

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Ontologie narrative oltre l'umano: Il posthuman e le sue storie.

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/1643542> since 2017-11-22T10:05:17Z

Publisher:

Mimesis

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



DIALOGHI SUL POSTUMANO

Pedagogia, filosofia e scienza

a cura di
Alessandro Ferrante e Jole Orsenigo



 **MIMESIS**



Publicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione
“Riccardo Massa” dell’Università degli Studi di Milano-Bicocca.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: OT/*Orbis tertius*, n. 8
Isbn: 9788857542133

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Progetto grafico di OT/*Orbis tertius* a cura di Stefano Ferrara
(orbistertius.formazione.unimib.it)

CAPITOLO DUE
ONTOLOGIE NARRATIVE OLTRE L'UMANO

Il posthuman e le sue storie

DI SERENELLA IOVINO

Una casa e molti abitanti

“Dove sta il *posthuman*? Qual è il suo indirizzo? E com'è la sua casa?” Queste domande, prese in prestito dall'apertura del saggio di Deborah Amberson ed Elena Past intitolato “Gadda's *Pasticciaccio* and the Knotted Posthuman Household” (2016), solleticano le nostre orecchie abituate a sentire discorsi *eco*-logici – discorsi che amano riportare le idee alla loro dimora terrestre, una dimora che i greci com'è noto chiamavano *oikos*. Nel nostro caso, però, dare una risposta sensata a queste domande è senz'altro una sfida e richiede qualche piccola acrobazia. La ragione è semplice: situato per definizione in uno spazio mobile di materia e significati, il *posthuman* non sembra così intenzionato a *stare* da qualche parte. Al contrario, si muove senza sosta, spostando di continuo i confini dell'essere e delle cose, dell'ontologia, dell'epistemologia, dell'etica, e persino della politica. E questi confini, specialmente quelli tra umano e non-umano, non sono solo mobili, ma anche porosi: basato sulla combinazione – biologica, culturale, strutturale – di forze agenti che nascono nell'umano, ma ancor di più gli fluiscono accanto e attraverso, il *posthuman* apre infatti una dimensione problematica per chi ama la purezza delle essenze, quella fissità di predicati che ci permette di distinguere con certezza matematica tra l'io e l'altro da me. In questa dimensione, infatti, “io” e l’“altro” – quale che sia la sua forma – siamo coinvolti insieme in una danza ontologica la cui coreografia segue schemi dominati da un'irriducibile pulsione ibridativa e da un'ostinata volontà di mescolamenti. In questo “stare” incerto e oscillante, il *posthuman* non ha davvero un indirizzo stabile; e però ci indirizza verso questioni importanti: per esempio, ci spinge a mettere in dubbio la presunta autosufficienza dell'umano, la pretesa sussidiarietà del non-umano e la legittimità di chi pensa che umano e non-umano siano forme categoriali inalterabili, come tracciate *ab aeterno* dalla mano di un inflessibile tassonomista. Se la guardiamo più da vicino, insomma, ci rendiamo conto che la casa del *posthuman* non è solo instabile e parecchio caotica, ma anche operativamente aperta: aperta a trasformazioni e a rivoluzioni, pronta

a dare il benvenuto a nature, materie e agenti culturali che determinano l'esistenza dell'umano e lo accompagnano nelle sue avventure storiche e biologiche. Più che una casa, è un *collettivo* per andirivieni "nomadici" e vagabondi, e soprattutto per reciproche appartenenze e flussi molteplici di divenire: il soggetto *posthuman*, che ne è l'abitante e l'intestatario, è infatti "un soggetto relazionale costituito nella e dalla molteplicità", come scrive Rosi Braidotti in una bella intervista con Cosetta Veronese (2017, p. 343). In altre parole, mentre la sua dimora è itinerante e accessibile a tantissimi ospiti, inclusi l'ambiente e gli elementi, il soggetto *posthuman* è un attore irrequieto e socievole, allergico alle limitazioni e ai confini, e *ontologicamente* pieno di storie: un vero e proprio Picaro bioculturale.

Pensare il *posthuman* e seguire le storie che fa emergere dalle avventure della materia umana e non-umana è essenziale per la comprensione di questo concetto così sfuggente e così spesso frainteso. Per capire il *posthuman*, infatti, non basta esplorarne le sfaccettature filosofiche, ma occorre anche immergersi nel potenziale critico e narrativo di questa illuminante intelaiatura ontologica che sta trovando già ampio spazio negli studi letterari, specialmente in campi vicini all'ecocritica e alle cosiddette *critical posthumanities*¹. Se c'è una premessa al fondo del pensiero *posthuman*, infatti, questa è l'idea che l'umano non abbia nulla di "platonico" in sé, ma sia già sempre in un intreccio ontologico e narrativo. L'umano, insomma, va pensato come un *plot*: tessuto insieme al non-umano nella trama e nell'ordito delle intricate performance di una materia che, come ci insegnano i *new materialisms*, è già in sé piena di storie (*storied matter*), la maggior parte delle quali non contempla l'umano come protagonista. Il *posthuman* è, cioè, la narrativa ontologica dell'umano nei suoi infiniti percorsi di divenire insieme al suo altro.

Ma, prima di andare avanti, esploriamola un po' dalle fondamenta, questa casa postumanista. Il suo progetto è stato schizzato negli ultimi due decenni del XX secolo da Donna Haraway, Rosi Braidotti, N. Katherine Hay-

1 Nel filone postumanista degli studi ecocritici possono essere situati volumi come *Material Feminisms* (Alaimo e Hekman, 2008), *Bodily Natures* (Alaimo, 2010), *Prismatic Ecology* (Cohen, 2013), *Thinking Italian Animals: Human and Posthuman in Modern Italian Literature and Film* (Amberson e Past, 2014a), *Material Ecocriticism* (Iovino e Oppermann, 2014a), *Elemental Ecocriticism* (Cohen e Duckert, 2015). Si veda inoltre anche il saggio pionieristico di Louise Westling (2006). Un'importante aggiunta a questa fiorente bibliografia è il *Cambridge Companion to Literature and the Posthuman* (Clarke e Rossini, 2017). Sulle "critical posthumanities" si veda, tra gli altri, Neimanis, Åsberg e Hedrén (2015). Laddove non indicato diversamente, tutte le traduzioni in questo capitolo sono mie.

les, Bruno Latour, Andrew Pickering, e la sua costruzione continua ancora oggi grazie al lavoro di altri illustri pensatori come Karen Barad, Roberto Marchesini, Cary Wolfe, Stacy Alaimo, Manuela Rossini, Serpil Oppermann, Heather Sullivan, Bruce Clarke e Jeffrey Jerome Cohen, tanto per citarne alcuni. La novità maggiore, in questo edificio collettivo, è la nuova prospettiva da cui ci fa vedere l'umano. Infatti, proprio perché mette finalmente in dialogo le scienze umane con quelle naturali, gli studi di tecnologia e società (STS), gli *animal studies* e quelli di genere, il *posthumanism* è in grado di rivelare la radicale incompletezza dell'umano, segnando così un "rifiuto a dare per scontata la distinzione tra 'umano' e 'non-umano' e a fondare le nostre analisi sulla presunta fissità di queste categorie" (Barad, 2007, p. 32). Nel trasferire il discorso onto-etico-epistemologico *oltre l'umano*, tuttavia, il progetto del *posthuman* non è tanto quello di smantellare l'umano una volta per tutte, quanto piuttosto di ripudiare il dogma del suo eccezionalismo – un eccezionalismo connesso a varie forme di dominio, comprese quelle di genere, specie e natura. Come ha ben messo in luce Serpil Oppermann, in termini postumanisti "agentività [agency], soggettività e intenzionalità non sono attributi esclusivi degli esseri umani. Per questo, le più ovvie manifestazioni del *posthumanism* sono da ritrovare in quei movimenti che si sono scagliati contro lo sfruttamento delle donne, degli animali e dell'ambiente naturale" (2013, p. 28). E allora, laddove l'umanesimo – al di là delle sue stesse intenzioni liberatrici – si è trasformato in un discorso di verticalità e potere, il *posthumanism* offre invece l'occasione per una "svolta bio-egualitaria" (Braidotti, 2009, p. 526) che ci consenta di "spingerci oltre il paradigma del predominio umanista e di mettere seriamente a fuoco le questioni dell'animalità, umana e non-umana" (Amberson e Past, 2014, p. 3). Tutto ciò pare condurre a pieno compimento l'invito lanciato nella seconda metà dell'Ottocento da Henry David Thoreau, che scrisse: "Si insiste troppo, in generale, sull'uomo [man]. Il poeta dice che lo studio proprio dell'umanità è l'uomo. Io dico: studia per dimenticare tutto ciò – assumi vedute più ampie dell'universo. Quello è solo l'egotismo della razza" (Thoreau, 1962, p. 369).

Assumere "vedute più ampie dell'universo" e superare "l'egotismo della razza", nell'ottica postumanista, non significa però trovare rifugio in una *wilderness* da cercare fuori di noi, come aveva in mente, e fece, Thoreau. Qui si tratta, piuttosto, di esplorare i recessi della nostra *wilderness* "domestica", una natura selvaggia che si annida *anche* dentro l'umano. Un caso evidente è la simbiosi che ha luogo nel nostro microbioma: un ecosistema variegato che vive all'interno dei nostri corpi, dove gli elementi davvero "umani" sono assai meno numerosi di quelli "alieni". Donna Haraway,

per esempio, ci ricorda che il genoma umano “può essere trovato solo in circa il 10% delle cellule che occupano lo spazio mondano che chiamo ‘il mio corpo’; l’altro 90% delle cellule contiene genoma di batteri, funghi, protisti, e simili, alcuni dei quali contribuiscono alla sinfonia necessaria alla mia sopravvivenza” (2008, pp. 3-4). Tutte queste migliaia di specie invisibili ci costituiscono al pari del nostro DNA: digerendo ciò che mangiamo, tenendo pulito il nostro sangue, contrastando le tossine e idratando la nostra pelle, esse sono semplicemente indispensabili al nostro essere vivi. Analizzando questo punto, la filosofa statunitense Jane Bennett fa un esempio interessante. La piega del gomito umano, riporta, è “uno speciale ecosistema, ricca dimora per non meno di sei tribù di batteri [...]. Questi batteri contribuiscono a idratare la pelle digerendone il film lipidico [...]. I batteri nel microbioma umano posseggono collettivamente un corredo genetico almeno cento volte maggiore rispetto ai soli ventimila geni del genoma umano” (Bennett, 2010, p. 112).

Vedere questa compresenza non è solo un modo per “oltrepassare la metafisica della sostanza e il suo corollario, la dialettica dell’alterità” (Braidotti, 2009, p. 526); è anche il segno incontrovertibile che esistere come esseri umani significa, letteralmente, oltrepassare i confini della “natura” umana. Ciò implica rifiutare la separazione essenzialistica tra umano e non-umano, e metterne in luce gli intrecci, le configurazioni associative, le co-emergenze: “Essere uno è diventare insieme a molti” (Haraway, 2008, p. 4). In questa dimensione co-attiva di essere e conoscere, l’esperienza umana dipende pertanto da dinamiche ibridative e le produce a sua volta. Non solo, infatti, i nostri corpi sono materialmente mescolati con altri corpi, ma la cultura e ogni forma di conoscenza sono processi discorsivi di unione con l’altro. Che ogni esperienza umana sia frutto e fonte d’ibridazioni è evidente nelle “mutevoli interfacce tra umani, macchine ed estensioni protesiche” (Callus, Herbrechter e Rossini, 2014, p. 103) e, più in generale, negli intrecci complessi degli enti materiali e delle pratiche discorsive stratificate nella cultura. Strutturalmente e co-evolutivamente, infatti, “cultura” non è che “l’esito di un percorso ibridativo con l’alterità” (Marchesini, 2002, p. 15). Come l’umano e il non-umano, anche la cultura e la natura sono confluenti, co-emergenti e in grado di definirsi solo sulla base di relazioni di reciprocità: sono *naturacultura*, potente neologismo con cui Donna Haraway coglie perfettamente tale simultaneità.

Questa prospettiva ci fa vedere un mondo selvaggiamente dinamico: un mondo non solo caratterizzato dalla costante “negoiazione dei nostri confini corporei in rapporto agli altri corpi e alla materia e all’ambiente che li circondano” (Sullivan, 2014, p. 92), ma anche un mondo le cui ca-

tegorie ontologiche sono *agite* piuttosto che *date*, e dove la mescolanza con un'alterità è la destinazione dinamica dell'essere. In questo spazio comunitario, differenti forme di *agency* e di materialità si nutrono a vicenda, e gli esseri umani sono parte di una costellazione di esseri, cose, eventi, concetti e segni. Ciò induce a un'importante considerazione: se la cultura è un continuo processo d'ibridazione con la natura, è perché la dimensione attiva della materia dell'universo è anche fatta di segni e di informazioni. La forza della materia è, cioè, anche una forza semiotica. Questo mondo non è dunque solo un mondo di emergenze materiali, ma anche un mondo che diviene significante perché – come mostrano le ricerche nel campo della biosemiotica e i *new materialisms* – il significato co-emerge con la materia vivente, è il potenziale di storie insite nella materia². Il paesaggio semiotico *post-human* è quindi un paesaggio d'incontri, dove “l'unione di organismo e ambiente è una forma di dialogo” e dove l'umano risponde a “un universo che è – e forse è sempre stato – ‘perfuso di segni’” (Wheeler, 2006, pp. 126, 155). Il fatto che informazione e comunicazione siano presenti in ogni frammento di esistenza materiale – dalle cellule ai collettivi complessi – dimostra che, a ogni livello, la nostra relazione con il mondo è una determinazione reciproca e congiunta: “Il mondo fa noi attraverso lo stesso e identico processo attraverso cui noi facciamo il mondo” ha scritto Andrew Pickering (1995, p. 26).

In questa simbiosi di nature, l'umano non è più all'origine dell'azione, ma è esso stesso il risultato di attività e significati che s'intersecano. Il suo significato è una socialità materiale-discorsiva, costruita “attraverso l'abbandono della solitudine e il piacere della connessione con l'altro, il diverso, capace di apportare nuovi stati di non-equilibrio e di rafforzare perciò la pulsione coniugativa dell'uomo con il mondo” (Marchesini, 2002, p. 70). E questa connessione, questa “sequenza di eventi coniugativi tra un soggetto in evoluzione e un'alterità selettiva” (Marchesini, 2002, p. 49), è esattamente la trama delle storie che il *posthuman* ci invita ad ascoltare.

2 Sviluppata alla fine del XIX secolo da Charles Sanders Peirce e Jakob von Uexküll, la biosemiotica è “lo studio dei segni e del significato in tutte le cose viventi” (Wheeler, 2006, p. 19). Come scrive Timo Maran “processi semiotici hanno luogo non solo nella cultura umana, ma anche dovunque in natura [...]. *Il significato [meaning] è il principio organizzatore della natura*” (2006, pp. 455, 461). Pertanto “tutte le cose viventi – dalla forma più umile della vita unicellulare in poi [...] sono impegnate in relazioni semiotiche” (Wheeler, 2012, p. 271). Si vedano anche i recenti contributi di Westling (2014) e Wheeler (2016). Sui *new materialisms*, si vedano Barad (2007), Coole e Frost (2010).

Posthuman, ecocritica e letteratura

L'affinità con la letteratura è nella natura stessa del *posthumanism*. Come ha messo in evidenza Bruce Clarke, "l'avvento del *posthuman* non sfocia direttamente in un discorso, ma in una produzione estetica, in un'immagine o narrativa che possa poi diventare il tema di un discorso" (2017, p. 142). Detto altrimenti, le visioni e le storie *posthuman* precedono la filosofia e la rendono possibile: "l'immaginario postumanista comincia con una trasformazione dell'immagine umana. Il momento storico di questo evento è indefinito" (Clarke, 2017, p. 141). Ciò significa che, prima di Donna Haraway, Cary Wolfe, Rosi Braidotti e Roberto Marchesini, ci sono stati Omero e le sue storie di trasformazioni e compresenze di umani e non-umani, Empedocle che scrisse di essere stato "un giovane e una ragazza, e un virgulto e un uccello e uno squamoso pesce del mare" (fr. 104, Empedocle, 1988, p. 79), i bestiari medievali con le loro nature ibride e metamorfiche, la "Creatura" di Mary Shelley, Gregor Samsa, l'inafferrabile Qfwfq delle *Cosmicomiche* di Calvino, gli androidi che sognano pecore elettriche di Philip K. Dick. E soprattutto c'è stato Darwin, che ci ha mostrato come, realmente, nella materia dell'umano sia inscritta la storia comune a tutta la materia vivente, perché anche l'evoluzione è un racconto: scritto nei fossili, nelle nostre cellule, nella terra che cambia con la vita.

Al di là di generi letterari specifici, tutta la letteratura può essere una chiave di comprensione del *posthuman* e uno strumento capace di rinforzare le trame concettuali. Letteratura *posthuman* è quella che, facendo leva su un'immaginazione calata nella creatività della materia, ci invita a trovare le trame ontologiche della nostra unione con il non-umano e a seguire le compenetrazioni tra forme di vita e di *agency* oltre l'umano. È *posthuman* l'odissea del fulmine, nel suo percorso intricatissimo che poi si mescola con l'esistenza dei protagonisti, nella *Cognizione del dolore* di Gadda, ed è *posthuman* il sovrapporsi di elementi, nature e creature – magiche, umane, marine – nella *Tempesta* di Shakespeare. Allo stesso modo è *posthuman* l'orizzonte post-apocalittico della *climate fiction*, che ci rivela la fragilità dell'umano esposto a forze che non può (o non può più) controllare, siano esse (post-)naturali o (post-)politiche; ed è *posthuman* la cosiddetta *primate literature*, quella che rivela come sia labile il confine – funzionale, emotivo, perfino erotico – tra noi e le altre scimmie: si pensi al racconto di Kafka *Una relazione per un'accademia*, dove uno scimpanzè impara a comportarsi da scienziato e tiene una conferenza sulla sua vita davanti a un pubblico di eruditi; o, ancora, alla intensa e drammatica storia d'amore tra J.J., insegnante del linguaggio dei segni, ed Eliza,

gorilla in uno zoo, in *Wish*, dell'australiano Peter Goldsworthy³. La lista può continuare con le imprevedibili e inevitabili incursioni degli elementi nella storia degli umani descritte da Primo Levi nel *Sistema Periodico*, o la contiguità universale di forme e materie nelle *Metamorfosi* di Ovidio, o la metafisica immanentista e continuista delle *Naturwissenschaftliche Schriften* di Goethe⁴. Insomma, il catalogo della letteratura *posthuman* è aperto e in divenire. È proprio per questo che, con grande sensibilità, i curatori del *Cambridge Companion to Literature and the Posthuman* hanno adottato, nella loro analisi, uno sguardo cronologicamente ampio e stilisticamente trasversale (Clarke e Rossini, 2017).

Dal punto di vista della critica letteraria, la metodologia che più si presta alle interpretazioni del *posthuman* è, come anticipato, l'ecocritica, per definizione attenta alle rappresentazioni del rapporto umano/non-umano e alle sue configurazioni etico-ecologiche. Pur nella diversità dei suoi approcci, il tratto costante dell'ecocritica è l'invito a superare la separazione tra natura e cultura e a vedere mondo e testo come reciprocamente permeabili⁵. Quest'idea ci suggerisce che la complessità del mondo può essere vista solo come una storia che emerge da un processo di divenire-insieme di natura e cultura, ed è pensabile solo come frutto della loro inscindibile co-emergenza: *naturacultura*, appunto. Perciò, come il *posthuman* non cancella ma completa l'immagine dell'umano, situandolo in un'ontologia relazionale fatta di vicinanza e affinità con il non-umano, l'ecocritica ci offre un ritratto più realistico delle nostre pratiche culturali mettendo in discussione la loro presunta distanza dal mondo naturale. E le affinità continuano, poiché, come osserva Oppermann, "con le loro storie e teorie convergenti, il *posthumanism* e l'ecocritica [...] introducono cambiamenti nel modo in cui sono concepite la materialità, l'agentività e la natura" (2016, p. 24). È evidente come tutto ciò si traduca in una tensione a superare la nostra "storica" solitudine: analogamente al *posthumanism*, infatti, anche l'ecocritica mira ad aumentare la popolazione del nostro mondo culturale, ricollocando l'umano in un insieme più ampio d'interconnessioni e divenendo essa stessa una "metafora performativa che consente incontri altrimenti improbabili e fonti insospettate d'interazione, esperienza e conoscenza" (Braidotti, 2013, p. 38).

3 Sul tema della *primate literature*, rimando a Villanueva Romero (2016).

4 Su Goethe, si veda l'ampia produzione di Heather Sullivan (in particolare: Sullivan, 2014).

5 Rispetto al nutrito dibattito sull'ecocritica, rimando ai recenti Goodbody e Rigby (2011), Garrard (2014), Zapf (2016) e al mio *Ecologia letteraria* (Iovino, 2006).

I punti di contatto si fanno ancora più evidenti con la comparsa dell'ecocritica della materia (*material ecocriticism*). Secondo questo modello teorico, ispirato all'onto-epistemologia dei *new materialisms*, i fenomeni materiali sono nodi in una larga rete di forze agenti che possono essere interpretate come generatrici di narrative: "Tutta la materia [...] è una materia intessuta di storie [*storied matter*]. È una mescolanza [*mesh*] materiale di significati, proprietà e processi, in cui attori umani e non-umani sono legati insieme in reti che producono forze innegabilmente significanti" (Iovino e Oppermann, 2014, pp. 1-2). Questa ecocritica, pertanto, analizza la materialità di corpi, paesaggi, oggetti, ecosistemi non solo *nei* testi, ma anche *in quanto* testi. In questa prospettiva, la materia del mondo è un testo eloquente che emerge dall'incontro di forze materiali e discorsive, umane e non-umane. Un'ecocritica *materiale* diviene così il tentativo di elicitare il messaggio implicito nei "testi" del mondo usando le rappresentazioni letterarie come prismi per rendere visibili gli intrecci dei collettivi più-che-umani in cui sono calate le nostre esistenze, con interessanti esiti cognitivi e morali (Iovino, 2012).

L'ecocritica della materia porta nel territorio del *posthuman* l'attenzione a sostanze e soggetti ibridi che sono "produttori di storie" proprio perché sfidano, con la loro *agency* produttiva ed espressiva, l'idea di distinzioni mute e di confini inflessibili tra la materia dell'umano e quella del non-umano. È proprio da questo corpo "materialista" che nasce la possibilità di un'ecocritica *posthuman*. Come sostiene Jeffrey Jerome Cohen "il progetto di un'ecocritica postumanista è quello di prestare attenzione all'animale, all'acqua, alla pietra, alla foresta e al mondo – e non di negare forza, pensiero, agentività, emergenza o capacità di fiorire ad alcuna di queste entità, perché tutte sono produttrici di storie" (2017, p. 29). Insieme, dunque, l'ecocritica e il *posthuman* ci sfidano a un'immaginazione più accogliente, da coltivare con storie che ci proiettino oltre l'umano.

Nel suo racconto *L'immortale* Jorge Luis Borges scrive: "in un tempo infinito ad ogni uomo accadono tutte le cose [...]. Come Cornelio Agrippa, sono dio, sono eroe, sono filosofo, sono demonio e sono mondo, il che è un modo complicato di dire che non sono" (2005, pp. 19-20). Il soggetto *posthuman*, nel suo essere un intreccio di storie, non è immortale. Tutt'altro: è una forma transitoria tra infinite altre forme. Ma allo stesso tempo e per questa stessa ragione, proprio come l'immortale di Borges, esso è tutto e nulla. O meglio, è tutte le cose nel loro "divenire differenziale", come dice Karen Barad (2007, p. 353). Tutte le cose, incluso l'umano. Se allora Borges ci spinge a osservare l'immanenza della sostanza che, a prescindere

dalla singolarità delle forme, si esprime ancora nel soggetto come struttura dell'esperienza, il *posthuman* spezza i legami della soggettività individuale ed estende il campo dell'esperienza oltre l'io. Ciò che rende possibile l'esperienza è l'intima co-implicazione di materia e significato che caratterizza la creatività dell'universo. Questa co-implicazione è narrabile non solo "dalla cellula alla società" (Wheeler, 2006, p. 120), ma da quel livello di organizzazione della materia che precede l'esistenza stessa delle cellule. Per questo – e non solo metafisicamente, ma anche fisicamente e strutturalmente – ogni essere vivente è connesso con "tutte le cose". È "tutte le cose"; è il mondo nella sua complessità che si differenzia in se stesso. Amplificando la nostra immaginazione letteraria e, insieme, le nostre visioni critiche, il *posthuman* è un modo per contenere tutte queste cose, e per dare loro voce. Per quanto affollata, porosa e vagabonda possa essere, è *questa* la casa in cui *stiamo*.

*Trouble the boundaries and enmesh the cosmos, but even a
posthuman ecology remains housebound.*
(Cohen, 2017, p. 37).

Bibliografia

- Alaimo S. (2010), *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*, Indiana University Press, Bloomington.
- Alaimo S. e Hekman S., eds. (2008), *Material Feminisms*, Indiana University Press, Bloomington.
- Amberson D. e Past E. (2014), *Introduction: Thinking Italian Animals*, in Amberson D. e Past E., eds., *Thinking Italian Animals: Human and Posthuman in Modern Italian Literature and Film*, Palgrave Macmillan, New York, pp. 1-20.
- Amberson D. e Past E., eds. (2014a), *Thinking Italian Animals: Human and Posthuman in Modern Italian Literature and Film*, Palgrave Macmillan, New York.
- Amberson D. e Past E. (2016), "Gadda's *Pasticciaccio* and the Knotted Posthuman Household", *Relations*, 4, 1: 65-80.
- Barad K. (2007), *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Duke University Press, Durham e London.
- Bennett J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.
- Borges J.L. ([1949] 2005), *L'Aleph*, Feltrinelli, Milano.
- Braidotti R. (2009), "Animals, Anomalies, and Inorganic Others", *PMLA*, 124, 2: 526-532.
- Braidotti R. (2013), *The Posthuman*, Polity Press, Cambridge e Malden, MA.
- Braidotti R. e Veronese C. (2017), *Can the Humanities Become Posthuman? A Conversation*, in Oppermann S. e Iovino S., eds., *Environmental Humanities:*

- Voices from the Anthropocene*, Rowman & Littlefield International, London-New York, pp. 339-346.
- Callus I., Herbrechter S. e Rossini M. (2014), "Introduction: Dis/Locating Posthumanism", *European Journal of English Studies*, 18, 2: 103-120.
- Clarke B. (2017), *The Nonhuman*, in Clarke B. e Rossini M., eds., *Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 141-152.
- Clarke B. e Rossini M. (2017), *Cambridge Companion to Literature and the Posthuman*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohen J.J., ed. (2013), *Prismatic Ecology*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Cohen J.J. (2017), *Posthuman Environs*, in Oppermann S. e Iovino S., eds., *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*, Rowman & Littlefield International, London-New York, pp. 25-44.
- Cohen J.J. e Duckert L., eds. (2015), *Elemental Ecocriticism*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Coole D. e Frost S., eds. (2010), *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Duke University Press, Durham.
- Empedocle (1988), *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano.
- Garrard G., ed. (2014), *The Oxford Handbook of Ecocriticism*, Oxford University Press, New York e Oxford.
- Goodbody A. e Rigby K., eds. (2011), *Ecocritical Theory: New European Perspectives*, University of Virginia Press, Charlottesville.
- Haraway D. (2008), *When Species Meet*, Minnesota University Press, Minneapolis.
- Iovino S. (2006), *Ecologia letteraria. Una strategia di sopravvivenza*, Edizioni Ambiente, Milano (2^a ed. 2015).
- Iovino S. (2012), *Material Ecocriticism: Matter, Text, and Posthuman Ethics*, in Müller T. e Sauter M., eds., *Literature, Ecology, Ethics: Recent Trends in European Ecocriticism*, Winter Verlag, Heidelberg, pp. 51-68.
- Iovino S. e Oppermann S. (2014), *Introduction: Stories Come to Matter*, in Iovino S. e Oppermann S., eds., *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 1-17.
- Iovino S. e Oppermann S., eds. (2014a), *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington.
- Maran T. (2006), *Where Do Your Borders Lie? Reflections on the Semiotical Ethics of Nature*, in Gersdorf C. e Mayer S., eds., *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*, Rodopi, Amsterdam e New York, pp. 455-476.
- Marchesini R. (2002), *Post-human: Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Morton T. (2010), *The Ecological Thought*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Neimanis A., Åsberg C. e Hedrén J. (2015), "Four Problems, Four Directions for Environmental Humanities: Toward Critical Posthumanities for the Anthropocene", *Ethics and the Environment*, 20, 1: 67-97.

- Oppermann S. (2013), *Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory*, in Gaard G., Estok S. e Oppermann S., eds., *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*, Routledge, London e New York, pp. 19-36.
- Oppermann S. (2016), "From Posthumanism to Posthuman Ecocriticism", *Relations*, 4, 1: 23-38.
- Pickering A. (1995), *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*, University of Chicago Press, Chicago.
- Sullivan H. (2014), *The Ecology of Colors: Goethe's Materialist Optics and Ecological Posthumanism*, in Iovino S. e Oppermann S., eds., *Material Ecocriticism*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 80-96.
- Thoreau H.D. (1962), *The Journal of Henry D. Thoreau*, a cura di B. Torrey e F. H. Allen, Dover, Mineola, NY.
- Villanueva Romero D. (2016), "Posthuman Spaces of Relation: Literary Responses to the Species Boundary in Primate Literature", *Relations*, 4, 1: 81-94.
- Westling L. (2006), *Literature, the Environment, and the Question of the Posthuman*, in Gersdorf C. e Mayer S., eds., *Nature in Literary and Cultural Studies: Transatlantic Conversations on Ecocriticism*, Rodopi, Amsterdam e New York, pp. 25-47.
- Westling L. (2014), *The Logos of the Living World: Merleau-Ponty, Animals, and Language*, Fordham University Press, New York.
- Wheeler W. (2006), *The Whole Creature: Complexity, Biosemiotics and the Evolution of Culture*, Lawrence and Wishart, London.
- Wheeler W. (2012), *The Biosemiotic Turn*, in Goodbody A. e Rigby K., eds., *Ecocritical Theory: New European Perspectives*, University of Virginia Press, Charlottesville, pp. 270-282.
- Wheeler W. (2016), *Expecting the Earth: Life|Culture|Biosemiotics*, Lawrence and Wishart, London.
- Zapf H., ed. (2016), *Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology*, De Gruyter, Berlin.