

 **MIMESIS / POSTUMANI**

N. 11

Collana diretta da Alberto Abruzzese e Derrick de Kerckhove

Collana fondata da Antonio Caronia

Comitato scientifico

Paolo Amodio (*Università di Napoli Federico II*)

Roy Ascott (*University of Plymouth*)

Franco Berardi (*Accademia di Belle Arti di Milano*)

Gianni Canova (*IULM, Milano*)

Massimo Di Felice (*Universidad de San Paolo*)

Gino Frezza (*Università di Salerno*)

Giuseppe O. Longo (*Università di Trieste*)

Michel Maffesoli (*Université de Paris V Sorbonne*)

Roberto Masiero (*IUAV, Venezia*)

Mario Pireddu (*Università Roma Tre*)

Antonio Tursi (*McLuhan Program in Culture and Technology*)

Luisa Valeriani (*Università Sapienza di Roma*)





MONDI ALTRI

Processi di soggettivazione
nell'era postumana a partire
dal pensiero di Antonio Caronia

a cura di
Amos Bianchi e Giovanni Leghissa



 **MIMESIS**



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

Collana: *Postumani*, n. 11
Isbn: 9788857534107

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

PREFAZIONE 7

AMBIGUE UTOPIE

DISTRUGGERE L'UTOPIA
Giuliano Spagnul 15

UNA SOLITUDINE INESPUGNABILE. CRITICA DEL PRESENTE
ED ELABORAZIONE DEL FUTURO NELLA FANTASCIENZA STATUNITENSE
Domenico Gallo 25

ESSERE INATTUALI

USCIRE DAL NEOLITICO. PER UN USO POLITICO
DELLA NOZIONE DI POSTUMANO
Giovanni Leghissa 43

POST. A PROPOSITO DI UNA DISCUSSIONE SUL POSTUMANO
Ubaldo Fadini 59

CHI SONO IO? SOGGETTIVITÀ NELLA SOCIETÀ DELL'ACCOUNTABILITY
Amos Bianchi 73

GENEALOGIA E UNIVERSITÀ. PROFEZIE, SCENARIO E UTOPIE
Patrizia Moschella 87

ESSERE OFFLINE ED ESISTERE ONLINE
Siegfried Zielinski 99

I DILEMMI DEL CORPO

JUNKIE CYBORG
Ippolita 109



UNO È TROPPO POCO, MA DUE SONO TROPPI.
OVVERO IL CYBORG COME NON RAPPRESENTAZIONE
Federica Timeto 121

TRA UMANO E POSTUMANO. CYBORG E FORME DI VITA EMERGENTI
Marina Maestrutti, Claudio Tondo 135

CORPI POSTUMANI, MONDI POSTUMI. LE DISTOPIE MORBIDE
DI MICHEL HOUELLEBECQ
Antonio Lucci 151

DIRE E FARE L'ARTE

C'È AMORE NELL'ABBRACCIO TELEMATICO?
Roy Ascott 165

LA SPECIE DEI SIMBOLI
Pier Luigi Capucci 181

SIGNIFICANTE FLUTTUANTE, INCONSCIO TECNOLOGICO E SOGGETTO DIGITALE
Gabriela Galati 195

VIRTUALE, TÉCHNE, NATURA. DA ARISTOTELE
A LÉVY, CON ANTONIO CARONIA
Simone Guidi 213

QUELLO CHE RICONSCIAMO
Massimiliano Viel 227

EGEMONIA DEL CINEMATICO
Simonetta Fadda 239

L'IBRIDAZIONE TRA LE ARTI NELLA PROSPETTIVA POSTMEDIALE
Emanuela Patti 251

L'ETERODOSSIA ACCADEMICA COME PRATICA CONTROAMBIENTALE
DELLA LIBERTÀ DELL'ESSERE AL CONDIZIONAMENTO TECNICO.
UNA POSTFAZIONE SU ANTONIO CARONIA
Francesco Monico 263



GIOVANNI LEGHISSA
USCIRE DAL NEOLITICO.
PER UN USO POLITICO
DELLA NOZIONE DI POSTUMANO

Nell'ultimo capitolo del libro *Il corpo virtuale*, Antonio Caronia scrive: "oggi tutta l'era neolitica dovrebbe forse apparirci come una gigantesca parentesi da abbandonare al più presto, un esperimento che ha avuto le sue luci e le sue ombre, ma la cui continuazione avrebbe costi insostenibili".¹ Nelle riflessioni che seguono vorrei approfondire il tema, colossale, che si enuncia in questa frase, veicolo di una densa carica utopica. L'obiettivo perseguito consiste nel mettere alla prova le risorse che la nozione di postumano offre a coloro che vogliono ripensare e riformulare il senso di una critica del presente. Se si ipotizza che lo sguardo critico possa avere come punto di partenza non tanto la modernità e i processi di soggettivazione che in essa hanno luogo, quanto piuttosto la storia evolutiva dell'umanità, di cui l'età neolitica costituisce una fase tra altre, allora appare plausibile rivolgersi alla nozione di postumanità al fine di articolare una critica dei rapporti di potere che costellano i processi antropogenetici nel loro complesso. Tale nozione, a patto di venir declinata in modo opportuno, si presta bene a definire i contorni di un campo discorsivo in cui è possibile sia rivolgere lo sguardo ad alcuni invarianti antropologici, ovvero a fenomeni storico-culturali di lunghissima durata, sia decostruire l'ovvietà con cui, partendo da quegli stessi invarianti, si vorrebbe rendere fissa e immutabile una data configurazione storica, un dato modo di gestire i rapporti di potere sia intraspecifici che extraspecifici.

Nonostante il fatto che di postumanità si parli da tempo, non regna consenso sulle possibili valenze del termine. Probabilmente ciò è dovuto al fatto che le discipline in cui la nozione circola sono tante e si trovano collocate in ambiti dell'enciclopedia che non sempre comunicano tra loro. Sarà bene, innanzi tutto, spiegare in che senso qui si intenda farne uso, anche al fine di prendere distanza da posizioni che non ritengo condivisibili.

1 A. Caronia, *Il corpo virtuale. Dal corpo robotizzato al corpo disseminato nelle reti*, Franco Muzzio Editore, Padova 1996, p. 177 sg.

In primo luogo, si introduce la figura della postumanità per liberare la teoria sull'umano dalle ipoteche, pesantissime, di un veteroumanismo che pone i membri della specie umana in una posizione di superiorità rispetto a tutte le specie di animali non parlanti. Tale posizionamento si colloca in una dimensione discorsiva più ampia, la quale veicola, in maniera più o meno surrettizia, coppie oppositive altamente problematiche sia filosoficamente che politicamente. L'uomo che parla, e che per il solo fatto di parlare si troverebbe a essere superiore rispetto a qualsiasi altro animale, si pone in stretta relazione con gli dei e con tutte le entità soprannaturali che popolano il mito. Questo privilegio accordato alla parola si è riversato ben oltre le regioni discorsive del mito e ha intaccato, sin dagli inizi, il discorso filosofico, che nel corso dei secoli ha poi fornito un supporto non indifferente alla diffusione dell'atteggiamento umanistico. A partire da quest'ultimo, parlare significa pensare e quindi liberarsi dalla bassa materialità del segno scritto, significa accedere alla dimensione dello spirito. Nell'esercizio della teoria, nel muto dialogo con se stessi, che non contiene nessun riferimento, ovvero nessun concetto, ma contiene solo il concetto del concetto, il riferimento del concetto a se stesso in quanto capacità di sussumere sotto di sé ogni ente possibile, l'uomo si fa simile alla sfera divina che è caratterizzata dall'essere pensiero puro, pensiero che pensa se stesso e non si mescola a ciò che non ha la purezza del pensato, giusta la rappresentazione di tale sfera che troviamo nel libro dodicesimo della *Metafisica* aristotelica (Arst. *Met.* 1072 b 14-30).

Jacques Derrida ci ha mostrato quanto sia problematica (per dire il minimo) questa pretesa autoaffezione del soggetto pensante, che nel riferirsi solo a stesso vorrebbe liberarsi da ogni riferimento alla materialità del segno. In questo senso, una filosofia come quella di Derrida, attenta alla precedenza della scrittura rispetto alla voce, attenta a indicare cioè quanto la sfera trascendentale sia sempre intaccata da necessari rimandi alla sfera empirica, costituisce una premessa indispensabile di qualsivoglia teoria della postumanità: non si può pensare di prendere distanza dalle implicazioni etico-politiche di una certa concezione umanistica del rapporto uomo-mondo se prima non si è compiuto un lungo esercizio di messa tra parentesi di quei presupposti filosofici che sostengono la discorsività dell'umanesimo stesso; quest'ultima, infatti, si interseca a tutte le forme di dominio che utilizzano la retorica dello spirituale, del sovrasensibile, dell'universale, contrapposti al materiale, al sensibile, all'individuale. Non stupisce, di conseguenza, che alla fine della sua carriera filosofica Derrida abbia affrontato esplicitamente il tema dell'animalità intesa come una delle forme di alterità che la tradizione metafisica ha posto dal lato di ciò che va

escluso al fine di costruire l'identità di quel soggetto che esprime pienamente la propria potenza nella forma del *cogito*. Grazie a un'opera come *L'animal que donc je suis*, in cui è incastonata, come un gioiello prezioso, la frase secondo cui l'animale "può guardarmi" in quanto "possiede un suo punto di vista su di me"² e non si limita a vedermi soltanto (frase poi citata in quasi tutta la letteratura sull'antispecismo), Derrida ha legato in modo profondo la pratica della decostruzione alla riflessione sulle retoriche dell'esclusione che hanno portato a ritenere ovvia la collocazione dell'animale dalla parte di ciò che è non solo altro da noi, ma anche inferiore e subordinato.

Un pensiero orientato decostruttivamente permette inoltre di ampliare l'orizzonte entro cui esercitare una critica postumanistica al veteroumanesimo. Infatti, tale critica non può limitarsi a mettere in questione la presunta non animalità dell'uomo, essa deve tener conto di come l'occultamento dell'animalità abbia sempre significato anche una cancellazione del femminile. E ciò in base alle stesse retoriche: dicendo che l'uomo raggiunge la sua pienezza, la sua condizione suprema, nel momento in cui cessa di essere legato alla materialità del sensibile, si dice non solo che l'uomo si è liberato dalla propria componente animale, ma anche e al tempo stesso che l'uomo ha superato qualsivoglia dipendenza dal fatto della differenza sessuale. Torneremo anche in seguito sulla connessione tra la critica femminista e la critica postumanistica alla violenza specista che pretende di conferire a *homo sapiens* una posizione di privilegio nel regno animale, ma sin d'ora deve essere chiaro che tale connessione si giustifica filosoficamente a partire dagli esiti di un atteggiamento decostruttivo.³ Se si accoglie tale prospettiva, ha poco senso ravvisare nell'atteggiamento postumanista una prosecuzione della critica postmoderna al soggetto,⁴ dal momento che l'opera della decostruzione ha sì di mira una qualche forma di superamento dell'umanesimo tradizionale, ma permette nel contempo di continuare il progetto incompiuto della modernità inteso quale progetto di emancipazione politica.

2 J. Derrida, *L'animale che dunque sono* (2006), Jaca Book, Milano 2006, p. 47; ma si vedano anche i due volumi che raccolgono il seminario californiano del 2001/02, intitolato *La bestia e il sovrano* (Jaca Book, Milano 2009 e 2010).

3 In C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, University of Minnesota Press, Minneapolis (MN) 2010, si trova un'articolata giustificazione del fatto che un pensiero della postumanità non può non partire dalla decostruzione derridiana (qui proficuamente affiancata alla teoria dei sistemi di Luhmann).

4 In tale direzione mi pare si muova invece R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte* (2013), Derive&Approdi, Roma 2014.

In secondo luogo, il discorso sulla postumanità si è declinato a partire dalla figura del cyborg. Antonio Caronia, in un lavoro del 1985⁵ che operò una profonda rottura nel panorama intellettuale italiano di allora, ha sviluppato il tema del cyborg conferendo a esso una doppia valenza. Da un lato, si tratta di vedere come e quanto la spinta verso l'ibridazione uomo-macchina sia parte di un processo di soggettivazione volto all'emancipazione e alla liberazione. Diventare digitali non significa solo cambiare pelle, indossare maschere e tute che permettono di muoversi nella finzione dei mondi virtuali, nei quali è possibile passeggiare e fare l'amore senza avvertire, dal punto di vista fenomenologico, che si tratta appunto di mondi digitali. L'accesso alla dimensione del virtuale comporta nuove pratiche di soggettivazione che vanno al di là dell'intrattenimento e della gestione del tempo libero. Se vissuta entro una cornice narrativa che serve ad articolare un discorso utopico, mirante alla liberazione, la virtualizzazione, che il cyborg incarna metaforicamente (e non solo), apre inedite dimensioni di senso che elicitano una ridefinizione dei confini identitari. Si tratta, concretamente, di rimettere in questione i parametri di genere e di potenziare la capacità che tutti i soggetti hanno di plasmare in modo autonomo la narrazione del sé. Insomma, diventare cyborg significa sottrarsi alla presa del potere, fare di se stessi un laboratorio in cui si sperimenta creativamente la possibile uscita dai modelli di soggettivazione ereditati e imposti dalla tradizione.

D'altro lato, però, accogliere l'ibridazione con i mondi digitali potrebbe significare l'ingresso, inconsapevole, entro una forma di dominio che nessuno ci impone, ma che si pone in essere, silenziosa e subdola, ogniqualvolta si varchi la soglia del mondo digitale stesso. Nel tempo libero che trascorriamo immersi nel mondo virtuale tutti noi interiorizziamo "skills" che torneranno utili, prima o poi, nell'ambito dell'attività lavorativa. Comunicando in rete mettiamo a disposizione saperi, desideri, competenze, stili di vita che non solo condividiamo allegramente con i nostri pari, ma che verranno utilizzati per migliorare sia le nostre "prestazioni" in quanto consumatori, sia la stessa capacità che ha la rete di estendersi in ogni interstizio delle nostre vite. Una sorta di estensione colossale del codice a barre, per intenderci. In stretta correlazione a ciò, va poi considerato il fatto che nello spazio digitale in cui sperimentiamo nuove identità virtuali apprendiamo a trasformare noi stessi in imprenditori della nostra identità, e in tal modo accogliamo il principale imperativo del dominio neoliberale. Quest'ultimo può far presa sui soggetti, infatti, solo

5 Cfr. A. Caronia, *Il cyborg: saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2008.

se questi assumono la forma-impresa come unico parametro a partire dal quale comprendere se stessi.

Senza una vigilanza costante su questa doppia valenza attribuibile alla digitalizzazione delle nostre vite risulta difficile procedere in direzione di un'emancipazione dal dominio neoliberale. Ma vale la pena riflettere anche su altri due aspetti della retorica del cyborg i quali impediscono di rendere il discorso postumanista un punto di partenza efficace in vista di una critica del presente.

Mi riferisco innanzi tutto all'enfasi sull'ibridazione uomo-macchina che circola in molti dei discorsi che ruotano attorno alla figura del cyborg. Si tratta di discorsi animati da una retorica rivoluzionaria, futurista, a volte immaginifica, che invita a considerare il futuro abitato dal cyborg come già presente in mezzo a noi. In tal senso sono esemplari le utopie visionarie di autori come Moravec o Kurzweil, ma, evocando questi nomi, mi riferisco in realtà a tutto l'universo narrativo incentrato sulla nozione di vita artificiale, in cui la fusione tra biotecnologie e tecnologie informatiche genera il mito di un superamento di quei limiti che sino a ora avrebbero caratterizzato la struttura del vivente-uomo. Ora, se l'obiettivo è diventare in qualche modo immortali grazie alla trasformazione dell'uomo in cyborg, allora vuol dire che siamo in presenza di una mitologia e di una forma di spiritualità di tipo veteroumanistico, in quanto tutte le forme dell'umanesimo tradizionali proprio nella mortalità dell'animale uomo vedevano – e vedono – il limite da superare, la pietra d'inciampo che impedisce un pieno sviluppo dell'umano. Meglio sarebbe, allora, definire “transumanesimo”, usando l'espressione coniata dal biologo e genetista Julian Huxley nel 1957, questo universo mitico in cui prende corpo il sogno di un'umanità che si autoriproduce senza passare attraverso la differenza sessuale, per chiamare invece “postumana” solamente l'attitudine in base alla quale gli umani vengono concepiti (e percepiti) quali animali vulnerabili.⁶

Un secondo aspetto della retorica del cyborg da cui suggerirei di prendere distanza riguarda l'enfasi con cui si saluta l'avvenuto superamento della dicotomia natura-cultura per opera delle nuove tecnologie. Tale enfasi, che caratterizza molto spesso i discorsi sull'ibridazione tra umani e artefatti (bio)tecnologici, è indice dell'ignoranza di quanto la biologia evolutiva, in dialogo con discipline come le scienze cognitive, la paleontologia e l'arche-

6 Su questa differenza tra un postumanesimo che accoglie pienamente l'animalità dell'uomo, e quindi la sua mortalità, e un transumanesimo che invece mira a una sorta di immortalità garantita dall'artificiale, mi soffermo in G. Leghissa, *Postumani per scelta. Verso un'ecosofia dei collettivi*, Mimesis, Sesto San Giovanni (MI) 2015.

ologia, ci dice da qualche decennio a questa parte in merito all'interazione tra i viventi e il loro ambiente. Questa interazione è sempre costruzione di nicchie in cui gli organismi selezionati dall'ambiente partecipano alla modificazione dell'ambiente che ne condiziona l'esistenza.⁷ E ciò vale anche per *homo sapiens*. Ora, per capire come abbia luogo l'interazione qui evocata, si consideri innanzi tutto il fatto che gli elementi ambientali presentano specifiche *affordances*, per usare la felice espressione di Gibson. Ciò significa che non si può intraprendere qualsiasi azione in qualsiasi ambiente: il tipo di azione intrapresa dipende non solo dalle proprietà dell'ente vivente che si muove e si riproduce in un dato ambiente, ma anche, e in modo altrettanto essenziale, dalle specifiche proprietà materiali degli enti coinvolti nell'interazione. Per dirla in modo narrativo e metaforico, è come se anche l'inerte e morta materia di cui sono fatti gli elementi utilizzati per fare questo o quello avesse una sua agentività, che si interfaccia all'agentività di quell'ente vivente la cui sopravvivenza dipende dalla capacità di manipolare elementi del mondo esterno. E qui non si pensi solo ad attività come l'usare rametti per fare nidi o usare la grafite per fabbricare strati di grafene; l'azione che ha per risultato una modificazione ambientale vantaggiosa per l'ente vivente che l'intraprende va collocata lungo l'intero *continuum* evolutivo: non importa cioè quanto sia complessa la struttura del vivente preso in esame, quel che conta è comprendere che ogni azione svolta da un vivente è interazione con un ambiente e che i risultati di tale interazione, i quali comporteranno una modifica sia dell'ambiente che del vivente, dipendono dalle proprietà fisiche sia dell'ambiente che del vivente.

Se collochiamo la figura del cyborg in questo contesto, appare chiaro che si tratta di ridimensionare in modo radicale la rottura rappresentata dall'impiego di nuove tecnologie bio-informatiche sia al fine di plasmare la soggettività umana, sia al fine di modellare il mondo in cui i soggetti si muovono e agiscono. Si potrebbe dire infatti che il cyborg fa la sua comparsa sin da quando i nostri progenitori, ancora incerti nella loro postura eretta, apprendono a manipolare oggetti facendo uso delle mani e trasmettono poi alla discendenza le abilità necessarie per gestire tale manipolazione. Tutto ciò comporta la presenza di un contesto comunicativo ben preciso, ovvero la presenza di una rete di informazioni distribuite socialmente, le quali risultano così disponibili a coloro che sappiano e vogliano servirsene (e questo, si noti, anche in assenza di capacità fonatorie sviluppate). È la

7 Cfr. per esempio E.J. Odling Smee, K.N. Laland e M. Feldman, *Niche Construction. The Neglected Process in Evolution*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2003.

presenza di tale rete, entro la quale si è svolto tutto il decorso del processo antropogenetico, a rendere inutile qualsivoglia distinzione tra il naturale e l'artificiale. Risulta dunque assai poco persuasivo ritenere che la capacità tecnica, intesa quale capacità di produrre artefatti atti a modificare il mondo, sia sorta nel momento in cui è finita l'evoluzione biologica; quest'ultima, invece, in quanto interazione di *homo* (non solo *sapiens*) con il suo ambiente, comporta da sempre sia la produzione e l'uso di artefatti, sia la comunicabilità delle capacità necessarie per tale produzione e per tale uso.⁸

Se intendiamo giovarci dei risultati a cui sono giunte le scienze dell'evoluzione (e non farlo sarebbe un grave errore filosofico), essere postumani non significa dunque concepirsi come quei viventi che inventano la tecnica per aggiungere ciò che manca al *bios*, bensì significa comprendersi come quei viventi che da sempre inventano la propria posizione nel mondo sfruttando la propria capacità di interagire con la plasmabilità sia di se stessi che del mondo materiale. Ora, se tale aspetto del discorso sul postumano viene messo in primo piano non solo si evita di costruire una retorica del cyborg che interpreta quest'ultimo come ciò che si muove in una sfera ontologicamente separata da quella dei viventi, ma si riesce ad articolare una concezione della storia umana che inserisce quest'ultima nel *continuum* più vasto della storia evolutiva. Sviluppando ulteriormente questo punto, qui di seguito esporrò ciò che mi sembra legare tra loro tutte le formazioni sociali umane dal Neolitico in avanti, al fine di conferire maggior concretezza all'utopia di una possibile "uscita dal Neolitico".

Recenti discussioni in ambito specialistico stanno mettendo in crisi la stessa idea di "rivoluzione neolitica", introdotta negli anni trenta del secolo scorso da Gordon Childe. In questa sede non mi pare opportuno, però, addentrarsi in tali discussioni.⁹ Per semplificare la mia argomentazione adotterò dunque la finzione storiografica secondo cui l'avvento del Neolitico, tra i dodici e i dieci mila anni fa, ha segnato una svolta di enorme portata su scala globale. Lo scopo qui perseguito è molto semplice: vorrei mettere a fuoco quattro grandi costanti antropologiche che, sebbene sorte già nel Paleolitico, conoscono dal Neolitico in avanti una diffusione globale e si intrecciano l'una all'altra in modo tale da risultare inestricabili. Tali costanti si traducono immediatamente in antropotecniche, nel senso che ha l'espressione nel pensiero di Sloterdijk, in quanto permettono di dare

8 Per ulteriori approfondimenti, anche bibliografici, cfr. G. Leghissa, *Ospiti di un mondo di cose. Per un rapporto postumano con la materialità*, "aut aut" 361, gennaio-marzo 2014, pp. 10-33.

9 Cfr. per esempio T. Watkins, *The Neolithic in Transition – how to complete a paradigm shift*, "Levant" 45 (2), 2013, pp. 149-158

forma, una volta inserite entro quei collettori di credenze e pratiche che usualmente chiamiamo “culture”, al modo in cui i soggetti comprendono la propria posizione nel mondo. E sosterrò che precisamente con tale intreccio deve confrontarsi in modo serio una critica della violenza che intenda davvero mirare al fondamento antropologico delle dinamiche di potere attualmente vigenti.

Comincio con il mito. I sistemi mitici di credenze, assieme ai rituali che loro si accompagnano, costituiscono da sempre un punto di partenza importante del discorso antropologico sulla cultura, che tradizionalmente si pone quale indagine della creatività dello spirito umano, supposto capace di elevarsi al di sopra del bisogno e di alleggerire il peso del *bios*. Entro una prospettiva postumanistica che accolga i risultati delle ricerche compiute in ambito storico-religioso a partire da una forte interazione con la biologia evolutiva, i complessi mitico-rituali risultano invece uno dei tanti esempi della capacità umana di creare rappresentazioni mentali rilevanti, cioè capaci di mappare il mondo in modo coerente e gestalticamente semplice – tenendo sempre presente che tale capacità è una delle componenti del processo adattativo che vede protagonista la specie *homo*.

Consideriamo in primo luogo gli aspetti cognitivi dell’esperienza religiosa. Pur violando in maniera controintuitiva certe attese derivanti dalle categorie ontologiche, le rappresentazioni religiose tuttavia ne rispettano altre. Da qui la strana plausibilità che assumono le figure che popolano i miti. Un dio onnisciente, per esempio, è riconoscibile come individuo, come un essere che prova emozioni simili alle nostre e agisce come noi, solo che in più possiede poteri cognitivi straordinari. Parimenti, un fantasma è un individuo come noi, solo che risulta privato del corpo materiale. E così via.¹⁰ In secondo luogo, l’esperienza religiosa gioca un ruolo importante in relazione al modo in cui i gruppi di *homo sapiens* gestiscono il problema della stabilizzazione dei vincoli comunitari. Anziché praticare per ore e ore il *grooming*, come tutte le altre grandi scimmie, *homo sapiens* si dedica al pettegolezzo. Insomma chiacchiera un sacco – e le ore trascorse nei social network o a scambiare sms via cellulare, da questo punto di vista, si pongono in netta continuità con una pratica ancestrale. Questo gran parlare di ciò che fanno gli altri, oppure di banali fatti della vita quotidiana, svolge per *homo sapiens* la stessa funzione svolta dal *grooming* entro i gruppi di oranghi o gorilla. Parimenti importanti, al fine di rinsaldare i legami di gruppo, sono altre due attività tipiche di *homo*

10 Un’estesa formulazione di questa ipotesi esplicativa si trova in P. Boyer, *E l’uomo creò gli dei. Come spiegare la religione* (2001), Odoya, Bologna 2010.

sapiens, il canto e il riso. Si tratta di attività che si svolgono in gruppo, tra individui che si ritengono amici o potenziali alleati, le quali producono un senso di benessere e di appagamento – ridendo, per esempio, si producono endorfine, così come avviene quando si pratica il *grooming*. Evidentemente, però, le chiacchiere, il riso e il canto da soli non bastano a tenere a bada quell'aggressività che caratterizza la vita comune all'interno di un piccolo gruppo; è allora ipotizzabile che quelle pratiche rituali a cui tradizionalmente diamo il nome di religione, le quali sono insiemi di esercizi praticati in gruppo, costituiscano un ulteriore elemento della spinta sociale verso la cooperazione e la riduzione dell'aggressività intraspecifica.¹¹

Tuttavia, è dopo la svolta neolitica che la dimensione religiosa acquista un peso del tutto inedito. Inedito perché la credenza nell'esistenza di una sfera soprannaturale si unisce, da allora in avanti, a un insieme di pratiche sociali che trovano la loro ragion d'essere entro contesti istituzionali nuovi, i quali hanno una scala che i piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori del Paleolitico non sarebbero riusciti a gestire. Si tratta di contesti istituzionali che mirano a garantire la riproducibilità nel tempo di gerarchie sociali legate sia al possesso di beni, sia – anche se non in tutti i casi – al possesso di competenze distribuite in modo ineguale tra gli attori. In altre parole, il passaggio dall'attività di caccia e raccolta alle complesse attività sociali che hanno luogo entro ampie comunità di individui sedentari dediti all'agricoltura e alla pastorizia porta con sé sia una maggiore complessità del sistema di credenze, sia una maggiore complessità nella sfera delle relazioni sociali.¹² Addomesticando il mondo esterno, producendo una nicchia ecologica che ha al proprio centro il santuario (come a Göbekli Tepe) o la città (come Çatalhöyük), *homo sapiens* addomestica anche se stesso e costruisce un universo simbolico in cui la gerarchia tra l'umano e il sovrumano riflette gerarchie e ineguaglianze sociali. Ineguaglianze, queste, che sono generatrici di violenza e che permettono, grazie all'allestimento di complesse architetture istituzionali, di far circolare nelle pieghe del gioco sociale quell'aggressività intraspecifica che durante il lungo Paleolitico veniva regolata da ciò che Christopher Boehm chiama “*reverse dominance*

11 L'ipotesi qui presentata viene sviluppata in R. Dunbar, *Mind the Bonding Gap. Constraints on the Evolution of Hominin Societies*, in S. Shennann (a cura di), *Pattern and Process in Cultural Evolution*, University of California Press, Berkeley 2009, pp. 223-234. Sul nesso tra *gossip* e *grooming*, si veda l'ormai classico R. Dunbar, *Dalla nascita del linguaggio alla babele delle lingue* (1996), Longanesi, Milano 1998.

12 Cfr. J. Cauvin, *Nascita delle divinità, nascita dell'agricoltura* (1997²), Jaca Book, Milano 2010.

hierarchy”, ovvero attraverso pratiche sociali atte a impedire che un individuo potesse acquisire una posizione dominante all’interno del gruppo di cacciatori-raccoglitori – la disposizione a non essere dominati, da cui scaturisce l’impulso che porta un gruppo a sottomettere un individuo che vorrebbe dominare gli altri, ci appartiene fenotipicamente tanto quanto la disposizione a dominare e quella a essere dominati in cambio di sicurezza.¹³

Si ricordi infine che a partire dalla fine del Neolitico aceramico si diffonde l’uso della scrittura, la quale diverrà un elemento centrale nell’ambito dello sviluppo delle prime città-stato. Sarà allora che i sistemi di credenze legati al complesso mitico-rituale acquisteranno un peso ancora maggiore in relazione alla fondazione del politico, in relazione cioè alla strutturazione di sistemi di potere variamente supportati da una rete di istituzioni che, grosso modo, sono ancora le nostre – sedentarietà, lavorazione dei metalli con conseguente differenziazione delle applicazioni della tecnologia, economia non di sussistenza ma di produzione e scambio, sistema di tassazione, stratificazione sociale fortemente gerarchica, sistema di credenze articolato in modo tale da poter distinguere le credenze vere da quelle false, specializzazione di settori professionali, gestione dei templi ovvero della distinzione tra tempo della festa e tempo del lavoro, eccetera.¹⁴

Ora, per il discorso che ci interessa qui, va subito chiarito che la critica postumanistica alla religione non va affatto intesa come una riedizione della critica illuministica al mito. Radicare l’analisi del mito sul terreno della storia evolutiva, infatti, significa indagare le costanti antropologiche da cui dipende, per fondate ragioni legate alle strutture cognitive di *homo sapiens*, il legame che salda la fondazione della sfera politica alle pratiche religiose (riti collettivi e condivisione di credenze sulla specificità dell’identità collettiva a cui il singolo si riferisce per definire la propria appartenenza al gruppo). Ciò porta necessariamente ad abbandonare il sogno di poter un giorno vivere in una società senza miti – come appunto voleva, nella sua forma ingenua, la critica illuministica al mito. Al tempo stesso, dall’intersezione tra storia delle religioni e biologia evolutiva consegue anche un’estrema cautela nel maneggiare la distinzione tra miti buoni e miti cattivi, tra miti progressivi e miti regressivi.¹⁵ Non per questo, però, la critica

13 Cfr. C. Boehm, *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999.

14 Su questi sviluppi, resta istruttivo il quadro tracciato in J. Goody, *La logica della scrittura e l’organizzazione della società* (1986), Einaudi, Torino 1988.

15 Che catastrofi etico-politiche di proporzioni colossali possano venir causate da miti progressivi lo mostra bene l’esempio dello stalinismo; su ciò, cfr. P. Groys,

postumanistica al mito risulta meno radicale. La posta in gioco, infatti, è qui data dalla comprensione di quanto sia necessaria, ai fini del mantenimento di una qualsivoglia struttura di potere, un'articolazione ben precisa dei sistemi di credenze condivisi, i quali, quando assumono la forma del mito, impediscono che sorgano imbarazzanti domande circa origini e scopi dell'assetto sociale vigente. Da qui la funzione capitale svolta dall'interrogazione delle costanti antropologiche che, dal Neolitico in poi, sorreggono tale articolazione.

Un secondo pilastro dello scenario antropotecnico che domina ogni formazione sociale postneolitica riguarda il consumo di carne. I miti provvedono ampiamente a regolare i significati simbolici della dieta carnea,¹⁶ contribuendo a definire non solo il confine tra l'umano e l'animale, ma anche le gerarchie stesse che servono a riconoscere gli animali mangiabili da quelli non mangiabili, così come aiutano a gestire il cannibalismo per scopi rituali. Tuttavia, mangiare animali si lega direttamente alla messa in scena del potere, sia che si tratti di rendere visibili le gerarchie interne a un gruppo, sia che si tratti di esplicitare il dominio di un gruppo su un altro. La subordinazione dell'animale non umano agli umani non è cioè separabile dalle codificazioni a cui un gruppo ricorre per significare le strutture del dominio. Vi è una soglia al di là della quale i soggetti esclusi dall'ordine politico, oppure coloro che in quest'ordine occupano una posizione fortemente subordinata, possono venir trattati "come un animale". Il disprezzo verso gli animali, così inferiori a noi che possono venir uccisi senza che per loro si debba provare pietà o compassione, serve a cifrare l'inferiorità di un nemico, di un criminale, di uno straniero – tutte figure a cui, in molti casi, non si ritiene di dover attribuire alcun diritto "umano". In altre parole, nessuna pratica sociale che abbia come fine l'inferiorizzazione dell'altro (assuma questa la forma specifica della razzializzazione, come nelle società moderne, oppure quella, più generale, della disumanizzazione) ha luogo senza avere come premessa l'abitudine a collocare dalla parte dell'animale quel vivente che può essere maltrattato, spogliato di ogni dignità e, alla fine, ucciso. Ed esercitarsi a uccidere animali significa acquisire dimestichezza con una determinata sofferenza del vivente di fronte alla quale è possibile restare indifferenti. Se la critica postumanistica aspira a essere critica del presente, essa deve dunque tradursi in critica dell'ovvietà con cui avviene il consumo di carne. Quest'ultimo non è solo culturalmente de-

Lo stalinismo, ovvero l'opera d'arte totale (1988), Garzanti, Milano 1992.

16 Cfr. per esempio M. Detienne, J.P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca* (1979), Boringhieri, Torino 1982.

terminato, ma lo è anche politicamente, a causa del modo in cui la violenza extraspecifica si interseca a quella intraspecifica.¹⁷

Già da quanto detto sin qui emerge come l'atteggiamento postumanistico non coincida solo con una presa di posizione teorica, ma si traduca in un *ethos* basato sulla compassione per le sofferenze di tutti i viventi, fino a comportare una forma di amore universale per tutti gli esseri senzienti – atteggiamento, questo, che scaturisce direttamente dalla comprensione, intima ed emotivamente connotata, della profonda fratellanza che lega il vivente umano al vivente non umano. Ma cominciamo a vedere che tale *ethos* si può tradurre in azione politica – non limitandosi quindi alla pratica del vegetarianesimo o del veganesimo – solo quando supporta anche una critica radicale a tutte le altre forme di violenza istituzionale che, dal Neolitico in poi, si saldano con l'uccisione degli animali e il conseguente consumo di carne. Tra queste, ci restano ora da considerare la subordinazione del femminile e la guerra.

Come scrisse Carol Adams, in un pionieristico lavoro sul nesso tra genere e animalità uscito nel 1990: “eating animals acts as a mirror and representation of patriarchal values. Meat eating is the re-inscription of male power at every meal”.¹⁸ Da allora, ha iniziato a farsi strada, entro la tradizione del pensiero critico femminista, una certa sensibilità verso il nesso che lega la questione del genere alla questione della violenza esercitata sugli animali non umani. Anche in tal caso, un approccio che intendesse avvalersi dei risultati conseguiti in ambito paleontologico non potrebbe che contribuire a rendere più solide le basi epistemiche del discorso critico. Non sarebbe infatti corretto interpretare il significato culturale e politico del dominio maschile e della dieta carnea avendo in mente soltanto le pratiche sociali divenute comuni in epoche a noi vicine, poiché qui è in questione una connessione tra due fenomeni che si radica assai profondamente nella storia evolutiva di *homo sapiens*.

Una messe enorme di studi sui gruppi di cacciatori-raccoglitori, la quale serve da base imprescindibile per formulare ipotesi plausibili sul comportamento di *homo* durante il Pleistocene, mostra l'apparente absurdità della caccia ai grandi animali. Per lungo tempo, direi fino agli anni sessanta del secolo scorso, è sembrato ragionevole immaginare che i nostri progenitori, cacciando, si siano procurati proteine preziose per la dieta fino a che

17 Cfr. M. Filippi e F. Trasatti, *Crimini in tempo di pace: la questione animale e l'ideologia del dominio*, Elèuthera, Milano 2014.

18 C. Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, Continuum, New York – London 2010, p. 241.

abitavano, sparsi in piccoli gruppi, le grandi distese africane e che si siano poi rivolti all'agricoltura una volta raggiunta da un lato la conformazione psico-fisica che conosciamo ora, dall'altro la piena padronanza degli spazi del pianeta. Non è questa la sede per indagare la storia di questo mito storiografico, a lungo dominante in seno alle scienze umane – un mito che meriterebbe una decostruzione a parte al fine di indicarne le connessioni con l'immaginario coloniale e patriarcale.¹⁹ Quel che va sottolineato è che la caccia di grandi animali non è mai servita solamente per annettere alla dieta proteine o grassi. Tale pratica ha sempre avuto un significato eminentemente politico, nel senso che cacciare grandi animali è servito a permettere la nascita e la stabilizzazione di determinati rapporti di forza all'interno dei gruppi. Infatti: la carne cruda estraibile dai grandi animali cacciati era poco gustosa; era difficile da metabolizzare; offriva uno scarso nutrimento a un cervello in crescita; era molto pericoloso procurarsela e non sempre risultava facile farlo; era potenzialmente tossica per feti e bambini da allattare; infine – e soprattutto – le proteine necessarie al sostentamento erano ampiamente disponibili grazie ad altre fonti (piante, insetti e animali di piccola taglia). Perché cacciare, dunque, se il rapporto costi/benefici connesso a una simile attività era tale da renderla sconveniente? Il punto è che il cacciatore acquista prestigio. Un prestigio che ha valore in più ambiti della vita associata. Il cacciatore mostra generosità e magnanimità distribuendo la carne dell'animale ucciso; si procura quindi alleati preziosi. Il cacciatore si mostra forte e combattivo, quindi incute timore e scoraggia comportamenti aggressivi da parte di eventuali avversari. Il cacciatore, meritandosi la stima e il rispetto degli altri membri della comunità, sale così nella gerarchia sociale e vede aumentare a dismisura il proprio potere di maschio adulto, cioè ha modo di scegliere le compagne che vuole per metter su famiglia. Ma ciò che in tale contesto più conta è il fatto che la lotta per il prestigio correlata alla pratica della caccia non è una faccenda che riguarda solo i rapporti tra i maschi adulti, ma riguarda anche i rapporti tra uomini e donne. Alle donne viene precluso l'uso delle armi che servono a cacciare i grandi animali. In maniera molto immediata, senza bisogno di assumere chissà quali valenze simboliche, il divieto di portare quelle armi che permettono di cacciare grandi prede segna subito una differenza di status e di potere. Ciò è tanto più significativo quanto più si osservi che, in società in cui la divisione del lavoro è minima, la caccia in quanto tale non è affatto preclusa alle donne: queste non possono partecipare solo alla cac-

19 Cfr. D. Haraway, *Primate Visions. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Routledge, London 1989, *passim*.

cia che conferisce prestigio e potere, mentre possono benissimo cacciare animali di piccola taglia.²⁰

Se dunque già nel Paleolitico, in relazione alla caccia grossa, emerge una chiara divisione di ruoli tra uomini e donne, nelle meno egualitarie società neolitiche tale divisione non fa che acuirsi. Ma tale connessione con la pratica della caccia, poi rilevante solo sul piano simbolico, non dovrebbe mai venir persa di vista: se si vuole che la critica ai fondamenti del dominio maschile colpisca in profondità, tale critica deve saldarsi alle retoriche antispeciste e animaliste di coloro che denunciano come insopportabile la violenza esercitata da *homo sapiens* nei confronti degli animali di cui si nutre. Allo stesso modo, ovvero in base alla medesima configurazione del discorso postumanista che qui si sta tentando di delineare, la critica al dominio maschile e alla violenza extraspecifica non può non saldarsi alla critica della ragione bellica. La logica che presiede alla conduzione della guerra non è meno pervasiva di quella che sorregge le tre antropotecniche esaminate sin qui. Si potrebbe pensare che, mentre il culto reso agli dei, la dieta carnea e la subordinazione del femminile al maschile delineino delle traiettorie discorsive e comportamentali costanti, onnipresenti e onnipersive, radicate in ogni pratica quotidiana, la guerra riguardi solo i periodi in cui gli eserciti si fronteggiano tra di loro. Ma un simile modo di vedere la questione risulta alquanto fuorviante. Tra ciò che rende possibile la guerra non vi è solo la presenza di un esercito, che nei periodi di pace se ne sta a ozio nelle caserme, ma vi è l'intero reticolo di istituzioni che dal Neolitico in poi plasma l'esistenza di tutta l'umanità.

Inutile se i conflitti venissero gestiti attraverso complesse forme di negoziazione, la cui operatività non è impossibile almeno su piccola scala,²¹ la guerra sembra di fatto inevitabile e ineliminabile. Ma, sebbene questi due aggettivi debbano necessariamente accompagnare la visione che della guerra possiede ogni teoria delle relazioni internazionali fondata sul para-

20 Per una sintesi dei decennali dibattiti su questo tema, che hanno visto impegnati antropologi, paleontologi, archeologi e biologi evolucionisti, si veda J.D. Speth, *The Paleoanthropology and Archeology of Big-Game Hunting. Protein, Fat, or Politics?*, Springer, New York 2010.

21 Lo mostra bene l'analisi della gestione dei beni comuni compiuta in E. Ostrom, *Governare i beni collettivi* (1990), Marsilio, Venezia 2009². Come è noto, in questo lavoro si mette in evidenza l'importanza dei piccoli gruppi quali unità di organizzazione funzionale, ma credo si possa estrapolare da esso la tesi secondo cui, almeno potenzialmente, gli umani sono capaci di gestire i conflitti senza che il conflitto si trasformi in guerra.

digma realista,²² chiunque intenda fare del discorso postumanista la base per una rinnovata critica della violenza deve poter affermare che la guerra è un fenomeno storico, revocabile quindi come tutti i fenomeni storici – anche se la storicità qui in questione affonda le proprie radici nello stesso sviluppo evolutivo. Si è mostrato con buoni argomenti che anche gruppi di cacciatori-raccoglitori abbiano esercitato con solerzia e dispendio di energie la violenza intraspecifica.²³ Tuttavia, non pare opportuno definire “guerre” gli attacchi indiscriminati, con conseguenti stragi, di cui offrono sufficiente testimonianza le evidenze archeologiche riferite a epoche precedenti il Neolitico. Suggerirei di paragonare simili forme di violenza intraspecifica alle lotte tra Kasakela e Kahama, le due bande rivali di scimpanzé osservate da Jane Goodall nel corso delle sue decennali ricerche a Gombe, in Tanzania.²⁴ Perché sia sensato parlare di guerra, è infatti necessario che si intreccino l’una con l’altra componenti diverse della socialità umana, dalle tecniche di guerra al complesso degli armamenti, dall’organizzazione militare a quella politica, dai vincoli ambientali alle scelte compiute nel campo dell’economia politica. Queste componenti coevolvono, nel senso che la condotta di guerra – al pari delle cause che ne scatenano l’insorgenza – dipende dal modo in cui, entro il perimetro di un contesto storico dato, ciascuna di esse si rapporta a tutte le altre.²⁵ Ora, è chiaro che senza la complessità sociale e politica delle strutture sovrane postneolitiche nessuna di esse avrebbe visto la luce. È soltanto in relazione delle realtà istituzionali che esercitano la sovranità che ha senso parlare di economia politica, di pubblica amministrazione, di gestione dei rischi, di governo delle risorse e dei flussi che ne garantiscono la fruibilità e, da ultimo, di organizzazione delle forze militari. Ed è inutile ricordare che le istituzioni di cui un ente sovrano si serve per la gestione della *res bellica* in tempo di guerra rivestono un’importanza capitale in tempo di pace non solo nel caso si tratti di domare una sedizione, ma anche in relazione a quelle forme di governo che, con Foucault, possiamo chiamare biopolitiche.

22 Un interessante esempio del paradigma realista, applicato alla situazione geopolitica attuale, si ha per esempio in J. J. Mearsheimer, *La logica di potenza* (2001), Università Bocconi Editore, Milano 2003.

23 Cfr. l’ormai classico L.H. Keeley, *War Before Civilisation. The Myth of the Peaceful Savage*, Oxford University Press, New York-Oxford 1996.

24 Cfr. J. Goodall, *The Chimpanzees of Gombe: Patterns of Behavior*, Belknap Press of the Harvard University Press, Boston 1986.

25 Su ciò, cfr. J.S. Levy e W.R. Thompson, *The Arc of War. Origins, Excalation, and Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2011.

È vero che la guerra, in quanto “maestra di violenza”, per usare l’espressione di Tucidide (*Thuc.* III, 82, 2), dà modo agli umani di tirar fuori il peggior lato di se stessi, mentre in tempo di pace risulta più facile coltivare le virtù. Tuttavia, non è difficile vedere come un certo modo di intendere la sovranità, di dare forma all’esercizio del potere sovrano, in quanto arbitro assoluto della violenza sia in pace che in guerra, stia alla radice della violenza istituzionale che si estrinseca in tutte le forme dell’atto bellico. Per restare sempre nel mondo antico, ricordo qui un passo biblico tratto dal primo libro di Samuele, in cui si racconta di come il profeta Samuele, di fronte al popolo che voleva avere un re come avveniva presso tutti gli altri popoli limitrofi, facesse notare a quali disgrazie sarebbero andati incontro gli Israeliti per il fatto di demandare a un re la sovranità – e tra queste disgrazie vi è appunto la guerra, con il suo carico di morti e lutti, come a voler sottolineare quanto sia inestricabile il nesso tra guerra e sovranità (1 *Sam.* 8).

Anche in riferimento alla guerra, quindi, si può mostrare come “uscire dal Neolitico” sia un’espressione che si riferisce a una ben precisa declinazione della critica alla violenza istituzionale. Tornando però al punto di partenza, mi pare opportuno ribadire la tesi secondo cui non sono separabili tra loro le antropotecniche che rendono ovvie e normali – o, meglio, normalizzanti – l’adesione a un complesso mitico, la dieta carnea, il dominio maschile e la pratica della guerra. Possiamo forse nutrire il sospetto che la volontà di mantenere ferma questa connessione ci costringa a un allargamento eccessivo del nostro orizzonte. Tuttavia, il senso di una teoria critica – e della pratica che a questa si connette – che si voglia postumanistica non può non spingere verso tale allargamento. La posta in gioco qui, infatti, da un lato è data dalla convinzione, fondata sul dato biologico, secondo cui la plasticità cerebrale di ciascun membro della specie *homo sapiens* possa costituire la premessa per un eventuale cambiamento di quelle strutture istituzionali che, sino a ora, hanno reso possibile la strutturazione di quelle specifiche forme di dominio trattate sopra; dall’altro, è data dalla convinzione che la loro sospensione comporti una rivoluzione di tale portata da essere paragonabile a un salto evolutivo.