

Il mito dell'immortalità nell'epoca del potere biotecnologico

Valentina Cremonesini

The myth of immortality in the age of biotechnological power. *Moving from a new reading of the myth of immortality told in the Homeric story dedicated to the goddess Eos and the human Tithonus, this article investigates the shift in the conception of human life, a phenomenon that has been so deeply marking the present. We consider here the arising of a social configuration more and more characterized in a biotechnological meaning and the predominant role that biomedical power has been playing therein. In this light the article highlights an epistemological change in the way the relation with the finitude of existence is interpreted. This shift refers to the process of economic valorisation of biological life and bioeconomic redefinition of contemporary neo-liberalist capitalism.*

Keywords: immortality, biotechnology, capitalism, bioeconomics

Nella tradizione sociologica si è consolidata l'idea secondo cui il mito, come rappresentazione generalizzata di fatti che ricorrono nella vita umana, non riproduce una situazione reale bensì a essa si oppone, costituendo la forma attraverso cui una società esprime il proprio atteggiamento di fronte al mondo e il modo per risolvere il problema della sua esistenza. In tale tradizione¹ il mito svolgerebbe, dunque, una funzione sociale.

Il mito dell'immortalità, nelle sue innumerevoli versioni², accomuna le culture mediorientali e occidentali, ponendo fin dall'origine della nostra specie il problema della finitudine della vita umana. La funzione sociale di questo mito, nelle sue diverse declinazioni, è dunque quella di risolvere sul piano trascendentale il problema della finitudine della vita. La coscienza di sé pone a ciascuno e a tutti il problema della vita terrena: essa è un ciclo compiuto che si svolge nel recinto non oltrepassabile del finito, della caducità, della degradazione organica, del biologico inteso come principio e come fine. Il mito dell'immortalità svolgerebbe così una funzione terapeutica, quella di rendere sopportabile l'insicurezza ontologica che la coscienza di sé pone rispetto al senso stesso

¹In particolare mi riferisco alla concezione del mito elaborata in ambito funzionalista e strutturalista, tanto in antropologia quanto in sociologia. Nello specifico il riferimento è qui, pur con le dovute differenze, agli studi, per un verso, di Emile Durkheim, Marcel Mauss, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, e per altro verso, di Claude Lévi-Strauss, Mary Douglas e Edmund Leach.

²Il mito dell'immortalità è presente fin dagli albori della civiltà in diverse tradizioni culturali. Una prima versione di questo mito compare già 4500 anni fa nel poema sumero *La saga di Gilgamesh*, ripreso successivamente anche dai babilonesi. È presente nella tradizione egizia, greca e latina. Il mito ha attraversato i secoli caratterizzando in vario modo anche la letteratura moderna e contemporanea.

dell'esistenza. Il mito dell'immortalità, come produzione simbolica, rassicura dall'incertezza circa il proprio perdurare nel tempo e pone, al contempo, le basi per un ragionamento circa le condizioni biologiche necessarie affinché questo perdurare abbia senso. In tal modo, il mito dell'immortalità s'innesta indissolubilmente con il mito dell'eterna giovinezza. Non basta perdurare nel tempo, elevare la vita verso l'infinito; affinché ciò abbia senso, l'uomo deve aspirare a oltrepassare il recinto finito del biologico, sia come vita in sé, l'immortalità, sia come vita per sé, preservando la condizione ottimale della vita attiva: la giovinezza, il vigore, la salute, la potenza.

A partire da queste osservazioni preliminari, ho scelto di guardare il mito dell'immortalità attraverso il racconto mitologico greco di Eos e Titone. Quest'osservazione ha il carattere del pretesto, cioè offre a chi scrive la possibilità di compiere un ragionamento sul presente e di introdurre alcune *mutazioni* nell'idea di vita umana; mi offre, dunque, la possibilità di sottolineare un cambiamento epistemico nel modo di interpretare il rapporto con la finitudine dell'esistenza.

Il quadro che proverò ad abbozzare sarà quello del presente, di una contemporaneità contraddistinta da una prevalenza biotecnologica. Questa prevalenza, i cui tratti introdurrò più avanti, ritengo che stia apportando una mutazione epistemologica che investe la nozione di vita, spingendola al di là del mito e delle sue funzioni. Infatti, se il mito dell'immortalità ha svolto per secoli la funzione di rassicurazione ontologica rispetto alla coscienza della nostra finitudine, opponendo a essa l'elevazione della vita all'infinito, la società a prevalenza biotecnologica, nella quale oggi si colloca sempre più l'esistenza, inverte l'ordine del discorso. Non si tratta più di spingere il finito oltre i suoi limiti, elevandolo all'infinito; si tratta invece di riconoscere nel cuore stesso del finito, l'infinita possibilità di una sua ricombinazione.

Se il mito dell'immortalità, come vedremo più avanti nel racconto di Eos e Titone, si oppone alla finitudine della vita umana evocando per essa la possibilità di trascenderla, spingendola oltre, verso il piano dell'infinito, la società biotecnologica nella quale sempre più siamo immersi ci chiede di compiere un'operazione inversa, non più mitologica, oppositiva al reale, ma iper-reale³,

³Utilizzo questo termine nell'accezione introdotta dal filosofo e sociologo francese Jean Baudrillard, il quale, ragionando sulla trasformazione del nostro rapporto con la realtà a seguito dell'avvento delle telecomunicazioni, della virtualità e della cibernetica, afferma: "Viviamo nell'illusione che sia il reale a mancare maggiormente, mentre invece la realtà è al suo culmine. A furia di performance tecniche siamo arrivati a un tale grado di realtà e di oggettività da poter addirittura parlare di un eccesso di realtà che ci lascia molto più ansiosi e sconcertati della mancanza di realtà, la quale poteva per lo meno essere compensata con l'utopia e con l'immaginario. Invece, non vi è più né compensazione né alternativa all'eccesso di realtà. Non vi è più negazione né superamento possibile, poiché siamo al di là. Non vi è più alcuna energia negativa, derivata dal disequilibrio fra l'ideale e il reale – vi è solo un'iperreazione nata dalla sopraffusione dell'ideale e del reale, nata dalla positività totale del reale. (...) oggi il mondo è diventato reale al di là di ogni nostra speranza. Vi è stato un capovolgimento dei dati reali e razionali tramite il loro stesso compimento" (Baudrillard 1996, p. 69).

Il mito dell'immortalità nell'epoca del potere biotecnologico

quella di riconoscerci nella nostra finitudine come potenzialmente illimitati. Dal finito che aspira all'infinito, al finito che si riconosce come illimitato. Questo sarà il segmento logico che proverò a esplorare.

Il mito dell'immortalità nel racconto di Eos e Titone.

Nella mitologia greca si narra la vicenda della dea Eos e dell'umano Titone. Presentata nella *Teogonia* di Esiodo come la figlia dei titani Iperione e Teia, Eos è la personificazione dell'Aurora (così sarà chiamata in seguito nella mitologia latina) e appartiene alla prima generazione di dèi; è sorella di Elio (il Sole) e Selene (la Luna), e con essi "a tutti i mortali risplende e agli immortali dèi che possiedono l'ampio cielo" (Esiodo 2012, v. 372, p. 25). Omero la descrive, sia nell'*Iliade* sia nell'*Odissea*, come la dea che, con le sue dita di rosa, apre le porte al fratello Sole. Eos, vestita di color zafferano, precede su una quadriga il Sole che sorge. Infatti, al termine di ogni notte, la dea si alza dal suo giaciglio a Oriente, sale sulla sua quadriga trainata dai cavalli Lampo e Fetonte e corre verso l'Olimpo, dove annuncia l'approssimarsi di suo fratello Elio. Quando il Sole appare, Eos diventa *Emera*, il giorno che avanza, e lo accompagna nei suoi viaggi finché, trasformata in *Esperia*, ne annuncia il felice arrivo sulle spiagge occidentali dell'oceano. Eos annunciava dunque l'arrivo e la partenza del fratello Sole e assumeva, così, i due epiteti di Emera all'alba (così la chiama anche Pausania nella *Periegesi della Grecia*), e di Espera al tramonto (Grimal 2006).

Eos fu anche la moglie del titano Astreo con cui generò i venti, gli astri e Phosphoros, il portatore della luce, che in seguito, nella tradizione latina, diverrà Lucifero. La giovane e bellissima Eos era, dunque, qualcosa di più di un semplice fenomeno del cielo. Era ritenuta il duplicato femminile del Sole e la sorella "selvaggia e sfrenata di Selene, sul cui conto si raccontavano storie d'amore più passionali di quelle della dea Luna" (Kerényi 1963, p. 168). Proprio i suoi amori l'hanno resa celebre nella narrazione mitologica. Pur essendo sposata al titano Astreo, Eos annovera molti amanti tra gli dèi e gli umani. Infatti, abbandonato il marito quando egli fu rinchiuso nel Tartaro con gli altri titani ribellatisi a Zeus, Eos ebbe tra i suoi amanti lo stesso Zeus e Ares, il dio della guerra. Proprio a causa della relazione con Ares, Eos attirò su di sé l'ira e la vendetta di Afrodite che la condannò, con un incantesimo, a innamorarsi continuamente di giovani mortali.

Il più celebre tra questi amori fu quello per Titone, un bellissimo giovane appartenente alla stirpe reale di Troia che, come narrato anche da Euripide ne *Le Troiane*, Eos rapì con la quadriga per farne in eterno il suo amante. Affinché ciò fosse possibile, però, la dea doveva "liberare" l'amato Titone dall'umano destino della morte. Omero, nell'*Inno a Venere*, così racconta la vicenda: Eos dopo aver

rapito Titone si reca da Zeus per pregarlo di donare l'immortalità al suo amato. Zeus gliela concede. La dea, però, non aveva riflettuto che sarebbe stato meglio chiedere per Titone anche il dono dell'eterna giovinezza e la facoltà di evitare la vecchiaia: *rasar dalla vita la priva di conforto età senile!*. Così, finché Titone fu giovane, visse felicemente con Eos presso l'oceano, al margine orientale della terra. Quando però i primi fili bianchi apparvero sulla testa e sulla folta barba di Titone, la dea non condivise più con lui il giaciglio, e cominciò a prendersene cura come di un bambino, nutrendolo e vestendolo. Ma quando la vecchiaia estrema lo raggiunse, e ormai Titone non riusciva neppure più a muoversi, Eos lo rinchiuse in una stanza, dalla quale giungeva solo la sua flebile voce, che sempre più assumeva il tono di un incessante lamento. Eos allora si rivolse nuovamente a Zeus pregandolo di aiutare l'amato; il padre degli dèi acconsentì e tramutò Titone in una cicala.

Il mito della dea Eos e del suo umano amante Titone evoca, di fatto, il problema della finitudine della vita umana e delle condizioni necessarie per il suo superamento. La possibilità di rendere immortale il mortale è, però, ancorata alla dimensione corporale, alla salute, alla giovinezza, al vigore. Titone diviene immortale, le preghiere della sua amante hanno convinto Zeus a fargli il dono più grande, procrastinare all'infinito la propria finitudine umana; ma che senso ha vivere in eterno, rendere infinito il finito, se si è privati del vigore del proprio corpo, ridotti, come il vecchio Titone, a essere una voce lamentosa e infine una cicala. Nella tradizione mitologica quest'animale racchiude il doppio significato del finito e dell'infinito, esso è dotato di una vita così breve da compiersi in una stagione, eppure il suo canto regolare e ininterrotto richiama proprio l'incessante perdurare del tempo. La metamorfosi in cicala è già in Omero raffigurazione mitica dell'analogia con la vecchiaia, cioè dell'inutilità della cicala e del vecchio rispetto alla vita attiva.

Il significato sociale del mito di Eos e Titone fissa il primo punto di quel segmento logico che mi sono prefissata di esplorare: il finito che aspira all'infinito. La fine della vita umana, che per Eos corrisponderebbe alla fine della gioia e del desiderio che l'amore provoca, è il limite da rifuggire. Per questo le suppliche a Zeus, la richiesta del dono più grande che all'umana vita possa darsi: vivere in eterno. Omero, come gli altri commentatori della vicenda mitologica, non a caso attribuisce all'evanescente Eos l'attributo della stoltezza. È chiamata folle la veneranda Aurora quando ritiene che all'umana vita possa bastare il dono dell'immortalità divina. L'immortalità diviene così condizione necessaria ma non sufficiente perché la vita umana possa riscattarsi dai suoi limiti. La natura non pone dei limiti all'esperienza umana esclusivamente nei termini della sua durata, cioè come finitudine dell'esistenza, ma pone dei limiti anche nella sua qualità, cioè come condizione dell'esistenza, in senso biologico. Titone è immortale, ma la

qualità della sua esistenza è irrimediabilmente ancora legata alla condizione biologica del proprio organismo, alla degradazione del proprio corpo.

Il pensiero pre-filosofico che si esprime attraverso il mito spiega simbolicamente il grande tema della vita umana, costituito non solo dal problema della sua durata finita, ma anche e soprattutto dalle condizioni qualitative di tale durata. La natura biologica inarrestabilmente spinge l'uomo verso la vecchiaia, l'inutilità, la degradazione corporale: di Titone, pur immortale, rimane solo la voce, il lamento. Se come avrebbe affermato Platone, nel tentativo intrinseco alla filosofia greca delle origini di riscattare il racconto mitologico, il mito riesce a dire l'indicibile, cioè riesce a esprimere, secondo il principio della verosomiglianza, intuizioni profonde collocabili al di là del discorso razionale, l'indicibile che il mito di Eos e Titone dice è intriso di quel profondo naturalismo che contraddistingue il pensiero pre-filosofico greco: non mutare la propria natura, bensì riconoscerla e assecondarla.

Opponendosi alla realtà della condizione umana finita, il mito di Eos e Titone non chiede all'uomo di mutare la propria natura, cioè di elevarsi al di sopra di sé medesimo, bensì, al contrario, di seguire la propria natura, conformandosi ad essa. Non è sufficiente divenire dèi, cioè uomini e donne amplificati e idealizzati, spinti al di là della vita terrena. Perché anche quando la vita umana acquista il dono divino dell'immortalità, la natura riacquista il suo primato: l'uomo è biologicamente finito, mortale. Il corpo di Titone che si scompone con il passare incessante degli anni evoca questo primato. Dall'argento che inizia a colorare la chioma e la barba, fino allo svuotamento delle membra e degli organi di una vita, oramai, ridotta a lamento. La vecchiaia, dunque, sfianca e l'eva potenza, la malattia scaccia la salute e con essa l'autonomia e il vigore della vita individuale. Nel mito di Eos e Titone, quindi, la natura ripristina il suo primato, costringendo gli dèi, Eos prima e Zeus dopo, a un atto di pietà: l'eliminazione dalla vista (sarà per pietà che Eos rinchiuderà Titone in una stanza, per non dover essere costretta a guardare in cosa si è trasformato colui il quale fu il suo giovane e prediletto amante) e la tramutazione in cicala (sarà un altro gesto di pietà quello di Zeus che trasforma Titone in cicala). Il mito greco di Eos e Titone ripristina, quindi, l'indicibile e insuperabile primato della natura. Non a caso, infatti, questo naturalismo, caratteristico della tradizione greca a partire da Omero, inizierà ad essere scalzato da un nuovo schema di credenze e da una nuova interpretazione dell'esistenza umana che, nella cultura greca, sarà rappresentato dall'Orfismo. Saranno gli Orfici a "liberare" l'uomo dalla visione naturalistica, dal primato della natura, a concepirlo secondo lo schema dualistico che contrappone il corpo all'anima e a introdurre, in contrapposizione alla finitudine biologica del corpo, l'immortalità spirituale dell'anima. Da questo punto in poi, il ragionamento sulla

finitudine della vita umana e sulla possibilità di essere o di divenire immortali sarà composto a partire da questa dicotomia. La speculazione filosofica e teologica si articolerà, nei secoli a venire, sul problema dell'immortalità dell'anima umana nella sua totalità, o di ciò che l'umano ha in comune con il divino, o, ancora, nella dimensione morale che contraddistingue l'individuo. D'altra parte, invece, il tema dell'immortalità del corpo, cioè il superamento della finitudine dell'individuo in senso biologico, sarà invece "relegato" al mito, alla favola, alla letteratura, alla fantascienza. Analizzare la storia dell'idea dell'immortalità dell'anima, come anche la storia delle forme e delle produzioni artistiche che hanno mantenuto vivo il sogno dell'immortalità biologica non costituisce, però, l'obiettivo dell'analisi che qui intendo comporre. Ciò che, invece, ritengo essenziale evidenziare è che, a un certo punto del percorso della storia umana, sarà proprio il tema dell'immortalità biologica a essere rimesso al centro del ragionamento e in una forma inedita. Infatti, se il mito di Eos e Titone costituisce il punto di partenza di quel segmento logico posto in premessa - *il finito che aspira all'infinito* dall'altra parte del segmento troviamo una mutazione epistemica che dischiude il carattere specifico del tempo in cui viviamo, espressa sinteticamente dall'affermazione: *il finito si riconosce come illimitato*.

Dal mito dell'immortalità all'ottimizzazione della «vita in sé» nell'epoca biotecnologica.

Alla fine del XX secolo molti osservatori sociali hanno avanzato l'ipotesi che lo scenario inaugurato dal nuovo millennio si stesse riconfigurando in termini biotecnologici (Rifkin 1998). In particolare, la convergenza tra biologia e informatica starebbe mutando radicalmente il ruolo e le possibilità delle scienze biomediche. Lo spartiacque è stato il sequenziamento del genoma umano⁴ e le infinite possibilità a esso connesse. Dinanzi a questo scenario e alle possibili conseguenze derivanti, i sistemi di pensiero contemporanei si sono dicotomizzati. Il sogno, da molti condiviso, di poter sconfiggere la mortalità ha prodotto l'immagine di un mondo in cui gli esseri umani "potessero estendere indefinitivamente la durata della vita" (Rose 2008, p. 3). Un'estensione liberata dal rischio della vecchiaia, grazie all'ingegneria genetica e alle nuove tecniche biomediche. Il mito dell'immortalità è apparso sempre meno mito e sempre più reale, così come il recinto finito del biologico è apparso superabile. Se da una parte, dunque, questo scenario ha prodotto entusiasmo e ottimismo circa le sorti dell'umano e le inedite possibilità di sconfiggere malattie, vecchiaia e infine la morte stessa, dall'altra parte, esso ha portato molti intellettuali ad assumersi la responsabilità morale di porre dei limiti normativi alla vita, e a porre, con

⁴Il sequenziamento del genoma umano è stato uno degli obiettivi principali del *Human Genome Project* (HGP). Un progetto coordinato dal Dipartimento per l'energia (DOE) e dall'Istituto Nazionale per la Salute (NIH) statunitensi, coordinato inizialmente dal dott. Jamelia D. Wilkinson e durato dal 1990 al 2003.

insistenza, il problema dell'inviolabilità della natura umana (Fukuyama 2002; Habermas 2002; Kass 2007). L'insieme di queste speranze e paure sull'inedito potere che le biotecnologie in generale e la biomedicina in particolare stanno acquisendo sul concetto stesso di vita umana, evidenzia un problema essenziale del presente: siamo oggi in grado di immaginare e realizzare aspirazioni, desideri e miti che ci contraddistinguono da secoli? La manipolazione di molte capacità del nostro corpo e della nostra mente ci sta rendendo *più o meno* umani, meno biologici e più artificiali?

La pubblicazione nel 1991 del Manifesto Cyborg di Donna Haraway ha contribuito ad aprire la strada a un'interpretazione post-umana del presente, ponendo, di fatto, il problema di un ripensamento radicale del concetto di umano emerso all'interno della tradizione umanista occidentale (Hayles 1999). L'ibridazione di organico e inorganico che si starebbe realizzando, grazie alla possibilità di potenziare le funzionalità del nostro corpo attraverso protesi, starebbe dunque mandando definitivamente in soffitta il soggetto liberale occidentale, rompendo il recinto del biologico e, per molti versi, proiettando l'umano oltre la dimensione del finito.

All'interno di questo dibattito, qui solo accennato, ritengo essenziale segnalare l'esistenza di una prospettiva d'analisi, ancora troppo poco nota in Italia, che affronta gli stessi problemi a partire da un altro punto di vista. Come suggerito, infatti, dal sociologo inglese Nikolas Rose, il problema dovrebbe essere posto in altri termini: “la nostra attuale maniera di essere umani non ci rende meno biologici; al contrario, è come se, nell'inestricabile connessione che è stata stretta fra vita umana e biotecnologie, fossimo diventati più biologici” (Rose 2008, p. 130). Secondo quanto suggerito da Rose, quindi, più che affermare un futuro postumano, occorre domandarsi in che misura stiamo vivendo in una *forma di vita emergente*⁵, che non scaturirebbe da un depotenziamento del carattere biologico dell'umano bensì da un suo inedito potenziamento. In quest'ordine di discorso non sono in gioco né interpretazioni di ordine morale circa i limiti normativi della nostra natura, né visioni futuriste, né tanto meno un rinnovato determinismo biologico o genetico. Ciò che entra in campo, prepotentemente, è invece la necessità di rivedere alcuni presupposti e molteplici conseguenze. Innanzitutto

⁵Rose utilizza l'espressione *forma di vita emergente* in riferimento al titolo della prima conferenza di Blankensee, Berlino, tenutasi nel 2003: “Forme di vita emergenti: verso un'antropologia delle scienze della vita”, organizzata da Stefan Beck e Michi Knecht. A sua volta il titolo della conferenza s'ispira al volume di Michael Fischer (2003). Rose utilizza questa espressione “per definire una certa maniera di concepire e condurre la propria esistenza sulla base di determinate regole e premesse. Ma più che al semplice concetto di stile di vita, l'idea di forma di vita fa riferimento anche alla *forma vitale*, ovvero all'entità che conduce quello stile di vita e alle sue caratteristiche. Inoltre, il termine *emergente* suggerisce che il presente, sebbene non sia radicalmente diverso da quanto lo ha preceduto, si presenta tuttavia come il momento di un processo in cui si modella qualcosa di nuovo. Qualcosa di nuovo che prende forma grazie all'intersezione di percorsi molteplici e contingenti, e non come conseguenza di uno sviluppo univoco” (Rose 2008, p. 130).

occorre chiarire la trasformazione epistemica che ha investito, attraverso una *molteplicità di direttrici*, la nozione di vita umana. Nell'epoca della biotecnologia e dell'emergere prepotente del potere biomedico, la nozione di vita non si è spinta al di là della propria intrinseca finitudine, ma la finitezza della vita umana ha scoperto al proprio interno l'infinita possibilità della propria ricombinazione. Questa trasformazione epistemica è stata intuita già sul finire degli anni '80 dello scorso secolo da Gilles Deleuze. Nelle ultime pagine che il filosofo francese dedica all'opera dell'amico Michel Foucault, ragionando attorno a una possibile *formazione del futuro*, Deleuze così chiarisce il senso di una nuova configurazione che emerge all'orizzonte. Scrive Deleuze:

È stato necessario il salto dalla biologia nella biologia molecolare, oppure che la vita dispersa si raccogliesse nel codice genetico. È stato necessario che il lavoro disperso si raccogliesse o raggruppasse nelle macchine della terza generazione, cibernetiche e informatiche. Quali sarebbero allora le forze in gioco con le quali le forze dell'uomo potrebbero entrare in rapporto? Non sarebbero più né l'elevazione all'infinito, né la finitezza, ma un finito-illimitato, intendendo con ciò ogni situazione di forza in cui un numero finito di componenti offre una varietà di combinazioni praticamente illimitata (Deleuze 1987, p. 132).

L'emergere di questa *nuova formazione epistemica*, il finito che si riconosce come illimitato, costituisce, per chi scrive, l'altra parte di quel segmento logico la cui investigazione ho posto in premessa. Il mito dell'immortalità nell'epoca del potere biotecnologico lascia il posto a una nuova concezione della vita umana, non più volta a trascendere la finitudine biologica ma a riconoscere al proprio interno "l'infinità delle proprie parti ricombinanti, i rapporti di forza fra queste parti, i processi che concatenano queste parti in costrutti in divenire" (Cicarelli 2008, p. 68). La vita, come suggerito da Rose, diviene *postgenomica*:

negli schemi esplicativi della postgenomica che si stanno sviluppando, il codice genetico non è più concepito come la struttura profonda che causa o determina, ma piuttosto come un semplice strumento di trasmissione all'interno di un sistema complesso, ramificato e non gerarchico di reti, filiazioni e connessioni" (Rose 2008, p. 205).

Il prefisso *post* non indica *oltre* il genoma, bensì il completamento del progetto genoma, cioè la comprensione di come sono strutturate e come funzionano le reti in cui i singoli geni sono attivi. È all'interno dello scenario inaugurato dall'interconnessione tra genomica, postgenomica e bioinformatica che occorre,

dunque, considerare la *forma di vita emergente* entro cui stiamo vivendo e ricostruire, come suggerisce Rose, la politica di questa forma di vita, la “politica vitale” (ivi, p.5)⁶.

La forma di vita emergente si mostra nell'aumento qualitativo delle nostre capacità di manipolazione della nostra vitalità, del nostro metabolismo, dei nostri organi e del nostro cervello, cui sta corrispondendo un cambiamento nella razionalità e nelle tecnologie di governo che diviene maggiormente visibile proprio nel campo biomedico. La forma di vita emergente si fonda, quindi, sulle scienze della vita e sulle biotecnologie; il potere su di essa oltrepassa le ricerche di Michel Foucault sulla biopolitica moderna, per chiamare in causa la configurazione biocapitalistica del presente. Il campo d'intervento della biopolitica contemporanea non è più definito dalla salute e dalla malattia, dalla sessualità e dalla riproduzione, tutti elementi essenziali nelle analisi che Foucault conduce circa l'emergere, tra il XVIII e XX secolo, di una nuova configurazione del potere e di nuove tecnologie di governo del vivente. Il biocapitalismo contemporaneo indica la messa a valore del vivente, “la produzione e riproduzione della vita in sé” (Turrini 2011), la “capitalizzazione tecnologica della vita” (Rose 2008, p.47) e l'inserimento delle biotecnologie al centro delle nuove logiche di accumulazione capitalistica.

Rose identifica cinque percorsi a partire dai quali la biopolitica del XXI secolo si sta ridefinendo in senso biocapitalistico, segnando il passaggio a *una forma di vita emergente*:

1) *La molecolarizzazione*: indica la scala di osservazione della biomedicina contemporanea che dalla dimensione molare si sposta su quella molecolare. La vita intesa in senso molecolare è interpretata come “un insieme di meccanismi intelligibili tra entità molecolari che possono essere identificate, isolate, manipolate, mobilizzate, ricombinate in nuove pratiche di intervento, che non sono più vincolate dall'apparente normatività di un ordine vitale naturale” (ivi, p.9).

2) *L'ottimizzazione*: le biotecnologie della vita non sono più delimitate, se mai lo sono state, dal binomio salute/malattia. Esse, pur mantenendo tale binomio, “incarnano visioni controverse di ciò che, nella vita umana individuale e/o collettiva, può in effetti essere uno stato ottimale”(ibidem).

3) *La soggettivazione*: emergono quelli che Rose chiama *individui somatici* (Novas e Rose 2000), radicati “nell'esistenza carnale, corporea, e che fanno esperienza, si esprimono e agiscono su se stessi, almeno in parte, nel linguaggio della medicina” (Rose 2008, p. 37). Emerge al contempo *un'etica somatica*, intesa

⁶Con l'espressione «politica vitale» Rose intende una politica della «vita stessa», nell'accezione riconducibile ad alcuni temi presenti nell'opera di Michel Foucault. Si veda, inoltre, Sarah Franklin 2002.

come insieme di valori per la gestione della vita, “che attribuisce un posto centrale all’esistenza fisica, corporea”, e nuove concezioni di *cittadinanza biologica* le quali “ricodificano doveri, diritti e aspettative degli esseri umani rispetto alla condizione di malattia, e anche alla loro stessa vita”, e “riorganizzano i rapporti tra gli individui e le loro autorità biomediche, e rimodulano gli stili in cui gli esseri umani si rapportano a se stessi quali individui somatici” (ivi, p.10).

4) *La competenza somatica*: emergono “nuovi modi di governare la condotta umana” e “molteplici sottoprofessioni che vantano competenza (...) nella gestione di aspetti specifici della nostra esistenza somatica” [ibidem]. Nuovi *pastori del soma*, la cui “competenza somatica non prolifera (...) solo nell’applicazione del sapere biomedico”, ma diviene centrale “per i discorsi di verità della biologia” (ivi, p.43).

5) *Le economie della vitalità*: la capitalizzazione della vita sta creando nuovi legami “tra ricerca di valore azionario e valore umano investito nella speranza di cura e ottimalità. Si è delineato un nuovo spazio economico, la bioeconomia, e una nuova forma di capitale, il biocapitale” (ivi, p.10). Dalle multinazionali farmaceutiche quotate in borsa alle società biotech di rischio e alle biobanche, dalla creazione di valore finanziario attraverso la brevettazione alla farmacogenomica, la vita biologica “assume una maggiore importanza economica e personale” e “la vitalità di noi tutti diventa una fonte potenziale di valore” (ivi, p.236) potenzialmente illimitato, dipendentemente dalla capacità del mercato e dei governi di scomporla in oggetti distinti, diversi e scambiabili.

Questi cinque percorsi di quella che Rose definisce come una prima cartografia del presente biocapitalistico, evidenziano non solo una mutazione epistemologica dell’idea di vita umana, che, come ho provato a evidenziare, tende a una sempre maggiore ri-articolazione in senso biologico e molecolare, ma pone anche una serie di problemi concernenti la manipolazione e la gestione della vitalità umana. Sia nel campo del sapere che in quello del potere, la vitalità umana diviene la posta in gioco, contribuendo così a ridisegnare i campi d’intervento, le tecniche e i dispositivi di produzione, gestione e controllo propri della governamentalità neoliberista. Le conseguenze sociali, politiche, economiche, antropologiche di questa mutazione chiamano in causa vecchie domande che richiedono nuove risposte: “chi ha il potere, chi lo maneggia e a che fine, chi ci guadagna e chi ci perde?” (ivi, p. 410). Se la biologia non è più un destino ineluttabile, è il *rischio biologico* a rappresentare la linea di demarcazione che può spingerci non al di là della nostra finitudine, bensì nell’orizzonte inedito di una nostra continua e costante ricombinazione molecolare e neurale. È attorno al perno del rischio biologico che sta avvenendo la ri-articolazione dei dispositivi di potere-sapere e stanno prendendo forma nuove linee di soggettivazione e assoggettamento. Come individui somatici dotati di un’etica somatica, destinatari di forme di cittadinanza

biologica e soggetti a una politica vitale siamo al centro di una nuova *biologizzazione delle identità* e di una loro capitalizzazione finanziaria. Le conseguenze sociali di questi processi chiamano in causa il problema degli “interessi sottostanti, del ruolo delle classi, delle nuove forme di ineguaglianza e di sfruttamento che stanno nascendo” (ibidem); come anche il problema della configurazione di una nuova biologia del controllo sociale, della ridefinizione della devianza, dell’emergere di nuovi saperi e di nuove figure di esperti che, assieme a nuove tecniche e tecnologie di identificazione e trattamento dell’identità criminale, stanno producendo una nuova biopolitica molecolare del controllo e della protezione sociale.

Gli scenari evocati dal mito dell’immortalità di Eos e Titone sono oramai alle nostre spalle. Il finito che aspira all’infinito ha lasciato posto, nell’epoca della biotecnologia, al finito che si riconosce come illimitato. La vita biologica non è stata superata, bensì potenziata, ottimizzata. Al di là di ogni possibile tentazione apologetica, l’indagine del presente consente di aprire ragionamenti possibili su un futuro che non è mai predeterminato. La possibilità di *cartografare le storie multiple* al centro delle quali viviamo costituisce di per sé la sfida del presente e la possibilità di forgiare il futuro da vivere. La vita intesa come finito-illimitato non ha bisogno di elevarsi all’infinito, di ambire all’immortalità, gioca il suo destino su un piano diverso costituito dal paradigma, insito nella biopolitica molecolare contemporanea, dell’ottimizzazione della vita in sé e delle tecnologie a essa collegate. Le tecnologie dell’ottimizzazione della vita in sé non hanno come obiettivi soltanto la cura di uno stato patologico per il ripristino di una condizione di normalità organica, e non si tratta neppure del solo potenziamento della salute. Esse:

modificano ciò che significa essere un organismo biologico, rendendo possibile riconfigurare – o sperare di riconfigurare – gli stessi processi vitali al fine di massimizzare il loro funzionamento e potenziare il loro esito. Il loro tratto fondamentale è la visione proiettata in avanti: tali tecnologie della vita cercano di rimodellare il futuro vitale agendo sul presente vitale (ivi, p.26).

Riferimenti bibliografici:

Esiodo, 2012, *Teogonia*, Edizione BUR Rizzoli, Milano.

Baudrillard J., (1995) 1996, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

- Ciccarelli R., 2008, *Il potere biotecnologico. La vita nell'epoca della sua costituzione postgenomica*, in Amendola A.,
- Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di), "Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione", Quodlibet, Macerata, pp. 59-68.
- Deleuze G., (1986) 1987, *Foucault*, Feltrinelli, Milano.
- Fischer M., 2003, *Emergent Forms of Life: Anthropologies of Late or Post-Modernities*, Duke University Press, Durham (U.K.).
- Franklin S., 2002, *Life itself: global nature and the genetic imaginary*, in S. Franklin, C. Lury e J. Stacey (a cura di), "Global Nature, Global Culture", Sage, London (U.K.).
- Fukuyama F., (2002) 2002, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano.
- Grimal P., (2003) 2006, *La mitologia greca*, Newton & Compton, Roma.
- Habermas J., (2001) 2002, *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica libera*, Einaudi, Torino.
- Haraway D., (1991) 1995, *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano.
- Hayles N. K., 1999, *How we become posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*, The University Chicago Press, Chicago (U.S.A.).
- Kass L., (2002) 2007, *La sfida della bioetica: la vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino.
- Kerényi K., (1951) 1963, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Il Saggiatore, Milano.
- Novas C., Rose N., 2000, *Genetic risk and the birth of the somatic individual*, in «Economy and Society», vol. XXIX, n. 4, pp.485-513.
- Omero, 2010, *Odissea*, Edizione Integrale, a cura di M. Savini, Newton Compton, Roma.
- Id., 2010, *Iliade*, Edizione Integrale, a cura di M. Savini, Newton Compton, Roma.
- Rifkin J., (1998) 1998, *Il secolo biotech: il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Baldini&Castoldi, Milano.
- Rose N., (2007) 2008, *La politica della vita*, Einaudi, Torino.
- Turrini M., 2011, *Biocapitale. Tecnologie, economia e politica della «vita in sé»*, Ombre Corte, Verona.