

RITORNO ALLA *PHYSIS*

MICHELE FARISCO

Uppsala University

Centre for Research Ethics and Bioethics

michele.farisco@crb.uu.se

ABSTRACT

While I am quite in agreement with the critics to transhumanism elaborated by Allegra in the book *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, the alternative to transhumanist perspective that he argues for in this book is not completely clear to me, unless it is just the revival of a meta-physical-anthropological framework grounded on a “strong” idea of human nature. Against such perspective I argue for the necessity to keep the difference between posthumanism and transhumanism and to go back to the original meaning of *physis*.

KEYWORDS

Transhumanism, posthumanism, human nature, physis, technology

Il testo di Antonio Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, è indubbiamente un contributo prezioso per l’approfondimento teoretico del transumanesimo: la crescente popolarità del tema, infatti, non sembra andare di pari passo all’adeguatezza delle relative indagini teoriche. Del transumanesimo Allegra offre una disamina storico-concettuale volta a mostrarne intrinseche contraddizioni e solo apparenti innovazioni. In estrema sintesi, la tesi argomentata da Allegra è che il transumanesimo è una narrazione mitopoietica la cui vocazione tecnofila si sostanzia in un nuovo incanto per l’uomo postmoderno. Di fatto, se non di principio, il transumanesimo si propone quale nuova religione tecnocratica e ottimistica, il cui dogma centrale, potremmo dire, è il diritto-dovere dell’uomo di prendere in mano le redini dell’evoluzione. Al cuore di tale surrogato delle religioni tradizionali si colloca un’ispirazione gnostica e dualistica, somatofobica e riduzionistica nella propria visione dell’uomo attuale, destinato ad essere trasformato (possiamo ben dire: purificato) in una forma di post-umanità, dove il post ha un significato cronologico oltreché ontologico (una soggettività futura nonché altra da quanto l’umanità è attualmente).

La lotta del transumanesimo è, quindi, contro il limite della natura umana, o meglio della supposta natura umana, la quale è frutto di un’indebita speculazione reazionaria e bioconservatrice.

In ultimo il transumanesimo tradisce, secondo Allegra, la propria vocazione soteriologica, elaborando una sorta di escatologia secolare fondata sulla trasformazione tecnologica dell'umanità.

Di questo quadro concettuale, qui brutalmente sintetizzato, Allegra rivela, come detto, i risvolti paradossali e contraddittori. Rispetto a tale operazione critica (*pars destruens*) sono sostanzialmente concorde, seppur con qualche eccezione che di seguito sarà evidenziata. Tuttavia l'alternativa (*pars construens*) alle "visioni transumane", come sono dall'autore battezzate, non mi appare del tutto chiara, se non in quanto riproposta più o meno esplicita di un orizzonte metafisico-antropologico ancorato ad un'idea forte di natura umana al fine di proteggere l'identità individuale, come il riferimento ad autori quali Fukuyama e Sandel e la critica ad Habermas sembrerebbero suggerire. Se così fosse il rischio, a mio avviso, è una chiusura pregiudiziale rispetto alla potenziale portata innovativa del postumanesimo nell'analisi della tecnoscienza contemporanea. A mio avviso un dialogo fecondo con esso potrebbe essere possibile sulla base del ritorno al significato originario della *physis*. Innanzitutto occorre, però, definire adeguatamente le differenze tra transumanesimo e postumanesimo, rispetto alle quali le conclusioni di Allegra non mi trovano concorde.

IL SENSO DEL POSTUMANO

Pur partendo dalla doverosa distinzione semantica tra postumanesimo e transumanesimo, nelle Conclusioni Allegra sostiene che le due prospettive sono accomunate dall'aver alle spalle una medesima «motivazione soteriologica, pressoché esplicita nel modello perfettista dei transumanisti, più sottile in quello metamorfico, dove si tratta infine di un rifiuto consapevole della tradizione antropocentrica in nome della ri-fusione con la matrice biologica ed evolutiva onnicomprensiva» (131).

Questa asserita convergenza di post- e trans-umanesimo sulla base della comune vocazione soteriologica è il primo, forse principale, elemento di dissonanza rispetto alla mia personale visione: particolare, a mio avviso, non da poco, perché le contraddizioni del transumanesimo, come evidenziate dallo stesso Allegra, trovano una possibile soluzione nella visione postumanistica da esso sostanzialmente divergente.

Innanzitutto è bene chiarire cosa si intende in questa sede con le espressioni postumanesimo e transumanesimo. Ho l'impressione, infatti, che mentre la mia visione dell'ultimo è piuttosto vicina (anche se non del tutto coincidente) con quella di Allegra, la visione del primo diverge più significativamente¹.

Sia il postumanesimo sia il transumanesimo sono sostanzialmente ispirate dagli straordinari sviluppi nonché dalla peculiarità della cosiddetta tecno-scienza contem-

¹ Per una mia più puntuale analisi di postumanesimo e transumanesimo rinvio a M. FARISCO, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.

poranea², nella quale si è ormai realizzata la confluenza di *sapere* e *fare*: la conoscenza scientifica non è più (posto che mai sia stata) fine a se stessa, ma direttamente congiunta alle potenziali ricadute pratiche, che si pongono a monte e a valle del sapere stesso come sua ispirazione e sua realizzazione.

Rispetto al referente della tecno-scienza contemporanea, quindi, il cosiddetto “postumano” si presta a una duplice interpretazione che è di fatto sinonimo di sostanziale ambiguità: secondo una prima tendenza, che si potrebbe definire “postumanesimo di ascendenza evoluzionistica” o anche, benché le due accezioni non siano del tutto sovrapponibili, “postumanesimo culturale”, l’uomo è divenuto postumano a causa del rapporto simbiotico con la tecnologia, l’ibridazione con la quale si pone come materializzazione della tendenza dell’uomo a declinare la propria dinamica identità in rapporto all’alterità; secondo una seconda tendenza, che si potrebbe definire “transumanesimo” o “iperumanesimo” o “postumanesimo iperbolico” o “postumanesimo speculativo”, l’uomo si avvia a essere superato da una nuova forma di vita postumana emergente dagli enormi cambiamenti innescati dalla tecnologia.

Tale dicotomia diviene di fatto un’ambiguità semantica, giacché le due suddette declinazioni non solo non necessariamente coincidono, ma anzi tendenzialmente divergono nell’interpretazione del rapporto uomo-tecnologia, che pure è al centro di entrambe: nel primo caso tale relazione non è più sotto il controllo dell’uomo, il quale, entrando in rapporto simbiotico e ibridante con la tecnologia, si espone alla contingenza e alla casualità della storia intesa quale divenire senza una fine e senza un fine³; nel secondo caso, riproponendo in versione aggiornata antichi paradigmi umanistici, il soggetto umano rimane al centro delle dinamiche di trasformazione che si concluderanno con il suo perfezionamento e la sua “redenzione” dalla caducità della condizione attuale⁴.

Perciò, mentre nel primo caso il postumano è concepito quale declinazione dell’essere dell’uomo come un “divenire in relazione”, nel secondo il postumano è inteso come esito finale del superamento dell’uomo attuale, asserendo paradossalmente che l’unica possibilità di salvezza dell’uomo è il suo dissolvimento nel processo del divenire altro (un non meglio specificato post-uomo).

La sintesi del modello postumanistico emergente dalla prima della due declinazioni del postumano è la soggettività ibrida, che rompe la purezza e l’autosufficienza

² M. DE CAROLIS, *La vita nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

³ R. MARCHESINI, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002; Idem, *Il tramonto dell’uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009; R. PEPPERELL, *The Posthuman condition. Consciousness beyond the brain*, Intellect Books, Bristol 1997.

⁴ V. VINGE, *The Coming Technological Singularity*. “Whole Earth Review” (Winter Issue), 1993; R. KURZWEIL, *The age of spiritual machines: how we will live, work and think in the new age of intelligent machines*, Orion Business, London 1999; H. MORAVEC, *Robot: mere machine to transcendent mind*. New York ; Oxford University Press, Oxford 1999.

della soggettività umanistica. In virtù degli sviluppi contemporanei della tecnoscienza, infatti, la relazione tra uomo e tecnologia non è più concepibile come una connessione tra elementi estrinseci e autonomi. Già McLuhan aveva sottolineato la fine dell'*esplosione* tecnologica come una conseguenza della meccanica, che ha determinato un'estensione letteralmente spaziale dell'uomo, e l'inizio dell'*implosione* dovuta all'elettronica, che ha causato la fine dello spazio/tempo. In ultimo, dopo una prima fase di *estroversione* della relazione simbiotica uomo-tecnologia, dove la tecnologia ha operato come un'*estensione* del corpo umano, oggi stiamo assistendo a una fase di *inclusione*, con una crescente *invasione* del corpo umano: si è verificato uno slittamento dalla *protesizzazione* all'*ibridazione*.

A causa di questo fenomeno, è un dato di fatto che la condizione umana stia profondamente cambiando, con conseguenze sia teoriche sia pratiche. Se il cambiamento sia solo della *condizione* piuttosto che anche della *natura* umana è questione aperta, rispetto alla quale postumanesimo e transumanesimo sostanzialmente divergono: per il primo non si dà una natura dell'uomo, la cui cifra è il cambiamento costante (il postumano è ricompreso nell'umano, a sua volta ricompreso nella vita, pensata come flusso ininterrotto); per il secondo i limiti dell'attuale condizione umana vanno superati con l'ausilio della tecnologia (l'umano va abbandonato in nome del postumano).

Nella seconda declinazione del postumano, quindi, secondo la quale la specie umana sta mutando in quella postumana, è ampiamente utilizzato il concetto di singolarità, che rappresenta il punto di collisione tra tecnologia e biologia in cui la prima cambierà definitivamente i connotati della seconda: il ritmo dello sviluppo tecnologico sarà talmente alto da non essere più comprensibile né gestibile dall'intelligenza umana, che non potrà tornare indietro da una simbiosi sempre più stretta con la tecnologia. Introdotto da Vernor Vinge⁵ agli inizi degli anni 90, derivato dalla fisica, il concetto di singolarità è associato a una sorta di "super umanità" dotata di menti speciali capaci di connettersi direttamente a intelligenze artificiali e *cyborgs*, corpi tecnologicamente e geneticamente modificati con protesi sensoriali. Questo scenario è interpretato da alcuni come l'inizio del postumano, assunto come una forma di vita post-biologica, l'unica possibilità di sopravvivere per la vita intelligente sulla terra: dati i limiti delle risorse naturali, solo la vita mutata tramite la tecnologia, al limite "uploadata" o "downloadata" in una realtà virtuale, potrebbe evitare la catastrofe.

⁵ V.VINGE, «The Coming Technological Singularity: How to Survive in the Post-Human Era», accessibile al sito: <http://www.rohan.sdsu.edu/faculty/vinge/misc/singularity.html>.

CRITICA POSTUMANISTICA AL TRANSMANESIMO

La divergenza semantica tra postumanesimo e transumanesimo che si è delineata nel paragrafo precedente non si risolve in una semplice differenziazione tra i due, ma di fatto è premessa per una critica del secondo (il transumanesimo) sulla base del primo (il postumanesimo). Una critica, questa, sostanzialmente concorde con gli stessi rilievi critici evidenziati nel volume in oggetto, seppur in un orizzonte teoretico differente.

Come sostenuto da Katherine Hayles, il postumano non è uno stadio ontologico futuro o futuribile, ma piuttosto un modo diverso di concepire l'uomo della società tecnoscientifica contemporanea: «Diventare un postumano significa molto più che avere dei dispositivi di protesi sul corpo di qualcuno. Significa concepire gli uomini come macchine che processano informazione, in particolare come computers intelligenti. A causa del modo in cui l'informazione è stata definita, molte persone che sostengono questa concezione tendono a collocare la materialità su un lato della divisione e l'informazione sull'altro lato, rendendo possibile pensare l'informazione come una specie di fluido immateriale che circola disinvoltamente intorno al globo mentre ancora conserva la solidità di un concetto reificato»⁶.

Curiosamente questa critica postumanistica al transumanesimo è concorde con quanto evidenziato in più punti del suo testo dallo stesso Allegra, il quale giustamente denuncia l'anima dualistica dell'antropologia transumanistica, che in ultimo si rivela come una sorta di sotierologia mentalistica (Per esempio, p. 90). Ma questo punto segna una distanza sostanziale con il postumanesimo, il cui "materialismo nomadico", per dirla à la Braidotti, mal si presta, secondo me, ad un'interpretazione sotierologica. Ma sul punto torneremo.

Ciò che ora mi preme sottolineare è che il postumanesimo non può, a mio avviso, essere identificato con il transumanesimo: a differenza del secondo, il primo mette in evidenza che il postumano non è solo una questione declinabile al futuro, ma riguarda il modo presente in cui si guarda l'uomo e la sua realtà: «sempre più la questione non è se diventeremo postumani, giacché la postumanità è già qui. Piuttosto, la questione è quale tipo di postumani noi saremo»⁷. Questo punto mi sembra critico nella differenziazione tra postumanesimo e transumanesimo: se non si riconosce la valenza ermeneutica del primo per la condizione umana attuale si rischia di esorcizzarne la potenziale fecondità per pensare l'impatto già in atto della tecnologia sull'uomo e le sue relazioni.

Un altro punto di divergenza irriducibilmente inconciliabile tra postumanesimo e transumanesimo è l'orizzonte materialistico del primo che, a mio avviso, costituisce

⁶ K. HAYLES, *How we became posthuman? Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999, p. 246.

⁷ *Ibidem*.

la stessa *raison d'être* del postumanesimo, senza il quale esso si risolverebbe in una contraddittoria futurologia. Perciò non condivido le seguenti affermazioni di Allegra: «In entrambi gli ambiti [postumanesimo e transumanesimo] vi è una caratteristica e significativa reverenza nei confronti di una sorta di *metafisica dell'evoluzione*. Non solo la metamorfosi ibridante e “liberante” ma anche il passaggio al tecnocentrismo dell'informazione e all'esistenza incorporea è infatti generalmente letto quale ultima tappa di un processo evolutivo con punti di svolta ed accelerazioni, ma continuo» (131).

Due punti anzitutto mi sembrano inopportuno riferiti al postumanesimo: l'esistenza incorporea e il suo essere ultima tappa di un processo evolutivo. Il postumanesimo esplicitamente critica la somatofobia del transumanesimo, il cui limite teorico più grande è rappresentato proprio dalla tendenza a considerare la dimensione corporea dell'uomo come una sorta di zavorra e di limite che è necessario ridefinire e tendenzialmente eliminare per raggiungere uno stadio evolutivo finalmente degno delle straordinarie capacità mentali dell'essere umano. In merito taluni interpreti parlano di una sorta di *Techgnosis*, 'gnosi tecnologica', per sintetizzare le tendenze 'ascetiche' dei movimenti transumanisti⁸. In questo senso, nell'ideologia transumanistica il concetto gnostico del 'corpo di luce', purificato dalla negatività della materialità, sarebbe messo in relazione con la simulazione-ridefinizione postumana del corpo nei codici binari del cyberspazio⁹. Se la gnosi si distingue per uno spiccato dualismo antropologico, per cui si danno due estremi di una polarità (corpo-anima) nel quale l'uno è la prigionia dell'altra che da essa deve liberarsi al fine di ricongiungersi con la divinità in una dimensione ontologica altra, allora il transumanesimo è a buon diritto qualificabile come gnostico¹⁰. Tuttavia tale visione gnostica, in ultimo spiritualistica, è esplicitamente negata dal postumanesimo, che la legge come la persistenza di una logica dualistica nella cultura occidentale e come una sorta di illusione consolatrice di fronte ai drammi della società contemporanea: «In un mondo afflitto dal sovrasviluppo, dalla sovrappopolazione e da avvelenamenti continui dell'ambiente, è confortante pensare che le forme fisiche possono recuperare la loro purezza originaria venendo ricostituite come schemi informazionali in uno spazio multidimensionale di un computer»¹¹.

L'alternativa che segna il confine tra un possibile esito “smaterializzante” e uno rispettoso della dimensione corporea dell'identità umana è la concezione

⁸ Cfr. E. DAVIS, *Techgnosis: Myth, Magic, Mysticism in the Age of Information*, Three Rivers, New York 1998.

⁹ Cfr. H. BOEHME, *Die technische Form Gottes. Ueber die theologischen Implikation von Cyberspace*, in «Praktische Theologie» 31 (1996), 4, pp. 257-261; M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*, Oxford University Press, New York 1993.

¹⁰ O. KRUEGER, *Gnosis in Cyberspace? Body, Mind and Progress in Posthumanism*, «Journal of Evolution and Technology», 14 (1995), 2, p. 82.

¹¹ K. HAYLES, *How we Became Posthuman*, op. cit., p. 36.

dell'informazione come una "cosa", una sorta di entità autonoma, che si autoregola secondo una logica omeostatica, e in quanto tale può anche prescindere dal corpo, oppure come un'azione, che in quanto tale non può fare a meno di concretizzarsi in un corpo.

L'ascendente storiografico della smaterializzazione dell'informazione è rappresentato dall'opera di Claude Shannon, il quale può senz'altro essere annoverato tra i padri fondatori della Teoria dell'Informazione, nonché tra i precursori della cosiddetta Intelligenza Artificiale. Nel testo *The Mathematical Theory of Communication*¹², concependo l'informazione come entità matematica indipendente dal substrato materiale, Shannon ha, di fatto, aperto la strada alle visioni riduzionistiche dell'uomo condivise dal transumanesimo, che, limitando l'essere umano alla mente e questa, a sua volta, all'informazione, non escludono in linea di principio il suo possibile trasferimento in un sostrato tecnologico o in una piattaforma al silicio.

Premessa di tale opera di smaterializzazione è la matematizzazione dell'informazione, la quale di fatto è identificata da Shannon con una grandezza discreta e quantificabile, espressa da una precisa formulazione matematica. Si elabora, in altri termini, una concezione esclusivamente logico-sintattica dell'informazione, concepita come una funzione di probabilità senza dimensioni, senza materialità e senza una necessaria correlazione a un significato. Essa è un modello, uno schema (*pattern*), non una presenza.

Tuttavia un esito "disincarnato" della visione postumana non è una necessità ineluttabile; anzi a rigore non rientra affatto in una fondata visione postumanistica neo-evoluzionistica post-darwiniana, la quale, più che soffermarsi su prefigurazioni di un futuro post-biologico, sottolinea piuttosto che la vita dell'uomo è oltre se stesso: interrompere il flusso co-evolutivo umano/non-umano equivarrebbe, infatti, a spegnere il dinamismo della sua stessa sopravvivenza. Per tale ragione, coerentemente con la stessa visione darwiniana, non si danno tappe ultime del processo evolutivo: l'evoluzione è un processo senza fine, oltretutto senza fini, cosicché non si dà alcun modello paradigmatico rispetto al quale "guidare" o indirizzare l'evoluzione stessa. Le stocastiche dinamiche di selezione naturale determineranno la sopravvivenza di coloro che saranno più adatti alle contingenti condizioni di vita.

Questa visione, ripeto, darwinista dell'evoluzione diverge sostanzialmente dall'assunto e dall'auspicio transumanistico dell'uomo in controllo dell'evoluzione tramite la tecnica: piuttosto che ispirarsi all'evoluzionismo darwiniano, il transumanesimo appare in linea con il trasformismo lamarckiano, giacché i nuovi caratteri individuali vengono trasmessi senza mediazione della selezione naturale ma direttamente tramite la tecnica. A rigore, quindi, piuttosto che evoluzionista, il transumanesimo risulta trasformista.

¹² C.E. SHANNON - W. WEAVER, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, Urbana 1949.

L'anima evoluzionista del postumanesimo fa sì che esso non si proponga come una soteriologia in senso stretto: non si tratta di salvarsi dalla condizione presente né da quella futura, ma solo di assecondare il flusso ibridante della vita, che va al di là del bene e del male. Il postumanesimo propriamente detto non è un auspicio di realizzazione o di redenzione, ma piuttosto la constatazione dell'inarrestabile spinta alla mutazione che è la vita. Ma da ciò non discende necessariamente la positività della manipolabilità della vita: affermarla vorrebbe dire ricadere in una forma di antropocentrismo umanistico. La natura umana (ossia la vita che si esprime nell'uomo) non è limite alla libertà progettuale e produttiva, ma piuttosto suo presupposto in quanto intrinsecamente spinta al cambiamento.

In riferimento alla vita, quindi, si chiarisce un'altra differenza importante tra il postumanesimo di ascendenza evoluzionistica da una parte e il transumanesimo dall'altra: mentre il primo la concepisce come *zoé*, piuttosto che come *bios*, ossia nuda vita che ingloba in sé ogni espressione umana, solo illusoriamente frutto di una stabile identità, la retorica transumanista è fondata proprio sulla separazione/sottomissione della *zoé*, che deve essere prima trasformata e poi trascesa tramite la forma che l'uomo le dà nel suo agire tecnico. Per tali ragioni, mentre il transumanesimo è una forma di perfezionismo nel senso di affermare la necessità di realizzare la natura umana, seppur tale realizzazione si sostanzia nella paradossalità del suo superamento nel postumano, il postumanesimo non è un forma di perfezionismo perché non si dà natura umana da realizzare ma solo flusso ibridante da assecondare.

QUALE POSTUMANO

Che cosa è espresso, quindi, dalla "condizione postumana"? Come sintetizzato da Robert Pepperell, la condizione postumana non è la fine dell'uomo, ma la fine di un universo centrato sull'uomo, ossia dell'assolutizzazione assiologia dell'umano, la cui stessa ontologia è ripensata in termini dinamici e ibridativi. In tale processo un ruolo primario è oggi svolto dalla tecnologia, la quale, però, formalmente è parte della stessa identità umana *ab origine*: l'uomo è naturalmente tecnico e, potremmo dire, tecnicamente naturale, laddove la natura è evoluzionisticamente piuttosto che metafisicamente intesa. Il postumanesimo è la negazione di un'identità arroccata a difesa della propria purezza immunitaria, al fine di espungere l'estraneo dai propri confini: in tal senso, si associa ad una politica del riconoscimento e della tolleranza.

Ispirandosi a talune prospettive della sapienza orientale, in particolare buddista, secondo Pepperell il *posthuman* è definibile come *extensionism*, "astensionismo": «L'estensionismo guarda agli oggetti e agli eventi nei termini di come essi si estendono dall'uno all'altro piuttosto di come essi sono distinti l'uno dall'altro. Infatti, altrove

ho argomentato che non ci sono distinzioni essenziali tra nessun oggetto o evento in tutto il mondo, a parte le distinzioni generate dalla conoscenza umana»¹³.

Altrove Pepperell utilizza l'immagine della membrana biologica ad indicare il fatto che gli elementi della realtà tecnologizzata sono a un tempo distinti e uniti, cosicché, condividendo le intenzioni espresse dalla *fuzzy logic*, per indagarli e conoscerli non è più adeguata una logica di tipo binario, ma complesso e "sfumato"¹⁴.

Sul piano antropologico, da tale scenario, quasi olisitico nelle proprie tonalità, è possibile ricavare l'indicazione di un'identità che risulti dal concorso di più elementi, non solo interni (per esempio genetici), ma anche esterni (per esempio, culturali). Tale prospettiva teorica è, per esempio, oggi suffragata da talune teorie neuroscientifiche che sottolineano il ruolo critico dei fattori esterni al cervello per il suo stesso sviluppo. Nella fattispecie, la teoria epigenetica dello sviluppo neuronale sottolinea precisamente che la configurazione sinaptica del cervello consegue alle relazioni instaurate dal soggetto con il contesto ambientale¹⁵. Oggi l'ambiente nel quale viviamo è sempre più pervaso dalla tecnologia: questo pone il problema, a suo modo evidenziato dal postumanesimo, di comprendere il presente e tentare di prefigurare il futuro.

RIPENSARE LA NATURA

Personalmente condivido le perplessità di Allegra nei riguardi del transumanesimo, perplessità sia teoretiche, sia etiche. Non condivido, come detto, l'assimilazione ad esso del postumanesimo *tout court*, troppo variegato per esservi omologato e direi anche molto più sofisticato teoreticamente.

Nel postumanesimo cosiddetto culturale personalmente colgo delle provocazioni o suggestioni feconde per un ripensamento della condizione umana. Un ripensamento che credo necessario al fine di reagire adeguatamente alle mutate condizioni di vita frutto del crescente sviluppo tecnologico.

Come Allegra, non sono soddisfatto dalla riduzione della soggettività nel flusso indistinto della *zoè* che il postumanesimo propone; né sono convinto dal possibile esito nominalistico del postumanesimo la cui ontologia si risolve nella trasformazione-ibridazione di ognuno in ogni cosa. Eppure non credo che la riproposizione di taluni modelli teoretici ed etici ispirati a un modello per così dire "forte" di natura

¹³ R. PEPPERELL, *Posthumans and Extended Experience*, «Journal of Evolution and Technology» (2005), 1, p. 32.

¹⁴ R. PEPPERELL-M. PUNT, *The Postdigital Membrane. Imagination, Technology and Desire*, Intellect Books, Portland 2000.

¹⁵ J.P. CHANGEUX-P. COURREGE-A. DANCHIN, *A theory of the epigenesis of neuronal networks by selective stabilization of synapses*, «Proceeding of National Academy of Sciences USA», 70 (10), 1973, pp. 2974-2978.

umana siano sufficienti a disinnescare le provocazioni del postumanesimo e del transumanesimo. Piuttosto credo che la priorità sia partire da una ri-concettualizzazione della natura che ritorni al significato originario di *physis*.

Risolvere la natura umana nel flusso omologante della *zoé* (postumanesimo) o concepire la natura umana frutto della propria opera e teorizzarne il superamento tramite la tecnica (transumanesimo) significa in ogni caso muoversi all'interno di una contrapposizione natura-cultura, che si risolve nell'assolutizzazione del primo termine a spese del secondo o per converso nell'impoverimento del primo a favore dell'assolutizzazione del secondo. Onde uscire da tale dialettica urge un recupero del significato originario di natura, di ascendenza soprattutto aristotelica. In questo senso Pierre Hadot sottolinea che in epoca classica la *physis* «indica da una parte la costituzione, la natura propria a ogni cosa, e dall'altra il processo di realizzazione, di genesi, di apparizione, di crescita di una cosa»¹⁶. Il concetto classico di *physis*, quindi, presenta una duplicità di significato, per cui da una parte indica l'essenza di una cosa e dall'altra il suo evolversi, conciliando in sé essere e divenire.

Come evidenziato anche dal pensiero postumanistico, oggi crea problema il fatto che «dopo aver designato un *processo* di crescita, la parola *physis* abbia finito per nominare una sorta di essere ideale personificato»¹⁷. Si è passati, così, dall'idea originaria di *physis*, che indica anche un processo e un dinamismo, un apparire e un'insorgenza spontanea delle cose, alla sua personificazione che ha finito con il ridurre la natura al fissismo di una concezione essenzialista.

La forza teorica sia del postumanesimo sia del transumanesimo è direttamente proporzionale all'impoverimento del concetto di natura, ridotta a statica oggettualità che è gioco facile negare o in nome della *zoè* o in nome della tecnica. La logica dialettica sottesa a entrambe le negazioni può, a mio avviso, essere disinnescata ritornando alla ricchezza originaria della *physis*, che solo parzialmente mi pare di leggere nelle pur ricche e più che piacevoli pagine del volume di Allegra.

¹⁶ P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura* (2004), trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2006, p. 5.

¹⁷ Ivi, p. 15.