



*Tecnica e cultura*

*Technology and culture*

# **MECHANE**

**Rivista di filosofia  
e antropologia della tecnica**

**International Journal of Philosophy  
and Anthropology of Technology**

**9/2025**



**TECNICA E CULTURA**

**TECHNOLOGY AND CULTURE**

MECHANE

INTERNATIONAL JOURNAL OF PHILOSOPHY AND ANTHROPOLOGY OF TECHNOLOGY

*Editors in Chief:* Pierandrea Amato (Università di Messina), Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”).

*Editorial Board:* Adriano Ardovino (Università di Chieti), Alberto Biuso (Università di Catania), Massimo Cacciari (Università San Raffaele di Milano), Maria Teresa Catena (Università di Napoli “Federico II”), Pio Colonnello (Università della Calabria), Roberto Esposito (Scuola normale superiore di Pisa), Andrew Feenberg (Simon Fraser University – Canada), Gianluca Garelli (Università di Firenze), Richard Grusin (University of Wisconsin-Milwaukee), Xavier Guchet (Université de Technologie de Compiègne), Annette Hilt (Johannes Gutenberg Universität Mainz), Serge Latouche (Université Paris-Sud), Enrica Lisciani Petrini (Università di Salerno), Eugenio Mazzarella (Università di Napoli “Federico II”), Christian Möckel (Humboldt-Universität zu Berlin), Pietro Montani (Università di Roma “La Sapienza”), Andrea Moro (IUSS Pavia), Valeria Pinto (Università di Napoli “Federico II”), Andrei Rossius (Russian Academy of Sciences), Giuseppina Strummiello (Università di Bari), Gianni Vattimo (Accademia delle scienze di Torino), Wesugi Shigeru (University of Tokyo)

*Editorial Office:* Joaquin Mutchnick (managing editor, Università di Napoli “Federico II”), Irene Calabrò (Università di Messina), Emanuele Clarizio (Université de Technologie de Compiègne), Lorenzo De Stefano (Università di Napoli “Federico II”), Rosa Alba De Meo (Università di Messina), Lorena Grigoletto (Università di Napoli “Federico II”), Stefania Guglielmo (Università di Messina), Luigi Laino (Università di Napoli “Federico II”), Giovanna Luciano (Università degli Studi di Padova), Felice Masi (Università di Napoli “Federico II”), Chris Muller (Macquarie University, Sydney), Matilde Orlando (Università di Messina), Luca Salza (Université de Lille), Elena Trufanova (Russian Academy of Sciences), Andrea Velardi (Università di Messina), Simona Venezia (Università di Napoli “Federico II”)

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)

[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

ISSN: 2784-9961

Isbn: 9791222323237

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-4.0).

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Registrazione presso il Tribunale di Napoli n. 39 del 25/09/2019

# Indice

## Editoriale

Tecnica e cultura  
p. 9

## Essays

*Valeria Pinto*

“Quel genere di macchine che possono esplodere”.  
Apocalissi della tecnica e integrazione della cultura  
p. 13

*Gianluca Solla*

Scrivere per immagini.  
La tecnica del segno tra preistoria e cinema  
p. 37

*Marco Russo*

Allevare uomini.  
Sulla “seconda natura” in Kant  
p. 53

*Alberto Giovanni Biuso*

Tecnica e transumanesimo nel capitalismo dello spettacolo  
p. 69

*Aldo Pisano*

Does the AI need a genealogy?  
The ‘PAIA’ model and the question concerning technology for the AI regulation  
p. 85

## Readings

*Fiorella Giaculli*

Asservimento e liberazione.

Nietzsche e la consacrazione della cultura

p. 103

*Salvatore Spina*

Mito tecnicizzato, macchina mitologica e cultura di destra.

Attraversamenti nel pensiero di Furio Jesi

p. 121

*Roberto Revello*

Una tecno-estasi.

Tecnicità, magia e simbolismo analogico in Simondon

p. 135

Alberto Giovanni Biuso

*Tecnica e transumanesimo nel capitalismo dello spettacolo*

*Abstract:* The paper outlines, in the first part, the constant presence of technique and technologies from the Homeric *Iliad* to the society of the spectacle. It then shows the never neutral but always political dimension of this development up to the contemporary dominion of the digital, the virtual and the transhuman. Finally, it discusses the latter, starting from the phylogenetic and at the same time historical *archaism* of prostheses, of their consubstantial nature with respect to that of the body, of the fact that from the beginning human corporeality is an inseparable whole of *nature, culture* and *technique*. The dreams of the transhumanist visionaries must therefore be understood, explained and deconstructed starting from a materialistic and temporal metaphysics.

## 1. Incipit, Omero

*L'Iliade* è il testo fondativo della cultura mediterranea ed europea. L'universalità del poema è tale da costituire anche un trattato di tecnologia. L'esempio più famoso è la figura di Efesto, in particolare lo scudo preparato per Achille, ma le descrizioni delle tecnologie in grado di plasmare la materia vegetale e minerale sono nel poema assai numerose e quasi sempre esatte. L'invenzione forse più stupefacente di Omero è quella descritta nei pochi versi del canto XVIII nei quali si parla di tripodi che si muovono da soli e delle ancelle di Efesto indistinguibili da vere ragazze, le quali servono il dio e parlano con lui ma che sono soltanto manufatti meccanici. Le immagini sullo scudo vengono descritte in un modo così efficace e stupefacente da farle apparire non statiche ma dando l'impressione che esse si muovano. In questi versi omerici la robotica, l'intelligenza artificiale e il cinema fanno la loro prima apparizione. Alla quale seguirà la lunga storia della civiltà europea, che nel XXI secolo sembra convergere in una forma di capitalismo spettacolare che Guy Debord ha intravisto per tempo e descritto con lucidità.

## 2. Debord, lo Spettacolo

Debord riesce infatti a cogliere già nel 1967 alcuni dei caratteri di fondo di una società dominata dal potere mediatico, dalla forma «spectacle». Lo *spectacle* è il dominio della rappresentazione sulla realtà, la confusione costante dei due livelli fino alla loro totale compenetrazione, che cancella i limiti del sé e del mondo, del

vero e del falso: “La réalité surgit dans le spectacle, et le spectacle est réel. Cette aliénation réciproque est l’essence et le soutien de la société existante”<sup>1</sup>.

Lo spettacolare *concentré* del regime sovietico e lo spettacolare *diffus* dei regimi liberali, che Debord ancora distingue nel libro del 1967, nei successivi *Commentaires* del 1988 saranno unificati nello spettacolare *intégré*, il quale s’impone ovunque, perfettamente coeso con ogni forma di discorso pubblico, struttura istituzionale, modo di produzione. Esso si caratterizza per l’effetto combinato di “cinq traits principaux, qui sont: le renouvellement technologique incessant; la fusion économique-étatique; le secret généralisé; le faux sans réplique; un présent perpétuel”<sup>2</sup>.

Attraverso di essi tramonta il dominio della legge; l’arte di governo muta radicalmente; il potere diventa assai più *soft*: “le destin du spectacle n’est certainement pas de finir en despotisme éclairé”<sup>3</sup>. Non la violenza aperta è infatti lo strumento dello *Spectaculaire Intégré* ma una pervasiva disinformazione la quale “réside dans toute l’information existante; et comme son caractère principal”<sup>4</sup>. Una conseguenza di tale struttura è che tutti gli addetti all’informazione abbiano sempre un padrone (e spesso più di uno), siano tranquillamente sostituibili e meglio servano quanto meglio mentono. L’importante è infatti rimuovere l’accadere, la storia, la memoria, la distanza poiché “l’histoire était la *mesure* d’une nouveauté véritable; et qui vend la nouveauté à tout intérêt à faire disparaître le moyen de la mesurer”<sup>5</sup>.

La televisione prima e la rete poi costituiscono l’ininterrotto discorso che la folla solitaria e i suoi padroni intrattengono su se stessi, il dominante specchio autoelogiativo di un sociale divenuto autistico e totalitario. Un’immensa allucinazione collettiva sembra fare del *mezzo* che è ogni schermo lo *scopo* stesso della comunicazione. Lo spettacolo è nel XXI secolo “le soleil qui ne se couche jamais sur l’empire de la passivité moderne. Il recouvre toute la surface du monde et baigne indéfiniment dans sa propre gloire”<sup>6</sup>.

Ciò che appare in televisione non solo esiste più e meglio di ciò che non appare ma è anche il bene per definizione. Il monopolio dell’apparire diventa il monopolio dell’essere e del valore fino al punto che non apparire equivale a non esserci. Un mondo sempre più virtuale sembra mostrare evidenti le tracce del profondo nichilismo che lo attraversa: “le spectacle est le mauvaise rêve de la société moderne enchaîné, qui n’exprime finalement que son désir de dormir”<sup>7</sup>. La maggior parte delle ore che non sono lavoro viene trascorsa davanti alla televisione, che anche John Condry definisce una ladra di tempo<sup>8</sup>.

1 G. Debord, *La Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1992, af. 8, p. 19.

2 Id., *Commentaires sur la Société du Spectacle*, Gallimard, Paris 1992, cap. V, p. 25.

3 Ivi, cap. XXXII, p. 116.

4 Ivi, cap. XVI, p. 69.

5 Ivi, cap. VI, p. 30.

6 Id., *La Société du Spectacle*, cit., af. 13, p. 21.

7 Ivi, af. 21, pp. 24-25.

8 K. Popper, J. Condry, *Cattiva maestra televisione*, a cura di F. Erbbani, Reser-Donzelli, Milano 1994.

Quali le cause della vittoria dello spettacolo? Debord tenta una sia pur sintetica storia del mondo individuando due radici del potere iconico: da un lato la centralità del vedere unita al dominio della tecnica che caratterizza fin dai Greci il progetto filosofico europeo; dall'altro il dispiegarsi vittorioso del capitale. Lo spettacolo nella sua essenza altro non sarebbe che “*le capital à un tel degré d'accumulation qu'il devient image*”<sup>9</sup>.

A questi elementi si può e si deve aggiungere che l'incanto televisivo ha una ragione anche e specialmente etologica. Negli spazi della savana i nostri progenitori erano attentissimi a cogliere ogni oggetto in movimento, in modo da capire se si trattasse di un predatore o di una possibile preda. Senza lo sviluppo di una abilità infallibile in questo ambito la specie avrebbe rischiato l'estinzione. I tempi storici sono irrisonori rispetto a quelli dell'evoluzione e quindi anche noi siamo attentissimi a tutto ciò che si muove nel nostro orizzonte percettivo. Da qui l'attrazione esercitata dalla televisione, dal cinema, dai monitor, grandi o minuscoli che siano.

### 3. Türccke, la Sensazione

Una feconda ripresa (anche) delle tematiche di Debord è quella svolta nei nostri anni dal sociologo e filosofo tedesco Christoph Türccke, il quale parte dalla constatazione che la costante di quasi tutte le società contemporanee è l'incostanza. Il loro elemento immutabile è il mutamento. Non però al modo ontologico del flusso temporale di cui enti, eventi e processi sono intessuti ma alla maniera psicologica e sociale di una irrequietezza senza posa che costringe ciascuno e tutti ad *aggiornare* i propri istanti come si aggiorna lo schermo del computer e del cellulare, a stare in una plurale e pervasiva connessione con quante più informazioni e soggetti possibili, a praticare diverse azioni contemporaneamente mediante un *multitasking* che si è fatto modo di vita. Ipersaturi di stimoli ne vogliamo ancora, e li vogliamo sempre freschi e rinnovati. Come già Debord aveva appunto mostrato, i media devono quindi rendere rilevante qualunque evento e non semplicemente dare notizia degli eventi rilevanti.

A partire dagli anni Sessanta del Novecento spettacolo e capitalismo sono cresciuti insieme, generando la necessità di *esserci* là dove accade qualcosa o dove qualcosa può essere presentato come un *evento* al quale non si può mancare: i grattacieli di New York che crollano, un crimine in famiglia, la finale del campionato del mondo di calcio, il festival della canzonetta. Non importa la natura e la qualità dei fatti, importa la loro esistenza e interpretazione mediatica, finalizzata a scopi non soltanto politici ma anche di ritorno economico.

Il *Dasein* non è dunque più la struttura spaziotemporale consapevole di sé e del limite sempre aperto del proprio orizzonte ma è la presenza massmediatica che non tollera orizzonti; non è la fatica e la densità del qui e ora ma è la lotta continua

9     G. Debord, *La Société du Spectacle*, cit., af. 34, p. 82.

per essere ovunque da parte dei grandi network e quindi dei corpimente che delle loro notizie si nutrono; non è la corporeità isotropa che da se stessa fila i significati percettivi, pragmatici e linguistici ma è l'isotropia virtuale della notizia che non si può non *conoscere* se si vuole ancora *essere*.

La sensazione diventa così “una necessità vitale. Uno deve fare sensazione e aver sensazione se vuole *esserci*, se vuole avere un'esistenza sia in senso letterale, sia in senso metaforico”<sup>10</sup>.

La filosofia della *sensazione* è in realtà una filosofia del *sensazionale*. Questo infatti è da molto tempo il significato principale del tedesco *Sensation*, uno slittamento semantico che è andato “dalla percezione più comune alla percezione dell'inconsueto, per designare, da ultimo, l'inconsueto stesso”<sup>11</sup>. Il significato di base – la sensazione come processo fisiologico del percepire – permane tuttavia e addirittura diventa totale: come voleva Berkeley, ma in un senso a lui certo inaccessibile, *esse est percipi*, esistere significa essere notati da qualcuno, transitare nell'essere mediatico, diventare notizia, immagine, pixel, video, trasformarsi in qualcosa di sensazionale, non importa per quanto tempo.

È questa la ragione profonda per la quale le persone vogliono apparire in televisione, in qualunque ruolo, condizione, circostanza. Perché *ciò che appare esiste e l'essere coincide con l'apparire*. Non apparire equivale a non esserci, a essere non soltanto morti ma anche dimenticati. Una simile potenza crea naturalmente dei fenomeni di astinenza pari a quelli di qualunque altro stupefacente. Non è un caso che della sensazione sia parte *Sucht*, parola che in tedesco indica insieme un morbo, le tossicodipendenze, il desiderare, la passione. Presente in quasi tutte le società, l'utilizzo delle droghe è diventato tossicodipendenza soltanto quando l'ebbrezza è stata separata dalla festa collettiva per diventare esperienza del singolo e quindi sua personale debolezza. L'ebbrezza delle immagini audiovisive si mostra come il collante più forte dell'identità individuale e collettiva.

Come tutte le droghe – dal vino all'amore, dal fumo alla televisione – lo stupefacente mediatico non serve per conseguire un piacere ma per evitare un dispiacere. In questo caso l'angoscia di essere tagliati fuori, di non esserci, di non esistere. Il tempo libero prodotto dal capitalismo come tempo vuoto del lavoro diventa il luogo spaziotemporale nel quale si viene afferrati dal vuoto del non essere percepiti. Il tempo lento e difficile della scrittura/lettura permane ma non può competere con il tempo facile, veloce e rutilante delle immagini, la cui presa e potenza sono incomparabili rispetto al segno scritto.

Di fronte a fenomeni così pervasivi non si può invitare a una astinenza di fatto impraticabile ma si può e si deve invece praticare un atteggiamento da 'freno d'e-

10 C. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, Verlag C.H. Beck, München, 2002; tr. it. di T. Cavallo, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 87.

11 Ivi, p. 9.

mergenza', analogo a quello pensato da Walter Benjamin che alla rivoluzione come 'locomotiva della storia universale' (Marx) contrapponeva le rivoluzioni come appunto freno d'emergenza del genere umano che viaggia sul treno della storia. Scrive Türcke:

Sulle strade, nei centri commerciali, negli alberghi, nelle banche, nei luoghi di lavoro, ovunque uno, se vuole continuare a pensare con la propria testa, deve tentare di tirar su le paratie contro l'imperversare di imbonimenti e stimolazioni. [...] Qualcosa di così poco importante come la decisione di tollerare o meno la musica di sfondo in un ristorante può diventare improvvisamente una questione di principio, una cartina di tornasole del coraggio civile. [...] Il ricopiare testi e formule, che un tempo era il contrassegno del tutto comune della scuola repressiva, nelle condizioni dell'universale inquietezza degli schermi, da cui anche le classi scolastiche sono sempre meno risparmiate, può diventare inaspettatamente una misura di concentrazione motoria, affettiva e mentale, di ingresso nella propria interiorità [...] Insegnanti che prestano seriamente attenzione affinché non ci sia qui un sottodosaggio operano resistenza, per quanto in base alla terminologia politica tradizionale possano passare per conservatori. Dove ogni concessione al solleticamento mediatico dei sensi porta avanti l'autoespropriazione estetico-neurologica, là il tirare su delle paratie contro l'ininterrotta radiazione audiovisiva, equivale a prendere partito per la sensibilità dei sensi.<sup>12</sup>

Ciò che nell'arte contemporanea – figurativa, letteraria o musicale che sia – appare ascetico, fuori dalla possibilità di godimento e di immediata comprensione è non soltanto, come pensa giustamente Adorno, il segno della sua qualità e del rifiuto dell'omologazione ai canoni falsamente popolari e realmente commerciali dell'industria culturale ma è anche ciò che soltanto può preservare una reale e necessaria capacità di *percepire*, può fare della sensazione un'esperienza di ricchezza sensibile, intellettuale ed esistenziale non appiattita a un sensazionale tanto più stordente quanto più psichedelico. La sensazione è lo stesso stare al mondo, non è soltanto il televisivo oppio del popolo.

#### 4. Curcio, lo spettacolo del capitale

La società del controllo, dello spettacolo e del digitale è contenuta nella società del capitale come un feto è contenuto nella placenta. La televisione, Internet, i suoi Social Network costituiscono uno strumento di controllo che è efficace nelle azioni perché dirige le menti e in esse implode. Anche per questo Giorgio Agamben sostiene che "l'analisi marxiana va[da] integrata nel senso che il capitalismo (o qualunque altro nome si voglia dare al processo che domina oggi la storia mondiale) non era rivolto solo all'espropriazione dell'attività produttiva, ma anche e soprattutto all'aliena-

12 Ivi, p. 331.

zione del linguaggio stesso, della stessa natura comunicativa dell'uomo"<sup>13</sup>. La logica del capitale tende infatti alla totalità, a non lasciare nulla fuori dal proprio orizzonte, dal proprio respiro, dal proprio dominio. Al centro di questa totalità sta nel XXI secolo il virtuale, stanno le connessioni telematiche, sta la Rete.

L'ampia opera sociologica di Renato Curcio si concentra in gran parte su tali strutture, sulle loro radici, espressioni e significato. È qui infatti che pulsa il cuore del presente individuale e collettivo. Ed è qui dunque che devono convergere, ciascuno con i propri metodi e prospettive, i contributi di storici, filosofi, sociologi. Le analisi che Curcio dedica alle dinamiche più profonde delle società contemporanee e dei loro strumenti di controllo si avvale di alcuni dispositivi concettuali che rivelano con chiarezza significati, origini e sviluppi dei processi collettivi in corso. Internet è, infatti tante e diverse cose: è

uno sviluppo del capitalismo globale, una tecnologia innovatrice, un nuovo panottico di sorveglianza, una possibilità di controllo a distanza dei lavoratori, una produzione di identità virtuali, un'opportunità per mille operazioni di hackeraggio benefiche e malefiche, una possibilità di velocizzare e ampliare le nostre comunicazioni orizzontali e tante, tantissime altre cose ancora.<sup>14</sup>

Il primo dato è dunque che il Web costituisce certamente un'innovazione ma non è una rivoluzione, essendo la Rete non la manifestazione di un nuovo modo di produzione ma la modalità attuale dell'espansione capitalistica. A partire dalla rete militare-accademica Arpanet (1969) sino alle piattaforme più recenti (Facebook 2004, Google 2005, WhatsApp 2009, Twitter/X 2013), capitalismo e Rete condividono almeno tre elementi: la struttura gerarchica, costituita da un'oligarchia economico-digitale; l'orizzonte planetario, vale a dire il metacontinente virtuale fatto di connessioni digitali globali; l'intenzione totalizzante di occupare tutto il territorio del *tempo* e dell'*immaginario*.

*Il tempo digitale* permea, investe, controlla ogni contesto della vita produttiva, tutti gli ambiti professionali costituiti dal lavoro subordinato: gli studi professionali; le banche; le scuole, nelle quali registri elettronici e altri strumenti non hanno in realtà una funzione soltanto didattica ma servono a trasformare la vita scolastica in una sorta di panottico digitale dentro il quale ogni comportamento viene tracciato e memorizzato; gli ospedali e gli studi medici ormai pienamente integrati nelle strutture del profitto, che vuol dire anche tempi contingentati e assai brevi per ogni "prestazione" sanitaria. Dinamiche analoghe investono altri pubblici servizi.

13 G. Agamben, in *Per una teoria minimale del capitale. Raccolta antologica di passi sui concetti chiave*, I libri del Covile, Firenze 2024, p. 93.

14 R. Curcio, *L'impero virtuale. Colonizzazione dell'immaginario e controllo sociale*, Sensibili alle foglie, Roma 2015, p. 8.

*L'immaginario digitale* scaturisce dal tempo digitale e insieme lo rafforza. Le antiche forme di colonizzazione culturale – le Crociate e in generale l'attività di proselitismo della Chiesa papista – e territoriale – il colonialismo europeo – conquistavano, depredavano e sfruttavano ma non riuscivano a conseguire il loro obiettivo più ambizioso: entrare nei corpi degli assoggettati e possederne l'interpretazione del mondo e della vita. È questo, invece, ciò di cui sono capaci le istituzioni e le aziende che hanno dato vita al più invisibile e pervasivo sistema di controllo delle persone, delle loro scelte, delle intenzioni, dei comportamenti.

Si tratta di una forma di servitù volontaria la quale si accompagna a cinque fenomeni principali: “L'iperconnessione, la schiavitù mentale, l'app-dipendenza, l'alienazione della memoria, il furto dell'oblio, e il deterioramento della sensibilità relazionale”<sup>15</sup>. Si tratta di fenomeni tra di loro legati. L'iperconnessione, ad esempio, è una coazione al contatto virtuale che diminuisce drasticamente, sino ad annullarli, i legami in presenza. È esperienza comune e diffusa vedere delle persone *insieme* ma *distanti*. Distanti perché mentre sono in compagnia del soggetto A sono in contatto virtuale con il soggetto B (e viceversa) oppure sono immerse nell'utilizzo dei loro reciproci cellulari. Si tratta di forme di relazione gravemente impoverite poiché fondate sul flusso di parole e di immagini e del tutto carenti della comunicazione non verbale, della relazione corporea che costituisce una condizione fondante la comunicazione umana. Obiettare che la dimensione simbolica e la distanza hanno sempre caratterizzato i legami sociali non tiene conto del fatto che quello che sta avvenendo è altro, è un vero e proprio mutamento antropologico fatto di una virtualità strabordante che viene presentata come l'analogo migliorativo della comunicazione corporea. La prova è il vuoto dei luoghi, l'assenza degli spazi, la progressiva difficoltà ad affrontare relazioni dirette, a comprendere la potenza materica del mondo naturale, a interagire in maniera profonda ed equilibrata con i corpi che siamo.

L'avatar, il nome nella Rete, l'alias virtuale, sono infatti tutte forme di disincarnazione, di deterritorializzazione, di annullamento della corporeità, vale a dire dello spaziotempo fisico nel quale ci costituiamo e che siamo. La ripetitività dei *format* digitali dissolve il dinamismo dell'immaginazione, immiserita in schemi già dati e stabiliti dagli ingegneri informatici che costruiscono le gabbie grafiche dei social network. Nulla di questo tempo statico, vale a dire di questo tempo *finto*, viene dimenticato dai server nei quali si deposita la scrittura e la vita degli umani in Internet. Se “per ogni agire ci vuole oblio”<sup>16</sup>, l'accumulo delle memorie nella Rete rischia di paralizzare il nuovo, il suo immaginario, il suo avvento.

15 Ivi, p. 10.

16 F.W. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, trad. it. di S. Giametta, in *Opere* III/1, Adelphi, Milano 1976, § 1, p. 264.

## 5. Sovraimplicazioni

Quali le ragioni, quali le cause e gli obiettivi di tutto questo? Si tratta di spinte e scopi di natura ancora una volta politica ed economica. Ma qual è e come si genera l'enorme meccanismo di arricchimento di società che offrono servizi in apparente e totale gratuità? Come fanno Google, Facebook, Twitter/X a generare i propri astronomici profitti se non fanno pagare nulla agli utilizzatori dei loro servizi? Si tratta di una raffinata forma di valorizzazione del capitale, nella quale il lavoro volontario e non retribuito diventa addirittura inconsapevole – efficacemente mascherato con la formula della *gratuità* dei social network – e i soggetti che producono valore sono oggetto di offerte commerciali che essi stessi hanno contribuito a creare. Possiamo dunque

raffigurarci l'utilizzatore della piattaforma come un lavoratore-consumatore che opera volontariamente per un'azienda produttiva senza percepire alcun salario; che produce con il suo lavoro valore, ma lo fa gratuitamente, volontariamente, e nella maggior parte dei casi senza esserne neppure consapevole; e che, infine, riceve nei suoi strumenti digitali inviti mirati all'acquisto di prodotti ai quali in qualche modo si è interessato (un volo, un libro, un tablet, un'auto, un appartamento). Ricordando che il popolo irretito nell'impero virtuale raggiunge attualmente circa tre miliardi di persone non stupisce che il gruzzolo finale raggiunga cifre astronomiche.<sup>17</sup>

Tutto questo rappresenta anche e soprattutto una radicale esperienza di controllo collettivo, attuato con la fattiva collaborazione del corpo sociale stesso. È la conferma che “es gibt Sklavenmärkte, bei denen die Sklaven oft die größten Händler sind; ci sono mercati degli schiavi nei quali gli schiavi stessi sono spesso i più grandi mercanti”<sup>18</sup>. La carota con cui attirare è il ‘mi piace’ da ottenere e moltiplicare. Il bastone da prospettare è l'insignificanza della quale si viene minacciati se non ci si sottopone a tali riti; di più: è l'inesistenza stessa, che dal piano di un'ontologia materica è passata a quello di un'ontologia digitale che sta a fondamento dell'impero virtuale.

Viene diffuso e incrementato l'utilizzo di tecnologie spesso *anche* utili e certamente sempre seduttive come le sirene di Odisseo e *sempre* volte al controllo e al dominio del corpo collettivo. Come ogni forma di dominio, anche l'algocrazia – il potere degli algoritmi che osservano, controllano, determinano le vite – non è una questione in primo luogo tecnologica ma sempre e profondamente politica. Lo squilibrio tra tecnologie di controllo dallo sviluppo velocissimo e la consapevolezza sociale del loro significato e dei loro effetti, che procede invece molto len-

17 R. Curcio, *L'impero virtuale*, cit., p. 77.

18 M. Heidegger, *Schwarze Hefte 1931-1938 – Überlegungen II-VI*, VI, «Gesamtausgabe», Band 94, herausgegeben von P. Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, § 56, p. 455.

tamente, genera relazioni e strutture collettive caratterizzate da un dominio della quantità di marca fortemente riduzionistica e ossessionato da parametri numerici, che “non sa che farsene del pensiero critico, della soggettività inventiva, dell’epistemologia indisciplinata e dell’immaginario creativo, beni assai più rilevanti per la nostra specie di quello in realtà più modesto, anche se attualmente idolatrato, dell’innovazione capitalistica”<sup>19</sup>.

La dissoluzione del non misurabile, della qualità, delle sfumature, delle relazioni, induce – per fare due esempi – chi insegna a diventare voce narrante di supporti audiovisivi e conduce l’intero corpo sociale alla distanziamento tra gli individui anche quando essi sono fisicamente vicini, a una vera e propria sterilizzazione della dimensione affettiva, che confina le persone in un infinito e compulsivo smantellamento nel quale i gesti corporei perdono ogni calore, ogni piacere, ogni feconda inquietudine, ogni profondità della vita.

Tali dinamiche costituiscono delle forme di *sovraimplicazione*, di interferenza, condizionamento, intrusione nell’esistenza che le tecnologie predisposte dal capitalismo cibernetico inventano, saggiano, implementano e diffondono nella vita quotidiana di miliardi di umani nel XXI secolo.

Si tratta di un’ulteriore manifestazione della colonizzazione dell’immaginario che è diventata colonizzazione del tempo-vita da parte dei dispositivi digitali. Affinché la sovraimplicazione dispieghi e ottenga i suoi effetti è necessaria una vera e propria colonizzazione tecnologica, la quale rappresenta la reale sostanza della Rete, la reale sostanza di Internet. Vengono anche in questo caso confermate le intuizioni heideggeriane sulla natura non neutrale della tecnica, sul suo costituire l’espressione di una struttura ontologica che si incarna certamente in opere e manufatti ma non è a essi riducibile; vengono confermate le tesi sul pericolo che la tecnica rappresenta quando il suo sviluppo è lasciato a se stesso o, per meglio dire, agli interessi politici che lo muovono. Il primo errore/pregiudizio da rimuovere è dunque la rassicurante idea che le tecnologie, qualunque tecnologia, siano neutrali. Non è *mai* così. Heidegger lo ha sostenuto con grande chiarezza:

Überall bleiben wir unfrei an die Technik gekettet, ob wir sie leidenschaftlich bejahen oder verneinen. Am ärgsten sind wir je doch der Technik ausgeliefert, wenn wir sie als etwas Neutrales betrachten; denn diese Vorstellung, der man heute besonders gern huldigt, macht uns vollends blind gegen das Wesen der Technik. Soprattutto non siamo liberi rispetto alla tecnica, sia quando la sosteniamo con passione sia quando la neghiamo. Tuttavia, siamo particolarmente in balia della tecnica quando la consideriamo come qualcosa di neutrale; tale rappresentazione, infatti, oggi particolarmente apprezzata, ci rende del tutto ciechi di fronte all’essenza della tecnologia.<sup>20</sup>

19 R. Curcio (a cura di), *L’egemonia digitale. L’impatto delle nuove tecnologie nel mondo del lavoro*, Sensibili alle foglie, Roma 2016, p. 125.

20 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* [1953], in *Vorträge und Aufsätze*, «Gesam-

Curcio riprende, dalla sua prospettiva marxiana, tale affermazione criticando la

convincione diffusa secondo cui esse [tecnologia e scienza] hanno un carattere neutro e indifferente alla tirannia del modo di produzione capitalistico. Sicché della scienza e della tecnologia si potrebbe fare un uso buono o cattivo, ma niente di più e niente di meno. Benché assai diffusa, questa ideologia è falsa e ancor peggio, contro-produttiva. Essa infatti mentre accende la speranza in un “uso buono” di una tecnologia cattiva, spegne la ricerca di una tecnologia orientata a favorire una convivenza umana emancipata dalla brutalità arcaica dello sfruttamento del dominio capitalistico.<sup>21</sup>

L'obesità tecnologica sprofonda nella ὑβρις, nello smarrimento della riflessione e delle scelte umane che tengono conto del limite inoltrepassabile di ogni tecnologia, nella schiavitù trasparente. La colonizzazione dell'immaginario scandisce un progresso tecnologico che diventa ostacolo al progresso sociale, confermando in questo modo l'ambiguità originaria di ogni *progressismo*, che sin dal XIX secolo ha accomunato padroni e lavoratori nell'illusione di un avvenire inevitabilmente migliore del passato. Rispetto a ogni movimento collettivo e dinamica di emancipazione, la Rete, è quasi sempre una macchina solitaria, è un dispositivo di solitudine relazionale che dissolve i corpi sociali. La Rete consola e stordisce rispetto alle difficoltà economiche e all'angoscia collettiva, contribuendo a generare l'indifferenza al collettivo e al comune che è tipica del consumatore non più cittadino. La Rete è un dispositivo che produce ‘persone cibernetiche’ poiché essa è in grado di *operare* ma non di *pensare*.

Uno strumento indispensabile a conseguire tale obiettivo è costituito dalla linguistica computazionale, la quale cerca di rimodellare e tradurre i linguaggi ordinari delle persone umane in linguaggi comprensibili e manipolabili dai software, in questo modo interferendo con i linguaggi e con i comportamenti che ne scaturiscono. In questo senso i controlli linguistici che le piattaforme politicamente corrette operano nei confronti di parole, espressioni e concetti non coerenti con l'ideologia dominante del liberismo flussico costituiscono l'espressione non di intelligenze artificiali ma di artificiali passività.

Si fa evidente che in una situazione e contesto siffatti la libertà di espressione si riduce sempre più a un'apparenza, a una formula, a un *flatus vocis*. Appare sempre più chiaro che si tratta dei progetti e delle espressioni di una società morente, che cerca di nascondere la propria dissoluzione dietro e dentro la potenza degli apparati cibernetiche e delle pratiche virtuali. In questo morire tutto appare nuovo. Non sono più sufficienti i paradigmi rivoluzionari del XIX e del XX secolo come non sono più effettive le modalità di sfruttamento del passato. Stiamo transitando dall'egemonia gramsciana a una molto più sottile e insieme densa ibridazione delle persone con le loro guide digitali, il cui esito è fatto di nuovi obblighi, doveri, pra-

tausgabe», Band 7, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 7.

21 R. Curcio, *Sovraimplicazioni. Le interferenze del capitalismo cibernetiche nelle pratiche di vita quotidiana*, Sensibili alle foglie, Roma 2024, p. 15.

tiche, senza le quali si rischia di perdere la cittadinanza prima di tutto nella prassi (senza lo SPID diventa sempre più difficile essere cittadini) e poi anche nel diritto.

Proprio per la sua natura digitale e deterritorializzata, l'*impero virtuale* è molto diverso rispetto agli altri sinora esistiti e tuttavia di essi conserva numerosi elementi e soprattutto la struttura e l'intenzione di un dominio universale che nelle sue manifestazioni storiche è stato sempre sconfitto. Non ci sono ragioni per pensare che questa sua ulteriore espressione sia invece invincibile. Come abbiamo sinora visto, per quanto potente, raffinata e frutto di investimenti miliardari, l'*Artificial Intelligence* rimane infatti soltanto un mezzo, un assai potente strumento, volto non agli scopi per i quali viene di solito presentata, proposta, difesa.

Le analisi condotte sinora hanno fatto emergere che l'obiettivo di fondo di tali tecnologie è uno dei più antichi che varie culture umane abbiano immaginato e a volte perseguito, di solito però con strumenti religiosi e non tecnologici. Tale scopo è il transumanesimo, il progressivo abbandono dei limiti somatici e temporali dell'animale umano (la sua finitudine) per attingere invece forme e comportamenti di controllo accurato e completo del mondo e, in prospettiva, per non morire più.

## 6. Transumanesimo

Il *transumanesimo* è molto diverso dal *postumanesimo*, il quale al contrario ha come obiettivo di abbandonare la duplice pretesa vitruviana e prometeica della nostra specie. Vitruviana in quanto tende a consacrare la propria centralità umanistica nel cosmo. Prometeica poiché intende farlo con l'ausilio della dimensione tecnica che all'umano è connaturata. Il transumanesimo è invece una forma di *iperumanesimo*, del tentativo di riaffermare il potere delle tecnologie umane sull'essente.

Si tratta dunque da un lato dell'accentuazione di alcuni caratteri dell'umanesimo classico-rinascimentale, in particolare l'antropocentrismo che diventa tecnocentrismo e ritiene che l'umano possa garantirsi ancora il dominio sul pianeta soltanto tramite una tecnicizzazione della propria identità, tramite l'oltrepassamento dei limiti biologici attraverso una sostituzione del corpo con delle tecnologie digitali quanto più avanzate, pervasive e potenti possibile, sino all'ibridazione tra  $\mu$  e  $\tau\acute{\epsilon}\chi\nu\eta$  o – prospettiva ultima – sino alla completa sostituzione della corporeità con la potenza numerica del software. Anche questo è un progetto che non sarebbe possibile concepire senza la lunga tradizione dualistica delle culture e delle filosofie mediterranee e non solo, una tradizione che separa più o meno nettamente il  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  dalla  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ .

È dunque necessario analizzare con rigore le forme di questo progetto, di questo sogno, di questa distopia.

Una delle sue principali espressioni è la diffusione di un nuovo paradigma ontologico per il quale l'essere è *informazione* ed *esistere* significa *essere connessi*, non fisicamente connessi ma digitalmente connessi. Una connessione privata che trasforma le relazioni, come abbiamo visto, in una espansione dell'individuo e

del suo gioco con il mondo, un paradigma ontologico-esistenziale che ha come condizione e insieme come conseguenza la dissoluzione del *politico*, la cancellazione delle comunità. “Come recita un obiettivo dell’Agenda 2030 Europea: *il governo deve diventare una piattaforma digitale*. [...] L’IA ne prende il posto e da strumento di ordinamento ed organizzazione diviene principio di *auctoritas* e *governance* postpolitica”<sup>22</sup>.

L’iperconnessione opera sui corpimenti in modo da riprogettarli e artificializzarli quanto più possibile, rendendoli pienamente compatibili con il virtuale, con le tecnologie digitali. A essere automatizzato non è in primo luogo il flusso di informazioni ma il flusso biologico e relazionale della nostra specie, che viene trasformato anch’esso in un insieme di informazioni identificabili, estrapolabili, scambiabili. Si tratta di una metamorfosi algoritmica del biologico e del sociale.

Alla base di tali processi sta anche e specialmente la tendenza delle tecnologie umane a far sì che tutto ciò che diventa tecnicamente possibile venga prima o poi implementato nella vita quotidiana, al di là dei rischi e delle riserve etiche che si possono nutrire. Anzi, la fattibilità tecnologica diventa spesso ragione di accettabilità etica e politica. In questo caso si tratta della trasformazione dell’umano in un dispositivo informatico e virtuale, dissolvendo in questo modo la struttura protoplasmatica, biologica, somaticamente situata della nostra specie. Facendola diventare altro insomma.

Le forme della dissoluzione riguardano anzitutto la *πρᾶξις*, l’agire, il lavoro, le attività lavorative umane, tramite la definitiva eliminazione di ciò che nel Novecento è stato denominato con l’espressione “classe lavoratrice”, in modo che i soggetti sociali diventino, nel caso migliore, degli assistiti passivi, incapaci persino di concepire azioni e pratiche collettive.

Espressione ulteriore e centrale del transumanesimo è lo smarrimento dell’identità anche sessuale, sostituita da una *ontologia flussica*, che vede nella corporeità un abito volontaristico e non una necessità materica. Da qui l’invenzione e l’imposizione di una bizzarra neolingua che partorisce di continuo nuove categorie LGBTQ, LGBTQ2S, LGBTTQQAAPP, lingua che affianca a termini più tradizionali – come lesbiche, gay, omosessuali – formule sempre nuove quali transgender, queer, asessuali, pansessuali, intersezionali, non binari, a due spiriti, intersessuali.

Si tratta anche in questo caso di un primato della volontà individuale sulla potenza del *σῶμα*, prospettiva che fa parte del più generale primato del velleitarismo teorico sulle strutture del reale, degli algoritmi sul materico, di una percezione completamente deformata rispetto al principio di realtà, rispetto a un’ontologia realistica che non ritiene il mondo frutto della percezione umana, della conoscenza umana, dello spirito umano, della volontà umana.

Di fronte a processi di questa natura e peso, credere che bastino “comitati etici” e “appelli morali” per fermarne la potenza, non è soltanto velleitario ma è anche

22 S. Isola, *A fin di bene: il nuovo potere della ragione artificiale*, Asterios Editore, Trieste 2023, pp. 123-124.

una parte necessaria del racconto, in modo da poter proseguire con buona coscienza e nell'illusione che le tecniche umane siano degli strumenti neutri, il cui risultato dipende dall'uso che se ne fa.

Una più matura consapevolezza teoretica sa invece che gli strumenti umani sono sempre stati veicolo di mutamenti profondi delle strutture collettive, che prescindono in gran parte dalla nostra volontà di controllo. In questo caso alcune potenti tecnologie digitali costituiscono il mezzo e la forma di un mutamento che conduce l'umano al transumano, vale a dire al progressivo dominio di una ragione artificiale.

A guardare bene, i fenomeni più 'all'avanguardia' della nostra ipermodernità, le tecnologie più avanzate e innovative, conservano, presentano e manifestano in realtà dei tratti arcaici. Il progetto del *Metaverso* intende trasformare Facebook in ciò che esso è in realtà stato sin dai suoi inizi. Non soltanto una piattaforma di incontri e interazioni; non un semplice e immenso database di parole, nomi, immagini, suoni; non solo un'impresa commerciale ma anche e specialmente il tentativo di creare una nuova realtà, il sogno di essere dio.

Il fondamento di Facebook e Metaverso è "un *animismo digitale*"<sup>23</sup> di forte impronta numerica ("digitale" appunto) e dunque galileiana e platonica che disprezza la realtà dei corpi, della materia e della presenza per sostituirla con una "dimensione vitale, relazionale, sociale e comunicativa, lavorativa ed economica vista, agita e proposta come frutto di una continua interazione tra la realtà materiale e analogica e la realtà virtuale e interattiva. Dove l'effetto gorgo, il buco nero dell'online fagocita sempre più la realtà *offline*, la vita come tale", sradicando in questo modo "la nostra vita, il nostro *esserci*, dall'*essere-nel-mondo di presenza* fin qui abitato"<sup>24</sup>.

## 7. Corpotempo e presenza

A questa potente forma di alienazione che scambia le forme di controllo più pervasive mai concepite con i sogni di transumanisti visionari, con il paradiso del non dolore e dell'immortalità; a questa tecnologia certamente potente ma anche altrettanto pericolosa, bisogna opporre un imperativo che è insieme politico, antropologico e ontologico, quello di "*salvare la presenza*, che è il più generale imperativo del presente"<sup>25</sup>.

L'intelligenza, infatti, – intesa come comprensione semantica, autocorrezione operativa, consapevolezza dell'agire mentre si agisce – è un processo assai complesso che ha a che fare con la presenza nello spaziotempo, con la dimensione biologica della corporeità, con la relazione espressiva del linguaggio e

23 E. Mazzarella, *Contro Metaverso. Salvare la presenza*, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 102.

24 Ivi, pp. 11 e 15.

25 Ivi, p. 49.

con la struttura temporale dell'esistere, una struttura che intesse di sé ogni processo intenzionale, ogni fenomeno qualitativo della vita, ogni interpretazione comprensiva della realtà che fa scaturire il mondo dalla mente e in essa, quindi, gli dà senso. L'esserci, il vivere, il pensare, non consistono in un insieme di algoritmi, di regole e di protocolli ma piuttosto in un incessante sforzo di attribuire significato agli eventi che si susseguono, alle cose che ci sono, allo stare al mondo del soggetto e dei gruppi. L'esistenza finita ha una dimensione intrinsecamente semantica e comunitaria.

Se è vero che l'umanità contemporanea sembra correre verso l'obiettivo di riprodurre tecnologicamente se stessa in forme sia biologiche sia computazionali, il presupposto riduzionistico di tali pretese mostra in realtà contraddizioni profonde e un limite costitutivo: la corporeità umana, infatti, non è mai semplice organismo-inanimato ma è sempre corpo vivente e autoconsapevole. Aver abbandonato i significati, gli scopi, il limite, come semplici zavorre ha condannato gran parte dell'esperienza contemporanea a non sapere più quale sia il posto dell'umano nel mondo e quindi a non saperne più *stare*.

Una delle differenze fondamentali tra l'organico e il macchinico è la possibilità del primo di essere attraversato dall'alterità e dal tempo come una fenditura, una ferita, l'apertura di una nuova via, di prospettive inedite e continuamente cangianti, dove la morte dell'ora è la condizione per l'avvento del non ancora. La consapevolezza dello spessore biologico e materico della mente contribuisce a far comprendere la dimensione molteplice della coscienza, oltre le rigidità sintattiche della *matrice* computazionale.

L'esistere è costituito da una pluralità di livelli fisici e semantici, i quali consentono all'interiorità umana che si rappresenta il mondo di interagire con il mondo rappresentato, coniugando l'esistenza oggettiva e non antropica degli enti con la loro pensabilità mentale e con la costante relazione che intercorre fra gli enti, i processi e gli eventi. Vita umana e significato sono infatti sinonimi e si esplicano nel tempo che essi stessi sono.

L'umanità contemporanea è un'entità nomade, che si muove fra diverse dimensioni dell'essere e del conoscere, che sposta di continuo i confini fra l'umano, il naturale e l'artificiale. È una soggettività che *diviene* assai più di quanto non sia, che ha abbandonato la centralità vitruviana a favore di una dislocazione diffusa, che può essere sia frammentaria e caotica sia reticolare e ordinata. La domanda cruciale è se il transumano sia ancora una *chance* che ci viene offerta o se costituisca poco meno che una catastrofe senza precedenti per la nostra identità, se la transizione da *Homo sapiens* all'umanità cibernetica rappresenti una ulteriore e feconda tappa nel nostro cammino o disegni solo un lungo crepuscolo destinato a sostituire la specie umana con qualcos'altro, seppur nato da essa. La risposta, una possibile e plausibile risposta, non può che partire ancora una volta dal duplice e coerente fondamento della sostanza umana: il Corpo e il Tempo, il corpo come macchina temporale e dunque finita.

## 8. Natura, cultura, tecnica

L'osso utilizzato dalla scimmia e poi scagliato fra le stelle a diventare astronave che solca gli spazi – celebre scena di apertura di *2001. A Space Odyssey* – è forse la rappresentazione più chiara della *arcaicità* filogenetica e insieme storica delle protesi, della loro natura consustanziale rispetto a quella del corpo, dell'essere fin dall'inizio la corporeità umana un insieme inseparabile di *natura, cultura e tecnica*.

La dimensione naturale fa del corpo un organismo che si pone in continuità con la struttura atomica, molecolare, biologica della Terra, delle piante, degli altri animali. Come essi, il corpo è sottomesso alle leggi fisiche di gravitazione, impenetrabilità, unicità spaziale; è sottoposto alle leggi chimiche dello scambio energetico e termico, alla regola universale dell'entropia; è soggetto alle leggi biologiche del metabolismo, della crescita, maturazione e decadenza, è ostaggio sin dall'inizio della morte.

Come cultura, il corpo è segnato dai simboli cosmici e politici, dai tatuaggi che riproducono le forze degli altri animali e degli dèi, dagli abiti che lo coprono, difendono, modellano e immergono nei gusti estetici e nei modi di fare quotidiani di un'epoca, un popolo, una società. Come cultura, il corpo è desiderato in sembianze anche estetiche e non soltanto sessuali e riproduttive; diventa modello per le forme nello spazio, per i colori sulle tele, per le narrazioni letterarie. Come cultura, il corpo è esibito nelle piccole e grandi occasioni sociali e nelle forme rituali collettive. Come cultura, il corpo inventa le forme che percepisce nello spazio e le loro regolarità; elabora i colori – veri e propri significati virtuali del nostro cervello – e in generale le immagini che danno spessore e profondità alla nostra percezione. Come cultura, il corpo *parla* e il suo dire, il suono fisico capace di esprimere il processo immateriale del pensare, incide a fondo, produce eventi, sconvolge luoghi, trasforma le esistenze, plasma la storia. Come cultura, persino i prodotti organici del corpo – saliva, lacrime, sudore – sono irriducibili alla dimensione soltanto biologica e indicano, invece, un intero mondo di emozioni e di significati.

Come tecnica, il corpo è forza-lavoro; macchina per costruire templi e piramidi, per produrre grano e per allevare altri corpi non umani; è cadavere dissezionato; è movimento di conquista; è strumento formidabile di morte – morte che dà, morte che riceve – in battaglia. Come tecnica, è invasivo da occhiali, arti sostitutivi, *pace-maker*, sistemi di amplificazione dei suoni, caschi per guidare, auricolari per telefoni, guanti e tute interattive.

Comprendere la ricchezza del corpo *naturale* pervaso di *significato*, linguaggio esso stesso del mondo, è impossibile per ogni prospettiva tendente a ridurre la tecnica a manipolazione e quindi a tecnologia. Stare alla scuola del corpo significa, al contrario, imparare la finitudine ma anche la centralità della vita. Si tratta di riconoscere e finalmente accettare senza riserve la corporalità integrale dell'essere che siamo, una “tradizione biologica che va tradita e non

tradita”<sup>26</sup>, la vita della mente essendo prima di tutto *vita* che sa riconoscere se stessa.

La finitudine che siamo va accolta consapevolmente come limite, certo, ma anche come possibilità e soprattutto come condizione ontologica della specie. La perdita di questa consapevolezza sta conducendo l’umanità ad abbracciare il paradigma di un’evoluzione senza corpo, un modello in realtà del tutto astratto proprio perché non tiene conto dell’ancoraggio biologico di ogni nostra conquista e conoscenza. Bisogna, quindi, “*mantenersi divenendo in ciò che si è*”<sup>27</sup>. La sostanza temporale dell’umano non può cessare di trasformarsi purché, però, tale trasformazione mantenga la riconoscibilità dell’umano a se stesso, al corpotempo finito che egli è.

## 9. Infine, il tempo

Nei suoi singoli e nell’intero l’umanità è soprattutto una *macchina temporale*. Il tempo dell’esserci umano è assai diverso sia da quello oggettivo della natura e indagato dalla fisica sia dalla percezione soggettiva della durata che declina il trascorrere degli attimi come pura percezione dell’attesa. Il tempo dell’esserci è temporalità, vale a dire struttura volta al futuro come apertura che dà senso all’attimo e come possibilità sempre presente del morire. Quest’ultimo non è un evento soltanto biologico ma è ciò che intessendo di sé fin dall’inizio la vita umana la rende intrinsecamente finita. Il senso del tempo è quindi per l’uomo la propria radicale finitudine. Il ritrarsi, impaurito o infastidito, dalla finitudine colloca gli umani nel ripetuto e sempre fallito tentativo di esorcizzare il proprio declino nelle forme della banalità quotidiana, nella ripetizione dei gesti meccanici della vita, nella dismisura del potere accumulato come se dalla sua crescita materiale potesse derivarne per il soggetto una qualche forma di garanzia dalla furia del dissolvimento. L’accettazione, invece, della struttura temporale e finita dell’esserci è uno dei principali significati e obiettivi del lavoro filosofico, il quale da millenni costituisce il vero dispositivo transumano della nostra specie, quello volto a raggiungere i limiti ultimi della comprensione e quindi dell’essere.

26 Id., *Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico*, il melangolo, Genova 2004, p. 143.

27 Ivi, p. 19.