

Il nesso tra tecnica e coesistenza è stato indagato spesso dal pensiero filosofico nel corso della sua lunga storia. Ne reca traccia l'opera di Platone, di Aristotele, il pensiero rinascimentale nell'opera di Bruno, la riflessione moderna e illuminista, diviene esplicitamente tematico nella riflessione di Marx, nell'antropologia filosofica, nella fenomenologia, nella teoria critica e nel pensiero ecologico. La crisi climatica e l'avvento della cosiddetta rivoluzione digitale, con la conseguente ibridazione tra realtà analogica e virtuale e la comparsa di tecnologie tanto rivoluzionarie quanto problematiche come l'AI, hanno comportato una vera e propria proliferazione di studi sulle implicazioni delle tecnologie nella nostra vita. I contributi presenti in questo volume intendono analizzare, attraverso differenti prospettive filosofiche e di ricerca, il nesso tra tecnica e coesistenza alla luce dei rischi e delle sfide che le tecnologie contemporanee impongono al pensiero.

Lorenzo De Stefano è docente di Teoria ed etica dei big data presso il corso di laurea magistrale in Data Science dell'Università degli Studi di Napoli Federico II e docente di Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi della Basilicata. Ha conseguito il dottorato in Scienze filosofiche e ha condotto periodi di ricerca presso le università di Dresda, Friburgo, Tubinga e Magonza. Ha pubblicato saggi per riviste italiane e internazionali su Heidegger, Nietzsche, Fink, Anders, sulla questione della tecnica e dell'ecologia, con particolare riferimento alla filosofia del digitale e dell'AI. È membro del comitato editoriale della rivista "Mechane" (Rivista di Filosofia ed Antropologia della Tecnica).

Mimesis Edizioni
Quaderni di Mechane
www.mimesisedizioni.it

22,00 euro

ISBN 979-12-2231-012-1



LORENZO DE STEFANO (A CURA DI) **TECNICA E COESISTENZA**

MIMESIS 

TECNICA E COESISTENZA

PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE, FENOMENOLOGICHE ED ETICHE

A cura di Lorenzo De Stefano

 MIMESIS / QUADERNI DI MECHANE

MIMESIS / QUADERNI DI MECHANE

N. 2

Collana diretta da Pierandrea Amato (Università di Messina), Felice Masi (Università di Napoli), Nicola Russo (Università di Napoli)

COMITATO SCIENTIFICO

Arianna Betti (Università Amsterdam), Massimo Cacciari (Università San Raffaele di Milano), Roberto Esposito (Scuola Normale di Pisa), Andrew Feenberg (Simon Fraser University), Richard Grusin (University of Wisconsin-Milwaukee), Annette Hilt (Cusanus Hochschule), Serge Latouche (Université Paris-Sud), Giuseppe Longo (Università di Napoli), Eugenio Mazzarella (Università di Napoli), Andrea Moro (IUSS Pavia), Alberto Oliverio (Università di Roma La Sapienza), Valeria Pinto (Università di Napoli), Sonja Rinofner (Università di Graz), Alberto Romele (Université Catholique de Lille), Luca Salza (Università di Lille, Francia)

COMITATO EDITORIALE

Francesco Campana (Università degli Studi di Padova), Lorenzo De Stefano (Università del Salento), Luigi Laino (Università di Napoli), Fabio Domenico Palumbo (Università di Messina), Joaquin Mutchnick (Università di Napoli), Elena Trufanova (Accademia Russa delle Scienze)

I testi pubblicati sono sottoposti a un processo di *peer-review*

La collana “Quaderni di Mechane” vuole aprire al dibattito pubblico e filosofico italiano il ricco campo di indagine sulle attuali implicazioni degli sviluppi della tecnica, tenendo fermo lo sguardo sulla loro genealogia, al fine di promuovere un migliore e più consapevole orientamento nelle trasformazioni tecno-antropologiche delle forme di vita contemporanee. Intende pubblicare saggi, ricerche, studi (dando anche ampio spazio alle traduzioni di lavori di studiosi stranieri), legati all’ambito della filosofia della tecnica con una spiccata inclinazione teoretica e in costante confronto con le scienze positive.



**TECNICA E COESISTENZA.
PROSPETTIVE ANTROPOLOGICHE,
FENOMENOLOGICHE ED ETICHE**

A CURA DI
LORENZO DE STEFANO

 **MIMESIS**

Publicato con il contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli
Federico II.

I contributi pubblicati in questo volume sono stati oggetto di *peer review*.

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

Collana: *Quaderni di Mechane*, n. 2
Isbn: 9791222310121
ISSN: 3034-9672

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 02 21100089

Indice

<i>Lorenzo De Stefano</i> Introduzione	7
<i>Carmin Di Martino</i> Tecnologia. Pensare gli effetti	23
<i>Valeria Pinto</i> Tecnologie ambientali di governo. Dalla <i>machine</i> à <i>gouverner</i> alla governamentalità algoritmica	49
<i>Joaquin Mutchinick</i> Sul governo delle tecnologie nell'Unione Europea	63
<i>Angela Giustino</i> Nell'era nuova del digitale quale possibile modello di socialità?	79
<i>Ernesto Sferrazza Papa</i> Note filosofiche sul potere implicito degli artefatti materiali	95
<i>Anna Pia Ruoppo</i> Coesistenza con la tecnica, coesistenza nell'epoca del dominio tecnico	109
<i>Annette Hilt</i> Techno-Communities: Eugen Fink's Social Ontology revisited	121
<i>Angelo Milhano</i> The "self", in the "world", and with "others" in the era of digital technologies	135

<i>Alberto Giovanni Biuso</i> Biotecnologie e antropocentrismo	149
<i>Luca Lo Sapia</i> (In) dispensabilità ontologica ed etica dell'estinzione. Sapiens sull'orlo del precipizio	157
<i>Marco Tamborini</i> Elementi per una filosofia delle forme bio-tecniche	171
<i>Alberto Romele</i> Rilevazione automatica del dolore o dell'inversione del paradigma indiziario	181
<i>Luca Corti</i> Quale natura? Prospettive hegeliane su ecologia profonda ed ecologia sociale	197
<i>Lorenzo De Stefano</i> Le ragioni di Protagora. Per una storia naturale di tecnica e coesistenza	215

Alberto Giovanni Biuso

Biotecnologie e antropodecentrismo

Etoantropologia

La teoresi e le scienze naturali confermano la necessità di oltrepassare gli antichi dualismi antropocentrici, per tentare un'etoantropologia fondata sui risultati e sull'apporto critico di tutti i saperi. Se una scienza dell'uomo, nel significato più ampio e preciso, è possibile lo è infatti a partire dal superamento del provincialismo antropocentrico, dell'antico dualismo tra corpo e anima, tra *res extensa* e *res cogitans*.

Perché mai si suppone che tra gli animali soltanto l'*Homo sapiens* sarebbe privo di alcuni caratteri costanti che lo rendono ciò che è pur nella complessità dell'evoluzione? Nel corso della vicenda evolutiva il primate umano ha assunto caratteri assai specifici, quelli che vanno sotto il nome di tradizione culturale, ma non si è allontanato – e come potrebbe? – dalla sua matrice biologica, dalla struttura animale.

L'etoantropologia insegna che l'innato e l'appreso, il biologico e il culturale, sono sì distinti ma possono collaborare a produrre comportamenti più razionali e adattativi. Che un impulso sia innato non vuol certo dire che non possa essere educato, basti pensare alla sessualità: istinto primario ma che nessuno lascerebbe alla espressione più violenta e disordinata solo perché esso è certamente innato. Alla stessa stregua, l'aggressività – pur essendo innata in un mammifero come l'uomo che ha bisogno di esplorare, nutrirsi, difendersi, accoppiarsi – può essere controllata e ridiretta verso obiettivi innocui. Non si può invece accettare, alla luce di innumerevoli esperienze, l'ipotesi “che l'aggressività possa essere semplicemente “copiata” da modelli sociali; [...] oppure che essa sia una risposta di pura reazione a esperienze di privazione (frustrazione)”¹.

La cognizione del *limite* è uno dei fondamenti dell'etoantropologia. L'umano è chiamato sì “ad inserirsi consapevolmente nel tutto” ma “il suo non è in alcun modo il più alto modo di essere, egli non è il fine della natura e il cosmo non esiste per lui”². La pretesa umana di considerarsi lo scopo dell'esistenza appare del tutto antiscientifica. La dismisura delle nostre ambizioni si manifesta in tutta la sua portata se appena solleviamo lo sguardo al di sopra dell'orizzonte angusto del nostro

1 I. Eibl-Eibesfeldt, *L'uomo a rischio (Der Mensch – das riskierte Wesen 1988)*, trad. di G. Panini, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 178-179.

2 H. Jonas, *Lo Gnosticismo (The Gnostic Religion, 1972)*, trad. di M. Riccati di Ceva, SEI, Torino 1991, p. 277.

pianeta. La nostra unicità e dignità nell'universo si rivela, allora, per quello che è: una insignificante goccia di vita nel volgersi eterno e senza scopo delle galassie. Allo stesso modo dell'uomo, vale a dire con la più totale mancanza del senso della misura e del limite, la formica può immaginarsi come lo scopo della vita nel bosco o il corallo come la ragione del rigoglio delle acque.

È ora di porre fine a questa dismisura antropocentrica, all'infantile pretesa che il mondo sia stato fatto per l'uso esclusivo di una specie, che il volgere delle galassie e della materia sia finalizzato al progresso della vicenda umana. La nostra specie non è l'apice, il fine e il senso di tutto ciò che è, non costituisce l'intenzione segreta verso cui la materia tende e non rappresenta certo il culmine della vicenda biologica sul pianeta Terra.

Scienze umane e scienze della natura non sono pertanto due campi separati ma due ramificazioni di un solo sapere, da apprendere nella sua molteplice unità. La complessità del mondo è incomprendibile senza una visione capace di sintetizzare *science e humanities*. Comprendere la condizione umana significa anzitutto capire i geni e la cultura. E non come ambiti e funzioni autonome ma nella loro essenziale *coevoluzione*, come *naturacultura*. L'evoluzione del cervello e quella dei comportamenti hanno proceduto insieme per milioni di anni, entrambe nell'ambito delle leggi fissate dalla selezione naturale.

L'unità profonda di corpo e psiche, qualunque cosa con questi termini s'intenda, è mostrata:

- dall'agire quotidiano
- dalla psicosomaticità della salute e della malattia
- dall'inseparabilità di emozioni e logica.

A proposito di quest'ultimo punto, ma anche dei precedenti, le ricerche di Antonio Damasio si rivelano assai feconde. Nella coscienza è infatti coinvolto l'intero organismo e non il cervello soltanto, anche se è quest'ultimo il luogo critico di raccolta e di sintesi delle sensazioni fisiche, dell'esserci corporeo, da cui la coscienza viene generata. Se la coscienza svolge la funzione primaria di garantire la sopravvivenza dell'intero organismo, è appunto nella corporeità che va indagata la sua genesi. Ed è qui che la coscienza mostra il suo legame assai stretto con le emozioni: l'una e le altre si generano dal corpo per meglio salvaguardare il corpo stesso. La coscienza è personale perché è il *corpo proprio* – il corpo di ciascuno irriducibile a ogni altro e consapevole di tale identità – a essere individuale, a costituire un evento a sé, seppur strettamente collegato agli altri corpi, all'ambiente, al tempo.

Anche quando un'informazione o un sentimento sembrano elementari, essi sono in realtà immersi nel *continuum* della cultura e della corporeità. L'essere umano è infatti *corpomente, azione, esperienza, formazione, naturacultura*. Cercherò di chiarire brevemente ciascuna di queste determinazioni e le loro costanti e reciproche interazioni.

Il corpomente è la struttura isotropa che permette a ciascuno di collocarsi e orientarsi in un punto preciso nell'enigmatico e inarrestabile volgersi della materia. Attraverso il corpomente sentiamo con certezza la nostra appartenenza al mondo, la somiglianza/vicinanza/analogia con ogni altro elemento della natura.

Ciò che chiamiamo cultura nasce dal corpomente, dall'esigenza di interagire con l'altro da sé, con il *fuori*, tentando di capire come siano possibili l'interno e l'esterno, il costante dialogo di ciascuno con se stesso e la continua interazione con ciò che non si è, vale a dire con ciò che non è il *mio* corpo.

Il corpomente non è mai statico: qualunque cosa faccia, qualsiasi posizione assuma, esso è sempre *azione* ed *esperienza*.

L'azione è tecnicità che germina dall'essere immersi sempre in un contesto, ambiente, circostanza, in una *Umwelt*. E dal dover sempre raggiungere un qualche obiettivo. L'accumularsi delle azioni produce l'esperienza ed è per questo che l'esperire alla fine coincide con il vivere e cioè con l'andare imparando a proprie spese quanto complesso sia il mondo e quanto rischiosa la salvaguardia del corpo.

È così che mediante l'azione il corpomente plasma il mondo e forma se stesso. L'azione è creazione di eventi, costruzione di oggetti, *Bildung*.

Ciò che il paradigma antropocentrico ha distinto con i termini di natura e cultura è una struttura talmente unitaria da rendere possibile la comprensione dell'umano soltanto a condizione di conoscere le radici biologiche e insieme sociali/educative/ambientali dei comportamenti individuali e collettivi: naturacultura.

La ricerca biologica conferma “che il comportamento è adatto ai dati ambientali e che solo due processi ben definiti possono averlo così adattato: l'adattamento filogenetico e la modificazione adattativa”³. In altre parole, componenti innate e componenti apprese collaborano a rendere l'organismo sicuro e attivo nel proprio specifico ambiente di vita.

L'etoantropologia può dunque rappresentare una forma di “ermeneutica della finitudine”, un contributo alla consapevolezza dei limiti della specie, un antidoto alle azioni distruttive verso l'umano e verso il pianeta.

Sperimentazione animale

Tutto questo consente di meglio comprendere quanto lontana da ogni parametro scientifico sia la vivisezione, la “sperimentazione animale”.

Ciò va detto con chiarezza, nonostante l'accusa immediata, istintiva, quasi pavloviana, che scatta nei confronti di chiunque metta in discussione, con argomentazioni anche pacate e plausibili, lo statuto di una pratica che risponde a criteri di profitto economico e di equilibrio accademico assai più che a criteri scientifici.

Una pratica vantaggiosa soprattutto per le case farmaceutiche e non per la salute umana, tanto che persino Steven Hyman, già direttore del National Institut of Mental Health (NIMH) e ora docente a Harvard, sostiene che “i ricercatori e le autorità dovranno trovare il coraggio di saltare la sperimentazione animale, che rischia di essere fuorviante”⁴.

3 K. Lorenz, *Evoluzione e modificazione del comportamento* (*Evolution and Modification of Behavior*, 1965) trad. di S. Stratta e R. Valla, Bollati Boringhieri, Torino 1994, p. 109.

4 Intervista rilasciata a G. Sabato, in *Mente & Cervello*, n. 100, aprile 2013, p. 39.

Nella comunità scientifica si va diffondendo la consapevolezza che “i modelli animali non danno certezze, ma solo indizi sull’efficacia di una sostanza in un organismo complesso”⁵, anche perché accade regolarmente che “due laboratori che fanno lo stesso esperimento possono ottenere risultati completamente diversi senza capirne il motivo”⁶.

L’errore metodologico è ancora più consistente se si pensa che come non ha senso studiare l’umano nei limiti angusti di un laboratorio del tutto diverso dal mondo-ambiente nel quale gli umani esistono, allo stesso modo è del tutto fuorviante e scientificamente sbagliato studiare gli altri animali in laboratorio invece che nell’ambiente nel quale e per il quale si sono evoluti e con il quale costituiscono una cosa sola.

Nikolaas Tinbergen sostiene giustamente che

“porre specie diverse in situazioni sperimentali esattamente identiche è una standardizzazione di tipo antropomorfo”. Il laboratorio, proprio per l’alto grado di artificializzazione con cui pretenderebbe di istituire condizioni “neutrali” di osservazione, rappresenta un ambiente spiccatamente umano, che antropomorficamente proietta sull’animale richieste ambientali inadeguate. Per l’etologia, al contrario, il soggetto è sempre correlato a un ambiente specie-specifico. Ne deriva un concetto non universalistico ma operativo di intelligenza, intesa come azione efficace rispetto a condizioni somatiche e ambientali date.⁷

Al di là di molte pratiche chiaramente prive di senso – quali l’impedire agli animali di dormire, “prevedendo” in questo modo la loro morte a causa dell’assenza di sonno –, c’è la fondamentale questione della tempistica nella somministrazione delle terapie.

Non si può infatti ignorare l’importanza della cronobiologia nei test di tossicità dei farmaci. Ratti e topi sono animali notturni mentre l’uomo è un animale diurno; questa differenza influisce enormemente sui risultati clinici, la cui lettura ignora troppo spesso la relazione profonda e costitutiva tra il componente e l’ambiente, tra ciò che Foster e Kreitzman chiamano “giorno interno” e “giorno esterno”.

Tutte le entità animali e vegetali vivono seguendo un ben preciso orologio biologico, senza il quale non esisterebbero; transitano nell’essere sincronizzando i propri ritmi endogeni con quelli del cosmo, che per noi terrestri significa con i ritmi di rotazione della terra intorno al proprio asse e intorno alla stella che ci dà energia. E tuttavia la medicina contemporanea non riconosce ancora la fondamentale importanza della tempistica nella somministrazione delle terapie. Gli orologi biologici sono “regolati quotidianamente al levarsi e al calar del sole in modo da

5 A. Buchi e M. Schwab, in *Mente & Cervello*, n. 68, agosto 2010, p. 102,

6 C. Visco, in *Mente & Cervello*, n. 69, settembre 2010, p. 27.

7 B. Piazzesi, in G. Mormino, R. Colombo, B. Piazzesi, *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, Libreria Cortina, Milano 2017, p. 241.

sincronizzare il tempo interno dell'organismo sul tempo astronomico"⁸. Se la medicina occidentale trascura gravemente questa struttura temporale dei corpi, "la medicina cinese" – afferma l'oncologo Bill Hrushesky – "riconosce da più di 5000 anni che la dose non può essere isolata dal concetto di tempo"⁹.

Nessuna comprensione della vita – della sua fisiologia, della patologia – è possibile fuori dalla struttura temporale che il corpo è. Le ricerche di Foster e Kreitzman sono ormai un classico della biologia proprio perché ricordano con chiarezza e determinazione questa semplice ma fondamentale verità. E lo ricordano ai biologi e ai medici, a coloro per i quali essa dovrebbe risultare evidente. Il luogo cerebrale nel quale i ritmi cronobiologici si generano è infatti il nucleo soprachiasmatico formato da poche cellule – ventimila circa – collocate nella parte anteriore dell'ipotalamo. Al di là di questa localizzazione, il risultato più importante delle ricerche cronobiologiche è che la temporalità dei mammiferi – e quella umana in particolare – è diffusa in tutto il corpo, tanto che "oggi si parla più spesso di sistemi circadiani, poiché sta diventando chiaro che, sebbene in alcune specie probabilmente esista un orologio centrale, nella maggior parte di esse la scansione del tempo è distribuita in tutto l'organismo"¹⁰. E questo significa che siamo fatti di tempo, alla lettera. Tempo genetico, tempo cosmico, tempocoscienza costituiscono un unico battito della materia consapevole di sé, dell'energia che scaturisce, si modula e si esaurisce. È tale battito profondo e inarrestabile che definiamo con i termini diversi di mondo, natura, umanità.

Anche alla luce di tale continuità biologica, comportamentale, temporale, tra tutte le specie animali, e in particolare tra i mammiferi, è evidente che la relazione di dominio dell'umano nei confronti delle altre specie si fonda su un errore logico generale, il quale è implicito nel concetto stesso di animalità.

L'animalità non è una categoria: in quanto contrapposta all'umanità, essa semplicemente non esiste.

È del tutto scorretto accomunare, ad esempio, formiche, corvi e scimpanzé contrapponendoli alla specie umana. Molti animali sono assai più vicini, sia geneticamente sia funzionalmente, alla specie umana che ad altre. Un bonobo o un cane sono molto più contigui all'*Homo sapiens* che alle api, ai molluschi, alle bisce.

Anche per questo non ha senso l'ossessione comparatistica per la quale l'intelligenza *animale* viene intesa come una categoria unitaria e confrontata sempre e soltanto con l'intelligenza *umana*, come se quest'ultima costituisse il criterio assoluto, il parametro sul quale misurare ogni altra abilità cognitiva.

In una prospettiva etologica e biologica più rigorosa, "come già avvenuto con la rivoluzione copernicana, noi uomini avremo la sorpresa di abitare una piccola e remota regione cognitiva che naturalmente ha delle contiguità, delle vicinanze e

8 R. Foster – L. Kreitzman, *I ritmi della vita. Gli orologi biologici che controllano la vita quotidiana di ogni essere vivente (Rhythms of Life, 2004)*, trad. di I.C. Blum, prefazione di L. Wolpert, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 11.

9 Ivi, p. 269.

10 Ivi, pp. 15-16.

persino delle sovrapposizioni con quella delle altre specie, ma che per gran parte è irraggiungibile con la semplice proiettività intuitiva”¹¹.

Nell’essere e nel mondo non si danno superiorità assolute, esistono soltanto differenze. Una delle peculiarità dell’umano è saperlo, uno dei suoi limiti è dimenticarlo:

Con troppa facilità gli uomini si considerano il centro dell’universo, qualcosa di estraneo e di superiore alla natura. Questo atteggiamento deriva da una sorta di orgoglio che ci preclude quella forma di riflessione su noi stessi di cui oggi avremmo tanto bisogno. Le grandi scoperte delle scienze naturali inducono l’uomo a un senso di umiltà: proprio per questo vengono a volte avversate.¹²

La sperimentazione animale si mostra dunque come una delle più evidenti espressioni di quella che Eugenio Mazzarella definisce “*fallacia artificialista*”. Fallacia che consiste nel dedurre “da ciò che *si può* fare quel che *si deve* fare” e che “in nome delle possibilità dell’artificio, sembra sempre più vivere dell’opposizione di principio di natura e cultura”¹³, come se l’umano non fosse anche βίος e ζωή, e non soltanto autopoiesi e sapere. Affermare con chiarezza l’unità inscindibile di natura e cultura, “l’innesto biosociale della cultura *nella* natura”¹⁴ è una tesi di fondo della prospettiva etoantropologica che qui sto cercando di presentare.

Anche sul tema della vivisezione si fronteggiano dunque le tesi di quanti non accettano di porre alcun limite alle procedure più inutili e distruttive, anche a costo di spingere il pianeta e i suoi abitanti verso il declino e la morte, e quanti invece ritengono che ogni azione, protocollo, ricerca fornisca i migliori risultati scientifici solo se collocata all’interno di un quadro olistico che non cada nella frammentazione della fallacia artificialista.

Biotecnologie

La frontiera contemporanea ed estrema della sperimentazione animale ha una denominazione insieme più neutra e più inquietante: *biotecnologie*. Si tratta di strutture dissipative profondamente consonanti con le forme più irrazionali del liberismo contemporaneo.

Le biotecnologie costituiscono, di fatto e semplicemente, una disintegrazione dell’animalità poiché si tratta di mutamenti che non trasformano ma dissolvono l’animale sia nelle manifestazioni empiriche sia nel significato ontologico. Gli animali geneticamente modificati, infatti “soffrono di deformità, menomazioni e ma-

11 R. Marchesini, *Intelligenze plurime. Manuale di scienze cognitive animali*, Oasi Alberto Perdisa Editore, Bologna 2008, p. 445.

12 K. Lorenz, *Natura e destino (Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen)*, 1978), Mondadori, Milano 1990, p. 42.

13 E. Mazzarella, *L’uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet Studio, Macerata 2017, pp. 11 e 25.

14 Ivi, p. 10.

lattie devastanti quale risultato della violenta alterazione del loro corredo genetico e per il collasso ontologico che questo implica. Come è noto, Dolly è morta per eutanasia a sei anni, la metà della vita media di una pecora, dopo una malattia polmonare che tipicamente affligge gli animali anziani¹⁵.

Ogni animale, umani compresi, ha il proprio modo di stare al mondo, le proprie specificità etologiche, la propria struttura percettiva e situazione spaziotemporale. In una parola la propria *Umwelt*, lo spaziotempo che ogni vivente consapevole non si limita ad abitare ma lo spaziotempo che è. Tutti elementi che le biotecnologie cancellano imponendo alla vita animale e al singolo vivente strutture spaziali e ritmi temporali del tutto artificiali, estranei alla specificità etologica dell'individuo e della specie.

L'animalità è trasformazione, certo, è ibridazione, scambio, flusso ma tutto questo ha senso e conduce a risultati adattivi nei *tempi lunghi* dell'evoluzione. Non esiste invece trasformazione, ibridazione, flusso quando le trasformazioni genetiche vengono "mediate dalle tecnologie che sono state imposte agli animali in laboratorio praticamente da un giorno all'altro (secondo i parametri evuzionistici)"¹⁶.

Privare l'animale del tempo significa privarlo di tutto, costringerlo in un blocco temporale privo di ciò che alla vita animale dà senso e giustificazione: i movimenti predatori e di difesa, l'orizzonte di attesa, l'immersione nell'ambiente dato, imprigionandolo in un presente che è soltanto agonia.

Chi, anche in ambito postumano se non addirittura animalista, guarda con favore le biotecnologie in quanto nemiche dell'*essenzialismo* – una vera ossessione per molto ambientalismo *progressista* – non sa quel che dice, non si rende conto che difendere l'essenza degli enti – sempre dinamica, certo, come tutto ciò che esiste – significa salvaguardare gli enti dalla manipolazione arbitraria e dalla distruzione interessata: "I postumanisti tendono a romanticizzare il ruolo che la tecnologia ha nel 'queerizzare' e nel 'trasgredire' i confini tra umani, animali e tecnologie"¹⁷. Se è necessario deporre l'umano dal suo dominio violento e narcisistico, "per questo cambio di paradigma non potrebbe esservi peggiore strumento della biotecnologia, legata a doppio filo al capitale globale e, per sua stessa natura, espressione di una violenza ontologica radicale"¹⁸.

Le biotecnologie fondate sul mercato della vita sostengono che lo stare al mondo è una collazione di particolari; l'olismo fenomenologico ed etologico ritiene invece che ogni singola sensazione, dolorosa o piacevole che sia, ha senso e funzione soltanto all'interno di una complessiva struttura relazionale e adattiva, nella quale sono profondamente coniugati gli aspetti chimici, percettivi, neurologici.

In sintesi, le biotecnologie che riducono l'animalità a un'invenzione brevettabile costituiscono una pratica di sterminio e rappresentano il momento più basso delle relazioni tra l'animale umano e gli altri animali:

15 Z. Weisberg, "Il gioco finale della biotecnologia: il collasso ontologico ed etico nel 'secolo biotech'" in *Liberazioni. Rivista di critica antispecista*, n. 39, inverno 2019, p. 32.

16 Ivi, pp. 41-42.

17 Ivi, p. 40.

18 Ivi, pp. 42-43

Il collasso delle cruciali tensioni ontologiche fra esseri senzienti e apparato tecno-economico con il conseguente collasso etico segnano il trionfo della guerra secolare di sterminio che gli umani combattono contro gli altri animali. Anche se c'è chi, fra gli studiosi, si mostra più incline alle possibilità offerte dall'impiego delle biotecnologie per mitigare alcune delle più atroci sofferenze inflitte ai non umani, l'evidenza prova abbondantemente il contrario. [...] Abbiamo raggiunto il limite massimo di quello che ogni società che si definisca "civilizzata" può tollerare.¹⁹

Le forze economiche del capitale e del suo feticcio per eccellenza – il mercato – non rinunciano mai da sole e spontaneamente al loro dominio. Se la situazione ecologica del mondo contemporaneo è questa, se "l'uomo non sa esistere se non attraverso il dominio", allora ha ragione Patricia Mac Cormack a stupirsi per "come gli ambientalisti possano ancora riprodursi, come i vegani possano ancora riprodursi e come gli ambientalisti possano non essere vegani"²⁰ e a proporre una plausibile posizione estinzionista. Perché il punto sembra ormai questo: o noi o il pianeta vivente. Ma il pianeta può vivere senza l'umano, l'umano non può vivere senza il pianeta, nonostante la ὑβρις biotecnologica si illuda del contrario.

Forse è arrivato il momento per tutte le scienze di andare oltre il paradigma antropocentrico che accomuna creazionismi e tecnofilie, che coniuga religioni e scientismi, per volgersi verso un più ampio paradigma etoantropologico consapevole del limite delle risorse della Terra e della profonda relazione che tutti i suoi abitanti intrattengono tra di loro, come singoli, come società e come specie.

19 Ivi, p. 47.

20 E. Monacelli, "Grazia, estinzione, angeli interstiziali: una conversazione con Patricia MacCormack", ivi, p. 109.