

L'UOMO POST-MODERNO E L'ABBANDONO DEL 'SENTIMENTO DELLA NATURA'

Fabio Venzi



(AGENPARL) - **Roma**, 30 Giugno 2026 -

Per *Natura* si indica generalmente l'insieme degli elementi del mondo fisico e degli esseri viventi che esistono indipendentemente dall'intervento umano. Nella storia delle religioni essa è stata frequentemente considerata una manifestazione del sacro e un segno della presenza del divino. Per '*sentimento della Natura*' si intende quell'emozione indefinibile di meraviglia, sgomento, tranquillità, amore che l'uomo prova a contatto con determinati aspetti della *Natura* in tutte le sue forme, paesaggio, volta celeste, mondo animale e vegetale, e che determina fra uomo e *Natura* una viva sensazione simpatetica. Per questo, il *sentimento della Natura* andrebbe considerato la prima e autentica espressione del 'senso dell'essere' tipico della condizione umana.

Nell'attuale società secolarizzata (transumanista o postumanista), tale stato d'animo si sta lentamente ma inesorabilmente perdendo, l'allontanamento dal Sacro ha comportato un conseguente allontanamento dalla *Natura*. Fin dalle origini di *Homo sapiens* e nelle prime società umane, gli elementi della *Natura* venivano interpretati come *simboli* di realtà che trascendevano l'esperienza quotidiana; nella vita dei primitivi essi stavano alla base delle credenze animistiche, ispiravano la prassi magica e condizionavano la creazione di miti, in una dinamica cosmico-religiosa. Tutte le religioni hanno elaborato una particolare relazione tra l'uomo e la *Natura*, considerata fondamentale per l'esistenza e il benessere della vita umana. Tale legame si è spesso manifestato attraverso forme di venerazione collettiva dei fenomeni naturali.

Nel rapporto con la *Natura*, lo spirito umano riconosce e amplia le proprie possibilità, entrando in contatto con la dimensione sacra dell'universo. Ciò evidenzia sia la capacità del Sacro di manifestarsi nelle più diverse forme della realtà, sia quella

dell'uomo di interpretarlo e rielaborarlo nelle molteplici espressioni della propria esperienza religiosa. Il significato e il ruolo della *Natura*, quindi, non si limitano alla sua dimensione materiale e concreta, ma si estendono verso la sfera del Sacro, che si manifesta negli aspetti più profondi dell'esperienza umana. In questa prospettiva, la *Natura* diventa il luogo privilegiato attraverso cui l'uomo entra in contatto con il mistero e con una realtà che trascende il mondo sensibile.

Il contrasto tra la tendenza dell'uomo moderno a desacralizzare la *Natura* e la propensione dell'uomo primitivo a considerarla sacra ha costituito uno dei principali oggetti di studio delle scienze sociali, filosofiche e antropologiche del Novecento. Secondo l'antropologo e storico delle religioni James G. Frazer, il culto della *Natura* e quello dei defunti rappresentano le due forme fondamentali della religione naturale. Il filosofo e orientalista Max Müller, invece, fondò la propria scuola di religioni comparate sull'idea che tutti i miti avessero origine nei fenomeni naturali. Edward Burnett Tylor, nella sua celebre opera *Primitive Culture* (1871), elaborò la teoria dell'animismo, sostenendo che gli esseri umani tendono a proiettare sulla *Natura* caratteristiche proprie degli esseri viventi, percepite soprattutto attraverso i sogni e le riflessioni sulla morte e, successivamente, Claude Lévi-Strauss ampliò questa prospettiva, affermando che la religione non si limita a interpretare la *Natura*, ma comporta una vera e propria umanizzazione delle sue leggi e dei suoi processi.

Il Transumanesimo

Il termine *Transumanesimo*, coniato dal biologo Julian Huxley nel 1957 (*In New Bottles for New Wine*) nel tempo ha subito diverse modifiche, allargando le sue prospettive e le sue progettualità. Già a partire dagli [anni Ottanta](#), il termine fu poi utilizzato negli [Stati Uniti d'America](#) con un significato diverso, meno legato a traguardi sociali e orientato a un maggiore [individualismo](#),

soprattutto a opera di [FM-2030](#) (Fereidoun M. Esfandiary) e di [Natasha Vita More](#). Nel 1990, Max More, uno dei fondatori del movimento, ne ha dato la seguente definizione:

Il Transumanesimo è un tipo di *filosofia della vita* che cerca la continuazione e l'accelerazione della vita intelligente al di là delle forme e delle limitazioni umane tramite la scienza e la tecnologia, guidate da valori e principi che promuovono la vita.

Uno dei maggiori teorici del transumanismo è il filosofo Nick Bostrom, fondatore, nel 1998, con David Pearce, della *World Transhumanist Association* (WTA). Per Bostrom, il *Transumanismo* è:

Un movimento culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento e, persino, l'essere mortali[1].

Nel 1999, L'Associazione Italiana Transumanisti, riprendendo la definizione della *World Transhumanist Association*, definisce il Transumanesimo:

Il movimento intellettuale e culturale che propone come possibile e desiderabile l'alterare la condizione umana usando ragione e tecnologia, quindi, abolendo l'invecchiamento e aumentando le capacità intellettuali, fisiche e psicologiche della razza umana... I transumanisti ritengono che con l'accelerazione del progresso tecnologico e dell'esplorazione scientifica, siamo ormai in procinto di iniziare una nuova fase nella storia dell'umanità. Nel prossimo futuro, dovremo confrontarci con l'Intelligenza Artificiale con nuove tecnologie di interfaccia fra computer ed esseri umani.

Claudio Bonito, nel suo *Postumanesimo e Filosofia*, parla di ‘tentazione’ transumanista e definisce il *Transumanismo* un vero e proprio ‘movimento’ culturale, specificando che quando si parla di postumanesimo ci si riferisce a una prospettiva che esplora nuove forme dell’esistenza umana, attraverso le quali l’individuo ridefinisce la propria identità alla luce delle opportunità offerte dallo sviluppo tecnologico. In questo contesto emerge la visione transumanista, orientata al superamento dei *limiti biologici* dell’essere umano. Il suo obiettivo è ridurre, fino a eliminare, le condizioni che rendono l’esistenza vulnerabile alla sofferenza, alla malattia e alla morte. Tale impostazione trova espressione nelle riflessioni del già citato Nick Bostrom, il quale ipotizza la possibilità di estendere radicalmente la durata della vita umana, fino a prospettare il superamento della stessa condizione mortale[2]. Sempre Bonito, in un altro saggio dal titolo *Il Transumanesimo*, lo definisce una “*continua e spasmodica ricerca di opportunità atte a trascendere la propria creaturalità*”[3].

Sulla scorta dell’impostazione originaria di Julian Huxley vi è, quale idea centrale del *Transumanesimo*, quella di ‘evoluzione autodiretta’, vale a dire pretendere che l’intelligenza umana possa *sostituire* la logica naturale. In sostanza, i sostenitori del *Transumanesimo* vogliono condurre l’uomo a diventare un nuovo essere che diverga dal modello darwiniano. Non si tratta di raggiungere un ulteriore stadio evolutivo, ma di *liberarsi dai tratti naturali* della specie umana che hanno accompagnato l’uomo per tutto il corso della sua evoluzione.

Già da queste prime definizioni si evidenzia come in tale ‘movimento culturale’ si rilevi la fase finale dell’allontanamento dell’uomo moderno (e postmoderno) dalla *Natura*. Nei testi riconducibili alle teorie e prospettive transumaniste, infatti, la *Natura* è totalmente assente, ignorata, oramai da decenni ‘asservita’ e, quindi, considerata al massimo un mero ‘bene di

consumo', come anche lo stesso *individuo*, che ne è parte integrante. La *Natura*, per il *Transumanesimo*, rappresenta, dunque, un ostacolo, l'evoluzione tecnologica conseguentemente tende a un suo inevitabile (e auspicabile) superamento.

Nel 2005, lo scienziato computazionale Raymond Kurzweill pubblicò un saggio, divenuto immediatamente un best-seller, *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, in cui esprime la sua fiducia in una 'trascendenza' della biologia umana in chiave informatica: l'anno di svolta della storia universale, a parere di Kurzweill, sarà il 2029, quando l'Intelligenza Artificiale sarà riuscita a 'trascendere' i limiti del cervello umano, fermo a una capacità di computazione di soli 87 trilioni di connessioni piuttosto lente. Successivamente, nel 2045, a parere di Kurzweill, avverrà la cosiddetta *Singolarità tecnologica*, evento che consentirà all'uomo, ormai ibridatosi con le proprie macchine, di superare problemi che lo assillano da sempre: limiti cognitivi, *deficit* morali, scarsità di beni, invecchiamento, malattie, morte. Dopo il 2045, sentenzia Kurzweill, con la Quinta Rivoluzione Industriale i 'pochi' superstiti biologici verranno 'abbandonati' e le nostre autocoscienze digitalizzate completamente. In questo modo: "*Non avendo più bisogno della zavorra biologica, si completerà la nostra trasformazione in macchine 'spirituali immortali'*"[4].

L'ispiratore del *Progetto 2045* è il miliardario russo Dmitry Itskov, imprenditore nel campo delle telecomunicazioni (*New Media Star*), critico della filosofia consumistica occidentale tutta protesa verso l'oggi senza interessi per il futuro. Ispirandosi alle ultime frontiere della ricerca scientifica, in particolare neuroscientifica, robotica e Intelligenza Artificiale, Itskov ha fondato un movimento 'umanistico' che ha come scopo l'ultima evoluzione della specie umana: l'*immortalità cibernetica*. Nel febbraio 2011, Itskov lanciò il suo progetto, una sorta di movimento sociale, globale, di aggregazione di scienziati che lavorano nell'ambito medico,

neuroscientifico, robotico, tecnologico e di Intelligenza Artificiale, ma anche di filosofi, teologi, visionari, personaggi pubblici e quant'altro, disposti a perseguire un obiettivo comune: raggiungere una qualità di vita non migliore, ma assolutamente diversa. In sostanza, l'obiettivo di Itskov, il fine di questo 'nobile' processo, sarebbe la produzione di una nuova *divinità*, una super-mente-collettiva-comune che egli denomina 'super-essere'[5].

In definitiva, i transumanisti sono incrollabilmente convinti che la biologia evoluzionistica induca a ipotizzare che dopo l'evoluzione dai vari *Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo neanderthaliensis*, verrà *superato* anche l'*Homo sapiens* e, probabilmente, i maschi saranno destinati a scomparire o a modificarsi radicalmente, ma, soprattutto i 'modi di riproduzione' subiranno radicali modifiche. Il transumanista Riccardo Campa, nel suo lessico emotivo, ci ricorda, infatti, e perentoriamente, che in natura (e percepisco qualcosa di pauroso e inquietante nel suo tono) "*certi ruoli e funzioni sono provvisori!*"[6].

Post-umanesimo

Spesso al termine *transumano* è avvicinato quello di *post-umano*, a volte trattati come sinonimi, a volte considerando il secondo una naturale (e ancor più inquietante) evoluzione del primo. La studiosa Angela Ales Bello distingue i due termini:

Mentre il transumano è più legato alla mentalità positivista, il postumano manifesta caratteri simili a quelli illuministici. In ogni caso, ci sono legami tra le due prospettive: il transumano spesso si dichiara post-umano, intendendo questo termine semplicemente in senso temporale, come una nuova condizione; il postumanesimo, al contrario, non assume l'atteggiamento prometeico del transumano, anzi, tende a equiparare l'essere umano alla natura, ad avvicinarlo agli animali, a negare la sua

centralità nel mondo, tuttavia, non disdegna di accettare l'utilizzazione di tecnologie all'interno del corpo umano ed elaborando la teoria del *cyborg*[\[7\]](#).

Per il filosofo ed etologo Roberto Marchesini, il postumano è il risultato, la conseguenza e il fine del progetto transumano:

Per il transumanismo, il postumano è ciò che si attua attraverso il processo di metamorfosi tecnologica dell'umano, la concretizzazione dell'ideale di autodeterminazione e di libertà presente nell'Illuminismo. In altre parole, il postumano non è altro che l'obiettivo che questa corrente di pensiero si pone attraverso la transumanazione, cioè la trasformazione della nostra specie in un'altra entità ontologica che ha superato alcune delle finitudini che oggi caratterizzano la nostra natura biologica. Il transumanesimo vede nella tecnologia il volano di una trasformazione dell'umano così radicale che non sarà più possibile individuare una continuità con la condizione che oggi l'essere umano sperimenta. Nella letteratura transumanista questa entità sarà, per l'appunto, postumana, cioè caratterizzata dal completo superamento di quella dimensionalità esistenziale che ancora oggi è radicata all'interno delle necessità fisiologiche, sottoposta alle leggi della natura come la malattia e la morte, strutturata attraverso molecole organiche, contigua alle altre forme del regno animale. Il postumano è per questi autori il punto di convergenza delle acquisizioni biologiche sviluppatesi nella storia dei viventi e di quelle tecnologiche avviate dapprima dall'essere umano e poi evolutesi attraverso le Intelligenze Artificiali, in una singolarità. La sua costituzione sarà, pertanto, genealogicamente ibrida, anche se non è dato sapere quale forma e quali contenuti caratterizzeranno questa posterità[\[8\]](#).

La prospettiva postumanista elaborata da Marchesini si distingue nettamente da quella transumanista. Se il *Transumanesimo* persegue il superamento dei limiti biologici

dell'essere umano mediante l'innovazione tecnologica, Marchesini rifiuta l'ideale dell'«uomo potenziato», proponendo, invece, una concezione dell'essere umano come *realtà ibrida*, aperta e in costante trasformazione. Marchesini critica il *Transumanesimo* per il suo carattere antropocentrico e per quella che definisce una forma di «tecnosolipsismo», ossia la convinzione che la tecnologia possa condurre l'uomo verso l'immortalità e il pieno controllo della natura. In opposizione a tale visione, Marchesini sostiene che l'identità umana non sia qualcosa di compiuto e autosufficiente, ma il risultato di un continuo processo relazionale. Secondo l'autore, l'essere umano non può essere concepito come un'entità chiusa e autonoma; al contrario, esso si costruisce attraverso il confronto e l'interazione con le diverse forme di alterità, che comprendono non soltanto gli animali, ma anche le macchine e le Intelligenze Artificiali. In questa prospettiva, l'uomo è un soggetto incompleto che trova la propria definizione nel rapporto con ciò che è diverso da sé. Da qui deriva anche la necessità di superare l'antropocentrismo tradizionale. Marchesini invita a riconoscere che l'essere umano non occupa una posizione privilegiata o centrale nel mondo, ma è parte di una rete di relazioni che lo lega costantemente all'ambiente e alle molteplici forme di alterità con cui entra in contatto. Ecco, allora, che il postumano non è altro che ciò che viene dopo l'illusione autopoietica dell'umano, è *postumano* perché ha preso consapevolezza della sua natura ibrida e del debito che ha contratto con le alterità. È postumano non perché ha assunto una nuova struttura predicativa, ma perché ha preso coscienza dell'impossibilità di autodefinizione e di autofondazione, perché ha riconosciuto la sua *eco-ontologia*[\[9\]](#).

Il prof. Alberto Carrara, direttore del Gruppo di Neurobioetica dell'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, evidenzia come se da una parte il *Postumanismo* è considerato come il fine del *Transumanesimo*, in altre definizioni quest'ultimo non sarebbe altro che il «braccio operativo» di ogni forma

di *Postumanesimo*, che si prefigge di superare l'umano attraverso il potenziamento progressivo del suo corpo, delle sue funzioni cognitive e sensitive, attraverso una sempre maggiore *ibridazione* uomo-macchina-algoritmo, al fine di raggiungere l'immortalità cibernetica per mezzo della digitalizzazione della mente e della sua scissione dal substrato organico del corpo biologico[10]. In sostanza, conclude Carrara:

I postumanesimi devono essere intesi più come processi di ridefinizione delle società umane nel senso di una concezione della realtà non più antropocentrica. Il transumanesimo (o transumanismo) sarebbe la versione bio-politica, pragmatica e incisiva, la più radicale tra i postumanesimi, che si connota quale progetto che mira a modificare radicalmente la specie umana[11].

L'allontanamento dalla Natura

Il processo di alienazione dell'uomo da Dio nell'attuale società secolarizzata post-moderna prende l'avvio soprattutto con l'allontanamento dell'uomo dalla *Natura*. La 'perdita del *Centro*' dell'individuo moderno ha come causa principale la degenerazione e la perdita di controllo del cosiddetto 'Progresso' e della sua più perfetta rappresentazione, la *Tecnica*, un decadimento e una corruzione evidente nell'attacco indiscriminato e devastante da esso portato alla *Natura* in nome del gigantismo economico e di un incontrollabile prometeismo scientifico. La modernità si è così trasformata nel tempo del *nichilismo* e la Terra si presenta devastata dalla *volontà di potenza* della *Tecnica*. Il principio del processo di 'perdita' del '*Centro*' inizia da un progressivo allontanamento dell'uomo dalla *Natura* e dal successivo depauperamento della stessa, le dinamiche del nichilismo si presenteranno così in tutta la loro distruttività. Quando è iniziato tale processo?

Alla base dello sviluppo della scienza moderna vi fu il programma baconiano del dominio sulla *Natura*. Tuttavia, questa aspirazione al controllo ha progressivamente perso il significato morale che, come vedremo, nella precedente tradizione magica, ne costituiva il fondamento. Ma l'intensità e l'evoluzione storica di tale processo risultano inversamente proporzionali al progresso della ragione e della scienza: la scienza moderna, infatti, riducendo la *Natura* a un insieme di meccanismi governati da leggi fisiche e rafforzando nell'uomo la convinzione di poterla dominare, ha attenuato il sentimento di partecipazione profonda al mondo naturale e ha spezzato quel rapporto di armonia e corrispondenza simpatetica tra l'anima umana e la *Natura*. Si tratta di un approccio strumentale e utilitaristico sul nostro ambiente, l'uomo non è più l'amministratore della *Natura*, ne è diventato sostanzialmente il 'padrone'. Il mondo non esiste più per destare meraviglia ed essere esplorato, per essere custodito mentre se ne fa uso, ma per essere sfruttato di uno sfruttamento che non ha alcuna dimensione morale.

Il paradigma scientifico moderno, erede della cultura illuministica, si affermò attraverso il metodo empirico-sperimentale, dando origine a una concezione della realtà nella quale il mondo viene interpretato principalmente come costruzione e rappresentazione dell'intelletto umano, piuttosto che come un processo autonomo dotato di un proprio significato intrinseco. In questa prospettiva, la *Natura* cessa di essere una realtà viva e portatrice di conoscenza, trasformandosi in un oggetto da analizzare, misurare e dominare. Essa diviene, così, il campo di applicazione delle capacità razionali dell'uomo, perdendo il proprio valore originario di tramite privilegiato per una comprensione armoniosa, partecipativa ed empatica dell'esistenza.

L'alchimista e la Natura

In passato, nelle dottrine alchemiche, da considerare molto di più che espressioni di una chimica rudimentale come erano spesso con una punta di disprezzo ritenute, si trasmetteva la fede nella *trasmutazione* della *Natura* e la sua ambizione di dominare il tempo; infatti, nell'*opus* alchemico risaltava evidente il rispetto 'sacrale' dell'alchimista per la *Natura* stessa. Secondo lo storico delle religioni Mircea Eliade, il rispetto nei confronti della *Natura* iniziò a venir meno proprio con il tramonto dell'alchimia. L'eredità alchemica fu infatti reinterpretata dall'uomo moderno secondo una prospettiva completamente diversa. L'alchimista conservava ancora un atteggiamento simile a quello dell'uomo arcaico, che considerava la *Natura* una *realtà sacra*, ricca di manifestazioni del divino (*ierofanie*), e viveva il lavoro come un vero e proprio rito. La nascita della scienza moderna, invece, è stata possibile soltanto attraverso un processo di desacralizzazione della *Natura*. La conoscenza scientifica si è affermata eliminando progressivamente la dimensione sacra dei fenomeni naturali, sostituendo l'esperienza religiosa con un'interpretazione razionale e oggettiva della realtà. Parallelamente, anche il lavoro ha subito una profonda trasformazione. Nelle società industriali è venuto meno ogni legame con la dimensione rituale e liturgica che caratterizzava i mestieri tradizionali. L'attività lavorativa si è svolta in contesti privi di riti d'iniziazione e di una vera tradizione capace di attribuirle un significato simbolico.

Sebbene il lavoro abbia sempre accompagnato la storia dell'umanità, Eliade evidenzia una differenza fondamentale tra il passato e l'età moderna. Per sostenere il progresso tecnico e le ambizioni del XIX secolo, il lavoro dovette necessariamente secolarizzarsi. Per la prima volta, l'uomo si impegnò a trasformare la *Natura* con l'obiettivo di "fare meglio e più in fretta della natura stessa", ma senza poter più contare sulla dimensione sacrale che, nelle società tradizionali, rendeva il lavoro parte di un ordine cosmico. Ridotto a pura attività produttiva, misurata in ore e in quantità di energia impiegata, il

lavoro moderno costringe l'uomo a confrontarsi direttamente con il tempo, percependone il peso, la lentezza e l'inesorabile scorrere. In questo senso, sostiene Eliade, l'uomo moderno ha assunto simbolicamente il ruolo del Tempo: si consuma nel lavoro che sostituisce il ritmo naturale dell'esistenza e diventa un essere interamente dominato dalla temporalità. Poiché la modernità ha fatto dell'irreversibilità e della vacuità del tempo un principio fondamentale, soprattutto per chi non si riconosce più nella visione giudaico-cristiana, questa esperienza si traduce sul piano filosofico in una profonda coscienza tragica della precarietà e della vanità dell'esistenza umana[12]. Per Eliade, fu quindi soprattutto con la 'secolarizzazione' del lavoro, prima vissuto in forma liturgica, e quindi *sacrale*, che si produssero le condizioni che portarono al successivo e inesorabile allontanamento dall'individuo dalla *Natura* e, in questa degenerazione, fu la 'dittatura' del Tempo che rese l'uomo sempre più schiavo, ma soprattutto a infondergli un'idea pessimistica del significato della sua esistenza, che è una delle conseguenze più evidenti della 'perdita del *Centro*'.

La Natura nel pensiero rinascimentale

Nel pensiero rinascimentale, Dio non è concepito come una realtà separata o trascendente rispetto alla *Natura*, ma come una presenza che si manifesta al suo interno. Il mondo sensibile costituisce l'espressione visibile della divinità invisibile, mentre la *Natura* trova la sua sintesi nell'uomo, nel quale il *macrocosmo* si riflette integralmente come *microcosmo*. Per questo motivo il Rinascimento si caratterizza per una visione profondamente animistica: un'unica anima del mondo, principio vitale e unitario dell'universo, permea ogni sua parte.

In tale prospettiva, conoscere la *Natura* significa comprendere i centri di vita e spontaneità che la costituiscono, ricercando le cause profonde dei fenomeni anziché limitarsi alla loro

descrizione esteriore. Questa concezione raggiunge una delle sue espressioni più significative nel pensiero di Giordano Bruno, il quale afferma la continuità e l'interconnessione di tutte le componenti dell'universo. Riprendendo le dottrine atomistiche di Democrito, Epicuro e Lucrezio, Bruno sostiene l'esistenza di infiniti atomi e delle loro infinite combinazioni nello spazio senza limiti. Da questa premessa deriva l'idea di una molteplicità infinita di mondi, ciascuno soggetto al mutamento e alla transitorietà, pur all'interno di un universo unico e infinito. L'*anima del mondo*, dotata di intelletto, rappresenta il principio interno che genera e ordina tutte le cose, configurandosi come la forza immanente che anima la materia stessa.

Tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo si afferma una nuova concezione della realtà, che interpreta tutti i fenomeni naturali come manifestazioni di un medesimo movimento meccanico, sostituendo progressivamente la precedente visione animistica del cosmo. In questo processo un ruolo fondamentale è svolto da Francesco Bacone, il quale contribuisce a ridimensionare l'idea di una *Natura* animata da principi vitali. Secondo la sua prospettiva, la forza presente nei corpuscoli naturali genera processi latenti dai quali derivano le forme delle cose; compito della scienza diviene, pertanto, l'individuazione di tali forme e delle leggi che regolano i fenomeni naturali. La conoscenza scientifica si orienta, così, verso la ricerca delle cause e delle relazioni necessarie e universali che collegano l'essenza delle cose alle loro manifestazioni, mentre queste ultime vengono progressivamente ridotte a semplici apparenze oggettive. Questa trasformazione trova ulteriore sviluppo nel pensiero di Galileo Galilei, che opera una netta distinzione tra il mondo naturale, accessibile all'indagine sensibile e matematica, e la sfera dello spirito. La realtà viene concepita come un immenso meccanismo regolato da leggi precise e intelligibili, una macchina universale il cui funzionamento può essere compreso attraverso il linguaggio della matematica. Con Cartesio questa visione dell'universo come ordine unitario e governato da principi meccanici riceve

una decisiva consacrazione. Il mondo materiale viene identificato con il regno dell'estensione, della passività e della necessità causale, mentre il mondo spirituale è associato al pensiero, all'attività e alla libertà. Si consolida, così, una separazione sempre più marcata tra *Natura* e *spirito*, ormai considerati ambiti distinti ed eterogenei, destinati a escludersi reciprocamente.

L'Illuminismo e l'abbandono della Natura

L'Illuminismo rappresenta il punto di arrivo di questo processo. In tale contesto si afferma definitivamente l'idea di un universo concepito come una grande macchina autosufficiente, regolata da leggi necessarie e intelligibili, e dell'uomo stesso come un organismo assimilabile a un meccanismo vivente. Si tratta di una concezione che, pur in forme diverse, costituisce uno dei presupposti teorici di alcune contemporanee visioni transumaniste.

Nato in Inghilterra nel XVII secolo e successivamente diffusi in Francia e nel resto d'Europa, l'Illuminismo è stato un vasto movimento filosofico e culturale caratterizzato da una profonda fiducia nella ragione e nella sua capacità di emancipare l'umanità dall'ignoranza, dalle superstizioni e dalle forme di fanatismo religioso. La sua affermazione è stata favorita dal notevole sviluppo delle scienze moderne: dal naturalismo rinascimentale si è infatti passati alla nuova scienza inaugurata da Galileo, mentre le teorie di Newton hanno mostrato come l'universo sia governato da leggi matematiche e da forze capaci di spiegare il movimento e l'ordine dei corpi celesti. Nel corso del XVIII secolo il metodo scientifico è stato progressivamente esteso a ogni ambito della realtà, alimentando la convinzione che tutti i fenomeni naturali, sociali e umani potessero essere interpretati secondo principi razionali e meccanici. Tra i tratti distintivi dell'Illuminismo vi è, quindi, la centralità attribuita alla scienza, la valorizzazione dell'esperienza come fondamento della conoscenza e il rifiuto

delle dottrine fondate sulle idee innate o su costruzioni speculative della ragione. L'unico metodo ritenuto realmente affidabile era quello induttivo, attraverso il quale dall'osservazione dei fenomeni si risale alle leggi generali che li governano. Il '*sentimento della Natura*' perde la sua centralità e la sua ragion d'essere.

Johann Gottfried Herder (1744-1803) è stata una delle figure più rappresentative della reazione culturale all'Illuminismo. Dopo aver intrapreso gli studi di teologia a Königsberg nel 1762, seguì i corsi di Immanuel Kant e instaurò un profondo rapporto intellettuale con Johann Georg Hamann, anch'egli protagonista del rinnovamento filosofico, teologico e letterario della Germania del tempo. La sua opera costituisce una testimonianza fondamentale di quella fase della cultura tedesca che, dallo *Sturm und Drang*, movimento caratterizzato da una forte opposizione all'Illuminismo e al classicismo, conduce alle successive elaborazioni dell'Illuminismo tedesco, nelle quali trovano spazio motivi naturalistici e classicheggianti. In tale contesto, Herder elabora una concezione etica del cristianesimo, integrandola nell'ideale dell'*Humanität*, del quale è stato uno dei principali sostenitori. Sul piano filosofico, Herder guarda con sospetto al razionalismo illuminista, ritenendo che il predominio dell'astrazione, dello scetticismo e della speculazione filosofica rischiasse di soffocare le *energie vitali* dell'uomo. A suo giudizio, l'identità individuale non è il risultato di principi universali o di costruzioni razionali, bensì il prodotto di una storia, di una tradizione e di una comunità. L'uomo è profondamente radicato nella terra dei propri antenati, nella "zolla" (*Erdscholle*) da cui proviene e alla quale appartiene. Non sono le istituzioni politiche o le leggi a plasmare autenticamente gli individui, poiché la politica rappresenta una dimensione esterna dell'esistenza umana; è, invece, la cultura, intesa come patrimonio storico, linguistico e spirituale di un popolo, a costituire il fondamento più autentico della sua identità. Herder rivolge una critica decisa soprattutto alla concezione illuministica del *progresso*, inteso

come sviluppo lineare e uniforme, fondato sull'espansione della razionalità. Tale idea, tipica dell'età dei Lumi, tendeva, infatti, a interpretare la storia come un avanzamento continuo e necessario dell'umanità verso forme sempre più alte di perfezionamento, assumendo la ragione come criterio universale e atemporale di giudizio. Nell'opera *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità* (1774), Herder propone, invece, una visione profondamente diversa del processo storico, concepito come espressione di un disegno divino e di uno sviluppo organico guidato da Dio. La storia diventa, così, il momento culminante di un grande processo unitario, all'interno del quale si manifesta una forza spirituale che permea l'intero divenire. Questa forza si realizza attraverso 'organi' o forme di vita via via più articolate e complesse, secondo un principio di progressiva maturazione. Alla luce di ciò, il linguaggio e la ragione non rappresentano semplicemente strumenti di dominio, ma manifestazioni di un'evoluzione che tende a livelli sempre più elevati di equilibrio etico ed estetico dell'umanità. Per dare espressione immaginifica a questa sua concezione della storia come organismo vivente, Herder la suddivide in diverse fasi in base all'analogia con i gradi di sviluppo dell'essere umano negli stadi dell'infanzia, della fanciullezza, dell'adolescenza e dell'età virile, riferendosi a un periodo che va dagli inizi biblici fino alla caduta dell'Impero Romano. Il filosofo tedesco concepisce, poi, il periodo successivo (sino alla sua epoca) in base all'immagine botanica di un tronco che si ramifica. L'opera è una chiara critica alle pretese illuministe di conquista della civiltà, ispirate soprattutto a Rousseau; in essa sono messe alla berlina il senso di superiorità del suo tempo rispetto al passato, riabilitando nel contempo il Medioevo[13].

Edmund Burke (1729-1797), politico, pensatore e scrittore di origine irlandese, è noto soprattutto per le *Riflessioni sulla Rivoluzione Francese* (1790), opera in cui esprime una netta opposizione ai principi rivoluzionari. Burke critica, infatti, il tentativo di sovvertire radicalmente l'ordine politico e sociale

esistente in nome di astratti ideali razionalistici, ritenuti da lui derivati dalla filosofia illuminista. Nella sua interpretazione, l'Illuminismo si configura come uno spirito ideologico che alimenta una forma di 'cospirazione intellettuale' volta a dissolvere la civiltà cristiana e le istituzioni storicamente consolidate che da essa sono scaturite. Alla base di tale corrente vi sarebbe l'idea secondo cui la ragione costituisce l'unico criterio valido di legittimazione delle istituzioni umane, mentre tradizione, esperienza storica, consuetudine e memoria collettiva verrebbero private di ogni valore normativo autonomo. In modo simile a Johann Gottfried Herder, Burke rifiuta l'idea che la ragione possa mettere in discussione l'ordine storico esistente, sostenendo, invece, che ciò che è consolidato nel tempo trae la propria legittimità dall'esperienza accumulata e dalla saggezza delle generazioni, oltre che da una volontà provvidenziale che opera nella storia. Su queste basi, l'ordine sociale non è il prodotto di un progetto razionale astratto, ma il risultato di un'evoluzione organica. Entrambi gli autori sono consapevoli che la modernità filosofica nasce nel momento in cui *l'uomo tende a sostituirsi a Dio* come fondamento ultimo della verità e dell'ordine. In tale quadro, Herder non mostra simpatia per pensatori come René Descartes, Thomas Hobbes o John Locke e si oppone in modo deciso anche a Jean-Jacques Rousseau e a Immanuel Kant. Il suo pensiero costituisce una delle resistenze più significative all'influenza del kantismo in Germania e, più in generale, all'affermazione di valori universali astratti. Herder, come filosofo della storia, e Burke, come pensatore politico, rappresentano così due punti di riferimento fondamentali nella critica all'Illuminismo: entrambi oppongono la 'vita' alla ragione astratta e il particolare all'universalismo, rivendicando il valore delle differenze storiche e culturali. Il loro pensiero si configura come un appello alle *forze della tradizione* e dell'esperienza contro le costruzioni razionalistiche dell'epoca moderna. Sia Burke che Herder criticano, inoltre, il materialismo e il meccanicismo propri della modernità, interpretandoli come espressioni di un individualismo razionalista destinato a produrre squilibri e

fratture. Questi temi, in seguito, verranno spesso ripresi nei dibattiti filosofici tra XIX e XX secolo come chiavi interpretative delle crisi della civiltà moderna[14].

Alla critica dell'Illuminismo avviata da Johann Gottfried Herder e Edmund Burke faranno seguito numerosi altri pensatori, tra cui Joseph de Maistre, Thomas Carlyle, Ernest Renan, Hippolyte Taine, fino ad arrivare a Benedetto Croce, Oswald Spengler, Friedrich Meinecke e, in epoca più recente, a Isaiah Berlin. Pur nella diversità delle loro posizioni, questi autori condividono un nucleo comune di critica nei confronti dell'Illuminismo, individuato soprattutto nel rifiuto del primato assoluto della ragione astratta. Entro questo orizzonte teorico, essi tendono a privilegiare l'intuizione, l'esperienza storica e la comprensione concreta della vita rispetto ai modelli razionalistici e universalistici, ritenuti insufficienti a cogliere la complessità del reale.

Il Romanticismo: la nostalgia della Natura

Il Romanticismo rappresentò un tentativo di recuperare il rapporto perduto tra l'uomo e la *Natura*. Tale recupero assunse forme differenti: si manifestò come nostalgia per un'armonia originaria nelle opere di Giacomo Leopardi e Friedrich Schiller, come esperienza di rivelazione spirituale in Novalis e Friedrich Hölderlin e come visione panteistica della realtà nel pensiero di Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. In tutte queste rappresentazioni, la *Natura* torna a essere percepita non come un semplice oggetto di analisi o di sfruttamento, ma come una dimensione vivente e significativa, capace di mettere l'uomo in contatto con il senso profondo dell'esistenza.

Karl Jasper

Il filosofo tedesco Karl Jasper dimostra una sensibilità verso la *Natura* del tutto particolare, anche in campo metafisico. L'interpretazione della *Philosophia Perennis* da lui proposta, infatti, si distingue sensibilmente da quella elaborata dai pensatori perennialisti, in particolare da René Guénon. Le differenze emergono soprattutto nel modo di concepire il rapporto tra l'uomo e la *Natura*. Per Guénon, infatti, la metafisica – unica dimensione nella quale possono essere colti i principi autentici della realtà – appartiene a ciò che *trascende* completamente la *Natura*. Proprio per questo motivo, la sfera naturale resta esclusa dalla conoscenza metafisica propriamente detta e occupa un ruolo secondario nella sua dottrina. Jaspers, al contrario, attribuisce al legame tra uomo e *Natura* un'importanza fondamentale. Egli considera tale rapporto una via necessaria per accedere a quella 'Trascendenza immanente' che rappresenta il fine del suo pensiero filosofico e il nucleo della sua concezione di *Philosophia Perennis*:

Ciò che non ci consente di fondarci esclusivamente sulla Trascendenza non-sensibile, a meno che non ci si trovi al limite di un'improvvisa conversione, non è solo la debolezza della nostra finitezza, ma anche l'amore per il mondo, in quanto creatura di Dio[15].

La tecnica moderna

L'avvento della tecnica moderna ha accentuato la frattura tra l'uomo e la *Natura*, aprendo una fase di crisi del sentimento naturale che sembra destinata ad approfondirsi. La *Natura* non è più percepita come una realtà dotata di un significato proprio, ma come un insieme di risorse da amministrare, trasformare e rendere funzionali agli scopi umani. La sua progressiva riduzione a oggetto di sfruttamento ne dissolve il valore simbolico e spirituale, interrompendo quel rapporto di partecipazione che per secoli aveva costituito una fonte di conoscenza e di

orientamento. Da questa separazione emerge la figura dell'uomo contemporaneo, sempre più distante dai ritmi e dai significati del mondo naturale e sempre più esposto a una condizione di disorientamento esistenziale e perdita di radicamento.

Il paradigma scientifico moderno, figlio del pensiero illuminista, si è sviluppato tramite il metodo *empirico-strumentale*, in una speculazione intellettuale in cui la totalità di ciò che ci circonda diviene una semplice proiezione dell'intelletto umano e non un processo in sé. Il mondo esterno, la *Natura* in particolare, si trasforma, inevitabilmente, nel terreno in cui si realizzano tutte le invenzioni della ragione, perdendo il suo connotato naturale e il suo ruolo di veicolo di conoscenza donato all'uomo per una comprensione *armonica* ed *empatica* della vita.

Riguardo al progressivo allontanamento dell'uomo moderno dalla *Natura*, reso possibile dal dominio sempre più esteso della tecnica, risulta significativa l'analisi del filosofo e storico tedesco Oswald Spengler. Nella sua celebre opera *Il tramonto dell'Occidente*, Spengler interpreta questo fenomeno come un vero e proprio "tradimento" dell'uomo faustiano nei confronti della *Natura*. Tale processo è ricondotto alla civilizzazione, intesa come fase inevitabile e organica di distacco dalla civiltà autentica e dalle sue radici vitali. Secondo Spengler, l'uomo faustiano concepiva il mondo come un *organismo vivente*, anziché come un semplice meccanismo regolato da leggi impersonali. La *Natura* non era considerata un oggetto da dominare e sfruttare, ma una realtà vivente con cui l'uomo intratteneva un rapporto profondo e simbolico. L'esistenza stessa era interpretata come espressione di un ordine di significati che metteva in relazione il microcosmo dell'individuo con il macrocosmo dell'universo. L'uomo faustiano, che per Spengler incarna pienamente l'anima dell'Occidente con il suo slancio verso l'infinito, la tensione alla profondità e la coscienza riflessiva di un io capace di confrontarsi tanto con la luce quanto con l'ombra

della propria esistenza, finisce tuttavia per tradire la propria autentica vocazione. Nel momento in cui riduce il mondo a oggetto di dominio tecnico, egli rinnega quel rapporto originario e simbolico con la *Natura* che costituiva il fondamento della sua stessa civiltà. Faust ama le grandi distanze, la dinamica dello spazio illimitato, i raggi polarizzanti, le molecole dei gas, i campi magnetici, le correnti elettriche, la forza ascendente delle cattedrali gotiche, il desiderio d'ignoto dei grandi viaggi. L'anima di Faust nasce qui, nella congiunzione della forza dell'uomo con le potenze cosmiche della *Natura* e di Dio, ma tutto questo, come detto, proprio dall'uomo faustiano, viene, secondo lo storico tedesco, successivamente abbandonato. Spengler non è un nemico del progresso o della tecnica, tutt'altro, ma per l'autore il pensiero tecnico possiede un'origine *religiosa*, che può persino sacralizzare le invenzioni e le innovazioni create dall'uomo, avvicinando così l'anima individuale all'immortalità e quindi a Dio. [16] Il *tradimento* dell'anima faustiana è quindi per lo storico tedesco il segno chiaro della secolarizzazione in atto, dell'allontanamento dalla visione 'sacrale' che l'uomo ha sempre avuto della vita e del mondo, per Spengler infatti "*Un'epoca irreligiosa è un'epoca di decadenza*". L'Occidente, inevitabilmente, tramonta perché separa ciò che è organico, divide cioè l'unità e l'integrità della sua anima vivente, ma, come detto, nella critica di Spengler non vi è una critica al progresso e alla tecnica, sviluppi imprescindibili e connaturati all'essenza dell'uomo, ma una messa in luce della perdita del loro significato *simbolico*, evidente nella dinamica che unisce l'idea dell'immortalità dell'anima con le potenze del cosmo:

Mai come oggi un microcosmo si è sentito così superiore al macrocosmo. Oggi vediamo piccoli esseri viventi che con la loro forza spirituale hanno ridotto il non vincente a dipendere da loro. Nulla sembra eguagliare un simile trionfo che è riuscito ad un'unica civiltà e forse solo per la durata di qualche secolo. Ma proprio per tale via l'uomo faustiano è divenuto schiavo della sua creazione. Nelle sue mosse così come nelle sue abitudini di vita

egli sarà spinto dalla macchina in una direzione sulla quale non vi sarà più né sosta, né possibilità di tornare indietro. Il contadino, l'artigiano, perfino il commerciante appaiono d'un tratto insignificanti di fronte a tre figure cui lo sviluppo della macchina ha dato forma: l'imprenditore, l'ingegnere e l'operaio industriale. In questa civiltà, e in nessun'altra al di fuori di essa, da un piccolo ramo dell'artigianato, cioè dall'economia dei manufatti, si è sviluppato il possente albero che oscura ogni altra professione: il mondo economico dell'industria meccanica. E questo mondo costringe sia l'imprenditore che l'operaio ad obbedirgli. Entrambi sono gli schiavi, non i signori della macchina che ora comincia a manifestare il suo occulto potere demoniaco[17].

Una nuova scienza?

E' possibile un diverso approccio alla scienza? Certamente è in atto una discussione, così il paleontologo Roberto Fondi:

Oggi, come ieri e come in ogni altro ramo della cultura, il quadro più autentico della scienza sta in questo conflitto tra mentalità materialistica e spiritualistica, fra il riduzionismo, il micromerismo, il nominalismo e il naturalismo da una parte, e l'organicismo, l'olismo, l'universalismo e il supernaturalismo dall'altra.[18]

Una ricerca dell'Unità nel 'Tutto' acquisibile tramite la via 'mistica' è quella che si propone la biologa e filosofa della scienza Agnes Arber[19]; nel suo saggio *Il molteplice e l'Uno*, l'autrice ricorda nell'introduzione che: "*L'aspirazione a veder l'universo sub specie unitatis trova continuamente espressione sia in oriente che in occidente*".

La Arber dopo un lungo excursus storico all'interno della mistica occidentale ed orientale, propone nel suo saggio un percorso di conoscenza sostanzialmente 'mistico', un approccio che

dovrebbe affiancare quello meramente scientifico, ossia logico-razionale:

Vale forse la pena chiederci se non si possa scorgere meglio la nostra via accostandoci all'istintiva credenza dell'unità del molteplice da un altro lato, adottando cioè il punto di vista metafisico, il quale non ci costringe nelle strettoie del pensiero scientifico...uno sforzo mentale del tipo razionale-discorsivo non può da solo render ragione del passaggio dai Molti all'Uno, sicché dobbiamo fare qualche tentativo di comprendere quell'altra modalità del pensiero che si estrinseca nell'attitudine contemplativa o mistica... Nel tentativo di valutare la visione mistica, possiamo trovare un piccolo aiuto nel confronto tra questa ed un'esperienza assai più comune nel mondo moderno, quella, cioè, del processo di scoperta scientifica.[\[20\]](#)

Botanica di fama internazionale, la Arber non abbandona l'approccio razionale, ma lo fa interagire armonicamente con le capacità intuitive presenti nell'uomo:

Noi impieghiamo la parola intelletto includendovi non solo il ragionamento logico, ma altresì l'intuizione, riunendo così il pensiero intuitivo (nus, nòesis) ed il raziocinio discorsivo (diànoia) di Platone. L'associazione dei due è così stretta che possono anche dirsi inseparabili: Milton, quando parlava della ragione intuitiva e della discorsiva, le distingueva minutamente come: Differing but in degree, of kind the same... Razionale e irrazionale non sono delle entità separate: esattamente come vi son chiare connessioni tra intellesione e intuizione, così v'è, a più basso livello, un continuo passaggio dall'impulso irrazionale all'intellessione razionale. L'intuizione non solo trascende ma altresì include tanto elementi emotivi non-razionali, quanto la stessa ragione discorsiva, rappresentando una terza fase del cammino ascendente nella quale le due fasi che precedono trovano il loro completamento.[\[21\]](#)

La razionalizzazione scientifica ha secolarizzato le vecchie visioni del mondo di origine 'Tradizionale', rimpiazzandole con un'immagine '*oggettiva*'. Di questa 'degenerazione' tipica del 'Regno della quantità', la teoria evoluzionista darwiniana è l'esempio perfetto. Così scrive il biologo Giuseppe Sermonti in proposito:

Nel momento in cui l'evoluzione è entrata nella tematica scientifica, ne è uscita l'anima. Ne è uscita, perché l'evoluzione è il tentativo di spiegare le cose e la loro origine, senza parlare di metafisica; l'anima, seppure significhi un vento, un soffio, è alito che discende da labbra trascendenti. Tuttavia, rifiutare il discorso sull'anima significa dire tutto, all'uomo della strada, sull'evoluzione, tranne ciò che davvero gli interessa[22].

Roberto Fondi ribadisce nei suoi interessanti studi gli stessi concetti[23], in particolare riguardo l'allontanamento dal 'trascendente' della scienza moderna e all'esclusione aprioristica di una 'guida divina'. In riferimento alla teoria evoluzionistica darwiniana, l'atteggiamento del biologo britannico neodarwiniano Richard Dawkins rientra in quella che Fondi definisce come una vera e propria 'Teofobia':

Teofobia, insomma. Idiosincrasia nei confronti di ogni riferimento a dimensioni soprannaturali, perciò anche di qualsiasi visione del mondo che a queste ultime dimostri di tenersi allacciata. Si analizzano le opinioni della maggior parte dei biologi del nostro tempo e ci si accorge che questa non riesce ancora a emanciparsi dal naturalismo illuministico e rivoluzionario del secolo XVIII. Nonostante la relatività e i quanti, la prova di Gödel, la teoria generale dei sistemi di von Bertalanffy e la muraglia di fatti sfavorevoli che lo contrastano, il mito dell'evoluzione continua a ossessionare le menti e a impedire che anche la biologia trovi finalmente il modo di adeguarsi alla insospettata e straordinaria visione della realtà che le scienze naturali del nostro

secolo vanno sempre meglio delineando: visione che, nella sua sostanza – questo va detto – risulta in armonia perfetta con quella che caratterizza ogni cultura di tipo tradizionale[24].

Natura: bellezza e simmetria

Uno dei massimi rappresentanti del movimento transumanista, l'imprenditore tedesco naturalizzato statunitense Peter Thiel, fondatore, tra le altre, di *PayPal* e *Palantir* (società di analisi di dati utilizzata dalle agenzie governative [CIA](#) ed [FBI](#), e proposta anche al governo italiano), in un'intervista al *New York Times* del 26 giugno 2025, così risponde a una specifica domanda del giornalista Ross Douthat:

D. Preferirebbe che la specie umana sopravviva, vero?

R. Ehm...

D. Sta esitando.

R. Beh, non lo so. Vorrei... Vorrei... Ci sono così tante domande implicite in questa frase...

Thiel prosegue l'intervista chiarendo al giornalista che la parola 'Natura', dopotutto, non compare una sola volta nell'Antico Testamento:

Quindi, c'è una parola, un significato, in base alla mia comprensione dell'ispirazione giudaico-cristiana, che si riferisce al trascendere la natura. Si tratta di superare le cose. E la cosa più vicina che si può dire della natura è che le persone sono decadute. Essere naturali, in senso cristiano, significa essere in uno stato pietoso. Ed è vero. Ma esistono dei mezzi, con l'aiuto di Dio, per trascendere questo stato e superarlo.

Nel cristianesimo *creativo* di Thiel il *Transumanesimo* non dovrebbe, quindi, limitarsi a cercare l'immortalità in forma generica, ma dovrebbe tendere a un vero e proprio abbandono della specie *Homo sapiens* e creare una nuova specie, certo sempre con l'aiuto di Dio....:

La critica non è dire che è strano e contro natura, ma piuttosto: "È totalmente patetico, e insignificante". Vogliamo più che il travestimento o il cambiamento degli organi sessuali. Vogliamo che possiate cambiare il vostro cuore, cambiare la vostra mente e cambiare tutto il vostro corpo.

Thiel, semplicemente, non conosce e non comprende la *Natura*. Il grande antropologo, sociologo e psicologo britannico Gregory Bateson, in una delle sue opere più note, *Mente e Natura* (*Mind and Nature*, 1980), ribadisce i temi già espressi in un saggio precedente (*Verso un'ecologia della mente*, 1972), ossia la necessità del superamento della separazione classica tra mente e corpo, o tra uomo e natura. Analizzando il percorso che lo ha portato alle sue teorie, Bateson sottolinea un aspetto fondamentale che egli percepisce nella sua visione olistica di uomo e *Natura*, ossia la 'bellezza e la simmetria':

Nell'insieme, non erano gli aspetti più rozzi, più semplici, più animaleschi e primitivi della specie umana che venivano riflessi nei fenomeni naturali; erano piuttosto gli aspetti più complessi, gli aspetti estetici, involuti ed eleganti degli uomini che riflettevano la natura. Non era la mia avidità, la mia risolutezza, la mia cosiddetta 'animalità', non erano i miei cosiddetti 'istinti' e così via che io ravvisavo dall'altra parte di quello specchio nella 'natura'. Quello che vi vedevo erano invece le radici della simmetria umana, la sua bellezza e la sua bruttezza, l'estetica, la sensibilità stessa dell'uomo e quel pizzico di saggezza che gli è proprio. La sua saggezza, la grazia del suo corpo, persino la sua abitudine di fare begli oggetti sono altrettanto 'animaleschi' quanto la sua

crudeltà. Dopotutto, la parola stessa ‘animale’ significa ‘dotato di mente e spirito’ (*animus*).

Uno degli aspetti più sorprendenti del mondo vivente, riscontrabile anche nel regno minerale, è la cosiddetta **legge della simmetria**, un principio che riveste un ruolo fondamentale nell'organizzazione delle forme naturali, ma che trova scarso spazio nelle prospettive transumaniste. A questo proposito, il biologo Giuseppe Sermonti osserva che la struttura corporea degli esseri viventi segue alcuni modelli geometrici fondamentali, classificabili in base a sistemi di assi e piani di riferimento, dai quali derivano i principali tipi di simmetria: sferica, radiale, biradiata, bilaterale e quasi bilaterale. Nelle piante prevale la simmetria radiale, mentre negli animali domina quella bilaterale. Proprio questa armonia geometrica costituisce uno degli elementi essenziali della bellezza e dell'ordine che caratterizzano le forme della natura[\[25\]](#).

Da dove trae origine la simmetria che caratterizza gli esseri viventi? Secondo Giuseppe Sermonti, difficilmente essa può essere attribuita esclusivamente al DNA, il quale, in quanto deposito lineare delle informazioni genetiche, costituisce una struttura unidimensionale e non sembra sufficiente a spiegare l'organizzazione tridimensionale delle forme biologiche. Occorre, quindi, considerare anche altri fattori, come l'ambiente di sviluppo e il ruolo dell'organismo materno. Sermonti osserva che, mentre le piccole variazioni tra individui sono generalmente riconducibili al patrimonio genetico, le differenze più profonde nella forma e nell'organizzazione degli esseri viventi non dipendono quasi mai soltanto dai geni. Da qui l'importanza dell'eredità extracromosomica: dal cosiddetto ‘campo materno’ che influenza l'uovo, agli ormoni e alle altre sostanze trasmesse dalla madre durante lo sviluppo embrionale, fino ai fenomeni di eredità simbiotica. Da questo punto di vista, la vita appare come un sistema aperto, nel quale la crescita e la formazione

dell'organismo sono il risultato dell'interazione di molteplici fattori, genetici, fisiologici e ambientali, ma, aggiunge Sermonti:

Le conformazioni imposte dall'ambiente, e perpetuate per via materna, non sono disordinate e casuali, riflettono bensì l'ordine, la polarità e la simmetria dell'ambiente nello specchio della vita. Il mondo vivente riceve in sé le armonie della Terra e dell'Universo, con i loro eterni disegni, e le esprime nelle rosse stelle dei fondali marini così come nelle bianche stelle dei picchi alpestri[26].

Il grande biologo scozzese Sir D'Arcy W. Thompson (1860-1948) fu interprete delle forme organiche come risultati di processi e forze fisiche. La sua interpretazione della struttura dei viventi può essere condensata in una sua frase: *“La natura esibisce semplicemente un riflesso delle forme contemplate dalla geometria”*[27]. Nel suo studio delle forme naturali, Thompson dedica particolare attenzione alle strutture spiraliformi presenti nel mondo vivente. Egli individua la spirale logaritmica, o equiangolare, nelle conchiglie dei molluschi e di alcuni foraminiferi, nel guscio del Nautilus, nelle corna dell'ariete e persino nell'infiorescenza del girasole. In tutti questi casi osserva che ogni nuovo stadio di accrescimento conserva la stessa forma geometrica del precedente, differenziandosi soltanto per la scala dimensionale: ciascun incremento è infatti simile e orientato nello stesso modo rispetto a quello che lo precede. Le configurazioni spiraliformi ricorrono anche nella disposizione delle foglie, delle brattee e delle infiorescenze di numerose specie vegetali, dove seguono frequentemente gli schemi descritti dalla successione di Fibonacci, nella quale ogni numero deriva dalla somma dei due precedenti (1, 1, 2, 3, 5, 8, 13, 21, 34...). Questa ricorrenza evidenzia come la crescita degli organismi viventi sia spesso regolata da precise relazioni matematiche che conferiscono ordine ed equilibrio alle forme della natura. Alla luce di tali evidenze, Sermonti conclude che le forme biologiche non possono essere strutture accidentali frutto del caso e prescelte

per la loro utilità, ma limitate e composte dalle leggi fisiche e matematiche che le regolano, così che la forma di un organismo è come un *diagramma di forze*. A conferma D'Arcy Wentworth Thompson così scrive:

Cellule tessuto, conchiglia e osso, foglia e fiore, sono altrettante porzioni di materia, ed è in obbedienza alle leggi della fisica che le particelle che compongono sono state assestate, modellate, conformate... I loro problemi di forma sono prima di tutto problemi matematici; i loro problemi di accrescimento sono essenzialmente problemi fisici; e il morfologo diviene ipso facto uno studioso di fisica[28].

Secondo Giuseppe Sermoni, l'opera di Thompson rappresenta “un canto alla bellezza senza scopo, all'armonia senza profitto”, poiché mette in luce come le forme del mondo vivente rispondano a un ordine che non può essere ridotto alla sola utilità biologica. In una prospettiva che richiama il pitagorismo in chiave moderna, Thompson interpreta le figure degli organismi viventi come espressioni di un'armonia geometrica universale, affermando che “esse non fanno eccezione alla regola del *Theo's aei geometrei*” (“Dio geometrizza sempre”). La geometria, in questa visione, non costituisce soltanto uno strumento descrittivo, ma il principio ordinatore che permea la natura e ne rivela l'intrinseca razionalità ed eleganza. La splendida citazione tratta dall'epilogo del suo libro viene riportata da Sermoni in maniera integrale:

L'armonia del mondo si manifesta nella forma e nel numero, e il cuore e l'anima di tutta la poesia della filosofia naturale si incarnano nel concetto di bellezza matematica. Tale è la perfezione della bellezza matematica che ciò che è più aggraziato e regolare, insieme è più utile e perfetto. Non solo i movimenti delle sfere celesti devono essere determinati e spiegati dai matematici, ma anche ogni altra cosa che può essere

espressa da un numero e definita dalla legge naturale. Questo è l'insegnamento di Platone e Pitagora, e il messaggio della saggezza greca all'umanità.

L'idea che la *Natura* sia governata da principi di armonia e simmetria affonda le proprie radici ben prima della biologia moderna. Una delle sue espressioni più significative si trova nel *De harmonia mundi* (1525) di Francesco Giorgi (o Zorzi), esponente dell'ermetismo rinascimentale e frate francescano di origine veneziana. In quest'opera l'autore sviluppa una concezione dell'universo fondata sull'armonia cosmica, illustrando la corrispondenza tra il *macrocosmo* e il *microcosmo* e il rapporto di reciproca consonanza che unisce l'uomo all'intero ordine del creato. Giuseppe Sermonti riprende questa prospettiva in un suo successivo saggio, *Dimenticare Darwin* (2006), pubblicato negli Stati Uniti con il significativo titolo *Why Is a Fly Not a Horse?* (Perché una mosca non è un cavallo?). Non è privo di interesse che lo stesso anno Richard Dawkins desse alle stampe *L'illusione di Dio*: due opere contemporanee che propongono visioni profondamente divergenti sul significato della vita, della natura e dell'evoluzione. In esso leggiamo:

La forma vivente tende a esprimere la propria identità, o testimoniare la propria natura. Lo fa assumendo configurazioni, esibendo disegni, esprimendo canti o profumi, che poco hanno a che fare con la sopravvivenza, con l'utilità, con le funzioni vitali... Il problema del perché le specie differiscano così profondamente tra loro non è un problema di adattamento o utilità. Le differenze eccedono di gran lunga ogni necessità funzionale e sembrano essere piuttosto contrassegni di appartenenza, sfoghi di vita...
[\[29\]](#).

Secondo Giuseppe Sermonti, ricondurre l'intera evoluzione biologica e la straordinaria varietà delle forme naturali al solo principio dell'adattamento, come nella lettura darwiniana più

riduzionista, non è sufficiente a spiegare la ricchezza del mondo vivente. La semplice osservazione della *Natura*, con le sue strutture armoniche e i suoi motivi ricorrenti, suggerirebbe, infatti, l'esistenza di aspetti che trascendono la mera funzionalità adattativa. Emblematico, a suo avviso, è il caso dei disegni presenti sulle ali delle farfalle, che egli interpreta come portatori di un valore prevalentemente semantico e simbolico. Il simbolo, osserva Sermonti, non si lascia ridurre alla logica dell'adattamento; allo stesso modo, anche il codice genetico possiede anzitutto una dimensione semantica, in quanto sistema di informazione e significato, prima ancora che un semplice strumento adattativo. Per illustrare questa idea, Sermonti richiama anche la postura eretta dell'essere umano, che considera non soltanto un carattere anatomico, ma un segno dotato di una profonda valenza simbolica. La verticalità dell'uomo rinvia, infatti, a un'intera rete di immagini e significati – dall'albero della vita all'*axis mundi*, fino all'angolo retto – che concorrono a delinearne il valore all'interno di una più ampia 'struttura simbolica'. Analogamente, la comprensione dei motivi che decorano le ali di una farfalla non può limitarsi alla loro eventuale utilità biologica, ma richiede, secondo l'autore, un piano interpretativo nel quale convergono geometria, armonia cromatica e modelli archetipici.

Se la *Natura* può essere letta come un grande disegno ordinato, comprenderne il significato implica, anzitutto, la capacità di interpretarne il linguaggio simbolico. In quest'ottica, il simbolo si rivela uno strumento conoscitivo superiore rispetto alla sola ragione discorsiva, poiché consente di accedere a livelli di realtà che eccedono l'analisi puramente razionale, in particolare quelli di carattere metafisico e religioso. Il simbolismo non si limita, infatti, a rappresentare concetti già definiti, ma partecipa alla loro stessa formazione. In questo senso, risultano particolarmente significative le riflessioni di Ernst Cassirer, secondo il quale il simbolo non costituisce un semplice rivestimento esterno del pensiero, bensì il suo organo essenziale e necessario. Esso non

ha la sola funzione di comunicare un contenuto concettuale già formato, ma rappresenta il mezzo attraverso il quale quel contenuto prende forma e acquisisce una determinazione compiuta. Come scrive Cassirer:

Il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve solamente allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto, ma è lo strumento in virtù del quale si costituisce questo stesso contenuto e in virtù del quale esso acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in un qualche simbolo caratteristico"[30].

In tale prospettiva, la comprensione del 'disegno' della Natura non dipende soltanto dall'osservazione empirica delle sue forme, ma anche dalla capacità di coglierne il valore simbolico, che ne costituisce una chiave interpretativa fondamentale.

Il simbolismo, progressivamente emarginato o addirittura respinto dalla mentalità moderna, costituisce, quindi, uno strumento privilegiato per esprimere e comprendere quelle verità che appartengono all'ambito dell'intellettualità pura e che, secondo questa interpretazione, permeano l'intero universo. Poiché l'essere umano non è costituito dalla sola facoltà razionale, ma possiede anche una dimensione sensibile e intuitiva, il suo accesso alle realtà superiori richiede un supporto concreto capace di collegare il mondo visibile a quello invisibile. Il simbolo svolge precisamente questa funzione, rappresentando il mezzo attraverso il quale l'intelligenza può elevarsi dalla percezione delle forme sensibili alla comprensione dei principi universali che esse riflettono. Ne consegue la necessità di recuperare la capacità di leggere il simbolismo della natura e del cosmo, riscoprendo quel *sentimento della Natura* che la cultura

contemporanea sembra avere in larga parte smarrito. Ogni autentico simbolismo costituisce, infatti, una forma di conoscenza iniziatica o, nel significato originario del termine, una *gnosi*: un sapere fondato non sulla semplice speculazione astratta, ma su un'esperienza concreta e partecipata della realtà. Solo attraverso questo atteggiamento contemplativo e interpretativo diventa possibile avvicinarsi al significato profondo dell'ordine naturale e tentare di cogliere, almeno in parte, l'intenzione dell'Artefice e il senso che permea il mondo che ci circonda.

Conclusioni

Il progetto transumanista è in sostanza un *trascendimento* dell'umano, ma se nella storia dell'umanesimo dall'età classica a quella medievale e a quella moderna il trascendimento era inteso come un'apertura in senso *spirituale*, nel progetto transumanista, permeato di riduzionismo materialista, si tende all'essere umano '*transazionale*', neologismo creato da Fereidoun M. Esfandiary nel 1989, una transizione dall'umano al postumano. Ecco, allora, il rapporto tra "trans" e "post": il primo è il mezzo per raggiungere il fine, che è il secondo[31].

Vi è oggi una necessità sempre più impellente di porre un argine alla deriva transumanista e superare il razionalismo e lo scientismo illuminista generato dalla visione cartesiana per cui la *Natura* è una macchina senza vita, inerte, che si spiega al di fuori dell'uomo, priva di ogni pregnanza divina o spirituale, ogni vitalità, ogni intrinseca armonia. Da questa *sdivinizzazione* del mondo, da questa contrapposizione tra spirito e materia, sarebbe poi nato il culto moderno della scienza, nella convinzione che al progresso tecnico corrisponda sempre un'evoluzione interiore dell'uomo. Il sociologo tedesco Max Weber mostrò mirabilmente come la razionalizzazione scientifica avesse prodotto un irreversibile *disincanto* (*Entzauberung*), secolarizzando le vecchie

visioni del mondo di origine mitologico-religiose e rimpiazzandole con un'immagine *oggettiva*. Per recuperare il nostro *Centro* è necessario tornare a un rapporto 'organico' o, meglio, 'olistico' con la *Natura*, ritrovare la sintonia tra il micro e il macrocosmo. Per arrivare a questo, la riscoperta o, meglio, la ripresa delle dinamiche che sempre hanno accompagnato lo sviluppo della coscienza e conoscenza umana, il ritorno al *sentimento della Natura* diviene una necessità imprescindibile.

[1] Nick Bostrom, *Intensive Seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 giugno 2003.

[2] Claudio Bonito, *Postumanesimo e Filosofia*, Mimesis, Milano-Udine, 2022, pag. 157.

[3] Claudio Bonito, in *Il Transumanesimo*, Mimesis, Milano-Udine, 2024, pag. 9.

[4] Alberto Carrara, *Il movimento transumanista più rilevante: analisi neurobioetica del Progetto 2045*, in *Il Transumanesimo*, Mimesis, Milano-Udine, 2024, pagg. 81-82.

[5] *Ivi*, pagg. 86-91.

[6] Riccardo Campa, *Mutare o Perire*, La sfida del Transumanesimo, Orbis Idearum Press, Cracow (Poland), 2024, pag. 261.

[7] Angela Ales Bello, *Il Transumano: desiderio e speranza di immortalità intramonda*, in *Il Transumanesimo*, Mimesis, Milano-Udine, 2024, pag. 24.

[8] Roberto Marchesini, *Tecno-solipsismo: la solitudine del transumano*, in *Il Transumanesimo*, Mimesis, Milano-Udine, 2024, pag. 44-45.

[9] *Ivi*, pag.46-47.

[10] Alberto Carrara, *Il movimento transumanista più rilevante*, cit., pag. 79.

[11] *Ibidem*.

[12] Mircea Eliade, *Arti del Metallo e Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino, 1987, pagg. 161-163.

[13] Franco Volpi, *Dizionario delle opere filosofiche*, Mondadori, Milano, 2000, pag. 535.

[14] Zeev Sternhell, *Contro l'Illuminismo*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano, 2007, pagg. 117-118.

[15] Karl Jaspers, *La fede filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pag. 191.

[16] Stefano Zecchi, Introduzione a Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, Parma, 1995.

[17] Oswald Spengler, *op. cit.*, pag.1393.

[18] Giuseppe Sermonti e Roberto Fondi, *Dopo Darwin, Critica all'evoluzionismo*, Rusconi, Milano, 1980, pag. 318.

[19] Agnes Robertson Arber (1879-1960) è stata una delle maggiori studiose di botanica del Novecento. Ha dedicato i suoi studi e le sue ricerche, oltre che alla botanica, alla morfologia delle piante, alla biologia, alla storia della botanica e alla filosofia della scienza. Studiò a Cambridge, dove conseguì il dottorato in Scienze naturali nel 1905. Nel 1946 venne nominata Fellow della Royal Society, prima donna ad accedere a tale carica. Per il suo contributo alla botanica ha ricevuto la medaglia d'oro della Linnean Society. Tra le sue opere si ricordano *Monocotyledons* (1925), *The Natural Philosophy of Plant Form* (1950), *The Mind and the Eye* (1954). Biografia tratta da 'Erbari', Aboca Museum, 2019.

[20] Agnes Arber, *Il moltelice e l'Uno*, Astrolabio, Roma, 1969, pagg. 21-27.

[21] Agnes Arber, op. cit., pagg. 74-131.

[22] Giuseppe Sermonti, *Dimenticare Darwin*, Il Cerchio, Rimini, 2017, pag. 93.

[23] Nei saggi di Fondi vi sono costanti richiami agli esponenti del pensiero 'Tradizionale', tra i quali Titus Burckhardt, Ananda Coomaraswamy, Fritjof Schuon, René Guénon e altri.

[24] Giuseppe Sermonti e Roberto Fondi, *Dopo Darwin*, cit., pagg. 148-149.

[25] *Ivi*, pag. 80.

[26] *Ivi*, pag. 91.

[27] D'Arcy W. Thompson, *Crescita e forma, la geometria della natura*, Boringhieri, Torino, 1969, pag. 7.

[28] *Ivi*, pag. 11.

[29] Giuseppe Sermoniti, *Dimenticare Darwin*, cit., pagg. 46-47.

[30] Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La nuova Italia, Firenze, 1996, pag.20.

[31] Angela Ales Bello, *Il Transumano: desiderio e speranza di immortalità intramonda*, cit., pagg. 23-24.

(AGENPARL)