



*Questo libro appartiene a* \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

# EDUCAZIONE E NUOVE TECNOLOGIE

*La questione dell'umano*

A cura di  
ELISA BUZZI  
PAOLA PRIORI

ITACA

*Publicare è dare alla luce.*

*Desideriamo mettere in luce parole*

*che accompagnino le persone nella vita.*

*Questa è la responsabilità che abbiamo come editori.*

*Libri compagni di viaggio.*



## **Nella collana Il villaggio dell'educazione**

Roberto Laffranchini

*Per una scuola umana*

Sentieri del Cinema

*Cinema e scuola. 130 film dalle elementari alla maturità*

Silvio Cattarina

*Silenzio, ragazzi, passa il treno. Gioia, compagna di viaggio della vita*

*Educazione e nuove tecnologie. La questione dell'umano*

[www.itacaedizioni.it/educazione-e-nuove-tecnologie](http://www.itacaedizioni.it/educazione-e-nuove-tecnologie)

Prima edizione: agosto 2025

© 2025 Itaca srl, Castel Bolognese

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-526-0805-6

Stampato in Italia da Modulgrafica Forlivese, Forlì (FC)



Col nostro lavoro cerchiamo di rispettare l'ambiente in tutte le fasi di realizzazione, dalla produzione alla distribuzione. Utilizziamo inchiostri vegetali senza componenti derivati dal petrolio e stampiamo esclusivamente in Italia con fornitori di fiducia, riducendo così le distanze di trasporto.

*Seguici su*

[www.itacalibri.it](http://www.itacalibri.it) [www.itacaedizioni.it](http://www.itacaedizioni.it)

 Itacalibri

 Itacalibri

Elisa Buzzi\*

## *La questione della tecnica*

### *Introduzione: la “questione della tecnica”, perché?*

Restiamo sempre prigionieri della tecnica e incatenati a essa, sia che la accettiamo con entusiasmo sia che la neghiamo con veemenza. Ma siamo ancora più gravemente in suo potere quando la consideriamo qualcosa di neutrale, infatti questa rappresentazione, che oggi si tende ad accettare con particolare con particolare favore, ci rende completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica<sup>1</sup>.

Perché porre la “questione della tecnica”, anziché “il problema della tecnica” o “i problemi della tecnica”? Cosa rende necessario un approccio così speculativo, apparentemente astratto? A questo proposito si impongono due considerazioni.

In primo luogo, quando si affronta il tema della tecnologia da un punto di vista educativo-didattico nelle scuole di ogni ordine e grado, una delle preoccupazioni di fondo sembra sempre essere quella di “recuperare terreno”. I ragazzi e anche i bambini, cosiddetti “nativi digitali”, hanno un rapporto con le tecnologie che la maggior parte degli adulti, insegnanti e genitori, per il momento fatica ad avere. Se vogliamo incontrare

\* Università degli Studi di Brescia.

<sup>1</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 5.

queste nuove generazioni dobbiamo imparare i loro linguaggi, imparare a usare i loro strumenti. Questa preoccupazione, da un certo punto di vista, potrebbe già essere superata, nel senso che gli insegnanti più giovani, e i genitori, sono già “nativi digitali”, ma, sotto un altro aspetto, ciò la rende ancora più profonda, perché non riguarda più solo le persone, ma le stesse concezioni sostanziali di didattica ed educazione. È una giusta preoccupazione, ma oltre a essere per molti aspetti ancora una battaglia persa, una rincorsa continua e stressante, il problema è che questa preoccupazione finisce per ridurre la domanda sulla tecnica a: “Come si usa?”, “Come si fa?”.

Questo è già indice di una “mentalità tecnologica”, di un “orizzonte di senso” tecnologico al di là del quale fatichiamo a sporgerci. Inoltre, ci si può chiedere se questa preoccupazione esaurisca il mandato educativo o se oltre a usare/imparare a usare gli strumenti e i linguaggi dei giovani non dovremmo anche insegnare agli stessi giovani a giudicare tali linguaggi e strumenti o, per lo meno, a prendere consapevolezza della loro natura e implicazioni. Detto altrimenti: impariamo a usare nuovi strumenti di comunicazione, ma poi cosa comunichiamo? Le stesse cose di prima? Siamo davvero sicuri che questo sia possibile? Se «il medium è il messaggio», siamo sicuri che un video su Manzoni sia la stessa cosa di una lezione frontale? Cito il Manzoni a ragion veduta, per la centralità in lui della lingua, scritta, parlata, nazionale, vernacolare, quindi del *medium* in un determinato contesto storico, culturale, religioso, sociale, politico. Siamo sicuri che una *social community* sia la stessa cosa di un gruppo classe? Non sto criticando questi tentativi, sto solo mostrando gli interrogativi che suscitano o dovrebbero suscitare e che vanno al di là del “come si fa”.

L'altro aspetto che mi colpisce, questa volta in un contesto più ampio, nel mio caso l'università, soprattutto l'ambiente medico in cui insegno, ma anche l'ambito della riflessione etica e giuridica, dei media, della divulgazione a ogni livello, nonché della politica, è la velocità con cui il dibattito pubblico

sulla tecnica si evolve mettendo in campo problemi, preoccupazioni, speranze e paure relative a un certo tipo di innovazione tecnologica, che durano per un certo periodo, sempre più breve, per poi scomparire dalla ribalta, lasciando il campo a nuovi problemi, preoccupazioni, speranze e angosce riguardanti una nuova tecnologia, secondo la logica del cosiddetto *limelight effect*.

Fino a tre/quattro anni fa ogni tipo di discussione si concentrava sulle biotecnologie (ingegneria genetica, miglioramento genetico). Oggi tutto ruota intorno all'Intelligenza Artificiale. Ma non è che i problemi (etici) riguardanti le biotecnologie siano stati risolti (al di là di qualche tentativo di regolamentazione, tutto sommato piuttosto parziale e limitato ai temi della privacy e del consenso informato). Anzi, la contaminazione delle diverse tecnologie, nelle cosiddette NBIC (nanotecnologie, biotecnologie, informatica e scienze cognitive) per esempio, semmai amplifica esponenzialmente i problemi, eppure qualcosa di nuovo cattura la nostra attenzione.

La tecnologia galoppa e tutti noi, a cominciare dal legislatore, per non parlare di filosofi e insegnanti, arranchiamo a distanza, faticosamente. Anche questa dinamica evolutiva a velocità crescente in maniera esponenziale è una caratteristica della tecnologia che, come dice Heidegger, «ci incatena». Quello che però vorrei sottolineare è che, in ultima analisi, le questioni antropologiche ed etiche, quindi anche giuridiche e politiche, sottese dalle diverse innovazioni tecnologiche e dalle diverse fasi del progresso tecnologico sono in larga parte le stesse, solo che il continuo, caleidoscopico mutamento di prospettiva e la necessità pressante di tenersi al passo, impediscono di fermarsi a riflettere su tali questioni. Ancora una volta, siamo troppo preoccupati di capire come funzionano le cose per occuparci di cosa significhino. Cerchiamo di cavalcare le sempre nuove ondate del progresso tecnologico, in precario equilibrio sulla sua superficie, anziché tuffarci nelle sue profondità per riflettere sulla sua natura, e così, come dice

ancora Heidegger, restiamo «completamente ciechi di fronte all'essenza della tecnica», una cecità che ci rende se non proprio schiavi, certamente meno liberi.

In un certo senso potrei fermarmi qui, sarebbe già molto avere mostrato la necessità di una riflessione sull'«essenza della tecnica» in quanto tale. Cercherò, però, di fornire alcuni spunti per iniziare, per stimolare tale riflessione, attingendo al pensiero di Autori che hanno approfondito questo tema, a partire da due tesi fondamentali.

a) La tecnica non è «qualcosa di neutrale» né dal punto di vista ontologico-antropologico, né dal punto di vista morale. Identificare la tecnica, soprattutto la tecnica contemporanea, con un armamentario di strumenti antropologicamente ed eticamente neutrali corrisponde a un pregiudizio anacronistico caratterizzato da una comprensione limitata della natura della tecnologia, in particolare della tecnologia contemporanea e, soprattutto, influenzata da una impostazione autoreferenziale che già è propria della tecnica stessa.

b) La tecnica, in particolare la tecnica contemporanea, tende a costituire un «orizzonte di senso». In quanto determina non solo i prodotti, ma anche l'organizzazione e la programmazione, non solo i processi fisici, chimici, biologici, ma anche concetti e metodi, la tecnica è, come dice Leon Kass, «un modo di pensare, credere e sentire, un modo di stare nel mondo e di porsi nei suoi confronti... formulare la questione della tecnologia in termini di problema della tecnologia è [già] di per sé una manifestazione del pensiero tecnologico»<sup>2</sup>. La tecnica come orizzonte di senso genera una mentalità dominante che ci condiziona tutti, chi più chi meno, indipendentemente dalla nostra perizia tecnologica.

Una precisazione terminologica: normalmente si usano, e

<sup>2</sup> L. Kass, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità*, Lindau, Torino 2007, p. 54.

io continuerò a usare, i termini tecnica e tecnologia come sinonimi, anche se in senso stretto non lo sono. Tecnica indica un agire guidato da regole e orientato verso scopi pratici attraverso l'uso di strumenti; a partire dalla rivoluzione scientifica, tecnica indica ogni applicazione pratica di una scienza che tende a creare procedimenti, congegni e macchine. Tecnologia indica, in senso più specifico, l'applicazione della ricerca scientifica a settori particolari (tecnologia informatica, biotecnologia, etc.). In senso generale, quindi, tecnica è «la disposizione [...] al dominio razionale»<sup>3</sup> dell'ambiente, o, più precisamente, secondo la definizione di J. Ellul, il «fenomeno sociale più che materiale, caratterizzato dallo sforzo, supportato dall'analisi razionale, dall'abilità metodologica e dalla relativa organizzazione, di ordinare tutti gli aspetti del mondo in cui viviamo al fine di raggiungere efficienza, comodità e controllo, ottenendo il dominio totale e la massima efficienza con il minor costo e sforzo possibile»<sup>4</sup>. “Efficienza” e “controllo” sono le parole chiave di quella che ho chiamato mentalità tecnologica.

### 1. *Tecnica e umanità*

Cerchiamo allora di indagare questo fenomeno umano, la tecnica, per cogliere la sua natura profonda, la sua essenza, e il suo legame con la nostra umanità.

Mi faccio aiutare soprattutto da due autori del Novecento: José Ortega y Gasset e Hans Jonas. Diversi altri filosofi (e sociologi) di questo secolo hanno riflettuto sul tema della tecnica oltre a Heidegger, ad esempio Friedrich Dessauer, Max Scheler, Arnold Gehlen, Oswald Spengler, Hanna Arendt, Gunther Anders, Jurgen Habermas, Michael Sandel, Gilbert

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> J. Ellul, *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969, p. 21.

Simondon, Jacques Ellul, in Italia Massimo Cacciari, Umberto Galimberti e Emanuele Severino, più di recente, in particolare sull'Intelligenza Artificiale, Hubert Dreyfus, Luciano Floridi, Thomas Fuchs.

Sia Jonas che Ortega, in epoche diverse, partono da una constatazione: la tecnica è un fenomeno così massicciamente e pervasivamente presente nella nostra società, in tutti i campi e a tutti i livelli, che “deve” esistere una «filosofia della tecnica», dice Jonas nel suo *Tecnica, medicina ed etica*<sup>5</sup> degli anni '80. Una cinquantina di anni prima, in *Meditazione sulla tecnica*<sup>6</sup> Ortega si meravigliava del fatto che nonostante la tecnica rappresenti «una delle massime dimensioni della nostra vita, uno dei maggiori ingredienti che compongono il nostro destino», l'istruzione scolastica in ogni ordine e grado e persino l'università si disinteressano di far riflettere «l'uomo comune sull'enorme portata della tecnica»<sup>7</sup>.

### *La questione filosofico-antropologica*

Ortega scrive nella prima metà del Novecento, nel 1933 per la precisione, e questo è evidente anzitutto dal fatto che per lui la civiltà della tecnica è la civiltà delle “macchine”: la macchina è l'espressione massima della tecnica, altre forme di tecnologia sono ancora al di là del suo orizzonte. Si vede anche dal fatto che, a differenza di Jonas e di altri filosofi più recenti, la sua preoccupazione preminente non è di carattere etico e, soprattutto, il lato minaccioso della tecnica, che è così presente nel pensiero di Jonas, anche se non è del tutto ignorato, è più vago, ancora abbastanza remoto. Tutto ciò, d'altra parte, fa risaltare ancora di più l'importanza della riflessione di Ortega

<sup>5</sup> H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1997.

<sup>6</sup> J. Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia*, a cura di L. Taddio, Mimesis, Milano-Udine 2011.

<sup>7</sup> Ivi, p. 38.

sulla tecnica in quanto tale, a prescindere dai problemi posti dalle diverse forme di tecnologia.

Ortega parte da una affermazione molto forte nell'*incipit* del suo testo: «Senza la tecnica l'uomo non esisterebbe; non sarebbe mai esistito»<sup>8</sup>. Non solo oggi, ma da sempre, originariamente, la tecnica è parte della definizione dell'umanità. Anche per Robert Spaemann l'interesse razionale a spiegare la realtà per dominarla, che è all'origine della scienza e tecnologia, è un elemento di una «costante antropologica» o «fondamento antropologico» insieme all'interesse razionale a comprendere il senso della realtà; si tratta, dice Spaemann, di «polarità costitutiva» della ragione umana<sup>9</sup>.

L'approccio di Ortega è nettamente antropologico e per rispondere all'interrogativo "cos'è la tecnica", Ortega inizia ad analizzare il fenomeno del "bisogno", o meglio dei "bisogni umani". Infatti, di solito, la tecnica viene definita come la modalità con cui l'essere umano, fin dai tempi più remoti, sopperisce ai suoi bisogni dominando l'ambiente in modo razionalmente organizzato ed efficiente. «Quello di "bisogno umano" è il concetto più importante per chiarire ciò che è la tecnica»<sup>10</sup>. Ma, appunto, è necessario capire esattamente cosa significhi, qual è il "bisogno umano".

In una serie di successivi approfondimenti Ortega, partendo dai bisogni elementari, vitali, biologici, che l'essere umano condivide con gli altri animali, ridefinisce il concetto di bisogno umano e parallelamente perfeziona la definizione di tecnica.

Fin dall'inizio, originariamente, nella modalità di soddisfazione dei bisogni elementari Ortega coglie la differenza sostanziale tra essere umano e animale, perché mentre l'animale

<sup>8</sup> Ivi, p. 37.

<sup>9</sup> Cfr. R. Spaemann, *Cos'è il naturale. Natura, persona, agire morale*, Rosenberg & Sellier, Torino 2012, pp. 19-24.

<sup>10</sup> Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 51.

coincide col bisogno vitale, con la “circostanza”, e la sua vita si esaurisce nel soddisfacimento immediato dei bisogni vitali, l’essere umano ha la capacità di sospendere temporaneamente la soddisfazione immediata di tali bisogni per impegnarsi in un “secondo repertorio” di atti che sono diversi dagli atti con cui soddisfa il bisogno, atti che non soddisfano direttamente il bisogno vitale, ma alla lunga permettono di gestirlo in maniera più efficiente.

Questi atti modificano e migliorano [...] la natura, facendo sì che in essa si trovino cose che non ci sono – sia che esse manchino qui e ora quando se ne ha bisogno, sia che esse manchino in assoluto. Dunque: questi sono atti tecnici specifici dell’uomo. L’insieme di questi atti costituisce la tecnica, che possiamo pertanto definire come i cambiamenti che l’uomo impone alla natura in vista dei propri bisogni...La tecnica è dunque una reazione energica contro la natura... Non è ciò che l’uomo fa per soddisfare i propri bisogni [perché questo fa anche l’animale] è la riforma della natura, di quella natura che ci rende poveri e bisognosi<sup>11</sup>.

La tecnica, perciò, implica un movimento essenzialmente anti-evoluzionistico dell’essere umano, «la tecnica è il contrario dell’adattamento del soggetto all’ambiente, visto che consiste nell’adattamento dell’ambiente al soggetto»<sup>12</sup>.

Proprio per questo, anche la nozione di bisogno umano deve essere ridefinita: i bisogni vitali, nell’uomo come nell’animale, si riassumono tutti essenzialmente nel bisogno di vivere. Ma vivere per l’animale significa semplicemente sopravvivere, l’essere umano non si accontenta di vivere-sopravvivere, l’essere umano ha la necessità di “vivere bene”.

<sup>11</sup> Ivi, p. 48.

<sup>12</sup> Ivi, p. 49.

Gli sforzi dell'uomo per vivere, per stare al mondo sono inseparabili dai suoi sforzi per stare bene [...] Lo star bene, e non il semplice stare è il bisogno fondamentale dell'uomo, il bisogno dei bisogni<sup>13</sup>.

Quindi il concetto di bisogno umano comprende fin dall'inizio «l'oggettivamente necessario e il superfluo» e, paradossalmente, è il superfluo a risultare come ciò che è veramente necessario.

Questo è dimostrato da diversi fatti: l'essere umano possiede una notevole elasticità rispetto a bisogni a prima vista inevitabili, riesce ad adattarsi a condizioni vitali estreme, ma se vengono meno le condizioni per cui può vivere bene, se gli mancano alcune cose "superflue", a volte preferisce morire. Fin dalle epoche più primitive, inoltre, la tecnica non si è limitata a fornire all'essere umano utensili e procedimenti per sopperire ai bisogni vitali, ma anche strumenti e procedimenti per fornire all'uomo cose e situazioni non necessarie, semplicemente piacevoli, «l'ubriacarsi è una attività vecchia e diffusa tanto quanto l'accendere il fuoco»<sup>14</sup>.

Anche Spaemann sottolinea questo aspetto quando nota che nell'azione tecnologica l'uomo non si limita a inventare degli *strumenti utili*, come d'altronde fanno alcuni animali, ma, da sempre, crea *oggetti* "esteticamente sovradeterminati", adorni, gradevoli, belli, qualcosa che ha un valore in sé, anche a prescindere dalla sua funzione, e che, da funzione di un bisogno, diventa *oggetto di ammirazione e di desiderio*<sup>15</sup>. In questo senso, conclude Ortega, «la tecnica è la produzione del superfluo: oggi come nell'epoca paleolitica»<sup>16</sup>.

E qui, dice Ortega, le cose si complicano enormemente,

<sup>13</sup> Ivi, p. 51.

<sup>14</sup> Ivi, p. 50.

<sup>15</sup> Cfr. Spaemann, *Cos'è il naturale*, cit., pp. 132-164.

<sup>16</sup> Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 52.

infatti, come definire questo “vivere bene”, il *porro unum necessarium*? Storicamente e culturalmente ciò che l’uomo chiama “vivere bene” è un termine variabile, per questo i “bisogni umani” variano e, di conseguenza, anche le tecniche umane variano nei diversi periodi storici e nelle varie civiltà. Esistono diversi ideali di umanità. Ma, al di là di questa considerazione, quello che conta è che

la meditazione sulla tecnica ci fa imbattere al suo interno, come con il nocciolo in un frutto, nello strano mistero dell’essere dell’uomo. Perché quest’ultimo è un ente costretto, se vuole esistere, a esistere nella natura. Ma l’uomo sistema le cose in modo da ridurre al minimo tale vita [biologica], per non dovere fare ciò che fa l’animale. Nel vuoto che lascia il superamento della sua vita animale, l’uomo si dedica interamente a una serie di occupazioni non biologiche che non gli sono imposte dalla natura, [...] ciò che l’uomo chiama vita umana, lo stare bene<sup>17</sup>.

## Dunque

è un errore fondamentale credere che l’uomo non sia altro che un animale casualmente dotato di un talento tecnico... È vero il contrario: poiché l’uomo ha un compito molto diverso da quello dell’animale, un compito extranaturale, non può come quest’ultimo dedicare le proprie energie a soddisfare le proprie necessità basilari ma piuttosto deve risparmiarle per potersi dedicare pienamente all’improbabile compito di realizzare il suo essere nel mondo<sup>18</sup>.

La “missione” della tecnica è liberare l’uomo, «affrancare l’uomo affinché possa impegnarsi a essere sé stesso»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ivi, p. 58.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 62, 65.

<sup>19</sup> Ivi, p. 66.

Tuttavia, precisa Ortega, proprio quanto abbiamo detto finora ci fa capire che la tecnica non è e non può essere la cosa più fondamentale: la tecnica si colloca nella condizione radicale della vita umana in quanto si impegna affinché il “programma umano” si possa realizzare, ma “non definisce di per sé quel programma”. Il vero “programma” della vita umana è pre-tecnico: i bisogni dell’uomo, a prescindere dalle semplici condizioni necessarie per vivere, variano negli individui e nei popoli e in questo si coglie la distinzione tra bisogno e desiderio, perché il desiderio originale è uno solo e non può che essere il desiderio di essere sé stessi – «è la brama di realizzare un determinato progetto o programma di esistenza» – e quando «qualcuno è incapace di desiderare sé stesso, perché non ha chiaro il sé stesso da realizzare, non ha altro che pseudo-desideri, spettri di appetiti privi di sincerità e vigore»<sup>20</sup>.

Un’ultima considerazione: per dare maggior peso alle analisi precedenti Ortega introduce un’ulteriore precisazione sull’essenza specificamente umana della tecnica. Quando si parla della tecnica è ovvio far riferimento all’intelligenza, attribuendo a questo fattore la differenza tra l’essere umano e l’animale. Ma già all’epoca diversi studi – ad esempio quelli condotti negli anni ’20 dallo psicologo Wolfgang Köhler sugli scimpanzé – dimostravano che anche gli animali possiedono una certa capacità di “inventare” e utilizzare strumenti elementari.

Come già aveva notato Aristotele, gli animali superiori possiedono un certo grado di “ragione pratica”.

L’insufficienza, ciò che in effetti rende impossibile all’animale raggiungere in modo pienamente efficace il possesso dello strumento, non risiede dunque nell’intelligenza *sensu stricto*, ma in un altro aspetto della sua condizione<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 61, 67.

<sup>21</sup> Ivi, p. 79.

Ciò che manca essenzialmente anche ad animali “intelligenti” come gli scimpanzé è la memoria, un difetto che impedisce all’animale di avere a disposizione materiale sufficiente per inventare qualcosa di nuovo. O meglio, secondo Ortega, il problema risiede nelle conseguenze di questo differente meccanismo psichico che impedisce all’animale di sviluppare la facoltà dell’immaginazione creatrice, con conseguenze negative per il costituirsi della stessa dimensione tecnica.

L’animale che vive tutto concentrato nell’istante, impegnato a risolvere il problema del momento, che, quindi, non ha la dimensione del passato, non ha memoria, non può neppure proiettarsi nella progettualità del futuro.

Se l’animale ha poca immaginazione [perché non ha memoria, è per così dire incastrato nell’istante, nell’immediato], sarà incapace di formarsi un progetto di vita diverso dalla mera reiterazione di ciò che ha fatto fino a quel momento, e basta questo per differenziare radicalmente la realtà vitale di uno dall’altro ente. Ma se la vita non è la realizzazione di un progetto, l’intelligenza si trasforma in una funzione puramente meccanica, senza disciplina né orientamento [...] Solo in un ente in cui l’intelligenza opera al servizio di un’immaginazione [nutrita dalla memoria], non tanto tecnica, quanto creatrice di progetti vitali si può costituire la capacità tecnica<sup>22</sup>.

La riflessione di Hans Jonas si colloca in una diversa cornice temporale, la seconda metà del XX secolo, in un contesto in cui l’evoluzione della tecnica ha cominciato a mostrare un lato oscuro – il “suo potenziale apocalittico” – o per lo meno problematico. Ciò senza dubbio giustifica la diversa impostazione della questione filosofica rispetto a Ortega, pur con qualche analogia, una questione che Jonas affronta in opere ponderose

<sup>22</sup> *Ibid.*

come *Dalla fede antica all'uomo tecnologico* (1974); *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità* (1985).

Come si può notare dai titoli, l'interesse di Jonas è virato decisamente sulla questione etica, tuttavia, anch'egli ritiene necessario definire anzitutto l'essenza della tecnica o, più precisamente, individuare gli elementi filosoficamente rilevanti del fenomeno tecnica, a partire dalla "dinamica formale" della tecnologia intesa come «ininterrotta impresa collettiva che progredisce secondo le proprie leggi», attraverso un confronto tra tecnica premoderna e tecnica moderna. Questo confronto serve a Jonas per individuare i caratteri di assoluta novità "qualitativa" della tecnica moderna rispetto a quella antica che giustificano la necessità di una "nuova etica", un'etica della "responsabilità".

La differenza fondamentale si può riassumere in questi termini: «La tecnica moderna è una impresa e un processo, mentre quella precedente era un possesso e uno stato»<sup>23</sup>.

Come Ortega, Jonas è convinto che la tecnica sia un elemento essenziale e costante che definisce ogni forma di civiltà umana; ma anche nei periodi di grande fioritura nell'epoca premoderna:

a) non c'era l'idea di un progresso costante delle arti o tecniche;

b) non esisteva un metodo intenzionale per promuovere tale progresso come ricerca, sperimentazione di strade nuove e ampio scambio di informazioni;

c) meno che mai esisteva una scienza della natura, come corpus teorico in continua crescita, che avrebbe potuto guidare il progresso tecnico.

Per la tecnica moderna vale l'esatto contrario.

a) Ogni nuovo passo in qualsiasi direzione di qualsiasi cam-

<sup>23</sup> Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p. 8.

po tecnico non mira a raggiungere un punto di equilibrio o di saturazione, ma in caso di successo diventa l'occasione per nuovi passi in tutte le direzioni possibili. L'idea stessa dello scopo della ricerca muta profondamente; lo scopo non è raggiungere un risultato definito, ma un risultato che permetta di andare avanti.

b) Ogni innovazione tecnica si diffonde velocemente, come succede per ogni scoperta teorica della scienza.

c) Il rapporto tra mezzi e scopi non è lineare, univoco, ma dialetticamente circolare. Scopi noti, da sempre perseguiti, possono essere conseguiti in modo migliore grazie a nuove tecniche che essi stessi hanno suggerito. Ma, allo stesso tempo, nuove tecniche possono suggerire, produrre, persino imporre nuovi scopi che nessuno prima aveva pensato o avvertito come bisogni, e questo semplicemente grazie all'offerta della loro realizzabilità. La tecnica, per così dire, si autoalimenta.

Il progresso non è dunque un ornamento ideologico della moderna tecnologia e neppure una semplice opzione [...] bensì un immanente impulso che si ripercuote a prescindere dalla nostra volontà (ma per lo più alleato a essa) nell'automatismo formale del suo *modus operandi* e del rapporto di questo con la società<sup>24</sup>.

Progresso, in questo senso, non è un concetto valutativo, ma descrittivo. Tuttavia, non è un concetto neutrale, cui si possa sostituire la parola cambiamento. È un cambiamento che per sua natura implica che ogni stadio successivo, in base ai criteri interni della tecnica, sia superiore a quello che lo precede. Si tratta di un processo anti-entropico, in cui il movimento interno, se non viene disturbato da fattori esterni, si spinge verso stadi sempre superiori.

Quindi, il progresso come innovazione generica che cresce

<sup>24</sup> Ivi, p. 12.

in maniera esponenziale è la legge fondamentale della tecnica moderna. Perché è così? Qual è la natura di questo impulso? E qual è il suo significato filosofico? A questo riguardo Jonas analizza una serie spiegazioni causali e di premesse ontologiche e gnoseologiche, ma, in ultima analisi se si vuole cogliere “il segreto” di questa dinamica incessante, secondo Jonas, bisogna riferirsi alla «influenza reciproca tra scienza e tecnica, che è il segno caratteristico del progresso moderno e [...], perciò, al tipo di natura che la scienza moderna progressivamente dischiude»<sup>25</sup>.

È proprio in questo momento originario del sapere, del rapporto conoscitivo con la realtà, che si manifestano le novità più importanti. La tecnologia compenetra la scienza tanto quanto la scienza la tecnologia. «Tra le due sussiste un reciproco rapporto di *feedback* che le tiene in movimento; ciascuna ha bisogno dell'altra e stimola l'altra»<sup>26</sup>. Per la dinamica della tecnologia questo significa che, a prescindere da tutti gli impulsi esterni, attraverso il suo legame di integrazione funzionale con la scienza le è stato inoculato un agente di apertura potenzialmente illimitata.

Anche Ortega, concludendo le sue meditazioni, aveva sottolineato come elemento caratteristico della moderna tecnica, qualitativamente diverso da ogni precedente, questa unione radicale tra scienza e tecnica, una «unione [...] per nulla esterna, con un identico metodo intellettuale: questo dà alla tecnica moderna indipendenza e piena sicurezza in sé stessa»<sup>27</sup>.

Il rapporto di interdipendenza circolare tra scienza e tecnica non implica solo un mutamento della tecnica moderna, ma anche un mutamento profondo della stessa idea di scienza, ovvero la scomparsa o lo sfumarsi della distinzione tra teoria e prassi. Il controllo manipolatorio della natura non è solo un effetto, ma entra a far parte della conoscenza scientifica

<sup>25</sup> Ivi, p. 16.

<sup>26</sup> Ivi, p. 17.

<sup>27</sup> Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, cit., pp. 94-95.

stessa nel suo momento originario: l'esperimento. Questo è una degli aspetti filosoficamente significativi del mutamento di prospettiva della modernità, con effetti altrettanto rilevanti in ambito etico, su cui Jonas costruisce una linea molto importante del suo pensiero.

Io, però, vorrei soffermarmi su un altro degli "aspetti filosofici" elencati da Jonas, che introduce più direttamente la questione etica, ovvero: la promozione della tecnica stessa a uno dei principali compiti dell'umanità. La posizione della tecnologia è mutata nella gerarchia dei valori umani, osserva Jonas, acquistando un prestigio prometeico

che induce i suoi avvocati difensori alla tentazione di rivestire della dignità di scopo più alto la sua attività senza fine, cioè di innalzare a fine ciò che all'origine era un mezzo, e vedere in esso la vera destinazione dell'umanità<sup>28</sup>.

### *La questione etica*

Nel secondo capitolo di *Tecnica, medicina ed etica*, intitolato «Perché la tecnica moderna è oggetto dell'etica», Jonas si impegna a dimostrare una tesi fondamentale – teniamo presente che la riflessione di Jonas vale per la tecnica in generale, ma la sua preoccupazione principale è rivolta alle biotecnologie –: la tecnica in generale non è moralmente neutra – perché «è esercizio del *potere* umano, vale a dire è una forma dell'agire e ogni agire umano è esposto a un esame morale»<sup>29</sup> – e, ovviamente, è possibile usare lo stesso potere sia a fin di bene che di male, osservando o violando norme etiche.

Ma, e questa è la sua tesi, la tecnica moderna presenta delle caratteristiche per cui non è possibile applicare semplicemente i criteri etici tradizionali, è necessario «uno sforzo del pensiero

<sup>28</sup> Jonas, *Tecnica, medicina ed etica*, cit., p.19.

<sup>29</sup> Ivi, p. 28.

etico diverso [...] da quello che nel passato è stato sufficiente per ogni genere di azione», è necessario sviluppare quella che lui definisce un'etica fondata sul "principio responsabilità".

Jonas elenca cinque motivi che giustificano questa sua posizione: ambivalenza degli effetti; inevitabilità dell'applicazione; proporzioni globali nello spazio e nel tempo; rottura dell'antropocentrismo; l'emergere del problema metafisico.

Cito solo il primo, che è particolarmente illuminante per comprendere la posizione di Jonas: uno dei presupposti dell'etica tradizionale è che sia possibile distinguere tra uso giusto e uso sbagliato di una certa facoltà o potere.

Ma come stanno le cose se ci muoviamo in un contesto operativo in cui ogni uso in grande di questa facoltà, sia pure intrapreso con le migliori intenzioni, finisce per produrre effetti [...] da ultimo cattivi, che sono indissolubilmente legati agli evidenti effetti "buoni"? [...] Non solo quando la tecnica è malvagia, vale a dire quando se ne fa un uso indebito per scopi cattivi, ma anche quando è impiegata con buona volontà per i suoi scopi veri e profondamente legittimi ha in sé un lato minaccioso [...] il germe innato del "male", ovvero di ciò che dannoso, è alimentato e portato a maturazione proprio dal procedere del "bene", ovvero dell'utile. C'è maggior pericolo nel successo che nel fallimento – e tuttavia sotto la spinta dei bisogni dell'uomo il successo è necessario<sup>30</sup>.

Tuttavia, vorrei fare un passo indietro rispetto a queste osservazioni, perché quello che mi preme sottolineare della posizione di Jonas rispetto alla dimensione etica della tecnica è un altro aspetto, cioè, la mutata posizione della tecnica nella gerarchia dei valori che fa del progresso tecnico il fine, il destino dell'umanità – una posizione che Oswald Spengler ha definito, «l'anima faustiana» della cultura occidentale.

<sup>30</sup> Ivi, p. 29.

Questa “spinta utopica” illimitata della tecnica moderna, nota Jonas in *Il principio responsabilità*, innalzando a fine ciò che all’origine era un mezzo, ci costringe a fronteggiare l’abisso di un vuoto antropologico ed etico:

Ora tremiamo nella nudità di un nichilismo nel quale il massimo di potere si unisce al massimo vuoto, il massimo di capacità al minimo di sapere intorno agli scopi<sup>31</sup>.

Già Ortega, d’altronde, osservava: «Forse la malattia fondamentale del nostro tempo è una crisi dei desideri che rende vane tutte le favolose potenzialità della nostra tecnica»<sup>32</sup>. Perché, se lungo tutto l’arco della sua storia, nell’idea che l’uomo aveva di sé e della propria vita aveva predominato la consapevolezza dei propri limiti, della propria debolezza,

l’idea che abbiamo oggi della tecnica [...] ci colloca in una situazione [...] comica, ma anche tragica [...] Vale a dire che l’uomo oggi in fondo è angosciato proprio dalla consapevolezza della sua teorica mancanza di limiti<sup>33</sup>.

E questo ha un risvolto antropologico decisivo:

Forse ciò contribuisce a impedirgli di sapere chi è, perché, ritrovandosi in linea di principio capace di essere tutto ciò che si può immaginare, non sa più che cosa egli effettivamente sia<sup>34</sup>.

E ancora, insiste Ortega:

<sup>31</sup> H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 2002, p. 31.

<sup>32</sup> Ortega y Gasset, *Meditazione sulla tecnica*, cit., p. 69.

<sup>33</sup> Ivi, p. 69.

<sup>34</sup> *Ibid.*

La tecnica, apparendo da un lato come una capacità in principio illimitata, fa sì che all'uomo che ripone la propria fede in essa e solo in essa, gli si svuoti la vita. Poiché essere tecnico e solo tecnico significa poter essere tutto e, di conseguenza, non essere nulla di determinato. Per questo motivo questi anni in cui viviamo, i più intensamente segnati dallo sviluppo tecnico di tutta la storia umana, sono i più vuoti<sup>35</sup>.

## *2. Tecnica e disumanizzazione?*

Queste osservazioni di Ortega e di Jonas mi permettono di introdurre la seconda questione, riprendendo e in parte ricalibrando le tesi iniziali.

Prima di tutto il titolo di questa sezione non implica la volontà di “demonizzare” la tecnica. Ho particolarmente insistito sulla posizione di Ortega perché mette bene in luce la consustanzialità della tecnica alla nostra umanità, che è segno di una “condizione di ulteriorità” dell'essere umano. Nel suo intervento alla sessione del G7 papa Francesco ribadisce questa idea in maniera molto efficace, contestando alcune interpretazioni naturalistico-evoluzioniste della tecnica:

Non è possibile separare la storia dell'uomo e della civilizzazione [dalla tecnica]. Qualcuno ha voluto vedere in tutto ciò una sorta di mancanza, un deficit, dell'essere umano [...] Uno sguardo attento e oggettivo in realtà ci mostra l'opposto. Viviamo in una condizione di ulteriorità rispetto al nostro essere biologico; siamo esseri sbilanciati verso il fuori-di-noi, anzi radicalmente aperti all'oltre. Da qui prende origine la nostra apertura agli altri e a Dio; da qui nasce il potenziale creativo della nostra intelligenza in termini di cultura e di bellezza; da qui, da ultimo, si

<sup>35</sup> Ivi, p. 89.

origina la nostra capacità tecnica. La tecnologia è così una traccia di questa nostra ulteriorità<sup>36</sup>.

Ma proprio per il suo porsi a questo livello radicale della condizione umana, il mutamento di direzione di questa “ulteriorità”, di questo sbilanciamento, il suo flettersi in una “spinta utopica”, ha un potenziale di disumanizzazione ancora più forte: *corruptio optimi pessima*.

Questo mutamento di direzione, questo ricadere dell’apertura radicale all’oltre in un progetto utopico, d’altronde, non nasce dal nulla, ma si origina da una serie di presupposti “filosofici”, e li porta alle conseguenze ultime: un pensiero antirealistico, dualistico e naturalistico, che è parte della nostra cultura, dominante nella nostra cultura, ed è frutto di una evoluzione della cultura moderna. Tali presupposti si collocano a livello della concezione dell’essere umano e del suo rapporto con la realtà, riguardano quindi aspetti fondamentali come la concezione della dimensione corporea, la concezione della conoscenza e del pensiero, la concezione della libertà. In estrema sintesi il presupposto fondamentale del progetto utopico della tecnica moderna è colto da Hanna Arendt:

Quest’uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l’esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani), che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto<sup>37</sup>.

È una ribellione contro la “condizione” umana, una insofferenza verso l’essere umani, verso la vita umana come dato,

<sup>36</sup> Francesco, *Intervento alla Sessione del G7 sull’Intelligenza Artificiale*, 14 giugno 2024 ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)).

<sup>37</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2004, p. 3.

“dono gratuito”, «la morte di Adamo», secondo la bella espressione di Marilynne Robinson<sup>38</sup>.

Cosa significa, allora, che la tecnica non è neutrale perché tende a costituirsi come orizzonte di senso? E, in primo luogo, si tratta di un orizzonte di senso che elimina la domanda sul senso, come qualcuno suggerisce, portando all'estremo l'ipotesi nichilista? Non credo che questo sia possibile: la domanda sul senso, l'esigenza di un significato ultimo, è irriducibile, inestirpabile dal cuore e dalla ragione dell'essere umano. Ma può certamente essere negata, evasa o ridotta e in questa direzione la mentalità tecnologica, un pensiero tecnologico autoreferenziale, può giocare un ruolo importante come causa concomitante ed effetto amplificante, come *dis-trazione*. Perciò, se da un lato possiamo analizzare i “problemi” della tecnica a livello esistenziale, educativo sociale, politico – il punto di vista delle conseguenze –, non dobbiamo però dimenticare che essi non sono semplicemente prodotto della tecnica ma implicano quei presupposti – e perciò quelle negazioni, evasioni, riduzioni della domanda di senso – senza i quali la tecnica non potrebbe assumere la forza di una utopia disumanizzante.

Michael Sandel in un'opera del 2007, *Contro la perfezione*, osserva a un certo punto:

Quando la scienza cammina più in fretta della comprensione etica, come fa oggi, gli uomini e le donne faticano a esprimere l'origine della loro inquietudine, e nelle società liberali ricorrono in primo luogo al lessico dell'autonomia, dell'equità e dei diritti individuali. [Nelle società non liberali ricorrono alla repressione.] Ma questa parte del nostro vocabolario morale non ci attrezza ad affrontare le questioni particolarmente ardue sollevate [...] [dalle attuali tecnologie] [...] Per affrontarli dobbiamo fare

<sup>38</sup> M. Robinson, *The Death of Adam. Essays on Modern Thought*, Picador, New York 2005.

i conti con temi che il mondo moderno ha in gran parte perso di vista: temi relativi allo status morale della natura e al modo giusto di porci verso il mondo che ci è stato dato. Dal momento che simili questioni confinano con la teologia, i moderni filosofi e teorici della politica tendono a starne alla larga. Ma le nuove prospettive che le [tecnologie] hanno messo alla nostra portata le rendono inevitabili<sup>39</sup>.

In secondo luogo, vorrei sottolineare una differenza importante: dire che la mentalità tecnologica è un orizzonte di senso che ci condiziona, è diverso dal dire che esso ci determina, come la frase di Heidegger sembra suggerire e come molti oggi sostengono, adottando una posizione deterministica che è, ancora una volta, frutto di una pregiudiziale naturalistica. Adottare la posizione deterministica equivale infatti a negare che l'essere umano è libero, pur dentro tutti i limiti che derivano dalla sua condizione, che la sua libertà si definisce proprio nel rapporto con questi limiti, non nella loro negazione; significa ultimamente negare l'"ulteriorità" e l'apertura all'oltre della condizione umana.

Tornando quindi alle tesi iniziali, quali sono le caratteristiche di quella che ho chiamato "mentalità tecnologica"? Anzitutto, proprio la sua autoreferenzialità. Quando Kass afferma che formulare la questione della tecnologia in termini di problemi della tecnologia è già di per sé una manifestazione del pensiero tecnologico, cosa vuol dire? Che per un pensiero tecnologico non esistono questioni – esistenziali, morali, filosofiche –, ma solo problemi tecnici che possono e devono essere risolti tecnicamente o per lo meno gestiti tecnicamente – "sei triste? Prendi una pillola" –. Così nascita e morte, adolescenza e vecchiaia, malattia e sofferenza, relazioni umane e sessua-

<sup>39</sup> M.J. Sandel, *Contro la perfezione. Etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 25.

lità, dolore e disagio, tutto diventa un problema da gestire tecnicamente, con “competenza”. «Persino ai bambini viene inculcato il concetto della fattibilità, in base al quale per ogni cosa esiste una soluzione rapida, cioè una app, e la vita stessa altro non è che una sequela di risoluzioni di problemi»<sup>40</sup>. Poi ci stupiamo se, alla prima difficoltà che non si lascia risolvere, crollano.

In un simile contesto, tra l’altro, sorgono difficoltà dovute a incomprensioni linguistiche di livello fondamentale, ad esempio, la stessa idea che possano esistere dei “limiti”, anche in senso morale, può risultare incomprensibile. Come nota Adriano Pessina:

Le tecnoscienze pongono ogni limite come un ostacolo, cioè come qualcosa che deve essere superato. Nella visione morale della realtà, invece, esistono ostacoli (cioè qualcosa che potrebbe veramente essere superato) che sono riconosciuti come limiti (cioè come qualcosa che non deve essere superato)<sup>41</sup>.

I due termini chiave del pensiero tecnologico, come dicevo all’inizio, sono controllo ed efficienza, due ottime cose, senza dubbio, purché non vengano confuse con criteri morali, anzi con criteri di giudizio assoluti. L’ossessione del controllo pervade tutta la nostra esistenza, tutta la nostra società e cultura, in forme che rappresentano una novità rispetto ad altre società e culture – a questo proposito Miguel Benasayag in *Funzionare o esistere*<sup>42</sup>, dice cose molto provocatorie e interessanti –. Teniamo presente, però, che la parola controllo evoca immediatamente altri due termini – dominio e potere –, e, a que-

<sup>40</sup> B-C. Han, *La non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, Einaudi, Torino 2022, p. 61.

<sup>41</sup> A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 57.

<sup>42</sup> M. Benasayag, *Funzionare o esistere*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

sto proposito, vale sempre l'avvertimento di C.S. Lewis che non va mai sottovalutato: «Ciò che va sotto il nome di potere dell'Uomo sulla Natura risulta essere un potere esercitato da alcuni uomini sopra altri uomini con la Natura a fungere da strumento»<sup>43</sup>.

Nonostante la facciata spesso impersonale, anonima, delle grandi strutture produttrici ed erogatrici di tecnologia, sia nel campo della ricerca che in campo industriale, non dimentichiamo che essa è appunto una facciata, dietro la quale stanno (almeno per ora) persone, uomini di potere, che esercitano un potere, un controllo su altri uomini.

In ogni caso, indubbiamente, oggi tendiamo a interpretare ogni cosa in termini di controllo: la conoscenza, la certezza, le relazioni, soprattutto la libertà, come osserva ancora Sandel: non solo l'assenza di limiti e vincoli, ma "l'essere in sella", sempre in controllo, autonomi, pienamente funzionanti e performanti, efficienti appunto.

C'è qualcosa di affascinante, addirittura inebriante, nella visione di una libertà umana non impastoiata da ciò che è dato [...] È possibile guardare all'ingegneria genetica come all'espressione più recente della nostra intenzione di vederci in sella al mondo, come i signori e padroni della natura. Ma una simile immagine della libertà è ingannevole. Rischia di bandire la nostra capacità di apprezzare la vita in quanto dono, e di lasciarci senza più niente da affermare o volere al di là della nostra volontà<sup>44</sup>.

Da questa ossessione del controllo deriva l'importanza assunta dal verbo "funzionare", che sostituisce tendenzialmente qualsiasi forma di valutazione assiologica: le cose vanno bene quando funzionano, stiamo bene quando funzioniamo,

<sup>43</sup> C.S. Lewis, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1979, p. 59.

<sup>44</sup> Sandel, *Contro la perfezione*, cit., p. 100.

un rapporto è valido quando funziona, finché funziona, un progetto educativo è valido se funziona, bisogna correggere i comportamenti disfunzionali... Non si tratta di crasso utilitarismo, tranne che in certi casi – quando si parla di rendere la scuola funzionale al sistema produttivo – ma, a parte la metafora meccanicistica, funzionale/disfunzionale, condividono con utile/inutile, efficiente/inefficiente una caratteristica fondamentale: si tratta in tutti i casi di termini relativi. Funzionale a che cosa, a chi? utile a che cosa, a chi? efficiente per che cosa, per chi? L'efficienza/funzionalità non può essere in sé il criterio di misura, perché è una variabile dipendente, misurata dal fine/obiettivo.

Una conseguenza estrema e l'esemplificazione più chiara di tutto quello che ho detto è l'atteggiamento del pensiero tecnologico nei confronti del corpo umano, perché ovviamente il corpo è la "condizione" per eccellenza, è ciò che ci definisce, perciò ci limita e allo stesso tempo ci esprime.

Per il nostro corpo nasciamo da altri, con una forma e un fenotipo che non scegliamo noi, in un'epoca, in un'ambiente, in una società, in una cultura, in una famiglia che non scegliamo noi; per il corpo, nel corpo invecchiamo e moriamo, ci ammaliamo, siamo disabili, soffriamo, siamo vulnerabili e dipendenti, cioè non abbiamo il controllo.

Queste considerazioni si collegano, inoltre, a un presupposto fondamentale della nostra cultura: una concezione profondamente dualistica per cui, nonostante tutte le apparenze, il corpo non è considerato una dimensione fondamentale della persona umana, che quindi partecipa della sua inviolabile dignità.

Non è difficile leggere questa insofferenza nei confronti del corpo in tutte le forme di tentato dominio della dimensione corporea: dalle forme più banali di ossessione per la fitness e la chirurgia estetica (compresi piercing e tatuaggi), alle rivendicazioni dei "diritti" sul proprio corpo (diritto di scelta del fenotipo e identità sessuale dell'ideologia *gender*, diritti alla autonomia riproduttiva, tecniche di fecondazione artificiale,

maternità surrogata, fino alle “scelte di fine vita”), dalle applicazioni dell’ingegneria genetica a scopo non più terapeutico ma migliorativo, la cosiddetta “genetica liberale”, fino ai distopici deliri di onnipotenza dei transumanisti, tutto dice di una cultura che disprezza il corpo e lo considera essenzialmente una proprietà, alla stregua di un oggetto, da tenere sotto controllo, da gestire; tutto testimonia una insofferenza nei confronti di ciò che è dato, che è indizio, secondo l’espressione di Thomas Fuchs, di una profonda “solitudine cosmica”.

L’uomo premoderno, figlio e immagine di Dio, corona del creato, poteva ancora essere certo del proprio valore ed elevarsi al di sopra delle altre creature viventi grazie alla scintilla divina del suo spirito, alla sua ragione e alla sua libertà [...] poteva rispecchiarsi nell’occhio del padre. Ma in cosa si rispecchia l’uomo dopo la morte di Dio, senza uno sguardo compiacente che si posi ancora su di lui? [...] Il nuovo specchio è rappresentato dalla *macchina intelligente e in ultima analisi cosciente* che l’uomo stesso aspira a creare, a guisa di un Dio, e che al tempo stesso dovrebbe risolvere la sua solitudine metafisica... Il vuoto lasciato da Dio viene gradualmente riempito dalle macchine intelligenti, nelle quali cerchiamo il nostro riflesso narcisistico e il nostro Tu metafisico... concepiamo noi stessi a immagine delle nostre macchine. D’altro canto, però eleviamo sempre più le macchine al rango di soggetti. Ne facciamo la nostra controparte, il nostro partner, il nostro consulente e il nostro terapeuta. E *quando e se* cerchiamo un contatto con gli altri ci connettiamo a una macchina onnipotente che ci presenta questi altri sotto forma di realtà, immagini e segni virtuali, tanto che non siamo più in grado di distinguere tra risposta ed eco, vero e falso, realtà ed apparenza<sup>45</sup>.

<sup>45</sup> T. Fuchs, *Che ne sarà dell’essere umano? Appello per un nuovo umanesimo*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 14, 25.

## Appendice

### *Intelligenza Artificiale: una “macchina” può pensare?*

L'introduzione dell'Intelligenza Artificiale rappresenta uno stadio di innovazione generica, presuppone uno di quei salti qualitativi e non solo quantitativi del processo tecnologico di cui parla Jonas: la rivoluzione digitale. Essa determina un mutamento profondo del nostro rapporto con la realtà, della stessa concezione della realtà: la nascita della cosiddetta “infosfera”. Possiamo già prendere atto degli effetti, sia positivi sia problematici, di questo mutamento:

Oggi corriamo dietro alle informazioni senza approdare ad alcun *sapere*. Prendiamo nota di tutto senza imparare a *conoscerlo*. Viaggiamo ovunque senza fare vera *esperienza*. Comuniciamo ininterrottamente senza prendere parte a una *comunità*. Salviamo quantità immani di dati senza far risuonare i *ricordi*. Accumuliamo amici e follower senza mai incontrare l'*Altro*<sup>46</sup>.

Tuttavia, vorrei spostare l'attenzione su un'altra questione che rimanda ancora una volta a quelli che ho definito i presupposti filosofici del pensiero tecnologico. Spesso si chiede: “ma una macchina può pensare?”, quasi a volersi assicurare, a volersi proteggere da una indebita invasione di campo. Io rispondo: perché no? Dipende da cosa si intende per pensiero. Se le idee sono solo informazioni, e se pensare è solo un calcolo di idee, associazione ed elaborazione di dati, allora, certamente, una macchina può pensare, e lo fa molto meglio di noi, più velocemente, più efficientemente di noi. Il punto è, ovviamente, se questo è pensare e, quali sono le condizioni del pensare e della coscienza in senso proprio.

L'idea che possa esistere una “macchina pensante” precede

<sup>46</sup> Han, *Le non cose*, cit. p. 13.

di almeno due secoli la rivoluzione digitale e, in qualche modo, è un presupposto della rivoluzione digitale; solo che per Julien de La Mettrie, che portava alla estreme conseguenze il dualismo cartesiano, la “macchina pensante” era l’essere umano stesso, un’idea ripresa da Marvin Minsky, matematico e informatico cofondatore dell’*Artificial Intelligence Project* del MIT: «Certo che le macchine possono pensare, noi possiamo pensare e siamo macchine di carne»<sup>47</sup>.

Prima di de La Mettrie gli empiristi inglesi, John Locke in particolare, avevano già concepito la mente umana e il pensiero umano in una maniera che si adatta perfettamente all’ipotesi di una Intelligenza Artificiale: la mente come un contenitore “vuoto” (*an empty cabinet*) chiusa al mondo “esterno”, che (attraverso i sensi) riceve informazioni dall’esterno in forma di dati disaggregati e li elabora mediante meccanismi di associazione puramente formali (pensiero computazionale). Se le cose stanno così, se questo è l’essere umano, se questo è il pensiero umano, allora non possiamo che augurarci che un’Intelligenza Artificiale venga finalmente a sostituire una macchina pensante (di carne) così limitata, imperfetta e deteriorabile come l’uomo... *se* le cose stanno così.

<sup>47</sup> Cit. in K. Crawford, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell’IA*, Il Mulino, Bologna 2021, p. 13.