

La custodia della persona umana nell'era tecnologica

Francesco Viola

1. La filosofia come stile di vita

In che modo una filosofia sorretta dall'ispirazione cristiana può contribuire al sorgere di un nuovo umanesimo? Questo interrogativo è alla base dei Convegni organizzati dagli Atenei pontifici per il Giubileo dell'Università. Non si può pensare di arrivare ad una risposta ben definita, perché molteplici sono le piste che debbono essere battute e gli orientamenti che devono essere presi in considerazione. Per mio conto cercherò di concentrarmi su un aspetto che, seppur non unico, è senza dubbio cruciale per l'umanesimo del terzo Millennio.

Preliminarmente bisogna puntualizzare come il cristiano si accosta alla filosofia e come intende il filosofare. Egli resta legato al modo antico d'intendere la filosofia come forma di vita e non come scienza astratta. La teoria è apprezzata come tale solo in quanto è in grado di generare un modo buono di vivere, una vita buona¹. Il filosofare — come ci ricorda la *Fides et Ratio* ai nn. 3-4 — pone domande di fondo sul senso della vita e sul modo di usare rettamente la ragione umana. Se la filosofia è una forma di vita, allora è ben interessata non solo a descrivere e ad interpretare la condizione umana, ma anche a giudicarla e a progettare un futuro migliore e più degno dell'uomo.

La storia del pensiero umano ci mostra che la filosofia nasce come forma di vita e si trasforma in teoria, la quale a sua volta si rende progressivamente sempre più astratta e separata dall'umana esistenza. Tuttavia viene il momento in cui questa separazione è

¹ «Il vero sapere è in realtà un saper fare, e il vero saper fare è il saper fare il bene». P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. GIOVANNELLI, Einaudi, Torino 1998, 21.

intollerabile e la teoria collassa per consunzione interna. Ma ciò non significa la fine della filosofia, che rinasce sotto la veste di nuove forme di vita per riprendere il suo cammino.

Oggi ci troviamo in uno di questi momenti di rottura e di inizio. Dobbiamo, allora, chiederci come poter ritrovare (e, se del caso, suscitare) nei problemi di oggi gli interrogativi filosofici fondamentali: chi sono? Da dove vengo e verso dove vado? Qual è il senso della presenza del male, della sofferenza, della morte? Che cosa ci sarà dopo questa vita?²

Alle soglie del terzo millennio i cristiani sono chiamati a ritrovare il senso filosofico della loro fede e a riunificare nella loro esperienza di vita ciò che la storia culturale ha separato, cioè la ricerca della verità e il compimento del bene. Ben al di là dell'ambito cristiano questa scissione sembra essere un dato caratteristico della cultura postmoderna, figlia della Grande Divisione tra essere e dover essere. Quando ad una teoresi relativista o nichilista si accompagna un'etica volontaristica, non ci può più essere spazio per quel filosofare come modo di vita che abbiamo visto presente nell'antichità pagana e nella cultura cristiana. Tuttavia quest'ultima deve saper dimostrare che una vita autenticamente filosofica è possibile nelle attuali condizioni di esistenza dell'umanità. Di fatto il filosofare appare internamente frammentato e la fede cristiana separata dalla cultura.

«La ragione, privata dell'apporto della Rivelazione, ha percorso sentieri laterali che rischiano di farle perdere di vista la sua meta finale. La fede, privata della ragione, ha sottolineato il sentimento e l'esperienza, correndo il rischio di non essere più una proposta universale. È illusorio pensare che la fede, dinanzi a una ragione debole, abbia maggior incisività; essa, al contrario, cade nel grave pericolo di essere ridotta a mito o superstizione. Alla stessa

² Cf. J. RATZINGER, *La presentazione del Documento pontificio*, in *Per una lettura dell'Enciclica Fides et Ratio*, Quaderni de «L'Osservatore Romano», Città del Vaticano, 1999, 9.

stregua, una ragione che non abbia dinanzi una fede adulta non è provocata a puntare lo sguardo sulla novità e radicalità dell'essere»³.

Un nuovo umanesimo dovrà essere in grado di recuperare il senso dell'unità nella distinzione e dell'universalità nella particolarità. Per questo sarà necessario riprendere il cammino del pensiero a partire dall'esperienza della vita ordinaria e da un rinnovato esame delle nostre pratiche sociali più consolidate. Si tratta, nella sostanza, di salvare la propria vita, imparando a distinguere il vero dal falso e il bene dal male. Ciò sarebbe impossibile senza la pratica del dialogo e della comunanza. Nell'atto di dialogare gli interlocutori mettono in discussione la loro stessa soggettività e fanno l'esperienza del *logos* che li trascende. Anche la stessa finalità conoscitiva ha senso se è cercata come un bene in sé, capace di realizzare una vita buona⁴.

Aristotele ci ricorda la parola di Eraclito. I forestieri che vengono a visitarlo non vengono ricevuti nella stanza principale, dove arde il fuoco sacro, ma sono invitati ad avvicinarsi alla stufa della cucina, poiché qualsiasi fuoco è divino. Ciò significa che il sacro non è confinato in determinati luoghi. Tutto l'universo è sacro a partire dagli esseri più umili e dalle esperienze più elementari di vita. Ma significa anche che ogni dottrina deve essere messa alla prova della vita e deve mostrare di essere capace di salvare la vita umana così com'essa è, nella sua finitezza e sacralità. La stufa di Eraclito è ben diversa da quella di Cartesio: questa è il luogo della solitudine e del dubbio, quella dell'accoglienza e della sacralità.

³ *Fides et Ratio* 48.

⁴ «La vita pratica è la migliore e per la città nel suo complesso e per l'individuo singolarmente preso. Ma la vita pratica non è necessariamente in relazione con gli altri, come alcuni credono, né pratici sono soltanto quei pensieri che esistono in funzione dei risultati dell'azione, ma piuttosto le considerazioni e i pensieri (*theoriai*) che hanno in se stessi il proprio fine e sono fini a se stessi». ARISTOTELE, *Politica* 1325b (trad. it. a cura di C.A. VIANO, Utet, Torino 1992, 296).

2. *Il mondo della tecnica come ambiente dell'uomo*

Vorrei qui segnalare soltanto un aspetto della nostra esperienza ordinaria di vita che è stato troppo trascurato dalla filosofia cristiana moderna e contemporanea e che — a mio parere — costituisce anche un ostacolo rilevante al recupero generale del filosofare come forma di vita. Mi riferisco all'impatto della scienza e della tecnica sulla comprensione che l'uomo contemporaneo ha di se stesso. Questa dimensione cruciale della nostra esperienza di vita interpella l'antropologia cristiana, che deve dimostrare di saper affrontare problematiche nuove e, per molti versi, sconvolgenti.

Non si tratta di riprendere l'eterno confronto tra scienza e filosofia, ma di rendersi conto che non è più possibile oggi distinguere tra scienza e tecnica e che proprio per questo il filosofare, già indebolito sul piano teorico dalla concorrenza della razionalità scientifica, viene anche eroso nella sua dimensione pratica. D'altronde, il bene segue sempre il vero.

Non credo che sia necessario dimostrare l'attuale interconnessione tra scienza e tecnica, che peraltro era già implicita alle origini della modernità⁵. Il progresso scientifico ormai dipende interamente dall'invenzione di nuovi strumenti d'osservazione, che potenziano la capacità della conoscenza scientifica. Questi strumenti, a loro volta, sono resi possibili non già dall'abilità ed inventività di un artefice, ma da elaborazioni teoriche astratte che permettono la progettazione di materiali nuovi e la messa a punto di procedure sofisticate inaccessibili agli artigiani o ai meccanici del passato. La teoria e la pratica non sono più legate al sapere e all'abilità del singolo individuo e si sviluppano indipendentemente dalla soggettività umana e dalle sue capacità di governo.

Nel passato il confronto tra sapere scientifico e sapere filosofico era possibile in quanto entrambi appartenevano in qualche modo allo stesso orizzonte di verità. Ed allora si poteva dire, ad esempio, che la verità scientifica era circoscritta e specialistica,

⁵ Cf. E. AGAZZI, *Il bene, il male e la scienza. Le dimensioni etiche dell'impresa scientifico-tecnologica*, Rusconi, Milano 1992, 74 ss.

mentre quella filosofica guardava all'intero dell'essere ed aveva, pertanto, un carattere sapienziale⁶. Oppure, di contro, si poteva sostenere che il sapere scientifico in ragione del suo maggiore rigore andava soppiantando quello filosofico. Ma ora la verità scientifica tende ad affrancarsi dai legami con la specie umana, dai suoi limiti fisici e dalle sue stesse imperfezioni intellettuali. Il sapere scientifico è diventato inconfondibile con quello filosofico. Non è più in senso proprio il sapere di un essere umano nella sua concretezza esistenziale.

L'identificazione tendenziale tra scienza e tecnica rende obsoleto l'argomento tradizionale per cui la scienza in quanto conoscenza è sempre buona. Non lo è più per definizione se la verità scientifica si raggiunge attraverso un uso cattivo dei mezzi tecnici. Quando si è costretti a vendere l'anima per la conoscenza scientifica — come Faust —, allora si raggiungerà una verità che non salva. Il nuovo umanesimo dovrebbe impedire che il progresso scientifico non si traduca in salvezza della vita umana. Ciò significa che anche la ricerca scientifica dovrebbe essere sottoposta alle stesse condizioni etiche a cui è sottoposta l'indagine filosofica, in quanto anch'essa interessa direttamente il compimento e la realizzazione della vita umana. Ben sappiamo che per i filosofi antichi la ricerca della verità filosofica era preceduta da un esame di coscienza delle disposizioni dell'anima e da un esercizio interiore volto a formare un carattere adeguato e virtù apposite⁷. L'etica della conoscenza riguarda non solo i filosofi, ma anche gli scienziati e i tecnici.

Un'altra avvertenza riguarda la confusione tra tecnica e cultura tecnologica. Quest'ultima è il modo in cui viene vissuta e praticata l'applicazione della tecnica nei contesti sociali. La globalizzazione della tecnica è uno dei fenomeni culturali più rilevanti del nostro tempo. Il modo in cui l'uomo «vive» la tecnica è il frutto della congiunzione tra la libertà umana e i condizionamenti

⁶ Cf., ad es., J. MARITAIN, *Scienza e saggezza*, trad. it. di P. VIOTTO, Borla, Roma 1980, 54.

⁷ Cf. P. HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., 173-198.

sociali. Per quanto cogente sia l'impatto della tecnica sulla vita umana, deve pur restare all'uomo un certo spazio di libertà, altrimenti sarebbe in balia dei suoi stessi prodotti. A nulla varrebbe liberarsi di Dio se poi si diviene schiavi della tecnica, cioè dell'uomo. Per questo parlerò piuttosto della cultura tecnologica che della tecnica in se stessa. Non si tratta, infatti, di disconoscere la grandiosità del progresso tecnologico, ma di saperlo governare e umanizzare.

La stufa della cucina di Eraclito si è trasformata in una miriade infinita di oggetti tecnologici. Se è vero che il filosofare trova il suo ambiente nella vita quotidiana e nell'esperienza comune, allora non si potrà negare che la nostra vita di ogni giorno si svolge nel mondo artificiale della tecnica. Ciò significa che l'ambiente da cui siamo circondati è sempre più un ambiente «umano» e sempre meno un ambiente «naturale». D'altronde, la paleontologia usa individuare la presenza dell'uomo dal ritrovamento di artefatti. La cultura è l'impronta dell'uomo. Per questo non si può non riconoscere che la tecnica fa parte dell'essenza dell'uomo⁸. Sarebbe improprio considerarla soltanto come l'insieme dei mezzi esteriori messi a punto per la sopravvivenza e il benessere dell'uomo. Come ha acutamente notato Heidegger, l'essenza della tecnica non è qualcosa di «tecnico», ma affonda le sue radici nell'antropologia e, in ultima istanza, nella metafisica⁹.

Oggi ci lamentiamo a ragione che l'oblio della «natura umana» ha reso l'essere umano manipolabile a piacimento, ma dovremmo anche ammettere che raramente l'antropologia cristiana ha considerato la tecnica come parte dell'essenza dell'uomo, riconoscendo che l'artificio è una componente del dinamismo proprio di questa natura. Non è, pertanto, un controsenso parlare di *nature*

⁸ «Se per tecnica s'intendono le capacità e i mezzi con cui l'uomo mette la natura al suo servizio in quanto ne conosce proprietà e leggi, le sfrutta e le contrappone le une alle altre, allora la tecnica, in questo senso più generale, è insita già nell'essenza stessa dell'uomo». A. GEHLEN, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), trad. it., Sugarco, Milano 1984, 12.

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1935), in ID., *Saggi e discorsi*, a cura di G. VATTIMO, Mursia, Milano 1991.

artificielle, così come non lo è definire l'uomo un *animale culturale*. Non è al di là dell'artificio che potremo ritrovare la natura umana, ma imparando a leggere e a comprendere dall'interno l'evoluzione della tecnica. La storia della tecnica fa parte della storia della natura umana.

3. La tecnica entra dentro la natura umana

C'è una generale convinzione sul fatto che gli artefatti non sono altro che protesi, cioè strutture artificiali che sostituiscono, completano o potenziano, in parte o totalmente, una determinata prestazione dell'organismo¹⁰. Già Gehlen aveva messo in relazione i prodotti della tecniche con gli organi del corpo umano mediante le funzioni dell'integrazione di quelli mancanti, dell'intensificazione delle capacità naturali e dell'agevolazione della fatica dell'organo. Ma forse oggi più precisamente si può distinguere tra protesi motorie (le macchine industriali), protesi sensorio-percettive (come la televisione) e protesi intellettive (come il computer). Nei robot si aspira a concentrare tutte queste funzioni¹¹. Bisogna riflettere che si tratta delle tradizionali funzioni attribuite all'anima: la vita motoria, la percezione e il pensiero. Tuttavia è evidente che, finché si parla di «protesi», si presuppone pur sempre una base naturale. È la corporeità umana così com'è fatta che dirige pur sempre lo sviluppo della tecnica verso traguardi sempre più sofisticati. Certamente l'aver bisogno di protesi indica una manchevolezza e una debolezza, ma, d'altra parte, è pur vero che l'uomo rimedia da se stesso alle proprie povertà, mostrando di non essere una creatura passiva ed inerte.

Lo sviluppo prodigioso della tecnica sta alimentando, però, anche un'altra lettura della corporeità umana. Essa appare un oggetto antiquato da gettare nella spazzatura o, almeno, da rimodellare

¹⁰ Cf. T. MALDONADO, *Critica della ragione informatica*, Feltrinelli, Milano 1999, 141.

¹¹ Cf. *ivi*, 141-143.

totalmente, cervello compreso¹². Quell'essere bipede, miope e tardo a comprendere che ben conosciamo appartenerebbe ad una specie in via di estinzione. Non sarebbe più vantaggioso restare «umani» in un ambiente altamente sofisticato come quello tecnologico. L'uomo non sopporta i rigidi confini della specie e, come sta tentando di smantellare quelli che lo separano dall'animale, cerca di abbattere anche quelli che lo distinguono dalle macchine. Siamo in cammino verso la confusione delle essenze e l'eliminazione di ogni distinzione. «Alla fine del Ventesimo secolo, in questo nostro tempo mitico, siamo tutti chimere, ibridi teorizzati e fabbricati di macchina e di organismo: in breve, siamo tutti dei cyborg. Il cyborg è la nostra ontologia»¹³. Si tratta di un'ontologia di entità invisibili, di onde e di segnali che si vedono solo negli effetti. In ogni caso il corpo non nasce, ma è costruito. In queste condizioni parlare della tecnica come protesi dell'uomo è fuor di luogo.

A prescindere da queste proiezioni ancora troppo immaginifiche, che tuttavia devono essere prese sul serio, bisogna rendersi conto che stiamo assistendo ad una svolta epocale nello sviluppo della tecnica. Finora la tecnica si è evoluta lungo la direttrice dell'integrazione o della sostituzione dell'organico con l'inorganico. Attraverso la costruzione di sempre nuovi materiali si è fatto fronte ai bisogni del mondo organico, i cui processi più nascosti restavano preclusi all'intelligenza umana. Bergson notava che la ragione scientifica tende a fabbricare e, quindi, ha per oggetto proprio il materiale inorganico, mentre ciò che è vitale nel vivente gli sfugge¹⁴. Ma ora i progressi sensazionali della biologia permettono di penetrare

¹² Il processo di superamento dell'umano è stato già intuito con preoccupazione da G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), trad. it. di M.A. MORI, Bollati Boringhieri, Milano 1992.

¹³ D.J. HARAWAY, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche* (1991), trad. it. di L. BORGHI, Feltrinelli, Milano 1995, 40-41.

¹⁴ Cf. H. BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, a cura di V. MATHIEU, Laterza, Bari 1964.

all'interno dei processi organici. Ed allora l'artificio non è soltanto la protesi, ma anche la stessa natura organica modificata, sfruttando le sue leggi interne. Se a questo aggiungiamo la prospettiva concreta di accrescere le nostre conoscenze non solo nel campo biologico ma anche in quello del rapporto tra corpo e mente, allora potremo intravedere tutta la potenza dell'impatto antropologico della tecnica.

La tecnica è entrata dentro l'uomo. Cosa significa ciò per l'autocomprensione dell'uomo? Quando la funzione principale della tecnica riguardava i rapporti dell'uomo con il suo ambiente, allora l'obiettivo era quello di alleggerire la fatica nella lotta per la sopravvivenza. Questo traguardo è stato virtualmente raggiunto al di là di ogni previsione. Non è lontano il tempo in cui tutto il lavoro faticoso sarà svolto dalle macchine, affinché l'uomo si dedichi a ciò da cui la sua natura intellettuale è attratta. Ma questo ritrarsi dell'uomo dal suo rapporto diretto con il mondo già lo predispone a perdere il senso della propria corporeità. Tratterà il suo corpo allo stesso modo in cui tratta gli altri enti del mondo, cioè da lontano. Guardando le cose da lontano, si affievoliscono le differenze e ogni cosa si confonde con le altre in una materia informe da organizzare. Le distinzioni tradizionali (anima-corpo, uomo-donna, individuo-comunità) vengono abbattute e tutto diventa un materiale da plasmare in modo provvisorio e instabile. La tecnica ha creato una barriera protettiva intorno all'uomo, ma egli fa sempre meno esperienza diretta delle cose del mondo e della sua stessa corporeità. In tal modo non riesce più a ritrovare se stesso. È come quel tale che, dopo essere uscito di casa, sbircia dalla finestra per vedere se è in casa¹⁵.

Un uomo privo della sua identità specifica tenderà a trasformarsi in quel che fa, divenendo disponibile ad una interminabile manipolazione di se stesso. Una mente senza corporeità né storia, né memoria è uno specchio passivo privo di un proprio punto di vista. In realtà l'elementare lotta per la sopravvivenza è già di per sé il simbolo rivelativo della condizione umana. L'uomo è angosciato dalla sua insicurezza e vulnerabilità e considera questa la

¹⁵ Cf. W. BARRETT, *La morte dell'anima. Da Cartesio al computer*, trad. it. di R. RINI, Laterza, Roma-Bari, 1987, 54.

sua «natura», ma s'industria per superarla e cancellarla. Per non guardarla in faccia vola via lontano da se stesso. Anche quando è riuscito a risolvere i più elementari problemi di sopravvivenza, ciononostante resta questa paura per la sicurezza, poiché si tratta di una cifra ontologica della condizione umana. L'uomo ha identificato la natura umana con l'insicurezza e la vulnerabilità ed è per questo che la rifiuta e non vuole accettare d'identificarsi con essa.

4. *La confusione tra fare e agire*

Con il passaggio della tecnica dal di fuori dell'uomo a dentro l'uomo appare ancor più evidente la tendenza ad affrontare in modo tecnologico non solo i problemi del fare, ma anche quelli dell'agire. La tecnologia in quanto cultura interessa necessariamente non solo la manipolazione della natura esterna, ma anche la trasformazione della natura umana e il suo compimento etico.

È quasi ovvio coltivare l'idea che il mezzo più adatto per sconfiggere l'incertezza etica sia proprio quello che ha dato così splendide prove di sé nella lotta per l'insicurezza fisica. D'altronde gli organi umani non hanno una valenza meramente biologica, ma sono anche necessariamente coinvolti nelle scelte etiche. Senza il corpo non vi sarebbero le passioni e i sentimenti. Senza passioni né sentimenti non sarebbe neppure concepibile la morale umana.

La trasformazione tecnologica dell'etica è una tentazione antica, che è già chiaramente prefigurata nel *Protagora* di Platone. Ma, ben prima degli effetti disastrosi che quest'idea ha prodotto nella storia umana, Aristotele aveva mostrato con chiarezza che in tal modo si snatura il senso proprio dell'etica¹⁶. I valori della vita umana sono molteplici e incommensurabili tra loro, esposti al gioco delle circostanze e della fortuna. Tentare di sottoporli all'infallibilità del calcolo significherebbe costruire un progetto di salvezza per un essere diverso da quello che l'uomo è. Il valore dell'efficacia ci fa pagare un prezzo molto alto, cioè la rinuncia alla multiformità del bene. Ciò significa che la vulnerabilità etica dell'uomo non può essere

¹⁶ Cf. ARISTOTELE, *Etica Eudemia* I, 8, 1218 a.

assimilata a quella fisica; mentre questa riguarda il suo adattamento nel mondo, quella dipende dalla trascendenza del bene. Se l'uomo vuole perseguire e raggiungere i beni supremi, deve accettare che la sua vita, proprio nella sua realizzazione più piena, resti esposta alla vulnerabilità e alla indeterminatezza, e che sia bisognosa della grazia, cioè di un aiuto trascendente.

La vulnerabilità etica, cioè l'interdipendenza nel raggiungimento del bene, non può essere assimilata a quella fisica, cioè alla fragilità del corpo umano. E tuttavia di fatto i due aspetti interagiscono. La tecnica s'industria ad eliminare la fragilità fisica e a rendere sostituibile questo corpo umano antiquato. Di conseguenza si è indotti a credere che con ciò l'etica sia stata liberata da ogni vincolo e, in alcuni casi, che l'uomo stesso sia stato liberato dall'etica stessa. Ritorna, infatti, oggi la domanda se l'etica sia veramente necessaria per l'uomo (l'*amoralismo*)¹⁷.

L'applicazione della tecnica all'etica ha prodotto una concezione della persona che è del tutto indipendente dalla corporeità propriamente umana (il *personismo*). Questa non è più il segno della presenza della persona. Ci si chiede se anche gli animali sono «persone» e se lo diverranno anche le intelligenze artificiali del futuro. E ciò è legittimo se è vero che essere persona significa essere un soggetto cosciente e agente del tutto vuoto di identità e di qualità. La connessione tra l'io e la sua dotazione corporea e psicologica è considerata come del tutto accidentale. Le sue percezioni, le sue passioni e le sue capacità sono «sue», ma non sono il sé (*self*). Sono un vestito da indossare o smettere a piacimento. In futuro si potranno impacchettare gli stati mentali e trasferirli da persona a persona. Si potranno, così, avere gli stessi sentimenti di un'altra persona e percepire come un altro percepisce. Ma in realtà questi stati mentali non hanno identità, sono percezioni senza soggetto, un «si sente» che viaggia per il mondo.

Non si tratta di estremizzazioni polemiche, perché il personismo è già all'opera nella filosofia contemporanea. Ad

¹⁷ Cf. J. RAZ, *The Amoralist*, in ID., *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*, Oxford University Press, Oxford 1999, 273-302.

esempio, l'esperimento mentale, su cui Rawls fonda la sua filosofia politica e la «costruzione» di istituzioni sociali giuste, richiede proprio questo concetto di persona che si pensa come separata dalle qualità e dalle doti concessele o negatele dalla fortuna¹⁸. Ciò, d'altronde, è necessario se si vuole eliminare la vulnerabilità e il rischio e, al contempo, stabilire l'assoluto eguagliamento delle persone, indispensabile per calcolare le istituzioni giuste.

Una persona senza corpo non è più «umana», ma non per questo diviene autosufficiente. Sente ancora il richiamo dei valori fondamentali e dei beni superiori, ma non può raggiungerli senza accettare la relazione e l'interdipendenza di cui la corporeità è il segno e la cifra ontologica.

È poi così vero che la tecnica affranca dalle dipendenze (e, quindi, dalla vulnerabilità)? Lasciando da parte la crescente dipendenza dalla tecnica stessa nel suo complesso, possiamo anche intravedere il sorgere di nuove insicurezze.

La tecnica ha destabilizzato l'ambiente tradizionale di vita ed ha reso il singolo vulnerabile anche nei confronti di eventi che accadono in parti lontane del mondo. La corporeità umana perde i suoi riferimenti usuali con lo spazio e con il tempo. Il fenomeno già ampiamente notato della «compressione dello spazio e del tempo»¹⁹ provoca necessariamente nuovi stati d'inferiorità, ad esempio quelli delle culture localistiche e di coloro che le abitano. In più, sorge un nuovo elemento esistenziale dal volto ambiguo, cioè quello del «rischio». Una società proiettata verso il futuro vive di rischio e di incertezza. Per questo ha bisogno di sistemi di assicurazione e di un *welfare state*. Il rischio non è certamente limitato al gioco in borsa, ma pervade tutta la vita umana e penetra anche nelle dimensioni più intime, quali ad esempio il matrimonio e la famiglia. Viviamo come

¹⁸ Cf. J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1973.

¹⁹ Cf. Z. BAUMANN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze per le persone*, trad. it. di O. PESCE, Laterza, Roma-Bari 1999, 4.

pionieri in cammino verso l'ignoto²⁰. Ma, se pensiamo — come avviene — di sanare con la tecnica i mali prodotti dalla tecnica stessa, allora dobbiamo anche essere consapevoli di essere entrati in un circolo vizioso senza fine.

Il progresso tecnologico ci mostra, dunque, non solo che le dipendenze crescono, ma in più che si nascondono e si rendono occulte. La tecnocrazia è un potere invisibile. Secondo le suggestive analisi di Ellul²¹ e Latouche²² la tecnica nasconde segreti che non vengono resi noti all'uomo comune. Il segreto coincide con il potere: le mafie e le multinazionali non fanno circolare le informazioni, perché il potere oggi consiste nell'essere più informati di altri. La tecnica porta con sé l'obbligo di usarla e per questo deve presentarsi come facile ed accessibile a tutti. Ma, dove la facilità è maggiore, maggiore è il segreto e minore la trasparenza. Noi siamo invitati a compiere il gesto innocente di pigiare pulsanti e con ciò pensiamo di non essere responsabili dei processi, che, pur attivando, ignoriamo.

Saremo anche liberati dal peso di un corpo antiquato, ma siamo divenuti dipendenti dalla tecnica senza poter sapere da chi propriamente dipendiamo. Il potere occulto è ben più incontrollabile di quello manifesto.

La vulnerabilità etica è, invece, ben diversa, perché induce alla fiducia e alla cooperazione. La persona umana non può raggiungere da sola i beni superiori, perché questi richiedono di essere raggiunti in comune e fruiti in comune. Tutti i valori fondamentali hanno un carattere relazionale, cioè implicano una cooperazione con altri. Penso qui non solo all'amore e all'amicizia, ma anche al bene più personale di tutti qual è la vita, che è frutto di trasmissione e storia di generazioni. Non è perciò la dipendenza che è male, ma quella non liberamente accettata e voluta, quella imposta, e quella occulta. Se

²⁰ Cf. A. GIDDENS, *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, trad. it. di R. FALCIONI, Il Mulino, Bologna 2000, 35-49.

²¹ Cf. J. ELLUL, *Le bluff technologique*, Hachette, Paris 1988.

²² Cf. S. LATOUCHE, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino 1995.

l'uomo affidasse alla tecnica tutta la sua liberazione, diventerebbe incapace di scelte libere e non riuscirebbe più a governare il proprio futuro.

Il paradosso della persona umana sta proprio nel far riferimento insieme alla vulnerabilità, alla socialità e alla sacralità. Come non essere vulnerabili se siamo proiettati verso beni incommensurabili e bisognosi di aiuto? Ora invece la vulnerabilità appare come contrastante con la dignità umana. Si pensa che la sofferenza sia un indizio dell'erosione della dignità. Il malato terminale ha ormai perso la sua dignità del tutto. In ogni caso appare impossibile legare questa dignità alla corporeità. Infatti, il corpo naturale è – come abbiamo visto – un oggetto antiquato; quello artificiale è privo di sacralità perché è un mero prodotto dell'opera dell'uomo. Marcel era di parere opposto quando affermava: «Il carattere sacro dell'essere umano apparirà con maggiore chiarezza quando ci accosteremo all'essere umano nella sua nudità e nella sua debolezza, all'essere umano disarmato, così come lo incontriamo nel bambino, nell'anziano, nel povero»²³.

In conclusione, dobbiamo evitare di seguire due tendenze ben presenti nel nostro tempo: affidare alla tecnica anche le sorti dell'etica e ritenere che quest'ultima sia il luogo dell'indipendenza e dell'affrancamento da ogni relazione. Lungi dall'affidare alla tecnica la salvezza dell'etica e dall'etica, dobbiamo al contrario affrancare la cultura tecnologica dalla convinzione diffusa di sottostare impotente ad una cieca necessità o ad un «destino»²⁴.

²³ G. MARCEL, *La dignité humaine et ses assises existentielles*, Aubier, Paris 1964, 168.

²⁴ «La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica funziona». U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000⁴, 33.

5. Dalle culture alla Cultura

Possiamo ritornare ora alla nostra domanda iniziale: quale forma di vita possiamo considerare come «filosofica» nelle circostanze attuali? Possiamo rispondere con Nussbaum che «abbiamo bisogno della filosofia per ritornare all'esperienza ordinaria, per renderla un oggetto di interesse e di piacere e non di disprezzo o di fuga»²⁵. Ma tutto ciò è impossibile se non attraverso il dialogo. La filosofia non può essere un discorso privato di un singolo o di un gruppo particolare. Non sarebbe una forma di vita comune. Essa deve essere in linea di principio aperta a tutti e non deve essere sottoposta a particolari condizioni di accesso, quali potrebbero essere quelle di avere una fede religiosa o di non averla.

La custodia della persona nell'era tecnologica è affidata alla sopravvivenza del dialogo nel regime del pluralismo. Se dovessimo erigere il pluralismo da fatto a valore, rischieremmo di distruggere la stessa possibilità di forme comuni di vita. La stessa possibilità del filosofare e del pensare è fondata sull'esistenza di legami, di linguaggi comuni, di un'etica del discorso. Il filosofare si fonda sull'interdipendenza consapevole e libera.

È vano nascondersi che oggi è particolarmente difficile trovare una base comune di discorso pubblico. Il pluralismo di fatto ha reso impossibile le forme di comunanza del passato. San Tommaso d'Aquino invitava a discutere con gli eretici sulla base comune del Nuovo Testamento, con gli Ebrei sul fondamento comune del Vecchio Testamento, con i Maomettani e i pagani nel comune riferimento alla ragione naturale²⁶. Ma, esaurita anche quest'ultima possibilità, ha ancora senso andare alla ricerca di opinioni largamente condivise, degli *éndoxxa* di Aristotele? Forse si può sostenere che sia venuto il momento della «ragion pratica». Divisi come siamo nelle idee e nelle convinzioni più profonde, tuttavia c'incontriamo nelle pratiche di

²⁵ M.C. NUSSBAUM, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca* (1986), trad. it. di G. ZANETTI, Il Mulino, Bologna 1996, 484.

²⁶ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Cont. Gent.* I, cap. II.

cooperazione e di reciprocità. D'altronde, proprio alla prassi di vita si riferiva Aristotele quando vedeva nelle credenze consolidate il punto di partenza del filosofare e nel loro inveramento il termine²⁷.

La prassi e il valore della *solidarietà* sembrano essere uno di questi luoghi privilegiati di accordo fra gli uomini nel regime del pluralismo. Gli intellettuali non credenti²⁸ e, a volte, anche quelli credenti²⁹ non ritengono dimostrabili gli stessi presupposti della fede cristiana (quali l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima) e si augurano lo smantellamento della Chiesa come legittima interprete della verità religiosa, ma si fermano con rispetto di fronte al messaggio evangelico dell'amore del prossimo e della carità. Questa può ben essere, dunque, una base comune. Ma possiamo a questo punto negare ogni legittimità alla domanda filosofica? Possiamo ritenere che essa si sia già esaurita e che non ci sia alcuna *verità* da cercare nell'esperienza dell'amore e della solidarietà? Perché mai dovremmo negare che questi valori ci parlano della natura umana e dei suoi fini? Se lo facessimo, ridurremo tutto ciò a contingenti sentimenti di compassione ingiustificabili di fronte ad un individualismo aggressivo e vorace.

La solidarietà non può essere intesa meramente come un sentimento di compassione. C'è una verità nella solidarietà, così come c'è una verità dell'amore e nell'amore. Possiamo forse trascurare le ragioni dell'amore? Possiamo ritenere che la volontà umana non abbia alcun oggetto proprio verso cui dirigersi e che si riduca a mero arbitrio? Come ha scritto il Card. Ratzinger, «l'amore a Dio e al prossimo può avere consistenza soltanto quando è nel profondo amore

²⁷ Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* VII, 1, 1145 b. Cf. anche E. BERTI, *Le forme del sapere nel passaggio dal premoderno al moderno*, in *La razionalità pratica. Modelli e problemi*, a cura di E. BERTI, Marietti, Genova 1989, 18.

²⁸ Cf., ad es., P. FLORES D'ARCAIS, *Dio esiste?*, in «Micromega» 2 (2000) 17-40.

²⁹ Cf., ad es., G. VATTIMO, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996.

alla verità di Dio e del prossimo»³⁰. Una filosofia della solidarietà, che sappia tenere insieme la libertà e il bene, è quella che può custodire la persona umana nell'era tecnologica.

Possiamo, allora, pensare che il valore della solidarietà sia dettato proprio dalla vulnerabilità della natura umana e che esso riguardi non solo i bisogni materiali, ma anche il raggiungimento dei beni morali. Siamo creature di amore e di desiderio anche nelle nostre azioni più razionali. La stessa tecnica affonda le sue radici nella solidarietà. La nozione di vantaggio sembra avere uno stretto legame concettuale con il bisogno e quella di giustizia con la distribuzione di risorse finite e limitate. Siamo, poi — come s'è detto — particolarmente fragili nei confronti dei beni superiori che sono relazionali. Le attività buone connesse con la vita della città e quelle implicate nell'amore e nell'amicizia sono esposte alla interferenza degli altri, alla loro disponibilità a cooperare. Nell'amore l'altra persona non è un oggetto a cui la nostra attività si rivolge, ma è parte costitutiva dell'amore stesso. Queste attività sono, dunque, molto vulnerabili³¹. Ciò significa che l'uomo non è un essere asociale né è autosufficiente e che il raggiungimento di aspetti essenziali alla vita umana è inseparabile dal rischio dell'opposizione e del conflitto.

Un'etica della solidarietà, che abbracci l'umanità tutt'intera, è ancora un traguardo lontano da raggiungere e non potrebbe esserlo senza o contro la religione. La tecnica cammina molto più velocemente della morale ed è forse per questo che si accresce la sua tendenza a soppiantarla. Rispetto all'Antichità e al Medioevo la condizione del nostro tempo registra il fatto di una profonda frattura all'interno delle componenti essenziali della cultura³². La tecnica si universalizza e si globalizza, mentre le tradizioni, le istituzioni, gli

³⁰ J. RATZINGER, *La presentazione del Documento pontificio*, cit., 14.

³¹ Cf. M. NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, cit., cap. XII.

³² Questo processo di divaricazione e di squilibrio è stato già lucidamente intuito da A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo* (1961), trad. it. di S. CREMASCHI, Il Mulino, Bologna 1987, 79 ss.

atteggiamenti etico-sociali hanno ancora una dimensione alla fin dei conti localistica. Eppure in questi noi riponiamo la ricerca di senso e di orientamento nel mondo. Quanto più la tecnica si universalizza, tanto più le culture si sentono minacciate e si rinchiudono nel particolare, mettendo l'identità al posto della verità. Ma in tal modo si rompe l'equilibrio tra il fare e l'agire e la tecnica avanza pretese metafisiche che non possono che condurre al nichilismo e alla distruzione delle distinzioni e dei confini ontologici. Lo sviluppo di forme di vita aperte al filosofare, nel senso già detto, dovrebbe favorire una cultura non prigioniera del relativismo etnocentrico e rivolta alla persona umana in quanto tale. Essa non demonizzerà la tecnica³³, ma neppure la metterà al posto della morale; combatterà la vulnerabilità dell'uomo, ma non a prezzo della rinuncia ai valori più elevati.

«Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e risuscitare il terzo giorno. Ma Pietro lo trasse in disparte e cominciò a protestare dicendo: "Dio te ne scampi, Signore; questo non ti accadrà mai". Ma egli, voltandosi, disse a Pietro: "Lungi da me, satana! Tu mi sei di scandalo, perché non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini!"»³⁴.

³³ Per una rassegna delle teorie apocalittiche cf. M. NACCI, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

³⁴ Mt 16, 21-23.