

## La nascita della tecnoetica

Con occasione della celebrazione nella Scuola Superiore Sant'Anna, nell'aprile scorso, di un seminario interdisciplinare sul rapporto tra uomo e tecnologia, è stato coniato, alla stregua della "bioetica", il termine *tecnoetica*. Più recentemente, un workshop su robotica umanoide tenutosi a Tokyo tra esperti italiani e giapponesi, in cui se ne volevano sottolineare anche le dimensioni ontologiche ed etiche, ha permesso di fornire abbondanti spunti di riflessione su questo nuovo argomento. L'idea di fondo della tecnoetica consiste in evidenziare un sistema di riferimento etico che dia ragione della dimensione profonda della tecnologia come elemento centrale del raggiungimento del perfezionamento finalistico dell'uomo. In questo senso, la tecnoetica si differenzia dalla deontologia professionale del ingegnere, in quanto si tratta di arrivare all'essenza stessa della tecnologia come elemento positivo dell'essere umano. Questa è un'idea non molto diffusa nella cultura contemporanea, che in base a diversi stimoli filosofici, risulta ancora largamente contraria alla tecnologia. È una questione paradossale: da una parte, l'uomo d'oggi ha una grossissima dipendenza tecnologica; d'altra crede che la tecnologia sia antiumana, una realtà dalla quale bisogna difendersi. La proposta della tecnoetica dovrà servire, appunto, per superare il paradosso.

Penso possa ormai dirsi che la battaglia contro la tecnologia, non ostante ancora ci siano delle scaramucce, è finita ed è stata definitivamente persa dai suoi nemici. Grosse forze in campo sono state coinvolte per cercare di emarginare la tecnologia emergente: basti pensare a filosofi come Heidegger o Husserl, od a movimenti come la cultura *Hippy* o, più recentemente e con altre sfumature, la *New Age*. Abbondantissimi e fondamentali prodotti della cultura e dell'arte del XX secolo hanno combattuto in questo esercito. Ma la tecnologia ha vinto dal di dentro. Se poco a poco il motore, l'elettricità, il telefono, si sono introdotti nella vita dell'uomo fino a diventare elementi che quasi non si sentono (se non quando mancano), si può dire che negli ultimi anni il processo si è accelerato, e tutto è stato invaso dalla tecnologia: persino i meccanismi più basilari della produzione della vita sono caduti sotto il suo dominio. Ma si tratta di un vero dominio? Molti sarebbero disposti a rispondere affermativamente a questa domanda. Ma, a mio avviso, questa risposta dipenderebbe soltanto da un paradigma culturale che non è quello della tecnologia vincente, ma quello dello scientismo positivo tipico del XX secolo.

Certamente si tratta di un mutamento epocale, anche se in continuità con uno sviluppo che non si è mai fermato da quando l'uomo ha inventato la forma di fare il fuoco e la ruota. La questione che si pone è quella di un nuovo rapporto tra uomo e macchina. Nella mia opinione, anche se ci sono e ci saranno cambiamenti notevoli nelle dimensioni categoriali di questo rapporto, la sua sostanza non muterà. Un'altra cosa è che l'uomo, sempre libero e signore del proprio agire, possa gestire in maniera sbagliata questi rapporti, o che nuove circostanze possano renderli specialmente difficili. L'immagine radicalmente negativa e catastrofica tanto presente nell'immaginario collettivo, che ha avuto paradigmi cinematografici tanto forti come *'2001, Odissea nello Spazio'* di Stanley Kubrick, o la più recente *"Matrix"* dei fratelli Wachowski, per non parlare della letteratura, sembrano adesso assolutamente irreali e fuori posto, tanto da far pensare che il vero scopo di questi autori era in realtà un attacco frontale alla ragione "forte", giudicata causa di ogni violenza, nella linea antitecnologica prima indicata. L'affermazione del dominio della macchina sull'uomo nella letteratura e nella cinematografia contemporanea non sembra avere altro scopo che quello di porre l'uomo di fronte alla questione della propria identità, per cercare, in maniera più o meno banale, una via di uscita alla chiusura antropologica a cui ha portato la civiltà dello scientismo esasperato.

Il problema del rapporto uomo-tecnologia non si pone dalla parte della tecnologia. Esso si risolve soltanto in base al modello antropologico disponibile. Per coloro per i quali il senso profondo della persona è svuotato, ed essa è ridotta alle sue funzioni, la tentazione della sostituzione dell'altro/a con una macchina è forte: a livello funzionale, la macchina è meno deludente dell'uomo.

Una tale idea della persona umana è tipica dello scientismo moderno, caratterizzato da una visione esclusivamente oggettiva (oggettuale) della realtà, dipendente dell'immanentismo predominante in gran parte della filosofia moderna. A questo si unisce una visione autonoma dell'uomo nel cosmo, che porta a una per così dire profanizzazione del rapporto dell'uomo con la realtà, in cui qualsiasi dimensione di fondamento deve rimanere all'interno dell'uomo stesso. Così l'unico possibile rapporto dell'uomo con il cosmo si riduce al suo dominio attraverso la conoscenza delle sue leggi fisiche. Ovviamente questo paradigma è finalizzato alla tecnica, vista però in una dimensione puramente strumentale. Parlando in chiave teologica, si potrebbe dire con Scheffczyk che avviene una sostituzione di Dio (fondamento) con la scienza, e della religione (legame col fondamento) con la tecnica. Per questo, anche se col rischio di creare più confusione terminologica che chiarezza concettuale, si potrebbe chiamare alla scienza del XX secolo "tecnoscienza". La tecnoscienza è madre di una tecnologia antiumana.

La crisi di questo paradigma di dominio era chiara da tempo, così come la sua radicale interna

contraddizione. Cito Antoine de Saint-Exupéry in *Volo di notte*: «Un ingegnere aveva detto un giorno a Rivière, mentre si chinava su un ferito accanto a un ponte in costruzione: 'Questo ponte, vale il prezzo di un volto schiacciato?' Nessuno dei contadini per cui quel ponte si costruiva avrebbe accettato mutilare quel volto spaventevole, per risparmiarsi la camminata per aggirare l'ostacolo. E, non ostante tutto, si costruivano ponti. L'ingegnere aveva aggiunto: 'L'interesse generale è costituito dagli interessi particolari: non giustifica niente altro'. 'E, non ostante – aveva risposto più tardi Rivière –, se la vita umana non ha prezzo, noi ci muoviamo sempre come se qualcosa superasse in valore la vita umana... Ma, che cosa?'».

L'espressione “vita umana” in questo testo è intesa in chiave moderna, unicamente come insieme delle funzioni proprie dell'essere umano: in questo senso la vita stessa agisce come testimone dell'apertura a una dimensione trascendente, superiore, unica atta a dare un senso definitivo allo scorrere vitale, fino al punto di affermare che, in determinati casi, vale la pena fare dono della vita stessa. In definitiva, l'immagine della morte “utile” in questo testo è la manifestazione radicale della realizzazione personale del dono, che si avvera anche in ogni istante del percorso vitale. Ma, perché l'uomo ha dimenticato questo?

Le strade che hanno portato all'uomo a questa dimenticanza sono molteplici e vengono da lontano. Volendo semplificare, si può dire che da una parte siamo segnati da una carica culturale e sociologica proveniente dall'affermazione del principio di immanenza e dall'idealismo: ciò ha comportato la progressiva e concatenata apparizione delle fasi di *secolarità, autonomia, immanentizzazione, profanizzazione*. La concatenazione dei concetti è anche cronologia: in primo luogo la modernità ha recepito dall'ambito cristiano l'idea di secolarizzazione, con la consapevolezza del ruolo centrale dell'uomo nel cosmo; a questa è subentrato il pensiero di autonomia che poco dopo è stato strutturato, soprattutto da E. Kant, come immanentizzazione. Nel XX secolo, in parte con la spinta della filosofia del finito, l'immanentizzazione si converte in profanizzazione dell'ambito religioso, diventando la scienza l'istanza ultima di risposta alle domande trascendenti. Questa linea consequenziale, anche se ormai superata nel ambito del pensiero, continua ad avere una forte spinta nella realtà esistenziale del nostro tempo, consistente nella pretesa di assolutizzazione del pensiero scientifico, indicato come unica via di redenzione davanti alla consapevolezza del limite dell'umanità. In base a ciò, ci si dovrebbe aspettare dall'ambito intramondano (profano) una risposta di senso alle domande fondamentali dell'uomo che, di fatto, non è arrivata.

In parole di Giovanni Paolo II, pronunciate a Colonia *all'inizio del suo pontificato*, il 15 novembre 1980, «se la scienza è intesa essenzialmente come “un fatto tecnico”, allora la si può concepire come ricerca di quei processi che conducono a un successo di tipo tecnico. Come 'conoscenza' ha valore quindi ciò che conduce al successo. Il mondo, a livello di dato scientifico, diviene un semplice complesso di fenomeni manipolabili, l'oggetto della scienza una connessione funzionale, che viene analizzata soltanto in base alla sua funzionalità. Una tale scienza può concepirsi soltanto come pura funzione. Il concetto di verità diventa quindi superfluo, anzi talvolta viene esplicitamente rifiutato. La stessa ragione appare, in definitiva, come semplice funzione o come strumento di un essere che trova il senso della sua esistenza fuori della conoscenza o della scienza, nel migliore dei casi nella vita soltanto (...) Una scienza libera e asservita unicamente alla verità non si lascia ridurre al modello del funzionalismo o ad altro del genere, che limiti l'ambito conoscitivo della razionalità scientifica. La scienza deve essere aperta, anzi anche multiforme».

Questo paradigma è perdente per diversi motivi. In gran parte questi motivi sono di natura pratica: i problemi che la tecnoscienza ha creato (crisi ecologica, ingiusta distribuzione dei beni del pianeta, violenza...) sembrano ormai sufficienti come per mettere in dubbio se vale la pena mantenere i suoi vantaggi. Ovviamente deve valere la pena mantenerli: sarebbe un peccato dover rinunciare a delle vere conquiste dello spirito umano. Ma qualche cosa bisogna comunque cambiare. La proposta della tecnoetica è che ciò che bisogna cambiare è in senso proprio la visione dell'uomo su se stesso e la sua visione della realtà. Da qui provengono i motivi più profondi del fallimento del paradigma tecnoscientifico, che non rispetta né la natura dell'uomo né la natura dell'essere in generale. Bisogna abbandonare la tecnoscienza, che include il primato della scienza sulla tecnica, e accogliere un nuovo paradigma relazionale che si impone nella postmodernità.

A questo punto si propone il nuovo paradigma di intreccio. La causa ultima del cambiamento del paradigma dominante non è da ricercare unicamente, in senso positivo, nel carattere relazionale della nuova tecnologia, o, in senso negativo, nell'incapacità del sistema precedente nella risposta a aspetti concreti del rapporto dell'uomo con la realtà oggettuale. Ha a che vedere anche con la perdita globale di fiducia in un sistema filosofico e culturale che si è dimostrato insicuro, per non dire incapace, di dare una risposta agli interrogativi radicali dell'uomo: dolore, colpa, morte. In concreto, si è ogni volta più consapevoli della futilità di una situazione autoreferenziale dell'uomo in cui nessuna petizione di riposta a qualche istanza che non sia se stesso o la propria storia è ammissibile, in cui ogni possibile speranza dovrebbe provenire dall'immanenza. Questa fede nell'autoredenzione dell'uomo, così radicata nella cultura popolare, dovuta

probabilmente al forte impatto esercitato dal progresso tecnico nelle coscienze, non esiste più. E' addirittura sorprendente che sia mai esistita, visto che l'unica risposta proveniente dalla sola scienza empirica alla questione della teleologia dell'essere umano, consiste nell'idea di progresso; ma "progresso" è un concetto finalisticamente vuoto: il suo unico senso consiste nel dare sempre un passo in più, non si sa fino a quando o fin dove. L'uomo così diventa una sorta di "formica instancabile", la cui immagine letteraria si può trovare nel Sisifo di Camus.

La fede nell'autoredenzione è stata sostituita dalla certezza che le istanze intra-umane non potranno mai dare una risposta definitiva alle questioni ultime. Se l'uomo postmoderno non si decide a abbandonare i suoi presupposti culturali dominanti, si vedrà costretto a scegliere tra la ricerca disperata di un sistema di redenzione immanente (neo-gnosticismi postmoderni), o rinunciare definitivamente a qualsiasi risposta alle domande radicali dell'essere e della storia (pensiero debole).

Sembra possibile, tutto ciò premesso, una conclusione: esiste una certezza diffusa sul fatto che la razionalità solamente scientifica, con il suo dominio oggettivo della realtà, non può arrivare alla verità delle cose. La verità non può essere racchiusa in asserzioni universali e assolute. Conoscere non è dominare, ma partecipare alla realtà, condivisione empatica. Siamo consapevoli di non poter mantenere ancora una forma di conoscenza oggettivante e non compromessa: la nostra conoscenza della realtà deve essere incontrante, appellante e rispondente, creatrice di vincoli. Nella strada del Terzo Millennio non è possibile andare avanti con la "sola" ragione: abbiamo bisogno di una ragione "accompagnata". Tale consapevolezza sembrerebbe costituire una delle poche basi comuni dell'umanità in questo cambio di secolo: essa è presente in chi considera la verità come consenso, o in chi vede la soluzione dell'essere storico dell'uomo in una nuova ermeneutica (debolista) della carità, o nell'idea di ragione che si trova a fondamento della dottrina di Giovanni Paolo II nell'enciclica *Fides et ratio*, in cui si sottolinea che solo una ragione che si sa accompagnata è in grado di aprirsi a un dialogo creativo con la fede.

Queste diverse posizioni coincidono in un cambiamento di considerazione della trascendenza: mentre nella modernità non si poteva capire la trascendenza se non come l'ambito di dominio oggettivante che cominciava immediatamente in ciò che non sono io, adesso risulta imprescindibile stabilire con essa un vicolo relazionale. Recentemente è stato detto che il più chiaro sintomo che permette la diagnosi differenziale tra modernità e postmodernità si trova appunto nel tipo di relazione che si dà tra immanenza e trascendenza: è questa relazione ciò che è cambiato. In definitiva, l'imporsi della ragione *accompagnata* costringe ad uscire di sé e a venire incontro all'altro che fonda la possibilità della compagnia. Questa necessità di trascendenza è, in definitiva, una riscoperta della questione metafisica: a questa istanza ci si deve rivolgere per assicurare che ciò che mi è trascendente possa essere anche destinazione del mio essere in novità di vita. Con altre parole, bisogna scoprire il nesso referenziale con la trascendenza che permetta interpretare l'io e il non-io come realtà relazionali. Sulla base della solidità di questo nesso relazionale si potrà fondare il "vale la pena" dell'autorealizzazione donale. La risposta credente alla questione dell'essere con l'idea di creazione e provvidenza divina si trova in perfetta corrispondenza con questa richiesta: «la fede muove alla ragione ad uscire dall'isolamento ed a scommettere volentieri a favore di tutto ciò che è bello, buono e vero. Così la fede diventa avvocata convinta e convincente della ragione»(*Fides et ratio* n.56).

Il nuovo paradigma, pertanto, comporta una chiamata all'apertura del proprio essere che si realizza nel dialogo, e in questo compito radicale riceve man forte dallo sviluppo tecnologico, che è fondato sullo stesso principio. Ogni volta di più, l'uomo si trova immerso in un intorno tecnologico che lo richiama verso una connettività totale (tecnologia di rete), a cui si sente chiamato anche dalla sua propria natura dialogica. L'uomo che è consapevole di realizzare se stesso nella relazionalità interpersonale tramite la condivisione degli oggetti intenzionali dell'intelletto e della volontà, sa di dover e di poter farlo non soltanto nella dimensione spirituale del suo essere, ma anche in quelle materiale. La sua interazione con la materia perché questa venga inserita a pieno titolo nel dialogo interpersonale è il contenuto ultimo della tecnologia. Per questo la tecnologia ha come oggetto l'incremento della relazionalità umana, e per questo quando la scienza diventa tecnologia si umanizza. Alla tecnoscienza dominante che portava la tecnologia a una posizione di sottomissione, bisogna sostituire una scienza autentica, che sa essere aperta alla verità autentica dell'uomo, che va al di là del suo ambito, ma alla quale può e deve servire: *scientia ancilla technologiae*.

Come nel Rinascimento italiano, nella vetta della conoscenza veramente scientifica tecnologia e arte sembrano fondersi. Uno dei sintomi del fatto che la nuova via sta imponendosi consiste nel fortissimo risveglio della coscienza estetica dell'uomo, che si constata con criteri meramente statistici, e non soltanto nel "consumo" di arte. Nei nostri giorni il progresso tecnologico ha ridotto di moltissimo la richiesta di speciali capacità personali per la produzione di opere artistiche: tecnologie grafiche e audiovisive, computerizzazione di elementi di ritmo e armonia nella musica, persino programmi che controllano la coerenza e lo stile di una composizione letteraria, permettono a molti di produrre, fino a un certo punto, arte.

Si sente più che mai il piacere di essere creatori. Davanti a questo fenomeno, ci si domanda se il fiorire di queste tecnologie non sia un sintomo della necessità contemporanea di sperimentare ed esprimere la propria dimensione trascendente in chiave materiale nella produzione di bellezza.

All'interno della ricerca di rapporti significativi col cosmo, che non siano mai oggettuali, bensì coinvolgenti la persona ed il suo essere dialogico, sembra quasi evidente la speciale fecondità dell'esperienza artistica. In chi ne gode, essa comporta sempre il sorgere di una chiamata esterna a noi, segnata dalla soggettività dell'artista e piena di una complessità di evocazioni. Tale chiamata comporta simultaneamente un'apertura dell'essere personale, che non si produce nel caso di esperienze meramente oggettuali, e un arricchimento all'interno di se stessi, conseguenza del fatto che l'opera stessa si dona, si fa presente nell'osservatore come propria: è "diversa ma non distante". Si dà una circolarità dialogica in cui possedere l'opera d'arte ed essere da essa posseduto comporta, in un apparente paradosso, un mutuo perfezionamento.

Lo stesso succede, e ancora di più, quando l'esperienza artistica si dà nell'artista stesso, nel momento della creatività. L'arte vera comporta il riconoscere l'alterità dell'opera, che è per l'artista rivelazione, esperienza di dono, e nello stesso tempo prodotto della propria capacità tecnica. Nella stessa misura in cui l'artista si apre e riceve il dono dell'ispirazione, egli è in grado di produrre come propria l'opera d'arte, che perciò gli appartiene e non gli appartiene simultaneamente. O meglio ancora: gli appartiene in quanto opera d'arte, appunto perché in un certo senso non gli appartiene, gli è stata donata.

Così il paradigma di intreccio fa diventare arte persino la tecnologia. La dimensione estetica dell'esistenza ha come base, appunto, il fare diventare interazione con gli altri qualsiasi interazione del singolo con la realtà materiale. L'elemento artificiale viene visto nel suo senso più alto, come prodotto dell'interagire libero dell'uomo con la natura materiale, e, in quanto libero, creatore di dialogo interpersonale. La tecnologia diventa occasione di intreccio: la visione estetica la redime dal pericolo, a volte indebitamente esasperato, di sostituirsi all'uomo, e la assume in una condizione pienamente umana. Non per caso, dicevo, il periodo più alto della creatività artistica, il Rinascimento italiano, ha avuto una forte tendenza a identificare la figura dell'artista con la figura dell'ingegnere: sia l'uno che l'altro hanno il compito di usare la materia come dono. Se l'autocomprensione dell'uomo è quella giusta, la macchina non trionferà, e, frutto di un *ingegno* donale, finirà per essere in qualche senso assunta dall'essenza storica dell'uomo e servire alla sua realizzazione teleologica: più la tecnologia si sviluppa, più essa si nasconde e si manifesta la persona.

José M. Galván

Pontificia Università della Santa Croce

ROMA