
Una ordinaria rarefazione. Brevi cenni sul nesso tra tecnologia e natura umana nell'orizzonte del transumanesimo*

An ordinary rarefaction. Brief remarks on the link between technology and human nature on the horizon of transhumanism

Giovanni SCARAFILE

Università di Pisa

Liu Boming Professor, University of Nanjing NJU

<https://orcid.org/0000-0002-2749-4069>

RECIBIDO: 31/05/2021 / ACEPTADO: 10/06/2021

Astratto: Nel saggio si tenta una ricognizione dell'impatto delle più recenti affermazioni della tecnologia sulla vita quotidiana. Da un lato, sembra di assistere ad una diminuzione dello spirito critico di cui è cifra quel sentimento di generale plausibilità che accompagna gli sviluppi delle tecnologie; dall'altro, non si può fare a meno di constatare come vengano di fatto imponendosi ridefinizioni, spesso ideologicamente orientate, di componenti dell'uomo mediante cui il progetto transumanista sembra farsi strada.

Alla luce di tali riscontri, le trasformazioni del paradigma dell'esperienza sembrano così accreditare un superamento del tradizionale modello dell'homo sapiens in direzione di una completa svalutazione del ruolo della natura ed a favore di ciò che è stato definito «persona creatus». Il saggio si propone una valutazione critica di tali sviluppi.

Parole chiave: transumanesimo, tecnologia, esperienza, etica, svolta antropologica, natura, smaterializzazione, convenienza, attitudine naturale, spirito critico.

Abstract: In this essay, an attempt is made to survey the impact of the most recent technological achievements on everyday life. On the one hand, we seem to be witnessing a decrease in the critical spirit of which the feeling of general plausibility that accompanies technological developments is a sign; on the other hand, we cannot fail to note how redefinitions, often ideologically oriented, of the components of the human are in fact imposing themselves, through which the transhumanist project seems to be making its way.

In the light of these findings, transformations of the paradigm of experience seem to accredit an overcoming of the traditional model of homo sapiens in the direction of a complete devaluation of the role of nature and in favour of what has been defined «persona creatus». The essay proposes a critical evaluation of these developments.

Keywords: transhumanism, technology, experience, ethics, anthropological turn, nature, dematerialisation, affordance, natural attitude, critical spirit.

* Questo saggio è stato pubblicato nel volume SCARAFILE, G., *Mind the Gap. L'etica oltre il divario tra teorie e pratiche*, Edizioni ETS, Pisa, 2020, pp. 97-112.

I. L'UMANO, OLTRE L'UMANO

Nel delineare le caratteristiche fondamentali del transumanesimo nella *Encyclopedia of Applied Ethics*¹, Patrick D. Hopkins indicava una serie di elementi che è utile richiamare ai fini di questo scritto.

Secondo lo studioso statunitense, al cuore del progetto transumanista vi è l'attenzione per il valore e la inaggrirabilità dell'esperienza. L'esperire, tuttavia, non è un dato statico, ma una prospettiva dinamica. È questo il motivo per cui collocarsi al livello delle esperienze oggi divenute possibili richiede che noi siamo disponibili ad espandere la nostra stessa capacità di fare esperienza delle cose, perfino alterando i nostri limiti biologici, fisici e cognitivi.

Given that transhumanists view human nature and the existent world not as given, sacrosanct, of final ends, they see all that exists as morally open to modification in order to improve reality for all its sentient inhabitants².

Il transumanista ha dunque uno spirito di frontiera, peraltro menzionato al punto 8 della *Transhumanist Declaration* del 2012:

We favor morphological freedom – the right to modify and enhance one's body, cognition, and emotions. This freedom includes the right to use or not to use techniques and technologies to extend life, preserve the self through cryonics, uploading, and other means, and to choose further modifications and enhancements³.

Per tali ragioni, il transumanista tende ad attribuire una considerevole importanza alla libertà individuale, enfatizzando il ruolo che essa assume in merito alle decisioni riguardo al proprio corpo, la propria salute ed in relazione ad ogni possibile ulteriore sviluppo. Nella prospettiva transumanista occorre avere consapevolezza che le potenzialità dell'umanità non sono state ancora perseguite e, proprio per questo, occorre mettere in conto una disponibilità a valicare ogni restrizione per raggiungere l'obiettivo di una umanità completamente dispiegata, valido non soltanto al livello di pochi individui, ma

¹ Cfr. CHADWICK, R.F., *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2. ed., Elsevier, Amsterdam, 2012.

² *Ibid.*, p. 416.

³ MORE, M. e VITA-MORE, N. (a cura di), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, UK, 2013, p. 55.

al livello dell'umanità tutta. In tal senso, il transumanista guarda con interesse alla tecnologia. Essa rappresenta il medium per una ridefinizione della stessa natura umana.

Il punto, dunque, è costituito dai limiti dell'umano e dalla loro presunta invalicabilità. Inevitabilmente, si confrontano due posizioni. Alla posizione classica, secondo cui tali limiti vanno rispettati, si contrappone la posizione di quanti ritengono che la stessa posizione di una natura è, in realtà, un fatto culturale.

Si tratta di questioni a loro modo *classiche*, proprio perché rinviano a domande fondamentali. Nel film *Frankenstein* (James Whale, 1931), questioni del tutto simili sono molto efficacemente richiamate nel dialogo tra il Dr. Henry Frankenstein ed il dottor Waldman. Com'è noto, il primo era responsabile della creazione del mostro, mentre il secondo continuava a mettere in guardia dai rischi di un superamento dei tradizionali limiti dell'umano.

Rispetto al suo più anziano collega, Dr. Waldman, che incarna una posizione più attendista e prudente, il giovane Dr. Frankenstein è motivato a superare i limiti fino ad allora rispettati dalla scienza, allettato dalla possibilità di trovare una risposta alle domande fondamentali della vita.

Partendo da queste premesse, intendo interrogarmi sulle trasformazioni della nozione di natura umana, consentite dai recenti sviluppi tecnologici. Per questo: 1) richiamerò la differenza tra tecnica e tecnologia, evidenziando di quest'ultima la sua valenza in termini di autonomizzazione; 2) farò riferimento a tre dimensioni della grammatica dell'esperienza, responsabili del cambiamento di paradigma di quest'ultima nel contesto delle trasformazioni digitali in atto; 3) prenderò in esame un caso concreto in cui si avvertono i rischi di una banalizzazione delle questioni sollevate dal transumanesimo, con lo scopo di mostrare l'inaggrirabilità della preoccupazione etica. Nelle conclusioni, mi soffermerò sulla nozione di vigilanza, che mi sembra oggi ancor più necessaria, alla luce delle possibilità ma anche dei rischi insiti nell'affermarsi delle tecnologie. Attraverso tale percorso, intendo dare corpo e rendere manifesta quella *ordinaria rarefazione* che dà il titolo a questo scritto e con cui intendo riferirmi al diffuso clima di tacita bonomia e implicita rassegnazione che accompagna l'affermarsi dei recenti sviluppi tecnologici.

II. LA TECNOLOGIA, AUTONOMIZZAZIONE DELLA TECNICA

Occorre provare ad uscire da ogni eventuale incertezza terminologica quando si parla di tecnologia. Vorrei in tal senso fare riferimento al volume

Etica delle nuove tecnologie di Adriano Fabris⁴, il quale ne propone un illuminante *excursus* in grado di predisporre l'analisi a confrontarsi con il presente in cui siamo immersi e con il quale, proprio in ragione di tale inserzione, dobbiamo inevitabilmente confrontarci. La prima indicazione è di cercare di cogliere la logica operante nella tecnologia. Per fare questo, si deve non rinunciare alla osservazione di fenomeni, senza tuttavia soffermarsi sulla loro epifenomenicità. Non sono, pertanto, utili né le analisi teoriche disincarnate né le semplici ricognizioni dell'esistente. In entrambi i casi, infatti, si compie l'errore di ignorare il fatto che, per cogliere la tecnologia si devono combinare insieme eidetica e fatticità. Nella sua analisi, Fabris introduce l'esempio dello scimmione del film di Stanley Kubrik 2001: *Odissea nello spazio*. Che cosa consente a quell'ominide di battere gli avversari nel raggiungimento della pozza d'acqua?

Nella scena ben impressa nella nostra memoria, lo scimmione brandisce un'arma con la quale colpisce i suoi diretti avversari che, atterriti, si ritirano. Il punto è che l'arma utilizzata non è propriamente un'arma, ma un semplice osso. Lo scimmione ha intravisto una possibilità che gli altri scimmioni non hanno colto. Il valore aggiunto della sua azione, ciò che gli consente di raggiungere il risultato a cui ambisce, riposa in un tale riconoscimento, in tale anticipazione delle possibilità. È possibile interrogare ulteriormente tale operazione? Lo scimmione supera in artificialità (arma) un elemento naturale (osso). Intravede una possibilità d'uso che non appartiene alla funzione originaria dello strumento impiegato. C'è, dice Fabris, «un salto cognitivo»⁵. Se vogliamo giungere a cogliere la specificità della tecnologia dobbiamo distinguere la tecnica cui spesso essa viene ricondotta. L'uso che lo scimmione fa dell'osso corrisponde alla tecnica. Egli introduce uno scarto tra un elemento naturale e una dimensione che naturale non è più e che, proprio per questo, appartiene *latu sensu* all'ambito culturale.

La conoscenza offerta dalla tecnica è dunque, in primo luogo, conoscenza delle possibilità di qualcosa: quanto meno, delle possibilità di impiego di qualcosa, e di un qualcosa che è trasformato in uno strumento con il quale raggiungere un determinato scopo. Ma al tempo stesso è conoscenza del modo in cui tale strumento può essere utilizzato appropriatamente⁶.

⁴ Cfr. FABRIS, A., *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia, 2012.

⁵ *Ibid.*, p. 16.

⁶ *Ibid.*, p. 17.

Tra le facoltà dell'umano, alla tecnica (*techné*) viene riconosciuto un ambito specifico. Tale attribuzione di una specifica posizione ha luogo agli inizi della *Metasifica* di Aristotele (A 1981 a 5, ss) laddove il filosofo greco delinea un vero e proprio atlante delle facoltà umane. All'origine della conoscenza ci sono le sensazioni (e, tra esse, un ruolo di primo piano spetta alla visione). La capacità di esperire (*l'empèiria*) costituisce il secondo stadio della conoscenza. La *techné*, invece, si colloca a metà strada: essa è applicazione pratica di conoscenze settoriali, dominate concettualmente dalla *episteme* (quarto stadio). Il punto culminante di questo processo ascendente dell'umano è dato dalla *sophia*, che ha a che vedere con la contemplazione dei criteri stessi della conoscenza.

Nella nostra tradizione di pensiero, il ruolo occupato dalla tecnica nell'atlante delle facoltà umane rimane sostanzialmente immutato perché immutato è l'ordine che le collega. A ben vedere, tale ordine si riferisce ad un rapporto a senso unico, di un potere dispositivo dell'uomo nei confronti del reale. L'uomo è considerato nel suo potere di disporre degli strumenti. Non sfugge come, nel confermare tale posizionamento, l'uomo abbia ben salde le redini del proprio destino. Decidere delle cose significa in fondo confermare la propria essenza come *artefice*, colui che è incaricato di produrre arte nel senso di *techné*.

Tuttavia, è possibile segnalare un momento in cui questo ordine va incontro ad una effrazione. Questo momento coincide con l'età moderna. Seguiamo ancora Fabris:

Ciò che cambia con l'età moderna e che poi si manifesta sempre più nel corso della rivoluzione industriale, fino a imporsi pienamente ai nostri giorni, è il rapporto degli esseri umani con gli apparati. Sempre di più questi ultimi acquisiscono una complessità e un'autonomia che li rende capaci di dare nei fatti indicazioni e direttive per il loro corretto uso⁷.

La cifra della modernità, al cui interno si produce il cambiamento di tale paradigma, è *esse sequitur agere*, contrapposto all'*agere sequitur esse*, proprio delle età precedenti.

Si registra qui una sorta di *svolta antropologica*. Non si tratta tanto di un aumento di potere dell'uomo sulla natura, come forse sarebbe più consueto attendersi, ma piuttosto di una sorta di autonomizzazione del reale dalla prensione esercitata fino a quel momento da parte dell'uomo.

⁷ *Ibid.*, p. 24.

È questo il momento in cui l'ordine, precedentemente riferito, è infranto e la posizionalità, che consegnava esclusivamente all'uomo il dominio sugli artefatti, va in frantumi. Giunti a questo punto, il rischio o forse la legittima tentazione è di intendere tale perdita di centralità da parte dell'uomo con un giudizio di valore. Tuttavia, prima ancora di valutare un tale passaggio, si tratta di coglierne la fisionomia. È per questo che una morfologia deve dunque precedere ogni etica.

Le conseguenze di tale autonomizzazione non rappresentano un fenomeno lontano ed astratto, ma fanno parte integrante della nostra quotidianità. Si pensi, ad esempio, al controllo dei Big Data. La raccolta di tali informazioni pone problemi mai affrontati prima. Si pensi alla nozione di responsabilità. Uno dei principali modi in cui la nostra tradizione filosofica ha pensato la responsabilità è stato nei termini della imputabilità personale. Si tratta di un principio fondato sulla identificabilità delle conseguenze delle azioni da parte di un individuo, considerato come agente morale. È proprio a questo livello, tuttavia, che emerge il cosiddetto «*many hands*» problem⁸. Gli attori del processo, tradizionalmente noto col nome Big Data, sono tanti e tali che non è più possibile giungere alla esatta identificazione delle loro responsabilità, secondo il modello consegnatoci dalla nostra tradizione di pensiero.

Inoltre, all'interno di tale *datafication* c'è un ulteriore aspetto da considerare. Infatti, più cresce l'autonomia degli apparati tecnologici, più diminuisce la conoscenza tecnica richiesta a coloro che usano tali apparati. A questo livello, la tecnica non è più soltanto quella dimensione confinata da Aristotele in una posizione mediana tra le facoltà umane. Noi, dunque, tocchiamo con mano quella autonomizzazione cui facevo prima riferimento, individuandone la genesi nell'età moderna. Oggi, dunque, la gerarchia posta da Aristotele, è superata. Lo scardinamento di quell'ordine gerarchico avviene per la acquisita autonomia della *techne*, ormai liberata da ogni subordinazione all'umano. In questo cambiamento di paradigma, la *techne* diviene, per così dire, tecnologia con cui indichiamo non tanto l'insieme degli apparati tecnici, ma la potenza sottesa ad una tale autorganizzazione ed in essa intrinsecamente operante.

L'effettività di questo cambiamento è sotto gli occhi di ciascuno di noi. Essa assume la forma della plausibilità che accompagna la presenza della tec-

⁸ Cfr. NOORMAN, M., «Computing and moral responsibility», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018; ZWITTER, A., «Big Data Ethics», *Big Data & Society*, 1, n. 2 (2014).

nologia, fino al punto in cui nella percezione comune ogni suo sviluppo è considerato *piuttosto normale*.

Un esempio renderà palese il mio richiamo a tale implicita plausibilità. Nei principali *store* è oggi disponibile l'app Replika, un chat bot che fa uso della intelligenza artificiale.

Creata da Eugenia Kuyda, Replika è oggi scaricata ed utilizzata da più di due milioni di utenti. Quando si lancia l'applicazione, il suo funzionamento è piuttosto tradizionale ed è simile alle chat di messaggistica che generalmente tutti noi utilizziamo. Nel caso di Replika, tuttavia, l'interlocutore non è una persona in carne ed ossa, ma un sistema di AI. Man mano che interagiamo, rispondendo alle domande che ci vengono poste, il sistema impara a conoscerci. Progressivamente, Replika «becomes you». Più usiamo Replika, più chattiamo con una entità che diventa simile a noi stessi, in una sorta di inconsapevole autodiallogismo.

Ciò significa che, lentamente ma progressivamente, si crea un nostro clone digitale, un interlocutore in tutto simile a noi stessi con cui noi «dialoghiamo».

Ho introdotto questo riferimento a Replika per rendere palese la plausibilità con cui ci relazioniamo alle tecnologie, non più utilizzandole come strumenti da usare, ma ponendoci nei loro confronti in un atteggiamento che potremmo definirei *latu sensu* relazionale. Si tratta di un esito previsto da Fabris quando scrive: «la tecnologia diviene qualcosa in cui l'essere umano può trovare il suo doppio»⁹.

Questo passaggio va inteso come un ennesimo aspetto di quello scardinamento dell'ordine costituito cui Aristotele aveva fatto riferimento. Assistiamo, dunque, alla autonomizzazione delle pratiche rispetto alle teorie. Ora, secondo lo schema tradizionale, le pratiche, i contesti venivano sempre *dopo* le teorie. Esse erano considerati i luoghi in cui le teorie trovavano applicazione secondo il classico schema top/down. Con l'autonomizzazione delle facoltà, tuttavia, le stesse pratiche giungono a presentare istanze teoriche non meno delle teorie. Questo nuovo, ulteriore, posizionamento, ovviamente, pone problemi di ricezione delle sue nuove istanze, essendo completamente saltato il meccanismo soggiacente che ne aveva garantito la legittimità. Oggi, soprattutto per il filosofo morale, è richiesta una *nuova postura* che lo ponga in grado di porsi in ascolto delle esigenze esplicite o implicite dei contesti. Si tratta non di

⁹ FABRIS, A., *Etica delle nuove tecnologie*, op. cit., p. 26.

un gioco o di un accomodamento utile ai fini del perseguimento di una qualche guerra di posizione, ma di un fattore legato all'efficacia delle nostre azioni. Seguire questa linea argomentativa, scaturita dalle esigenze dei contesti e non da un capriccio personale, richiede una risemantizzazione della efficacia¹⁰.

III. TRASFORMAZIONI DEI PARADIGMI DELL'ESPERIENZA

Il mio intento è di cogliere come le modificazioni dell'esperienza consentite dagli sviluppi tecnologici si riverberino sulla natura umana, nella prospettiva del transumanesimo richiamata nel paragrafo I.

La cifra del nuovo scenario è data dal connubio tra virtualizzazione e digitalizzazione. La prima indica uno spostamento del centro di gravità ontologico dell'umano. È, quest'ultima, una definizione di Pierre Lévy, mediante cui si dà conto della progressiva ed inarrestabile deterritorializzazione dell'umano stesso. Il virtuale, dunque, non è riducibile ad una qualche esperienza specifica legata all'utilizzo di qualche *device* di ultima generazione. È, invece, qualcosa di molto più complesso che intercetta la realizzazione dell'identità di ciò che siamo il cui perseguimento non può più avvenire secondo le modalità tradizionali, ma attraverso il distacco dal qui e ora.

Quando una persona, una collettività, un atto, un'informazione si virtualizzano, si pongono «fuori dal *ci*», si deterritorializzano. Una sorta di disinnesto li stacca dallo spazio fisico e geografico consueto nonché dalla temporalità dell'orologio e del calendario. Ricordiamo che essi non sono totalmente indipendenti dallo spazio-tempo di riferimento, perché devono sempre agganciarsi a supporti fisici e attualizzarsi qui o altrove, prima o poi. Eppure, la virtualizzazione li ha fatti partire per la tangente. [...]. Ubiquità, simultaneità, distribuzione frantumata o in larga misura parallela: la virtualizzazione mette a dura prova la narrazione tradizionale¹¹.

In un tale quadro di riferimento, completamente mutato rispetto al passato, le stesse cose diventano immateriali. Un tempo, «Le cose erano il 'concreto', grazie al quale l'uomo poteva mantenersi in vita», osserva Flusser.

¹⁰ Cfr. SCARAFILE, G., *Etica e/o efficacia. Le competenze comunicative in prospettiva relazionale*, Lulu Enterprises Inc., Raleigh, NC, 2015.

¹¹ LÉVY, P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano, 2005, p. 11.

L'uomo astraeva dalle cose, individuando le forme. Si trattava, in fondo, di una modalità di riferimento alle cose, seppure da una diversa prospettiva, più distante. C'era una *durezza* inaggirabile delle cose che oggi appare sulla via del tramonto. Nell'orizzonte della virtualizzazione e della digitalizzazione, le cose diventano fluide, perdono la loro consistenza, diventano in un certo senso il contrario di ciò che sono, ovvero non-cose.

La vita, in un ambiente che diventa non-cosale, acquista una colorazione nuova: non la scarpa, ma il godimento della scarpa diventa il concreto. Non la cosalità della scarpa diventa il concreto, ma il suo aspetto informativo è ciò che interessa. Il valore si sposta dalla cosa all'informazione: trasvalutazione di tutti i valori¹².

In un tale cambiamento di paradigma, che cosa diventa l'imperativo husserliano di tornare alle cose? Se, oggi, il nostro inaggirabile compito è di prendere atto e di orientarci in un mondo non cosale, quali sono le trasformazioni dell'esperienza con cui stiamo, forse inavvertitamente, facendo i conti? Per rispondere a questa domanda, mi soffermerò su tre componenti (dematerializzazione, reframing ed affordance). Essi rendono manifeste le potenzialità insite nelle trasformazioni in atto dell'esperienza. Al tempo stesso, proprio tali tre componenti rinviando ai rischi cui si va incontro, nel momento in cui le metamorfosi dell'umano che esse annunciano siano prive di una bussola normativa, come mostrerò nel dettaglio nel paragrafo IV.

III.1. *La dematerializzazione*

Ad un livello piuttosto basico, si intende con dematerializzazione la realizzazione di qualsiasi documento in formato digitale. Una volta che una tale conversione sia stata compiuta, la versione digitale del documento è accessibile con mezzi informatici, mediante una interrogazione del *database* in cui esso è stato inserito. In linea di massima, tale consultazione digitale non presenta specifiche restrizioni, a meno che esse non siano state previste a monte. Indipendentemente dal tempo e dallo spazio, cioè dalla posizione fisica e temporale dell'interrogante, il documento conservato in modalità digitale potrà

¹² FLUSSER, V., *La cultura dei media*, Bruno Mondadori, Milano, 2004, p. 202.

sempre essere letto, consultato ed anche, se necessario, riprodotto in un'altra edizione analogica, mediante una stampante.

Quanto appena descritto rappresenta la più comune grammatica di accesso al digitale a cui siamo ormai del tutto abituati. Nel corso degli anni, grazie al ricorso delle tecnologie, tale dematerializzazione è stata compiuta non soltanto nei confronti dei documenti, ma anche nei confronti di tutti quegli elementi che ci sono necessari per vivere. Ci troviamo dunque all'interno di una società *sintetica* in cui è possibile accedere a tali riferimenti digitalizzati secondo modalità nuove che, consentite dal digitale stesso, non necessariamente appartengono alla originaria esperienza d'uso dell'elemento ora disponibile in formato digitale. Una delle modalità cui mi sto riferendo è la velocità. Se un tempo, l'accesso ad un documento richiedeva dei tempi legati alla necessità di portarsi nel luogo fisico dove quel documento era conservato, oggi quel limite è del tutto assente.

III.2. *Il reframing*

Nella percezione di un oggetto, una situazione o un evento, l'elemento percepito è sempre inteso all'interno di un sistema di riferimento. Non è mai percepito singolarmente ed indipendentemente da uno sfondo. Il binomio e la indisciungibilità tra figura e sfondo è uno dei postulati della fenomenologia della percezione. Ai fini del nostro discorso, si tratta di esplicitare alcune caratteristiche di tale relazione. Riferire di tale connessione fondamentale significa infatti implicitamente sostenere che la identificabilità di un ente (figura) si raggiunga tramite il non-ente (sfondo). Questa osservazione, che ha molte implicazioni, anche di tipo metafisico¹³, è alla base della nozione di *reframing*. In un soggetto, infatti, quando la configurazione che risulta dalla connessione tra figura e sfondo risulti disfunzionale, si può intervenire per operare una modificazione di tale alterata morfologia. Tale trasformazione è generalmente operata da un terapeuta, il quale aiuterà il paziente a vedere una certa situazione in un altro modo, mediante una diversa organizzazione degli elementi che la costituiscono.

Il *reframe* che ne consegue significa, come ha specificato Watzlawick «cambiare il contesto concettuale e/o emotivo o il punto di vista in relazione

¹³ Rinvio, in tal senso, a MELCHIORRE, V., *Essere e parola: Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

al quale una situazione viene vissuta e collocarla in un'altra cornice che si adatta ai «fatti» della stessa situazione concreta in modo uguale o addirittura migliore, cambiandone così l'intero significato»¹⁴.

III.3. *Le affordances*

La nozione di *affordance* viene coniata nel 1966 da James J. Gibson nel volume *The Senses Considered as Perceptual Systems*¹⁵ ed ulteriormente definita in *The Ecological Approach to Visual Perception*¹⁶. *Le affordances* corrispondono alle opportunità che un oggetto o un insieme di oggetti offrono. Noi, di fatto, non percepiamo singoli oggetti, ma le possibilità offerte da quegli oggetti. Non percepiamo una sedia, ma la possibilità di sedersi. La possibilità di sedersi è inscritta nella percezione stessa di una sedia. Gibson rinvia a Koffka quando osserva che ogni cosa ci dice ciò che è: un frutto dice «mangiami»; l'acqua, «bevimi»; una donna, «amami». *Le affordances* sono caratteristiche relazionali: sorgono nel nostro incontro con gli oggetti.

Proprio partendo dalla nozione di *affordance*, Dumouchel ha recentemente proposto una loro connessione con le tecnologie:

Le tecnologie possono quindi essere intese come le varie attività attraverso le quali gli umani addomesticano e materializzano le *affordance*, e anche gli oggetti che risultano da queste attività e alcune delle nuove *affordance* alle quali danno origine¹⁷.

Le tre nozioni che ho richiamato costituiscono la grammatica del nuovo tipo di esperienza consentita dalle tecnologie. Non si tratta più di pensare il loro apporto come l'espressione di una potenzialità, ma piuttosto come le potenzialità delle potenzialità, secondo un approccio che moltiplica esponenzialmente l'*enhancement*.

¹⁴ WATZLAWICK, P., WEAKLAND, J. K., FISCH, R., *Change: principles of problem formation and problem resolution*, Norton, New York, 1974, p. 95.

¹⁵ GIBSON, J., *The senses considered as perceptual systems*, Greenwood Press, Westport, Conn, 1983.

¹⁶ Cfr. GIBSON, J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Psychology Press, New York, NY, 2015.

¹⁷ DUMOUCHEL, P., «L'impatto della tecnologia: fondamenti antropologici», *Concilium*, 3 (2019), pp. 23-34.

Le nuove opportunità dischiuse in questo nuovo quadro sono indubbie. Esse sono iscritte nelle connessioni sempre rinnovantisi tra elementi virtuali che, in ragione della propria immaterialità, senza la zavorra dei limiti propri della loro ascendenza analogica.

Tuttavia, nella trasformazione digitale degli elementi c'è un aspetto che rimane pressoché escluso. Si tratta della esperienza d'uso. Essa rappresenta una conoscenza tacita ed immateriale che accompagna quella materiale. Quell'esperienza tacita mantiene intatta la sua imprescindibilità anche nel mutare di segno, dall'analogico al digitale, degli elementi cui si riferisce, un po' come il bugiardino risulta fondamentale per assumere nel modo corretto i farmaci cui si riferisce.

Succede, invece, che nell'arena digitale, la totale disponibilità di contenuti di ogni tipo e la facilità di accesso agli stessi sia erroneamente interpretata come acquisita disponibilità a farne uso secondo criteri che non appartengono all'orizzonte di riferimento e alla originaria esperienza d'uso di quegli stessi contenuti. Solo per fare un esempio, il lattaio dell'Ohio che, senza alcuna preparazione specifica, intenda disquisire sugli aspetti epidemiologici dei vaccini provoca una qualche giustificata preoccupazione.

Nel nuovo scenario, dunque, la grammatica dell'esperire viene modificandosi ed è difficile immaginare di poter portare indietro nostalgicamente le lancette dell'orologio. Al tempo stesso, non possiamo non rilevare i rischi insiti in questo nuovo scenario.

IV. PERSONA CREATUS: LA NATURA RIDOTTA ALL'INSIGNIFICANZA

Come ho provato a spiegare nel paragrafo precedente, la trasformazione del paradigma dell'esperienza ci autorizza a pensare che siamo all'interno non di un'epoca dei cambiamenti, ma ad un cambiamento di epoca. Si tratta di accostare tali trasformazioni senza alcuna preclusione ed al tempo stesso di riconoscere quando i termini della trasformazione siano utilizzati in senso strumentale. È, quest'ultimo, un rischio reale, cui vorrei riferirmi con un esempio concreto, collocato all'incrocio tra *transgenderism* e nuove tecnologie. Nello specifico, considererò in questo paragrafo le tesi formulate nel saggio *Mind is Deeper Than Matter*, scritto da Martine Rothblatt nel volume *The transhumanist reader*.

L'autrice avanza una ipotesi, accreditandola come possibile in base agli sviluppi recenti delle tecnologie. Secondo tali sviluppi, appunto, diverrebbe presto possibile eseguire il download dei contenuti delle nostre connessioni

neurali in un computer sufficientemente avanzato in modo da incardinare tali contenuti (*mindfile*) in un software (*mindware*). Quando tale trasferimento sia completo, «we would have chosen a new form – software – although we would be the same person»¹⁸. Rispetto ad una tale affermazione, rilevo come l'uso del termine «persona» sia improprio. Come hanno infatti rilevato Bertolaso e Valera, «la trasformazione dell'uomo in macchina, a partire dall'idea di funzione (e di funzionalità) tradisce, in ultima analisi, la dimensione personale dell'essere umano, che, per sua natura – o, più semplicemente, per una sua ecologia – resiste necessariamente alla possibilità di essere replicato o duplicato»¹⁹.

La questione è ovviamente molto complessa e tale da sollevare intricate questioni etiche a mio avviso non sufficientemente richiamate dall'autrice del saggio. Laddove, infatti, le questioni diventano articolate su più livelli occorrerebbe che l'analisi, se intende essere obiettiva, provasse a districarne gli elementi costitutivi, liberandosi dai condizionamenti e dalle partigianerie.

Secondo Rothblatt, la dematerializzazione renderà presto effettiva l'ipotesi di «liberare» l'identità di un soggetto da ciò che viene considerata una costrizione, ovvero la polarità maschile/femminile. Si sostiene la totale interscambiabilità tra i sessi, giungendo così ad ignorare la differenza sessuale.

Ha osservato, in proposito, Campodonico:

all'opposto di ciò che si potrebbe supporre, la libertà nichilistica dai vincoli di una struttura originaria dell'uomo non celebra il trionfo del corpo, bensì la sua sparizione, ne rappresenta una forma sottile e paradossale di relativizzazione e di annullamento²⁰.

Nel ragionamento proposto da Rothblatt, invece, è scontato che l'originaria declinazione dell'umano in maschio o femmina debba essere superata a tutti i costi. Funzionale a tale progetto è l'introduzione della nozione di forma:

By «form» I mean that which encloses our beingless – flesh for the life we are accustomed to, plastic for the robots of science fiction, mere data for the avatars taking over our computer screens²¹.

¹⁸ MORE, M. e VITA-MORE, N. (a cura di), *The transhumanist reader...*, op. cit., p. 317.

¹⁹ BERTOLASO, M., VALERA L., «Verità e fiducia nell'era del transumanesimo», *SCIO. Revista de Filosofia*, n° 15 (2018), pp. 97-122.

²⁰ CAMPODONICO, A., *L'uomo: lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013, p. 71.

²¹ MORE, M. e VITA-MORE, N. (a cura di), *The transhumanist reader...*, op. cit., p. 317.

La forma è il nuovo corpo a cui sia stata sottratta ogni determinazione naturale. Vale, in proposito, l'obiezione sollevata da Maurizia Pierri, quando osserva che:

Ciò è paradossale perché nonostante il movimento femminista radicale abbia contestato i fondamenti del pensiero liberale, ne ha di fatto adottato la prospettiva, puntando sul dominio dell'*un-encumbered self*, cioè di una individualità priva di vincoli, responsabile solo nei confronti di se stessa e disposta a riconoscere la libertà di scelta come unico valore universale²².

Risulta evidente come venga ridefinendosi, in termini di contrapposizione, il tradizionale binomio tra natura e cultura. Oggi – è il presupposto della tesi di Rothblatt – la cultura ha raggiunto un tale livello di sviluppo che finalmente il sogno di una liberazione dal corpo (cioè dalla natura) è divenuto possibile dal punto di vista tecnologico. Preso atto di questa disponibilità, l'equazione è facilmente posta: disponibile = legittimo.

Non c'è dubbio che l'uomo è quell'essere in grado di trascendere la sua natura per creare il mondo della cultura. Ciò detto, appare evidente come la distinzione tra natura e cultura non possa essere intesa come del tutto separata da una dimensione valoriale:

La natura non si riduce alla cultura, ma è data oltre che da fattori biologici comuni in parte anche agli altri animali, dalla tendenza alla socialità e alla cultura, ecc. [...]. Produrre cultura significa risignificare tutto ciò che è naturale, istintivo e spontaneo. Per esempio: nell'uomo bisogni di natura biologica, comuni anche agli altri animali, come l'atto di cibarsi, la sessualità e la generazione sono risignificati, assumendo una carica simbolica²³.

Nella posizione di Rothblatt una serie di questioni sono date per scontate:

- 1) Non è affatto detto che sia possibile mappare così esattamente la mente di una persona. Ammesso e non concesso che una tale ipotesi diventi fattibile, siamo davvero sicuri che la *consistenza* di una persona possa essere fatta coincidere con la sua mappa neurale?

²² PIERRI, M., «YOD Magazine», <<https://bit.ly/2T81ygE>>, 2018 [3 gennaio 2020].

²³ CAMPODONICO, A., *L'uomo: lineamenti di antropologia filosofica*, op. cit., p. 55.

- 2) Non è affatto detto che sia possibile giungere a dei calcolatori (la parte hardware del *mindware*) in grado non solo di contenere, ma di far *funzionare* il *mindfile* in modo appropriato.
- 3) L'eventualità della introduzione della cosiddetta *forma* non equivarrebbe comunque ad una abrogazione tout court del valore del limite. Senza un limite, infatti, ogni genere di ibridazione potrebbe diventare legittima (potremmo immaginare di inserire il *mindfile* di un essere umano all'interno del corpo di un animale opportunamente modificato attraverso un software). Non si tratta di una ipotesi strampalata. Si consideri, infatti, quanto scrive la Rothblatt per rendere plausibile il suo ragionamento:

With extensions of the regenerative medicine technology being used today to grow skin, blood vessels, and organs it will be possible to grow an entire fresh body outside of a womb and to write into its vacant brain the synchronized «mindfile» derived originally from an MRI scan of your brain (or mindfile plus mindware based facsimile of your mind). [...] Robots of tomorrow will also have skin so soft you'd think it was flesh, and faces as persuasive as a Pixar animation. Such «bodyware» forms will come plug-and-play ready for your synchronized mindfile. Why would anyone want two or more bodies with a single synchronized brain?²⁴

Ovviamente, non sfugge come solo attraverso tale torsione dei fatti al fine di rendere plausibili i propri *desiderata* diventi possibile lo scenario auspicato: «transsexuals choose a new form although they are still the same person» (Ivi).

Si giunge così a definire «persona creatus» questa nuova entità (sia essa un essere umano, un robot o perfino un avatar) in cui il fattore decisivo è dato dalla libertà di scelta e dalla creatività. Liberato, grazie alla tecnologia, da ogni condizionamento, l'*homo sapiens* diviene *persona creatus*.

Sembra voler prevenire le polemiche Rothblatt quando osserva che anche per i nuovi esseri vale l'indicazione secondo cui una specie, per essere definita tale, dovrebbe essere in grado di garantire la fertilità. Il punto è che bisogna intendersi su cosa significhi essere fertili. In un'epoca in cui il dato naturale è considerato una ingerenza rispetto alla facoltà di scelta dei singoli:

reproduction will no long necessarily occur, however, via joined DNA. Instead, people of flesh will upload into software the contents of their minds. Think of this as taking all your digital photos, movies, emails, online chats,

²⁴ MORE, M. e VITA-MORE, N. (a cura di), *The transhumanist reader...*, op. cit., p. 320.

tweets, posts, updates, purchases, google searches, favorites, and blogs to the next level, and merging it with «mindware» that can replicate how you think, feel, and react based on the huge digital database of your thoughts, feelings, and reactions²⁵.

Quanto precede mostra la realtà del rischio che il ripensamento dell'umano, propugnato dal transumanesimo, sfoci in una caricatura o in ciò che Reichlin definisce «ottimismo facilone»²⁶.

Invece, nel ripensamento dell'umano occorre seriamente interrogarsi sul principio di precauzione, secondo cui occorre lasciare che sia la natura ad occuparsi dell'evoluzione secondo il principio per cui *nature knows best*.

V. UNA ORDINARIA RAREFAZIONE

La posta in gioco è molto alta. Nel momento in cui è in gioco l'umano, siamo tutti chiamati a tornare a riflettere sui principali fondamenti del nostro vivere. Tale vigilanza si esercita attraverso una attenzione costante nei confronti non solo degli sviluppi delle tecnologie, ma anche delle loro implicazioni.

Duole dirlo, ma la pratica della vigilanza richiede talmente impegno, disponibilità e tempo che è difficile che essa possa essere messa in conto da parte dell'uomo comune. Essa dovrebbe essere – almeno in prima istanza – testimoniata da coloro che sono impegnati nella ricerca, costituire per così dire il loro stile di presenza a partire dal quale altri possano sentirsi incoraggiati ad intraprendere tale sentiero.

Nella percezione comune, gli sviluppi delle tecnologie sono generalmente vissuti all'insegna della immediatezza e dell'entusiasmo. L'unione di questi fattori rende *rarefatto* il clima in cui tali sviluppi si compiono.

La rarefazione cui alludo non è un dato eccezionale, ma qualcosa di quotidiano in cui il presentarsi di ogni progresso tecnologico è depotenziato e ritenuto vieppiù scontato.

Il clima di normalità che oggi accompagna gli sviluppi delle tecnologie va posto cioè sotto osservazione. Esso, infatti, può diventare una cappa che

²⁵ *Ibid.*, p. 318.

²⁶ REICHLIN, M., «Oltre l'uomo? L'ideologia scienista del transumanesimo», *Aggiornamenti Sociali* (novembre 2012), pp. 753-764.

non ci lascia più vedere gli eventuali rischi, facendoci trovare nella situazione di chi ritenga normale, appunto!, rimanere seduto sul ramo che nel frattempo viene tagliato.

È esattamente questo il livello in cui può ripresentarsi la tentazione dell'*attitudine naturale*. Intendo riferirmi alla nozione husserliana con cui si allude all'atteggiamento irriflesso in cui si può condurre la propria esistenza.

Il ritenere «alla mano»²⁷, cioè inavvertitamente disponibile, l'intero reale è proprio di quello stato di immanenza fusionale in cui gli uomini tornano ad essere al livello degli animali.

Come, infatti, indicato dalla antropologia filosofica, gli animali non distinguono tra se stessi e l'ambiente in cui naturalmente sono destinati a vivere.

Paradossalmente, è proprio nel momento più alto dello sviluppo umano, quando l'uomo può trarre beneficio dagli sviluppi delle tecnologie, che egli può perdere ciò che gli è più proprio, ovvero l'attitudine alla riflessione.

Ciò accade quando tendiamo a ritenere *scontate* le cose, quando viene obliterata ogni aura di mistero intorno ad esse, ritenute sempre disponibili alla nostra prensione categoriale.

L'effettività di queste circostanze, che per certi versi richiamano il *divertissement* di pascaliana memoria, ci pone in una condizione di depotenziamento, agli antipodi rispetto all'*enhancement* che viene spesso abbinato all'avvento delle tecnologie.

Perché il potenziamento presunto si tramuti in effettivo arricchimento dell'umano è necessario che esso sia accompagnato da un costante riferimento alla capacità critica dell'uomo, alla vigilanza, cifra dell'umano stesso.

Come ho provato a fare presente in questo scritto, il ricorso alle tecnologie è accompagnato da un clima di plausibilità, in cui ogni avanzamento è ritenuto positivo in ragione della sola novità da esso introdotta. È reale il rischio che tale bonomia nei confronti delle tecnologie si converta in *quotidiana rarefazione* dello spirito critico, così messo a tacere, senza peraltro alcuna coscienza di tale perdita.

In tale downgrade, non solo l'uomo perde ciò che gli è proprio, il suo mondo, ma ci ritroviamo precipitati in una situazione di irriflessione simile a quella del rapporto tra animali ed ambiente. Ritroviamo l'ambiente (*Umwelt*), ma abbiamo perso il mondo (*Welt*). È un passo indietro nella nostra evoluzio-

²⁷ HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, Einaudi, Torino 2002, p. 61.

ne, E così, il momento più alto della storia dell'umanità si converte nel suo contrario.

Se vogliamo cogliere le implicazioni del rapporto tra tecnologia e natura umana nell'orizzonte del transumanesimo dobbiamo riuscire a mettere a tema proprio la quotidiana rarefazione cui ho fatto cenno.

Non sembra facile per lo stesso motivo accennato da Pirsig nel volume *Zen and the art of motorcycle maintenance: An inquiry into values*, laddove egli scrive: «Some things you miss because they're so tiny you overlook them. But some things you don't see because they're so huge»²⁸.

Per tutti questi motivi, nell'orizzonte del transumanesimo, l'umano si tramuta in un compito. *L'enhancement*, per essere davvero tale, non può tramutarsi in una esaltata alterazione, condotta al di fuori di qualsivoglia bussola normativa. Occorre, in tal senso, fare memoria del fatto che proprio Huxley nell'introdurre per la prima volta il termine *transhumanism* aveva sottolineato che tale trascendimento dell'umano si sarebbe dovuto realizzare nella situazione in cui «l'uomo resta uomo». Come ho osservato in precedenza, la sensazione è, leggendo alcuni pensatori del transumanesimo, che si tenda a scambiare per conservatorismo ogni riserva critica. Quando ciò accade, il rischio è che il transumanesimo si converta in estropianesimo in cui la fiducia incondizionata nella scienza ha il sopravvento su ogni altra dimensione.

Rimanere umani significa, allora, non dismettere lo spirito critico, sempre pronti a rinunciare a ciò che non ci consente di esercitare l'attitudine alla riflessione, ciò che dell'umano costituisce il più proprio.

VI. RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BERTOLASO, M., VALERA L., «Verità e fiducia nell'era del transumanesimo», *SCIO. Revista de Filosofia*, n° 15 (2018), pp. 97-122.
- CAMPODONICO, A., *L'uomo: lineamenti di antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2013.
- CHADWICK, R. F. (a cura di), *Encyclopedia of Applied Ethics*, 2. ed., Elsevier, Amsterdam, 2012.
- DUMOUCHEL, P., «L'impatto delle tecnologia: fondamenti antropologici», *Concilium*, n. 3 (2019).

²⁸ PIRSIG, R., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*, Harper Collins, Pymble, New York, 2009, pp. 59-60.

- FABRIS, A., *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia, 2012.
- FLUSSER, V., *La cultura dei media*, Bruno Mondadori, Milano, 2004.
- GIBSON, J., *The senses considered as perceptual systems*, Greenwood Press, Westport, Conn., 1983.
- GIBSON, J., *The Ecological Approach to Visual Perception*, Psychology Press, New York, NY, 2015.
- HUSSERL, E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 2002.
- LÉVY, P., *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano, 2005.
- MELCHIORRE, V., *Essere e parola: Idee per una antropologia metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- MORE, M. e VITA-MORE, N. (a cura di), *The transhumanist reader: classical and contemporary essays on the science, technology, and philosophy of the human future*, Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, UK, 2013.
- NOORMAN, M., «Computing and moral responsibility», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2018.
- PIERRI, M., «YOD Magazine», <<https://bit.ly/2T81ygE>>, 2018 [3 gennaio 2020]
- PIRSIG, R. M., *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance: An Inquiry into Values*. Harper Collins, Pymble, New York, 2009.
- REICHLIN, M., «Oltre l'uomo? L'ideologia scienista del transumanesimo», *Aggiornamenti Sociali*, Novembre 2012.
- SCARAFI, G., *Etica e/o efficacia. le competenze comunicative in prospettiva relazionale*, LULU Enterprises Inc., Raleigh, NC, 2015.
- WATZLAWICK, P., WEAKLAND, J. H. e FISCH, R., *Change; principles of problem formation and problem resolution*, Norton, New York, 1974.
- ZWITTER, A., «Big Data Ethics», *Big Data & Society* 1, n. 2 (2014).

