

---

Vallori Rasini

## CONSIDERAZIONI SU NATURA UMANA E TECNICA

**ABSTRACT:** *Considerations of human and technical nature*

This essay investigates the changing scenarios which await us with the latest technological prospects

**Key words:** technique, post-human, Heidegger, Anders, Gehlen

### 1. *La tecnica altera la natura umana?*

La domanda se la tecnica alteri la natura umana porta con sé un'impronta "umanistica" e presuppone l'esistenza di una specifica "natura" o "essenza" dell'uomo (come in effetti ha sostenuto nei secoli gran parte del pensiero occidentale<sup>1</sup>) che possa rischiare di essere modificata nelle sue peculiarità e dunque "snaturata". Accanto a questa premessa abbiamo l'esistenza di qualcosa come "la tecnica" (qui denominata al singolare, come un tutto unico, indissolubile e indifferenziato<sup>2</sup>), estranea a quella "natura" (e "naturalità") e potenzialmente in grado di intervenire sulla sua specificità. La difesa dell'idea di una natura umana come essenza o realtà peculiare qualitativamente diversa da quella di ogni altro vivente è stata spesso (benché non sempre) funzionale alla salvaguardia di una presunta "nobiltà", che ha condizionato anche il dibattito sul significato e il ruolo della tecnica per l'uomo e per il mondo intero. Cosa poi si debba intendere con "tecnica" è faccenda complicata per diversi motivi. Si tratta forse di una "essenza" speciale, come sostiene ad esempio Heidegger<sup>3</sup>, oppure di una semplice abilità umana? La funzione – positiva o negativa, indispensabile o accessoria ecc. – che le viene attribuita determina per lo più una valutazione assiologica che precede e guida, più o meno espressamente, una "teoria della tecnica". Nel porla di fronte a una natura umana come qualcosa di fondamentalmente estraneo, la tecnica viene contrassegnata come essenza "altra", "extra-naturale". Il naturale e l'artificiale si collocano così su piani ontologicamente (e ambigualmente) diversi.

Questi gli elementi che si intrecciano al fondo di una domanda senza dubbio attuale, in un'epoca in cui le possibilità di intervento sui corpi organici – incluso quello umano – al fine di produrre cambiamenti o miglioramenti sono al centro del dibattito bioetico. Sappiamo tutti

- 
- 1 Anche nel Novecento, pur con qualche innovazione, un'importante corrente filosofica tedesca ha mantenuto questa posizione: si tratta della corrente inaugurata da Max Scheler con il saggio del 1928 *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (in Id. *Gesammelte Werke IX*, Franke, Bern 1975; tr. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 1997) e che annovera tra i suoi maggiori rappresentanti Helmuth Plessner e Arnold Gehlen.
  - 2 Sulla questione della opportunità o meno di parlare della tecnica al singolare si può vedere M. Nacci, *Pensare la tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2000.
  - 3 Il saggio è più che noto: M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.

che oggi non solo è possibile l'innesto sul vivente di elementi meccanici (come sostituzione o potenziamento di determinati organi), ma si praticano fecondazioni artificiali, selezione e controllo genetico, clonazione e così via. Anche le immaginazioni più fervide della letteratura fantascientifica sembrano avere abbandonato il regno della pura fantasia per trovare adeguata realizzazione nell'attuale collaborazione di scienza e tecnica.

In un simile scenario, variegato e inquietante, si sollevano almeno due questioni filosofiche. La prima è quella epistemologico-ontologica della possibilità stessa di un'ibridazione; la seconda investe invece il campo della legittimità di operazioni sempre più insolite e "azzardate" (tra sperimentazione e provocazione) effettuate senza un consenso esplicito e diffuso. D'altronde, l'idea dell'esistenza di una natura umana determinata (o determinabile) prevede diverse varianti. Una interpretazione rigida conduce a un concetto "fisso" di uomo, a una visione cioè della natura umana come data una volta per tutte, come essenza immutabile. In questi termini si possono considerare tanto la nota definizione aristotelica dell'uomo come *zoon logon echon* quanto quella cristiana che lo considera il figlio di Dio, un ente spirituale plasmato a immagine e somiglianza del proprio creatore. Qualunque determinazione, metafisica o rigorosamente essenzialistica della natura umana, ricade in questa categoria. Più plastico e suscettibile di declinazioni è invece il tentativo di individuare le peculiarità dell'uomo a partire, non da elementi ontologicamente costitutivi, ma dalle manifestazioni comportamentali che gli sono caratteristiche e che si osservano nell'agire quotidiano. Arnold Gehlen ha cercato di attenersi a questa strategia di determinazione<sup>4</sup>.

### 2. La natura umana ha bisogno di integrazione?

Gehlen ritiene che l'antropologia filosofica debba avere carattere empirico, partire dall'essere concreto ed elaborare specifiche categorie per la descrizione dell'uomo. Il suo comportamento, il suo modo di rapportarsi e di comunicare con l'esterno, con l'"altro" e con se stesso, consente di costruire la mappa delle peculiarità umane, di spiegarne l'origine e il senso, prescindendo dall'utilizzazione di categorie ontologiche, come quelle tradizionali di "anima" o di "spirito". La storia della filosofia è disseminata di tentativi mal riusciti proprio perché, a suo parere, incapaci di individuare la giusta "chiave di lettura" della realtà umana<sup>5</sup>. Il principale bersaglio di Gehlen (e di buona parte dell'antropologia filosofica contemporanea) è la concezione dualistica di impronta cartesiana, considerata responsabile di molti e reiterati errori (che vanno dal favoreggiamento del dogmatismo metafisico alla separazione dei saperi scientifico-naturalistici e storico-umanistici). La sua proposta è di attenersi all'osservazione del comportamento, di per sé "psicofisicamente neutrale".

Dal punto di vista empirico, l'attività di un organismo si può descrivere senza chiedersi se essa sia di origine psichica o fisica: per effettuare qualunque movimento vitale entrambe le

4 L'opera antropologica più fondamentale di Gehlen rimane *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, AULA Verlag, Wiesbaden 1978 (tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010).

5 A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstdarstellung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1961, tr. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005.

componenti (volendo continuare a esprimerci in termini dualistici) sono sempre, contemporaneamente, indispensabili (e inscindibili). Il concetto di “psicofisicamente neutrale”, introdotto da Max Scheler, significa esattamente questo; mentre però Scheler estende questa idea a tutta la realtà organica, coniando il termine di “principio biopsichico”, Gehlen preferisce concentrarsi sulla sola condizione umana, alla quale riserva il concetto di “azione”. Come per Aristotele o per il Cristianesimo, si tratta ancora di determinare le ragioni dell’unicità (e magari di una “superiorità”) dell’essere umano, ma facendo ricorso al confronto con l’animale<sup>6</sup>.

Per Gehlen è in gioco la possibilità di evidenziare una differenza tipologica utilizzando categorie non abusate o sovraccariche di storia; e, seguendo un motivo caro ai suoi predecessori Scheler e Plessner, propone la chiave di lettura del rapporto (come incontro ma anche scontro) dell’organismo con il suo “fuori”. Da questa prospettiva, l’uomo è quell’ente che non solo non è semplicemente collocato in uno spazio astratto (come d’altronde non lo è qualunque vivente, che ha sempre una relazione attiva con l’ambiente e non un “posizionamento oggettivo”), ma si correla a un “mondo aperto”. L’essere umano – sostiene Gehlen – è “biologicamente carente” perché privo di caratteristiche morfologiche e fisiologiche in grado di garantirgli l’adattamento a un ambiente particolare; non è provvisto “per natura” di dotazioni organiche appropriate e pertanto non ha un “luogo proprio”: un ambiente può solo procurarselo, con la progettazione e il lavoro.

Così, l’uomo si distingue dagli altri viventi per la necessità di affrontare un universo di possibilità al fine di sopravvivere; deve trasformare la natura circostante, intervenire sulla struttura del suo intorno e creare artificialmente il proprio ambito esistenziale. Per questo Gehlen lo chiama “l’essere che agisce”: quel vivente costretto a progettare e modificare la natura per essere se stesso. La cultura – sua prerogativa esclusiva – rappresenta la sola dimensione “naturale” in cui può rifugiarsi.

Anche senza ricorrere a una superiorità metafisica, l’uomo di Gehlen viene proiettato così in una sfera irraggiungibile da qualunque altro vivente e frequentabile esclusivamente da chi abbia abbandonato la via evolutiva caratteristica dell’animale.

### 3. *Quale funzione per la tecnica?*

Riprendiamo ora la domanda proposta all’inizio: il prepotente sviluppo tecnologico della nostra epoca interferisce con le peculiarità dell’essere umano, fino ad alterarle? Stando alla posizione di Gehlen, non ha senso considerare la tecnica come qualcosa di estraneo alla natura umana. La tecnica è “vecchia quanto l’uomo”; gli è indispensabile al punto che di “uomo” si può parlare propriamente soltanto in presenza di attività tecnica<sup>7</sup>. Ora, potremmo chiederci se questa capacità di produrre l’artificiale non sia a sua volta da considerare qualcosa di “na-

6 Scheler, che ha avuto grande influenza su Gehlen, si adopera per individuare il motivo della superiorità dell’essere umano rispetto agli animali; forse è per la stessa intenzione di fondo che, nel lavoro di Gehlen, non troviamo alcuna attenzione per l’animalità dell’essere umano.

7 A. Gehlen, *Die Seele im Technische Zeitalter*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg 1957, tr. it. *L’uomo nell’era della tecnica*, a cura di M.T. Pansera, Armando, Roma 2003.

turale” (in quanto spontaneo), benché – secondo Gehlen – in contrasto con una “situazione originaria”. Ma a noi serve piuttosto osservare la sua insistenza su una frattura tra la natura biologica e la vocazione (o la necessità) culturale e tecnologica dell’uomo: proprio questo iato gli serve infatti per allontanare l’uomo dall’animale. E una simile frattura può rivelarsi ricca di conseguenze.

L’idea di una carenza biologica porta con sé quella di una compensazione, che giustifichi la sopravvivenza della specie e la capacità di affrontare condizioni sfavorevoli; l’abilità tecnica (il vero volto dell’agire umano) riveste questo ruolo<sup>8</sup>. Nudo e sprovvisto di una dotazione organica efficace, l’uomo troverebbe la propria *chance* nella costruzione di strumenti che lo esonerano, via via, dalle fatiche quotidiane, sia pratico-individuali sia socio-istituzionali<sup>9</sup>. La costruzione di armi, di ripari, di attrezzi da lavoro implica abilità tecnica non meno della produzione di un linguaggio simbolico o di regole comuni di comportamento. Gehlen non ritiene che la tecnica alteri la natura umana; al contrario, la tecnica la integra “spontaneamente”, aggiungendo un elemento indispensabile alla vita. Ma concepire la necessità di un’integrazione della natura umana significa permanere nel presupposto di una differenza di principio tra una situazione (o un’essenza) di partenza e una condizione conquistata o da conquistare. Tra tecnica e natura si presuppone una reciproca alterità, che in qualche modo rimane “essenziale”: da un lato una dotazione originaria (insufficiente) e dall’altro una capacità culturale (complementare e indispensabile)<sup>10</sup>.

Ma nel dibattito attuale ci sono anche posizioni alternative, che non solo ritengono indispensabile la tecnica, ma rifiutano inoltre di considerarla come qualcosa di “altro” rispetto a un’originaria natura dell’uomo, contrastando alla radice l’idea che possa essere eventualmente invasiva o offensiva nei suoi riguardi. Queste interessanti posizioni partono da premesse differenti da quelle gehleniane. Non si tratta di intendere la tecnica come un’abilità o un agire che pone rimedio a una carenza (precedente, originaria, strutturale); non si tratta insomma della compensazione o del miglioramento di una radice povera o difettosa. Si considera la tecnica come appartenente alla natura dell’uomo nella maniera più autentica e sostanziale; una maniera così intima che travalica la soglia delle specificità umane e raggiunge la natura organica stessa, il *bios* in quanto tale.

I differenti filoni teoretici, di per sé autonomi, sono accomunati dalla ricerca di un significato della tecnica più profondo di quelli – positivi o negativi – individuati dal Novecento,

8 L’idea è vecchia quanto il mondo; si pensi al mito di Prometeo. Anche Herder, a cui Gehlen si ispira espressamente, prevede una compensazione (il linguaggio) alla natura originariamente carente dell’uomo: J.J. Herder, *Abhandlungen über den Ursprung der Sprache*, tr. it. *Saggio sull’origine del linguaggio*, Pratiche, Parma 1996.

9 Il concetto di “esonero”, per Gehlen è decisivo: si correla con quello di “azione” e interviene in ogni livello dell’esistenza umana.

10 Con Gehlen la separazione tra “natura” e “cultura” non può che approfondirsi, anche se la posizione di Gehlen sostiene una ipotesi di continuità tra tecnica e vita biologica (nonostante la loro alterità di principio); questa continuità serviva per giustificare l’intrinseca “adeguatezza” della tecnica alla funzione svolta. Nel volume *Die Seele im technische Zeitalter*, egli mette in evidenza che i prodotti della tecnica sembrano proseguire, in qualche modo, i fenomeni organici; sembrano riprodurre anzitutto i ritmi caratteristici dei processi biologici (il battito cardiaco, la regolarità respiratoria, la ciclicità delle fasi di fecondazione ecc.), quasi fossero una perpetuazione della vitalità biologica e persino un suo perfezionamento.

un secolo stupito, in certo senso stordito e talora anche terrorizzato dagli inimmaginabili sviluppi di una potenza vista insieme come benedizione e maledizione dell'essenza umana<sup>11</sup>. Si tratta del riconoscimento di una precisa "funzione biologica" della tecnica. Questa posizione sostiene che, se la tecnica si rivelasse una modalità esistenziale del vivente (non solo istintuale, ma addirittura metabolica), non sarebbe più possibile distinguere qualitativamente una natura organica da un suo complemento artificiale (essenziale o funzionale). La tecnica avrebbe dunque a che fare con la realtà organica in quanto tale e non soltanto con le caratteristiche dell'uomo, e rimarrebbe – se mai – il solo problema di distinguere tra tecnica umana e non umana.

Da un punto di vista filologico, il concetto di "tecnica" presenta un campo semantico assai vasto. Tra i significati reperibili nel pensiero greco antico, vi è quello di una capacità di "aggrimento dell'ambiente", inteso come ciò che sta intorno in forma "legalmente presente"<sup>12</sup>. La tecnica avrebbe la funzione di produrre strategie di affronto e utili alternative comportamentali. Per un organismo vivente – per qualunque vivente, e non soltanto per l'uomo – una simile abilità è assolutamente indispensabile. L'organismo, infatti, è in grado di sopravvivere grazie alla capacità di contrastare le leggi dell'ambiente circostante, di opporsi a dette leggi fisiche, attraverso specifiche e più o meno elaborate "funzioni tecniche". Così, già nel semplice processo del metabolismo è possibile individuare il fenomeno basilare dell'intervento tecnico: nel tentativo di eludere le leggi fisiche in favore della sopravvivenza del *bios*. La nutrizione e la riproduzione dell'individuo rappresentano due ottimi esempi di "macchinazione biologica", cioè di comportamento tecnico-strategico messo in atto ai fini della sopravvivenza. Da un simile punto di vista (quello della tecnica come manifestazione di una modalità comportamentale di vita), le capacità dell'essere umano possono apparire come un semplice potenziamento della "macchinazione biologica" e non come un'abilità esclusiva. L'uomo, insomma, si distinguerebbe per avere sviluppato con grande sagacia e altrettanto vantaggio una disposizione assolutamente naturale, e non per avere imboccato una via in qualche senso "innaturale". La costruzione di artifici sempre più sofisticati potrebbe avere a che fare con l'affinamento di una specifica "immaginazione meccanica" (vale a dire progettuale e strategica), perfettamente spiegabile anche nell'ambito delle teorie evuzionistiche, che si sarebbe rivelata una *chance* decisiva per la specie *homo sapiens*<sup>13</sup>.

11 Naturalmente, anche gli animali producono strumenti e dimostrano abilità tecniche, ma in vario modo si è argomentato in favore della differenza specifica della tecnica umana e soprattutto del suo sviluppo; questo tema (tutt'altro che secondario) non può essere qui affrontato. Sulla questione della tecnica nel Novecento: F. Grigenti, *Tecnologia e filosofia. La macchina I (Germania 1870-1960)*, CLUEP, Padova 2012.

12 Si veda N. Russo, "La lira mi sia cara e l'arco ricurvo": una trama di tensioni opposte, in «Etica e Politica» XIV, 1, 2012 ("Tecnomanie e Tecnofobie", a cura di V. Rasini), pp. 186-229.

13 Ivi, pp. 11-12. N. Russo precisa che l'uomo fa uso di due tipi di ordigno meccanico: le macchine *apoteleistiche*, indirizzate verso obiettivi esterni all'uomo; e le macchine *simploematiche*, che determinano un accrescimento dell'interiorità umana (si pensi al meccanismo di autoproduzione della coscienza cui fa riferimento Nietzsche nella II dissertazione della *Genealogia*). Se l'essere umano si realizza, nel tempo, mediante macchinazione, e dunque produzione di macchine come proiezione ed esternazione della tecnica biologica, gli strumenti non sono un primo dato, ma un divenuto. Questa concezione propone un interessante capovolgimento di prospettiva: non è dalla produzione di strumenti, dapprima elementari poi sempre più complessi e funzionali, che derivano le macchine, ma al contrario è dalla

La stessa posizione, quella cioè per cui l'impulso alla produzione di strumenti tecnologici, anche molto sofisticati, si anniderebbe all'interno della dimensione biologica (e che perciò non le si contrappone) viene sostenuta anche a partire da premesse espressamente darwiniane<sup>14</sup>. Con il principio della selezione naturale, Darwin ha introdotto nella sfera del *bios* l'idea che possa non esserci affatto un *telos* nell'evolversi della vita e che la sopravvivenza delle specie dipenda da una serie di eventi naturali (e casuali) di tipo meccanico, paragonabili a quelli determinati dall'attività tecnica dell'uomo nelle sue pratiche scientifico-sperimentali. È noto che, nel formulare la teoria della selezione naturale, Darwin si era ispirato al paziente lavoro di selezione artificiale praticato dagli agricoltori, che, con interventi mirati e "macchinari", cercano di migliorare, di anno in anno, il prodotto delle loro colture e dell'allevamento; questo genere di intervento ha una "impostazione tecnica" riscontrabile anche nell'operato della natura, spontaneo e inevitabile. Per questo, la teoria darwiniana si dimostrerebbe non solo enormemente feconda nella spiegazione dell'evoluzione della vita, ma anche decisiva nel porre le premesse per una riconsiderazione del significato di ciò che chiamiamo "tecnica", sottraendola al sospetto di "malefica contaminazione" della natura biologica.

#### 4. Quali scenari si prospettano?

Ammettiamo, dunque, che una rilettura del ruolo e del significato della tecnica sia doverosa e che eventuali atteggiamenti tecnofobici debbano essere controllati (come, d'altra parte, quelli tecnomaniacali). Resta il fatto che certe applicazioni e certi esiti dello sviluppo tecnologico attuale mettono di fronte a quesiti nuovi rispetto al passato, per lo più decisamente inediti. Dinanzi alle urgenze teoretiche e soprattutto morali da essi proposti, l'attenzione deve spostarsi, piuttosto, sull'osservazione dei fenomeni effettivi, sulle trasformazioni concrete che interessano l'uomo e il mondo, in un panorama esistenziale ormai profondamente provato. La domanda iniziale dovrebbe dunque subire una riformulazione: non sembra tanto importante una disquisizione astratta sulla essenza, il senso o il ruolo della tecnica, quanto una presa d'atto che sproni a una reazione. Molto più pressante e improcrastinabile del dubbio se la tecnica alteri o meno la natura dell'uomo, sembra ad esempio il problema della sofferenza di un intero pianeta e degli organismi che lo popolano causata da una programmazione economico-esistenziale sconsiderata, improntata all'idea di crescita indefinita della produttività.

Oggi c'è chi mette seriamente in discussione la legittimità di una idea di sviluppo progressivo illimitato, sostenendo che porti con sé sempre più difficoltà e problemi, come deleterio residuo ideologico di una concezione dell'uomo e del mondo che ha attualmente esaurito qualunque potenziale costruttivo. Di contro, si afferma la ragionevole richiesta di una sospensione delle tendenze tecnocratico-economiche dominanti, e persino il bisogno di

---

"macchinalità biologica" che, con un processo di autonomizzazione dei prodotti dal produttore, si ottengono degli "strumenti".

14 Si vedano C. Fuschetto, *Darwin teorico del postumano: natura, artificio, biopolitica*, Mimesis, Milano-Udine 2010 e P. Amodio, *Antiquitates? Bios, Natura, Tecnica, Post-human tra manie, fobie e affanni*, in «Etica & Politica – Ethics & Politics», XIV, 2012, 1, pp. 9-26.



una “decescita”: delle aspettative di produttività, delle pretenziose logiche del mercato, del cieco potenziamento (o autopotenziamento) delle tecnologie<sup>15</sup>.

Sin dai primi decenni del Novecento, la riflessione sull’aspetto altamente autopoietico della tecnologia contemporanea, un aspetto non riscontrabile nel passato, ha suscitato vivo interesse in diversi intellettuali. Tra essi, una veemenza speciale dimostra la posizione di Günther Anders. La sua opera più fondamentale porta un titolo eloquente: *L’uomo è antiquato*<sup>16</sup>. Completata nell’arco di circa trenta anni, vi si sostiene una tesi assai forte: dinanzi all’evidente superiorità dei prodotti della tecnica, l’uomo contemporaneo avrebbe abdicato, rinunciando alla propria dignità di essere biologico. La straordinaria funzionalità strumentale e la perfezione meccanica degli artefatti moderni non sono minimamente paragonabili alle deboli, limitate e difettose prestazioni umane. La superiorità delle macchine si palesa come un dato di fatto incontrovertibile; la loro resistenza è ineguagliabile dalla fisiologia organica e, di conseguenza, si fa strada l’idea dell’inutilità dell’essere umano nel mondo odierno (nella società macchinizzata). Agli occhi dell’uomo stesso, la dotazione organica, l’apparato fisico e istintuale di cui dispone per vivere, appare misera, inadeguata e quasi ridicola.

Anders non ha in mente una natura umana fissa, “essenziale” e predeterminata; a lui, che neppure parte dal presupposto di una carenza bisognosa di compensazione, basta poter fare riferimento a una base antropologica “in carne e ossa”, a cui appartengono determinate caratteristiche morfologico-fisiologiche e certe capacità, spiegabili evolucionisticamente. La tecnica consente un certo genere di produzione a questa specie vivente; possiamo dunque considerarla come uno strumento, notevolmente affinato nel tempo sempre più importante, allo scopo della sopravvivenza. In una simile prospettiva, se anche fosse da considerarsi indispensabile, questa abilità sarebbe comunque frutto di un determinato percorso evolutivo, una capacità che, avendo portato all’organismo dei vantaggi piuttosto che degli svantaggi, ha ottenuto la *chance* della trasmissione, si è conservata e potenziata.

Ma come stanno le cose con lo sviluppo tecnologico odierno? Che rapporto ha, oggi, l’essere umano con i molti e assai raffinati prodotti di questa creatività? Secondo Anders, la macchina ricopre oggi una posizione di netta superiorità rispetto all’essere umano. Non si tratta di una competizione; o meglio, non dovrebbe trattarsi di una competizione. Se non fosse per la stolta suscettibilità dell’uomo che, sentendosi prevaricato, nelle prestazioni e nella funzionalità, dalle macchine, comincia a covare un subdolo senso di inferiorità. La prima parte di *L’uomo è antiquato* porta il titolo “La vergogna prometeica”<sup>17</sup>: il Prometeo di un tempo, il titano coraggioso e incurante delle difficoltà, ha lasciato il posto a un essere

15 I termini “sviluppo” e “crescita” vengono messi in discussione, ad esempio da Serge Latouche. Il lettore italiano può vedere, tra gli altri: *Breve trattato sulla decrescita felice*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; *Il Tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità facile*, Eleuthera, Milano 2011. Si veda anche A.G. Vitolo/N. Russo (a cura di), *Pensare la crisi. Crescita e decrescita per l’avvenire della società planetaria*, Carocci, Roma 2012.

16 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, I: *Über die Seele in Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München 1956; e II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter des dritten industriellen Revolution*, Beck, München 1980; tr. it. *L’uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*; vol. II: *Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

17 G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. I, cit. pp. 37 e ss.

profondamente cambiato. Si mostra pavido e invidioso; avendo rinunciato a una posizione di orgogliosa autoaffermazione, non si riconosce più nel comportamento tracotante e superbo del suo predecessore mitologico. Infinitamente lontano dalla nobile dimensione in cui secoli di narrazioni, religione e positivismo scientifico l'hanno collocato, l'uomo contemporaneo si dimostra, piuttosto, un inutile residuo biologico.

Di fronte ai prodotti della sua tecnica, ha perduto qualunque posizione di dominio; non è più in grado di controllare il loro funzionamento, il loro percorso e soprattutto le conseguenze della loro attività. E se l'entità della loro azione diretta spesso è imprevedibile, essi hanno anche per lo più degli effetti secondari, inaspettati e incontenibili. Per questo si parla di "dislivello prometeico"<sup>18</sup>. Tra l'odierna tecnologia e il sapere, l'agire e il sentire dell'essere umano si è determinata una tangibile discrepanza, e l'uomo sembra arrancare dietro alle proprie creazioni, perennemente in ritardo e inadeguato. Fabbrica macchinari che hanno sempre meno a che fare direttamente con lui, con il suo corpo, con la sua vita quotidiana e le sue esigenze immediate; produce oggetti che conosce sempre meno e che hanno sempre meno a che fare con ciò che egli meglio conosce. I prodotti artificiali sono inoltre estremamente funzionali, resistenti e facilmente sostituibili; l'organismo no. Non è funzionale, nel senso che non può essere piegato a funzioni specifiche non previste sin dall'inizio dalla sua povera, rigida natura; i prodotti artificiali sono migliori (e migliorabili) in quanto duttili, adattabili e trasformabili. E non è resistente; anzi, è assai delicato ed esposto a pericoli. La sua scarsa capacità di conservazione non ha paragoni nella sfera dell'artificiale, dove la sostituibilità delle parti prolunga, spesso indefinitamente, la funzionalità delle macchine.

Per la distanza, sempre maggiore, che si produce tra la sfera di vita dell'uomo (le sue leggi o i suoi ritmi) e l'ambito delle produzioni meccaniche, le tecnologie ottengono una loro "creativa" autonomia (come un orologio, che una volta caricato, è in grado di funzionare senza l'ausilio dell'orologiaio). Ciò non deve far pensare, in termini demoniaci, alla nascita di un *monstrum* fantascientifico. Se lo sviluppo tecnologico produce nel tempo un povero alieno incapace di accompagnare scientemente i propri prodotti è perché l'uomo stesso favorisce questo percorso, lasciando campo libero a un fenomeno di deriva. Non si tratta dunque di superiorità o inferiorità ontologiche; nella dimensione umana e in quella tecnologica si verificano fenomeni altrettanto "naturali" (nel senso di spontanei e non intenzionati da qualcuno) e, così come l'organismo è soggetto a determinate leggi biologiche, i prodotti della tecnica beneficiano di principi meccanici che incrementano le loro capacità di funzionamento e di autoregolazione.

Con una buona dose di ironia Anders dichiara che a ogni singola macchina va attribuita una "volontà di potenza"; e non sottostare a tale volontà non è in potere di alcuna macchina. Molte delle sofisticate macchine di cui la civiltà odierna non può più fare a meno hanno un potenziale produttivo difficilmente immaginabile; e alcune di esse ne hanno anche uno altamente distruttivo. L'esempio più emblematico è l'ordigno atomico: nel momento in cui si decise di utilizzarlo, nessuno tra gli scienziati e i tecnici addetti all'operazione si trovava nella condizione di sapere realmente, o anche solo di immaginare con buona approssimazione, quali ne sarebbero stati gli effetti concreti e quali le conseguenze. E ancora a distanza di decenni la nostra conoscenza in proposito rimane (colpevolmente) incompleta.

Pare allora giustificato sostenere, con Anders, che nell'epoca contemporanea l'anima

18 *Ibidem*; cfr. inoltre ivi, vol. II, cit., pp. 12 e ss.



umana arranca, mostrandosi sempre più “disattenta”. Sente la propria inutilità pratica, l’imtempestività e limitatezza del sapere, e se ne vergogna. Ma così rinuncia, al contempo e una volta per tutte, a una posizione di responsabilità. Non si considera più in grado di “rispondere” alle necessità del mondo, ai problemi causati dal capitalismo dell’Occidente industrializzato, al triste destino delle Nazioni più povere o alla devastazione ecologica. Preferisce un atteggiamento dimesso, ammirato e – se mai – imitativo, di fronte al “miracolo tecnologico”. La sola *hybris* che il moderno Prometeo sembra concedersi, dopo avere rinunciato a credere nell’uomo, è la trasformazione di sé in un “ramo” della tecnologia. Se questo è lo scenario di fronte al quale ci troviamo, la questione che dobbiamo porci non può riguardare il rapporto in se stesso tra natura umana e tecnologia, ma il recupero di una posizione etica dinanzi a uno sviluppo tecnologico favorito acriticamente. Il richiamo all’assunzione di responsabilità oggi è forse il primo compito della filosofia.