*Ermenegildo Conti **

TECNOLOGIA E CORPO UMANO

Le provocazioni per la filosofia

SOMMARIO: I. LO STATUTO DEL SAPERE SCIENTIFICO E LA SUA COLLOCAZIONE NELLA CONOSCENZA UMANA: *1. L'esclusione degli altri saperi; 2. Lo spazio dell'etica e della politica; 3. L'impossibilità del materialismo assoluto; 4. L'inevitabile distinzione ontologica tra essere e dover essere* – II. L'ERMENEUTICA DELL'IO CORPOREO: *1. Lo sguardo "esterno" sul corpo proprio; 2. La specificità del corpo proprio; 3. L'io corporeo; 4. La necessaria integrazione della lettura in prima persona; 5. L'integrazione della lettura scientifica* – III. SULLA POSSIBILITÀ DI MODIFICARE LA CORPOREITÀ: *1. Lo spazio dell'argomentazione pratica; 2. Autocoscienza, libertà e socialità* – UNA RIPRESA SINTETICA

La presenza della tecnologia negli attuali contesti sociali incide fortemente nella vita dei singoli e delle comunità, modificando le condizioni del vivere concreto, le mentalità consolidate, gli stili di vita e le visioni del mondo. È probabilmente il corpo il luogo in cui si registra una significativa influenza reciproca della tecnologia e della cultura: le sempre più frequenti innovazioni gravano sul corpo cambiandone la fisionomia, la percezione e il suo modo di disporsi nell'ambiente circostante e nelle relazioni; il contesto sociale ne esce trasformato e spinge a ulteriori modifiche in favore o in direzione opposta a quella intrapresa. Sullo sfondo di simili dinamiche si intravedono argomentazioni filosofiche – in particolare antropologiche – su cui vale la pena porre attenzione¹.

Tenendo conto della complessità dei fattori in gioco e delle interazioni esistenti a più livelli tra tecnologia, scienza, economia e cultura, ci proponiamo di abbozzare un contributo al dibattito, ponendoci esclusivamente nell'ambito teoretico della problematica. La congiuntura storica ha evi-

* Professore straordinario di Filosofia presso l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano; professore incaricato di Filosofia presso il Seminario Arcivescovile di Milano con sede a Venegono Inferiore.

¹ Ci siamo occupati del tema in E. CONTI, «Tecnologia e corpo umano. Uno sguardo sulla condizione attuale», *La Scuola Cattolica* 148 (2020) 511-536, di cui il presente contributo rappresenta la continuazione.

dentemente bisogno di apporti più variegati e incisivi; sono necessarie soprattutto riflessioni di carattere pratico, specialmente di indirizzo economico-politico. Senza la pretesa di avanzare una soluzione totalizzante, intendiamo attenerci a ciò che una riflessione filosofica può offrire, nella consapevolezza della parzialità e limitatezza del contributo, ma anche nella convinzione che un rinnovato sguardo sull'umano, vagliato criticamente, possa essere fruttuoso.

Delle tante problematiche sollevate dal tema, ci limitiamo ad analizzare alcune questioni aperte, particolarmente rilevanti e di natura molto diversa tra loro: la specificità dell'approccio scientifico, la descrizione antropologica della corporeità e la possibilità, teorica ed etica, di una modifica del corpo umano. Le affrontiamo separatamente per ragioni espositive, ben consapevoli del loro intreccio e dell'impossibilità di suddividere gli elementi in gioco e le questioni di fondo implicate.

I. LO STATUTO DEL SAPERE SCIENTIFICO E LA SUA COLLOCAZIONE NELLA CONOSCENZA UMANA

Il porsi attuale della scienza e della tecnologia richiede di essere problematizzato, in particolare per tre ordini di motivi, che possono essere facilmente identificati nell'attuale contesto socioculturale, ma che in alcuni casi affondano le loro radici nella modernità.

In primo luogo, le scienze naturali godono di un ampio credito, che va al di là dei risultati conseguiti, per assumere spesso una valenza simbolica, se non addirittura un'aura di sacralità: si giunge così all'esito paradossale per cui un sapere, che si fregia di essere asettico e imparziale, proprio per queste stesse caratteristiche, viene riconosciuto acriticamente come unica conoscenza indiscutibile².

Il valore attribuito alla scienza deriva da un lato dalla selezione delle materie ritenute capaci di dare una descrizione realistica e oggettiva

² Il fenomeno contrapposto di un sospetto nei confronti delle scienze (anch'esso in larga misura acritico) è, da un lato, una sorta di fisiologico contraccolpo all'indiscriminata fiducia e dall'altro un effetto delle nuove forme di comunicazione, in cui vengono diffusi messaggi stilati da inesperti, privi di verifica e di contraddittorio, ultimamente fondati sulla convinzione che la comunicazione ufficiale sia viziata da interessi economici occulti, non ulteriormente precisati e quindi non provati né verificati. Un caso emblematico è rappresentato dal movimento «no vax», che contesta la somministrazione di qualsiasi vaccino.

dell'uomo (la fisica, la chimica e la biologia, assunte ed elaborate nel quadro della teoria evuzionistica), dall'altro, dalla restrizione dell'ambito d'indagine a quanto constatabile empiricamente (versante epistemologico). Questo secondo aspetto risulta problematico perché induce a concludere, sulla base dei risultati ottenuti, che l'unica dimensione dell'intera realtà sia quella materiale (profilo ontologico)³. La mentalità scienziata presuppone e nello stesso tempo orienta al naturalismo e al materialismo: ricercare le spiegazioni esclusivamente nelle dinamiche naturali spinge ad affermare l'esistenza della sola materia⁴.

C'è tuttavia un terzo luogo problematico – emergente in tempi più recenti dalle nuove possibilità di ricerca – in cui si intrecciano inestricabilmente scienza e tecnologia. Si tratta della metodologia utilizzata nel trattamento dei *big data*, fondata sugli algoritmi: si elabora ultimamente una statistica delle ricorrenze delle informazioni di cui si è in possesso (perlopiù ricavate dalle tracce lasciate sul Web o nei dispositivi connessi alla rete), presupponendo che ci siano delle correlazioni tra i dati più frequenti, ma senza che si delinei un modello coerente e quindi se ne individui il nesso e il senso. Il risultato è sorprendentemente efficace (si pensi alle traduzioni tra lingue pressoché sconosciute ad opera di Google), anche se per molti aspetti è una rinuncia alla stessa logica scientifica, perché non viene nemmeno cercato il tipo di legame esistente: pertanto c'è chi si spinge a parlare di fine della scienza⁵.

Senza pretendere di tratteggiare un quadro teorico complessivo e formulare una compiuta epistemologia, ci limitiamo a indicare alcuni nuclei della mentalità scientifica corrente, evidenziando come in essi siano presenti spunti e indicazioni che, all'interno di un'impostazione naturalistica, debordano dal loro ambito, per introdurre considerazioni di più ampia portata, potenzialmente in grado di sviluppare riflessioni che si distanziano dal profilo dichiarato. In altri termini, i limiti dello scientismo sarebbe-

³ La distinzione tra problematica epistemologica e ontologica è accolta anche da V. GALLESE, «Corpo e azione nell'esperienza estetica. Una prospettiva neuroscientifica», in U. MORELLI, *Mente e Bellezza. Arte, creatività e innovazione*, Allemandi, Torino 2010, 245.

⁴ Cf «Natura e naturalismo», *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia. Nuova serie* 23 (2016).

⁵ C. ANDERSON, «The End of Theory: The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete» [<https://www.wired.com/2008/06/pb-theory/>], pubblicato il 23 giugno 2008, visitato il 27 agosto 2020.

ro oltrepassabili a partire dalla sua stessa impostazione, o perché qua e là emergono prese di posizione non consone a una metodologia scientifica, o perché presuppongono implicitamente altri orizzonti teorici non del tutto coerenti con il riduzionismo ontologico professato.

1. L'esclusione degli altri saperi

L'esito cui giunge il sapere scientifico attuale non è scontato né inevitabile, innanzi tutto perché deve comporsi con altre conoscenze e approcci al reale, che non possono essere trascurati, se non altro perché di fatto esistenti e legittimati dalla condizione socioculturale e dal sapere accademico; in secondo luogo, le teorizzazioni proprie della scienza, prese nella loro radicalità, non risultano in se stesse sostenibili come argomentazioni teoretiche.

È facile constatare come nei traguardi raggiunti dalle diverse discipline scientifiche – specie nelle sintesi che, raccogliendo le diverse leggi scoperte in un orizzonte complessivo, delineano e veicolano una visione del mondo – vi sia la compresenza di molteplici fattori, quali i traguardi raggiunti, le metodiche di indagine, gli strumenti tecnologici adottati, le visioni teoriche e le convinzioni di fondo. Così, le sintesi elaborate, anche se qualche volta presentate come risultati di imparziali ricognizioni analitiche, sono in realtà frutto dell'intreccio di diversi elementi, con l'apporto decisivo di impostazioni metodologiche, ermeneutiche e ontologiche, in grado di orientare l'esplorazione, selezionare i dati, evidenziandone i più significativi, individuare i nessi e disegnare il quadro interpretativo. La molteplicità degli esiti delle descrizioni scientifiche depone per una conoscenza per nulla incontrovertibile (come spesso il sapere scientifico dichiara di essere): nonostante le pretese, è inevitabile che le opzioni teoriche di fondo condizionino anche i risultati. È pertanto necessario, per elaborare un sapere critico, accedere alla consapevolezza dell'esistenza di simili inevitabili opzioni, anche se è naturalmente indispensabile proporre contenuti e risultati non ideologici, cioè unilaterali, perché elaborati o raggiunti escludendo o ridimensionando alcuni aspetti del problema.

Di conseguenza si può riconoscere l'arbitrarietà dell'accantonamento di domande fondamentali qualora si compia una vera e propria riduzione ontologica. Capita infatti che vengano eliminate non solo le problematiche filosofiche, ma anche le riflessioni di altri saperi (*in primis* le cosiddette scienze umane), di cui non si riconoscono le specificità: in particolare la

frequente riconduzione della psicologia alla fisiologia o alla biologia operata dalle neuroscienze fa svanire il tratto interpretativo, pure rilevante nella sua metodologia, imponendo uno stretto determinismo naturalistico e annullando, per opzione previa, la possibilità di rinvenire la specificità umana (presente, per es., nel colloquio psicoanalitico).

Nella misura in cui viene attuata in simili termini, si tratta di un'operazione arbitraria e in definitiva dettata da pregiudizi infondati, dal momento che esclude radicalmente prospettive e interrogativi che oltrepassano il piano naturale/materiale, impedendo ulteriori approfondimenti. In altri termini, ci sembra necessario che si tenga conto che l'orizzonte di senso è questione riguardante ogni indagine sulla realtà, compresa quella che si occupa di scoprire le leggi di natura: la consapevolezza dei limiti della ricerca permette di riconoscere la fondatezza di interrogativi ulteriori, che devono essere oggetto di approfondimento da parte di altri saperi – anch'essi di natura critica⁶ –.

2. Lo spazio dell'etica e della politica

La questione del senso ora evocata non dev'essere intesa semplicemente come una domanda di cui si deve occupare la speculazione astratta. Al contrario, è interrogativo di spessore esistenziale, che riguarda ogni aspetto della vita umana (e perfino il darsi di tutti gli enti), perché sempre la situazione in cui è richiesta una decisione responsabile pone questioni ulteriori, che invocano un cambio di registro rispetto alle domande scientifiche: è infatti inevitabile interrogarsi sul motivo e il fine delle azioni, in particolare di quelle iniziative che hanno un peso sociale rilevante, perché in grado di condizionare il futuro di molti.

Una simile ricerca investe anche l'operare della scienza e il procedere della tecnica: le loro attività devono essere comprese non soltanto nella correttezza formale e nella validità "pratica" dei risultati ottenuti, ma nella "sensatezza" del loro procedere. È quanto evidenziavamo in precedenza a proposito del tipo di razionalità introdotto dagli algoritmi nell'analisi dei *big data*: mentre la trasformazione di ogni problema in una formulazione digitale sembra offrire il vantaggio di poter affrontare argomenti delle più

⁶ È il senso ultimo di E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. BIEMEL (= Catalogo 23), Il Saggiatore, Milano 1983 (or.: 1954, postumo).

svariate discipline con un unico approccio (dando l'impressione di aver raggiunto la *mathesis universalis*), il tipo di conoscenza raggiunto esige non solo un'interpretazione che evidenzi il legame logico-scientifico, ma anche un'illustrazione che ne mostri l'interesse nel quadro più ampio del sapere.

È inoltre indispensabile riflettere sui significati dischiusi dalle nuove conoscenze, per comprendere che cosa ciò comporti sia per i dati antropologici fondamentali sia per le risonanze esistenziali e sociopolitiche derivanti dalle possibilità di trasformare la qualità della vita umana. A tali interrogativi non si può rispondere con l'impianto concettuale della scienza: occorre un sapere diverso, capace di tener conto delle problematiche in gioco e degli interessi (economici, ma non solo) delle persone⁷. È lo spazio dell'etica e della politica, ambito nel quale non si tratta solo di stabilire il lecito e l'illecito, ma più in profondità di intravedere dimensioni e significati nuovi dell'essere umano, per decidere se e in che misura ne esprimano le caratteristiche principali, l'entità più profonda e il fine del suo esistere: le innovazioni tecnologiche pongono questioni nuove che devono essere comprese in tutte le loro dimensioni e sfaccettature, opportunità e conseguenze, connessioni e variazioni, così che si possa dare una valutazione appropriata e nello stesso tempo non disgiunta dai valori e dai beni assunti e vissuti nell'esistenza personale e nel vivere la *polis*⁸.

Soprattutto, in un secondo momento, bisogna che si trovino le occasioni per sollevare, affrontare e dirimere la questione di fondo, riguardante il senso dell'esistenza di tutto ciò che è: senza perdere lo spessore esistenziale, è necessario esplicitare l'orizzonte comune degli interrogativi etici, personali e collettivi. Si tratta della domanda ultima della filosofia, la cui risposta, al di là dell'impostazione e delle argomentazioni addotte, si configura come un approfondimento in grado di oltrepassare il dato immediato contingente e la prospettiva che ne interroga il funzionamento.

Infatti, il trascendimento del piano sensibile è indispensabile per formulare una risposta teoretica alla questione e condurre un'esistenza all'altezza della condizione umana: tanto le indagini scientifiche quanto le

⁷ Per dirla con le parole di Heidegger: «l'essenza della tecnica non è affatto qualcosa di tecnico» (M. HEIDEGGER, «La questione della tecnica», in *Saggi e discorsi* [= Biblioteca di filosofia. Testi 9], Mursia, Milano 1991, 5 [or.: 1953]).

⁸ Uno svolgimento contenutistico dell'osservazione è svolto nella III parte del presente articolo.

filosofie (ma anche ogni comportamento e riflessione comune) che non tengono conto di simili orizzonti, precludono la possibilità di riflessioni decisive per la conduzione dell'esistenza del singolo, la convivenza civile e le elaborazioni culturali della società.

3. *L'impossibilità del materialismo assoluto*

In terzo luogo, approfondendo il tema, è indispensabile riconoscere – semplicemente per pulizia mentale e coerenza intellettuale – l'impossibilità di sostenere a rigore un materialismo assoluto⁹: la materia infatti non è l'unica realtà esistente; o perlomeno – se non si vuole accettare una simile affermazione – si deve ammettere che esistono diversi livelli di materialità¹⁰, che per molti aspetti sono tanto diversi da non essere quasi paragonabili tra loro; in particolare, le forme di astrazione – dalle espressioni linguistiche fino alle teorie scientifiche –, benché mantengano qualche tratto di materialità (la voce, lo scritto, i neuroni e le sinapsi), poco o nulla hanno a che fare con gli elementi cui si riferiscono (gli oggetti esperiti, i prodotti derivati dagli esperimenti, gli eventi naturali).

Nello specifico, l'osservazione vale in particolare per il linguaggio: i termini usati – compresi quelli usati nelle descrizioni scientifiche dei risultati degli esperimenti – sono inevitabilmente sempre universali; pertan-

⁹ L'argomentazione ha un suo interesse se si tiene conto che «la maggior parte di chi si occupa oggi, nell'ambito delle neuroscienze, del problema mente-corpo (cioè, della natura della "coscienza") abbraccia di fatto una posizione monistico-materialistica» (M. SOLMS - O. TURNBULL, *Il cervello e il mondo interno. Introduzione alle neuroscienze dell'esperienza soggettiva* [= Scienza e idee 117], Cortina, Milano 2004 [or.: 2002], 63). Una catalogazione delle diverse forme di materialismo è tentata da K.R. POPPER, *L'io e il suo cervello* (= Metodologia delle scienze e filosofia del linguaggio. Nuova Serie), Armando, Roma 1981, vol. I. *Materia, coscienza e cultura* (or.: 1977), 69-125.

¹⁰ «Le neuroscienze, in quanto discipline delle scienze biologiche, ne condividono l'impronta evolucionistica e monista. Esiste una sola realtà organizzata – e quindi descrivibile – in più livelli di differente complessità. Questi differenti livelli di organizzazione possono essere de-composti in livelli più semplici o comunque dotati di altre caratterizzazioni funzionali, ed è possibile, almeno in linea di principio, derivare da questo processo di de-composizione un percorso evolutivo la cui delucidazione possieda un'intrinseca valenza euristica» (V. GALLESSE, «Corpo vivo, simulazione incarnata e intersoggettività. Una prospettiva neuro-fenomenologica», in M. CAPPUCCIO [ed.], *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente* [= La vita pensata], Mondadori Bruno, Milano 2009, 295). In genere una simile posizione è sostenuta da coloro che affermano l'emergentismo.

to, ciò che viene descritto e comunicato non è semplicemente il risultato dell'esperimento (la base empirica della scienza), ma la sua universalizzazione compiuta dal linguaggio e dalle sue espressioni¹¹. In generale, ogni affermazione (e a maggior ragione ogni teoria) ha elementi di astrazione e universalizzazione, radicalmente opposti alla concretezza e particolarità della materia. Ne consegue – come del resto è assolutamente pacifico – che anche la scienza nel suo stesso darsi sia una realtà immateriale: dunque, nella misura in cui uno scienziato afferma che tutto è materia cade in contraddizione (perché il detto si oppone all'atto del dire). La constatazione è forse pressoché irrilevante dal punto di vista pratico¹², ma alquanto significativa – riteniamo – sotto il profilo teoretico.

4. *L'inevitabile distinzione ontologica tra essere e dover essere*

Infine, la necessità di oltrepassare i limiti imposti dal naturalismo si può cogliere altrimenti: infatti, anche ammesso che si debba accettare la preclusione scienziata, che impone di rimanere al dato materiale, è impossibile eliminare la distinzione tra quanto incrementa l'essere e quanto ne persegue la distruzione. La distinzione non riguarda solo l'analisi del reale, ma chiama in causa una differenza di valore: quanto aumenta l'essere dev'essere riconosciuto come meritevole e buono (e, nella misura in cui vi è decisione libera, è necessario che sia scelto e voluto) e pertanto “deve” essere; male è invece ciò che distrugge l'essere e dunque, come tale, non deve esistere, pena la distruzione (eventualmente anche di tutto)¹³.

¹¹ È interessante notare che per Popper gli universali linguistici siano il problema ultimo della questione posta dalla percezione della base empirica: cf K.R. POPPER, *Logica della scoperta scientifica* (= Paperbacks 14), Einaudi, Torino 1970 (or.: 1934), 87.

¹² La tesi secondo cui la realtà è composta di sola materia non è per sé sostenuta in termini assoluti: al pari dello scetticismo e del relativismo, il materialismo non è affermato in termini estremistici o assoluti, forse perché si è consapevoli delle clamorose contraddizioni che impedirebbero lo svolgimento di qualsiasi riflessione che abbia la pretesa di affermarsi come pertinente e plausibile, o, più radicalmente, vera. In ogni caso, l'obiezione e la contestazione del materialismo scienziata meritano di essere formulate sia per comprendere correttamente i termini del problema (com'è nel caso, per es., della discussione di Husserl sul relativismo in *Ideen I*), sia per evidenziare i possibili esiti eccessivi derivanti dalla rigorosa formulazione di tesi spesso divulgate come semplici opinioni.

¹³ Per certi aspetti l'osservazione è una sorta di ripresa dei cardini di H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. PORTINARO

In altri termini, non tutto l'esistente è in sé buono: il male non è solo privazione d'essere¹⁴ ma, in quanto tale, è un agente distruttivo; il fatto che successivamente (e magari per altri) risulti positivo¹⁵ non è elemento sufficiente per cambiare la valutazione negativa dovuta alla sua potenza distruttiva¹⁶. Nella considerazione dell'essere – anche solo materiale – è necessario introdurre le nozioni di «bene» e «dover essere» (o «giustizia dell'essere»): è perciò inevitabile riconoscere (anche solo implicitamente) l'esistenza di entità valoriali che oltrepassino l'essere materiale – e si collochino al di là dell'indagine e della mentalità scienziaste –.

Anche da una simile considerazione emergono l'importanza e il limite della ricerca scientifica e delle innovazioni tecnologiche, che hanno permesso uno sviluppo incredibilmente rapido e vasto delle conoscenze e delle potenzialità umane. Ne viene inoltre la conferma di un opportuno e necessario approfondimento filosofico delle questioni in gioco e dell'orizzonte di senso dell'esistenza umana e dell'essere in quanto tale.

II. L'ERMENEUTICA DELL'IO CORPOREO

Venendo allo specifico del nostro tema, si può facilmente constatare che gli elementi filosoficamente rilevanti per la considerazione del corpo nelle nostre culture occidentali siano due: la sua interpretazione in termini scientifici e conseguentemente la sua riduzione a materia¹⁷.

1. Lo sguardo "esterno" sul corpo proprio

L'approccio prevalente al corpo è ora guidato per lo più da strumentazioni scientifiche e tecnologiche, inevitabilmente esterne e indipendenti dal singolo individuo: in termini sintetici, il corpo è indagato in terza per-

(= Piccola Biblioteca Einaudi. Nuova serie. Filosofia 468), Einaudi, Torino 2009 (or.: 1979).

¹⁴ Come vogliono i neoplatonici, Agostino (cf, per es., *De moribus Manichaeorum*, II,2,2; 3,5; 4,6; 8,11; 9,16) e chi si ispira a lui.

¹⁵ Com'è in fondo nella dialettica hegeliana.

¹⁶ Su questo cf C. CIANCIO, *Del male e di Dio* (= Il pellicano rosso. Nuova serie 43), Morcelliana, Brescia 2006, 35-41.

¹⁷ Per un'illustrazione sommaria della constatazione e per i passaggi successivi rinviamo a E. CONTI, «Tecnologia e corpo umano. Uno sguardo sulla condizione attuale».

sona, non descritto a partire dalla percezione che la persona ha di sé. Siamo di fronte all'esplicitazione e al dispiegamento dell'impostazione cartesiana: il corpo non è "il proprio", ma un'entità in tutto trattabile al pari degli altri enti e, come tale, descritto correttamente dalle scienze; nella terminologia ormai diventata classica, è solo *Körper* e mai *Leib*. Ciò comporta ed evidenzia un netto dualismo antropologico, in cui la conoscenza del corpo non è semplicemente fornita da qualsiasi persona dall'esterno, ma da strumenti tecnologici di enorme precisione¹⁸ e da osservazioni statistiche impersonali, in grado di cogliere aspetti che sfuggono alla consapevolezza dell'individuo.

Anche l'analisi della percezione, della ragione e dell'autocoscienza è "rivendicata" in linea di diritto dalle indagini neuroscientifiche: così non solo si registra un incremento della spersonalizzazione nello sguardo sul *Körper*, ma si elabora anche una conoscenza degli organi interni e del loro funzionamento (dall'apparato digerente al cuore, dalle ghiandole al sistema nervoso centrale), di cui l'individuo non ha percezione né consapevolezza; inoltre, si avanza anche la pretesa (o la presunzione) di elaborare una descrizione completa del cervello, della coscienza e dell'autocoscienza. Infatti, alle rivendicazioni di competenza poste dai nuovi saperi non corrisponde una vera e propria conoscenza né condivisa né all'altezza delle "promesse" iniziali, dal momento che su molti punti si rinvia la conferma dei dati sperimentali a un futuro più o meno prossimo¹⁹.

Come si può facilmente notare, lo studio neuroscientifico dell'uomo, favorito dalle innovazioni tecnologiche, si estende non solo alla sua dimensione materiale, ma anche a quella una volta ritenuta immateriale e ora invece non pacificamente riconosciuta come tale: molti scienziati in-

¹⁸ Citiamo soltanto il caso forse più noto: la Risonanza Magnetica funzionale (*fMRI*, *functional Magnetic Resonance Imaging*) permette di visualizzare e localizzare l'attività cerebrale a partire dall'emodinamica: il maggiore flusso di sangue in un'area indica l'attivazione di quel settore per eseguire l'azione in corso.

¹⁹ È convinzione più volte ribadita da Boncinelli, che apostrofa quanti ritengono impossibile una simile conoscenza scientifica «teorici dell'ignoranza costituzionale» (E. BONCINELLI, «Il cervello, la mente e l'anima», in *Il cervello, la mente e l'anima. Genoma: il grande libro dell'uomo* [= I classici del pensiero 102], Mondadori, Milano 2010, 248). Una posizione simile è stata definita «materialismo promettente» in K.R. POPPER, *L'io e il suo cervello*, vol. I. *Materia, coscienza e cultura*, 121-123, perché assicura che sia possibile giungere a un radicale materialismo, tuttavia non ancora comprovato dalle indagini scientifiche.

fatti tendono a escludere una diversità qualitativa evidente del cervello rispetto agli altri organi fisici – convinzione che, del resto, figura come presupposto e motivo in grado di giustificarne lo studio scientifico –. Così, riprendendo la terminologia di Descartes, viene meno la distinzione tra *res extensa* e *cogito*; anzi, in realtà si realizza il progetto inseguito dal filosofo francese di dare una spiegazione del comportamento umano prescindendo dall'anima²⁰ e a partire da una *mathesis universalis*: se lui ha dovuto arrestarsi di fronte alle attività della conoscenza e della volontà, i suoi continuatori hanno trovato il modo di oltrepassare il vincolo, perlomeno nelle dichiarazioni d'intento.

Vi sono invece altri autori che, volendo mantenere l'affermazione della dimensione immateriale dell'uomo, ne danno una descrizione come di una realtà svincolata dal corpo²¹, ultimamente ad esso irrelata, ridotta a ricettacolo di ogni attività specificamente umana e paragonabile alla strumentazione elettromagnetica – si viene così a delineare una divaricazione dal corporeo ancora più marcata di quella cartesiana –.

Le due conclusioni, alternative tra loro, delineano l'uomo come totalmente materiale (anche le attività una volta attribuite all'anima razionale sono considerate un prodotto del cervello) oppure come realtà divisa al suo interno, in cui la parte più propriamente umana è determinata da aspetti convertibili in informazioni e dati, che potrebbero anche essere intesi come elementi o strutture dello stesso organismo umano.

1.1. L'interpretazione materialistica

L'“appalto” alle (o la rivendicazione delle) neuroscienze a essere sapere accreditato per la conoscenza dell'uomo comporta spesso l'adesione a una forma più o meno marcata di riduzionismo, constatabile nella considerazione del corpo limitata ai soli processi fisici e chimici. Le interazioni con altri enti materiali (le cose, i viventi, ma anche le altre persone) sono spiegate in modo meccanicistico e deterministico, avallando o portando a espressione una visione ultimamente naturalistica. Siamo di fronte a un esplicito materialismo, dal momento che è negata la specificità della mente (e/o della coscienza) e ridotto il suo funzionamento alle abilità e

²⁰ Cf R. DESCARTES, «L'uomo» (or.: 1662, postumo), in *Opere scientifiche* (= *Classici della scienza*), UTET, Torino 1966, vol. I. *La biologia*, 49-154.

²¹ Cf J.C. ECCLES, *Come l'io controlla il suo cervello*, Rizzoli, Milano 1994 (or.: 1994).

competenze del cervello²², a sua volta considerato esclusivamente nella sua fisiologia, perché ad esso vengono attribuite solo le operazioni computazionali²³: ogni comportamento umano si attua ed è spiegato secondo leggi scientifiche universalmente valide. Dal momento che, in una tale considerazione, l'uomo e le sue attività sono sottomessi al funzionamento naturale dei propri organi, l'interazione tra le sue componenti (materiale e mentale) è in realtà un rapporto tra due parti del corpo, il cervello e il resto dell'organismo²⁴.

Ne consegue che l'approccio al corpo umano sia segnato da un'apparente dicotomia: da un lato il dualismo, dall'altra il naturalismo materialista. In realtà, l'opposizione tra i due modelli è soltanto superficiale, dal momento che entrambe le visioni considerano il corpo come formato da semplice materia: la differenza rispetto agli altri enti risiederebbe soltanto nella strutturazione chimica e fisica dell'organismo umano, in particolare della componente mentale che è il cervello²⁵.

²² Cf F. CRICK, *La scienza e l'anima*, Rizzoli, Milano 1994. Il titolo originario, più prosaico dell'enfatica traduzione italiana, è *The astonishing hypothesis* (1994). Nelle prime righe del testo è spiegato così: «L'ipotesi straordinaria è che proprio "Tu", con le tue gioie, i tuoi dolori, i tuoi ricordi e le tue ambizioni, il tuo senso di identità personale e il tuo libero arbitrio, in realtà non sia altro che la risultante del comportamento di una miriade di cellule nervose e delle molecole in esse contenute» (*ivi*, 17).

²³ Cf P.S. CHURCHLAND - T.J. SEJNOWSKI, *Il cervello computazionale* (= Sistemi intelligenti 13), Il Mulino, Bologna 1995 (or.: 1992).

²⁴ Emblematica al riguardo la posizione di Boncinelli: dopo aver fatto professione di realismo, afferma che il corpo (anche il proprio) dev'essere considerato parte integrante del mondo e come tale investigato dalla scienza senza tener conto di me, quell'io, unico, che sono io e che non può essere assimilato agli altri io. Poiché posso conoscere scientificamente solo se elaboro un sapere non soggettivo, sono in grado di conoscere la coscienza solo se studio quella di altri e per analogia applico a me quanto appreso: «è uno studiare quello che faccio io su di me dal di dentro? Ne dubito: manca proprio l'intercapedine fra il soggetto e l'oggetto che è necessaria per mettere in atto un qualsiasi tipo di studio». Constatato che non si può produrre una conoscenza scientifica dell'io, «è inutile invocare l'ineffabilità della mia sensazione personale e la sua incomunicabilità per giungere a escludere la possibilità di uno studio scientifico della coscienza, se non della mente. Io non c'entro; sono un'altra cosa. Concentriamoci sui vari Sé, che già è un gran lavoro, e lasciamo in pace l'io. Che poi sono io» (E. BONCINELLI, *Mi ritorno in mente. Il corpo, le emozioni, la coscienza* [= Saggistica], TEA, Milano 2010, 242).

²⁵ Cf la distinzione tra mente e computer presentata da D.C. DENNETT, *Dai batteri a Bach. Come evolve la mente* (= Scienza e idee 289), Cortina, Milano 2018, 169-176.

1.2. L'interpretazione "digitalizzata" del corpo

Chi ritiene che il digitale sia il fattore determinante per la rivoluzione tecnologica in atto, tende a ridurre ogni elemento esistente a informazione, a sua volta convertibile in una serie numerica, proprio come avviene nei computer. Il corpo umano, assimilato agli enti naturali, è coerentemente descritto come una realtà composta perlopiù, se non totalmente, da dati informativi: in particolare, ogni elemento del cervello e, più in generale, del sistema nervoso appare, in un simile contesto, una struttura finalizzata alla trasmissione di segnali dall'esterno verso l'interno (a cominciare dalle percezioni) e viceversa (il movimento, per es.). Più in generale, la struttura corporea dell'uomo nella sua dimensione fisica è letta come lo sviluppo di un insieme di codici (DNA) avvenuto con la crescita fisiologica dell'individuo, fino al suo compiersi nell'adulto. Lo stesso si può dire dell'identità personale, dal momento che, perlomeno a partire da Locke, è intesa come continuità con il passato (grazie prevalentemente ai ricordi personali); è dunque innegabile il nesso vincolante del singolo ai dati che ne assicurano la continuità nel tempo. Si giunge così a concludere in modo perentorio che «noi siamo le nostre informazioni»²⁶.

Tutti questi aspetti si compongono e armonizzano nella dimensione socioculturale attuale, in cui l'uomo (occidentale) si colloca: l'*habitat* umano è infatti permeato di informazioni (*infosfera*)²⁷; lì vive perennemente *online* e *offline*, in cui cadono le distinzioni tra i due ambiti. Se dunque l'uomo è da sempre strutturato a partire da informazioni che ne determinano le caratteristiche universali e singolari, nell'epoca tecnologica ciò vale a maggior ragione: a livello personale, siamo radicalmente plasmati dalle tecnologie

²⁶ Cf L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (= Scienza e idee 279), Cortina, Milano 2017, 78; per un'illustrazione completa del tema, cf *ivi*, 77-97, dove vengono trattati il rapporto con il corpo, la presenza nello spazio e nel tempo, la memoria, la percezione, la salute e l'istruzione.

²⁷ Cf L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, 47-62. In sintesi, «sotto molti profili, abbiamo scoperto che non siamo entità isolate, quanto piuttosto agenti informativi interconnessi, che condividono con altri agenti biologici e artefatti ingegneristici un ambiente globale, costituito in ultima istanza da informazioni, che ho chiamato *infosfera*» (cf *Id.*, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale* [= Scienza e idee 314], Cortina, Milano 2020, 15).

dell'informazione e della comunicazione; anzi, più in profondità, siamo degli esseri costituiti da entità informazionali²⁸.

Tuttavia, benché certamente la condizione odierna evidenzii la possibilità di descrivere così l'uomo e il mondo, riteniamo che non sia possibile ricondurre tutto a tali aspetti, eliminando o giudicando irrilevanti gli altri elementi che compongono il corpo umano²⁹. Lo si può facilmente constatare valutando il tipo di relazione instaurato con le nuove tecnologie digitali. La virtualizzazione della comunicazione permette notevoli vantaggi, annullando le distanze e gli spostamenti, permettendo l'ascolto e la visione dell'altro, favorendo in certa misura anche l'interazione emotiva; impedisce però l'incontro reale, dato dalla possibilità di scambiare e donare oggetti, di condividere il tempo libero, di urtarsi nei giochi o accarezzarsi in gesti d'amore. Il virtuale non permette dunque alla dimensione psichica di approdare all'azione (perché tanto l'amore quanto l'odio vorrebbero accorciare le distanze, per dare seguito – in modo eticamente corretto o meno – alla sensazione provata); nemmeno consente all'azione fisica di tramutarsi in emozione (dal momento che anche l'involontario scontro dei corpi può suscitare reazioni emotive forti).

2. *La specificità del corpo proprio*

Per prospettare un'uscita dai vincoli posti dalle variegate culture contemporanee, marcatamente segnate dalle scienze e dalla tecnologia – e soprattutto per elaborare una visione antropologica corretta –, si dovrebbe formulare una diversa visione del corpo, prendendo spunto sia dalle operazioni umane più semplici come dalle più articolate.

²⁸ La percezione della radicalità della trasformazione in atto e la profondità delle osservazioni riguardanti l'uomo come ente costituito dalle informazioni inducono L. FLORIDI, *Pensare l'infosfera*, 97-122 a ritenere necessaria la nascita di una filosofia dell'informazione, elaborata come «design concettuale» (espressione che ricorre nel sottotitolo dell'opera), seguendo tre linee direttive: il costruzionismo, il minimalismo e il metodo dei livelli di astrazione.

²⁹ Si ha l'impressione di essere di fronte a una conclusione analoga a quella di La Mettrie secondo cui l'uomo è una macchina. Come in quella circostanza, oltre che dalla filosofia cartesiana, l'affermazione fu probabilmente influenzata dal progresso della meccanica del tempo, allo stesso modo la digitalizzazione potrebbe aver portato oggi a un'analoga generalizzazione sull'uomo.

Quanto compiuto dall'uomo non può che avvenire attraverso il concorso del corpo e grazie a una capacità decisionale che non è semplicemente la risultante di condizioni o circostanze derivanti dalla sua struttura fisica. In termini formali, le attività umane sono possibili per la compresenza di una dimensione immateriale e una componente fisica, strettamente correlate tra loro, tanto da apparire chiaramente unite e diverse. Infatti, la corporeità è presupposto indispensabile e nello stesso tempo non sufficiente per l'agire umano, se viene considerata nella sua sola dimensione chimico-fisica³⁰. Il corpo in quanto materia è necessario non semplicemente perché alcune attività (specie quelle non propriamente umane) debbano essere supportate da un'entità fisica, o perché il corpo sia un punto intermedio tra l'io e il mondo o una realtà in grado di esplicitare l'io. Piuttosto, il corpo è indispensabile perché anche ogni atto che si distacchi dalla materialità (sia esso volitivo o intellettuale) è frutto ed espressione anche della componente materiale: la conoscenza astratta non solo è elaborata a partire dalla percezione sensibile (resa possibile dagli organi sensoriali), ma è anche dipendente dalle sinapsi. La componente neuronale è a tutti gli effetti parte integrante del corpo e realtà indispensabile per elaborare ogni atto libero, conoscenza astratta, consapevolezza di sé, espressione simbolica e decisione libera, la cui determinazione non dipende esclusivamente dalla strumentazione fisica.

Inoltre, il corpo umano è tale perché avvertito e animato "dall'interno": l'uomo è un corpo capace di scelte autonome di cui ha piena percezione, compie atti in cui giunge a consapevolezza di sé, fino a determinarsi, non solo in orientamenti generali e astratti, ma anche in comportamenti in grado di plasmare e mutare la propria esistenza e la sua componente fisica. È in simili circostanze che prende origine il racconto in prima persona, che non si dà semplicemente per un atto dell'io indipendente dalla sua corporeità.

Infine, la particolarità dell'uomo si rivela nel fatto che l'immaterialità manifesta e nello stesso tempo porta a maturazione la singolarità personale: non esiste un corpo umano genericamente inteso (per astrazione universalizzata), ma un'entità il cui comportamento è reso possibile dalla

³⁰ Pur essendoci una composizione chimica particolare, «è comunque la disposizione dinamica di queste sostanze a creare processi mentali che è essenziale, non la loro composizione effettiva» (G.M. EDELMAN, *Sulla materia della mente* [= Biblioteca scientifica 17], Adelphi, Milano 1999³ [or.: 1992], 56).

conformazione fisica e dall'interazione con la coscienza. Il rapporto tra il soggetto e il suo corpo è biunivoco: da un lato il corpo rende possibile la scelta, dall'altro è l'approdo dell'azione, perché quest'ultima ne modifica le caratteristiche. Ciò vale in particolare per il cervello, di cui le recenti tecnologie ci hanno mostrato l'enorme plasmabilità: la configurazione complessiva delle sinapsi riflette le esperienze più significative e le ripetizioni più ricorrenti del passato.

Ne consegue, in radice, l'interrogativo sulla "qualità" del corpo: è infatti inevitabile domandarsi perché l'uomo sia in grado di compiere simili attività, se la sua componente materiale fosse semplicemente spiegata dalla fisica o dalla chimica³¹. Il corpo invece, grazie alle dinamiche sopra accennate, è in grado di trascendere se stesso³², senza oltrepassare la "pura" materia "annullandola"³³. In altri termini, le osservazioni svolte orientano perlomeno a problematizzare una lettura materialistica/naturalistica (e deterministica) dell'uomo e del suo comportamento; ciò non significa che si debba abbandonare la ricerca scientifica, ma che si debba rendere ragione dei modi in cui si può attuare contemporaneamente la convergenza di corpo e coscienza e nello stesso tempo il trascendimento della seconda sul

³¹ «Come è possibile che stimolazioni neuronali fisiche, oggettive e quantitativamente descrivibili possano causare esperienze soggettive, private e qualitative? Ovvero, più semplicemente, come può il cervello permetterci di passare dall'elettrochimica alla sensazione?» (J.R. SEARLE, *Il mistero della coscienza* [= Scienza e idee 45], Cortina, Milano 1998 [or.: 1997], 21). Al riguardo, in M. SOLMS - O. TURNBULL, *Il cervello e il mondo interno*, 53-57 si distingue tra problema semplice e complesso della coscienza: nel primo caso ci si pone l'obiettivo «di individuare quali siano gli specifici processi neurali che costituirebbero i correlati della nostra consapevolezza cosciente» (*ivi*, 53), cioè si cercano quali parti del cervello presiedono a determinate attività; il secondo consiste nel tentativo di «spiegare come una particolare combinazione di eventi fisiologici ci renda coscienti» o, in altri termini, «solleva la questione di come effettivamente, dalla materia organica, emerga la coscienza» (*ivi*, 54).

³² Sotto questo profilo, il confronto con il funzionamento del computer rivela una differenza significativa perché, contrariamente alla mente umana, non è in grado di prendere distanza da sé fino a trascendersi per conoscersi o per avere consapevolezza di sé.

³³ La distinzione tra ulteriorità e trascendimento intende alludere alla differenza tra un rapporto (quello dell'ulteriorità) in cui l'ente immateriale si manifesta, come assente, perché realtà ultimamente irrelata all'elemento materiale; invece, il trascendimento si ha quando i due aspetti si danno sempre insieme, congiunti pur nella diversità. È quanto avviene nella rappresentazione artistica (non si dà una scultura senza il marmo o una sinfonia senza la sua esecuzione), nel linguaggio (nel legame tra segno linguistico e referente) e, più in generale, nel simbolo (realizzato dall'unione tra un elemento concreto e una realtà altra grazie al dato materiale).

primo. In ogni caso, da un punto di vista sintetico (obiettivo perseguito dalla speculazione filosofica), è possibile concludere che, perché si dia l'essere umano in quanto tale, sia necessario affermare due esigenze insuperabili, l'unità della persona e la sua diversificazione in corpo e coscienza.

3. *L'io corporeo*

Quanto raggiunto potrebbe essere espresso ricorrendo alla formula sintetica "io corporeo". Il suo primo e fondamentale significato è determinabile in negativo, per contrapposizione all'io trascendentale, un'astrazione teorica, elaborata per indicare la soggettività e le sue funzioni, ma insufficiente per spiegare il darsi concreto dell'esistenza, situata sempre in una condizione spaziotemporale in cui il corpo interagisce nel mondo. Tutte le attività sono possibili se l'io è radicalmente integrato con il suo organismo, o meglio "è il suo organismo nella sua complessità". La configurazione dell'io non può delinarsi indipendentemente dalla corporeità; allo stesso modo, rovesciando la prospettiva, il corpo umano rivela se stesso solo nel suo legame vincolante con l'io³⁴: «io non sono di fronte al mio corpo, ma sono nel mio corpo, o meglio sono il mio corpo»³⁵.

Che il corpo sia una componente imprescindibile per l'uomo è un dato tradizionale su cui insiste da secoli la filosofia. È tema caro in particolare alla Scolastica, secondo cui le funzioni dell'anima razionale non si danno se non grazie alla relazione con le altre attività (immaginazione, percezione, movimento, alimentazione...), le quali a loro volta sono possibili per l'«umanità» del corpo, cioè perché la materia di cui è costituito l'uomo è un corpo capace di rendere attuabili le sue attività³⁶. Osservazioni simili, anche se in un contesto teoretico differente, sono presenti anche nell'antropologia filosofica novecentesca, la quale, nel delineare la specificità

³⁴ Un tentativo – peraltro teoreticamente lacunoso – di pensare il tema all'interno delle neuroscienze è offerto dal «*monismo dal duplice aspetto percettivo (dual-aspect monism)*», il quale ritiene che «il cervello sia costituito da una materia che *ci appare* "fisica" quando viene osservata dall'esterno (come un oggetto), mentre ci appare "mentale" quando viene vista dall'interno (dal soggetto). [...] Questa distinzione tra la mente e il corpo è perciò *un artefatto della percezione*» (M. SOLMS - O. TURNBULL, *Il cervello e il mondo interno*, 64).

³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione* (= Studi Bompiani. Filosofia), Bompiani, Milano 2003 (or. 1945), 214.

³⁶ Cf TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiæ*, I, q. 76, a. 5.

dell'uomo a partire dalla biologia e dal confronto con l'animale, evidenzia come la razionalità dipenda anche dalla conformazione del corpo³⁷.

Oltre a simili acquisizioni, la descrizione della persona come io corporeo comporta la necessità di ripensare la compresenza di attività e passività nella qualificazione del soggetto. Infatti, abitualmente la filosofia ha assunto il passivo come linea di demarcazione tra ciò che è corporeo e ciò che non lo è, affidando i ruoli attivi alla razionalità e alla volontà (il pensiero antico) o alla soggettività (l'epoca moderna)³⁸; così, per gli autori che non riducono l'anima alla sola mente, le funzioni non razionali appartengono all'anima, solo nella misura in cui sono svolte attivamente dall'uomo (fino al punto che qualche autore, volendo inserire il mondo emotivo nella sfera d'azione dell'anima, usa il vocabolo attivo di «affezioni»). Di conseguenza, il corpo non può che essere confinato o in una visione strumentale – qualora sia inteso come realtà inerte e indifferente alle sollecitazioni del soggetto – o in una considerazione negativa – nel caso in cui attui un'opposizione alle sue determinazioni –.

Al contrario, l'esperienza umana può essere adeguatamente pensata solo riconoscendo che tanto la soggettività quanto la corporeità sono connotate da momenti e stili (certo diversi) di attività e passività ed entrambe si collocano in relazione con l'esterno³⁹. Ciò che li distingue è l'intenzione o la finalità: mentre il corpo agisce (con la crescita fisica, i movimenti inconsapevoli degli organi interni, le manifestazioni psicosomatiche e le malattie) senza che vi sia un obiettivo scelto e mentre le esperienze emotive per tanti aspetti sfuggono alle determinazioni dell'individuo mostrando un'autonomia inconscia, l'uomo, in quanto soggetto, svolge un'attività indirizzata in modo consapevole e voluto. Tuttavia, anche gli atti della persona non sono posti esclusivamente in forma del tutto autonoma e priva di interazione con l'ambiente circostante: la soggettività si attua e si esercita in rapporti segnati anche dalla passività. Il comportamento umano si compie unitariamente, in un intreccio/interazione tra attività e passività

³⁷ Cf A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (= Campi del sapere. Filosofia), Feltrinelli, Milano 1990 (or. 1940), in particolare 89-99.

³⁸ Emblematica, al riguardo, la netta divisione kantiana tra la passività della sensibilità e l'attività dell'intelletto.

³⁹ Con considerazioni del tutto diverse giunge alla stessa conclusione anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiæ*, I, q. 115, a. 1, ad 2: «Corpus [autem] componitur ex potentia et actu, et ideo est agens et patiens».

nei rapporti con il mondo in cui progressivamente sorge, si viene definendo e si attua la soggettività intenzionale: fin dagli atti più vincolati al corpo e apparentemente passivi, come la percezione degli oggetti, emerge la soggettività – perlomeno nella forma più elementare della coscienza della diversità dall'oggetto e dell'atto intenzionale con cui ci si pone nei suoi confronti –; sotto questo profilo, il tatto è da molti ritenuto il senso che meglio esprime (simbolicamente) il nascere della soggettività, perché toccare un oggetto permette di sperimentare la mutazione della superficie tattile e quindi consente il sorgere della coscienza di sé.

Si può scorgere l'interazione tra attività e passività nella relazione intenzionale con il mondo in cui l'uomo vive. Gli elementi che fanno parte del qui e ora dell'individuo sono raccolti nelle molteplici forme dell'esperienza percettiva. In simili comportamenti l'uomo è recettivo, non è tuttavia passivo. Il soggetto raccoglie i dati empirici a partire da una precomprensione che ricerca ed elabora una logica interna; la percezione infatti si attua solo a partire da una domanda previa, un'ipotesi di lettura e un orizzonte di senso che non possono derivare se non da un approccio attivo del soggetto che interagisce costantemente con il contesto in cui vive e con ciò di cui è alla ricerca⁴⁰.

4. La necessaria integrazione della lettura in prima persona

Gli interrogativi latenti che instaurano il rapporto intenzionale con l'oggetto derivano anche da sollecitazioni esterne, in grado di offrire una visione diversa, complementare o alternativa, a quella del soggetto. Le precomprensioni, che permettono di instaurare il rapporto intenzionale con l'altro, vengono dall'ambiente sociale e dalle condizioni culturali in cui una persona è inserita; perlomeno indirettamente, lo sguardo altrui è presente nelle attività più semplici dell'io corporeo, dal momento che plasma la sua visione complessiva del mondo e formula le domande implicite, che strutturano e organizzano la risposta derivante dalla percezione. Per il nostro discorso, gli apporti esterni possono venire dalle teorie scientifiche: in ipotesi, sono infatti in grado di offrire spunti per l'impostazione della ricerca, lo svolgimento dell'indagine e l'elaborazione complessiva dei dati raccolti nell'atto percettivo.

⁴⁰ È la lezione della *Gestaltpsychologie*, raccolta e rielaborata da M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*.

Quanto detto avviene anche nella descrizione complessiva di sé in prima persona. In particolare, l'interazione tra la persona e il contesto sociale risulta ancora più stretta sia perché la configurazione delle azioni risente dei rapporti vissuti, delle modalità interpretative e dei significati culturali complessivi, sia soprattutto perché un'autentica comprensione di sé non può prescindere dallo sguardo e dalla ricognizione dello svolgimento delle proprie azioni (che può e deve essere attuata grazie all'apporto di altri). Da un lato, una persona non può descriversi se non considerando il modo in cui ha agito nella storia, dando forma al proprio essere e non semplicemente in base alle intenzioni dichiarate e al modo con cui si descrive; dall'altro, un simile racconto non potrà che tener conto del riconoscimento altrui, dell'apprezzamento ricevuto, delle riletture delle intenzioni, dichiarate e implicite, delle incomprensioni e contestazioni, delle successive riprese da parte di altri. Anche in questo caso, dunque, l'interpretazione di sé non potrà che essere integrata con l'immagine rimandata dalla cultura o dagli altri⁴¹. L'integrazione è necessaria perlomeno per evitare descrizioni unilaterali, con il rischio di travisamenti e illusioni fuorvianti.

Resta tuttavia il fatto che il passato e la sua rilettura possono essere portati a compimento grazie al confronto delle decisioni (così come si sono manifestate nelle azioni) con la motivazione e l'intenzione che ne hanno guidato la deliberazione: in ciò è indispensabile l'apporto dell'autocoscienza; pertanto la lettura in prima persona non può essere evitata o sostituita da un'interpretazione che si fondi esclusivamente sull'osservazione esterna.

L'esperienza personale può dunque essere compresa con un atto ermeneutico, che coniuga insieme l'interpretazione in prima e in terza persona a partire dal primato dello sguardo su di sé (non equivalente all'introspezione intimistica o alla descrizione autoreferenziale). L'integrazione infatti non può che fare perno sull'autocoscienza, assumendo i dati provenienti dagli altri saperi (scienza, tecnologia, cultura): solo nella ricomprendimento del dato a partire dal soggetto e dalla sua esperienza è possibile una visione complessiva del corpo e del sé. Si ha così un'integrazione dei contenuti

⁴¹ Cf P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, a cura di F. POLIDORI (= Saggi 39), Cortina, Milano 2005.

e delle prospettive, tenendo conto degli ambiti d'esperienza e delle domande che muovono le ricerche.

5. *L'integrazione della lettura scientifica*

La praticabilità di un simile progetto deve però essere mostrata nella sua effettività. Il caso particolare della conoscenza scientifica può costituire il banco di prova per eccellenza: non è infatti immediato cogliere come sia possibile integrare le conoscenze scientifiche, in particolare quelle conseguite con le recenti innovazioni tecnologiche.

In primo luogo occorre riconoscere la necessità dei due approcci (della scienza e dell'autocoscienza) e la loro insostituibilità: il contributo delle osservazioni scientifiche e delle visioni dischiuse dalla tecnologia e dal loro rilievo culturale è indispensabile per una visione completa del sé corporeo; sono infatti in grado di offrire una considerazione capace di giustificare le funzioni vitali percepite e messe in atto dall'individuo.

Nello stesso tempo, è indispensabile ammettere i limiti delle due prospettive. Benché sia il luogo della sintesi, in quanto è in grado di portare ad unità il sapere sull'io, lo sguardo dell'autocoscienza non è autosufficiente. Vi sono infatti impedimenti strutturali, indipendenti dal soggetto e dalla sua volontà, che rendono impossibile la conoscenza diretta di alcuni dati: per stare all'ambito delle scienze naturali, i più rilevanti sono insiti nella percezione del sé corporeo, come è nel caso del cervello e del suo funzionamento, della sensibilità degli organi interni, delle malattie asintomatiche. Allo stesso modo, non è possibile restringere tutto alla ricognizione scientifica: per quanto sia importante e per certi aspetti insostituibile, ha sempre bisogno dell'integrazione della percezione che l'individuo ha di sé, perché solo così si ha una descrizione compiuta del corpo (*Leib e Körper*) e della persona, in grado di rendere ragione del suo essere un'unica entità, coesa e indivisibile nelle sue componenti.

Per una descrizione integrata dell'io corporeo occorre una sorta di «giustificazione reciproca» della pertinenza dei due approcci. La scienza infatti non può prescindere dalla raccolta delle sensazioni derivanti dalla percezione che l'io ha di sé, non solo per un'improbabile conferma di quanto conosciuto in altra sede, ma anche perché è un valore aggiunto, in quanto consente un punto di osservazione complementare. La lettura di sé deve recepire le osservazioni, le conclusioni e le leggi scientifiche – comprese le descrizioni controfattuali o distanti dall'esperienza, perché

non avvertite dalla percezione individuale –: del resto, anche la scienza, adducendo spiegazioni diverse dall'esperienza comune, deve preoccuparsi di rendere ragione della percezione consueta⁴².

L'integrazione non è comunque pacifica o lineare: può lasciare (e di fatto lascia) spazio a incongruenze e perfino contraddizioni, dal momento che si registrano facilmente discordanze tra le due descrizioni, evidenziandone la parzialità. In particolare, suscita accesi dibattiti e discussioni il tema della libertà personale, dal momento che, a fronte di una percezione personale nitida, molto spesso le neuroscienze ne negano l'esistenza⁴³. L'accostamento delle due interpretazioni dell'umano favorisce in entrambi i campi un approfondimento in grado di rendere più argomentata l'affermazione. L'autocoscienza non esclude a priori l'approccio esterno; anzi quest'ultimo può essere un'occasione per descrivere realisticamente le caratteristiche fondamentali della libertà umana, evidenziandone in particolare i limiti costitutivi, i condizionamenti ineliminabili, che fungono da condizioni di possibilità per il suo stesso esercizio. Nel contempo è necessario che la spiegazione scientifica sia in grado di chiarire la percezione di sé e in particolare della propria libertà, non negandone l'esistenza o la consistenza, ma delineandone i contorni per elaborare una descrizione realistica – ma effettiva – di un'esperienza decisiva per l'uomo: oltre ad esibire le prove, il discorso scientifico dovrebbe tentare di giustificare la percezione personale, soprattutto se quella elaborata è una spiegazione controfattuale.

Sotto il profilo strettamente filosofico, importa concludere che le letture di sé in prima e terza persona, grazie alla percezione corporea e alle strumentazioni scientifiche e tecnologiche, rinviano alla conformazione stessa dell'uomo, intreccio inestricabile di corporeità e soggettività, unità che non ammette separazioni nette di una dimensione dall'altra: non si può infatti parlare di un aspetto delle componenti dell'uomo come di uno strumento o di un mezzo a disposizione dell'altra dimensione; come se

⁴² Come esempio, potrebbe essere citato il caso clamoroso di Galileo e l'introduzione dell'eliocentrismo nella scienza e nell'opinione pubblica: la teoria proposta in apparenza non rende ragione dell'esperienza comune (il movimento del sole nel cielo) e pertanto può essere definita controfattuale, benché la rivoluzione terrestre, capovolgendo la prospettiva, sia in grado di rendere ragione anche della percezione quotidiana.

⁴³ Cf, per es., D.M. WEGNER, *L'illusione della volontà cosciente* (= Zolle 8), Carbonio, Milano 2020 (or.: 2018²).

fosse ipotizzabile un io svincolato dal mondo e dalle relazioni, in grado di conoscere, decidere e agire indipendentemente dal confronto con la realtà.

III. SULLA POSSIBILITÀ DI MODIFICARE LA CORPOREITÀ

La tecnologia ha consentito di aumentare in forma esponenziale le capacità dell'uomo di intervenire sul proprio corpo modificandone alcuni aspetti, correggendone le imperfezioni o le patologie, incrementandone le potenzialità, cambiandone le caratteristiche fondamentali.

Si tratta di una problematica evidentemente posta su un altro piano rispetto all'interpretazione del corpo ora analizzata, anche se l'intervento tecnologico presuppone, veicola e – nel caso in cui ci sia un'alterazione – introduce una nuova visione del corpo. Con le loro innovazioni, le trasformazioni messe in atto disegnano scenari inediti che suscitano tanto entusiasmo quanto paura, perché sono in grado di operare radicalmente sulla dimensione corporea della persona e quindi sulla percezione di sé, dal momento che ne alterano permanentemente la composizione abituale; inoltre, permettono una variazione in grado di condizionare la discendenza dell'individuo e quindi, più in generale, l'intera specie.

La condizione psicologica potrebbe favorire un discernimento per il futuro; tuttavia, il fatto che non tutti condividano un'identica emozione (perché divisi fra entusiasmo e paura) ostacola una valutazione condivisa e conseguentemente una decisione comune sulle scelte da compiere.

1. Lo spazio dell'argomentazione pratica

Al di là della forma emotiva dell'approccio, non è demandabile né rinviabile la responsabilità nei confronti delle attuali innovazioni: come singoli e come intera umanità, occorre prendere posizione, assumendo scelte etiche. Per far ciò è indispensabile trovare i criteri più convincenti e appropriati per elaborare una risposta adeguata. Alcuni autori, come Anders e Jonas, hanno riflettuto sulla nuova condizione posta dallo sviluppo tecnologico – anche tenendo conto della bomba atomica e della corsa agli armamenti durante la guerra fredda – sviluppando un'etica a partire dalla paura di poter annientare molte popolazioni e distruggere il pianeta⁴⁴: in

⁴⁴ Cf G. ANDERS, *L'uomo è antiquato* (= Gli archi), Bollati Boringhieri, Torino 2003, vol. I. *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, vol.

particolare, il secondo ha indicato alcuni beni che devono essere difesi e salvaguardati ad ogni costo, quali la sopravvivenza dell'umanità e l'esistenza delle future generazioni, l'equilibrio con la natura e la permanenza dell'essere in generale⁴⁵.

Una simile proposta (che si appoggia ultimamente su considerazioni di carattere ontologico) potrebbe essere ripresa e "adattata" ai quesiti sulle nuove forme di umanità dischiuse dalla tecnologia. Nella misura in cui però la delimitazione delle categorie metafisiche (compresa la nozione di natura) risulta fundamentalmente essenzialistica, il criterio non può che prospettare scenari pregiudizialmente chiusi a ogni possibile innovazione: visioni antropologiche immodificabili, impermeabili alle dinamiche temporali, ultimamente incapaci di rendere ragione della costitutiva storicità dell'uomo.

All'opposto, si potrebbe far ricorso a una mentalità culturalista, arrivando a sostenere che l'uomo può decidere chi essere, determinandosi anche nel fisico, compiendo delle scelte che impegnano la collettività e l'intera umanità, fino a ipotecare il futuro tanto da prospettare un passaggio evolutivo a una condizione diversa della specie umana. In una simile cornice, il progresso tecnologico è visto come una straordinaria opportunità, in grado di aumentare a dismisura il potere della libertà; la descrizione però non tiene conto delle problematiche sociali, politiche ed economiche che connotano l'esercizio di una libertà che è attribuita all'intera umanità, ma che di fatto non può che essere esercitata da alcuni, condizionando e imponendo le proprie decisioni ad altri.

I principali orientamenti elencati non soltanto si muovono in modo disparato, ma avanzano anche delle indicazioni che, pur descrivendo l'uomo, prendono spunto da elementi a lui estranei, lontani dallo specifico antropologico, determinandone le caratteristiche (comprese quelle di un'ipotetica umanità futura) a partire da condizioni e aspetti che riguardano

II. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (or.: 1956; 1980); ID., *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, a cura di M. LATINI (= *La vita di Sophia*), Mimesis, Milano-Udine 2016 (or.: 1961), in particolare i «Comandamenti dell'era atomica»; ID., *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, a cura di L. PIZZIGHELLA (= *Volti*), Mimesis, Milano-Udine 2008 (or.1979; 1987); H. JONAS, *Il principio responsabilità*.

⁴⁵ Facciamo riferimento a H. JONAS, *Il principio responsabilità*, 125-126; 175-179.

tutti gli enti, o che elaborano argomentazioni troppo generali per affrontare in modo pertinente la questione sollevata.

Ci sembra invece più opportuno individuare alcuni tratti che, evidenziando lo specifico umano, siano in grado di fungere da criteri per un adeguato discernimento. Riteniamo infatti che il problema sia di carattere pratico – etico e politico ad un tempo –: pur coinvolgendo, come tutte le questioni vissute dall'uomo, aspetti teorici di grande rilievo, le innovazioni tecnologiche devono essere valutate nell'ottica di un esercizio della ragione pratica (la *phrónesis* aristotelica), capace di considerare esigenze, opportunità, rischi e problematiche che fanno emergere dubbi, incertezze e smarrimenti⁴⁶.

2. Autocoscienza, libertà e socialità

Sulla base di quanto argomentato in precedenza, crediamo che si possa ritrovare un'indicazione sui criteri per un uso etico della tecnologia ricorrendo alle caratteristiche fondamentali dell'essere umano rintracciabili nell'autocoscienza, nella libertà e nella socialità.

La coscienza di sé è la consapevolezza che ogni persona ha della percezione, dell'atto, dell'intenzione, della parola, dell'emozione, in sintesi di tutto ciò che sta vivendo come soggetto che si relaziona ad altro da sé; è inoltre l'io, emergente dalla descrizione di quanto sta vivendo e dal racconto di ciò che egli è a partire da quanto ha compiuto, reagendo alle vicende della vita e relazionandosi con gli altri, contribuendo al costituirsi della società civile.

Inoltre, l'uomo è libero, dal momento che, come persona, è capace di esercitare delle scelte, ponendo delle azioni, che ne segnano l'essere e la personalità, interagendo con il contesto: le situazioni in cui vive sono costrizioni e condizionamenti che limitano la sua possibilità di intervento, ma nello stesso tempo sono condizioni per il suo esercizio. La libertà umana, pur circoscritta, è la capacità reale di trasformare la necessità e la ripetizione naturali, l'abitudine contratta e il carattere personale, i favori

⁴⁶ Ci permettiamo di rinviare a E. CONTI, «Il discernimento come atto interpretativo», *La Scuola Cattolica* 146 (2018) 237-263.

e le opposizioni altrui, per dare vita a qualcosa di parzialmente nuovo e inedito⁴⁷.

Infine, l'uomo è essere sociale: non lo è per necessità o costrizione, ma per libertà. Pur essendo un fattore che è all'origine e incrementa l'indipendenza e l'autonomia del singolo, la libertà è a fondamento della possibilità umana di stringere rapporti con altri: agendo e discutendo, la persona elabora progetti sociali e politici, che rendono possibile il sorgere della libertà e dell'identità individuale nell'intreccio delle relazioni con altri e nel contempo creano legami che portano a espressione la comune appartenenza all'umanità⁴⁸.

I tratti fondamentali dell'essere umano possono suggerire dei criteri per valutare – in un atteggiamento di discernimento – se, a che condizione e come dare spazio alla tecnologia entro le nostre esistenze e nelle condizioni socioculturali attuali. In altri termini, tali punti di riferimento non possono essere fatti valere come principi assoluti che si devono attuare senza mediazione storica; piuttosto, occorre che siano intesi come orientamenti in grado di suggerire decisioni e iniziative da mettere in atto con la sapienza e l'accortezza di chi considera l'insieme dei problemi e decide con avvedutezza.

Autocoscienza, libertà e socialità possono diventare dei criteri nella misura in cui consentono di valutare l'impatto delle tecnologie tenendo conto della differenza ontologica determinata dall'autocoscienza: per quanto si possa perseguire l'ibridismo o incrementare l'intelligenza artificiale, la consapevolezza di sé deve rimanere un fattore discriminante in grado di indicare l'identità dell'*homo sapiens*. Allo stesso modo, la capacità decisionale che permette di disporre di sé e dell'umanità, pur nei limiti intrinseci della libertà finita, è un valore che deve essere salvaguardato come bene prezioso per evitare il rischio di perdere la libertà in nome della sicurezza, della velocità, della novità o dell'efficienza; per resistere a forme di dipendenza (tanto più pericolose quanto più sono coinvolti i minori); per non cedere alle lusinghe dell'*hybris*, derivante dall'ampliamento illimitato del proprio potere discrezionale. Infine, le condizioni sociali possono essere incrementate dalla maggiore facilità di comunicazione o essere messe a rischio da una spersonalizzazione che riduce i rapporti alla

⁴⁷ Cf H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, a cura di A. DAL LAGO (= Saggi tascabili 41), Bompiani, Milano 2009 (or.: 1958), 179-182.

⁴⁸ Cf H. ARENDT, *Vita activa*, 127-132.

loro dimensione funzionale; inoltre, le innovazioni, spesso salutate come occasione di rinnovamento e di riequilibrio delle disparità sociali, si rivelano in realtà motivo di incremento di ingiustizia e disuguaglianza: anche su questo, una corretta considerazione della socialità umana può suggerire molto per districarsi dagli enormi problemi posti dalla tecnologia oggi.

UNA RIPRESA SINTETICA

I tre passi compiuti ci hanno permesso di delineare l'orizzonte della ricerca scientifica (supportata e strettamente intrecciata con le innovazioni tecnologiche), di tratteggiare la riflessione filosofica sul corpo ed elaborare qualche tentativo di risposta sul problema più complicato, riguardante la possibilità di trasformare fisicamente il corpo ampliandone le potenzialità.

Al di là degli abbozzi tratteggiati, ci pare sia emersa la fecondità di uno scambio reciproco tra la scienza/tecnologia e la filosofia. Le ricerche teoriche e gli sviluppi della prima inducono la filosofia a rivedere gli interrogativi su cui sosta, benché alcuni siano di lunga data: del resto, il suo sapere non è cumulativo, ma è tale solo nella misura in cui rimette in discussione da capo le conclusioni raggiunte. Nello stesso tempo, la speculazione, se esclude un approccio massimalista, può agevolare un'adeguata comprensione dei problemi in gioco, aiutando ad allargare lo sguardo oltre l'ambito settoriale, per affrontare anche le questioni etiche e politiche che le innovazioni sollevano.

30 novembre 2020