

Essere umani nel XXI secolo

Authors Isabella Corvino

isabella.corvino@unitus.it
Dipartimento DEIM | Università della Tuscia

Fabio D'Andrea

fabio.dandrea@unipg.it
Dipartimento FISSUF | Università degli Studi di Perugia

Abstract *Being Human in the XXI Century.* This essay is about the image of the Human in the XXI century. A Human that aims, in the dreams/projects of contemporary elites, at transcending itself, thus becoming purer and being absolved from some flaws/sins with which it could never come to terms. It would then be free of any limit, thanks only to its mechanical-mathematical intelligence. If this should come to pass, however, something must be left behind. Until a few years ago, it seemed that renouncing the flesh and its tangle of passions, weaknesses and emotions would be enough. Now, just as Baudrillard had foreseen, it seems that there will be no need even of the limpid intellectual talents that have been carefully selected throughout recent centuries. They abandoned their carriers to move to more fitting environments: the long chain of separations and reductions led to the predominance of only one component of the human intelligence, which got objectified in the information technologies and needs now neither parents nor servants.

Keywords Artificialism | Humanity | Imaginary | Limit | Paradigm





1. Inadeguati a sopravvivere*

Per gran parte della sua storia l'essere umano si è interrogato su se stesso, affascinato e spaventato dal caleidoscopio di emozioni e comportamenti che osservava negli altri e nel suo intimo: stati d'animo, convinzioni, atteggiamenti capaci di sfumare nel loro opposto o di svanire in un batter d'occhio, di subire metamorfosi imprevedibili e di cedere il passo a configurazioni nuove di zecca. Le arti e il pensiero si sono alimentate senza sosta a questa fonte di stupore e di energia, alla nota dolente della caducità come allo squillo di tromba dell'ingegno. Eppure oggi, all'alba del XXI secolo, la questione sembra esser finita su uno scaffale in soffitta insieme a molte altre cose che una particolare visione del mondo ha proclamato obsolete, catalizzatori silenziosi della nostalgia che pervade il tempo (Borgna, 2018; Prete, 2018) e dell'angoscia che lo segna e lo inclina.

Non occorre più porsi il problema perché, semplicemente, è l'essere umano in sé ad essere obsoleto, superato in competenze e performance dalle creazioni tecnologiche di cui è tuttavia l'autore, che gli impongono la necessità di un autosuperamento, di un'integrazione sempre più spinta in un mondo nuovo nel quale – così com'è – non ha alcuna possibilità di competere e forse neanche di sopravvivere. Per quanto nel senso comune, largamente influenzato dalla *Weltanschauung* già menzionata, tutto questo venga accettato come ovvio, con maggiore o minore rassegnazione (Harari, 2017), le nuove dinamiche comunicative e la deriva paradigmatica all'interno della quale stanno raccogliendo tanto successo suscitano più di un dubbio sulla fondatezza dell'assunto. Sembra sfuggire, in particolare, la peculiare circostanza per cui la generatività intellettuale che ha portato a *big data* e algoritmi – fiore all'occhiello della saga della Modernità – si rivela d'un tratto inadatta a gestire e perfino a comprendere i risultati della sua opera, che le sarebbe sfuggita di mano come l'esercito di scope a Topolino apprendista stregone.

Ci sono vari modi di leggere questa insufficienza che segna l'essere umano in generale, che si trova ad esser stato pesato sulle bilance e trovato mancante – non dal Signore, come il Baldassar biblico, ma da se stesso. Una prima interpretazione potrebbe invocare una sorta di smarrimento, di ricaduta dall'inflazione di *hybris* divinizzante che è caratteristica riconosciuta del Moderno: un momento di esaurimento presto superato, dal quale ci si rialzerà più forti e capaci di prima. L'obsolescenza umana sarebbe così un errore di prospettiva e di giudizio. Si potrebbe altrimenti aderire alla prospettiva diffusa e darle ragione. Questo però porterebbe a qualche scomoda contraddizione: è legittimo infatti dubitare di un creatore incapace di prevedere le conseguenze delle sue invenzioni, tanto da restarne vittima con esiti tanto drastici da comportare il suo stesso superamento. Ciò aprirebbe a incertezze sia sullo status delle invenzioni che sul futuro che esse sarebbero in grado di promettere: il modo in cui la

* Isabella Corvino è autrice del paragrafo 2, Fabio D'Andrea dei paragrafi 1 e 3.



debolezza di giudizio che ha portato fin qui diviene affidabile nella valutazione di questi aspetti è a dir poco enigmatico. È piuttosto un salto nel buio o un atto di fede.

Non a caso Breton, nel suo lavoro sulle origini di Internet (2001), mette in luce una dimensione non razionale, di salvezza, in grado di spiegare la diffusione incontrastata del racconto dell'inadeguatezza umana. Il "culto di Internet", come lo definisce, ha come punto di partenza

la condivisione di una *visione* comune, che si è affinata e sviluppata progressivamente negli ambienti delle nuove tecnologie e oltre. Questa visione – nel significato pieno del termine – è quella di un mondo ideale che nella sua interezza è forma, comportamento, informazione, messaggio, comunicazione; un mondo fatto di elementi sempre in movimento, in scambio, in interazione. [...] In un mondo di questo genere, tutto [...] è "fiamma e vortice", come diceva Norbert Wiener, fondatore della cibernetica, anziché vile materia; spirito anziché corpo (Breton, 2001: 10).

Del problema del dualismo cartesiano delle *res*, formulazione ancora influente di una prospettiva che informa la cultura occidentale dai suoi albori, ci si è occupati in lavori cui si rinvia per una trattazione più esaustiva (D'Andrea, 2005; 2017). In questa sede è però impossibile non farvi cenno perché in esso affondano le radici immaginali dell'atteggiamento di cui ci si occupa: il discorso sul post-umano, in altri termini, ottiene fiducia e supporto perché viene a confermare un sospetto informale, engrammato nella cultura, sulla mancanza essenziale dell'essere umano, sul suo essere fallato *ab initio*. L'esplorazione del limite paradossale che rende l'uomo ciò che è sarà quindi una delle tappe di questo percorso, nelle diverse figure che ne disegnano la costellazione: dalla materia vivente che imprigiona l'anima e porta in sé decadenza e morte alla *hybris* del pensiero che se ne immagina affrancabile.

A questa immaginazione consolatoria e alle sue impegnative ramificazioni è dedicata l'altra tappa del cammino. L'essere umano, in Occidente, risponde all'insufficienza essenziale con la tecnica, il dono di Prometeo che lo assiste lungo i secoli con strumenti che ne potenziano le capacità e ne alleviano le debolezze. Tuttavia, dopo l'alleanza con la scienza e la comparsa delle macchine il discorso cambia e la *hybris* già menzionata inizia a sognare il riscatto e il trionfo attraverso la tecnologia. L'uomo non immagina più la macchina, ma *si immagina macchina* e l'immaginario artificialista che ne scaturisce ha conseguenze significative su ogni registro della sua vita, dal quotidiano all'astrazione scientifica. È questo il motivo per cui non è possibile, a nostro parere, parlare di immagine dell'uomo oggi senza un confronto serrato con questa dimensione e le torsioni che sta imponendo all'autorappresentazione soggettiva.

2. Turpissima bestia

La lotta per la conoscenza che ha contraddistinto la storia degli esseri umani è stata inizialmente un atto necessario dettato dal bisogno di diminuire e gestire la paura



dell'ignoto, un continuo spostare il limite un po' più in là che creava una zona di comfort all'interno della quale il mondo diventava prevedibile, sicuro, familiare. Scienza, tecnica, le arti del fare e dell'indagare portavano in sé la speranza che i limiti si potessero eliminare, bastava scomporre la vita per comprenderne i principi, per conoscere e dominare l'atto del creare e avere la possibilità di vivere senza più confini a frustrare la volontà di potenza. La fede nella conoscenza è stata coltivata per secoli, anche se con problematiche contraddizioni quando le scoperte minavano le certezze sulle quali riposavano ordinamenti e cosmogonie, come nel caso del processo a Galileo Galilei per aver sostenuto la teoria copernicana eliocentrica contro la teoria geocentrica della chiesa cattolica.

La promessa di un progresso illimitato, ovvero il dominio sulla natura, l'abbondanza, l'infinito crescere di beni e consumi insieme alla felicità e alla libertà di esaudire ogni desiderio ci ha accompagnati per secoli, è durata fin verso gli anni Cinquanta quando Albert Schweitzer nel suo discorso al ricevere il Premio Nobel per la Pace esortò il mondo a

osare di guardare in faccia la realtà. L'uomo è divenuto un superuomo ma il superuomo col suo sovrumano potere non è pervenuto al livello di una sovrumana razionalità. Più il suo potere cresce, e più egli diventa anzi un pover'uomo. Le nostre coscienze non possono non essere scosse dalla constatazione che più cresciamo e diventiamo superuomini, e più siamo disumani.

La tensione verso l'ignoto, il voler affrontare la vita e forse anche l'eternità con mezzi ultra-umani, se da una parte dava potere, dall'altra toglieva umanità. Il singolo non era forte perché parte di un gruppo coeso e compatto che metteva a sua disposizione, quando necessario, la forza collettiva, anzi, egli se ne distaccava sempre più per concentrarsi su se stesso, perché gli altri diventavano un inutile fardello, "approdando alla convinzione che esistere soltanto per se stessi significasse essere maggiormente se stessi [...] e io sono tanto più quanto più ho" (Fromm, 2001: 15-16). Il bene comune, il senso del legame, il *religere* viene a mancare, occuparsi degli altri è una perdita di tempo imperdonabile per il super-uomo che seppur riesce ad aumentare i suoi poteri, non riesce ad aumentare proporzionalmente il suo tempo mortale.

La morte è e resta l'unico limite della condizione umana: Baudrillard afferma che "oggi essere morti non è normale [...] è un'anomalia impensabile, dinanzi alla quale tutte le altre sembrano inoffensive. La morte è una delinquenza, una devianza incurabile" (1970: 31). A poco serve continuare ad allungare la durata delle fasce d'età comunemente concordate, così da poter sostenere di essere giovani fino ai 30 o ai 40 anni. Il segreto dell'immortalità, il Santo Graal, rimane sconosciuto e anche in letteratura solo creature mostruose e demoniache hanno il potere di attraversare il tempo per perseguitare gli umani. Solo con la fine dell'Ottocento si incontrano i primi vampiri, ex umani vivi in eterno fino al momento in cui non vengono colpiti da armi particolari, e quindi, tutto sommato mortali anche loro.



Il Faust, opera goethiana ispirata a una leggenda popolare circa un'oscura figura di mago vissuto nella Germania del Cinquecento, incarna a perfezione l'immagine dell'uomo in lotta con il limite, con caratteristiche diaboliche tanto accentuate che Melantone lo chiama "*turpissima bestia et cloaca multorum diabolorum*". Nelle prime versioni Faust stringe un patto col diavolo per conoscere i segreti della natura, mostrando, secondo una lettura luterana, una superbia tale da voler oltrepassare i limiti imposti da Dio. La sua natura umana cambia in seguito al patto e Margherita pagherà con la virtù e con la vita l'incontro con Faust. La storia ebbe molta fortuna, motivo per cui ne esistono molte versioni, fino alla più famosa, quella di Goethe, che - figlio della sua epoca - ne cambia il finale interpretando lo *Zeitgeist*: anche il Faust di Goethe avrebbe dovuto essere dannato, ma dopo un lungo lavoro di revisione durato anni questa figura cambia e si arricchisce di significati. È un uomo che mostra la sua interiorità e il suo avvilito per aver dedicato l'intera vita a una scienza vuota che non gli ha concesso di raggiungere la Conoscenza; la sua fede vacilla e stringe il patto col diavolo che otterrà la sua anima se arriverà ad appagare il suo godimento anche solo per un attimo e gli concederà Conoscenza, potere e gioventù. Il Desiderio anima questa storia e la Conoscenza è il super potere più ambito, lo *Streben* illimitato travolge l'uomo che vuole mettersi sullo stesso piano del divino. L'amore potrebbe salvare Faust, ma Margherita rifiuta l'aiuto offerto da chi l'ha rovinata, ben conscia di dover pagare con un grande sacrificio per i suoi peccati. Perdere Margherita non ferma Faust che, con il suo allievo Wagner, riesce a produrre in laboratorio *Homunculus*, l'uomo artificiale in provetta, costituito solo da cervello e spirito. Esso vede tutto, ma è incompleto poiché non ama e non ha consistenza fisica, ragion per cui si mette in viaggio con Faust e Mefistofele e per il suo desiderio di diventare "natura" si dissolve nel mare per poi assurgere a nuova vita nell'unità del Tutto. Ogni progetto ambizioso del protagonista che coinvolge la vita di altri porta danno e morte e questo addolora Faust che vecchio e morente, ma sempre animato dal desiderio, scambia i colpi delle pale degli animali che gli scavano la fossa per quelli degli operai che lavorano al suo progetto e confessa di godere l'attimo della massima felicità. A questo punto la sua anima dovrebbe essere persa, ma anche grazie all'intercessione di Margherita egli è salvo e gli Angeli cantano: "Colui che sempre si è nella ricerca affaticato, noi lo possiamo redimere!". Ciò che traspare dalla lettura di questo testo è che i tempi sono cambiati, desiderare oltre ogni misura e commettere atti scellerati che portano alla morte degli innocenti è in fondo comprensibile e perdonabile. Confrontarsi con il limite è necessario per far nascere un Uomo Nuovo, sarà una lotta ardua che implicherà grandi e necessari sacrifici.

I desideri si sono in seguito sempre più legati al corpo in chiave strumentale e in maniera diversa alla conoscenza, in quanto le scoperte che si andavano facendo diventavano materia per esperti, inconoscibile nei suoi processi e nella meccanica in maniera dettagliata perfino da chi ne fa uso, si pensi a un arto meccanico o una valvola cardiaca. Il desiderio è di "incorporare il potere" e vivere oltre il limite il più a lungo possibile:



Il corpo, luogo dei segni, delle norme e dei divieti; luogo d'interesse delle scienze umane, poiché è nel sistema sociale, composto da segni e simboli, che è possibile decifrare il complesso legame tra il corpo e la società [...] non è solo strumento (avere un corpo), ma è identificazione (essere corpo). Attraverso il nostro essere corporei instauriamo quelle relazioni con il mondo e con gli altri che ci qualificano come persona. Con il corpo comunichiamo, attribuiamo la direzione qualitativa al nostro essere nel mondo e al nostro essere con gli altri (Fornari, 2008: 17-18).

Identificandosi con il corpo è però inevitabile incorrere nella maledizione che segue all'identificarsi con la massima rappresentazione della limitazione umana già espressa dalla cultura greca, che contrapponeva il corpo umano stesso, in cui sono impressi i segni dell'incompiutezza, a quelli degli dei. L'infinita fragilità e la brevità della vita facevano sì che gli umani divenissero un trastullo per gli dei che in rarissime occasioni ammettevano tra le loro schiere uno di loro che si distingueva per particolari qualità, per lo più fisiche.

Migliorare il corpo è allora l'obiettivo della ricerca. Questa è stata prodiga di doni e ha provocato grande ottimismo rispetto al raggiungimento dei risultati sperati, anche se ci si continuava a scontrare con la consapevolezza che alcuni limiti fossero ardui o addirittura impossibili da superare. La necessità di avere strumenti e tecnologia per superare il limite diventa parte del percorso di liberazione dell'essere dalla sua condizione di vulnerabilità. Il corpo è il campo di questa battaglia, l'identità umana diventa ibrida, si va contaminando con quella meccanica; cibernetica e programmazione informatica invece di eliminare i limiti li riaffermano controfattualmente con forza: nulla è mai abbastanza, tutto dev'essere fortificato e ridisegnato, è necessario cambiare l'immagine dell'uomo e conseguentemente il suo ruolo e rapporto con la natura. Il massimalismo dell'approccio ha fatto sì che invece di supportare i soggetti a trovare nuove soluzioni, si appiattisca il pensiero, lo si renda schiavo della tecnologia senza la quale si è persi. A questo punto la possibilità di migliorare non si lega alla volontà di realizzare il bene e crescere, come nella tradizione del *Bildungsroman*, dipende piuttosto dalla disponibilità economica e dallo status della persona.

Immaginarsi macchina fa sì che azioni non lineari o razionali, o azioni semplicemente troppo complesse per essere valutate positivamente secondo schemi meccanici massimalisti, siano considerate un errore. Il corpo, questa *boîte à malice*, il vaso di Pandora contenente istinti e desideri che non conoscono linearità né razionalità, travalica ogni limite per realizzare la volontà di potenza. La contraddittorialità dell'essere non trova spazio, occorrono ambientazioni semplici da comprendere che non hanno nulla a che vedere con la vita. La radice dell'essere umano, la forza vitale che l'ha spinto a cercare domande, proviene dalla paura e dal bisogno di racchiudere un mondo troppo grande e complesso in una sfera dotata di senso che in assenza di contraddittorialità non è possibile che esista. Tentando di creare un ordine in questa confusione, un razionalismo astratto e cieco ha fatto sì che le norme sociali imponessero sempre nuovi limiti alla libertà che si cerca di guadagnare con ogni



nuova scoperta. Più si ampliano gli orizzonti e aumentano le possibilità di vita, maggiore diventa il bisogno di prevedere, protocollare ogni atto per creare distanza tra il sé e gli altri, tra il sé e il contesto, tra il sé e gli atti determinati da esso stesso. Emerge la Paura che istintivamente ci prende davanti alla mancanza di limiti. Ci si chiede a questo punto che senso abbia la narrativa che vuole esaltare la vita al di là di ogni limite in un contesto come questo e come si gestiscano le relazioni sociali in questo “disagio della civiltà” (Freud, 2010).

In *La pelle e la traccia. Le ferite del sé* (2016), David Le Breton articola un ragionamento sul corpo e sul rapporto che gli umani hanno con il corpo che a mio avviso è valido anche per la meccanizzazione del corpo; l'opera si prefigge di indagare non la dissimulata volontà di morire, ma quella di vivere, il “riuscire a vivere spogliandosi di quella morte che si incolla alla pelle” (ivi: 9). Il corpo è vittima del tempo, ma porta anche i segni e le tracce del suo vivere sociale, ciò che si cerca di celare appare evidente, diventa sempre più necessario riprendere il controllo sul proprio corpo, poter decidere cosa mostrare agli altri di sé:

L'individuo dà il via a uno scambio simbolico con la morte, [...] cerca in realtà di ridefinire se stesso. Il sacrificio di una parte di sé lo strappa al quotidiano, e in particolare alla routine della sua sofferenza, sacrificio, da *sacra facere*, ovvero rendere sacro è una consacrazione di se stessi. [...] Modificando se stesso, dà per scontato di riuscire a modificare l'ordine delle cose – la confusa trama dei rapporti di cui fa parte, ma dai quali non riesce a trarre né a sentire il riconoscimento tanto atteso (ivi: 151-153).

Il corpo desidera riconoscimento più di ogni altra cosa, ma solo della parte migliore di sé, prescindendo dai limiti. L'immagine fondata sugli attuali modelli di successo personale è fissa e immutabile, eterna giovinezza, vitalità che il tempo invece logora rinnovando l'umano accanimento verso il corpo che tradisce le aspettative di un desiderio impossibile.

La *turpissima bestia* si svela quando l'umano si confronta con il limite, che sia esso la mancanza di Conoscenza, il limite fisico o biologico; eppure, come afferma Pacelli (2013), non c'è controllo senza limiti, la modernità ha segnato uno stato di cose per cui bisogna inevitabilmente concentrarsi sul “rapporto fra l'umano e le culture che nel tempo hanno favorito diverse possibilità di intervenire nell'ambiente e modificarlo, e le conseguenze dell'assenza del limite sulle capacità critiche degli individui e su ciò che essi inseguono come progresso” (ivi: 45).

La potenza nella realtà – come già descritto con largo anticipo in letteratura – modifica la sostanza e il senso dell'essere umano, che perde le sue caratteristiche perché espunge da sé quelle più complesse, contraddittorie, per il solo desiderio di essere macchina, di essere razionale ed esatto. Dall'essere macchina non si ricava che un massivo impoverimento dell'Essere: non più animale adattabile e quindi capace di trovare soluzioni creative anche nei contesti più inospitali, diventa l'incarnazione del limite che può superare la sua condizione solo a patto di acquistare o usufruire dei mezzi tecnologici disponibili, sostituendo la Natura con l'Artefatto.



Una possibilità di superare il limite potrebbe essere il riscoprire la relazione con gli altri, la creazione di un singolare plurale che porta in sé il vero cambiamento:

Essere singolare plurale significa: l'essenza dell'essere è, ed è soltanto, una co-essenza; ma co-essenza o l'essere-con-l'essere-in-tanti-con designa a sua volta l'essenza del co-, o ancora meglio il co- (il cum) stesso in posizione o in guisa di essenza [...] Dunque: non prima l'essere dell'essente e poi l'essere stesso come essente l'uno-con-l'altro, ma l'essente – ogni essente – determinato nel suo stesso essere come essente l'uno-con-l'altro. Singolare plurale: cosicché la singolarità di ciascuno è indissociabile dal suo essere-con-in-tanti (Nancy, 2001: 47).

Il potersi concepire non come soggetti incomunicabili, ma in relazione con l'altro fino a forgiare una co-essenza è fondamentale perché la società abbia senso, perché si rompa il paradigma della centralità dell'identità al singolare che si fa sempre più spazio conflittuale e oppositivo.

Il conflitto e l'opposizione, si badi bene, non si scatenano esclusivamente verso l'Altro, ma anche verso se stessi; l'amore mantiene la sua natura tirannica come ci ricorda Bauer: "L'amore è una dea crudele la quale, al pari di tutte le divinità, aspira a possedere l'uomo tutto quanto e non è soddisfatta finché questi non le abbia sacrificato non soltanto la propria anima, ma anche il proprio essere fisico. Il suo culto è fatto di sofferenza, e la sua culminazione è sacrificio di sé, è suicidio". L'amore per se stessi, il cercare di migliorare il corpo, possedendo e incorporando la macchina per acquisirne i poteri e identificandosi pienamente con essa, porta all'auto-distruzione e alla disumanizzazione, quando si perda di vista il limite.

Quanto detto sinora mostra con forza che l'immagine dell'uomo non è mai stata oggetto fisso e immutabile, la ricerca di un continuo "miglioramento" è affannosa e confusa. Modificare l'immagine causa un cambiamento di senso dell'uomo e del significato della vita e come spesso accade nei momenti di rivoluzione mancano le parole giuste per definire e comprendere i mutamenti e dal nuovo caos possono scaturire questioni e prospettive impreviste:

Alla fine il confine tra essere naturale e artificiale sarà così labile da sparire [...], dobbiamo capire meglio cosa significhi essere vivi e non escludo che avremo bisogno di una nuova definizione di vita che includa le forme meccaniche più evolute. In effetti non sembra esserci una definizione universalmente accettata che catturi l'esistenza della vita, quanto una serie di definizioni comuni che includono diversi criteri (Perkowitz cit. in D'Andrea 2005: 50).

3. Perdersi nella macchina

Recentemente il ritratto di "Edmond de Belamy de la Famille de Belamy" è stato battuto all'asta da Christie's per 423mila dollari, 43 volte la base d'asta. Non ci sarebbe motivo di menzionare la cosa se non fosse che si tratta del primo dipinto realizzato da un'AI (intelligenza artificiale) e che il suo valore è fondato esclusivamente su questo, data l'insignificanza estetica dell'opera. Se l'avesse realizzata un essere umano, sarebbe



stato cortesemente invitato a cambiare mestiere, mentre il fatto che derivi da un algoritmo¹ lo rende tanto desiderabile da valere più di opere di Warhol e Lichtenstein vendute nella stessa occasione. C'è probabilmente un movente economico alla base di questo exploit, che si fonda ironicamente su un fantasma dell'aura immaginata da Benjamin (2011) a soffondere le antiche opere d'arte: il fascino del primo di una serie, dovuto alla sua unicità e incommensurabilità, renderà questo oggetto di grande valore agli occhi di collezionisti e mercanti.

Parte dell'appeal del ritratto di Edmond de Belamy è però dovuto anche ad altro: al fascino magico della traduzione di sequenze numeriche astratte in materia, all'esoterismo della programmazione come chiave di trasmutazione della realtà, alla sensazione che in essa si distilli quanto di più umano sia dato incontrare nel mondo. È questo l'aspetto che più di tutti rileva ai fini di questo scritto, la spinta immaginale a interpretare l'umano in termini matematico-procedurali ancor più che meccanici:

A questo stadio dell'evoluzione, molti aspetti della formazione di organismi naturali e della comunicazione dipendono da algoritmi e da codici, come del resto molti aspetti della computazione, dell'intelligenza artificiale e della robotica nel loro complesso. Questo fatto, però, ha originato l'idea radicale che gli organismi naturali non siano nient'altro che algoritmi (Damasio 2018: 230).

In accordo con la prassi riduzionista sempre più marcata nel sapere del tempo, un singolo aspetto della complessità che contraddistingue il vivente evidenziato e interpretato in modo totalizzante, con conseguenze più o meno ovvie delle quali è opportuno esser consapevoli. "Sostenere che gli organismi viventi sono algoritmi è a dir poco fuorviante, e a rigor di termini falso," scrive Damasio.

Gli organismi viventi, inclusi gli esseri umani, sono costruiti secondo algoritmi e li usano per far funzionare le loro macchine genetiche, ma non sono essi stessi algoritmi. Gli organismi viventi sono conseguenze dell'impiego di algoritmi e presentano proprietà che potrebbero, o meno, essere state specificate negli algoritmi che hanno presieduto alla loro costruzione. Ma più importante ancora è che gli organismi viventi sono insiemi di tessuti, organi e sistemi entro cui ogni cellula componente è un'entità vivente vulnerabile, fatta di proteine, lipidi e zuccheri. Non sono linee di codice di un linguaggio di programmazione ma materia palpabile. L'idea che gli organismi viventi siano algoritmi contribuisce a perpetuare la falsa idea che il substrato utilizzato nella costruzione di un organismo, sia esso vivente o artificiale, abbia scarsa importanza [...]. Dietro l'uso corrente del termine "algoritmo" sembra in agguato l'idea di una indipendenza dal contesto e dal substrato – anche se il termine in sé non ha (né dovrebbe avere) tali implicazioni (ivi: 230-231).

¹ Come recita Wikipedia (<https://it.wikipedia.org/wiki/Algoritmo> 27/10/2018), l'algoritmo è un procedimento che risolve un problema attraverso una sequenza di passi elementari, chiari e univoci. Il termine deriva dalla traslitterazione latina del nome di un matematico persiano del IX secolo d.C., al-Khwarizmi, circostanza che in tempi di rinnovati sovranismi e suprematismi occidentali ha un piacevole sentore d'ironia.



È piuttosto evidente quanto questa prospettiva sia debitrice alla dicotomia *res extensa/res cogitans*. È lo stesso immaginario che nutre le più recenti creazioni della narrativa fantascientifica e *cyberpunk* e che si traduce, oggi, nell'omologa coppia di opposti *hardware/software*, che la replica alla perfezione e che guida ricerche milionarie di startup impegnate in vari tentativi di digitalizzazione dell'essenza individuale, mirati all'ottenimento dell'immortalità. Anche qui l'idea pilota è che quest'essenza sia di fatto indipendente dal substrato in cui si trova imprigionata – per riprendere l'antico mito platonico dell'auriga – e che ne possa dunque esser liberata per venir poi trasferita in contenitori più adatti e resistenti. È questo ad esempio l'elemento originale del plot di uno dei romanzi più interessanti dell'ultimo periodo, *Bay City* di R. Morgan (2002), che rende il corpo la custodia temporanea di un'(id)entità residente in pile al carbonio modificato frutto di una tecnologia aliena. Non a caso il ciclo di *Altered Carbon* è stato trasformato quest'anno in serie televisiva da Netflix, a riprova del suo sostanziale accordo con le spinte immaginali alla base della visione del mondo che si sta qui descrivendo e che sembra sempre più prossima a imporsi come prospettiva globale.

Si tratta delle stesse spinte che hanno portato Cartesio all'inversione che fonda in larga misura la Modernità e discende direttamente dalla gerarchia delle *res: cogito ergo sum*, la dimostrazione della mia esistenza può trarsi senza errore solo dal fatto che io pensi. A parziale discolpa del filosofo francese, va ricordato che ai suoi tempi nessuno aveva ancora avanzato l'ipotesi di una possibile evoluzione che avrebbe lentamente reso l'uomo ciò che è oggi, frutto di un cammino plurimillenario di cui fino ad anni recenti non si poteva non andar fieri. Ed è per altri versi interessante notare come quest'orgoglio si sia rapidamente sgretolato davanti all'incalzare delle macchine, fino a rendere difficile conciliare un passato tanto lungo e avventuroso con un presente di inutilità e obsolescenza. Una considerazione priva di pregiudizi dell'evoluzione, comunque, fa nascere dubbi legittimi sulla geniale soluzione cartesiana al problema dell'essere umani (D'Andrea, 2017): già Durand ha messo in discussione la pretesa supremazia della parola e del pensiero che da essa si dispiega, sostenendo il primato cognitivo dell'immagine, argomentato sulla base dell'indiscutibile precedenza di graffiti e disegni su atti linguistici comparsi solo molto più tardi nella storia dell'uomo. Non solo, nella sua opera fondamentale *Le strutture antropologiche dell'immaginario* (2009), egli connette strettamente, sulla scorta del pensiero di Bachelard, immagine, gesto e materia, definendo così lo stesso orizzonte di senso in cui si muove, come si vedrà a breve, Damasio:

Per Bachelard gli assi delle intenzioni fondamentali dell'immaginazione sono i tragitti dei gesti principali dell'animale umano verso il suo ambiente naturale circostante, prolungato direttamente dalle istituzioni primitive tanto tecnologiche quanto sociali dell'*homo faber* [...]. L'immaginazione di un movimento richiama, dice Bachelard, l'immaginazione di una materia (Durand, 2009: 32).

Tutto questo precede il linguaggio.



Il motto cartesiano, invece,

suggerisce che il pensare, e la consapevolezza di pensare, siano i veri substrati dell'essere. E siccome sappiamo che Cartesio immaginava il pensare come un'attività affatto separata dal corpo, esso celebra la separazione della mente, la "cosa pensante", dal corpo non pensante, dotato di estensione e parti meccaniche (Damasio 2007: 337).

Ecco la radice dell'immaginario digitale che vede l'umano sotto forma di *software*, di una sequenza infinita di 0 e 1 capace di girare su *hardware* diversi, di volta in volta più potenti e conformi alle sue esigenze e ai suoi desideri. La critica di Damasio a questa visione è ancora più radicale di quella di Durand, poiché questa comunque si attesta in un'era in cui l'uomo è già molto evoluto, che si tratti di *Neandertal* o di *Sapiens*. Damasio si spinge più in là:

Assai prima dell'alba dell'umanità, gli esseri erano esseri. A un certo punto dell'evoluzione, una coscienza elementare ebbe inizio. Con essa arrivò una mente semplice; aumentando la complessità della mente, sopravvenne la possibilità di pensare e, ancora più tardi, di usare il linguaggio per comunicare e organizzare meglio il pensiero. Per noi, allora, all'inizio vi fu l'essere e solo in seguito vi fu il pensiero [...]. Noi siamo, e quindi pensiamo; e pensiamo solo nella misura in cui siamo, dal momento che il pensare è causato dalle strutture e dalle attività dell'essere (*ibid.*).

Nell'articolarsi ulteriore della ricerca del neurofisiologo portoghese emozioni e sentimenti si rivelano componenti cruciali di ciò che siamo soliti chiamare "ragione", per divenire poi radice di ciò che motiva e dirige il suo percorso. In un'ottica inclusiva, *et/et*, Damasio descrive un processo di co-implicazione costante tra sfera intellettuale ed emozionale di cui la visione razionalistica oggi prevalente non sa dar conto:

La descrizione intellettuale sembra per qualche verso carente. È come se l'intelligenza creativa si fosse materializzata senza uno sprone potente e avesse proceduto in assenza di una motivazione di fondo, oltre alla ragione pura [...]. È come se la creatività non fosse inclusa nel complesso edificio degli affetti. Ed è come se la perpetuazione e il controllo del processo d'invenzione culturale fosse stato possibile solamente con gli strumenti cognitivi, senza che il valore realmente *percepito* degli esiti, buoni o cattivi, della vita avesse voce in capitolo nel procedimento (Damasio, 2018: 26).

Il cammino dell'uomo non è completamente spiegabile senza il contributo costante di un versante dell'essere umani che la cultura occidentale, da secoli, ha espunto dai suoi calcoli e dalle sue rappresentazioni: "I sentimenti operano come *motivazioni* per affrontare un problema, e come *rilevatori* del successo o dell'insuccesso della risposta. I sentimenti, e più in generale gli affetti di ogni genere e forza, sono le presenze misconosciute al tavolo degli incontri culturali" (*ibid.*). E siccome "i sentimenti non sono una produzione indipendente del cervello, ma il risultato di un'alleanza cooperativa tra il corpo e il cervello, che interagiscono mediante molecole libere di diffondersi e vie nervose" (ivi: 22), immaginare un uomo incorporeo, fatto solo di intelligenza logica-matematica e di calcolo economico-strumentale, significa immaginare qualcuno che non esiste.



Si tratta di un esito che si inquadra senza sbavature all'interno delle dimensioni più profonde del paradigma occidentale, inteso non solamente, con Morin, come "promozione/selezione dei concetti dominanti dell'intelligibilità [... e] determinazione delle operazioni logiche dominanti" (2001: 23-24), ma anche come adesione più o meno esplicita a uno dei regimi dell'immagine descritti da Durand (2009), di modo tale che questi tre momenti possono concepirsi come aspetti diversi dello stesso gesto fondativo di una cultura. Nel quadro da essi definito, la tensione verso il superamento del limite costituito dal corpo viene precisandosi con continuità osservabile per divenire tratto caratterizzante con la svolta tecnologica e l'affermazione della configurazione individualista moderna (Dumont, 1991). L'artificialismo che ne consegue costituisce il brodo di coltura per la nascita e la diffusione della "descrizione algoritmica della natura umana" (Damasio, 2018: 229-236) di cui ci si occupa, ma non è sufficiente a spiegarla, in particolare nell'accelerazione che sta conoscendo negli ultimi anni.

Occorre, per questo, tornare al fascino alchemico della programmazione e alla "visione comune" nata negli ambienti delle nuove tecnologie, ricordata con Breton nell'introduzione. Per una cultura orientata sin dall'inizio all'astrazione e all'abbandono della materia, gli strani enti chiamati numeri² non possono che avere un'attrattiva irresistibile: essenziali alla conoscenza del mondo, sono stati a fondamento di scuole filosofiche e di elaborate dottrine esoteriche come la Cabala, nell'ambito delle quali la loro magnifica associabilità ha consentito l'incontro di dimensioni altrimenti incommensurabili e l'espressione di pensieri profondi e raffinati. A un certo punto della storia occidentale, tuttavia, il mondo matematico ha iniziato a liberarsi di questi "orpelli" per significare piuttosto il fondamento solido della conoscenza e lo spazio puro da tensioni politiche e passioni umane che sembra essersi oggi realizzato nel mondo virtuale. Poovey (1998) ricostruisce tale percorso, che porta alla nascita e all'affermazione incontrastata del "fatto moderno", rintracciandone le radici a fine Quattrocento nelle pratiche sociali e commerciali legate all'invenzione della partita doppia. Non è questo il luogo in cui approfondire tale discorso; basti dire che, per il tramite della Royal Society e della filosofia morale scozzese del Settecento, i numeri – "una volta mondati dalle ultime vestigia sovranaturali" – giungono a

rappresentare alla perfezione la peculiarità iscritta nel fatto moderno. Da una parte, come segni di (ciò che sembra o passa per) conto, i numeri paiono essere semplici descrittori di dati fenomenici, e poiché la manipolazione matematica dei numeri è governata da un insieme di regole invariabili, essi sembrano resistere alle distorsioni che molti associano alla congettura o alla teoria. Dall'altra parte, tuttavia, siccome i numeri costituiscono anche le unità di un sistema di produzione del sapere che predilige la deduzione – cioè la matematica – essi portano inevitabilmente con sé le

² La Treccani recita: «Ciascuno degli enti astratti che rappresentano insiemi di unità, ordinati in una successione infinita (*serie naturale dei n.*) nella quale ogni elemento conta un'unità in più rispetto al precedente; tali enti, fatti corrispondere ciascuno a ciascuno degli oggetti che costituiscono un insieme, servono a contarli (numerarli), e quindi a indicarne la quantità (anch'essa detta *numero*)» (<http://www.treccani.it/vocabolario/numero/06/11/18>).



tracce di un certo tipo di sapere sistematico: assegnare numeri a dati osservati vuol dire renderli disponibili al tipo di sistema conoscitivo che privilegia la quantità sulla qualità (Poovey, 1998: 4).

La retorica alla base del sapere moderno ha messo in evidenza il primo aspetto, tendendo invece a rimuovere la consapevolezza del secondo, cosicché è venuta in essere una convinzione – che rasenta la fede – nelle superiori capacità di discernimento e gestione del *software* e degli algoritmi che ne costituiscono l'essenza. Astrazione e libertà da difetti umani ne fanno *la nuova veste dell'istanza di salvezza*. Tutto ciò si fonda, però, su “un luogo comune della scienza dell'informazione [che] sostiene che dati, informazione, conoscenza e competenza formano un continuum coerente: a ogni stadio di questo continuum vengono applicate diverse procedure che trasformano i fatti che osserviamo in comprensione e consapevolezza” (Greenfield, 2017: 294). Questa è, come si è visto, una prospettiva cartesiana per cui tutto ciò che riguarda la *res extensa* è meccanico ed esplicito, mentre la *res cogitans* è razionale e trasparente e quindi perfettamente descrivibile e priva di zone d'ombra³. Il problema è invece che la riduzione razionalistica dell'essere umano non tiene conto di sfere d'azione e di pensiero che non rispondono ai suoi requisiti e sono però costantemente operative:

Molte delle cose che vorremmo che i sistemi algoritmici facciano per noi [...] sfuggono all'articolazione esplicita e quindi all'espressione nella forma di un codice eseguibile. I nostri cervelli fanno queste cose banalmente e senza esserne consci, ma proprio per questa ragione, perché non possiamo ricostruire esplicitamente come arriviamo alle decisioni, in genere non siamo in grado di codificarle come istruzioni che i sistemi computazionali possano usare (ivi: 299).

La “descrizione algoritmica della natura umana” è una rappresentazione parziale fondata su alcune caratteristiche dell'intelletto umano che sono state scelte come uniche e sufficienti sulla base di una visione del mondo che è venuta consolidandosi nella Modernità e che oggi trova i suoi promotori e sacerdoti in una ristretta cerchia di esperti che, per motivi diversi, si battono per la sua realizzazione. Si tratta di

profeti, ottimisti tecnologici o semplicemente professionisti mossi dall'interesse personale, tutti si sostengono reciprocamente per favorire l'avvento di una nuova “rivoluzione”, senza interrogarsi troppo sulle conseguenze umane e sociali di una tale convinzione (Breton, 2001: 18).

Per molti la passione è indiscutibile, per molti – e non necessariamente altri – lo è l'interesse e l'aspirazione a posizioni di privilegio e potere. Molti appartengono a una sottocultura che fino a pochi anni fa veniva guardata con curiosità e commiserazione: i *nerd*, gli smanettoni ritratti in *The Big Bang Theory*, disadatti relazionali bisognosi della

³ “Questa nozione di trasparenza è consustanziale al culto dell'informazione, ne costituisce la traduzione diretta. Essa ha implicazioni sia pratiche sia spirituali: condiziona l'attività concreta di coloro che mettono in opera le tecnologie e nello stesso tempo costituisce l'ideale di un mondo luminoso, senza macchia, senza entropia. In questa nuova mistica, la trasparenza è una condizione che si cerca di raggiungere. La trasparenza rimanda a un ideale di luce, di armonia, di estasi” (Breton, 2001: 56).



protezione di uno schermo, figure marginali sul filo della sociopatia. Il successo stesso della serie dimostra però come la stima verso la loro categoria sia mutata radicalmente, tanto che i “capitani d’industria” glorificati in questo tempo vengono quasi tutti dalle loro fila: Gates, Jobs, Bezos, Page e Brin, Zuckerberg.

È interessante notare come il volume di Breton – che per certi versi si riferisce a un’altra era – riconosca lucidamente la tendenza allora in atto e le sue tendenze fideistiche, tanto che due decenni dopo è facile trovare avvertenze e constatazioni del tutto in linea con le sue tesi: “Nella società contemporanea, un’enorme quantità di potere materiale sta nelle mani degli autori di algoritmi” (Greenfield, 2017: 297). Il problema, alla luce di quanto detto finora, è che nella percezione diffusa essi sono operatori neutrali di un linguaggio e di una tecnica esenti da distorsioni e pregiudizi, i cui risultati sono quindi affidabili e indiscutibili; le cose, invece, non stanno affatto così: come osserva Greenfield,

esiste una parola che descrive tutto questo, e questa parola è *preconcetto*. Nessuna delle operazioni che compiono questi strumenti è in alcun modo libera dalla discrezione umana, per quanto i responsabili della loro progettazione vogliano farci credere il contrario (ivi: 323).

I pregiudizi, le idiosincrasie, le priorità e tutto ciò che fa dei programmatori degli esseri umani influenzano la programmazione come ogni altra attività; “le scelte che facciamo nel progettare un algoritmo hanno profonde conseguenze sulle cose che l’algoritmo organizza” (ivi: 324), perché conoscere e agire sono in ultima analisi questione di selezione e scelta:

È di vitale importanza ricordare che i “dati grezzi” non esistono. Qualunque dato misuriamo e trattiamo con i nostri sensori, così come con i sensi del nostro corpo, costituisce invariabilmente la selezione da un insieme molto più ampio a nostra disposizione: la percezione stessa è sempre già un processo di editing e scelta (ivi: 295).

Il rigetto dei limiti coesenziali all’essere umani si è andato trasformando in una fuga da ogni genere di obbligo. La Modernità ha scambiato il progressivo (e benvenuto) allentamento dei vincoli prima posti da una condizione di fragilità al cospetto del tempo e della natura, ottenuto grazie alla scienza e alle tecnologie, per il primo passo verso una pretesa di liberazione *tout court* di cui hanno fatto le spese i legami sociali e familiari prima, la responsabilità soggettiva poi. Il peso delle proprie scelte, rivendicato come componente fondamentale dell’autonoma realizzazione di sé, si è fatto fardello insopportabile dal quale si pensa di liberarsi grazie alla delega ad altri. In un primo momento questi altri sono stati identificati con gli esperti; poi, quando la loro fallibilità si è manifestata con troppa chiarezza e la narrazione del depotenziamento delle capacità umane, che aveva inizialmente fondato il loro potere, si è fatta troppo convincente, non è rimasto che il *codice* quintessenziale e l’affidarsi senza riserve alla sua oscura giustizia...



È un labirinto di specchi deformanti dove è facile smarrire la via. Il filo d'Arianna che potrebbe condurre all'uscita è fatto di carne e sangue, del riconoscimento della dignità dell'essere mortali costruttori di macchine e al tempo stesso ben altro da esse, un altro in cui costellano relazione, immaginazione e una nuova umiltà.

Bibliografia

Baudrillard, J. (1970) *La società dei consumi*, Milano, Feltrinelli.

Benjamin, W. (2011), *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Arte e società di massa*, ed. or. 1936, con un saggio di Massimo Cacciari, Einaudi.

Borgna E. (2018), *La nostalgia ferita*, Torino, Einaudi.

Breton P. (2001), *Il culto di Internet. L'interconnessione globale e la fine del legame sociale*, Torino, Testo&immagine.

Damasio A. R. (2007), *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, ed. or. 1994, Milano, Adelphi.

Damasio A. R. (2018), *Lo strano ordine delle cose. La vita, i sentimenti e la creazione della cultura*, Milano, Adelphi.

D'Andrea F. (2005), *Immaginare la macchina. La realtà simbolica del cyborg*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo a più dimensioni. Identità, consumo, comunicazione*, 21-53, Milano, FrancoAngeli.

D'Andrea F. (2017), *Being Human. A few Remarks about Descartes' Cogito ergo sum*, *Studi di Sociologia*, 2: 135-146.

Dumont L. (1991), *Homo aequalis II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Editions Gallimard.

Durand G. (2009), *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, ed. or. 1960, Bari, Dedalo.

Fornari, S. (2008), *Avere o essere corpo. Il corpo vissuto nell'epoca delle corporeità aleatorie*, in F. D'Andrea (a cura di), *Il corpo in gioco. La sfida di un sapere interdisciplinare*, 17-42, Milano, FrancoAngeli, 2008.

Freud, S. (2010) *Il disagio nella civiltà*, ed. or. 1929, Torino, Einaudi.



- Fromm, E. (2001) *Avere o essere?*, ed. or. 1976, Milano, Mondadori.
- Greenfield A. (2017), *Tecnologie radicali. Il progetto della vita quotidiana*, Torino, Einaudi.
- Harari Y. N. (2017), *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Firenze, Giunti.
- Le Breton, D., (2016) *La pelle e la traccia. Le ferite del sé*, Milano, Meltemi.
- Morgan R. (2004), *Bay City*, Milano, Editrice Nord.
- Morin E. (2001), *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Milano, Cortina.
- Nancy, J.-L. (2001), *Essere singolare plurale*, ed. or. 1996, Torino, Einaudi.
- Pacelli, D., (2013) *Il senso del limite. Per un nuovo approccio di sociologia critica*, Roma, Carocci.
- Poovey M. (1998), *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*, Chicago, Chicago University Press.
- Prete A. (a cura di) (2018), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Milano, Cortina.