

Contributo al seminario CATI sul tema

L'UMANO ALLA PROVA: ECONOMIA E TECNICA SFIDANO LA TEOLOGIA

Redatto da:

Renzo Beghini
Paolo Benanti
Leonardo Salutati
Simone Morandini

Coordinamento:

Salvino Leone

Introduzione

La sfida posta da tecnica ed economia alla teologia è di vasta portata e interessa in effetti la società globale nella varietà delle sue dimensioni. Gli stessi spunti offerti dall'Enciclica *Laudato Si'* domandano un'elaborazione articolata, capace di cogliere tutta la complessità etica ed antropologica veicolata da tali pratiche. Le dimensioni dell'agire sociale che in esse giungono a manifestarsi non vengono, infatti, a sovrapporsi ad una natura umana che potrebbe essere adeguatamente colta a prescindere da esse, ma si presentano invece come ambiti di emergenza di una ricchezza di senso da indagare con cura, nell'attenzione per la densità morale dell'esperienza.

Solo collocandosi a questo livello è possibile per il pensiero teologico - e segnatamente per quello etico-teologico - interpellare efficacemente quell'insieme di saperi e pratiche che nella modernità si sono progressivamente costituiti come radicalmente autonomi. Aldilà della frammentazione disciplinare, si tratta invece di attivare spazi di dialogo in cui trovi espressione un comune lasciarsi interrogare dalla verità - da un reale che è sempre superiore all'idea - per far emergere una chiamata a responsabilità. Il lavoro dell'ATISM non pretende certo di esaurire tale sfida, ma si limita ad esplorare tale complesso campo concettuale, lungo due direzioni in qualche modo complementari.

Da un lato, ci siamo interrogati teologicamente sul *senso stesso dell'agire tecnico*, in un tempo in cui esso assume una valenza sempre più pervasiva. Il tentativo è quello di superare una critica stereotipa della tecnologia, tanto globale quanto inadeguata, per interrogarsi invece sulla *condizione tecnoumana*, sulle evidenze antropologiche che essa positivamente rivela e sui nodi che essa fa emergere. L'umana creatività - quale è espressa dalla vocazione a coltivare e custodire il giardino - non può, infatti, essere compresa appieno in assenza di una sistematica meditazione del senso degli artefatti e della loro articolazione in sistemi tecnologici. D'altra parte, neppure l'interrogazione sul rapporto tra sviluppo tecnologico e crisi socio- ambientale potrebbe essere adeguatamente affrontata al di fuori di tale contesto. Quella che viene a disegnarsi è insomma una riflessione fondamentale forte, in qualche modo previa anche rispetto a quel lavoro analitico che pure è necessario nelle diverse aree delle etiche applicate (e del quale i contributi successivi offrono significativi esempi per l'ambito economico).

Nella seconda parte di questo nostro contributo abbiamo focalizzato l'attenzione su alcune *aporie del paradigma economico dominante*, in cui l'influenza dell'utilitarismo di Bentham ha trovato un'espressione formale nella teoria neoclassica e nel marginalismo. La teoria della scelta razionale reinterpretata quindi le dinamiche economiche a partire dalla figura dell'*homo oeconomicus* autointeressato, marginalizzando così l'attenzione per la dimensione sociale dell'economia. Dinanzi all'assolutizzazione di un simile paradigma viene dalla teologia l'esigenza di un'antropologia più adeguata, criti-

ca nei confronti di tale individualismo metodologico, così come di una comprensione della ricchezza limitata alla sua dimensione materiale. Si tratta, cioè, di evidenziare la consistenza concettuale e la rilevanza di una logica relazionale, attenta anche al dono, alla gratuità ed alla reciprocità, sottolineando al contempo tutta la rilevanza della cultura per le dinamiche di scambio sociale.

Ad accomunare i testi è l'istanza analitica, quale necessaria espressione di una considerazione non superficiale della sfida posta dal mondo della tecnoscienza e da quello dell'economia. Solo una teologia capace di abitare con competenza tali ambiti, infatti, può esprimere una efficace interrogazione nei confronti degli altri saperi, evidenziandone al contempo le aporie.

Certo, a questo livello si aprono anche piste di riflessione che manca il tempo di esplorare e che ci si limita in questa sede a segnalare, come sfide aperte. Da un lato, infatti, occorrerebbe soffermarsi più attentamente sul ruolo delle tecnologie in quanto *drivers* delle dinamiche economiche (si pensi al drammatico impatto delle tlc negli ultimi decenni); dall'altro riflettere sui modelli economici come contesti influenti che contribuiscono ad orientare (non certo a determinare) le forme dell'esplorazione tecnologica. Si tratterebbe, insomma, di meditare in modo più attento le interconnessioni tra i due campi, magari a partire da un ripensamento degli sviluppi degli ultimi due secoli, in cui esse si sono fatte sempre più strette. Sarebbe così possibile avviare una miglior elaborazione concettuale, latrice di implicazioni significative anche per la teologia; tale compito, però va aldilà di quanto sia possibile realizzare nella brevità di questo contributo e rimanda ad un lavoro ulteriore che ancora attende di essere svolto.

I - LA SFIDA DELLA TECNOLOGIA

Un contributo di tipo "religioso". Parlando di tecnologia vorremmo fornire un contributo di tipo *religioso* alla comprensione del mondo della tecnica e della tecnologia. Il contributo è di tipo *religioso* per due motivi: da un lato si interroga sulla relazione tra essere umano e mondo attraverso l'artefatto tecnologico (*religioso* inteso quindi nell'etimo latino di *religere* come guardare con attenzione) dall'altro è *religioso* perché ha la pretesa di dire qualcosa sull'essere umano e sulla sua condizione nel mondo, una pretesa animata dalla fede, cioè aperta all'intrinseca trascendenza della persona¹.

Viviamo oggi in una realtà immersa nella tecnologia: quotidianamente il nostro rapporto con la realtà è mediato da artefatti tecnologici. Tuttavia una comprensione sistematica di cosa sia la tecnologia non è semplice né banale. In questo contributo muoveremo da alcuni interrogativi posti dall'Enciclica *Laudato Si'* e da alcuni problemi di interpretazione che essa suscita, per disegnare poi un orizzonte che consenta di interpretare la *condizione tecno-umana* che viviamo.

1. La tecnica nella *Laudato sii*: conflitti di interpretazione

Il tema della tecnica viene spesso affrontato nella riflessione teologica contemporanea con toni polemici, quasi si trattasse di una realtà marcatamente problematica, di cui evidenziare limiti e aporie. Alcuni interpreti hanno letto in tal senso anche l'Enciclica *Laudato Si'*, dedicata da papa Francesco alla cura della casa comune (d'ora in poi LS)²; vorremmo quindi mostrare in primo luogo quan-

¹ Cf. P. Benanti, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna, 2016.

² Papa Francesco, *Lettera enciclica Laudato Si' sulla cura della casa comune*, accessibile all'indirizzo http://w2.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html, consultato il 14.5.2016. Tra i testi di commento segnaliamo, ad esempio, U. Sartorio, *Tutto è connesso. Percorsi e temi di ecologia integrale*, EMI, Bologna 2015; J.I. Kureethadam, *Cura della casa comune. Introduzione a Laudato si' e Sfide e prospettive per la sostenibilità*, LAS, Roma 2015; C. Simonelli, *Guida alla lettura*, in Papa Francesco, *Laudato Si'. Sulla cura della casa comune*, Piemme, Casale Monferrato 2015, pp. 5-53; L. Boff et alii, *Curare madre terra. Commento all'Enciclica Laudato Si' di papa Francesco*, EMI, Bologna 2015; AAVV, *Laudato Si' sulla cura della casa comune. Custodire la terra, coltivare l'umano*, Società Cooperativa Sociale Frate Jacopa, Roma 2015. Ci permettiamo

to problematica sia tale prospettiva, che riteniamo manchi di cogliere l'effettiva complessità del pensiero di J.Bergoglio in tale ambito. L'ipotesi di lavoro che ci azzardiamo ad articolare è, anzi, che ciò cui sollecita effettivamente la LS sia piuttosto un ripensamento critico della stessa critica teologica della tecnica, una sua rielaborazione in direzioni diverse, aldilà di alcuni riferimenti assunti spesso in modo troppo frettoloso.

1.1. I paradigmi della Laudato sii. Quasi impossibile, in un'enciclica dedicata ai temi ecologici, come la Laudato Si', evitare una riflessione sulla tecnologia e sul suo rapporto con la crisi ambientale. Forse altrettanto inevitabile il riferimento - presente, infatti, in forma di assonanza (non identità!) nel titolo del capitolo III, "La radice umana della crisi ecologica" - al noto saggio di Lynn White, che nel 1967 dette l'avvio al dibattito sulla (supposta) natura sfruttatrice e costitutivamente antiecológica del cristianesimo, in quanto vera radice della tecnica³. Nel cap. II papa Francesco presentava una lettura della Scrittura che evidenziava tutta la fragilità di tali associazioni:

Ciò consente di rispondere a un'accusa lanciata contro il pensiero ebraico-cristiano: è stato detto che, a partire dal racconto della Genesi che invita a soggiogare la terra (cfr Gen 1,28), verrebbe favorito lo sfruttamento selvaggio della natura presentando un'immagine dell'essere umano come dominatore e distruttore. Questa non è una corretta interpretazione della Bibbia come la intende la Chiesa. Anche se è vero che qualche volta i cristiani hanno interpretato le Scritture in modo non corretto, oggi dobbiamo rifiutare con forza che dal fatto di essere creati a immagine di Dio e dal mandato di soggiogare la terra si possa dedurre un dominio assoluto sulle altre creature. È importante leggere i testi biblici nel loro contesto, con una giusta ermeneutica, e ricordare che essi ci invitano a «coltivare e custodire» il giardino del mondo" (cfr Gen 2,15) (n. 67).

Nel III capitolo egli propone, quindi, al lettore una direzione diversa quanto ai fattori determinanti la crisi socio-ambientale, puntando in particolare il dito nella sezione 2 (nn.106-114) contro "La globalizzazione del paradigma tecnocratico". Come accennavamo, però, la comprensione del suo pensiero in tale ambito ha dato luogo a seri problemi di interpretazione e esige quindi di essere esplorata in maggior dettaglio. Muoviamo, intanto, dalla considerazione del termine paradigma, esso stesso delicato e suscettibile di (almeno) due sensi, pur non privi di connessioni:

- Da un lato il paradigma rimanda a modello/esempio in senso etico e spirituale e, in effetti, l'Enciclica propone Francesco d'Assisi come figura esemplare, paradigma di un'ecologia integrale, radicata nella gioia del Vangelo, ma abitabile anche da chi assuma altri riferimenti esistenziali (nn.10-12). In lui papa Francesco coglie una profonda integrazione dell'impegno etico con l'affetto, che dallo sguardo amante rivolto alle creature giunge fino ad una pratica di essenzialità.
- Dall'altro, lo stesso termine può però essere utilizzato anche in un senso più specifico, che possiamo esemplificare riferendoci allo storico e filosofo della scienza *Thomas Kuhn*⁴. Qui paradigma è un insieme di forme concettuali e pratiche, che in un determinato momento della storia di una disciplina scientifica limitano o ampliano il campo delle domande che possono essere poste e dei modi di elaborare le possibili risposte. Il termine ha peraltro conosciuto una notevole fortuna, venendo ampiamente utilizzato anche dalla riflessione teologica e filosofica.

Nella LS è la stessa ecologia integrale ad assumere - specie nel IV capitolo - il ruolo positivo di paradigma, come spazio per porre domande inedite. Ne risulta un orizzonte potente, integrativo (di discipline, di soggetti, di dimensioni della persona) che spazia dal livello tecnico-scientifico a quello spirituale-personale, in cui cioè la stessa spiritualità non è un di più rispetto ad altri approcci, ma componente costitutiva. In nessun modo, quindi, sarebbe possibile leggere l'ecologia integrale come contrapposta a quella ambientale: ciò che essa esprime è invece per l'appunto la necessità di una considerazione integrata (pur senza evidentemente misconoscere le necessarie distinzioni) di umano ed ambientale (nn.139-142). Si tratta, insomma, di uno strumento concettuale essenziale per un e-

in particolare di rimandare a S.Morandini, *Laudato si' . Un'Enciclica per la terra*, Cittadella, Assisi 2015; Id., *Un amore più grande del cosmo. Laudato Si' per un anno di misericordia*, Cittadella, Assisi 2016.

³ L.White, *Le radici storiche della nostra crisi*, in *Il Mulino* 22 (1973), pp.251-263 (ed. or. ingl. 1967).

⁴ T.S.Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009 (ed. or. 1962).

same consapevole di quella complessità che trova espressione nell'intreccio di relazioni in cui siamo inseriti - già peraltro anticipato nella diagnosi della crisi socio-ambientale condotta nel capitolo I.

Riconoscere come paradigma concettuale assunto da LS l'ecologia integrale significa evidentemente vedere in essa l'alternativa a quello tecnocratico, stigmatizzato, come accennavamo, nella sezione III.2. Si tratta di un'acquisizione importante, che - come vedremo - aiuta anche a comprendere in modo più corretto a cosa si riferisca Francesco in tale ambito. Nessun dubbio, in effetti, che la LS intenda prendere le distanze da uno sguardo rapace ed incurante della relazionalità che ci avvolge, che vede cioè nel mondo semplicemente una realtà da sfruttare senza riserve, per trarne profitto. Tale prospettiva è però espressa più volte dall'Enciclica, in forme anche diverse, talvolta con formulazioni che - se prese isolatamente, al di fuori del contesto complessivo di LS - possono apparire spiazzanti ad una prima lettura.

1.2 LS e Guardini. Proprio la sezione III.2, in particolare, si apre con una critica così forte della dinamica tecnoscientifica - ampiamente radicata nel pensiero del teologo-filosofo italo-tedesco Romano Guardini (1885-1968), tra le figure più citate in LS - da suonare quasi antimoderna. Ne incontriamo l'espressione più dura al n. 106, che vede il paradigma tecnocratico, omogeneo ed unidimensionale, in cui

risalta una concezione del soggetto che progressivamente, nel processo logico-razionale, comprende e in tal modo possiede l'oggetto che si trova all'esterno. Tale soggetto si esplica nello stabilire il metodo scientifico con la sua sperimentazione, che è già esplicitamente una tecnica di possesso, dominio e trasformazione. È come se il soggetto si trovasse di fronte alla realtà informale totalmente disponibile alla sua manipolazione.

Sarebbe, dunque, la scienza moderna come tale l'espressione di una razionalità puramente strumentale e dominatrice? Sarebbe essa la responsabile di quell'orizzonte tecnocratico - quasi intrascendibile nella sua tendenza espansiva (cf. n.108) - così duramente criticato nell'intero cap. III? Chi interpretasse l'intera Enciclica alla luce di Guardini e della sua critica della modernità - come è stato proposto da alcuni interpreti⁵ - non potrebbe che essere condotto a tale conclusione.

Una risposta più meditata esige, però, in primo luogo di rilevare che i riferimenti al filosofo italo-tedesco presenti in LS sono concentrati proprio nella sezione III.2, mentre al di fuori di essa è assai più difficile riconoscere una sua influenza determinante⁶. Di più, una considerazione più attenta dello stesso capitolo III evidenzia come la prospettiva dell'Enciclica non possa affatto essere considerata come coincidente *in toto* con quella dello stesso Guardini. Non c'è, infatti, in essa una percezione della tecnica come problematico distacco dell'uomo dal mondo naturale, come graduale sganciamento da una supposta autenticità ormai irreversibilmente perduta (nel senso nostalgico che trova espressione, ad esempio, nelle *Lettere dal lago di Como*). Non vi trova spazio la preoccupata disamina guardiniana del progressivo modificarsi delle tecniche di riscaldamento delle case colto come abbandono di un'esperienza originaria di prossimità (quella del calore del fuoco condiviso)⁷. Tantomeno vi trova spazio quello sguardo rivolto al mondo dell'agricoltura, che porta lo stesso Guardi-

⁵ In tale senso R.Barron, *Laudato Si and Romano Guardini*, accessibile all'indirizzo <https://laudatosi.com/watch>, consultato il 6 novembre 2015: "it is only against this Guardinian background that we can properly read the Pope's latest encyclical".

⁶ L'unica altra citazione esplicita si ha nel contesto del VI capitolo, ad indicare la necessità di una dimensione comunitaria della conversione ecologica (n.219). Lo stesso P.D.Guenzi, che pure accentua il ruolo di Guardini in LS fino a affermare che l'Enciclica "assume la sostanza dell'argomentazione critica guardiniana sul potere pervasivo della tecnologia, al quale si consegna automaticamente il destino dell'umanità, senza una corrispondente educazione al senso del limite connesso all'esercizio del dominio umano (*Laudato si'* 105, 108, 115)", riconosce poi che "qualcosa del potenziale argomentativo introdotto nel saggio del 1950 resti inutilizzato", P.D.Guenzi, *L'uomo rispetta la natura perchè Dio rispetta l'uomo* in *Moralia* 24.7.2015, accessibile all'indirizzo <http://www.dehoniane.it/control/ilregno/articoloMoralia?idDetail=68> (consultato il 24 maggio 2016). La nostra impressione è che tale mancata utilizzazione corrisponda ad un uso intenzionalmente selettivo del pensiero di un autore che pure J.Bergoglio ama ed apprezza, proprio anche in relazione alla questione della tecnica.

⁷ R.Guardini, *Lettere dal lago di Como. La tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1959 (ed. or. 1926), p.21.

ni ad affermare che “mentre dietro al suo aratro a mano il contadino poteva ancora essere uomo, non può più esserlo alla guida del suo trattore”⁸.

Non è in questo senso che la tecnica fa problema in LS; qui la difficoltà è legata piuttosto alla considerazione che

l'intervento dell'essere umano sulla natura si è sempre verificato, ma per molto tempo ha avuto la caratteristica di accompagnare, di assecondare le possibilità offerte dalle cose stesse. Si trattava di ricevere quello che la realtà naturale da sé permette, come tendendo la mano. Viceversa, ora ciò che interessa è estrarre tutto quanto è possibile dalle cose attraverso l'imposizione della mano umana, che tende ad ignorare o a dimenticare la realtà stessa di ciò che ha dinanzi (n.106).

1.3. Intendere una critica. Ciò che stigmatizza LS è, dunque, un atteggiamento predatorio, un modo di guardare e trattare la natura, ma non sembra affatto che esso vada immediatamente identificato col progresso tecnico. Per cogliere tale dato basti ricordare che la sezione III.2 è preceduta dalla III.1 (la cui minor ricchezza di citazioni ha forse determinato una minor attenzione da parte degli interpreti): nei nn.102-3 essa evidenzia uno sguardo assai positivo sui frutti dell'ingegno tecnico: una prospettiva che sa “apprezzare e ringraziare per i progressi conseguiti, specialmente nella medicina, nell'ingegneria e nelle comunicazioni”, che invita a “riconoscere tutti gli sforzi di molti scienziati e tecnici che hanno elaborato alternative per uno sviluppo sostenibile” (n. 102). Essa sottolinea, anzi, che la “trasformazione della natura a fini di utilità” è caratteristica tutta umana e che scienza e tecnologia sono “un prodotto meraviglioso della creatività umana” (ivi). C'è come uno sguardo contemplativo che si rivolge qui ai frutti dell'agire umano, quasi come nel capitolo I si indirizzava alle realtà del mondo naturale. Papa Francesco giunge, in effetti, a sottolineare come esso non valga solo a “migliorare la qualità della vita dell'essere umano, ma sia anche “capace di produrre il bello e di far compiere all'essere umano, immerso nel mondo materiale, il “salto” nell'ambito della bellezza” (n.103); tra gli esempi citati un aereo o “alcuni grattacieli” (n.103)⁹.

Nella stessa direzione va poi la prospettiva presente nei nn.111-112: dopo la critica degli aspetti problematici della tecnica dei accennati nei nn. precedenti si sottolinea come la libertà umana sia pur sempre capace di limitarla “di orientarla, e di metterla al servizio di un altro tipo di progresso, più sano, più umano, più sociale e più integrale”, superando lo stesso “paradigma tecnocratico imperante” (n.111). In tal senso c'è anche un'umanità autentica, che “invita a una nuova sintesi” e che “sembra abitare in mezzo alla civiltà tecnologica, quasi impercettibilmente, come la nebbia che filtra sotto una porta chiusa” (n.112).

Davvero, dunque, il problema non è la tecnica in quanto tale, ma si colloca piuttosto sul piano antropologico ed etico: esso sorge laddove essa venga assunta come strumento universale e risolutivo, cui affidarsi acriticamente per ogni problema, senza impegnarsi in una seria riflessione sui fini del suo uso e sui problemi associati alle sue applicazioni (n.105). Il problema è un approccio riduzionista, che assolutizza l'agire trasformatore dell'umano, senza considerare quella relazionalità che trova espressione nella nozione di ecologia integrale (n.107); è un antropocentrismo assoluto, incapace di riconoscere valori al di fuori di quelli espressi dal soggetto e di cogliere la precedenza e la superiorità della realtà sull'idea (n.106). Non a caso, nella sezione 3 del III capitolo è pure presente una breve sottosezione dedicata alla critica del relativismo pratico (n.122-3) - quell'atteggiamento morale che tutto considera in funzione di sé e del proprio interesse; quell'eccesso antropocentrico tutto moderno, di cui peraltro la LS non manca di riconoscere i legami anche con un modo inadeguato di predicare il vangelo e l'antropologia cristiana (n.116).

Nessun giudizio negativo sulla tecnica, dunque, ma piuttosto la sottolineatura di una sua componente di ambivalenza, che esige quindi un lavoro di discernimento e di orientamento: è quanto emerge da una lettura analitica del capitolo III che lo affronti nella sua totalità, aldilà di citazioni specifiche o letture di singole sezioni o numeri. Più che di prendere le distanze dalla tecnica, la sfida

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ Guardini, invece, qualifica come “barbaro” l'edificio moderno in cemento armato, *ivi*, p.31.

é quella di strapparla dalla sottomissione a un potere autoreferenziale, per rimodularla nello spazio di un'ecologia integrale.

1.4. Pensare diversamente: una sfida culturale. Ben diverso è infatti il discorso nel momento in cui la stessa tecnica venga a porsi come contributo ad uno sviluppo riflessivo ed eticamente orientato, come espressione di un coltivare la terra che si faccia carico al contempo dell'impegno alla custodia, nel segno della creatività e della diversificazione produttiva (n.129). É un po' come per l'economia: la critica tagliente ad essa indirizzata converge nella richiesta di sottrarla alla cultura dello scarto e dell'inequità, per orientarla a forme di produzione circolari e solidali.

É il movimento che si attiva quando abbandoniamo un unilaterale antropocentrismo, in cui "l'essere umano si dichiara autonomo dalla realtà e si costituisce dominatore assoluto" (n.117), per cogliere il vero posto dell'uomo in un mondo dotato di un suo "valore intrinseco" (n.115) e giungiamo così a "prestare nuovamente attenzione alla realtà con i limiti che essa impone" (n.116). Quando lasciamo cioè che la scoperta di "un mondo fragile, con un essere umano al quale Dio ne affida la cura" interpelli "la nostra intelligenza per riconoscere come dovremmo orientare, coltivare e limitare il nostro potere" (n.79). Quella che si pone è, cioè, una sfida culturale, di alto profilo, che esige un profondo ripensamento: "nessuno vuole tornare all'epoca delle caverne, però è indispensabile rallentare la marcia per guardare la realtà in un altro modo, raccogliere gli sviluppi positivi e sostenibili, e al tempo stesso recuperare i valori e i grandi fini distrutti da una sfrenatezza megalomane" (n.114).

L'interrogazione davvero rivolta alla teologia ed all'etica riguarda allora il contributo che da esse può venire - aldilà di valutazioni tanto globali quanto generiche - per una simile ricerca (che può essere faticosa, specie in contesti complessi) e ad un processo di discernimento in ambiti specifici. É, del resto, quanto la stessa LS opera nella sua riflessione condotta sugli OGM (una tecnologia che pure chi scrive considera decisamente problematica) alla fine del capitolo III: essa si esprime in una discussione analitica su rischi e problemi connessi ad essa e non in valutazioni generali ed aprioristiche. Pensare davvero la tecnica oggi per LS significa soprattutto aiutare a comprendere cosa significhi orientarla diversamente - ad una società giusta e sostenibile, ad un'economia finalmente davvero green. Così si può davvero declinare "uno sguardo diverso, un pensiero, una politica, un programma educativo, uno stile di vita e una spiritualità che diano forma ad una resistenza di fronte all'avanzare del paradigma tecnocratico" (n.111).

1.5. Le radici di una diffidenza. Davvero stupisce, allora, che per tanti autori la critica della tecnocrazia di LS venga interpretata come critica rivolta alla tecnica. Vorremmo proporre in questa nota alcuni appunti (da ampliare in un'elaborazione migliore) sui motivi per cui questo accade. Mi pare che a monte di tale prospettiva si possa individuare una recezione non sufficientemente critica di alcuni filoni del pensiero filosofico novecentesco - a titolo diverso, interessanti e problematici

- *Un filone etico-ambientale*

Un primo filone è quello che si radica in alcune delle forme di elaborazione etico-ambientale di matrice europea. In esse - a differenza di quelle che predominano nell'area anglofona - non è tanto al centro il riferimento alla natura intesa come totalità olistica ("etiche della terra"), né quello all'etica della vita quanto la responsabilità per il futuro dell'umanità. Facile richiamare qui la figura di Hans Jonas e la sua fondamentale riflessione in tal senso¹⁰; merita, però, anche pure ricordare che la sua riflessione sorge in un contesto ancora profondamente segnato dalla memoria della II WW e segnatamente dagli eventi di Hiroshima e Nagasaki. Elena Pulcini¹¹ ha evidenziato il legame che viene a crearsi - nell'immaginario di un continente ancora segnato dal ricordo della guerra - tra la catastrofe ecologica possibile e la minaccia altrettanto globale della Bomba (anche per i reali e drammatici incidenti atomici de-

¹⁰ Si veda, in particolare, H.Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1979.

¹¹ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

terminati in quei decenni anche dall'uso pacifico del nucleare). Facile da cogliere, del resto, il parallelismo anche nel ragionamento morale: se il riferimento alla Bomba rende secondo G.Anders antiquate le nostre etiche, Jonas coglie nella crisi ecologica l'esigenza di andare oltre il paradigma morale kantiano.

Il principio responsabilità. Un'etica per la società tecnologica è, in effetti, una grande opera morale, che ha portato l'attenzione ed il pensiero sulla responsabilità per le generazioni future, oltre la mera reciprocità della giustizia intragenerazionale. Essa ha però contribuito anche a legare l'etica ambientale ad una sensibilità ecologica associata in primo luogo alla percezione di puntuali e drammatici eventi catastrofici (il modello della Bomba, appunto), da evitare in ogni modo. Non stupisce, allora, che tale istanza etica venga a declinarsi in un invito a tenersi il più possibile lontani da tutto ciò che ad essi appaia collegato, a partire da una tecnica che – subliminalmente associata al nucleare - viene percepita soprattutto nella sua dimensione minacciosa e distruttiva.

Facile rilevare però che tale collegamento è abbastanza fuorviante, giacché viene a porre in stretta relazione realtà che in effetti sono sensibilmente diverse: la Bomba è una realtà apocalittica, che potrebbe avvenire domani oppure - assai più sperabilmente - mai e l'alternativa è secca. Il rischio ecologico lo viviamo invece ogni giorno soprattutto come gradualità di un degrado, in cui per di più le vittime sono sfasate (temporalmente e cronologicamente rispetto agli attori attivi). Quella che sperimentiamo su scala globale è la “banalità del male ecologico” (per parafrasare una pensatrice della stessa generazione di Jonas, come Hannah Arendt), così quotidiano da generare assuefazione ed essere spesso poco rilevante nelle decisioni. È il progressivo degrado della qualità ambientale nelle nostre città come in quelle cinesi; è il lento ed apparentemente inarrestabile riscaldamento del pianeta; è la perdita di biodiversità: una dinamica non meno catastrofica, ma quasi impercettibile per chi non è abituato ad interpretarne le pur reali avvisaglie alla luce di uno sguardo scientifico capace di correlare eventi a cause talvolta anche relativamente remote. Se la Bomba è un'ipotesi così nullificante da rendere plausibile un argomento analogo a quello di Epicuro contro la paura della morte (quando c'è, noi non siamo più e quindi perché curarsene?), la crisi ecologica determina invece un doloroso depotenziamento progressivo (e già effettivamente in atto) che investe la vita umana e quella non umana assieme.

Se, quindi, comprendiamo bene perché una simile impostazione dell'etica ambientale abbia potuto alimentare una simile diffidenza anti-tecnica, ci rendiamo pure conto che essa nasce soprattutto da un paradigma di lettura della crisi abbastanza parziale. Una comprensione più adeguata domanderà invece un puntuale discernimento circa le diverse forme del nostro agire e segnatamente circa l'innovazione tecnica, i suoi impatti e le sue diverse dimensioni - inclusa quella, sempre più evidente, della sua positiva rilevanza in ordine alla costruzione di sensibilità. In questo lavoro analitico, tra l'altro H.Jonas non sarebbe forse il migliore dei maestri possibili; la sua euristica della paura – contrapposta al blochiano principio speranza – rischia di collocare anche la tecnica tra le realtà temibili.

- *Naturalità*

Ma c'è anche un altro spazio semantico, che spesso viene utilizzato per una critica della tecnica anche più radicale: quello che contrappone quella costellazione di termini che include natura, naturalità ed originarietà all'altra, che accomuna artificio e trasformazione a dominio e sfruttamento. Tale contrapposizione trova ampio spazio in diversi autori legati a forme di ecologia profonda, ma anche in diversi approcci romantici che si pongono criticamente nei confronti del cambiamento sociale e tecnico. Essa si è pure trovata ad essere elevata al rango di meditazione filosofica da un pensatore che ha pure operato in Germania, in un clima culturale non dissimile da quello che ha interessato sia Jonas che Guardini, e che ha potentemente influenzato l'atteggiamento della cultura europea nei confronti della scienza. Ci riferiamo evidentemente a Martin Heidegger, che interpreta la tecnica come caratteristica di

un'epoca, come strumento non neutrale, pronto a rovesciarsi in un meccanismo incontrollabile. Manca il tempo per esplorare tale prospettiva: ci limitiamo a suggerire che occorrerebbe interrogarsi con attenzione sull'effettiva distanza tra il suo orizzonte ed un pensiero teologico biblicamente fondato.

1.6. Diverso pensare. Per procedere in tale direzione dovremmo forse ricordare, in primo luogo, che "dire creazione è più che dire natura" (n.76); che la tradizione ebraico-cristiana non pensa la natura come un fondo preesistente ed originario, ma al contrario come l'espressione di una decisione e di un atto - di un atto d'amore. Non possiamo certo assolutizzare le immagini utilizzate dalla Scrittura per narrare del Creatore, ma non può certo essere considerata irrilevante la presenza tra di esse di figure che vedono un Dio che opera attivamente come artigiano, per dar forma ad una realtà buona. E lo stesso termine ebraico *davar* che indica la parola - principale protagonista del racconto di creazione di Gen. 1 - può anche essere tradotto con azione. Il Dio della tradizione ebraico-cristiana, si presenta, insomma, come un Dio operoso, costantemente operoso (Gv. 5, 17). Non è certo casuale, allora, che il cristianesimo, ponendosi alla sequela del "figlio del falegname" abbia storicamente espresso una valorizzazione del lavoro ben diversa dal primato dell'*otium* che caratterizzava la classicità. Ciò non significa evidentemente sottovalutare la componente di ambivalenza che segna anche tale dimensione dell'esperienza umana, ma solo prestare la debita attenzione alla positività che essa porta in sé¹². Del resto, quella stessa Scrittura che pure colloca il sorgere di molte tecniche entro la discendenza di Caino (Gen. 4, 20-22), non manca nella tradizione sapienziale di esplorare attentamente il loro contributo al ben vivere dell'umanità.

Ma la rilevanza teologica dell'agire trasformativo umano risalta ancor più se pensiamo la creazione in una prospettiva dinamica, come una realtà la cui bontà (originariamente donata) può essere sperimentata appieno solo nell'*eschaton*, quando essa vedrà superata l'opacità che la segna. In tale orizzonte l'agire umano può essere interpretato come uno sforzo per accogliere e portare alla luce - anche tramite la tecnica - risonanze della parola creatrice non ancora espresse¹³. L'umana creatività (il termine compare ben 16 volte in LS e sempre con valenze positive) appare così come risposta all'originaria donazione divina, a partire dalla quale soltanto essa può esercitarsi. Per dirla nel linguaggio di Gen. 2, Adam è posto in Eden per coltivarlo come giardino (e non semplicemente per abitarlo come terra "naturale").

In tale prospettiva l'agire tecnico - componente caratteristica di quell'essere culturale, che costituisce la modalità specificamente umana di collocarsi nella dinamica evolutiva - assume una positiva e significativa dimensione teologica. Ciò è effettivamente possibile, però, soltanto nella misura in cui esso si declina in forme consonanti con quello divino e assume quindi anche l'istanza normativa della custodia. A questo livello viene quindi a collocarsi la giusta preoccupazione per una modalità di uso della tecnica all'interno di un sistema che non sa garantire giustizia nè futuro; in tale prospettiva si apre, d'altra parte, lo spazio per quella positiva ed analitica etica della sostenibilità di cui rivendicavamo l'esigenza nelle sezioni precedenti di questo testo. È insomma in tale orizzonte che occorre pensare eticamente l'agire tecnico (per lasciare poi ampio spazio ad un'etica applicata, capace di passare da una considerazione generale della tecnoscienza all'analisi degli specifici problemi delle scienze e delle tecniche).

2. La condizione tecno-umana

Sarebbe evidentemente impossibile svolgere tale complesso compito in poche pagine, ma possiamo offrire alcune indicazioni generali, che raccolgano alcune delle numerose e talvolta inquietanti do-

¹² Per una riflessione più ampia ci permettiamo di rimandare al nostro S.Morandini, *Il lavoro che cambia. Un'esplorazione etico-teologica*, EDB, Bologna 2000.

¹³ Preferiamo tale immagine a quella della "collaborazione all'agire creativo di Dio", cara ad una certa teologia del lavoro novecentesca, che rischia di depotenziarne la differenza ontologica rispetto all'umano.

mande che si affacciano alla coscienza della nostra contemporaneità. Che cosa significa essere umani in un'epoca di incomprensibile complessità tecnologica e cambiamento come la presente? Come gestire lo sviluppo tecnologico? Quali sono i limiti da porre? E come far sì che tali limiti siano soglie invalicabili e non un inefficace *flatum vocis*?

2.1 Una condizione inedita

Se vogliamo avere qualche prospettiva di gestione di tale complessità, avremo bisogno di ricomprendere, e talvolta anche sfuggire alle catene della attuale ipotesi sulla razionalità tecnologica, del progresso e dalla presunzione di una certa neutralità dell'artefatto tecnologico in sé. Dovremmo trovare il modo di ricordare che è una priorità ineludibile il mantenere l'impegno dei valori. Se da un lato è innegabile che gli esseri umani sono in co-evoluzione con le loro tecnologie fin dagli albori della preistoria, ciò che ora appare diverso e nuovo è il fatto che siamo passati al di là di interventi tecnologici esterni per giungere a trasformare noi stessi dall'interno verso l'esterno – fino a poter rifare il sistema Terra stessa. Far fronte a questa nuova realtà significa liberarci da categorie come *umano*, *tecnologico* e *naturale* per abbracciare una nuova relazione al mondo che potremmo definire tecno-umana?

Queste brevi note vogliono provare a fornire una comprensione filosofica e teologica del fenomeno tecnologico mettendo contemporaneamente in luce le dimensioni etiche ad esso associate. Nel costruire una visione d'insieme della tecnica tecnologica, ci si deve chiedere in un primo momento come guardare agli artefatti tecnologici e come è stato possibile che l'Occidente abbia conosciuto uno sviluppo tecnologico senza precedenti né paragoni rispetto ad ogni altra cultura umana. Alla luce di questi elementi e della *natura* del fenomeno tecnologico si potrà delineare e approfondire cosa significhi per l'uomo questa *precipua* e singolare relazione al mondo che avviene mediante l'artefatto tecnologico.

Parlando di *condizione tecno-umana*, come cardine della nostra riflessione, non vogliamo indicare solo un periodo recente della storia della civilizzazione né una particolare serie di tecnologie che oggi potrebbero in qualche maniera minacciare l'uomo e la sua esistenza. *Condizione tecno-umana* si riferisce più in generale al modo con cui l'uomo ha da sempre capito e attuato il suo esistere: una interazione con l'ambiente mediata tramite degli strumenti, gli artefatti tecnologici. Appare evidente, quindi, come non sia possibile separare la storia dell'uomo e della civilizzazione dalla storia degli strumenti che l'umanità ha realizzato.

Basti pensare a come l'archeologia chiama il periodo della comparsa dell'uomo sulla terra: il *paleolitico*. Questa è l'epoca alla quale risale la più antica industria umana, cioè quella dell'antica età della pietra, o età della pietra scheggiata. Il termine è stato introdotto da J. Lubbock nel 1865 in opposizione a neolitico o età della pietra levigata e della terracotta. In un periodo di tempo compreso tra circa 2,7 e 2 milioni di anni fa a detta dei paleontologi sono comparsi i primi Ominidi e si è registrata l'insorgenza della cultura, cioè dell'attitudine a progettualizzare e a simbolizzare di alcune comunità. In questo stadio primordiale dell'esistenza dell'uomo vi era un modo di vita dell'umanità centrato sull'utilizzo di animali cacciati da predatori, sulla raccolta e sulla caccia, e sull'assenza di tecnologie basate sulla lavorazione dei metalli, l'agricoltura e l'allevamento. La conoscenza che abbiamo della comparsa dell'uomo sulla terra e dell'inizio della nostra storia si configura innanzitutto come un modo di vita definito in base all'economia primaria e alla litotecnica e non come un periodo dello sviluppo dell'umanità dai limiti cronologici ben definiti.

2.2. *Chiarimenti preliminari*. Prima di compiere ulteriori riflessioni sugli artefatti tecnologici dobbiamo introdurre le definizioni sociologiche di *tecnica* e *tecnologia* per delimitare i primi confini del nostro percorso di studio. Per far questo ci serviremo, a mo' di primo approccio al problema, della definizione offerta da un testo classico, il *Dizionario di sociologia* di Luciano Gallino.

Il primo termine che definiamo è *tecnica*. Secondo Gallino in sociologia con questo termine s'intende un

complesso più o meno codificato di norme e modi di procedere, riconosciuto da una collettività, trasmesso o transmissibile per apprendere, elaborare allo scopo di svolgere una data attività manuale o intellettuale di carattere ricorrente. Quando lo scopo d'una tecnica è la produzione d'un oggetto materiale, o comunque d'un fenomeno fisico il termine designa al tempo stesso i modi di procedere e gli strumenti comunemente usati da una certa popolazione per conseguire quello scopo¹⁴.

Il termine *tecnica* è strettamente connesso a quello di *tecnologia* che può essere definita come

la totalità delle tecniche praticate da una popolazione, a un certo stadio di sviluppo sociale, per affrontare i propri bisogni materiali è detta dagli antropologi culturali e da una minoranza di sociologi, tecnologia¹⁵.

Tuttavia questa idea di *tecnologia* indica un'accezione specifica dovremmo, almeno in questa fase, utilizzare una definizione più generale di *tecnologia* come la seguente:

impiego, applicazione sistematica di conoscenze scientifiche avanzate, in riferimento a un dato livello di sviluppo economico e socio-culturale, al fine di raggiungere in modo efficiente ed uniforme determinati risultati pratici nella sfera della produzione, della distribuzione, dei trasporti, delle comunicazioni, dei servizi, dell'educazione; razionalizzazione per tal via dello sforzo lavorativo, ovvero del rapporto uomo/natura. Per estensione sono detti tecnologia i mezzi materiali e immateriali che sono in prodotto tangibile di codesta attività applicativa. La tecnologia non va confusa con la tecnica: la tecnologia è lo studio e la razionalizzazione mediante la scienza delle più diverse tecniche. Tramite la tecnica la scienza diventa un fattore di produzione¹⁶.

In prima approssimazione queste definizioni possono essere sufficienti per descrivere il meccanismo logico che porta l'artefatto tecnologico a diventare uno strumento. Tale passaggio si realizza nel corso dell'attività, in quanto lo strumento è tale in funzione di ciò su cui esso permette di agire, sia esso il mondo materiale - in questo caso si parla di *utensili* -, sia esso il mondo psichico - in questo caso si parla di *segni*. In altri termini la relazione tra uomo e ambiente caratterizzata dall'artefatto tecnologico non è meramente materiale né riguarda una realtà solo materiale perché la produzione di artefatti tecnologici, in ogni momento della storia dell'uomo, vede la nostra specie costituire sempre una triade tra il soggetto, lo strumento e l'oggetto, in cui lo strumento svolge un'attività di mediazione tra soggetto e oggetto. La questione chiave riguarda quindi la qualità e la *natura* di questa mediazione.

Ci sembra doveroso precisare che le attività di mediazione che gli strumenti svolgono per le attività umane hanno *orientamenti* diversi che possono essere ricondotti a tre tipi fondamentali, ognuno con due qualificazioni diverse. I tre tipi orientamenti sono: verso l'oggetto dell'attività; verso altri soggetti e in questo caso si parla di mediazione interazionale; verso sé stesso e in questo caso di parla di mediazione riflessiva.

Parallelamente, da questa comprensione dell'artefatto come strumento, si registrano due qualificazioni che emergono nell'uso dello strumento stesso. Da una parte abbiamo una *mediazione epistemica* che si verifica quando lo strumento è il mezzo che permette a chi lo usa di conoscere l'oggetto o un altro soggetto (il senso della mediazione è verso il soggetto che agisce lo strumento). Dall'altro lato abbiamo una *mediazione pragmatica* che si verifica in quanto lo strumento è il mezzo che permette a chi lo usa di agire su l'oggetto o un altro soggetto (il senso della mediazione è verso l'oggetto o il soggetto che subisce lo strumento).

Queste tipologie di classificazione che abbiamo introdotto, oltre a fornire la strumentazione analitica per studiare la *tecnologia-in-uso*, ci permettono di far emergere, enfatizzandolo, l'assunto secondo il quale il significato di una tecnologia emerge dal suo uso pratico e dal contesto relazionale in cui è impiegata: verso chi o cosa è diretto e con quali finalità si agisce lo strumento¹⁷.

¹⁴ *Ibidem*, 690.

¹⁵ *Ibidem*, 691.

¹⁶ *Ibidem*, 699.

¹⁷ Si veda su questo l'ottima sintesi di Pinch e Bijker (cf. T.F. PINCH, W.E. BIJKER, "The Social Construction of Facts and Artifacts", in *Philosophy of Technology: The Technological Condition - an Anthology*, R. SCHARFF - V. DUSEK (edd.), Wiley-Blackwell, Malden 2003, 221-232).

Sulla scia di queste intuizioni recenti sviluppi nell'ambito delle scienze cognitive hanno fornito evidenza empirica a sostegno della tesi che la cognizione umana è mediata da artefatti, tanto strumenti quanto rappresentazioni¹⁸. Questi risultati hanno corroborato le posizioni teoriche di Lev Vygotskij che all'inizio del secolo scorso sostenne che non è possibile indagare l'attività cognitiva umana senza considerare gli artefatti storicamente e culturalmente determinati che la mediano in ogni sua manifestazione. Secondo queste posizioni teoriche l'attività umana e gli artefatti sono i due lati inseparabili dello stesso fenomeno: la cognizione umana¹⁹.

2.3. Artefatti tecnologici e attività umana. Alla luce di questi elementi possiamo provare a definire le intime relazioni tra artefatti tecnologici e attività umana. Un artefatto è un oggetto progettato o foggato da una specifica attività umana, che non esisteva prima di quella attività e che non può essere compreso indipendentemente dall'attività umana nella quale viene utilizzato e per la quale è stato, almeno parzialmente, concepito²⁰.

Una seconda relazione tra attività umana e artefatti riguarda gli effetti degli artefatti stessi sull'attività umana nella quale vengono utilizzati. L'uso dell'artefatto trasforma l'attività per la quale è stato progettato, la trasformazione riguarda sia la riorganizzazione delle modalità percettivo motorie di interazione con l'ambiente che le modalità di pianificazione dell'azioni e delle relazioni sociali²¹.

Guardare agli artefatti allora è un modo di guardare all'uomo e alla sua essenza, un modo di indagare la natura umana. Infatti comunemente si indica con *natura umana* l'insieme delle caratteristiche distintive, compresi i modi di pensare, di sentire e di agire, che gli esseri umani tendono naturalmente ad avere, indipendentemente dall'influenza della cultura. Le questioni su ciò che queste caratteristiche sono, cosa le provoca, e come la natura umana è fissata, sono tra le questioni più antiche e importanti della filosofia occidentale. Queste domande hanno implicazioni particolarmente importanti in materia di etica, politica e teologia. Le complesse implicazioni di tali questioni sono trattate anche nell'arte e nella letteratura, mentre i molteplici rami delle scienze umane formano, insieme, un importante dominio di indagine sulla natura umana e della questione di cosa significa essere umani. Con il presente studio vogliamo mettere in evidenza come la tecnica e la tecnologia, cioè il mondo degli artefatti, siano un ambito chiave per completare la comprensione della natura umana permettendoci di investigarne e comprenderne meglio le peculiarità.

La singolarità della natura umana, l'unicità del nostro essere, è a nostro giudizio rivelata anche dall'analisi dell'uomo in relazione a quel suo peculiare *essere-nel-mondo* che abbiamo racchiuso nell'espressione *condizione tecno-umana*: l'uomo ha una sua unicità e una sua trascendenza che non si confina facilmente in una definizione statica e a priori, tuttavia questo elemento di unicità è esperibile e fenomenologicamente rinvenibile in quella modalità esclusivamente umana di *essere-nel-mondo* che è rilevato dalla produzione di artefatti.

2.4. L'evoluzione storica. Ogni cultura umana, in ogni luogo e in ogni tempo, ha prodotto artefatti tecnologici, tuttavia mai nessuna cultura è riuscita a fare della tecnica e della tecnologia una forza di dominio e colonizzazione così efficace come la cultura Occidentale. Questo sodalizio è legato alla visione del mondo che a partire dal Medioevo ha caratterizzato l'Occidente.

Furono una diversa percezione del tempo, dello spazio e la matematica gli elementi che consentirono questo cambio di *mentalité* che caratterizza oggi l'Occidente dobbiamo dire che da soli non furono condizione necessaria perché questo cambio avvenisse. In altre parole è come dire, in termini

¹⁸ Si vedano, ad esempio, i seguenti studi: J. ZHANG, D.A. NORMAN, "Representations in Distributed Cognitive Tasks", in *Cognitive Science*, 18(1994), 87-122; IDD., "A representation analysis of numeration systems", in *Cognition*, 57(1985), 271-295; E. HUTCHINS, *Cognition in the wild*, MIT Press, Cambridge 1995.

¹⁹ Cf. A. RIZZO, "La natura degli artefatti e la loro progettazione", in *Sistemi Intelligenti*, 12-3(2000), 437-452.

²⁰ Come verifica di quanto detto si pensi al lavoro di identificazione e comprensione dei reperti da parte degli archeologi, o meglio ancora si provi a immaginare di dover scrivere un programma informatico per dotare un sistema artificiale della capacità di individuare la presenza di artefatti su un pianeta alieno.

²¹ Nel primo caso si pensi a utensili quali la clava o l'aratro mentre nel secondo si pensi al ruolo del mulino ad acqua.

causali, che la presenza di ossigeno è condizione necessaria ma non sufficiente per il fuoco. L'ossigeno più i combustibili più l'accensione di un fiammifero potrebbero rappresentare una condizione sufficiente per il fuoco. Prima di congedarci da questa sezione allora dobbiamo cercare di individuare quali furono gli elementi che *accesero il fuoco* nel modo di guardare e comprendere il reale dell'Europa.

L'Occidente stava educando la propria mente a considerare l'universo in termini di minime unità di misura, pensate spesso in forma di linee, quadrati, cerchi ed altre figure simmetriche. Questo frazionare in parti uniformi cose, energie, attività, percezioni e nel contarle è certamente una forma di riduzionismo ma il riduzionismo è una categoria che non aiuta a comprendere: si tratta della quantificazione, del modo attraverso cui, ancora oggi, noi Occidentali aspiriamo a conquistare la realtà fisica, afferrandola, per così dire, per quella parte che ne pensiamo essere il nucleo dopo aver scostati le eventuali fronde. In questo processo di quantificazione la chiave,

L'analisi del momento in cui la *mentalité* europea diviene il modo *vincente* di approccio all'artefatto tecnologico svela in maniera inequivocabile il fatto che non si può considerare la tecnica come un insieme *discreto* di artefatti che oggi assumerebbero dimensioni inedite e smisurate. Gli artefatti tecnologici, invece, devono essere capiti come degli *epifenomeni* della *mentalité* che si è diffusa a partire dal XIII secolo in Occidente e che inizia a dare alla *condizione tecno-umana* una sempre maggiore consistenza e visibilità. Gli artefatti tecnologici si svelano così come il risultato di un'ermeneutica del mondo: esprimo, e trasmettono, un modo di vedere e capire il mondo così come descritto nelle pagine precedenti. Risulta indubbio che, sebbene l'artefatto tecnologico non sia un'esclusiva dell'Occidente, è nel contesto europeo tardomedievale e rinascimentale che trova le condizioni per giungere al suo massimo sviluppo: lo sviluppo tecnico sembra essere una caratteristica occidentale come la nascita della filosofia è una caratteristica del mondo greco classico che dell'occidente è in qualche misura matrice²².

2.5. Evoluzione tecnologia e antropologia. La stretta interconnessione che soggiace tra domande di senso sul mondo, visione del mondo e necessità pratica che intessono come un ordito la *condizione tecno-umana*, ci mostra come la produzione di artefatti tecnologici non può che riduttivamente essere compresa come una mera produzione tecnica. Infatti il mondo degli artefatti, sebbene non possa essere compreso senza lo scopo tecnico che costituisce i singoli elementi tecnici, non è scindibile dalle stesse domande di fondo sull'esistenza umana e sul mondo che caratterizzano il contesto in cui si può sviluppare il pensiero filosofico. La qualità della risposta è profondamente diversa: un pensiero sull'uomo e sul mondo con la filosofia un artefatto con la *condizione tecno-umana* ma la *densità antropologica* che vi soggiace e la qualità delle domande di senso che sono racchiuse dietro l'artefatto tecnologico sono le stesse. Tuttavia se il pensiero in virtù del suo procedere razionale interroga l'ascoltatore e si offre al confronto critico non è altrettanto immediata la comprensione e l'elaborazione di questi contenuti per chi viene in contatto con gli artefatti tecnologici.

Un elemento che merita un'adeguata sottolineatura è il fatto che il mondo degli artefatti tecnologici non sia costituzionalmente statico ma proprio per la sua caratteristica di essere una *risposta tecnica alla provocazione della realtà sull'uomo* ha nella sua costituzione profonda una natura che conosce uno sviluppo e un'evoluzione: il mondo degli artefatti tecnologici è costitutivamente storico nel senso che la storicità è un elemento indispensabile nel suo sviluppo e per la sua comprensione. Questa costituzione storica degli artefatti tecnologici si fonda sulla relazione che genera e si in-

²² «C'è una ragione culturale per cui una storia della filosofia inizia dai Greci. È stato il pensiero greco a formare il modo di pensare del mondo occidentale e solo comprendendo che cosa avessero pensato i Greci noi possiamo capire come abbiamo continuato a pensare negli ultimi tre millenni circa. Anche se tutto il pensiero occidentale fosse sbagliato, occorrerebbe conoscerlo per capire da dove veniamo e che cosa siamo». Con queste parole Umberto Eco e Riccardo Fedriga presentano in quarta di copertina la loro storia della filosofia (cf. U. ECO, R. FEDRIGA, *La filosofia e le sue storie. L'antichità e il medioevo*, Laterza, Roma-Bari 2014). Ci sembra che si possano, parafrasando il contenuto, applicare agli europei tardomedievali e rinascimentali parlando di artefatti tecnologici e tecnologia.

staura tra uomo e mondo. L'artefatto si frappone tra l'uomo, l'utilizzatore, e il mondo, l'oggetto su cui l'artefatto agisce. Tuttavia questa relazione non è a senso unico, dall'uomo agente al mondo agito, ma biunivoca. Proprio l'essere fondati su domande di senso che l'uomo si pone sulla realtà che lo provoca, ci dice come il mondo degli artefatti sia nel mezzo a un meccanismo di retroazione: generati come risposta alla realtà e ai bisogni che essa fa nascere nell'uomo, nel loro uso mediano nuovi significati e acquisiscono nuovi significati e nuove possibilità. Possiamo dire che *l'artefatto mentre antropizza il mondo narra il mondo all'uomo donandogli nuova consapevolezza e nuove interpretazioni del mondo stesso.*

In questo nostro tempo in cui le nostre vite sono immerse quotidianamente nella tecnologia potremmo essere tentati di concentrare il nostro sguardo solo su quanto e come sia possibile utilizzare i diversi tipi di artefatti tecnologici. Un approccio di questo tipo ha senz'altro una sua giustificazione e tenta di rispondere ad alcune provocanti contraddizioni che oggi appaiono sotto gli occhi di molti. Tuttavia il percorso che abbiamo intrapreso ha mostrato come la tecnologia e i suoi artefatti non sono solo degli elementi del mondo dell'uomo che interrogano il nostro agire ma sono dei *luoghi* antropologici ove ci è svelata la nostra stessa costituzione, dei luoghi ove si svela il nostro essere e dove abitano i nostri desideri.

L'uomo, essere libero e responsabile, essere spirituale, persona, vive questa sua costituzione nel suo decidere e decidersi. La tecnologia è il modo e il mondo ove tale dinamiche avvengono. Indagare la componente antropologica della tecnica ci ha permesso di svelare quel modo di esistere dell'essere umano che abbiamo chiamato *condizione tecno-umana*. Questa condizione antropologica indica il fatto che l'uomo, creatura relazionale posta in ogni istante della sua esistenza di fronte al fascino nouminoso del *Mistero assoluto* vive sperimentando il fatto che esso stesso e il mondo affidatogli è un *dover essere* che è chiamato ad assumere in libertà e responsabilità. La *condizione tecno-umana* è il percorso di inveramento, storicamente caratterizzato, di questa forma di esistenza personale nel mondo. L'uomo è costantemente a contatto con la sua finitezza storica. Questa collocazione tra la finitezza e l'infinità lo costituisce e si manifesta proprio nell'essere storicamente condizionato e contemporaneamente affidato a se stesso: egli perviene alla sua verità autentica proprio accettando e sostenendo con tranquillità questa impossibilità di disporre della propria realtà, impossibilità di cui è consapevole. La tecnica-tecnologia e il complesso mondo degli artefatti tecnologici sono il primo luogo di evidenza di questa verità sull'uomo. La mediazione che l'artefatto fa dell'uomo al mondo e del mondo all'uomo è il luogo ove si percepisce con più chiarezza come la libertà che si attui tra i condizionamenti del mondo, della biologia e della storia; è esperienza quotidiana; l'uomo, intelligenza senziente deve fare i conti con la sua storia e con le sue possibilità. Le scelte mediate dagli artefatti, i cambiamenti che l'uomo realizza nel mondo attraverso la tecnica, inverano e rendono palese tale verità. Esprimono tale condizione dell'esistere umano. Mediano l'esperienza trascendentale nelle molteplici scelte categoriali della persona. In altri termini danno sostanza a quella che abbiamo chiamato *condizione tecno-umana*.

Il tempo segna la tecnica e il mondo modificandone le possibilità e i limiti: viviamo costantemente nella dialettica tra il mondo dei nostri desideri e il mondo delle possibilità definito qui e ora dalle nostre capacità e possibilità tecniche.

Il mondo è affidato all'uomo e alle sue cure, l'uomo ne è responsabile. Questa custodia e cura si attua mediante la tecnica: fonte di libertà e luogo dei limiti scoperti, l'artefatto tecnologico è segnato e segna la storia di ogni individuo. La definitività della libertà si sperimenta e si attua principalmente nella tecnica: ogni singola decisione e operazione tecnica cambia in modo irreversibile l'esistente, lo trasforma rendendo impossibile un ritorno alle sue condizioni previe. Mediante la tecnica si attua e si palesa al mondo la nostra definitività nell'esistenza.

Così compreso l'artefatto tecnologico, e il mondo della tecnica-tecnologia di conseguenza, non è, parafrasando Gehlen, un disperato tentativo di sopravvivenza di un uomo impreparato a stare al mondo e non sufficientemente attrezzato di qualità naturali per sopravvivere, ma proprio

l'epifenomeno della sua essenza, il *luogo esistenziale*, la *condizione tecno-umana* appunto, in cui si mostra la grandezza della sua vocazione nella fragilità della sua costituzione.

II - LA SFIDA DELL'ECONOMIA

1. Utilitarismo e Conseguenzialismo

1.1 Il background e l'obiettivo benthamiano. Un'indagine sullo sviluppo economico ed umano in chiave etica chiama in causa il fondamento antropologico della riflessione economica. In particolare vorrei precisare le caratteristiche del pensiero di Jeremy Bentham (1748-1832), filosofo e giurista inglese del secolo XVIII, esponente di spicco dell'illuminismo e del post-illuminismo ottocentesco, la cui visione antropologica ed etica ha profondamente influito nell'ambito della teoria economica.

La sua riflessione si colloca nell'alveo di quella dei suoi colleghi inglesi e scozzesi del secolo XVIII, particolarmente attenti ad elaborare un rigoroso paradigma di indagine della condotta umana, fondato sulla sistematicità e sull'attenzione ai dati empirici.

Teorizzatore dell'utilitarismo classico, Bentham si pone l'obiettivo di riformare la morale liberandola da ogni influenza religiosa e metafisica, in modo da dotarla di uno statuto universale giustificato da ragione e natura, unica via capace di rendere autonoma la scienza morale. L'emancipazione della scienza morale avrebbe reso l'uomo sovrano di sé in quanto gli obblighi morali non sarebbero più scaturiti dalla religione e nemmeno da una fantomatica legge di natura o dall'*ipse dixit*.

1.2 Il novum della teoria etica di Bentham. Nella formulazione della struttura morale, Bentham pur riferendosi ad altre eminenti figure del pensiero filosofico e politico inglese a lui coeve, imbocca una strada innovativa. Si distanzia rispetto alla scienza della natura umana di Hume e alla teoria della condotta umana di Adam Smith in quanto tali ricerche, seppur interessanti, mancavano di un'elaborazione su basi scientifiche dei principi guida riguardo a ciò che si deve fare nel campo morale e della legislazione.

Ad una scienza della natura umana descrittiva, impegnata a spiegare ciò che è, senza comunque superarlo, Bentham contrappone la fondazione di una scienza morale normativa e prescrittiva. Orienta la sua speculazione a ciò che deve essere, superando la mera descrittività, in quanto solo in tal modo la scienza morale può essere un adeguato ausilio per il legislatore nell'esercizio della sua funzione. È questo il motivo ispiratore che lo spinge alla stesura dell'Introduzione ai principi della morale e della legislazione, ma è anche la novità ambiziosa che si prefigge e che lo avrebbe reso il nuovo Newton della morale.

Nella sua indagine, preso atto che l'uomo è collocato sotto il dominio di due «padroni»: il dolore e il piacere:

Il principio di utilità riconosce tale soggezione, e la assume a fondamento di quel sistema il cui obiettivo è innalzare l'edificio della felicità per mezzo della ragione e della legge.

Dall'impianto motivazionale così formulato deriva una soluzione inedita. L'uomo, dominato dai due supremi padroni, in ogni sua scelta si volgerà verso quella in cui il saldo tra piacere e dolore risulterà superiore. Solo questa è l'opzione giusta, dalla quale scaturiscono conseguenze buone. Il saldo felicifico sarà l'indicatore della bontà o meno dell'azione che per il soggetto si impone come obbligo morale. In tal modo è precluso ogni spazio al supererogatorio, ovvero le azioni moralmente buone ma non doverose, in quanto in ogni azione il soggetto deve conformarsi al dettato della massimizzazione del piacere.

La nuova scienza morale è guidata dal principio di utilità, unico criterio dirimente per l'approvazione o disapprovazione delle azioni, da Bentham così presentato:

Il principio di utilità costituisce il fondamento della presente opera: è perciò opportuno iniziare con un resoconto esplicito e preciso di cosa si intenda per esso. Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione a seconda della tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione; [...] Mi riferisco a qualsiasi azione di un privato individuo, ma anche ad ogni provvedimento di governo .

Assumendo come unico movente all'agire il tornaconto personale espresso dall'utilità nella massimizzazione del piacere individuale, Bentham opera lo spostamento del principio di utilità dal piano unicamente analitico e descrittivo a quello normativo e prescrittivo. In tal modo l'utilità diviene il paradigma dell'agire dei singoli e delle istituzioni.

L'utilità, definita come l'attitudine di ogni oggetto a produrre beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità e di contro a evitare danno, dolore, male o infelicità , guida sia l'agire dei singoli che della comunità . Di quest'ultima però Bentham non ha una grande considerazione, la definisce infatti «una delle espressioni più generiche che si possono trovare nella fraseologia della morale», il cui interesse non è altro che la sommatoria degli interessi individuali. La comunità è considerata un corpo fittizio, per cui è vano parlare del suo interesse prescindendo dall'interesse individuale .

Nella nuova prospettiva di analisi il principio di utilità costituisce il fulcro dell'impianto morale e legislativo, pur se sarà in seguito oggetto di ulteriore riflessione e successivi perfezionamenti .

Nell'Introduzione ai principi della morale e della legislazione Bentham dedica un ampio spazio al fondamento del principio di utilità e conclude l'analisi in modo categorico, affermando che si tratta di un principio primo , come tale non può essere ancorato o spiegato attraverso principi superiori: è un principio in se stesso indimostrabile. Tuttavia nonostante la sua assiomaticità, si può pure dissentire da esso e perfino opporvisi, senza però mai negarne la veridicità. Ciò accade attraverso il principio dell'ascetismo e con quello della simpatia e antipatia , particolarmente influente, secondo Bentham, nell'ambito delle faccende di governo .

Nessuna azione è affrancata dal principio di utilità, nemmeno quelle apparentemente altruistiche . Nell'uomo non ci sono delle motivazioni volte alla ricerca della felicità altrui. La simpatia e la benevolenza, anche se promuovono la felicità nell'altro, non sono mai un puro altruismo. Ciò che realmente conta è la ricaduta in termini di felicità autoreferenziale dell'agente e mai il piacere-felicità dell'altro, estraneo al calcolo felicifico individuale .

1.3 La dottrina del bene benthamiana. Nella sua dottrina del bene il filosofo indica il benessere con il saldo positivo tra piacere e dolore, sperimentati dall'individuo rispetto a un determinato intervallo di tempo e introduce una serie di semplificazioni circa la realtà dell'uomo, al fine di consolidare la coerenza logica del suo impianto morale . Riguardo alle cause efficienti, intese come fonti o mezzi del dolore e del piacere, ne individua soltanto quattro che riguardano la sfera fisica, politica, morale e religiosa . Le prime tre cause danno luogo a dolori e piaceri fruibili nella vita presente, mentre quella religiosa investe sia il presente sia il futuro in virtù della fede nella vita ultraterrena, come spazio nel quale il piacere o il dolore sarà sperimentato.

Nella riduzione dell'agire umano al movente unico dell'utilità c'è un altro aspetto rilevante. Esso riguarda l'assenza di una differenziazione qualitativa tra i piaceri. Le cause efficienti non hanno, infatti, nessuna rilevanza qualitativa sul piacere prodotto, suscettibile solo di differenziazioni quantitative . Infatti, il piacere di comporre un'opera musicale è lo stesso che si prova nel gioco delle pulci. L'esemplificazione è estremamente importante poiché consente, attraverso un semplice computo, il confronto e la verifica della corrispondenza di un'azione al principio di utilità. La conformità si ha quando la tendenza dell'azione ad aumentare la felicità della comunità supera ogni sua tendenza a diminuirla e il fine morale di una comunità coincide con l'incremento della sommatoria delle utilità personali, ossia degli interessi delle sue membra .

Il principio di utilità fugge ogni dubbio sulla condotta umana. Tutto è mosso dall'edonismo e il piacere personale guida ogni azione individuale. È questa la nuova rivoluzione copernicana che Bentham si era prefissato di realizzare. Nelle vesti del Newton della morale, Bentham individua nell'attrazione verso il piacere soggettivo il principio di gravitazione universale per la sua teoria.

Come la forza di gravità attrae l'universo, allo stesso modo la forza di attrazione del piacere attira ogni uomo. Ogni individuo ambisce a migliorare la propria condizione e nessun atto umano è mai disinteressato. È solo il benessere «l'obiettivo intrinseco e ultimo perseguito dall'uomo in ogni momento» .

1.4 Il consequenzialismo. Con l'utilitarismo benthamiano e tutte le sue rivisitazioni si assiste ad un passaggio che determinerà la differenza tipica delle etiche moderne rispetto a quelle antiche o classiche, ovvero lo spostamento della valutazione morale dalle intenzioni che muovono il soggetto all'azione, alle conseguenze prodotte dall'azione. Non esistono atti sempre malvagi o sempre buoni, ma a seconda degli effetti prodotti questi assumono qualificazioni morali diverse. Non esistono atti intrinsecamente cattivi (intrinsic malum) . Questa è l'essenza del consequenzialismo, prerogativa dell'utilitarismo in tutte le sue versioni.

L'utilitarismo è un paradigma della filosofia morale di impianto teleologico che si fonda sul primato del bene sul giusto. Ciò significa che prima viene indicato un bene-fine, dal quale successivamente si deduce l'obbligazione morale che coincide nella massimizzazione di un determinato bene, oggetto del calcolo felicifico . L'utilitarismo è, in tal modo, una sorta di consequenzialismo *welfarista* , una forma procedurale che richiede semplicemente di sommare benessere e utilità individuali, al fine di valutarne le conseguenze in termini unicamente quantitativi. Ma chi sono e quale ruolo hanno le persone in un simile orizzonte?

La risposta è data dalle pregnanti parole di Amartya Sen:

Essenzialmente l'utilitarismo vede le persone come localizzazioni delle loro rispettive utilità, [...]. Una volta considerata l'utilità della persona, l'utilitarismo non ha alcun ulteriore diretto interesse a qualsiasi informazione su di essa. [...] In questo schema le persone non contano come individui più dei singoli serbatoi di petrolio nell'analisi del consumo nazionale del petrolio .

L'identità e la dignità della persona sono obnubilate dal primato dell'utilità. L'ordinamento-somma, consono all'utilitarismo, fonde le utilità dei singoli in una massa totale, all'interno della quale le individualità singolari sono oltremodo confuse e smarrite. In questo modo, le persone scompaiono completamente nel processo di valutazione tra stati diversi delle cose, lasciando il primato indiscusso all'utilità .

2. L'ingresso delle due teorie in economia

2.1 La svolta neoclassica. L'utilitarismo e il consequenzialismo ancora oggi sono dottrine ampiamente diffuse tra le tipologie di etica filosofica non solo sul piano accademico, ma anche nel senso comune. Tra le etiche applicate l'utilitarismo è quella che trova maggiore attuazione e diffusione. Le sue applicazioni sono davvero ampie, spaziano dalla sfera politica a quella economica e investono persino la scienza medica. Sul piano del senso comune l'utilitarismo rappresenta una mentalità socialmente condivisa in ambienti laici e perfino confessionali.

L'ingresso in seno all'economia dell'utilitarismo fu sancito dalla teoria neoclassica (1870), promossa da economisti di nazionalità diverse. Questi, nonostante la scarsa conoscenza reciproca, sono accomunati oltre che dal pensiero anche dalla pubblicazione quasi concomitante delle loro prime opere . Essi sono William S. Jevons in Inghilterra, Carl Menger in Austria e Léon Walras in Francia. Con i loro primi scritti, pubblicati tra il 1871 e il 1874, daranno vita nel decennio successivo alla rivoluzione marginalista, che segna il trionfo dell'utilitarismo nell'ambito della scienza economica. Il loro pensiero fonda quell'imponente teoria economica non più attenta alla ricerca delle cause della ricchezza delle nazioni e alla sua distribuzione, accumulazione e sviluppo .

La svolta da loro impressa, chiamata neoclassica, trasforma l'economia nella scienza che studia la condotta umana intesa come relazione tra scopi e mezzi scarsi fruibili per usi alternativi, secondo la nota definizione di Lionel Robbins . L'attenzione si sposta dall'analisi economica del sistema nel suo complesso, come la ricchezza, il lavoro, lo sviluppo, all'allocazione efficiente di risorse date os-

sia alla soddisfazione dell'individuo misurata dall'utilità individuale . In questa sorta di emancipazione dal passato la nuova economia ambisce a divenire la scienza di un sistema economico astratto, non soggetto a determinazioni storiche o istituzionali. Proviamo qui di seguito ad elencarne le caratteristiche.

- L'argomento centrale dei fondatori del nuovo sistema teorico risiede nello studio di un modello in equilibrio statico, dove al centro è posto il problema dell'allocazione di risorse date tra usi alternativi. L'allocazione si realizza in base alla teoria del valore-utilità, incentrata sulla variabilità della stima soggettiva del valore. I prezzi vengono determinati non più in funzione del lavoro necessario a produrre un determinato bene, ma in funzione della sua utilità. È questo un importante punto di rottura con le teorie economiche classiche, le quali fondavano la determinazione del valore e dei prezzi delle merci sulla teoria del valore-lavoro e non sull'utilità. L'importanza non è data tanto dalla riformulazione completa della teoria del valore-utilità e dell'ipotesi dell'utilità marginale decrescente, quanto dall'aver modificato le fondamenta dell'economia politica in termini utilitaristici . L'introduzione del marginalismo accredita a pieno titolo la visione utilitaristica di impronta benthamiana, per cui il comportamento umano è riducibile esclusivamente al calcolo razionale proteso alla sola massimizzazione dell'utilità. L'economia diventa un «calcolo di piaceri e di pene» .
- Un ulteriore passaggio nel consolidamento dell'utilitarismo in economia riguarda la felicità, entrata a pieno titolo nel mainstream e identificata con l'utilità. Già Bentham aveva realizzato questa assimilazione ardua che, fino ad allora, era rimasta fuori dallo scenario economico. Jevons lo afferma nella sua opera iniziale: «La teoria che segue è basata interamente sul calcolo del piacere e della pena; oggetto dell'economia è rendere massima la felicità acquistando, per così dire, piacere con il minimo costo penoso» .
- I soggetti economici della teoria neoclassica sono protesi alla massimizzazione di un obiettivo individuale, quale l'utilità o il profitto, e devono essere necessariamente degli individui, delle famiglie o delle imprese, non possono quindi essere dei soggetti collettivi. Scompaiono in tal modo le classi sociali o anche i corpi politici, che gli economisti classici, compreso Marx e ancor prima i fautori del mercantilismo stesso e i fisiocratici, collocavano al centro delle loro analisi . Questo passaggio è pregno di conseguenze rilevanti per la progressiva caduta di interesse della dimensione sociale del soggetto economico . Quest'ultimo sarà sempre più confinato in una dimensione atomistica e autoreferenziale, fino a sancire il suo operare in un rapporto di mutua indifferenza rispetto agli altri. In siffatto scenario, l'intero comportamento umano è ridotto unicamente alle relazioni tecniche, ossia quelle tra uomo e natura, le sole rilevanti. Al contrario, nessuna importanza hanno le relazioni interpersonali.
- L'entità dello spostamento o del nuovo orizzonte è espressa dalla cosiddetta finzione di Walras che, tralasciando pienamente il ruolo delle relazioni interpersonali, fissa nella relazione uomo-natura l'oggetto peculiare dell'investigazione economica, astraendo dall'imprenditore e considerando semplicemente i servizi produttivi .
- Nella sua formulazione, il sistema neoclassico consegue un ulteriore rilevante obiettivo. Le leggi economiche in forza dell'ampiezza delle questioni economiche e del problema della scarsità, loro data dall'impostazione neoclassica, vengono ad assumere quel carattere assoluto proprio della fisica e delle scienze naturali .
- A questi scostamenti puntuali dal sistema classico si accompagna anche un cambiamento metodologico rilevante. L'economia adotta, sotto la spinta del Positivismo, il modello epistemologico della fisica dell'Ottocento con la sua meccanica razionale e il calcolo infinitesimale. Sarà la formalizzazione matematica a determinare la scientificità o meno di un'argomentazione economica, attenta prevalentemente all'individuo con i suoi gusti le sue preferenze.

2.2 La visione totalizzante dell'economia neoclassica. L'economia neoclassica è essenzialmente una teoria microeconomica con l'obiettivo di spiegare, in base ai gusti e alle preferenze, le scelte

che gli individui compiono nel mercato secondo un vincolo di bilancio e avendo risorse limitate. Essa, tuttavia, nutre l'ambizione di comprendere e normare l'intero sistema economico con gli stessi principi della microeconomia.

È una vera e propria egemonia di pensiero che viene a costituirsi in più tempi, rafforzando il *mainstream* attraverso diverse stagioni fiorenti. Al consolidamento del predominio contribuisce anche la Teoria delle scelte razionali, tra i cui maggiori esponenti troviamo Gary Becker, estensore della sua applicazione ad un ampio raggio di comportamenti e interazioni umane anche al di fuori del mercato, come il matrimonio, la droga, il razzismo e perfino la fecondità, per elencarne solo alcune.

La sua persuasione è fondata sulla possibilità di spiegare il comportamento umano in base alla logica comparativa dei costi-benefici di un soggetto autoreferenziale. L'accoglienza di tale assunto a livello scientifico consolida e legittima l'agire dell'*homo oeconomicus* in sfere non eminentemente economiche, creando sempre più spazio per ritenere come ogni aspetto della vita umana sia regolato secondo la metrica dello scambio di equivalenti, ossia una relazione *do ut des*. Ciò contribuisce implicitamente all'inveramento dell'ampia pervasività delle leggi economiche, condizione intravista dai fondatori della teoria neoclassica, che aveva meritato alle stesse la caratteristica di astoricità, avvicinandole in tal modo alle leggi della fisica e delle scienze naturali.

La pervasività delle leggi economiche chiama in causa la responsabilità etica degli economisti. Già J.S. Mill osservava che l'economia, a differenza delle altre scienze, genera tendenze. Con ciò Mill voleva significare che nell'economia, come nelle scienze sociali, esiste un rapporto di influenza reciproca tra la teoria e i comportamenti assunti. Le teorie economiche hanno il potere di modificare significativamente il comportamento dell'uomo, consolidandolo in determinate logiche.

Da ciò scaturisce il motivo dell'importanza del dialogo tra economia, antropologia e filosofia nell'intento di mutare la realtà secondo una prospettiva teleologica, che riguarda il fine e il senso dell'esistenza umana. La stessa teologia potrebbe entrare in questo dialogo proficuo, curando l'interdisciplinarietà e affrontando gli sforzi di conoscenza richiesti. Infatti in assenza di un dialogo-confronto, di natura interdisciplinare, è maggiore il rischio di coltivare e promuovere un'impostazione monodimensionale della questione economica. È un dato incontrovertibile che per molti anni gli obiettivi di politica economica siano stati orientati alla massimizzazione della creazione di valore economico, inteso come sinonimo di sviluppo.

L'urgenza del dialogo è sollecitata inoltre dalla consapevolezza che, nonostante i diversi cambiamenti assunti dopo la rivoluzione marginalista, la teoria economica, intesa come *mainstream*, ha conservato e perfezionato fino ad oggi l'individualismo metodologico, rendendolo una prerogativa fondamentale, se non assoluta, dell'*Homo oeconomicus*. Da più parti, al riguardo, è espresso il richiamo a prendere atto che nonostante la maggior parte degli economisti sappia che l'economia *mainstream* è una specie di "filosofia scolastica" che non ha più contatto con la realtà, tuttavia si vuole difendere il proprio potere accademico reagendo con il disprezzo e con l'indifferenza alle critiche che emergono sempre più numerose. È lo stesso atteggiamento della neoscolastica di fine Ottocento o degli ideologi marxisti dell'Unione Sovietica di Breznev di cui è giunto il momento di prendere piena consapevolezza.

3. Teologia ed Economia: 'reazioni teologiche'

Ogni volta che la teologia si misura con ambiti 'non teologici' o perlomeno 'esterni' alla sua tipica riflessione, come nel caso della tecnica e dell'economia, emerge la questione della sua pertinenza e competenza. La riflessione teologica è qui intesa come l'interpretazione credente della prassi sociale, nella quale la "vita buona del Vangelo" si esprime e si promette dentro e non fuori la vita pratica. Nel loro molteplice linguaggio che insieme scompone e ricomponde la realtà, le dinamiche dello scambio sociale raccontano e rivelano un'idea di uomo, delle sue relazioni e una promessa di bene. In altre parole: intendo teologia ed economia come due distinte interpretazioni del reale che pur autonome nel loro specifico oggetto di ricerca hanno a che fare con quell'esperienza pienamente

umana (originale e insostituibile) di relazione e mediazione con la realtà (nel senso più ampio) che è l'atto di fede.²³

3.1. *Un'obiezione all'etica economica.* Da più parti soprattutto dopo la crisi finanziaria del 2008, si invoca la necessità di un ritorno all'etica da parte dell'economia. A mio avviso tale appello pur considerato da molti necessario, è debole e poco efficace in quanto è sempre esposto al rischio di limitarsi ad una pura sovrapposizione nominalistica.

L'economia moderna ha affermato Donzelli a Verona, si propone di spiegare le interazioni sociali assumendo l'esistenza di individui razionali (intesi come unità decisionali auto-interessate) che massimizzano una qualche funzione obiettivo sotto determinati vincoli sociali. La teoria economica si propone così di spiegare sia i comportamenti individuali, sia gli esiti macroscopici delle interazioni sociali fra gli individui stessi (si tratta infatti di ricondurre le dinamiche macroeconomiche alla teoria microeconomica fondamentale). Ora mentre l'economia focalizza l'attenzione sulla funzione obiettivo e quindi sul modo in cui l'agente si comporta per massimizzare il proprio fine, l'etica definisce i valori, le motivazioni e i vincoli alla libera scelta del soggetto. Questa distinzione intende spiegare attraverso il modello della *rational choice* il comportamento umano. Il modello della scelta razionale, in quanto razionalità strumentale, postula fin dall'inizio che quello economico sia un comportamento tendente ad uno scopo (*goal-seeking*) e non già un comportamento orientato da un valore (*value-oriented*).

Ne deriva che la teoria della scelta razionale non ha bisogno d'altro che occuparsi della volontà, dei fini cioè che il soggetto intende perseguire²⁴. Non ha necessità di prendere in considerazione anche le motivazioni, la cultura e i valori di riferimento. O meglio, l'adozione dell'Individualismo Metodologico nella determinazione delle preferenze individuali non implica necessariamente che gli individui siano 'egoisti'. Possono altresì essere filantropi e altruisti. In sintesi di fronte a questa ragione strumentale l'etica è sì in grado di segnare la riga di fine campo, ma il suo ruolo finisce qui. Al massimo gioca in panchina ma non entra mai in partita. L'etica può porre questioni all'economia e alla finanza (l'aumento della povertà, della disuguaglianza e dell'ingiustizia sociale), ma non può contribuire a dare risposte e tantomeno a indicare soluzioni.

3.2. *Un'obiezione teologica.* I limiti e l'inadeguatezza di una sovrapposizione dell'etica in economia e nell'ambito delle scienze sociali in genere, è già stata perseguita nella storia della riflessione teologica e della Dottrina Sociale della Chiesa (DSC) in particolare.

La *Mater et Magistra* (MM) di Giovanni XXIII, infatti, si proponeva programmaticamente come momento di rilancio della DSC contro le varie critiche sollevate dentro la Chiesa stessa, assumendosi l'impegno di verificare e precisarne la figura teorica. Imponendo l'insegnamento della DSC nei seminari giacché ritenuta necessaria per la formazione e preparazione ministeriale dei futuri pastori, precisa che la DSC deve essere insegnata nel corso di filosofia perché costituisce una branca dell'etica naturale (la filosofia sociale «dell'ordine immutabile del diritto naturale»), una determinazione particolare dell'etica filosofica che ha poco o nulla a che fare con la teologia. Come sappiamo dalla storia la MM in realtà fallì il suo scopo. La crisi della dottrina sociale cui la MM intendeva porre rimedio, non solo è continuata, ma si è aggravata, addensando sull'idea di DSC un periodo di incertezza e di tendenziale liquidazione che è durato fino al vigoroso rilancio

²³ *Actus fidei non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* (ST II^a-II^{ae}); «senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica» (Benedetto XVI *Caritas in Veritate* n.35). Cfr., Piero CODA – Roberto PRESILLA (a cura di), *Interpretazioni del reale. Teologia, filosofia e scienze in dialogo*, (Quaderni Sefir, 1) Pontificia Università Lateranense - Mursia, Roma 2000; Piero Coda, *Il sapere di Dio e i saperi dell'uomo. Per una teologia in dialogo*, in "Sophia", n. 0 (2008), 35-46.

²⁴ Cfr., Stefano ZAMAGNI, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2008, 112.

operato da Giovanni Paolo II.²⁵ Il sintomo più eloquente fu l'assoluta reticenza nei testi conciliari dell'espressione 'dottrina sociale della Chiesa'. È stata evitata persino nella *Gaudium et Spes*. Uno dei motivi dell'impraticabilità della direzione scelta dalla MM fu proprio l'aver 'posizionato' e 'trattato' la DSC (l'interpretazione credente della prassi sociale in genere) come "filosofia cristiana", averla agganciata e ridotta a branca dell'etica naturale. Il che pregiudicava a tal punto la teologia che quest'ultima risultava quasi una sovrastruttura. Le verità soprannaturali della teologia, infatti, erano concepite come aggiuntive e integrative alle verità naturali della filosofia cristiana. In sintesi, la teologia è il prodotto della combinazione di ragione e fede concepite fin dall'inizio come distinte. Questo schema che accosta, e alla fine contrappone Natura e Grazia, filosofia e teologia, si traduce in morale sociale nella giustapposizione nominalista tra teoria e prassi, etica ed economia: l'*homo oeconomicus* può essere egoista ma anche no. In sintesi l'accostamento e la sovrapposizione tra etica e scienze sociali è una storia già vista e ... non funziona molto.

3.3. *La teologia in dialogo con l'economia.* Si tratta di teologia intesa come intelligenza critica della fede che ha come oggetto la prassi sociale e le sue dinamiche. È teologia che anzitutto assume alcuni presupposti.

- Presuppone che la Rivelazione non mortifica l'originalità del (e di ogni) sapere e le diverse competenze. Come la ragione non contrasta con la fede bensì con l'irragionevolezza, così la fede non contrasta con la ragione ma ne illumina il senso e ne anima il compito. La vera mortificazione proviene dalla frantumazione e dissoluzione autoreferenziale delle scienze *et quidem* dell'uomo.
- Presuppone che le diverse discipline vivano una comune tensione alla ricerca e alla comunicazione della verità. Perché interessati alla verità che sempre eccede ogni tentativo di definirli in modo esauriente, siamo convinti che il dialogo non consista nel semplice accostamento dei contributi, nella giustapposizione nominalista (etica-economica e simili) ma nel lasciarci interrogare dalla verità. Porre la questione della verità nelle discipline sociali, ed economico-politiche è un azzardo. Ciononostante la tesi del confronto è che il puro e solo criterio formale della coerenza interna – quando la *res* della ricerca è quell'oggetto particolare che è l'uomo – non è sufficiente nemmeno per le discipline scientifiche, sociali ed economico-politiche.
- Presuppone come punto sorgivo unitario e comune convinzione che la realtà ci precede, nel suo essere allo stesso tempo segno e mistero, e si offre a noi parlandoci del suo significato («sottile è il Signore, non malizioso»²⁶). Papa Francesco l'esprime così: «Esiste una tensione bipolare tra l'idea e la realtà. La realtà semplicemente è, l'idea si elabora. Tra le due si deve instaurare un dialogo costante, evitando che l'idea finisca per separarsi dalla realtà. [...] La realtà è superiore all'idea. (EG 231)».²⁷ L'oggetto non giustapposto nominalisticamente è la passione per l'umano tutto intero: una passione illuminata dalla fede, aperta al dialogo perché ciò che abbiamo in comune (proprio con tutti) è l'esperienza di essere umani.

3.4. *Il contributo critico della teologia nel suo dialogo con l'economia.* Il contributo sta soprattutto nel segnalare e indicare percorsi per superare una serie di riduzionismi.

- Anzitutto di carattere antropologico. Donzelli a Verona affermò che la moderna scienza economica pone al centro delle proprie riflessioni gli individui che partecipano alla vita e alle attività dei sistemi economici, intesi come "unità decisionali auto-interessate che per-

²⁵ Cfr., Giuseppe COLOMBO, *Per l'idea della Dottrina Sociale della Chiesa*, in *ibid.*, *La dottrina sociale della chiesa*, Glossa, Milano 1989, 222. Non è un caso che il rilancio vero e proprio della DSC da parte di Giovanni Paolo II avvenga con la dichiarazione di appartenenza della DSC non più al campo della filosofia ma della teologia e specialmente della teologia morale (SRS 41).

²⁶ Albert Einstein. In Abraham PAIS, *Sottile è il Signore*, Boringhieri, Torino 1982, 123.

²⁷ FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii Gaudium*, (24 Nov. 2013) 231.

seguono i propri fini in un contesto di interazione sociale”. Il “soggetto utilitarista” è un individuo le cui scelte sono guidate solamente da bisogni e interessi. Compito della ragione calcolante sembra quello di mantenere separato il dominio della razionalità (che è ragione strumentale e quindi volontà) dalla struttura antropologica dell’individuo. (E’ per questo, infatti, che il soggetto utilitarista non ha desideri, ma solo preferenze).²⁸ Per la riflessione teologica è non solo riduttivo ma decisamente astratto l’uomo inteso come semplice agente economico mosso dal bisogno sul piano individuale e dalla competizione su quello sociale. In sintesi per l’intelligenza credente l’individualismo metodologico come ragione calcolante (pur al netto delle pretese e delle critiche come ha affermato Donzelli) è una ragione debole con una visione antropologica riduttiva e limitante.

- C’è un secondo riduzionismo di carattere sociale che concepisce i soggetti delle relazioni economiche (dall’individuo alle imprese private e pubbliche), come semplici entità volte a produrre beni e servizi in vista di massimizzare il profitto. Dalla pubblicazione di Adam Smith *La ricchezza delle Nazioni* (1776) in poi, la scienza economica nella spiegazione dei fenomeni del mercato, ha ritenuto di poter fare a meno, della relazionalità. Infatti, per il seguace dell’individualismo il fine conoscitivo da perseguire è lo studio del comportamento del singolo agente e solo successivamente quello degli esiti aggregati dell’interazione individuale. In sintesi il soggetto è pensato nella sua individualità a prescindere dalle relazioni le quali nascono *post* e comunque rimangono strumentali alla costruzione del soggetto. Il limite serio di tale approccio non è tanto l’incapacità di spiegare in modo adeguato gli aspetti relazionali dell’interazione sociale, quanto piuttosto la pretesa di farlo a partire da un impianto teorico di tipo individualistico e sulla scorta di strumenti analitici –funzionali all’utilità da massimizzare sotto vincoli – che, fin dagli inizi, erano stati predisposti per trattare dei rapporti tra uomo e cosa (ovvero tra uomo e natura). Da segnalare che l’insofferenza nei confronti di una ricerca economica, incapace di vedere che tra l’io e l’altro, tra individuo e società, c’è uno spazio ulteriore da esplorare che è lo spazio della relazione interpersonale come realtà terza che si aggiunge alle due, è in continuo aumento tra gli studiosi.

È molto più promettente la razionalità del dono e della gratuità. La specificità della gratuità, infatti, è la costruzione di particolari legami fra le persone. Non si tratta di filantropia. Laddove l’organizzazione filantropica fa *per* gli altri, l’agire gratuito fa *con* gli altri. E’ proprio questa caratteristica che differenzia l’azione autenticamente gratuita dalla beneficenza privata tipica della filantropia (quest’ultima perfettamente compatibile con la ragione strumentale dell’*homo oeconomicus*). Infatti, la forza del dono gratuito non sta nella cosa donata ma nella speciale cifra che il dono rappresenta per il fatto di istituire una relazione *reciprocans* e di riconoscimento reciproco tra persone. Il dono gratuito, per sua natura, provoca sempre l’attivazione del rapporto intersoggettivo per eccellenza, che è quello di reciprocità. E’ solo con la reciprocità che si attua il riconoscimento reciproco, che è precisamente ciò di cui si alimenta il rispetto di sé. Il riconoscimento è il fenomeno con cui un soggetto viene accolto e fatto esistere nel mondo di altri. L’aspetto essenziale della relazione di reciprocità è che i trasferimenti che essa genera sono indissociabili dai rapporti umani: gli oggetti delle transazioni non sono separabili da coloro che li pongono in essere, quanto a dire che nella reciprocità lo scambio cessa di essere anonimo e impersonale come invece accade con lo scambio di equivalenti.

- Il terzo riduzionismo per la riflessione teologica da superare è quell’idea di economia che a partire dalla *Ricchezza delle nazioni* viene spesso appiattito e ridotto ai beni e servizi

²⁸ Cfr., Ernesto SCREPANTI, Stefano ZAMAGNI, *Profilo di storia del pensiero economico. Gli sviluppi contemporanei*, Carocci editore, Roma 2015³, 244. Stefano ZAMAGNI, *L’economia come se la persona contasse. Verso una teoria economia relazionale*, in Pierluigi SACCO, Stefano ZAMAGNI, *Teoria economica e relazioni interpersonali*, il Mulino, Bologna, 2006, 17-52.

del territorio, tralasciando di considerare in maniera adeguata i beni sociali, spirituali e culturali di un popolo. L'assunto fondamentale che sta alla base della teoria "ufficiale" della scelta razionale è che lo scambio che avviene nel mercato è un puro scambio tra equivalenti, una *commutatio*, uno 'scambio reale' di cose. Ne deriva che le motivazioni estrinseche ed incentivanti si sommano, rafforzandole, alle motivazioni intrinseche. Ora, l'idea per la quale in economia, incentivi o istituzioni efficienti generano automaticamente risultati positivi a prescindere dalla cultura prevalente è destituita di fondamento, dal momento che non sono gli incentivi di per sé, ma il modo in cui gli agenti percepiscono e reagiscono agli incentivi a fare la differenza. È dimostrato che ad un certo punto pur continuando e aumentando gli incentivi non corrisponde un aumento di motivazioni. E' altresì ormai acquisito che valori e disposizioni quali la propensione al rischio, le pratiche di concessione dei crediti, il valore del lavoro, la disponibilità a fidarsi degli altri, la capacità di relazione e di gestione del conflitto etc. sono fortemente connessi alla cultura e allo scambio simbolico prevalente (e quindi di fede/fides) in un determinato contesto spaziotemporale. Il capitalismo, al pari di ogni altro modello di ordine sociale, ha bisogno per la sua continua riproduzione di uno scambio simbolico performativo e quindi culturale che esso stesso non è in grado di generare, anche se concorre certamente a modificarne le fattezze nel corso del tempo.

Di fronte all'illusione che i mercati finanziari salveranno l'economia reale, la teologia può dare il proprio contributo se e solo se, riesce a dare voce a domande nascoste e taciute. Prima fra tutte il fatto che l'economia soffra di un problema di natura escatologica: non sa più a che cosa serve. Di questa situazione che si appiattisce sui bisogni e oscura il fine, se ne approfitta il neoliberismo. La teologia dovrebbe contribuire non solo a impedire qualsiasi riduzionismo, ma anche a tracciare un orizzonte nel quale l'economia possa riguadagnare la connessione tra scambio reale e scambio simbolico. «*Senza forme interne di solidarietà e di fiducia reciproca, il mercato non può pienamente espletare la propria funzione economica*» (CiV 35).