



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche

(LM-78, ord. D.M. 270/04)

Tesi di Laurea

**La democrazia tra sviluppo digitale e
l'oltre-umano**

Relatore

Ch.mo Prof. Giorgio Cesarale

Correlatore

Ch.mo Prof. Giulio Azzolini

Laureanda

Chiara Aprilis

Matricola 974095

Anno Accademico

2021 / 2022

Indice

Introduzione	4
La crisi delle democrazie contemporanee	12
1.1 La democrazia moderna.....	12
1.1.1 Per una definizione di democrazia.....	12
1.1.2 La democrazia rappresentativa.....	15
1.1.3 Il carattere elitario della democrazia rappresentativa	19
1.1.4 La democrazia partecipativa.....	21
1.1.5 Le critiche al modello partecipativo	26
1.2 La crisi della democrazia	27
1.2.1 Il concetto di 'crisi'.....	28
1.2.2. Prerequisiti e condizioni di stabilità della democrazia.....	29
1.2.3 I segnali della crisi.....	33
1.2.3.1 Corruzione politica	34
1.2.3.2 Astensionismo.....	35
1.2.3.3 La crisi dei partiti politici tradizionali e la rinascita dei populismi.....	36
1.2.3.4 La verticalizzazione della politica.....	42
1.2.3.5 Il crollo della fiducia nella democrazia	43
1.2.4 Le cause. Fattori economico-sociali	44
1.2.4.1 La crisi economica	44
1.2.4.2 Divisione, polarizzazione e razzismo	48
1.3 Il ruolo dei media analogici nei processi di formazione delle opinioni politiche e nella polarizzazione delle società	50
1.4 Il futuro della democrazia: 'terapie'.....	54
1.4.1 Petrucciani: ripartire dai principi	54
1.4.2 Przeworski.....	56
1.4.3 Crouch.....	58
1.5 Conclusioni.....	60
Il rapporto uomo-macchina nell'orizzonte politico e antropologico.....	62
2.1 Democrazia e rivoluzione digitale.....	63

2.1.1	<i>'Infocrazia': il ritorno digitale alla caverna di Platone</i>	63
2.1.1.1	<i>Infocrazia: definizione</i>	64
2.1.1.2	<i>L'uomo nella società dell'informazione</i>	65
2.1.1.3	<i>Il totalitarismo dei dati</i>	68
2.1.1.4	<i>L'informazione come negazione del discorso democratico</i>	70
2.1.1.5	<i>Il mondo oltre la politica e la verità</i>	74
2.1.2	<i>Riflessioni su Infocracy</i>	79
2.1.3	<i>Dalla caverna infocratica alla 'Repubblica digitale'</i>	81
2.1.3.1	<i>Squilibri di un potere irresponsabile</i>	81
2.1.3.2	<i>Occidente europeo ed occidente statunitense</i>	85
2.1.3.3	<i>La supremazia della logica dell'efficienza e dell'ottimizzazione</i>	86
2.1.3.4	<i>Le strutture della 'Repubblica digitale'</i>	89
2.1.4	<i>Democratizzare la tecnologia</i>	95
2.1.5	<i>Il mondo ex-machina come ontogenesi della Repubblica digitale</i>	99
2.2	<i>Lo sguardo del pensiero sulla tecnica</i>	104
2.2.1	<i>Il rapporto uomo-tecnica</i>	104
2.2.2	<i>Il riflesso nichilista dell'uomo nella tecnica</i>	105
2.2.3	<i>L'uomo sopraffatto dalla tecnica</i>	108
2.3	<i>Sviluppare consapevolezza</i>	110
2.4	<i>Conclusione</i>	111
	<i>Homo deus aut homo servus?</i>	113
3.1	<i>Abbracciare il 'panopticon digitale': la posizione di S.L. Sorgner</i>	114
3.1.1	<i>Un transumanesimo carbon-based</i>	116
3.2	<i>Human enhancement e gli obiettivi del XXI secolo</i>	118
3.2.1	<i>Alcune definizioni</i>	121
3.2.1.1	<i>Human enhancement</i>	122
3.2.1.2	<i>Salute e malattia</i>	123
3.2.2	<i>Potenziamento umano: l'avanzamento tecnologico agli inizi del XXI secolo</i>	124
3.2.2.1	<i>La figura del cyborg: l'uomo nella macchina e la macchina nell'uomo</i>	125
3.2.2.2	<i>La tecnologia CRISPR-Cas9</i>	127
3.2.2.3	<i>Fertilizzazione in vitro (IVF)</i>	128
3.2.3	<i>Potenziamento morale ed ecologico</i>	131

3.2.4	<i>Bioliberali e bioconservatori: la sfida etica posta dal potenziamento umano</i>	135
3.2.4.1	<i>Le argomentazioni dei bioconservatori</i>	135
3.2.4.2	<i>La risposta bioliberala</i>	139
3.2.5	<i>Lo spettro dell'eugenetica non è una minaccia</i>	140
3.3	<i>Ripensare i valori democratici nell'era digitale</i>	143
3.3.1	<i>Libertà e autodeterminazione</i>	143
3.3.1.1	<i>Autonomia e autenticità</i>	147
3.3.2	<i>Privacy</i>	148
3.3.3	<i>Discriminazione e disuguaglianza</i>	151
3.3.4	<i>Dignità e concetto di persona</i>	154
3.4	<i>Enhancement come orizzonte di significato per il postumano che verrà</i>	159
3.4.1	<i>Il superamento del pensiero dicotomico</i>	160
3.4.2	<i>Il senso di divenire postumani secondo Sorgner</i>	164
3.4.3	<i>Prospettivismo e la visione postumana</i>	167
3.4.4	<i>L'enhancement come logica del possibile</i>	169
3.4.5	<i>Il cittadino cyborg</i>	170
3.5	<i>Conclusioni</i>	173
	<i>Conclusioni</i>	175
	<i>Bibliografia</i>	185

Introduzione

La sensazione percettibile del nostro tempo, o meglio degli ultimi anni e soprattutto degli ultimi mesi è di essere sulle soglie di una rivoluzione epocale. Di rivoluzioni, la storia e il pensiero umano ne hanno conosciute a bizzeffe, ma questa consapevolezza non attenua il sentore di essere di fronte a qualcosa di spaventoso e allo stesso tempo incredibilmente meraviglioso, capace di sconvolgere in modo non del tutto prevedibile la vita e l'esperienza umana su questo pianeta (e chissà su quali altri). È da questo senso di meraviglia, destato da questa apertura di possibilità straordinaria e, allo stesso tempo, dalla consapevolezza che le rivoluzioni possono portare ad esiti positivi e terribili insieme, e che per questo vanno studiate e comprese, che nasce la volontà di interrogarsi sul modo in cui questa rivoluzione possa risignificare positivamente la situazione umana. Che le si consideri contingenti o necessarie, le rivoluzioni non 'accadono' semplicemente: spesso sono più agite che pensate, ma chi le pensa ha la possibilità di indirizzarle. La mia domanda, la questione che scorre come *fil rouge* tra i capitoli di questo lavoro è se, e come, la tecnologia può aprire la via alla ricostruzione di società democratiche giuste, in cui l'umanità e le nuove entità che si vengono affermando come agenti morali, possano coesistere nel rispetto reciproco e dell'ambiente. Potrebbe anche essere che l'esito di questa rivoluzione non sia democratico, e in fin dei conti non essere percepito nemmeno come un male. Questa tesi non è una risposta definitiva alla questione, ma una proposta, l'inizio di un'indagine che deve essere molto più approfondita, e in quanto tale è parziale. L'incompletezza di questa tesi è in parte anche dovuta alla velocità con cui avviene lo sviluppo tecnologico e il dibattito intorno ad esso, che rende difficile produrre un lavoro aggiornato.

Il valore assegnato alla democrazia deriva sicuramente dalla tradizione storico-filosofica in cui, come individui occidentali, siamo radicati, ma anche dalla mia personale convinzione che la democrazia sia il luogo dove si può affermare una società giusta, in cui si dà un'equa possibilità agli individui di esprimere al massimo le proprie potenzialità.

La questione della giustizia è direttamente dipendente dalla democrazia alle cui origini vi è la volontà di realizzare l'uguaglianza tra i cittadini.

Le democrazie contemporanee hanno fallito questo compito, e gli ultimi tre decenni hanno visto allargarsi consistentemente le forbici della disuguaglianza, che da economica è diventata politica, costituendo un importante primo fattore di crisi della democrazia. La rivoluzione digitale ha ricoperto un ruolo significativo nell'accrescere questo fenomeno e, sinora, non si può dire che abbia avuto un impatto positivo sulla democrazia.

Lo scopo di questa ricerca è trovare argomentazioni e suggerimenti affinché la tecnologia possa essere interpretata come potenziamento (chiarirò a breve in che senso utilizzo il termine) per l'umano e, quindi, per l'uguaglianza e la democrazia. La risposta alla domanda iniziale, derivata dall'analisi condotta, è che le società democratiche debbano ripensare le proprie strutture e istituzioni per rendere governabile e inclusiva la rivoluzione digitale, portando il cittadino a ricoprire un ruolo di rilievo in questo processo.

Nel primo capitolo ho affrontato il tema della crisi della democrazia nelle sue ragioni sociali, economiche, politiche ed epistemiche, dopo aver stabilito di articolare il discorso intorno a una definizione 'minima' di democrazia. Partire da questa premessa sembrava necessario per il semplice motivo che occorre intendersi sui termini della questione per poi adottare un approccio costruttivo; l'intento non era infatti discutere la definizione di democrazia 'in sé', che avrebbe aperto a una delle questioni più dibattute del pensiero filosofico dalle origini della democrazia ad oggi. Dopo aver richiamato i principali tratti delle odierne democrazie rappresentative, e le loro problematiche strutturali, sono stati presi in esame per la teorizzazione della crisi della democrazia, rispettivamente, *Crises of Democracy* di Adam Przeworski, *Democrazia* di Stefano Petrucciani, infine *Postdemocrazia* e il più recente *Combattere la postdemocrazia* di Colin Crouch. L'analisi prende avvio dai prerequisiti della democrazia che possono essere riassunti in una solida cultura politica e nello stato di relativa prosperità economica; fattori sicuramente indeboliti dalle dinamiche della crisi ma non eliminati: il verdetto è che la democrazia è moribonda ma ancora formalmente salda, e la situazione vede un progressivo degrado e una retrocessione di istituzioni, processi e norme democratiche piuttosto che un collasso.

Il tema della disuguaglianza è un nodo fondamentale, anche se non l'unico, per cui la mia analisi potrebbe risultare incompleta e in parte pregiudiziale, per comprendere la crisi della democrazia. L'aumento delle disuguaglianze economiche – dovuto a un'interpretazione del capitalismo in senso liberista nelle politiche nazionali e internazionali, alle frequenti crisi economiche e al fatto che economia finanziaria e innovazione hanno prodotto molti lavori a basso reddito e pochi ricchissimi magnati –, ha condotto di fatto a una situazione di dominanti-dominati. Questa bipartizione è sociale ancora prima che politica e, se da un lato può essere vista come costitutiva di ogni forma di governo, compresa quelle democratiche, in quanto strutturate in un corpo di governanti (la rappresentanza) e governati (gli elettori), sembra caratterizzarsi in senso oligarchico, perché i governati hanno sempre meno potere di influenzare i governanti. Le vittorie dei leader populistici, lontani da sconfessare questa affermazione,

piuttosto la avvalorano: è a loro che il ‘popolo’ di scontenti, – che vede peggiorare il proprio benessere economico e la qualità della vita, affossato dal sentimento di impotenza e rivalsa sui politici che li hanno lasciati indietro – si rivolgono, mentre gli sfiduciati si astengono. Ma di fatto i primi sono vittime di demagogia e illusioni, perché difficilmente i populismi riusciranno a gestire gli squilibri globali in modo positivo, anzi facilmente i populismi peggioreranno le condizioni di vita dei cittadini, alimentando al contempo frammentazione e polarizzazione sociale, e deteriorando i valori democratici di tolleranza, rispetto, dialogo, inclusione, esercizio della razionalità.

I populismi di estrema destra sono pericolosi per le strutture democratiche perché contestano la legittimità delle istituzioni statali e, con le loro posizioni xenofobe e omofobe in nome di un richiamo ai valori tradizionali, l’uguaglianza stessa tra i cittadini. È chiaro che, in una società che manifesta un carattere sempre più plurale, questa ‘pseudo-politica’ rema contro ogni forma di progresso sociale, e di uno sviluppo tecnologico ad esso coerente. D’altro canto, l’esigenza di riconoscimento identitario e valoriale, manifesta la necessità di una politica che riporti al centro questi temi, e quindi a considerare come altrettanto inadeguate le proposte, in nome dell’efficienza economica, di tipo tecnocratico.

I fenomeni di centralizzazione leaderistica, spettacolarizzazione e aumento dei costi della politica, abbassamento del livello delle argomentazioni sostituite dall’appello emotivo, in parte derivati dalla vittoria del modello pubblicitario e dal ruolo preponderante assunto dai media, costituiscono un ulteriore elemento di degrado della democrazia e della condizione di cittadino. Il potere scivola via dalle sue mani in modi sottili e non convenzionali.

Il tema del ruolo dei media nel degradare la condizione di cittadino e i processi democratici è al centro della polemica del testo di Byung-Chul Han, *Infocracy*, oggetto della prima parte del secondo capitolo, che sposta l’attenzione sulla rivoluzione digitale e le sue conseguenze sulla democrazia. Il cittadino è stato inglobato dalla ragione neoliberista nelle logiche di mercato: la sua importanza risiede nell’essere un produttore-consumatore di *dati*, la fonte di ricchezza economica e di potere del XXI secolo.

Han, come Jamie Susskind – di cui ho considerato il testo *The Digital Republic* – constata la scarsa efficienza nel regolamentare il mondo digitale e l’altrettanto manchevole consapevolezza dell’importanza cruciale del digitale per la democrazia. Gli autori denunciano la manipolazione commerciale ma soprattutto politica del cittadino attraverso i dati, che egli volontariamente ma poco coscientemente immette sulle piattaforme Internet, fenomeno che ha portato a dirottare

gli esiti di campagne elettorali importanti – quali Brexit e la vittoria di Trump nel 2016 – e che le istituzioni democratiche hanno appena cominciato a contrastare. La democrazia deve fare i conti con il fatto che la volontà politica, e spesso anche identitaria e valoriale del cittadino si forma sui *social network* e, più in generale, sul media digitale. Questi ‘luoghi’ veicolano un’immensa mole di informazioni incontrollata, tra cui sono tristemente noti *fake news* e *dark ads*, conducendo non tanto nel mondo della post-verità, che dopo aver prodotto una crisi di senso nell’umano non è stato in grado di risignificarla, ma della post-fattualità, in cui si contesta l’importanza del valore gnoseologico del fatto in quanto ‘vero’ o ‘falso’.

La questione della disuguaglianza assume un valore centrale anche in questo capitolo, perché il potere derivato dal possesso dei dati, come sottolinea Susskind, rende chi non lo esercita (ossia la stragrande maggioranza della popolazione) vulnerabile e impotente, mentre chi lo detiene, al contrario, ricchissimo e influente. Lo sfruttamento del monopolio dei dati, detenuto dallo Stato e da poche aziende, è ingiusto se questi sono impiegati per fini commerciali perché produce un’enorme ricchezza non equamente distribuita, ma è pericoloso se sono adoperati a fini politici: oltre alla già menzionata capacità di manipolazione, concepire la società nei termini di un *dataset* da segmentare e ordinare secondo gerarchie, apre alla possibilità di creare una società dell’ordine e del controllo, ma anche discriminatoria.

La disuguaglianza nella società dei dati assume anche il volto della discriminazione algoritmica, che radicalizza e diffonde le discriminazioni esistenti riflettendo il predominio dell’individuo di sesso maschile, bianco, eterosessuale sul resto della popolazione. Oltretutto, sono le persone culturalmente ed economicamente più povere ad essere maggiormente esposte ai meccanismi di disinformazione e manipolazione, per cui la disuguaglianza si radicalizza infine in senso epistemico.

Progresso tecnologico e progresso umano e sociale sembrano andare in direzioni differenti, se non addirittura opposte. Questa consapevolezza, destata clamorosamente allo scoppio della prima bomba atomica, sembra trovare conferma anche nella apparentemente più innocente rivoluzione digitale.

La causa di questo disaccoppiamento è stata rinvenuta dalla critica filosofica nell’adozione di un approccio passivo dell’uomo alla tecnica, nel non aver questionato la sua essenza, che ha portato ad attribuirle lo status di mezzo, strumento, senza capire che la tecnica rivela profonde implicazioni esistenziali, morali e politiche. La pervasività del mezzo tecnologico, tramite cui l’umanità in misura sempre maggiore interpreta il mondo e ne è interpretato in una relazione co-costitutiva, la *hybris* e la fascinazione che riscuote nel genere umano, sono elementi che richiamo brevemente e in questo capitolo prevalentemente tramite le parole di M. Heidegger e

N. Gertz. Nel pensiero di questi autori è contenuta, in particolare, una critica all'assolutizzazione della logica dell'efficienza e del progresso tecnologico che, estesi anche alla sfera sociale e politica, sono concepiti come soluzione a tutti i problemi dell'umanità. Il predominio della logica dell'efficienza sopra ogni altro tipo di considerazione porta in realtà all'accettazione passiva per la mancanza di riflessione critica su ciò che il 'progresso tecnologico' impone, e dunque a rafforzare l'impotenza e la sottomissione del cittadino ad esso. Questo approccio alla tecnologia va combattuto dalle istituzioni democratiche che, in parte, ne sono anch'esse vittime.

Il richiamo al pensiero sulla tecnica, nella sua parzialità e brevità, non vuole essere un approfondimento del pensiero sviluppato dai due autori considerati, quanto piuttosto costituire una riflessione sulle strutture di pensiero che ostacolano le possibilità di sviluppo e fioritura dell'umano in relazione al mondo in cui vive. Infine, la necessità di pensare filosoficamente i fini e le modalità dello sviluppo tecnologico, emergono nelle riflessioni di C. Accoto e L. Gallino che, insieme ai principi e alle istituzioni della 'Repubblica Digitale' di Susskind rappresentano un tentativo di democratizzare la tecnologia, assegnando un ruolo centrale al cittadino, o *infoviduo*, a cui deve essere restituito il potere che gli spetta in un ordinamento democratico.

Infine, nel terzo capitolo, la discussione viene portata sul piano di maggior interesse: il potenziamento umano tramite la tecnologia. Il tema del cosiddetto *human enhancement*, considerato dai più fantascientifico, perlopiù ignorato, o relegato nel dimenticatoio dalla rivoluzione del momento, l'intelligenza artificiale, che ad esso è invece fortemente collegata, costituisce precisamente la mia risposta affermativa alla domanda iniziale: se la tecnologia possa essere, riprendendo le parole di Cosimo Accoto, generativa di futuro per l'essere umano. Lungi dall'essere una forma di 'soluzionismo tecnologico' questa affermazione vede nell'essere umano la chiave affinché si compia questo processo.

L'interlocutore principale di questo capitolo è Stefan Lorenz Sorgner, autore di numerosi testi cui affida la sua filosofia di stampo transumanista; in particolare ho scelto di confrontarmi con *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and the Ethics of Transhumanism*. In questo testo, dopo aver riconosciuto nell'ingegneria genetica e nella possibilità di modificare e selezionare i tratti genetici dell'umano la scoperta tecnologica più importante, Sorgner espone la tesi per cui gli individui e le società occidentali, per poter raggiungere condizioni divine di benessere sociale, psicologico, fisico, economico, ambientale attraverso la tecnologia – in breve, la venuta del postumano – dovranno abbracciare il 'panottico

digitale', ossia la sorveglianza totale e affidarla nelle 'mani' degli algoritmi. L'implementazione di questo sistema dovrebbe essere 'democratica': alla rinuncia della privacy, derivata dalla necessità di raccogliere tutti i dati possibili del cittadino per realizzare la sopracitata condizione postumana, dovrebbe corrispondere la massima garanzia di esercizio delle libertà negative dell'individuo e il massimo pluralismo. La scelta di optare per tale società si impone come necessitata nei termini di un 'aut-aut': o abbracciare il panottico digitale rinunciando alla protezione dei dati personali e sfruttare al massimo le opportunità dischiuse dalla tecnologia o soccombere. La scelta di divenire postumani è motivata da ragioni pratiche (combattere il cambiamento climatico, interagire al meglio con l'ambiente tecnologizzato, finanziare il sistema sanitario), economiche, ma anche più profondamente, di senso. Sorgner condivide la posizione transumanista che riconcettualizza l'invecchiamento come peggior malattia dell'essere umano, e che, pertanto, va eradicata. Tuttavia, una vita sana e lunghissima (ma anche una breve) è totalmente vuota e indesiderabile se non è significata da valori che la rendono degna di essere vissuta: Sorgner recupera l'*Übermensch* nicciano come portatore di valori e significati immanenti, in risposta al vuoto spirituale di cui è vittima chi si riconosce nello 'spirito scientifico', spirito che riflette, in misura sempre maggiore, il modo di comprendersi dell'umano.

L'argomentazione che sviluppo in questo capitolo prende spunto da quella di Sorgner, per poi prenderne le distanze; cerco di mostrare che la prospettiva politica di Sorgner non solo è utopistica ma anche fundamentalmente erronea perché non porta alla venuta del postumano in senso potenziante. La tematica della ricerca di senso è un aspetto altrettanto importante in quanto fondativo della democrazia: a mio avviso la società democratica è il luogo ove la ricerca di senso trova la massima espressione, allo stesso tempo, una democrazia è costruita dalla ricerca di senso operata dai cittadini.

Quest'argomento è il risultato di una lunga elaborazione che percorre l'evoluzione del pensiero antropologico e scientifico, dalle origini alle sue più recenti scoperte nei suoi cambiamenti paradigmatici, considera le differenti pratiche di *enhancement*, e il significato stesso del termine, nonché le sue implicazioni etiche. La riconcettualizzazione dell'*enhancement* come 'apertura di possibilità' che si proietta e si attualizza nella dimensione dell'altro-da-sé, e non solo di modificazione genetica in senso migliorativo, ma soprattutto come categoria ermeneutica della contemporaneità, capace di esprimere la *conditio humana* viene operata da Luca Lo Sapio nella tesi di dottorato *Bios Biòs. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*. Piuttosto che costituire una radicale rottura con tutto ciò che sinora è stato l'essere umano, l'*enhancement* assume le sembianze di una naturale

evoluzione; non riconoscere quest'evidenza significa cercare di riportare in vita concezioni ideologiche e scientifiche desuete e sconfessate. Ci sono molti modi in cui può darsi l'*enhancement*: questa tesi non ha la pretesa di enumerarli in modo esaustivo, perché il suo intento è piuttosto normativo che descrittivo, ma mi è sembrato opportuno dare una panoramica almeno delle pratiche più dibattute e promettenti, quali le interfacce cervello-computer (BCI: *brain-computer interface*), la fecondazione in vitro (IVF) e la tecnologia CRISPR-Cas9, e quelle più avveniristiche come la lotta all'invecchiamento, il potenziamento morale e quello ecologico. Ho espresso un giudizio favorevole a queste due ultime forme di *enhancement* perché rispondono alla chiamata alla responsabilizzazione del postumano, o come ho voluto chiamarlo il 'cittadino-cyborg', senza tuttavia porre in una condizione di svantaggio l'altro.

Per quanto riguarda il piano etico-morale dell'*enhancement*, ho riportato le principali tensioni tra bioconservatori (tra cui ho considerato Francis Fukuyama, Michael Sandel, Jürgen Habermas) e bioliberali (John Harris, Julian Savulescu, e gli autori transumanisti) da cui emergono spunti di riflessione certamente importanti, ma in ultima analisi non decisivi per dirimere la questione dell'*enhancement* e, più in generale tecnologica. Inoltre, entrambe le correnti di pensiero non sembrano centrare davvero il punto della questione, e nemmeno essere capaci di fornire un'interpretazione adeguata della contemporaneità. Il fine, lo scopo, le modalità attraverso cui si dà lo sviluppo tecnologico sono risolvibili definitivamente su un piano politico-valoriale.

Il capitolo passa in rassegna i valori fondanti della liberal-democrazia – libertà e autodeterminazione, autonomia e autenticità, diritto alla privacy, discriminazione e disuguaglianza, dignità e concetto di persona – al centro del dibattito sulla rivoluzione digitale, cercando di analizzare come da essa sono stati influenzati, e l'impatto che l'eventualità del potenziamento umano o del 'panottico digitale' produrranno su di essi.

Il tema della disuguaglianza assume anche qui un ruolo di rilievo perché la tecnologia è in primo luogo produttiva di disuguaglianze, tra chi le sviluppa e chi attraverso esse viene sfruttato, tra chi ne beneficia e chi no, tra chi le governa e chi ne è governato. Si potrebbe in effetti argomentare che le tecnologie hanno creato più divari di quanti ne abbiano colmati. Per questo è essenziale, in primo luogo, evitare che l'*enhancement* sia foriero di una radicalizzazione estrema delle disuguaglianze, ma venga invece considerato come forza produttiva di una società democratica di eguali. A questo proposito, ho infine espresso la proposta del 'cittadino-cyborg': l'oltre-umano che diventa tale insieme alla sua comunità, che recupera la dimensione attiva della cittadinanza, che partecipa nei processi democratici e li influenza. Il potenziamento umano non è qualcosa da demonizzare o esaltare, ma va discusso dalla collettività che si dà i propri

valori e fini, e che deve decidere quali pratiche possono essere per essa positive e quali no; altrimenti l'*enhancement* accadrà comunque, ma a raccoglierne i frutti saranno pochi individui privilegiati, mentre la maggior parte rimarrà nell'ignoranza e nella sottomissione. Potenziare l'individuo pubblico è il compito che spetta alla democrazia del XXI secolo, se essa vuole sopravvivere e cogliere appieno le opportunità di *enhancement* offertegli dalla tecnologia.

Capitolo I

La crisi delle democrazie contemporanee

La parola “crisi” ha monopolizzato negli ultimi decenni la narrazione della società occidentale. Essa ha manifestato il suo carattere totalizzante: è economica, politica, sociale, ambientale, valoriale, identitaria, relazionale, democratica. La realtà contemporanea si struttura in forme sempre più articolate e complesse, certamente non lineari. Lo sviluppo tecnologico ha contribuito a problematizzare la vita umana, dischiudendo possibilità e nuove prospettive, creando nuove realtà e identità, plasmando le categorie concettuali e l’agire umano, e il suo relazionarsi con il mondo. Di fronte a tali e tante nuove sfide, il presentimento è di ‘stare’ in una realtà che sembra sfuggire alla comprensione umana e, di conseguenza, le istituzioni e le categorie concettuali che regolano la società appaiono incapaci di cogliere e accogliere le nuove trasformazioni, di permettere all’uomo di viverle pienamente. La società appare frammentata tra coloro che si aggrappano ai modelli tradizionali, cercando di erigerli a roccaforti per affrontare la contemporaneità, e chi li rigetta, cercando di scardinare le concezioni tradizionali in favore di nuove categorie concettuali.

Questo primo capitolo si propone di offrire una visione d’insieme della crisi della democrazia che si può interpretare come espressione della crisi del cittadino democratico, cercando di dimostrare l’urgenza di un ripensamento radicale del modello democratico teorizzato in epoca moderna, che ha dominato il secolo scorso, ma che si mostra inadatto per il secolo XXI.

1.1 La democrazia moderna

1.1.1 Per una definizione di democrazia

What should we be looking for if we fear that democracy is experiencing a crisis? To identify crises of democracy, we need a conceptual apparatus: What is democracy? What is a crisis?¹

Definire il concetto di democrazia è un compito arduo, se non impossibile per chi vi si accinge, considerato che si tratta probabilmente di uno dei termini più abusati e indeterminati della storia umana, e per alcuni autori non si tratta che di narrazione ideologica, e una democrazia – intesa in senso letterale come “governo del popolo” – non ha mai avuto luogo². S’impone tuttavia la

¹ A. Przeworski, *Crises of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, p. 2.

² L. Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2008.

necessità di intendersi e dunque opto per la definizione minimalista o procedurale di democrazia, condivisa da autori quali Przeworski, Schumpeter, Popper, Bobbio.

Riprendendo le parole di Bobbio, la definizione minima di democrazia, seppur limitata, è l'unica che possa riscuotere un consenso universale.

Il concetto di democrazia si identifica come: «Democracy is a political arrangement in which people select governments through elections and have a reasonable possibility of removing the incumbent governments they do not like³».

La democrazia è ricondotta a metodo per selezionare chi governa una data comunità politica che assicuri agli elettori anche la possibilità di rimuovere gli stessi eletti se insoddisfatti del loro operato. Il metodo di cui si avvale è notoriamente l'esercizio del voto in sede elettorale; dunque, affinché una società possa definirsi “democratica” le elezioni devono essere competitive e libere, e funzionare anche come strumento per disciplinare gli eletti.

Bobbio⁴ e Schumpeter⁵ aggiungono che la democrazia è una “questione di gradi”, ossia che la qualità della democrazia può essere valutata a seconda del grado di soddisfazione dei requisiti impliciti nella definizione (minima) stessa.

Ne consegue che la democrazia è un metodo per prendere decisioni collettive, e quindi un meccanismo per regolare i conflitti in modo libero e pacifico:

Hence democracy works well when whatever the conflicts that arise in society are channeled into and processed through the institutional framework – most importantly elections, but also collective bargaining systems, courts, and public bureaucracies – without preventing anyone from gaining access to these institutions just because of the substance of their demands. To put it succinctly, democracy works when political conflicts are processed in liberty and civil peace⁶.

Perché ciò avvenga il governo democratico deve essere sottoposto allo *stato di diritto*, le cui condizioni, annota Petrucciani⁷, sono di due tipi: innanzitutto l'ordinamento giuridico dello stato deve farsi garante della protezione dell'individuo dalla violenza degli altri individui, secondariamente deve evitare che il cittadino sia sottoposto ad abusi da parte del potere statale stesso.

³ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 5.

⁴ N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

⁵ J. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo, Democrazia*, trad. It. E. Zuffi, Etas Libri, Milano 1984.

⁶ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 8.

⁷ S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014, p. 151.

L'esigenza di sottoporre lo stato democratico a una rigida regolamentazione dei poteri emerge nei pensatori che per primi ne fornirono una teorizzazione: nella *Politica*, Aristotele esprime la preoccupazione che una democrazia non subordinata alla legge sia destinata a trasformarsi in una monarchia tirannica, regolata da decreti e non da leggi, in cui chi è al governo usa il proprio potere per manipolare l'opinione pubblica, diventando, cioè, un demagogo.

Il pericolo che il potere statale desse luogo a una "tirannia della maggioranza" portò i teorici della Costituzione americana del 1787 a definire: «molti nodi teorici e istituzionali che sarebbero rimasti decisivi per lo sviluppo della democrazia moderna nei due secoli successivi⁸». Nonché a completarla nel 1791 con il *Bill of Rights*, la carta dei diritti fondamentali dei cittadini. Questi documenti, insieme con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789, costituiscono i semi che avrebbero dato origine alle democrazie moderne europee, imbevuti della cultura illuministica che li precedeva, sostanziate di idee liberali. La democrazia liberale costituisce il modello storicamente vincente (da intendersi in senso retrospettivo): «Ancora una volta, per influsso degli Stati Uniti, la democrazia è sempre più spesso definita come democrazia *liberale*»⁹.

Come giustamente scrive Crouch, la democrazia moderna è universalmente compresa come liberale, cioè come modello che prevede, accanto alla sovranità popolare, la tutela dei diritti dell'individuo (primi fra tutti libertà di parola e stampa, religione, proprietà privata). Al principio del danno, formulato da John Stuart Mill nel saggio *Sulla libertà*, secondo il quale la legittimità del potere di un uomo su un altro si può esercitare solo nel caso in cui le libertà dell'individuo ledano quelle di un altro, escludendo un approccio paternalistico da parte dello stato, segue il principio della separazione fra sfera pubblica e privata, l'affermazione del carattere pluralista della società, e dell'uguaglianza politica di ogni cittadino. Il pensiero del liberale Mill riunisce i principi cardine del pensiero democratico: libertà ed uguaglianza.

Il primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* sancisce proprio questo assunto, richiamandosi all'idea giusnaturalistica secondo cui gli uomini nascono liberi ed eguali, e come tali sono titolari di diritti naturali inviolabili.

Il diritto che stabilisce l'equivalenza 'un cittadino-un voto', trova la sua attuazione nel modello rappresentativo di democrazia: sono le elezioni, in ultima analisi, conclude Przeworski, l'unico modo che resta agli elettori per disciplinare gli eletti: la minaccia di essere estromessi dal potere è l'unica che possa farsi valere.

⁸ Petrucciani, *Democrazia*, p. 67.

⁹ C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma- Bari 2003, p. 5.

1.1.2 La democrazia rappresentativa.

La democrazia rappresentativa è “la nostra forma di governo”¹⁰, è la democrazia dei moderni. Così costituita nasce: «La prima repubblica moderna riuscita [...] cioè la prima repubblica in uno Stato di grandi dimensioni, e con importanti aspetti democratici nella sua organizzazione¹¹».

Cioè, ancora una volta, gli Stati Uniti d’America.

In modo speculare – anche se in forme ben più radicali e democratiche – si configura anche il testo della costituzione francese del 1793, che prevede la pratica della rappresentanza attraverso il “suffragio universale”, spinto dal tentativo di conciliare la volontà generale teorizzata da Rousseau con la democrazia indiretta.

Rousseau, infatti, condannava radicalmente la pratica della rappresentanza, sostenendo che l’unica forma in cui la democrazia può darsi è quella diretta:

La sovranità non può venir rappresentata, per la stessa ragione per cui non può essere alienata; essa consiste essenzialmente nella volontà generale e la volontà non si rappresenta: o è quella stessa o è un’altra; non c’è via di mezzo. I deputati del popolo non sono dunque né possono essere i suoi rappresentanti, sono soltanto i suoi commissari; essi non possono concludere nulla in modo definitivo. Ogni legge che non sia stata ratificata dal popolo in persona è nulla; non è una legge. Il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l’elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso ridiventa schiavo, non è più niente. [...] L’idea dei rappresentanti è moderna: essa ci deriva dal governo feudale, da questo iniquo e assurdo governo nel quale la specie umana è degradata e il nome di uomo disonorato. Nelle antiche repubbliche, e anche nelle monarchie, mai il popolo ebbe rappresentanti; questa parola non si conosceva¹².

La concezione di Rousseau della “democrazia degli antichi” come governo del *demos* è astorica, d’altro lo stesso autore ne è perfettamente consapevole come dimostra quando perviene alla conclusione che la democrazia è un ideale irraggiungibile: «A prendere il termine democrazia nella sua più rigorosa accezione, non è mai esistita una vera democrazia, né esisterà mai. È contro l’ordine naturale che la maggioranza governi e la minoranza sia governata¹³».

¹⁰ F. Cunningham, *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, Routledge, London 2002, p. 90.

¹¹ Petrucciani, *Democrazia*, p. 64.

¹² J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad. It. A. Grillo, Armando Editore 1980, pp. 166-167.

¹³ Ivi, pp. 136-137.

Che non vi sia un rapporto sostanziale tra democrazia e principio della maggioranza, fu colto precedentemente da Aristotele che, nella *Politica*, osserva che la discriminante tra il sistema oligarchico e quello democratico è la classe di appartenenza della minoranza al potere. Nel primo caso i ‘cittadini’ sono i più facoltosi, nel secondo i nullatenenti, ma in entrambe le forme di governo le decisioni sono prese secondo il principio della maggioranza in assemblea¹⁴. Com’è noto, il corpo sociale che poteva fregiarsi dello status di ‘cittadino’, e quindi avere accesso al governo della città, era una minoranza della popolazione complessiva di Atene. La riflessione mette in luce che Rousseau sbagliava non tanto nell’ammettere che storicamente l’ideale democratico non si era mai concretizzato; ma a monte, l’errore è di natura concettuale, poiché la democrazia non è stata originariamente teorizzata come ‘il governo dei *molti*’, ma come ‘il governo del *demos*’, del popolo. Che il *demos* costituisca la maggioranza degli abitanti o piuttosto una sua frazione, dipende dalla definizione che si vuole dare del termine.

Il fatto che la democrazia sia un governo ‘di pochi’ ridimensiona la portata dell’istanza di maggior legittimità della democrazia diretta su quella rappresentativa.

Sarebbe dunque un errore dei moderni aver dato credito a Rousseau e a chi, con lui, teorizzava l’identificazione di democrazia, principio di maggioranza e governo di tutta la popolazione.

Di fatti, ricorda Petrucciani:

Rivoluzionari come Sieyès o Robespierre ritengono che il regime cui stanno dando vita non sia una “democrazia” ma un “governo rappresentativo”. La “democrazia” o “democrazia pura” è quella dove il popolo governa direttamente; ma se ciò è impossibile in primo luogo per ragioni pratiche [...] il problema diventa quello di capire come si possa costruire un governo rappresentativo esente dai vizi che Rousseau aveva riscontrato in esso¹⁵.

L’istituzione parlamentare, fulcro della democrazia moderna, altro non è se non l’evoluzione di quell’organo che, già in età medievale, serviva a limitare le mire dispotiche dei sovrani. Un altro limite delle democrazie parlamentari che emerge dalle parole di Rousseau è il problema, nella formulazione di Tocqueville della ‘tirannia della maggioranza, ossia che gli interessi e le idee delle minoranze non siano tenute in considerazione; da qui consegue anche un generale livellamento culturale.

Il principio della maggioranza ha due volti secondo Kelsen perché privilegia la libertà dei molti all’eguaglianza. Se da un lato garantisce la libertà di autodeterminazione alla maggioranza degli

¹⁴ Canfora, *La democrazia. Storia di un’ideologia*, pp. 44-45.

¹⁵ Petrucciani, *Democrazia*, p. 74.

individui, posto che la maggioranza dei cittadini accetti la legge attuata secondo questo principio; non è però completamente egualitario, poiché le minoranze sono succubi¹⁶.

L'idea che la pratica rappresentativa sminuisca il concetto di democrazia si riscontra nel testo *Principi del governo rappresentativo* del politologo contemporaneo Bernard Manin, secondo il quale il principio dell'elezione contiene implicazioni oligarchiche o aristocratiche, seppur in modo diverso da quello dell'aristocrazia per nascita. Il ragionamento di Manin nasce da considerazioni empiriche: non tutti possono essere eletti, a concorrere nelle competizioni elettorali sono individui appartenenti a un'élite di persone che hanno risorse economiche e *carismatiche*, ossia individui che posseggono le qualità per farsi notare.

Su questo punto, Przeworski cita Manin a sostegno della tesi che la democrazia rappresentativa sia un'istituzione originariamente e intrinsecamente elitaria:

Voters recognize that not everyone is equally equipped to govern, and they elect people whom they see as in some ways distinct. Voters are free to take any qualities they want as signs of this capacity, but most want to vote for people different from themselves. The result is that in no country does the composition of elected bodies even vaguely resemble the composition of the electorate¹⁷.

Manin si schiera con coloro che ritengono che, affinché si possa giudicare democratico un governo, i cittadini devono essere coinvolti direttamente nell'esercizio del potere legislativo ed esecutivo, ad esempio tramite le pratiche del sorteggio e della rotazione, in vigore nelle democrazie antiche – e in alcune repubbliche moderne, ad esempio la Repubblica di Venezia. Se dovessimo essere precisi, secondo Manin, i sistemi moderni dovrebbero perciò essere definiti 'governi rappresentativi'.

Il principio di rappresentatività è intrinsecamente problematico: la maggior parte dei teorici concorda nell'accettarlo come male necessario, in quanto implica la disidentificazione di governanti e governati, imposto dall'impossibilità pratica di un esercizio diretto della democrazia in società di grandi dimensioni, altri – mi riferisco alla scuola elitista – ne fanno invece un cardine positivo della democrazia poiché permette di formulare in maniera coerente le confuse volontà dei singoli cittadini.

Interessante è la posizione di Hans Kelsen che nel testo *La democrazia*, se da una parte giustifica la rappresentanza sulla base dell'impossibilità pratica che tutto il popolo partecipi al processo legislativo, dall'altra ammette che il parlamentarismo è uno strumento che lede

¹⁶ Petrucciani, *Democrazia*, p. 134.

¹⁷ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 201.

inequivocabilmente la pretesa democratica di popolo sovrano. Secondo il pensatore austriaco la rappresentanza è una finzione ideologica, un espediente tecnico utilizzato per convincere il popolo che chi è al potere governi in loro vece, quando in realtà non vi è un legame vincolante tra le decisioni dell'eletto e la volontà dell'elettore.

Per chiarire la posizione di Kelsen, è utile affrontare la controversia del “mandato imperativo” e investigare il campo d'azione e l'oggetto della rappresentazione.

Tenendo fermo l'assunto che non sembrano esserci valide alternative al sistema rappresentativo, e che tuttavia in un sistema democratico vige il principio di sovranità popolare, i teorici si sono interrogati sul tipo di meccanismi da attuare affinché la distanza fra eletti e elettori sia, almeno in parte, riconciliata.

Petrucciani riassume i tre modi affinché il “deficit democratico” può essere risolto: il mandato imperativo, il principio di revocabilità, la minaccia di non rieleggere colui che è stato precedentemente eletto¹⁸.

Il principio del mandato imperativo prevede la possibilità di imporre all'eletto istruzioni vincolanti, gli eletti sarebbero in questo caso dei “delegati” dei propri elettori. Questo principio è richiamato da teorici di matrice rousseauiana, che vorrebbero la maggior rispondenza possibile tra governanti e governati; preferendo che i rappresentanti siano dei ‘delegati’ del popolo, piuttosto che interpreti della loro volontà. Contro queste posizioni, la maggior parte dei teorici, scrive Petrucciani, concorda nell'escludere questa possibilità poiché sussistono due principali inconvenienti: in primo luogo, renderebbe inutili le discussioni parlamentari, azzerando l'elemento deliberativo della democrazia; in secondo luogo, ancorerebbe i parlamentari al particolare interesse di coloro che li hanno inviati in Parlamento rendendo impossibile l'emergere della rousseauiana ‘volontà generale’. Se anche il concetto della costituzione di volontà generale è controverso, resta comunque fattuale che nessun governo democratico ad ora vigente adotta il principio del mandato imperativo.

I teorici che seguono la soluzione proposta da John Stuart Mill affermano che i rappresentanti devono riportare onestamente gli interessi e le opinioni dei propri elettori, ma sono dotati di un ampio margine discrezionale nello stabilire cosa è meglio per gli interessi del proprio elettorato; in altre parole, essi agiscono come una sorta di “fiduciari”.

Eliminato lo strumento del mandato imperativo, si consideri la praticabilità del principio di revocabilità: «che dovrebbe essere richiesta dagli elettori quando l'eletto compie scelte nelle

¹⁸ Petrucciani, *Democrazia*, p. 178.

quali non si riconoscono; il che presupporrebbe, ovviamente, che l'eletto sia il ben identificato rappresentante degli elettori di un certo territorio, in un regime di collegio uninominale¹⁹».

Se infine le strutture istituzionali non permettessero nemmeno questo tipo di “controllo” dell'operato degli eletti, non resta, d'accordo con l'affermazione precedentemente riportata di Przeworski, che la minaccia di non rieleggere i propri rappresentanti.

1.1.3 Il carattere elitario della democrazia rappresentativa

Per i fautori della teoria elitista, quali Mosca o Pareto, il dominio da parte di un'élite, formata da coloro che grazie ai loro mezzi sono in grado di influenzare le decisioni politiche, è visto come inevitabile e necessario, senza però costituire un danno per la società.

Joseph Schumpeter, teorico austriaco di tradizione “realista” – in contrapposizione alle teorie classiche della democrazia, formulate da pensatori quali Aristotele, Tocqueville, Rousseau – nel testo del 1942 *Capitalism, Socialism and Democracy*, arriva a negare il concetto di sovranità popolare stessa; a governare sono gli esponenti di una élite composta dagli eletti insieme ai loro governi e alla burocrazia annessa. Il popolo svolge la sua funzione legittimante al momento della votazione e dunque riveste un ruolo passivo. D'altronde questo ruolo è ciò che meglio si addice al cittadino; è bene che governi chi ha le competenze per farlo – la classe burocratica che forma il governo – a maggior ragione poiché non sussiste alcuna ‘volontà generale’, ma tanti interessi particolari che non necessariamente convogliano verso un bene comune.

Determinare l'oggetto della rappresentanza è altro compito problematico perché richiede di individuare chi siano i cittadini e che interessi debbano venir rappresentati. La visione di Schumpeter è alquanto realista: la presenza di interessi plurimi e la frammentazione della società cui assistiamo, accompagnate dallo scarso favore di cui gode la formula ‘bene comune’, depone a suo favore nel contestare la possibilità della formulazione di una ‘volontà generale’.

La teoria marxista condivide lo stesso assunto di quella elitista, portandola però a conclusioni radicalmente opposte: storicamente nelle democrazie capitaliste la classe economicamente dominante è coincisa con quella politicamente dominante; dunque, la democrazia nella storia non è il governo del *demos*, del popolo, ma ciò non perché esso si sia dimostrato incapace o disinteressato, quanto piuttosto perché questa possibilità gli è sempre stata preclusa dall'influenza politica della classe dominante.

¹⁹ *Ibid.*

Quest'idea risalta negli scritti di Luciano Canfora: mi riferisco a *La Democrazia. Storia di un'ideologia* e a *La democrazia dei signori*, in cui, ripercorrendo la storia dell'Italia, e di altre democrazie politiche pluraliste del Novecento, l'autore mostra come, sebbene ci fossero state a più riprese le premesse per una vittoria del partito comunista, tale vittoria non abbia mai avuto effetto. I detentori del potere economico hanno le risorse non solo per corrompere i politici al governo, finanziandone le campagne elettorali, minacciando di ritirare risorse e capitali dal territorio nazionale; ma anche per formare le opinioni della gente:

Innanzitutto i detentori del capitale possiedono anche, di regola, i principali strumenti di comunicazione, perlopiù imprese capitalistiche che non possono non sostenere le forze politiche favorevoli agli interessi capitalistici. Inoltre anche a prescindere dalla proprietà, i mezzi di comunicazione dipendono dagli introiti pubblicitari assicurati dalle aziende capitalistiche, che pertanto si aspetteranno anche un trattamento di favore. [...] la disponibilità di risorse economiche consente di reclutare risorse intellettuali, costruire centri di ricerca e lanciare visioni dell'economia e della società capaci di attrarre e conquistare il consenso dell'opinione pubblica. Inoltre molti legami di solidarietà (personali o di interesse) possono stringersi tra le classi dominanti e gli alti livelli dell'accademia, del giornalismo e delle chiese, e tra tutte quelle istanze che concorrono a formare le scelte politiche dei cittadini. In altre parole, si dispiega qui l'attività che Gramsci avrebbe definito di costruzione dell'egemonia²⁰.

Il tema della relazione tra potere mediatico e formazione dell'opinione pubblica sarà affrontato più nel dettaglio nella discussione riguardante i fattori di crisi della democrazia.

La democrazia appare così soggetta al controllo dei gruppi di interesse più forti economicamente, tradendo le sue promesse.

Contro questa visione si pongono i difensori delle teorie pluraliste della democrazia, concepita come società endemicamente conflittuale, arena gruppi di interesse, tanto che Robert Dahl asserisce che ciò che distingue la democrazia dalla tirannia è che, mentre la prima è un governo *di minoranze*, la seconda è il governo *della minoranza*²¹. In una democrazia ci sono tante e tali voci che non si può affermare stabilmente un unico gruppo egemone sugli altri.

C'è però un'obiezione inequivocabile: se le teorie pluraliste, che si fregiano di essere empiricamente fondate, pongono come condizione necessaria di una democrazia il fatto che essa dia voce a una pluralità di posizioni, bisogna allora convenire che si tratta di una formulazione ideale della democrazia, qualora la realtà dei fatti dimostri il contrario.

Tuttavia,

²⁰ Petrucciani, *Democrazia*, p. 196.

²¹ R. A. Dahl, *A Preface to Economic Democracy*, University of California Press, Berkeley 1986.

Nonostante la teoria del pluralismo non costituisca un'alternativa vincente a quelle che le si contrappongono, è però importante perché ne mette in risalto i limiti: demolisce cioè sia quelle visioni un po' mitiche che sostengono la presenza di potere onnipervasivi e pressoché invincibili, sia quelle secondo le quali le decisioni politiche possono soltanto attuare le scelte che la logica dell'accumulazione capitalistica richiede. L'approccio pluralista ci ricorda che, anche se alcuni giocatori hanno in mano carte migliori di altri, il gioco dei poteri è sempre molto articolato, e nessuno è così forte da vincere sempre e su tutti i tavoli²².

Si può concludere che, la tanto temuta “tirannia della maggioranza” si concretizzi, non come pensava Tocqueville, tramite il potere dei meno abbienti ma, al contrario, di quello dell'élite che in quanto minoranza privilegiata plasma la maggioranza, creando un pensiero egemonico.

1.1.4 La democrazia partecipativa

Nella discussione seguente faccio riferimento all'argomentazioni riportate da Cunningham, in *Theories of democracy*, integrate dalle posizioni di altri autori.

Le difficoltà espresse nella riflessione precedente possono trovare parziale soluzione incoraggiando una maggior partecipazione di tutti i cittadini alla politica. La democrazia partecipativa non è da intendersi come equivalente alla democrazia diretta; la seconda è piuttosto contenuta nella prima, e quindi non è in opposizione al modello rappresentativo, di cui è anzi il complemento.

Opponendosi al ruolo apatico assegnato al cittadino dai teorici dell'elitismo democratico, i sostenitori della democrazia partecipativa propongono di mettere in atto pratiche che incoraggino in tutti i modi l'attivismo politico del cittadino. La speranza è di rimpiazzare la pratica rappresentativa, ove possibile, tramite pratiche partecipative che diano al cittadino la possibilità di deliberare, sviluppando allo stesso tempo l'autonomia dell'individuo e una maggiore uguaglianza politica. Quest'ultima è fortemente limitata nella tradizionale democrazia rappresentativa, che, secondo i partecipazionisti mantiene le forme di oppressione e subordinazione delle minoranze (di genere, razza ecc.) già esistenti. A favore della razionalità della democrazia partecipativa, i suoi teorici argomentano che, nell'incoraggiare il dialogo e il confronto, la democrazia fornisce strumenti di mediazione e attenua i conflitti endemici alla società, che sono invece esacerbati dalle campagne elettorali del modello rappresentativo.

La teoria partecipativa si richiama generalmente alle posizioni di Jean-Jacques Rousseau, che ritiene di superare il dilemma contrattualista tra la libertà individuale e sottomissione

²² Petrucciani, *Democrazia*, p. 200.

all'autorità tramite il concetto della volontà generale, formulata nel sesto capitolo del primo libro dell'opera *Il contratto sociale*:

Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione²³.

Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e ogni suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale: e noi riceviamo nel corpo politico ciascun membro come parte indivisibile del tutto²⁴.

Rousseau distingue il concetto di volontà generale dalla 'volontà di tutti': mentre nella prima gli interessi particolari si annullano a vicenda, e si trasformano in una nuova formulazione che li ricomprende e li supera in direzione del bene comune, la seconda altro non è se non la somma delle singole volontà.

Vi è spesso molta differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa mira soltanto all'interesse comune; l'altra mira all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari: ma togliete da questa volontà i più e i meno che si distruggono a vicenda, resta quale somma delle differenze la volontà generale (I.2, III)²⁵.

In questo modo, i cittadini sono portati ad anteporre gli interessi della collettività al proprio interesse personale, che può anche essere in contrasto con quello collettivo, ma il 'bene comune' coincide in ultima istanza con il bene dell'individuo. Di fatto ciò eleva le qualità morali del cittadino, che si sente chiamato e educato ad una 'libertà più alta' della semplice libertà negativa (cara alle concezioni liberali e libertari), ossia una libertà morale:

Ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta e che egli può raggiungere; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede. [...] bisogna ben distinguere la libertà naturale, la quale non ha per limiti che le sole forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale; e il possesso, che è soltanto l'effetto della forza o il diritto del primo occupante, dalla proprietà, che può essere fondata soltanto su un titolo positivo.

²³ Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 74.

²⁴ Ivi, p. 75.

²⁵ Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 92.

Su ciò che precede, si potrebbe aggiungere all'acquisto dello stato civile la libertà morale, la sola che rende l'uomo veramente padrone di sé; *perché l'impulso del solo appetito è schiavitù*» (I.1, VIII)²⁶.

Il singolo individuo all'interno dello stato (o società civile, in Rousseau i due termini sono equivalenti) eleva la propria moralità.

Di queste idee, nelle proposte dei contemporanei teorici dell'approccio partecipativo si mantiene la necessità di *educare* alla democrazia il corpo dei cittadini, fornendogli cioè gli strumenti per comprendere le dinamiche sottostanti le questioni, e di conseguenza procedere a una deliberazione informata, ma anche la necessità di guidare alla formazione della solidarietà, che diviene la principale virtù democratica²⁷.

È interessante la proposta – a mio avviso ricca di spunti rousseauiani, adeguatamente mitigati – di Benjamin Barber a difesa del partecipazionismo: egli argomenta in favore della costituzione di una *strong democracy* letteralmente, una 'democrazia forte' che distingue dalla democrazia 'unitaria' (*unitary democracy*) e da quella 'minima' (*thin democracy*). La democrazia forte è caratterizzata dal 'consenso creativo' (*creative consensus*), ossia quello derivante da pratiche di confronto, decisione e lavoro comuni. Si fonda quindi sulla partecipazione attiva dei cittadini e sulla trasformazione del conflitto volta a costruire una coscienza e un giudizio politico comuni. Da questo confronto gli individui emergono trasformati: al tempo stesso perseguono il bene della comunità e mantengono la propria autonomia, poiché la percezione dei propri interessi e libertà si allarga ad includere quelli altrui. Riassumendo brevemente, la democrazia minima, ossia la concezione liberale, si avvale di un contratto che permette agli interessi dei singoli di esprimersi, ma senza una crescita in senso migliorativo da parte dell'individuo, che ribadisce il proprio volere egoistico su quello altrui. Una democrazia di tipo unitario, invece, si nutre di un consenso sostantivo: esso nasce da valori e scopi prestabiliti della comunità sui quali l'individuo non ha possibilità di intervento; ne vengono quindi annullate autonomia e individualità²⁸.

Barber cerca allo stesso tempo di evidenziare gli aspetti positivi della democrazia partecipativa, cosiddetta *strong*, e di difenderla dalle tradizionali accuse, riguardanti in primo luogo l'idea di Rousseau secondo cui l'individuo deve addirittura essere *costretto* alla libertà civile (I.1, VII), e quindi che questa forma di governo contenga aspetti totalitari o dispotici.

²⁶ Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 81.

²⁷ Cunningham, *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, p. 123.

²⁸ Ivi, pp. 130-131.

Fulcro del pensiero partecipazionista è infatti l'idea della democrazia come il controllo, da parte dei cittadini, dei propri interessi ed affari. Da qui derivano due conseguenze fondamentali.

In primo luogo, se i cittadini debbono costituirsi in assemblee di dibattito su questioni pubbliche (a tutti i livelli: lavorativo, scolastico, comunale...), bisogna però che le decisioni che ne emergono siano seguite da effetti concreti: ciò implica che talvolta gli organi di governo debbano essere a loro volta istruiti per portare avanti i desideri dei cittadini. Questa relazione di continuità richiesta tra governanti e governati è spezzata in un modello puramente rappresentativo, in ciò consiste il suo male intrinseco²⁹.

A questo proposito Colin Crouch, pur dicendosi positivamente colpito dal fiorire dell'associazionismo che ha caratterizzato gli ultimi decenni, mette in guardia dal considerare i tipi di gruppi che si costituiscono al di fuori della sfera politica come: «Un indicatore dello stato di salute della democrazia, un concetto per definizione politico³⁰».

Essi sono allora movimenti nati proprio in virtù dell'assenza dello stato in alcuni contesti sociali e a cui è preclusa la possibilità di entrarne a far parte; costituendosi come 'a-politici' non sono indice di democrazia. Nel successivo testo *Combattere la postdemocrazia*, Crouch afferma di aver sottovalutato l'importanza di tutte le istituzioni non democratiche nel proteggere dagli abusi del governo democratico, dunque costituire un sostegno per una democrazia sana.

In sintonia con i teorici del partecipazionismo, Crouch accusa la democrazia liberale di auspicare unicamente ad una cittadinanza che lui definisce 'negativa', ossia che ha come scopo principale esaminare e chiamare a rendere conto il politico delle sue azioni, facendo valere i diritti negativi di protezione del cittadino stesso di fronte allo stato. Questo tipo di cittadinanza non va eliminata, ma necessariamente completata dalla cittadinanza 'positiva', in cui gruppi di cittadini sviluppano identità collettive, dei quali interessi e bisogni si fanno promotori verso il sistema politico, e che implica i diritti che esprimono la capacità dei cittadini di partecipare alla vita pubblica, maturando le energie creative della democrazia³¹.

In secondo luogo, si richiede che i rappresentanti del popolo debbano essere dei mandatari (*delegates*) più che dei fiduciari (*trustees*)³² richiamandosi, seppur in forme meno radicali, all'idea rousseauiana che il governo è delegato dai cittadini per portare avanti la propria volontà, riducendo quindi l'esecutivo essenzialmente a strumento amministrativo.

²⁹ Ivi, p. 126.

³⁰ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 22.

³¹ Ivi, pp. 18-19.

³² Cunningham, *Theories of Democracy. A Critical Introduction*, pp. 123-133.

Allo stesso modo si riprende l'idea di Rousseau che la selezione delle cariche politiche tramite sorteggio sia superiore alle elezioni; in questo senso i teorici moderni della democrazia partecipativa avanzano una serie di proposte che spaziano dall'utilizzo di referendum, a varie forme di legislazione popolare, in- ed extra- governative.

Una proposta interessante viene dallo scrittore e storico belga David Van Reybrouck, che, in *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico*, spiega come la pratica del sorteggio è una procedura molto più democratica delle elezioni pure, e mostra come potrebbe essere reintrodotta parzialmente all'interno di forum civici ma anche di organi permanenti, tra cui gli organi legislativi stessi. Il sorteggio, utilizzato per scegliere i partecipanti di organi deliberativi, permette infatti di ottenere maggiori legittimità (in quanto l'accesso a posizioni politiche è più equo) e diversità (ammettendo una pluralità di prospettive, e quindi un'effettiva rappresentanza della cittadinanza) ma anche efficienza (poiché i partecipanti alla discussione, non soggetti alle dinamiche di potere dei partiti, sarebbero spinti a deliberare nell'ottica dell'interesse comune). Esso ha dei costi non indifferenti in termini di organizzazione pratica e di istruzione delle persone addette alla deliberazione; tuttavia, l'autore cita a dimostrazione della sua praticabilità, una serie di proposte avanzate in linea teorica – quella di Terrill G. Bouricius che include anche l'organo legislativo – ma soprattutto esperimenti portati a termine con parziale successo – in particolare quelli del politologo James S. Fishkin, anche se avvenuti al di fuori degli organi legislativi. Infatti, se Van Reybrouck ammette che molti di questi progetti non sono riusciti ad ottenere una vera rispondenza politica, si sono però registrati riscontri positivi a livello di validità e creatività delle proposte, disponibilità all'ascolto reciproco, flessibilità di pensiero – molti partecipanti cambiarono idea dopo aver ricevuto adeguate informazioni sull'argomento oggetto di dibattito. Richiamandosi alla trasformazione delle volontà di Rousseau, i partecipazionisti sostengono che le volontà politiche debbano formarsi all'interno del processo politico. Inoltre, sottolinea Van Reybrouck, durante il processo deliberativo la reciproca diffidenza tra politici e cittadini viene a mitigarsi; dunque, la partecipazione cittadina può ricostruire quel rapporto di fiducia che è crollato negli ultimi decenni.

La democrazia deliberativa così costituita sarebbe, nel pensiero dell'autore, tutt'altra cosa rispetto alla pratica dei referendum: in entrambi i casi il cittadino comune è consultato, argomenta Van Reybrouck, ma i meccanismi sono opposti. Nel referendum si chiede di votare un progetto di legge già elaborato, coinvolgendo il cittadino nella fase di “ratifica”; oltretutto generalmente poche persone sono informate sugli argomenti in questione (spingendo quindi il

cittadino “ignorante” a bocciare la proposta ritenuta troppo complessa) e dunque agiscono d’istinto.

L’autore conclude che il modello da scegliere è di tipo *biorappresentativo* «una rappresentanza nazionale che sia risultato di un meccanismo che associ elezioni e sorteggio».

1.1.5 Le critiche al modello partecipativo

L’accusa – per così dire – classica al modello partecipativo è che esso contenga inevitabilmente in sé implicazioni totalitarie, dispotiche o perlomeno eccessivamente paternalistiche.

Ciò non riguarda tanto l’espressione rousseauiana che l’individuo debba, qualora anteponga gli interessi personali a quelli perorati dalla volontà generale, essere costretto dallo stato ad abnegare il proprio utile e accogliere quello collettivo, poiché nessun democratico si spingerebbe oggi a sostenere ciò.

Le preoccupazioni sollevate riguardano il modo in cui la partecipazione dovrebbe essere interpretata e valutata. Si teme infatti che costruire una comunità intorno a beni e obiettivi comuni che sia giudicata come un ‘fine in sé stessa’ possa portare a sopraffazioni da parte di personalità autoritarie che dichiarino di saper identificare meglio di altri il ‘meglio per la comunità’ e parlare a nome di essa. Il dissenso di alcuni cittadini può facilmente essere interpretato come sintomo di non considerazione del benessere della comunità, e quindi considerato ‘nemico’ della comunità, dove il rischio è che il conformismo faccia da padrone.

Appellandosi alla tradizione rousseauiana invece che a quella hobbesiana o lockiana, i partecipazionisti trascurano i diritti ‘negativi’ dell’individuo.

A livello pratico, l’accusa che raccoglie più consensi è che il modello partecipativo sia ‘irrealisticamente utopistico’. Le motivazioni hanno carattere antropologico e organizzativo. Nel primo caso, i partecipazionisti avrebbero una visione troppo rosea della natura umana, sostanziata dal fatto che, oltretutto, gli individui sono spesso e sempre più indifferenti alla politica. Dopotutto, Rousseau stesso ammette che: «Se vi fosse un popolo di dèi, esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene ad esseri umani (L.3, IV)³³».

Dal punto di vista organizzativo la critica acquista, a mio avviso, una pregnanza maggiore. Innanzitutto, sussiste il problema della ‘scala’, già ben presente a Rousseau, ossia di come

³³ J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 138.

riunire in assemblea e condurre in un dibattito migliaia se non milioni di persone, o addirittura miliardi se si vuole attuare questo modello democratico a livello internazionale. La pratica del sorteggio fornisce una risposta, ma apre molte altre problematiche di diversa natura. In primo luogo, il tema logistico – come, dove, in che spazi – in questo senso, lo sviluppo di Internet e delle piattaforme web può risolvere solo parzialmente il problema. Sussiste poi la problematica economica – vanno dati degli indennizzi a chi, non facendo la professione di politico, debba assentarsi anche solo per pochi giorni dal lavoro, e che magari lo motivino a dedicare il suo tempo a questo tipo di pratiche – e, infine, educativa – informare adeguatamente e coinvolgere persone provenienti da ogni strato sociale.

1.2 *La crisi della democrazia*

Democracy is the worst form of government, except for all the others.
(W. Churchill, discorso alla camera dei comuni)

La discussione dei successivi paragrafi si concentra sul tema della ‘crisi delle democrazie’ occidentali. Dopo aver chiarito l’oggetto della trattazione nel primo paragrafo, ossia il tipo di democrazia i cui meccanismi e istituzioni si predica siano in una situazione di sempre maggior degrado, affronto ora la questione della crisi suddividendola in due ‘filoni’ principali. Il primo prende in esame i segnali della crisi e cerca di ricostruirne le cause, individuandole in fattori di tipo economico-sociale. In questa sede riprendo nuovamente la trattazione di Adam Przeworski in *Crises of Democracy*, completandola con elementi provenienti da altri autori che hanno interrogato la crisi, nello specifico: Colin Crouch, Luciano Gallino, Stefano Petrucciani.

Przeworski porta avanti un’analisi a carattere storico-sociale: per rispondere alla domanda se le democrazie contemporanee rischiano di estinguersi, la strategia dell’autore è cercare di individuare i fattori che hanno determinato il crollo delle democrazie in passato, vagliare la situazione contemporanea alla ricerca di questi elementi e capire quali siano, invece, i fattori *historically unprecedented*. L’ultimo grado di analisi è la comparazione fra il passato e il presente, cercando di capire la direzione a cui il corso degli eventi sta portando. La conclusione dell’autore è, a suo dire, piuttosto misera, poiché non porta risposte ma spinge a continuare ad interrogarsi; la storia non è ‘predittiva’, l’unica cosa che insegna è che il corso degli eventi è sempre determinato dalle azioni degli individui di fronte alla crisi. Il comportamento umano è, per definizione, imprevedibile.

I have listed various factors and briefly summarized each of several recent transformations – economic, cultural, and purely political – that may have endangered the current political situation, which is no more than a catalogue, and the conclusion is paltry because it says that we cannot tell whether they are related and which matters most. But this is the best, I believe we can do given what we know³⁴.

Il secondo filone argomentativo vuole essere un affondo sulla questione mediatica e tecnologica: la diffusione ‘democratica’ del mezzo comunicativo quali la televisione e internet, ha permesso a tutti l’accesso all’informazione più rapida e massiccia, ma allo stesso tempo ha provocato uno spostamento tematico nelle modalità di fare e percepire la politica, nella direzione di una sua spettacolarizzazione, a discapito della qualità argomentativa.

Oltretutto, la visione di Internet come strumento che avrebbe potuto favorire ed allargare il dibattito democratico si è dimostrata quantomeno un grande abbaglio, cercherò di riassumere gli aspetti della sua evoluzione che hanno anzi estremizzato alcuni elementi della crisi.

1.2.1 Il concetto di ‘crisi’.

La parola crisi, ricorda Przeworski, trae le sue origini dalla parola greca *krisis*, che letteralmente significa ‘decisione’ (ma anche ‘fase decisiva di una malattia’). Al centro del suo discorso vi è l’intuizione gramsciana che configura la crisi come un ‘interregno’ a cavallo tra un mondo ormai vetusto e un mondo nuovo che deve ancora nascere. Gli apparati, le istituzioni e le concezioni democratiche che hanno dato forma al sistema politico occidentale dell’ultimo secolo si sono ormai dimostrate inadeguate per rispondere al nuovo contesto economico, sociale, culturale, tecnologico; stanno pian piano erodendo. Da cosa debbono essere sostituite, o come debbano evolversi, cosa guiderà l’assetto politico dei secoli a venire, è ancora da stabilire; non tutte le crisi sono mortali, scrive Przeworski³⁵, ma il momento che stiamo vivendo ci impone di prendere delle decisioni, scegliere, verso che direzione vogliamo andare, e soprattutto se il modello democratico può evolversi e stare ‘al passo’ con le avvenute trasformazioni, o se è invece destinato a soccombere una volta per tutte.

L’idea della democrazia liberale come ‘fine della storia’, massima conquista del genere umano, celebrata nel 1992 da Francis Fukuyama in *La fine della storia e l’ultimo uomo*, è superata, sorge spontaneo chiedersi se i modelli autoritari e totalitari in rapido aumento negli ultimi decenni siano un’alternativa percorribile o addirittura auspicabile. Personalmente, concordo

³⁴ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 132.

³⁵ Ivi, p. 14.

con Churchill e credo che la cultura democratica sia così radicata nell'uomo occidentale da spazzare via ogni dubbio in proposito.

Si deduce però, che se la situazione è quella di una crisi, lo scenario peggiore debba ancora verificarsi, Przeworski, e molti altri autori con lui, non ritiene che la situazione attuale possa definirsi non democratica:

The impending cataclysm is that democracy would either collapse outright or gradually erode beyond the point of no return.

The specter that hunts us today, I believe, is the last possibility: a gradual, almost imperceptible, erosion of democratic institutions and norms, subversion of democracy by stealth. [...] Without manifest signs that democracy has broken down, the line becomes thin [...]. “Backsliding”, “deconsolidation”, or “retrogression” need not entail violations of constitutionality and yet gradually destroy democratic institutions³⁶.

Una visione più ottimista ma ugualmente allarmista è quella sostenuta da Colin Crouch, che nel 2002 conia il termine ‘postdemocrazia’ come monito per descrivere il traguardo distopico della fase discendente della parabola democratica e afferma:

L'idea di postdemocrazia ci aiuta a descrivere situazioni in cui una condizione di noia, frustrazione e disillusione fa seguito a una fase democratica.

Non è una situazione di non-democrazia ma la descrizione di una fase in cui ci siamo ritrovati, per così dire, sulla parabola discendente della democrazia. Molti sintomi segnalano che questo sta accadendo nelle società contemporanee avanzate, dimostrando che ci stiamo dunque allontanando dall'ideale più elevato di democrazia per andare verso un modello postdemocratico³⁷.

Nel suo testo più recente *Combattere la postdemocrazia*, edito nel 2020, a seguito di eventi quali Brexit e l'elezione di Donald Trump a presidente degli Stati Uniti, segnala che quella che presagiva come infausta prospettiva si è verificata: la democrazia è sempre più post-democratica, è il momento perciò di farla risorgere.

1.2.2. Prerequisiti e condizioni di stabilità della democrazia

Democracy is a historical phenomenon. It developed under specific conditions. It survived in some countries as these conditions evolved, but can it survive under all conditions?³⁸.

³⁶ Ivi, pp. 14-15.

³⁷ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 26.

³⁸ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 16.

Per contestualizzare meglio il fenomeno della crisi, è utile innanzitutto ricordare quali siano i fattori che ne permettono la nascita e la stabilità. Naturalmente questi ‘prerequisiti’ variano con l’interpretazione del termine ‘democrazia’; la strategia è, ancora una volta, fare assegnamento sulla nozione minima di democrazia.

Analizzando gli autori della teoria democratica, è possibile concludere che i loro argomenti convergono essenzialmente su due elementi: la cultura politica e lo stato di relativa prosperità economica.

Two structural conditions, I think, deserve special attention. The first is that political equality, which democracy is supposed to be based on, coexist uneasily with capitalism, a system of economic inequality. The second is the sheer quest for political power, whether or not based on economic interests³⁹.

La democrazia moderna ha come suoi primi ‘atti di vita’, secondo Petrucciani, le rivoluzioni americana e francese; soprattutto la prima, poiché portò all’affermarsi della prima repubblica democratica di grandi dimensioni⁴⁰. La cultura americana del tempo affondava le sue radici in quella illuminista europea, portavoce degli ideali giusnaturalisti che sancivano l’uguaglianza tra gli uomini e l’esistenza di diritti individuali innati e perciò inalienabili. Questi ideali si accompagnavano ad altri, nati per limitare il potere dispotico dei sovrani, che avevano dato vita a pratiche e istituzioni di carattere più strettamente politico; notoriamente il principio di divisione dei poteri e l’organo parlamentare.

La matrice illuminista aveva subito le influenze del pensiero liberale, alimentato dalla società del libero mercato. Entrambi aspirano alla libertà, in campi differenti rispettivamente, politico ed economico, e per lungo tempo sono riusciti, almeno apparentemente, a sostanzarsi l’un l’altro. Altri autori di tradizione liberale, tra cui John Stuart Mill, rimarcano il nesso fra stato democratico e libertà civili e politiche: il primo si fa garante delle condizioni che permettono al mercato liberale di espandersi. Dunque, il sistema democratico conferirebbe legittimità alle leggi liberali⁴¹.

Il tema del controverso rapporto tra capitalismo e democrazia merita di essere approfondito.

Looking into history shows that we should be surprised by the coexistence of capitalism and democracy. In societies in which only some people enjoy productive property and in which

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Petrucciani, *Democrazia*, p. 64.

⁴¹ Cunningham, *Theories of Democracy*, p. 30.

incomes are unequally distributed by markets, political equality combined with majority rule presents a threat to property⁴².

In questo passaggio, Przeworski individua il punto preciso di rottura e incompatibilità fra le due aspirazioni alla libertà economica e politica; la prima, citando Sartori, invoca per sé libertà individuali, mentre la seconda l'uguaglianza che come, aveva notato Tocqueville, è anche sociale ed economica oltre che politica.

Eppure, l'analisi dei fattori che nel corso del Novecento hanno influenzato la stabilità o la caduta di governi democratici condotta da Przeworski, mostra che il relativo livello di prosperità economica assicurata da una solida tradizione di libero mercato, è fra i maggiori garanti delle istituzioni democratiche:

History indicates that democracies are solidly entrenched in economically developed countries and impervious to economic as well as other crises, even of la large magnitude⁴³.

That there are *historical* associations among liberal democracy, the nation state, and capitalism there can be no doubt, and on some political-theoretical methodologies this fact illustrates that these three things are unavoidably integrated⁴⁴.

Tuttavia, l'indice di 'relativa prosperità economica' denota anche un livello di disuguaglianza economica limitato tra i cittadini all'interno della società.

I tre autori considerati descrivono il 'compromesso di classe' stabilitosi nel secondo dopoguerra fra la classe lavoratrice e l'alta borghesia, – che portò, con la creazione dello 'stato sociale' (*welfare state*), a misure quali la regolamentazione dei salari e degli orari lavorativi, forme di redistribuzione del reddito a favore delle classi meno abbienti, programmi di assicurazione sociale – come elemento che permise la crescita della cultura democratica da un lato, e di quella economica dall'altro.

In questo periodo la classe si accresceva numericamente, e probabilmente anche nel reddito, tanto che cominciò ad incidere sui consumi, nella politica delle relazioni industriali e del benessere sociale. Poteva ragionevolmente essere presentata come la classe del futuro, e i politici di quasi tutti i partiti sapevano che il loro futuro dipendeva dalla loro capacità di rispondere alle richieste. Inoltre, fu solo quando l'economia venne ristrutturata per rendere possibili condizioni di vita favorevoli alla classe lavoratrice, a metà del XX secolo, che decollò il capitalismo e la produzione di massa⁴⁵.

⁴² Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 17.

⁴³ Ivi, p. 19.

⁴⁴ Cunningham, *Theories of Democracy*, p. 42.

⁴⁵ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 63.

Questo compromesso ha cominciato a logorarsi sempre di più, sino a scomparire senza clamore, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, con la svolta dall'economia industriale a quella finanziaria e la deregolamentazione dei mercati; che ha portato a una conseguente diminuzione del peso in termini economici e quindi, anche politici e sociali della classe lavoratrice. La promessa del capitalismo di portare benessere a tutti gli attori sociali è venuta meno, e le disuguaglianze sono cresciute vertiginosamente dagli anni Ottanta ad oggi in tutto il 'mondo occidentale', soprattutto negli Stati Uniti, proprio dove la democrazia aveva conseguito la sua prima sostanziale vittoria. Questo fenomeno sarà approfondito nei prossimi paragrafi, mi sembrava però imprescindibile menzionarlo in questa parte della discussione.

L'analisi della storia passata conduce ad aggiungere un altro aspetto importante alla riflessione: se si può ragionevolmente sostenere che il capitalismo si è rivelato una condizione *necessaria* allo sviluppo democratico, perlomeno nel modello 'più riuscito', della democrazia liberale non è però *sufficiente* alla sua sussistenza; possono esistere società capitaliste antidemocratiche e illiberali, come Cina e Russia, ma anche le svolte autocratiche avvenute in Occidente nel corso del XX secolo: «The claim is only that capitalism is necessary for liberal democracy, not that it guarantees it, so illiberal and anti-democratic capitalist societies are possible⁴⁶».

Przeworski ammette tra le condizioni strutturali della democrazia la ricerca del potere (*The Quest for Power*): se le istituzioni che dovrebbero regolamentare la competitività delle elezioni falliscono di fronte alla 'sete di potere' dei politici, la democrazia ne risulta compromessa.

The dream of all politicians is to conquer power and to hold on it forever. It is unreasonable to expect that competing parties would abstain from doing whatever they can do to enhance their electoral advantage, and incumbents have all kinds of instruments to defend themselves from the voice of people. They are able to consolidate their advantage because they constitute a legislative majority and because they direct public bureaucracies. Although at times they are constrained by independent courts, control over legislation grants incumbents an opportunity to adopt legal legislation in their favor⁴⁷.

La democrazia contiene dentro di sé una dimensione di lotta.

Le visioni di Schumpeter e Schmitt mettono in risalto la contraddizione esistente tra una società che, per definizione, dà la possibilità di esprimere una pluralità di opinioni e le necessità di

⁴⁶ Cunningham, *Theories of Democracy*, p. 48.

⁴⁷ Przeworski, *Crises of Democracy*, pp. 19-20.

disciplinarle al fine di costituire un ordine statale, con l'impedire che la lotta elettorale degeneri in una sorta di campo di battaglia.

Da ciò deriva, secondo Schmitt che la democrazia richiede una certa dose di 'armonia popolare' o coesione sociale. Nella visione di Schumpeter, che i cittadini debbano essere attori politici apatici e passivi.

A questo punto si potrebbero aggiungere considerazioni di natura antropologica, ovvero ci si potrebbe interrogare sul fatto che la natura umana sia 'adatta' alla democrazia, ma in questo modo la discussione si spingerebbe troppo oltre, esulando dallo scopo del capitolo.

Il carattere conflittuale, persino violento, della democrazia è ben presente a Przeworski, che vede la democrazia come 'metodo per processare i conflitti', compito svolto dalle sue istituzioni, in primo luogo quella del voto. La sua tesi, già richiamata all'inizio del capitolo, è che affinché una democrazia possa dirsi 'sana', i conflitti devono essere processati in libertà e pace, per questo conduce la sua analisi alla ricerca di quei fattori che minacciano queste condizioni.

Riassumendo, le condizioni di nascita della democrazia sono strettamente intrecciate con una solida tradizione culturale, che fa leva sui principi di libertà ed uguaglianza, ma anche di divisione e supervisione dei poteri e sul benessere economico diffuso. A questi due punti fondamentali possono essere aggiunte considerazioni di vario genere, – sul grado di partecipazione cittadina e sull'uguaglianza sostanziale, sul grado di patriottismo e di riflessione critica nei confronti delle istituzioni, ecc. – ma esse sono legate a concezioni della democrazia più o meno esigenti, e comporterebbero un ulteriore dibattito.

La riflessione successiva verrà sviluppata a partire da queste premesse: verranno riportati e analizzati quelli che Przeworski interpreta come 'segnali della crisi'; che condivide con molti altri teorici della crisi della democrazia, i cui punti di vista verranno via via integrati al filone principale della discussione. Le argomentazioni portano in seguito a individuare le possibili cause che, secondo Przeworski, sono riconducibili alle disuguaglianze economiche e alla polarizzazione e frammentazione della società.

1.2.3 I segnali della crisi

Is democracy in crisis? Is this change epocal? Are we living through the end of an era? It is easy to become alarmist, so we need to maintain a perspective⁴⁸.

⁴⁸ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 1.

La crisi della democrazia non è un fenomeno recente. Già nel 1975 la Commissione Trilaterale pubblicò un report intitolato *Crises of Democracy*, la cui tesi principale sosteneva che le società democratiche del Nord America, del Giappone e dell'Europa Occidentale, erano diventate 'anomiche', intendendo quest'anomia come la perdita della capacità da parte delle società di formulare e perseguire obiettivi comuni, mentre la politica democratica diventava sempre di più un'arena di scontro tra interessi divergenti, producendo governi inefficienti. Il report interpretava il fenomeno del crollo della fiducia nelle istituzioni e nei politici di professione, come espressione della stessa natura egalitaria della democrazia. L'egalitarismo aveva permesso la delegittimazione delle autorità, e dunque anche delle istituzioni quali la Chiesa, la famiglia, la scuola, il corpo armato, privando però in questo modo i cittadini di luoghi di associazione e formulazione di obiettivi di vita comunitaria. Allo stesso tempo aveva permesso a politici incompetenti e di visioni poco lungimiranti (frutto anche dei frequenti cambi nella guida dei governi e dei governi di coalizione) di rivestire cariche importanti di governo, esacerbando la sfiducia dei cittadini e la divisione delle preferenze politiche, grazie anche all'entrata in politica di sempre più numerose fazioni organizzate in gruppi di interesse. In ultima analisi, la politica democratica si era dimostrata fallimentare nel realizzare anche proposte sociali valide, poiché la democrazia aveva spinto i cittadini ad 'esigere troppo' dai loro governi, oberandoli di richieste economicamente insostenibili⁴⁹.

1.2.3.1 Corruzione politica

La corruzione della classe politica non è nemmeno più fonte di grande scandalo.

I primi fenomeni di corruzione politica vengono alla luce negli anni Settanta del XX secolo (si ricordi lo scandalo degli aerei militari Lockheed che ebbe grande risonanza internazionale), inizialmente nei Paesi dell'Europa meridionale, Italia, Spagna e Grecia; per poi diffondersi anche nei Paesi del Nord Europa. Il fenomeno, denuncia Crouch, coinvolse indifferentemente partiti a destra e a sinistra, sebbene la narrazione politica di quest'ultimi teoricamente si scagli contro la corruzione: «In effetti, la corruzione è un indicatore evidente della scarsa salute della democrazia, poiché segnala una classe politica cinica, amorale e avulsa dal controllo e dal rapporto con il pubblico⁵⁰».

⁴⁹ Cunningham, *Theories of Democracy*, p. 17.

⁵⁰ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 14.

1.2.3.2 Astensionismo

Un altro segnale dello scarso stato di salute delle democrazie occidentali che costituisce una tendenza negativa ormai consolidata, è lo stabile declino della partecipazione elettorale a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso. Per dare un'idea delle dimensioni del fenomeno, il grafico riportato da Przeworski indica che la percentuale dell'affluenza alle urne negli anni Sessanta raggiungeva quasi l'85% degli aventi diritto al voto; mentre al momento della pubblicazione del libro si attestava poco sopra il 65%⁵¹. Considerando il panorama italiano, le elezioni politiche in Italia del Settembre 2022 registrano un tasso di partecipazione al 63.9% e astensionismo pari al 36,27%⁵², e scarsa partecipazione stanno riscuotendo anche le elezioni regionali.

La politica democratica ha registrato una sconfitta significativa nell'incoraggiare i suoi cittadini alla partecipazione politica. La 'svalutazione del ruolo del cittadino', relegato pressoché esclusivamente ad esprimere una preferenza in sede elettorale, ha portato a quello che Luciano Gallino chiama, in *Tecnologia e Democrazia*, 'deterioramento dell'uomo pubblico': l'individuo percepisce la sua ininfluenza nelle decisioni politiche e sociali che lo riguardano, e dunque perde anche la volontà e l'interesse ad assumere un ruolo pubblico orientato al 'bene comune'. Il pubblico non è più una sfera che lo riguardi; perciò, l'individuo si rivolge verso sé stesso, in un movimento che vede la cultura del narcisismo, – alimentata dal consumismo e dalla mercificazione di qualunque tipo di bene – guadagnare il sopravvento sui valori promossi tradizionalmente dalle istituzioni sociali.

I teorici presi in esame concordano nell'evidenziare che la 'crisi dell'uomo pubblico', come soggetto politico passivo e apatico, è uno dei segnali più allarmanti della crisi della democrazia. La prescrizione circa il ruolo del cittadino del modello storico dominante è da rivedere.

Secondo Crouch il fenomeno dell'astensionismo è legato prevalentemente alle classi meno abbienti, presso i quali la crisi della Sinistra si è tradotta in un vuoto rappresentativo, e che, in questo modo si relegano volontariamente alla situazione di esclusione che vivevano nella società predemocratica⁵³.

⁵¹ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 93.

⁵² Il Sole 24 Ore, 4 Novembre 2022: <https://www.econopoly.ilsole24ore.com/2022/11/04/elezioni-voto-cambiamento/>

⁵³ Crouch, *Postdemocrazia*.

Le statistiche riportate da Przeworski, nell'evidenziare la correlazione tra declino della partecipazione elettorale e crescita dei partiti della destra Radicale, mostrano una realtà differente: l'astensionismo riguarderebbe i votanti 'al centro'.

Perhaps surprisingly, this erosion of support for the traditional parties coincided with sharply declining turnouts⁵⁴.

One cannot tell from the available data which part of the increase of electoral shares of the radical Right is due to an increase in the numbers of its supporters and which to the growing abstention of centrist voters. Yet it may well be that the increasing share of the radical Right is due more to the abstention of centrist voters than to an increase of extreme voters⁵⁵.

Queste tendenze si fanno quindi portavoce del diffuso malcontento, se non addirittura 'disgusto' nei confronti dei partiti politici tradizionali.

1.2.3.3 La crisi dei partiti politici tradizionali e la rinascita dei populismi

Political parties mold public opinion, compete in elections, and occupy executive and legislative offices. Parties became at one point the main form for organizing interest. They were a mechanism for articulating and aggregating interests, vertical organizations that integrated individuals into representative institutions. For reasons that remain obscure, however, they transformed over time into organizations that function intermittently only at times of elections. They lost their integrative function⁵⁶.

L'individuo isolato non ha peso politico (o non dovrebbe poter averlo: è difficile credere oggi che i presidenti delle grandi aziende hi-tech, come Amazon, Google, OpenAI ecc., non abbiano da soli un'influenza decisiva sulle decisioni governative), quindi si associa in partiti. Le democrazie parlamentari moderne vertono sul ruolo dei partiti come organo tramite cui i cittadini mandano i loro rappresentanti al parlamento, permettendo alle loro esigenze e interessi di arrivare ai vertici di governo.

Non tutti i teorici della democrazia sono favorevoli a questo sistema, e oggi la forma-partito è in crisi, alla ricerca di nuove ridefinizioni.

Rousseau argomenta contro i partiti (L2, III), poiché all'interno di essi il cittadino non esprime la sua opinione, ma quella del partito, falsando la 'volontà generale', che nasce proprio dall'unione di tutte le volontà particolari: «Si può dire allora che non vi sono più tanti votanti

⁵⁴ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 93.

⁵⁵ Ivi, p. 94.

⁵⁶ Ivi, p. 152.

quanti sono gli uomini, ma solo tanti votanti quante sono le associazioni. Le differenze diventano meno numerose e danno un risultato meno generale⁵⁷».

Per il filosofo ginevrino, i partiti rappresentano un'ulteriore mediazione, e quindi un ulteriore ostacolo, alla democrazia diretta della sovranità popolare. Il rischio è che gli interessi del partito si identifichino non con la volontà generale, bensì con gli interessi particolari dei suoi capi. Se i partiti debbono esistere, conviene allora che siano almeno in grande numero: «Nel caso in cui vi siano società parziali, è necessario moltiplicarne il numero e prevenire la disuguaglianza [...]. Queste precauzioni sono le sole adatte affinché la volontà generale sia sempre illuminata, e il popolo non s'inganni⁵⁸».

Robert Michels, nel testo del 1911 *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna* muove una critica fondamentale al partito di massa, che rovescerebbe la democrazia in un'oligarchia. Maggiori sono la dimensione e la forza del partito, più esso si struttura come organizzazione piramidale, dotata di risorse proprie, i cui vertici si emancipano dalla volontà di chi li ha votati, ma anche dal loro stile di vita, ampliando ulteriormente la distanza fra governanti e governati. Il partito si stacca dal proprio elettorato e diventa un 'fine in sé', tanto che Michels arriva a ritenere la democrazia, in quanto organizzazione, un'oligarchia.

Di altro avviso sono le posizioni di teorici quali Crouch e Kelsen, che vedono nei partiti un nodo fondamentale della democrazia.

I partiti rimangono fondamentali per contrastare le tendenze antiegalitarie della postdemocrazia. Ma non possiamo accontentarci di lavorare per i nostri scopi politici solamente attraverso un partito; dobbiamo anche lavorare su un partito dall'esterno, appoggiando quei gruppi che fanno pressione su di esso⁵⁹.

Secondo Hans Kelsen invece il modello partitico-parlamentare è quello che meglio realizza l'ideale democratico della sovranità popolare, perlomeno in società di grandi dimensioni. Se la rappresentanza popolare tramite i parlamentari è una giustificazione, e altrettanto lo è la coincidenza tra la volontà popolare e quella dello Stato, tuttavia l'idea che venga eletto un solo individuo a governare un popolo di milioni di persone rappresenta la definitiva sconfitta di ogni speranza di espressione popolare. I partiti sono necessari come ponti tra il governo e il popolo e, per non incorrere nel rischio di creare una forte classe burocratica, eventualità che la

⁵⁷ Rousseau, *Il contratto sociale*, p. 93.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 126.

democrazia deve scongiurare e impedire, essi devono essere ben regolamentati. Non mi soffermerò ad elencare le proposte di Kelsen a questo segno, – anche perché l’unica risoluzione, è la già più volte invocata ripetizione delle elezioni a intervalli regolari – esulerebbe ancora una volta dalla discussione contemporanea della crisi della forma partito che ho voluto contestualizzare in quanto legata ai problemi intrinseci che sin dalla sua nascita pone.

Lo scopo è inserire la crisi dei partiti come parte del processo di verticalizzazione delle società democratiche, nonché come conseguenza dello scontento e della disaffezione (di cui ho parlato nel paragrafo precedente) dei cittadini nei confronti della democrazia.

Il ‘partito di massa’ di Kelsen, comunque, è tramontato e ad esso sono subentrate nuove forme, che hanno sostituito la connotazione ideologica con la personalizzazione del leader, i cosiddetti ‘partiti pigliatutto’, o partiti personali. Accanto a questi sono sorti anche i ‘partiti monotematici’, ossia che raggruppano le persone attorno a un problema sentito come comune, ‘regionale’ che promuove gli interessi di un certo territorio, e, infine, i partiti ‘non-partiti’ o movimenti, che rigettano l’appellativo tradizionale, pur configurandosi a tutti gli effetti come dei partiti.

Allo stesso tempo si sono affermati anche nuovi concetti quali quello di ‘cartel party’:

Per indicare come, quanto più la politica viene finanziata attraverso fondi statali [...], tanto più i partiti tendono a costruire tra di loro un cartello finalizzato a incrementare il drenaggio di risorse pubbliche a favore dei partiti esistenti e a rendere ancora più difficile l’ingresso sulla scena di nuovi competitori: in altre parole, mentre si presentano al pubblico come avversari, i partiti sono uniti da ben solidi legami collusivi⁶⁰.

Crouch evidenzia invece come i partiti siano nelle mani delle grandi élite economiche che li finanziano, il partito stesso traducendosi talvolta essenzialmente in un’azienda o in una ‘rete di aziende’. Il bisogno di fondi dei partiti, che fa sì che essi non possano più basarsi sui tesseramenti e appoggio dei sindacati, deriva da un mutato modo di fare politica, che ne accresce esponenzialmente i costi. La politica contemporanea si basa su sondaggi d’opinione e controllo dei media e di servizi professionali a pagamento. In questo modo però i partiti finiscono per essere manipolati nel perseguire gli interessi dei maggiori finanziatori.

Autori quali Crouch, Petrucciani, Przeworski denunciano l’eccessivo ruolo dei media nel guidare i processi di formazione dell’opinione pubblica e di selezione del leader: ottiene successo, e viene scelto come candidato alla guida dei partiti, il miglior ‘cabarettista’, colui che

⁶⁰ Petrucciani, *Democrazia*, p. 182.

sul palcoscenico politico si mostra più carismatico e arguto nel sostenere una conversazione portata avanti tramite slogan e battute. Questo tipo di discussione politica abbassa il livello di complessità del linguaggio e dei ragionamenti, privilegiando la semplificazione e la banalizzazione degli argomenti. I temi, toni e le personalità che possono accedere ai dibattiti televisivi sono accuratamente selezionati. Le campagne elettorali, inoltre, ruotano sempre più attorno alla vita privata degli sfidanti, divenuta oggetto dell'opinione pubblica dei cittadini:

Campagne elettorali interamente basate sulla personalità dei candidati erano caratteristiche delle dittature e della politica elettorale in società con un sistema partitico poco sviluppato e un dibattito politico scarso. Con qualche eccezione sporadica [...] tale personalizzazione è stata molto meno diffusa nella fase democratica; il suo ritorno massiccio di questi ultimi tempi è un altro aspetto della parabola. La promozione delle presunte qualità carismatiche del leader del partito, le foto e gli spot della sua persona in pose adeguate e convincenti prendono sempre più il posto del dibattito sulle questioni e gli interessi in conflitto⁶¹.

L'allarme più preoccupante è però la crescita di partiti estremisti, sia di destra che di sinistra, con posizioni xenofobe e anti-istituzionali, che si dichiarano in quanto contrari alle élite politiche costituite, 'populisti'. Questi partiti non sono anti-democratici, poiché precisa Przeworski, non rigettano il metodo delle elezioni, seppur invocando la necessità di un leader forte. Essi accusano piuttosto la politica tradizionale di non dare voce al 'popolo', di essere intrinsecamente elitaria e di rispondere agli interessi di una casta privilegiata. La politica, nella loro visione, dovrebbe ritrovare la dimensione della 'sovranità popolare', la democrazia rappresentativa deve lasciare il posto a nuove – non ben specificate – forme di democrazia diretta, soprattutto tramite i referendum: «I populisti in versione pura affermano di non avere un proprio programma politico e di essere semplicemente i portavoce del popolo⁶²».

Nella contestazione istituzionale, si reclama un ritorno al popolo, di cui si inneggia la spontaneità:

The general mood is populist. Populism is an ideological twin of neo-liberalism. Both claim that social order is spontaneously created by a single demiurge: "the market" or "the people" [...]. Neither sees a role for institutions: spontaneity suffices. No wonder they appear together on the historical scene⁶³.

⁶¹ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 34.

⁶² C. Crouch, *Combattere la postdemocrazia*, trad. It. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 105.

⁶³ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 87.

Populismo e neoliberalismo sono intrinsecamente correlati da una relazione di causalità. La mentalità neoliberale di deregolamentazione e liberalizzazione si è riflessa in coloro che, proprio dalle dinamiche innescate da questo atteggiamento erano usciti pesantemente danneggiati.

Il populismo è a destra, sinistra e al centro, ma non è certamente a favore del neoliberalismo. Si configura piuttosto come un incoerente miscuglio di posizioni:

On economic issues, left-wing parties are resolutely egalitarian. Those on the Right are more ambivalent: they want to retain the support of the traditional petite bourgeoisie, which wants lower taxes and a flexible labor market, while recruiting industrial workers, who want more job protection and more income redistribution. Both extremes are highly protectionist. Moreover, they oppose globalization and are strongly anti-Europe⁶⁴.

Negli ultimi decenni ha fatto scalpore l'estrema destra (*alt-right*), che ha guadagnato i maggiori consensi, e a cui Przeworski attribuisce carattere autoritario per le sue posizioni xenofobe, anti-immigrazioniste e altamente nazionaliste. Difatti i populistici di destra propongono politiche di esclusione degli stranieri da servizi pubblici, indottrinamento nei valori della 'cultura ospitante', e si dichiarano contrari alla libera espressione delle tradizioni del proprio Paese di origine (ad esempio, la contestazione del velo, dei negozi e del cibo tipici della cultura musulmana). L'immigrazione va ostracizzata e fermata.

Crouch rinviene un atteggiamento nostalgico in queste posizioni, in quanto si richiamano a un passato idealizzato, distrutto dalle tendenze liberali di integrazione del diverso ed economica. Nell'ottica populista, la globalizzazione e le istituzioni internazionali, ridimensionando la sovranità nazionale, hanno 'rubato' ancor di più la possibilità del popolo di far sentire la propria voce, imponendogli le proprie decisioni e danneggiando i posti di lavoro delle 'buone vecchie industrie', nonché un certo orgoglio nazionale. Centrali sono le posizioni conservatrici anche in tema religioso, sociale e di espressione sessuale; mal viste appaiono persino le posizioni femministe di affrancamento della donna, che dovrebbe ritornare a ricoprire fondamentalmente il suo ruolo di 'madre'. Questo pessimismo nostalgico, sottolinea Crouch, viene pericolosamente politicizzato, da personaggi che cercano il consenso in ogni modo, proponendo 'pseudo-soluzioni'.

Le correnti populiste hanno però anche un ruolo positivo nel combattere la post-democrazia: esse scuotono la politica tradizionale, contribuendo a riconsiderare il proprio modo di fare politica e tornando ad occuparsi dei 'lasciati indietro', che nelle correnti estremiste hanno

⁶⁴ Ivi, p. 88.

trovato l'unico modo di essere ascoltati. Allo stesso tempo essi sono 'nemici della democrazia' perché vogliono abbattere quelle istituzioni atte a proteggere il cittadino dalle eventuali sopraffazioni di chi governa, proponendo un modello di democrazia diretta ipersemplicato e incompleto, in cui la comunicazione passa direttamente dal popolo al leader:

L'arrivo sulla scena di movimenti populistici di vario genere può essere senz'altro un'occasione di rafforzamento della democrazia, ponendo all'ordine del giorno questioni fino a quel momento trascurate e offrendo ai partiti e alle *élites* tradizionali l'opportunità di mettersi in gioco. Tuttavia se quei movimenti populistici non mutano rapidamente natura, accettando i limiti istituzionali, la loro prolungata presenza può diventare un pericolo per la democrazia⁶⁵.

Il fenomeno dell'emergenza di questi partiti è una conseguenza della crisi della sinistra, che ha perso il ruolo di rappresentare la fascia sociale di cui storicamente si era fatta portavoce, che non ha saputo difendere dai colpi infertegli dalle politiche neoliberiste e dalla globalizzazione. Incapace di trovare alternative a queste problematiche, e avallando posizioni politiche che danneggiavano la classe sociale di riferimento, la sinistra ha assistito a un indebolirsi del legame con essa, e ha cercato consenso altrove.

A mio avviso, c'è un altro fattore determinante sul quale è necessario soffermarsi se si vuole comprendere la crisi di fiducia che investe molte democrazie contemporanee: bisogna prendere atto che è saltata la rispondenza tra le forze politiche democraticamente confliggenti secondo la discriminante destra/sinistra e le aggregazioni delle classi e dei gruppi sociali; questa omologia era uno snodo fondamentale per la rappresentanza degli interessi, soprattutto degli interessi di gruppi svantaggiati di cui la sinistra costituiva l'interlocutore "naturale". E il fatto che essa sia ormai sostanzialmente venuta meno lascia alcuni settori sociali – quelli in cui la sinistra aveva attinto i propri consensi (dai lavoratori dell'industria agli abitanti delle periferie urbane) – privi di rappresentanza politica⁶⁶.

Si può argomentare, perciò, stando a Petrucciani, che la crisi della sinistra sia la crisi della democrazia. A sostegno di questa tesi, enfatizza il fatto che la sinistra è storicamente quella parte della politica che reputa decisivo e valorizza il ruolo positivo della politica, al contrario della destra che la concepisce piuttosto come 'male necessario'.

Questa 'paralizzazione politica' di fronte alle esigenze della popolazione, è stata aggravata dal calo della sovranità nazionale; in un mondo reso complesso da dinamiche sempre più interconnesse e interrelate, regolate da istituzioni sovranazionali, i singoli stati devono

⁶⁵ Crouch, *Combattere la Postdemocrazia*, p. 129.

⁶⁶ Petrucciani, *Democrazia*, p. 218.

rinunciare a gestire parte della loro politica domestica. Il risentimento generato da questa situazione di abbandono e impotenza è stato canalizzato nel movimento populista.

Crouch sostiene che siano proprio le classi ‘lasciate indietro’ dal punto di vista economico a risentire maggiormente della ‘manipolazione’ politica populista, soprattutto di destra. Il fenomeno può essere solo parzialmente spigato in questo modo, evidenzia Przeworski, bisogna considerare che molti altri fattori oltre a quello economico che possono esservi ricondotti:

From what we know as of now, it seems that the actual losers from globalization tend to vote Right and that the prospect of job loss frightens the potential losers. Yet while all these effects are statistically significant, they explain only a small part of Radical Right postures. The origin of these postures remain opaque⁶⁷.

La risposta opposta al populismo è la ‘tecnocrazia’, che nel pensiero di Petrucciani è un’alternativa altrettanto scongiurabile perché: «Scavalca anch’essa la dialettica democratica tra destra e sinistra, ma nel segno dello slogan “non c’è alternativa”, cioè spacciando per scelte tecniche inevitabili alcune linee politiche ben precise (e, nella sostanza, stabilite al di fuori dei confini nazionali)».

E porta a una situazione altrettanto poco democratica, in quanto: «Così se ne vanno all’aria sia la legittimità degli *input* sia la legittimità degli *output* [...] della democrazia, in quanto molte decisioni politiche non sono legittimamente prese né *ex ante* dal voto popolare, né *ex-post* dai buoni risultati che producono⁶⁸».

La tecnocrazia, come conseguenza del pensiero neoliberista, estromette dalla politica la dimensione valoriale, ripresa invece dai movimenti populistici, e dunque è non-politica. La politica, scrive Crouch, non è una mera analisi ‘costi-benefici’ poiché ha a che fare con valori e finalità e quindi non può essere ristretta scelta tecnica⁶⁹.

Il fenomeno del populismo e della crescita delle destre estremiste (*alt-right*) non va stigmatizzato quanto piuttosto compreso per trovare soluzioni democratiche nuove.

1.2.3.4 La verticalizzazione della politica

Petrucciani evidenzia come il punto di partenza per comprendere il fenomeno della crisi della democrazia sia il «processo di regressione oligarchica della democrazia»:

⁶⁷ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 131.

⁶⁸ Ivi, pp. 222-223.

⁶⁹ Crouch, *Combattere la Postdemocrazia*, p. 156.

« Intendo con ciò [...] lo spostamento verso l'alto dei rilevanti centri decisionali, in forza del quale le decisioni politiche scivolano via dalle sedi più ampie e partecipate e si ritirano in luoghi meno accessibili, per lo più riservati a ristretti gruppi oligarchici⁷⁰».

Riporto qui di seguito gli argomenti di Petrucciani a sostegno la sua tesi. Essi sono frutto dell'analisi della situazione italiana, ma sono tendenze generalmente riscontrabili.

In primo luogo, si assiste allo svuotamento del ruolo del Parlamento a favore degli esecutivi e alla centralizzazione leaderistica e personalistica dei poteri di governo. Quest'ultimo elemento è causa a sua volta dello svuotamento della discussione interna ai partiti, incentrati in misura sempre maggiore attorno alla figura del 'capo'. Infine, si sta verificando una situazione di sganciamento e deresponsabilizzazione degli eletti rispetto agli elettori, al punto che in Italia sono stati imposti dei candidati precostituiti. Ne deriva la formazione di una 'casta' politica separata, nelle cui mani sono concentrati i poteri decisionali.

Le cause di questo fenomeno risiedono anche nel già citato problema dell'incremento dei costi della politica, per cui l'accesso alla competizione elettorale è sempre più condizionato dalla disponibilità di finanziamenti, e nel ruolo dei media, (di cui parlerò in modo più approfondito nei paragrafi riguardanti le cause) che incoraggiano il processo di identificazione nel leader e operano una radicale selezione di personaggi e contenuti.

Petrucciani aggiunge però che a contrastare questo fenomeno di verticalizzazione, vi sono nuove modalità di interazione, incoraggiate dallo sviluppo del web, che riproducono schemi orizzontali di comunicazione, tramite cui si confronta e forma l'opinione pubblica, la cui risonanza può scuotere le élite al potere⁷¹. Come già precedentemente evidenziato, lo sviluppo del Web si è in realtà dimostrato 'un'arma a doppio taglio', foriero di esternalità negative più che positive.

1.2.3.5 Il crollo della fiducia nella democrazia

Il sentimento di sfiducia e scontento generale, la disaffezione verso la politica e le elezioni dei propri leader, che si traduce quasi in disprezzo, sono fenomeni da non sottovalutare e da indagare.

⁷⁰ Petrucciani, *Democrazia*, p. 215.

⁷¹ Ivi, pp. 215-218.

Przeworski riporta un altro segnale scoraggiante: recenti statistiche⁷² mostrano che il supporto nei confronti del sistema democratico è in declino, in particolare nei Paesi che hanno sofferto maggiormente la crisi del 2008 (Grecia e Spagna), anche nelle giovani generazioni. Il crollo del consenso non riguarderebbe soltanto le istituzioni democratiche ma anche quelle a carattere sociale e culturale, come i media, le scuole, la religione, ecc.

Secondo l'autore, tuttavia, non bisognerebbe interpretare questi dati con allarmismo, temendo il crollo della democrazia. Questi non sono che dati 'informativi' che non predicano alcunché, innanzitutto perché dipendono dalla concezione di democrazia degli intervistati nei diversi Paesi: « While elites see democracy in institutional terms, several surveys indicate that mass publics often conceive of it in terms of “social and economic equality”⁷³».

In secondo luogo, dalle preferenze espresse dai cittadini in favore di leader forti o del governo di 'esperti' non politicizzati, non si può concludere che essi vogliano rinunciare alla possibilità di sceglierli, e non costituisce di per sé un indicatore di tendenze antidemocratiche. La democrazia è fortemente integrata nella cultura occidentale: « The taste for selecting governments through elections is an acquired one, but it is additive once acquired⁷⁴».

L'analisi storica delle democrazie del Novecento insegna, ricorda Przeworski, che non sono le condizioni di partenza a determinare i risultati finali, bensì le *azioni* che in risposta a tali condizioni si mettono in atto.

Fino a prova contraria, i sistemi democratici occidentali rimangono in piedi.

1.2.4 Le cause. Fattori economico-sociali

Scopo del paragrafo è raccogliere i risultati delle indagini degli studiosi affrontati circa le possibili cause ai 'segnali di disagio' discussi nei paragrafi precedenti. Il testo di riferimento per la conduzione della riflessione rimane *Crises of democracy*, il cui autore riconduce il fenomeno a due macro-cause: la prima di carattere *economico* (stagnazione dei redditi, crescita delle disuguaglianze, riduzione della mobilità tra generazioni successive), la seconda di natura *socio-culturale* (divisione della società, polarizzazione, razzismo, violenza).

1.2.4.1 La crisi economica

⁷² Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 100.

⁷³ Ivi, p. 102.

⁷⁴ *Ibid.*

L'interesse primario è qui cercare la correlazione tra mutamenti economici e sociali e crisi della democrazia, che hanno interessato i paesi occidentali a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta del Novecento ad oggi.

The economic developments of the past decades can be grossly characterized by three transformations that generates two effects. These transformations are: (1) decline of growth rates of the already developed countries; (2) increase in income inequality among individuals and households, as well as a declining in labor share in manufacturing; and (3) decline of employment in industry and the rise of the service sector, particularly of low-paying service jobs⁷⁵.

Nell'analisi condotta da Przeworski, la 'questione economica' alla base del deterioramento della democrazia può essere ricondotta a tre trasformazioni che si risolvono in due effetti principali. Le trasformazioni, che si registrano indicativamente a partire dagli anni Ottanta, sarebbero innanzitutto la riduzione del tasso di crescita dei Paesi sviluppati, dunque l'aumento delle diseguaglianze tra individui e nuclei familiari, accompagnate da una riduzione della percentuale del lavoro nell'industria manifatturiera (ovvero la crisi del settore manifatturiero), infine lo sviluppo dell'economia dei servizi (anche se ad oggi si parla di un'ulteriore sviluppo in direzione dell'economia dell'*esperienza*), con la diffusione dei lavori sottopagati. Ciò ha condotto da una parte alla stagnazione dei redditi più bassi, dall'altra all'erosione della fiducia nel progresso materiale, che da generazioni aveva caratterizzato le società occidentali. I dati evidenziano che: « In the United States 90 percent of thirty-year-old offspring were better off than their parents at the same age in 1970, while in 2010 only 50 percent were⁷⁶ ».

Non è un fattore meramente economico; Przeworski sottolinea come esso riguardi più profondamente la civiltà occidentale che da ormai duecento anni viveva nella convinzione che progresso tecnologico e materiale andassero di pari passo nel più generale progresso della civiltà.

We do not have quantitative evidence about what previous generations believed, but there are good reasons to think that a belief in material progress has been deeply ingrained in Western civilization since the industrial revolution. The average incomes among the OECD-2000 countries increased twenty-two-fold between 1820 and 2008. In spite of wars and economic crises, there was no thirty-year periods in the past 200 years in which average incomes declined.

⁷⁵ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 103.

⁷⁶ Ivi, p. 107.

So if people are now pessimistic about the future of their children, this may be a shift at a civilizational scale⁷⁷.

Gli anni Ottanta hanno assistito alla trasformazione, guidata dalle dottrine neoliberiste e sostenuta dalla globalizzazione, dell'economia alimentata dal consumo di massa all'economia finanziaria. Il mercato azionario ha prevalso in termini di profitti su quello dello scambio fisico di beni, essendo il valore di un'azienda determinato dalla sua quotazione in Borsa prima ancora che dalla vendita nel mercato.

L'incremento dell'automazione e la richiesta di lavoro qualificato, unite al fenomeno della delocalizzazione nelle aree meno sviluppate, vedevano aumentare il reddito e le condizioni di vita delle classi lavoratrici nei Paesi in via di sviluppo, in particolare della Cina, e, parallelamente una progressiva erosione degli standard di vita di quelle Occidentali. Quest'ultimo è dovuto in larga misura alla rottura di quel 'compromesso di classe' tra l'alta borghesia e le classi lavoratrici, che per decenni aveva garantito un benessere diffuso: non ne sussistevano più le premesse, i lavoratori non avevano più potere di contrattazione politica, in quanto il loro ruolo nell'economia usciva svalutato da questi mutamenti.

Until about 1978, increase in wages almost exactly followed increases in productivity, so that the functional distribution of incomes was stable. Industrial workers were organized by unions protected by the state and, with almost full employment, unions had monopoly power over labor markets. Anticipating that excessive wage demands would cause firms to invest less, wherever they were sufficiently centralized, unions exercised wage restraint. Government policies were subject to the same constraints as unions, namely that excessive income taxation would reduce investment, and thus future consumption. In turn, facing moderate wage and taxation demands, firms not only invested but could also live with unions and democracy. As result, a "democratic class compromise", naturally emerged. Governments managed this compromise by regulating markets, providing social services, and offering incentives for investments and innovation⁷⁸.

Di conseguenza ne hanno risentito in misura sempre maggiore le politiche egualitarie di redistribuzione del reddito e i programmi di *welfare*; soprattutto in seguito alle vittorie di Margaret Thatcher e Ronald Regan, che attaccarono in prima battuta le unioni sindacali, che via via persero adepti e influenza, e promossero la deregolamentazione del mercato finanziario. Riprendendo l'analisi storica di Przeworski, egli individua come elemento 'senza precedenti' nella storia democratica, l'attuale perdita di rappresentanza delle classi meno abbienti, conseguenza dell'indebolimento dei sindacati e della sinistra.

⁷⁷ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 137-138.

⁷⁸ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 110.

Questo processo ha coinvolto soprattutto gli Stati Uniti, ma si è gradualmente diffuso anche in Europa.

L'atteggiamento economico si riflette in quello politico; i 'perdenti' di queste trasformazioni sono relegati nell'ombra della cittadinanza passiva, limitata alle mere elezioni, mentre gruppi di interesse e monopoli economici operano un'influenza attiva sulle politiche dei governi.

Quanto le aspettative democratiche si erano ridimensionate si può vedere dal compiacimento per la palese presenza di gravi brogli elettorali in Florida durante le elezioni del 2000, un risultato determinante per la vittoria di George W. Bush, fratello del governatore della Florida. Il sentimento prevalente sembrò essere che un risultato – qualsiasi risultato – era essenziale per ridare fiducia alle Borse e questo era più importante che stabilire quale fosse il reale verdetto della maggioranza⁷⁹.

L'impatto della globalizzazione sui processi economici e democratici è fonte di opinioni divergenti.

Politicamente, la globalizzazione si è tradotta nel calo della sovranità nazionale – concepita come il monopolio che lo Stato rivendica per sé stesso di avere autorità finale su tutte le questioni di politica interna ed esterna – e dell'autonomia statale.

Questa constatazione non contiene necessariamente un giudizio negativo; le discussioni a riguardo spaziano da coloro che vedono molti risvolti positivi della globalizzazione in quanto veicolo di esportazione della cultura democratica a livello transnazionale; dal lato opposto coloro che vedono lo stato nazionale come burattino negli scenari mondiali governati da pochi stati e organizzazioni detentori del maggior potere economico.

Della prima corrente di pensiero si fa portavoce il cosiddetto 'Cosmopolitismo', secondo i cui sostenitori le istituzioni internazionali – ad esempio l'Unione Europea e le Nazioni Unite – dovrebbero educare ed incoraggiare ad attuare comportamenti più democratici i Paesi meno liberali, fungere da arbitri nelle dispute internazionali e coinvolgere attivamente la società civile nelle questioni globali. Questo approccio presuppone però un atteggiamento 'paternalistico' dei Paesi democratici nei confronti del resto del mondo, in un'ottica di 'esportazione' delle strutture e degli ideali democratici. È opinione diffusa che questa non è si sia dimostrata una tattica vincente; anzi, questo ruolo da 'madrina' dell'Occidente ha esacerbato sentimenti di odio e repulsione da parte proprio di quella parte del mondo che 'i Paesi democratici' si propongono di educare.

⁷⁹ Crouch, *Postdemocrazia*, pp. 16-17.

La maggior parte dei teorici è scettica rispetto a questa visione; se ne mettono in discussione sia la fattibilità che la desiderabilità. Si riscontra un comune accordo nel considerare lo Stato-nazione come baluardo dei processi democratici, anche perché difficilmente è possibile coinvolgere i cittadini nei processi decisionali a livello internazionale, oltre al rischio di annullare le minoranze interne allo stato, per cui la sovranità nazionale non andrebbe fortemente limitata.

Vi sono però anche autori che pronunciano visioni allarmiste della globalizzazione che smantellerebbe la democrazia, tra i quali si annovera Crouch: « Che sia o meno un'esagerazione, la globalizzazione contribuisce chiaramente a limitare la democrazia, un sistema che ha difficoltà ad affermarsi fuori dai confini nazionali⁸⁰».

La tesi dell'autore è che la globalizzazione ha aumentato la competizione tra le aziende, che per sopravvivere, delocalizzano, sfruttano la manodopera sottopagata, incentivano contratti e condizioni lavorative precarie, investono nel settore finanziario. I vincitori di quest'arena commerciale sono aziende di grande dimensione e potere contrattuale, in grado di imporsi sulle politiche dei singoli stati.

1.2.4.2 Divisione, polarizzazione e razzismo

Direttamente collegato con la globalizzazione è la diffusione dei sentimenti razzisti, xenofobi e anti-immigrazione, nati dalla credenza che i lavoratori del 'Terzo Mondo' e gli immigrati causino la disoccupazione e la perdita di benefici dei lavoratori occidentali. Partiti politici dell'estrema destra, oggetto della discussione precedente, strumentalizzano ed inaspriscono questo sentimento per creare unità nazionale e raccogliere voti proponendo 'finte' soluzioni⁸¹.

La paura nei confronti dello straniero, fomentata dagli attentati terroristici dell'ultimo ventennio, ha contribuito a far sì che i cittadini avvallino pratiche poco democratiche da parte dei governi, quali azioni nel nome del 'segreto di stato', e trattamenti normalmente considerati in violazione dei diritti umani pur di contrastare il fenomeno⁸².

La dimensione culturale e identitaria interseca quella economica, sintomo della reazione al mondo della post-verità.

⁸⁰ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 45.

⁸¹ Si fa riferimento qui a proposte quali quella avanzata da Trump di innalzare un muro al confine col Messico, che si traduce in realtà in una maggiore quantità di immigrati irregolari all'interno degli Stati Uniti e all'impedimento di quelli già presenti di rientrare in Messico. Altrettanto controproducenti e incoerenti sono gli slogan delle destre italiane, che chiudono le porte agli immigrati e allo stesso tempo riconoscono il problema demografico italiano e la penuria di forza lavoro in aree non particolarmente qualificate.

⁸² Crouch, *Postdemocrazia*.

Così, gli immigrati, che vengono discriminati in maniera preferenziale a seconda della cultura e religione di appartenenza, diventano una minaccia per il benessere e la cultura della nazione. I discorsi della destra estrema si fanno forieri di un rinato razzismo: « “Immigrants” it is just a code word for racism⁸³».

Il razzismo richiama esplicitamente posizioni di ineguaglianza tra gruppi, trattati come inferiori o superiori semplicemente sulla base della nascita. Questa visione, argomenta Przeworski si contrappone al ‘multiculturalismo’ che non stabilisce una relazione gerarchica e non affibbia arbitrariamente un’identità prestabilita alle persone, lasciando all’individuo la libertà di definirsi e determinarsi. Razzismo e multiculturalismo s’incontrano però nell’ontologia della frammentazione sociale. Infatti, il multiculturalismo spinge verso la creazione una società che includa, valorizzandole, le differenti etnie, e non a livellare tutte le differenze sotto l’identità spersonalizzata del cittadino ‘anonimo’.

Il relativismo culturale ha portato al mondo della post-verità, che è il mondo del ‘non-dialogo’, della non-confrontabilità. Chiunque può proclamare la propria verità, e poiché godiamo tutti dello stesso status di cittadini, nessuno può arrogarsi il diritto di far valere la propria verità su quella altrui. Questo mondo, nota Przeworski, permette la differenza ma preclude la possibilità di dissentire, e quindi anche quella di determinare ciò che è vero e ciò che è falso: « Our beliefs have no authority over others because they are conditioned by our identity. In a relativist world, the news of other are all “fake” and there is no procedure by which they could be determined to be true or false: this is a “post-truth” world⁸⁴».

Le persone non si distinguono dal tipo di informazione che posseggono, ma su base epistemica finendo per identificarsi con le proprie opinioni. Gli studi individuano la propensione a non mettere in discussione le proprie credenze, nemmeno se posti di fronte a prove che la confutano e, ancor più paradossalmente, nemmeno dopo aver riconosciuto la validità dell’argomento che le si oppone⁸⁵. La società appare suddivisa in monadi chiuse nelle proprie identità.

Inoltre, è in aumento la tendenza a identificare chi condivide visioni differenti come un nemico, parallelamente, sono in crescita fenomeni di violenza e i cosiddetti *hate crimes*: « In the United States, 86 percent of Democrats and 91 percent of Republicans have unfavorable views of the other party, with the 41 percent of Democrats and 45 percent of Republicans seeing the other party as a “threat to the nation”⁸⁶».

⁸³ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 117.

⁸⁴ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 118.

⁸⁵ Ivi, p. 119.

⁸⁶ Ivi, p. 120.

Le società si presentano così come estremamente polarizzate, intendendosi con polarizzazione il fenomeno per cui le preferenze individuali dividono le persone in *clusters* che si presentano come internamente omogenei e distanti l'uno dall'altro⁸⁷.

Przeworski conclude ricordando che quelle elencate sono tendenze generali e che le situazioni dei singoli Paesi non vanno uniformate perché la presenza di importanti differenze al loro interno è un fattore determinante. In questo senso, gli Stati Uniti sono una società altamente polarizzata, che presenta peculiarità specifiche: sono la democrazia occidentale con le più vaste disuguaglianze, dove il reddito dei più ricchi è cresciuto maggiormente e i servizi pubblici sono tra i più deteriorati, ma è anche l'unica dove le elezioni del presidente avvengono in modo indiretto, causando rivendicazioni di legittimità. Da questa constatazione ne deriva un'altra, forse scontata ma che merita di essere richiamata, che le situazioni non si possono imputare a livello globale ma sussistono sempre concause socio-economiche interne e globali.

1.3 Il ruolo dei media analogici nei processi di formazione delle opinioni politiche e nella polarizzazione delle società

Il paragrafo mette in luce le trasformazioni nel condurre le politiche elettorali e nelle modalità di 'fare informazione' dalla metà del secolo scorso fino a poco prima della rivoluzione di Internet e dei social media. Gli autori considerati sono Crouch, Petrucciani, Przeworski, le loro tesi in merito sono già state parzialmente riportate nei paragrafi precedenti, ma verranno qui approfondite e chiarificate. La diffusione di Internet, e soprattutto dei social media, gioca il ruolo fondamentale in questo senso, ma poiché è un fenomeno relativamente recente, e non comprensivo delle trasformazioni che erano in atto già da prima, sarà qui escluso dalla discussione, e approfondito nel prossimo capitolo.

Negli ultimi cinquant'anni ha avuto luogo una progressiva spettacolarizzazione della politica e dei suoi leader.

Il processo di conquista dell'opinione pubblica prende in esame una serie di convinzioni di carattere simbolico e valoriale interiorizzate dagli attori sociali. L'idea di Foucault in merito alla formazione e stabilità dell'ordine sociale verteva sul ruolo delle istituzioni nel propagare l'ideologia al potere; dunque, scuole, luoghi di lavoro, centri ricreativi e sportivi, la Chiesa,

⁸⁷ *Ibid.*

mezzi di comunicazione ecc., contribuiscono nel processo di interiorizzazione degli ordinamenti sociali. Habermas mette in luce che, sebbene nella società ci siano aspetti di manipolazione ed eterodirezione, emergono sfere pubbliche autonome che levano critiche alla società e alle classi al potere.

Il ruolo degli strumenti di comunicazione è fondamentale per far emergere il discrimine tra l'ordine precostituito e la possibilità di formazione di pensiero critico.

I modi di vedere e di pensare degli individui [...] si formano innanzitutto attraverso agenzie di socializzazione come la famiglia o la scuola; ma è attraverso la mediazione degli strumenti di comunicazione che gli orientamenti valoriali di sfondo si trasformano in più precise opinioni politiche o scelte di voto; e quanto più i media si sviluppano (come è accaduto in modo incessante e ininterrotto a partire dalla fine del Settecento), tanto più cresce la loro importanza rispetto alle tradizionali agenzie di socializzazione, il cui ruolo si riduce in proporzione⁸⁸.

Prima di procedere nella discussione circa la modalità di sviluppo dei media, richiamo la direzione ideale che, secondo Petrucciani, andrebbe seguita nell'operare una valutazione dei media, ossia che sia dato spazio a una pluralità di posizioni e che i dibattiti siano informati e presentino argomentazioni robuste:

Dalla prospettiva della teoria democratica i media dovrebbero assicurare due risultati: l'apertura paritaria a tutte le opinioni, gli interessi e i punti di vista; la qualità dei contributi e delle discussioni che in essa sono ospitati⁸⁹.

Il primo aspetto che Petrucciani evidenzia, seguendo l'analisi habermasiana, è la capitalizzazione delle maggiori testate giornalistiche avvenuta già a partire dalla fine dell'Ottocento, mutuata dall'inserimento delle pubblicità per cui i giornali assumono via via struttura aziendale, e dalla successiva formazione di cartelli. Il risultato è che, ormai da più di un secolo, le maggiori testate giornalistiche sono tutte riconducibili a pochi proprietari. Nel giornalismo sussiste quindi un'endemica contraddizione: da un lato si proclama la 'libertà di stampa', per cui non si può operare alcuna censura – perlomeno esplicita – nei confronti della parola scritta; d'altro canto, il rischio di manipolazione in favore di determinati interessi è una minaccia attualizzabile ed attualizzata.

Così:

⁸⁸ Petrucciani, *Democrazia*, p. 203.

⁸⁹ Ivi, pp. 203-204.

Il giornalismo mostra a chi lo guarda con attenzione un volto bifronte: essenzialmente strumento critico di cui l'opinione pubblica non può fare a meno ma anche straordinaria potenza manipolativa capace di generare dei pubblici legami eterodiretti⁹⁰.

Nella stampa convivono spirito critico e smascheramento di abusi perpetrati dai centri di potere, ma anche parzialità dell'informazione, improntata sulla linea direttiva del giornale, che viene non falsificata o grossolanamente manipolata e censurata, ma sottilmente selezionata tramite processi di *agenda setting* – cioè la scelta dei temi e dei modi in cui affrontarli precedente alla discussione pubblica, tali da non urtare i poteri che controllano gli strumenti informativi – e *framing*:

Il *framing* è il processo attraverso il quale “si selezionano alcuni aspetti della realtà... in modo da evidenziare una particolare soluzione di un problema, una interpretazione causale, una valutazione morale e/o una proposta di soluzione”, al fine di condizionare e orientare l'opinione del fruitore in modo non esplicito⁹¹.

Inoltre, i giornali sono piegati alla logica del mercato delle vendite; sono perciò orientati a riportare e approfondire le notizie che riscuotono maggior clamore e attraggono il lettore che, di conseguenza, non è spesso adeguatamente informato circa altre questioni pubbliche anche rilevanti. Un fattore democraticamente positivo è invece che la stampa politica generalmente rispecchia la pluralità delle posizioni presenti nella società, tranne quelle più radicali, che difficilmente trovano i mezzi per finanziarsi.

Occorre precisare che il numero di persone che legge il giornale con una certa assiduità è una minoranza; tanti sono i mezzi comunicativi e informativi subentrati alla stampa.

Se i quotidiani come strumento di informazione nella società democratica presentano dei limiti, il fenomeno televisivo non solo li ha ripresi esacerbandoli, ma ha anche creato nuove serie sfide per la democrazia.

Il maggior successo del mezzo televisivo, diffusosi a partire dal secondo dopoguerra, scrive Petrucciani, risiede soprattutto nel consentire un accesso molto più rapido e diretto alle notizie, che hanno maggior impatto sull'utente.

Il dibattito politico è fortemente influenzato da due aspetti principali: innanzitutto le grandi tv appartengono a pochissime emittenti televisive, tra cui lo Stato o grandi gruppi, per cui difficilmente vi hanno accesso i movimenti politici di opposizione; in secondo luogo, il linguaggio deve essere spettacolarizzato. Emerge qui un aspetto precedentemente richiamato:

⁹⁰ Ivi p. 205.

⁹¹ Ivi, p. 206.

la spettacolarizzazione della politica e la personalizzazione leaderistica. Il linguaggio del media televisivo, i dibattiti e le argomentazioni esposte sono livellati e abbassati, la semplificazione derivante da una necessità ancora una volta di carattere commerciale: arrivare a tutti, essere seguiti dal maggior numero possibile di persone, che non hanno più la pazienza e la volontà di impegnarsi in ragionamenti complessi ma si lasciano catturare da facili slogan. Il leader più carismatico è solitamente posto alla guida del partito, che tende a focalizzarsi sulla sua personalità e le sue idee, rinunciando al dibattito partitico. Vince non il più competente ma il più ‘divertente’, e la campagna elettorale somiglia sempre di più a una campagna pubblicitaria. La visione pessimista di Schumpeter riguardo il ruolo dell’elettorato risuona tristemente profetica:

Schumpeter paragona la concorrenza tra le élite per la conquista dei voti alla competizione che si svolge tra imprenditori per convincere i consumatori della bontà dei loro prodotti. [...] La volontà del cittadino si può descrivere come “un fascio confuso di impulsi vaghi, operanti su slogan e impressioni equivoche”. [...] I partiti nei quali le élite si aggregano sono fondamentalmente macchine per la conquista del potere⁹².

L’idea secondo cui la democrazia è il metodo migliore per selezionare governanti competenti, poiché meritocratica, appare molto lontana dal reale.

Crouch e altri sostengono che la modellazione della comunicazione politica secondo il modello pubblicitario che mira a persuadere il pubblico è un fenomeno verificatosi a partire dagli anni ’50, ed accusa i detentori del potere di aver finanziato tale tipo di comunicazione, invece che modelli più seri quali era stato il giornalismo di Orwell⁹³.

Byung-Chul Han nel suo libro *Infocracy. Digitalization and the Crisis of Democracy*, usa il termine *mediocracy*, letteralmente ‘mediacrazia’, il potere dei media, in riferimento alla società della diffusione del mezzo televisivo. Questa società, che presenta una struttura ad anfiteatro, per cui il soggetto ricevente è uno spettatore passivo, è governata dal principio del divertimento. La politica si piega allo strumento mediatico e si appropria del suo fine, ossia l’intrattenimento. Riferendosi ad autori quali Jürgen Habermas e Neil Postman, Han annuncia l’erosione delle capacità razionali di giudizio e argomentazione come effetto di tale scenario.

The mediocracy is also a theatrocracy. Politics is reduced to a series of staged events in the mass media. The election of an actor, Ronald Regan, as president of the United States was the high

⁹² Petrucciani, *Democrazia*, pp. 102-103.

⁹³ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 33.

point for mediocracy. What counts in televised debates is not the quality of the argument but the performance. The speaking time for presidential candidates is severely limited. They change the way they speak. The candidate with the better self-presentation wins the election. Discourse degenerates into show business and commercial slogans. Political substance becomes less and less important. Politics is hallowed put, reduced to telecratic image-politics⁹⁴.

I media ‘frammentano’ il linguaggio, il cui scopo non è stimolare riflessioni bensì un riscontro di tipo emotivo, ‘di pancia’.

La società dei media, ora soppiantata da quella dell’informazione secondo Han, aiuta ad una visione d’insieme sul lungo decorso della ‘malattia della democrazia’ di cui i teorici di oggi predicano la fase terminale.

L’assetto dei media costituisce un altro colpo mortale inferto alla democrazia? Sembrerebbe che la gran parte dei cittadini abbia ormai interiorizzato questi modelli comunicativi al punto di essere difficilmente portati sviluppare una riflessione critica che, andando oltre gli slogan delle proposte elettorali, cerchi di ristabilire dibattiti più seri.

In conclusione, se la democrazia deve essere sostenuta e sostanziata da un forte impegno educativo ai suoi valori e alle sue prassi, la società nel corso del secolo scorso ha incentivato in molti campi pratiche di *diseducazione* alla democrazia, proprio nei luoghi di maggior frequentazione sociale.

1.4 Il futuro della democrazia: ‘terapie’

La domanda che sorge spontanea, dopo aver raccolto le evidenze e ricercato le cause della ‘crisi democratica’, e se si possa porvi rimedio e, nel caso in cui la risposta fosse positiva, per mezzo di quali ‘terapie’. Gli autori presi in esame in questo capitolo hanno proposto, rendendole più o meno esplicite, alcune indicazioni normative per gestire le problematiche osservate. Il seguente paragrafo si propone di raccogliere le riflessioni elaborate cercando di darvi un assetto ordinato.

1.4.1 Petrucciani: ripartire dai principi

La riflessione dell’autore di *Democrazia* segue un ordine già di suo preciso e strutturato. Egli propone come punto di partenza orientativo per arginare la ‘malattia democratica’ i principi su cui si dovrebbe basare, a suo avviso, la ‘cura’.

⁹⁴ B.C. Han, *Infocracy: Digitalization and the Crisis of Democracy*, John Wiley & Sons, Hoboken 2022, p. 22.

Non basta più pensare la democrazia kelsenianamente come unione di libertà ed eguaglianza e neanche habermasianamente come sistema di diritti; la si dovrebbe pensare come un ordine politico dove si stringono indissolubilmente le procedure e le finalità, la partecipazione paritaria di tutti alle decisioni politiche e i fini di sviluppo umano e cooperazione dei problemi comuni⁹⁵.

Ne deriva che teoria e prassi devono tenersi insieme inscindibilmente: la democrazia non può continuare ad essere un'astrazione idealizzata. Il fine che deve guidarla, orientando l'azione politica è la tensione al raggiungimento della maggior uguaglianza politica.

Questo ideale non potrà mai essere raggiunto, in quanto si dovrebbero annullare le disparità di carattere economico, ma ciò non è possibile né tantomeno auspicabile in una democrazia. I motivi decisivi sono due, e riguardano entrambi le condizioni di sussistenza stessa della democrazia: in primo luogo, comporterebbe una restrizione notevole delle libertà dei cittadini, trasformandosi in un regime autoritario; inoltre, come è stato sottolineato più volte da tutti gli autori trattati, la democrazia può crescere solo in ambienti economicamente e socialmente dinamici, che inevitabilmente generano disuguaglianze⁹⁶.

In termini pratici si dovrebbe perlomeno rinunciare a dottrine neoliberiste quali le restrizioni alle garanzie sociali, intraprendendo politiche che perseguano diritti positivi piuttosto che le libertà negative.

La definizione di democrazia di Petrucciani ricomprende in sé i principi di sviluppo e fioritura della personalità, uniti alla co-responsabilità nei confronti dei problemi planetari e verso le generazioni a venire.

Il secondo punto toccato da Petrucciani concerne la questione della rappresentanza e dei partiti. La prima dovrebbe essere ripensata in modo da garantire una migliore rispondenza rappresentanti-rappresentati, e quindi integrata con pratiche di democrazia deliberativa e partecipativa (le proposte sono affini a quelle avanzate nella discussione in proposito), e mediante istituzioni quali la revoca.

La ristrutturazione della rappresentanza non può non portare alla relazione problematica tra media e potere. Petrucciani suggerisce di integrare le costituzioni nazionali, risalenti all'era premediatica, attraverso una "Costituzione dei nuovi media": « che dovrebbe assicurare un vero pluralismo e un effettivo diritto di parola per le voci minoritarie e dissenzienti⁹⁷».

⁹⁵ Petrucciani, *Democrazia*, pp. 223-224.

⁹⁶ Ivi, p. 232.

⁹⁷ Petrucciani, *Democrazia*, p. 225.

Bisognerebbe quindi operare per arginare la convertibilità del potere economico e mediatico in potere politico. Di fatto, richiamando quanto già discusso, l'influenza del potere economico sulla politica ha progressivamente portato a una svolta oligarchica dei regimi democratici.

Occorre inoltre regolamentare in modo chiaro e preciso le pratiche di finanziamento ai partiti e ai loro esponenti tramite enti privati e pubblici, nonché le somme che possono essere spese nelle campagne elettorali a qualunque livello.

Infine, il tema della *cosmopolis*, l'attuazione della democrazia a livello globale. L'argomento è stato già oggetto di discussione in questo capitolo. Quello che vi aggiunge Petrucciani è che, ammettendo che la democrazia a livello globale non può veder applicati gli stessi modelli istituzionali nazionali, come le nazioni non applicano il modello della *polis*, bisogna allora trovare nuove forme di *governance*. La decisione di muoversi in questa direzione s'impone perché le politiche dei singoli Paesi sono sempre più interconnesse e dipendenti da dinamiche globali. L'Europa è un esempio – nonostante le sue innumerevoli imperfezioni – di un continente che ha intrapreso questo 'cammino democratico'.

Il futuro della democrazia [...] è legato a doppio filo con la possibilità di costruire processi di legittimazione democratica delle decisioni a livello macroregionale e globale; l'Europa ha intrapreso, da questo punto di vista, un cammino difficile e per molti versi insoddisfacente, ma la questione è comunque sul tappeto, e non è eludibile per chi voglia ragionare sulle prospettive della politica democratica nel medio o lungo periodo⁹⁸.

1.4.2 Przeworski

L'autore di *Crises of Democracy* appare più scoraggiato; nella parte finale del libro si definisce un 'pessimista moderato', ammettendo di non avere alcuna ricetta per contrastare il crescente discontento: « I do not think that the very survival of democracy is at stake in most countries, but I do not see what would get us out of the current discontent⁹⁹».

Lo sconforto di fronte alle possibili soluzioni a questo panorama di crisi deriva in parte dal fatto che le cause sono profondamente radicate non solo nelle dinamiche politiche, ma anche economiche e sociali. Tuttavia, punto cardine intorno cui ruota il suo discorso è la gestione dei conflitti inerenti alla società: solo se essa avviene in modo pacifico e libero la democrazia funziona bene, è sana.

⁹⁸ Ivi, p. 226.

⁹⁹ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 206.

Le minacce principali alla ‘pace sociale’ sono la crescita delle disuguaglianze e dei movimenti populistici, e la conseguente polarizzazione della società.

L’economia cresce, ma complessivamente i redditi non crescono altrettanto (crescono soprattutto posti di lavoro poco retribuiti), e questa tendenza non sembra destinata a modificarsi. Le disuguaglianze vanno limitate – per esempio introducendo un salario minimo universale, ma non solo, vanno contrastati i fenomeni di segregazione sociale e ghettizzazione –, le masse educate e ascoltate, per ridurre il malcontento e lo spostamento di voti verso le posizioni estremiste.

Uno dei motivi di maggiore insoddisfazione del sistema democratico rappresentativo deriva dal fatto che i cittadini non percepiscono di avere una reale influenza politica (il voto del singolo non fa davvero la differenza), né una vera scelta su chi debba rappresentarli.

Vivere in comunità comporta sempre dei grossi limiti nel momento in cui l’individuo è costretto a sottostare a regole generali, magari avverse ai suoi interessi. L’importante, sottolinea Przeworski, è che egli scorga sempre la possibilità che anche i suoi interessi vengano rappresentati. Due elementi sono cruciali: il ruolo delle opposizioni e il potere effettivo dei cittadini in un sistema inerentemente elitario. Per quanto concerne le opposizioni, bisogna che esse abbiano incentivi alla partecipazione governativa, speranze fondate di essere eletti alla successiva legislatura, e assumano un ruolo cooperativo e non puramente ostruzionista nei confronti del governo in carica.

Riprendendo le parole di Norberto Bobbio, per cui la differenza tra democrazia e dittatura risiede nel fatto che la prima è il sistema dove le élites si propongono, la seconda ove si impongono, Przeworski concepisce la democrazia rappresentativa come un sistema elitario, nata per perorare gli interessi dello status quo e per tenere le masse lontane dai centri di potere. Non c’è da stupirsi se i populismi chiedono a gran voce (invocano) riforme istituzionali che permettano dare voce ‘al popolo’ e introdurre forme di democrazia diretta. Tuttavia, secondo Przeworski, se anche alcune di queste misure venissero attuate, non sarebbero di fatto altro che palliativi; la realtà dei fatti rimane, ossia che dobbiamo sempre sottostare al potere altrui. In sostanza, conclude, tali misure potrebbero contribuire a calmare gli animi momentaneamente, ma nel lungo termine la situazione non cambierebbe un granché. Il problema maggiore è la polarizzazione della società, che porta a disconoscere e non rispettare l’altro.

Se l’autore non vede via d’uscita dal vicolo cieco in cui s’incontrano problemi istituzionali, economici e sociali, ciò non vuol dire però che si debba disperare; è improbabile che le maggiori democrazie crollino del tutto: « Hence, we should not be desperate but also not sanguine.

Something profound is going on. Perhaps the best diagnosis of the current situation in many democracies is “intense partisanship with weak parties¹⁰⁰».

1.4.3 Crouch

Le conclusioni cui giunge Colin Crouch seguono la maturazione del pensiero dell'autore nel periodo intercorso tra il 2002, anno di pubblicazione di *Postdemocrazia* e il 2019, in cui viene alla luce *Combattere la Postdemocrazia*.

I quasi vent'anni intercorsi tra i due libri hanno assistito a uno scivolamento della democrazia verso la post-democrazia; allo stesso tempo però le prospettive di invertire la rotta sono oggi più incoraggianti che allora.

Crouch individua nel neoliberalismo e nell'*alt-right*, la destra estremista, i due principali pericoli per la democrazia. Il primo, in quanto favorisce la presenza formale delle istituzioni democratiche, ma svuotate di significato: una democrazia debole, che allontana non tanto la politica dall'economia – anzi, vede intrecciarsi relazioni sempre più strette tra élite economiche e politiche – ma poiché allontana l'élite politica dai suoi elettori, accrescendo la distanza sociale ed economica tra di essi. Questa dottrina, ampiamente adottata negli ultimi decenni, ha estromesso i valori dai processi decisionali politici, indebolendo poi ulteriormente la politica a livello internazionale poiché non si è realizzata una coesione politica tra i diversi Stati capace di limitare la deregolamentazione del mercato, soprattutto finanziario, rendendo i singoli stati sempre più impotenti. L'impoverimento delle classi medio-basse ha prodotto un movimento contrario al neoliberalismo in due sensi: rendendo economicamente insostenibile il capitalismo, perché i cittadini stessi non avevano abbastanza risorse per alimentarlo; producendo un movimento politico avverso l'*alt-right*.

L'*alt-right*, da parte sua, è pericolosa per la democrazia in quanto i valori e le idee che trasmette conducono tendenzialmente ad attaccare le istituzioni poste a protezione della democrazia. Questo movimento fomenta sentimenti d'odio e paura, appoggiandosi a strumenti di disinformazione (come i social media) e adottando apertamente posizioni antiscientifiche. Nel mondo della post-verità: « Non esiste alcuna logica basata su fatti e prove: esiste solo la logica dell'associazione emotiva¹⁰¹».

¹⁰⁰ Przeworski, *Crises of Democracy*, p. 205.

¹⁰¹ Crouch *Combattere la postdemocrazia*, pp. 161-162.

Lo sfruttamento dei social media da parte degli estremisti, coadiuvati e finanziati da grossi attori economici, è stato un fattore determinante per il loro successo politico.

La disinformazione è uno strumento fortemente antidemocratico, una democrazia richiede una risposta che remi contro la sua diffusione:

Lo sviluppo di una cittadinanza capace di valutare e verificare i fatti e di distinguere il sapere dalle manipolazioni, di utilizzare Internet con discernimento e di riflettere sul groviglio di valori contraddittori in cui tutti siamo invischiati ma, al tempo stesso, costretti a farci strada da soli. Le persone continueranno a raggiungere, attraverso questi processi, conclusioni molto diverse tra loro: ma è proprio questa la democrazia. Tutto ciò che possiamo chiedere – ma che dobbiamo anche riuscire ad ottenere – è che i cittadini abbiano una possibilità di utilizzare le proprie facoltà di giudizio e di riflessione¹⁰².

Ed è proprio dai movimenti, in quanto connettori della sfera sociale con quella politica, che, secondo l'autore bisogna ripartire: essi devono riportare il cittadino nella politica, scuotendo la sua indifferenza e aiutandolo a pensare criticamente.

Crouch vede nei giovani con un elevato livello d'istruzione un'importante fonte di cittadinanza attiva, nonostante in molti Paesi: « I giovani vengono spinti a concepire la propria istruzione come un processo meccanico che si riassume nello sforzo di ottenere voti alti agli esami per avere la possibilità di guadagnare bene».

E che, quindi: « Corriamo il rischio di avere una popolazione istruita che è stata addestrata a superare test, ma non a pensare con la propria testa e a trarre conclusioni sulla base dei fatti¹⁰³».

Tra i cittadini più giovani si riscontra avversione sia nei confronti dei movimenti populistici (dovuto soprattutto alla loro visione limitata al *qui ed ora*, e a tutte le conseguenze che ne derivano) sia dei neoliberalisti, e convergono in larga misura sul sostegno a movimenti ecologisti, e progressisti.

Il sostegno politico si è progressivamente venuto a formare sulla base delle questioni di genere. L'identificazione non è da intendersi sulla base della scelta del genere, ma sul professarsi aderenti al movimento femminista piuttosto che a quello maschilista: « La coscienza di classe assume sempre più la forma di coscienza di genere e le priorità politiche tendono a presentarsi come questioni di genere¹⁰⁴».

¹⁰² Ivi, pp. 173-174.

¹⁰³ Ivi, p. 175.

¹⁰⁴ Ivi, p. 180.

Gli estremisti di destra tendono a raccogliere posizioni maschiliste, mentre la socialdemocrazia – a partire dagli anni Novanta – le istanze femministe e delle minoranze (etiche, diritti gay e disabili). Crouch vede in questo un fattore positivo ma anche un disimpegno della sinistra verso la lotta per limitare le disuguaglianze e la tutela dei dipendenti delle aziende. La sinistra deve invertire questa tendenza e cercare di potenziare i sindacati, raccogliendo a sé non solo le lavoratrici donne, che richiedono salari e tutele che garantiscano una condizione lavorativa pari a quella dei colleghi maschi, ma anche i lavoratori uomini, che si sono spostati verso posizioni estremiste, a causa della mancata considerazione della sinistra.

Dunque, la ricetta di Crouch è: incoraggiare una maggiore partecipazione dei cittadini, attraverso educazione valoriale e informazione, e l'aggregazione in movimenti, che dia loro la possibilità di essere meglio informati e far arrivare la propria voce ai partiti.

1.5 Conclusioni

L'intendimento di questo primo capitolo era analizzare il contesto storico, sociale ed economico che ha 'gettato le basi' per la crisi delle democrazie in Occidente. Ho introdotto la questione con una digressione – a mio avviso essenziale per definire i termini della discussione successiva –, sulla definizione di democrazia e sul modello democratico che ha prevalso da un punto di vista storico-concettuale e di cui le strutture contemporanee sono figlie, ossia la democrazia rappresentativa fondata su un'economia capitalista in cui il liberismo è applicato con gradazioni differenti a seconda del Paese considerato. L'analisi della crisi di tale sistema è stata condotta prendendo in esame il pensiero espresso nei testi di A. Przeworski, C. Crouch e S. Petrucciani sulle trasformazioni che hanno condotto alle problematiche odierne, riguardanti sia le strutture politiche sia, più in generale, le società occidentali.

Nelle argomentazioni degli autori considerati si possono rintracciare dei punti di comunanza. I fenomeni che hanno caratterizzato gli ultimi decenni, ossia la polarizzazione sociale, l'avanzata dei populismi – in particolare quelli di estrema destra per le loro istanze discriminatorie e per l'ampio consenso di cui godono –, insieme all'aumento delle disuguaglianze corroborate dalle frequenti crisi economiche, e infine lo iato crescente tra la 'classe politica' e l'elettorato, sono universalmente riconosciuti come gravi minacce per la democrazia. La perdita di potere economico e politico della classe media si traduce, in primo luogo, in un forte malcontento che porta al fenomeno dell'astensionismo e alla crescita di partiti estremisti, in secondo luogo alla

verticalizzazione della società, ove prosperano ‘cartelli’ di pochi individui ricchissimi e politicamente influenti.

La crescita di importanza del modello comunicativo proposto dal media televisivo e dal sistema pubblicitario che ruota intorno al cittadino-consumatore, come strumento prioritario di formazione dell’opinione politica alla fine del XX secolo, ha impattato negativamente sulle già manchevoli strutture democratiche. Su questo panorama fa la sua comparsa la rivoluzione digitale, con l’avvento di Internet e delle piattaforme *social*, che saranno oggetto della discussione del secondo capitolo, e che, come vedremo dalle parole di Byung-Chul Han, autore di *Infocracy. Digitalization and the Crisis of Democracy*, portano la democrazia a una situazione di decisiva non-democrazia: l’‘Infocrazia’, o il ‘regime dell’informazione’.

Rispetto alla posizione di Han, gli autori considerati in questo primo capitolo sembrano invece concordare nel ritenere le democrazie occidentali non solide ma ancora stabili.

L’appello comune è a favore di un ripensamento e una ristrutturazione delle istituzioni democratiche che devono adattarsi ai cambiamenti in atto, in particolare attraverso una massiva e informata partecipazione dei cittadini. Quest’ultima sembra guadagnare una rilevanza peculiare in tutte le riflessioni qui considerate. Anche se Przeworski asserisce che fondamentalmente la partecipazione dei cittadini non verrebbe mai a cambiare lo stato di fatto, cioè l’impossibilità che il cittadino comune si autogoverni, cionondimeno egli riconosce la necessità di ricomporre la società intorno a un orizzonte condiviso; considerato che i movimenti populistici nascono proprio dal risentimento e dalla volontà di essere ascoltati, è quindi necessario dar loro la possibilità di far valere le proprie istanze. Come mostrano gli esperimenti condotti dai teorici della democrazia partecipativa e deliberativa, l’apertura di questa possibilità porta sovente a buoni risultati, responsabilizza i partecipanti, e mitiga i toni del dibattito. La tradizionale democrazia rappresentativa andrebbe quindi ripensata integrandovi istituzioni partecipative.

Capitolo II

Il rapporto uomo-macchina nell'orizzonte politico e antropologico

Nel capitolo precedente ho analizzato l'attuale crisi della democrazia in relazione a fattori sociali, politici ed economici che ne destabilizzano gli assetti tradizionali.

Questo secondo capitolo si riallaccia al primo nel suo indagare la democrazia contemporanea e la società occidentale, e lo amplia considerando l'impatto che la tecnica, e in particolare la rivoluzione digitale ha sull'individuo e sugli equilibri democratici. Il fenomeno digitale è di portata straordinaria anche per la rapidità senza precedenti con cui avanza, di conseguenza cogliendo l'uomo, le sue strutture concettuali e istituzionali, impreparati. Come scrive Cosimo Accoto, si ha l'impressione che tale cambiamento sia molto più agito che pensato. Il capitolo si confronta con la necessità di ripensare le istituzioni sociali e legali, in modo che le democrazie possano rispondere alla rivoluzione digitale, portando, eventualmente, anche a una 'ristrutturazione' della democrazia stessa.

La parte centrale specifica gli effetti che il passaggio da una società analogica a una digitale ha avuto sulla democrazia, attraverso le parole di Byung-Chul Han e di Jamie Susskind; entrambi evidenziano le criticità sollevate dal nuovo modo di produrre informazione, comunicazione e potere, che porta a giudicare il fenomeno di Internet, o quantomeno la sua gestione come anti-democratica. Anche Luciano Gallino, autore di *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, racconta come l'aspettativa che il fenomeno di Internet rappresentasse un'occasione democratica senza precedenti, si sia rivelata illusoria, e argomenta in favore di una democratizzazione della tecnologia.

Progresso tecnologico e progresso sociale sembrano correre su due binari differenti e, mentre non ci sono dubbi riguardo il primo, il secondo appare più incerto e disorientato, al punto che viene da chiedersi se e in che modo si possa parlare di progresso umano e sociale – sempre che si possa continuare a parlare del tutto di 'umano'. Il capitolo si chiude con un approfondimento dell'indagine circa la relazione individuo-tecnica; relazione non meramente strumentale ma più inerentemente costitutiva e rivelativa della natura stessa dell'essere umano. Indagare questa relazione è fondamentale per rispondere alla domanda di senso circa il destino delle società democratiche e, più in generale del genere umano.

2.1 *Democrazia e rivoluzione digitale*

I paragrafi successivi esplorarono il ruolo ricoperto dalla tecnologia nei processi democratici, e più in generale sulla società, in particolare in relazione al tema della disuguaglianza come nuovi squilibri di potere. I testi di cui si ripercorrono le argomentazioni e le strutture concettuali sono, rispettivamente, *Infocracy. Digitalization and the Crisis of Democracy* di Byung-Chul Han, *The Digital Republic* di Jamie Susskind, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici* di Luciano Gallino; infine, *Il mondo ex-machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione* di Cosimo Accoto.

2.1.1 *'Infocrazia': il ritorno digitale alla caverna di Platone*

La democrazia ha ceduto il posto all' 'Infocrazia', secondo quanto sostiene il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han, che è la società della libera informazione. Più pericolosa di ogni altra forma di potere, poiché questo si manifesta in modo più sottile che in ogni altra epoca (potremmo anzi dire che *non si manifesta affatto*), la società dell'informazione è, se non la causa mortale, il colpo di grazia delle democrazie occidentali. Proprio in virtù dell'importanza che riveste il media tecnologico nella vita dell'essere umano, non più semplice e manipolabile oggetto esterno, ma quasi un 'prolungamento' del corpo umano stesso, che di esso non è solo il manipolato ma anche il manipolatore, la sua analisi merita un paragrafo a sé stante. L'avvento del web, dei social media, delle intelligenze artificiali, non rappresenta semplicemente un passo nella storia evolutiva umana (da intendersi con un'accezione neutrale), ma una vera e propria rivoluzione, poiché ha completamente cambiato le modalità di vita pratica e il relazionarsi delle persone. Tornare indietro, immaginarsi privati di questo apparato tecnologico è un esercizio mentale pressoché impossibile.

Sebbene il pessimismo di fondo e l'allarmismo sottostante il testo *Infocracy. Digitalization and the Crisis of Democracy* possa essere ritenuto discutibile, d'altra parte il testo mette in luce provocatoriamente molti aspetti su cui andrebbe condotta una seria riflessione, poiché cruciali nello sviluppo democratico.

Nel paragrafo seguente si evidenziano i nodi concettuali chiave posti dall'autore ai fini di comprendere in che senso le nuove tecnologie rappresentano una minaccia per la democrazia.

2.1.1.1 Infocrazia: definizione

Con il termine ‘infocrazia’ Han designa: « A form of domination in which information and its processing by algorithms and artificial intelligence have a decisive influence on social, economic and political processes¹⁰⁵».

Il regime dell’informazione si configura come una nuova forma di dominazione che si distingue da quelle passate, rispettivamente, il ‘regime disciplinare’ (*disciplinary regime*) tipico della società industriale e il ‘regime sovrano’ (*sovereign regime*) che caratterizza quelle premoderne. Seguendo l’ordine cronologico di sviluppo di queste forme di dominazione, cerco di darne una definizione coincisa, secondo il pensiero dell’autore.

I regimi premoderni perseguono una ‘politica della visibilità’. Il potere sovrano si esercita nel connubio tra l’elemento spettacolare, che presenta i detentori del potere in vesti magnificanti, e quello del ‘segreto’, ossia l’invisibilità della fonte legittimante il potere, che viene celata allo sguardo nell’*arcanum* (simboleggiata dalla Kaaba alla Mecca) e resa inaccessibile alla popolazione, che è suddita.

For a sovereign regime, ostentatious demonstrations of power are essential. The spectacle is its medium. The ruling power presents itself with theatrical glamour. Such glamour even legitimizes it. Ceremonies and symbols of power stabilize rule. [...] The power of sovereignty works through theatrical visibility. It is a power that exhibits and make itself known, boasts and shines. For it to flourish, those subjected to this power have mostly to remain invisible¹⁰⁶.

Se il regime sovrano si manifesta ai suoi sudditi in maniera esplicita e palese, e attua una coercizione, anche violenta, su di essi, il regime disciplinare è, al contrario, nascosto nelle strutture del potere, cui tutti i cittadini hanno accesso, perlomeno in linea teorica. Si tratta di un regime perché il centro del potere cerca di piegare a sé gli individui della società, controllandoli, al fine di perpetrare il sistema in atto. È il sistema teorizzato da Michel Foucault, il teorico del biopotere, e della sorveglianza strutturata alla maniera del *panopticon* esercitata dalle società capitalistiche sui suoi cittadini. La sua forma è meccanica, in quanto il controllo è esercitato sui corpi, ingranaggio del sistema, che vengono innervati dalle strutture del sistema, riducendoli a ‘corpi docili’, appunto, macchine a disposizione dello stato: « Docile bodies are production

¹⁰⁵ Han, *Infocracy: Digitalization and the Crisis of Democracy*, p. 8.

¹⁰⁶ Ivi, pp. 9-10.

machines. They are [...] bearers of energy. Under a disciplinary regime, human beings are drilled to become labouring cattle¹⁰⁷».

La burocrazia al potere persegue l'isolamento dell'individuo, che prigioniero del panottico, si sente costantemente osservato da uno spettatore invisibile e pervasivo; impossibile da individuare.

The efficiency of the disciplinary panopticon consists in the fact that its inmates feel constantly observed. They internalize their surveillance. The creation of 'a state of conscious and permanent visibility' is essential to disciplinary power¹⁰⁸.

Questa forma di potere, tipica del capitalismo industriale, si è evoluta in regime che è riuscito ancor più efficacemente a celare le proprie strutture di dominazione. L'Infocrazia, regime dell'era neoliberale, si differenzia per molteplici aspetti dal suo predecessore.

Innanzitutto, non è meccanico bensì digitale, non sfrutta 'corpi ed energie', ma informazioni e dati. L'interesse della classe dominante è la psiche, non il corpo, che viene concepito prevalentemente nella sua forma estetica:

The information regime, whose emergence Foucault appear to have missed, does not pursue a biopolitical agenda. It is not interested in the body. It seizes the psyche by way of a psychopolitics. [...] At least in Western information capitalism, the body has for the most part been liberated from the disciplinary power that drilled it to become a labouring machine. The body has instead been seized by the beauty industry¹⁰⁹.

Il centro di propulsivo di perpetuazione del sistema è l'uomo come consumatore e produttore di quei dati, la cui proprietà determina il possesso del potere. Il ruolo del cittadino è forse il punto di maggior divergenza fra i due sistemi.

2.1.1.2 L'uomo nella società dell'informazione

Il cittadino nella società dell'informazione è essenzialmente un produttore di dati. Ad esso compete un ruolo attivo, incoraggiato ad autoriprodursi e a produrre in modo libero, autentico e creativo. Sono i dati che produce attraverso i dispositivi tecnologici su cui registra ogni aspetto della sua vita, che vengono commercializzati creando i profitti di coloro che detengono il

¹⁰⁷ Ivi, p. 8.

¹⁰⁸ Han, *Infocracy: Digitalization and the Crisis of Democracy*, p. 10.

¹⁰⁹ Ivi, p.9.

possesso delle piattaforme, oppure utilizzati a scopo politico. Il potere, economico e quindi politico, nella società dell'informazione è dato dal possesso dei dati.

L'individuo non è isolato nel panopticon, bensì posto all'interno di una rete comunicativa che lo rende più che mai interconnesso, ma questa è la sua prigione. L'assoggettamento è ancor più pervasivo perché il cittadino non si percepisce limitato né sorvegliato; al contrario, all'interno della rete l'individuo si avverte libero.

Complice di questa finzione è il principio cardine della società, ossia la trasparenza, che stabilisce che l'informazione debba circolare liberamente. Quell'informazione dal cui possesso il cittadino nei regimi premoderni era estromesso, nel capitalismo della sorveglianza libero di accedervi ma intimamente scoraggiato dal farlo, nell'Infocrazia è alla portata di tutti. O, almeno, così appare: la sua libertà non consiste nella capacità di agire sulla base di quella conoscenza, bensì si profila come libertà 'delle dita'.

Under the information regime, *being free* does not mean being able to act but being able to click, like and post. For this reason, there is little resistance to the regime. It need not fear a revolution. Fingers, by themselves, are not capable of genuine action. They are only an *organ for making consumer choices*. Consumption and revolution exclude each other¹¹⁰.

La convinzione di essere libero rende, in un paradosso cinico, l'uomo complice della propria schiavitù. Non è spinto a ribellarsi perché non sente su di sé la coercizione del sistema, che infatti non ha bisogno di adoperare 'la forza', ma lo richiama al suo 'dovere' tramite spinte gentili (*nudges*).

L'individuo non ha bisogno di essere sorvegliato, perché è lui stesso a mettersi in luce; egli ricerca costantemente la visibilità, rispondendo al bisogno innato di riconoscimento da parte dei suoi simili che la società dell'apparenza incentiva, anche tramite l'ausilio di *influencers*, cui i cittadini fanno riferimento come modelli da imitare. Han dipinge un quadro in cui la religiosità, come luogo dove regna l'autorità della fede, ha trovato una nuova forma: i *social network* sono la Chiesa e gli *influencers* i suoi preti. Questi ultimi parlano ad ogni aspetto della vita degli utenti, e spesso si propongono come maestri, *coach*. I loro profili sono le nuove icone religiose da ammirare nell'asintotica ricerca di avvicinamento a quella perfezione che trasmettono. Se nella società di massa l'individuo si confonde, spersonalizzato e spinto ad omologarsi, in quella dell'informazione egli è indotto a creare la sua unicità, a distinguersi:

¹¹⁰ Han, *Infocracy*, p. 14.

Digital media brings the age of mass men to a close. The occupant of the digital globe is not a 'nobody'. He is *someone with a profile* – in the age of the masses, the only people with profiles are criminals. By creating the individual's *behavioural profile*, the information regime ensnares him¹¹¹.

Dunque, l'individuo aspira ad essere altrettanto riconosciuto, spesso comprando gli oggetti sponsorizzati dall'*influencer-guru*. La costruzione della propria identità scivola nel consumo: la tendenza è quella di identificarsi con i beni consumati (basti pensare allo status-symbol creato dall'avere il cellulare iPhone).

Il regime dell'informazione riesce così nel suo intento di rendere trasparenti le persone, e maggiore è il numero di dati esposti, tanto più il sistema ne guadagna e 'accalappa' facilmente l'individuo.

Tuttavia: «There is no transparent form of domination»¹¹².

L'individuo è l'unico ad essere trasparente. I meccanismi del potere sono solo in apparenza 'alla luce del sole', in realtà sono nascosti nei meccanismi della vita di tutti i giorni. In questo senso, lo *smartphone* è il primo, tra tutte le tecnologie, a svolgere il ruolo dell'informatore, poiché è la più usata, e illude, tramite il *touchscreen*, che il mondo sia alla portata dei cittadini.

Se nel mondo premoderno gli imperatori battevano moneta facendovi incidere i propri volti in modo da essere sempre nelle 'tasche' – e, simbolicamente nella sfera privata – dei propri cittadini, così oggi giorno teniamo in tasca la nostra moneta, ma a differenza del passato non vi riveniamo alcun imperatore, l'unico volto è il nostro.

Questo tipo di potere viene definito da Han *smart power*:

Information capitalism appropriates neoliberal technologies of power. Where the power technologies of the disciplinary regime worked with compulsion and prohibition, the neoliberal ones work with *positive incentives*. They exploit freedom instead of repressing it. They control our will at an unconscious level instead of violently breaking it. Repressive disciplinary power gives way to smart power, a power that does not give orders but *whispers*, that does not command but *nudges*. [...] The *surveillance and punishment* of Foucault's disciplinary regime give way to *motivation and optimization*. Under the neoliberal information regime domination presents itself as *freedom, communication and community*¹¹³.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ivi*, p. 12.

¹¹³ *Ivi*, p. 12.

2.1.1.3 Il totalitarismo dei dati

The dataism of the information regime has totalitarian characteristics. Its aim is total knowledge, but the total knowledge of dataism is achieved not through ideological narration but through algorithmic *operations*¹¹⁴.

Nel regime totalitario ‘classico’, l’ideologia costruita dalla classe al potere permetteva di costruire una narrazione in cui il cittadino era costretto a credere e riconoscersi, creando una massa uniforme. Il totalitarismo dei dati, invece, isola le persone, incoraggiandole a perseguire una spiccata individualità e frammentando la società: l’individuo non si muove in una massa coesa all’interno di un panorama valoriale condiviso; egli si muove nello ‘sciame’.

Il suo comportamento non è modellato da una narrazione esplicita e chiara, piuttosto il suo agire è influenzato a livello inconscio. Han sostiene che il sistema si avvalga di *big data* e dell’intelligenza artificiale, analizzati attraverso studi psicometrici (analisi quantitativa della psicologia umana) e psicografici (lo studio della personalità, dei valori, atteggiamenti, stile di vita, interessi).

Il regime dell’informazione influenza il comportamento dei suoi cittadini a livello inconscio, a fini commerciali ma anche politici; difatti il potere si identifica tramite il possesso di informazioni.

La psicopolitica si avvale di annunci personalizzati sulla base del profilo psicografico e ‘spammati’ sui social media. Tali annunci sono *dark ads*: non informano il cittadino circa il programma politico del partito; ma assumono forme manipolatrici e spesso veicolano *fake news*. I *dark ads* contribuiscono alla divisione e alla polarizzazione della società in quanto gruppi differenti (costruiti sulla base di comunanze psicometriche) ricevono informazioni diverse e spesso contraddittorie. Non solo: in questo modo deviano l’attenzione dei cittadini, privati dei loro diritti civili, dagli argomenti importanti per la nazione. Han sottolinea come le *fake news* siano un problema endemico all’Infocrazia, poiché le sue tecnologie fanno sì che qualunque attore sociale possa *produrre* e divulgare informazione; bastano, letteralmente ‘pochi movimenti della mano’ e i costi sono praticamente nulli. Questo fenomeno è estraneo a qualunque società precedente, in cui i costi della produzione di informazione erano decisamente elevati e il processo laborioso.

¹¹⁴ Ivi, p. 13.

Accordingly, a mass media society lacks the infrastructure necessary for the mass production of fake news. Television may be a realm of illusion, but it is not yet a factory for fake news. Telecratic mediocracy is based on show and entertainment, not on false news and disinformation. The structural conditions for the infocratic disruption of democracy arrive only with the digital network¹¹⁵.

Le *fake news* non sono propriamente una bugia, perché non c'è nessuna verità da raccontare, alcuna ideologia cui fare riferimento. Esprimono piuttosto l'indifferenza verso la 'verità dei fatti'. Sono particolarmente pericolose perché mobilitano la sfera emotiva delle persone, e iniziano a produrre il loro effetto ancora prima che il processo di verifica venga messo in atto.

Accanto ai *dark ads*, operano i *social bots*: fingendosi profili corrispondenti a persone reali, postano, twittano, mettono like e condividono. In questo modo si riconduce la fonte dell'informazione a una pluralità di individui quando in realtà proviene da un unico centro.

I nuovi mezzi di propaganda e disinformazione permettono anche ad agenti e paesi esteri di interferire nella politica di un governo per piegarla a proprio favore.

La Russia è un caso emblematico di potenza che cerca di influenzare paesi terzi in senso anti-Occidentale, cercando di ottenere un ambiente favorevole alla Russia. Ma le minacce sono presenti anche all'interno dei Paesi democratici, come dimostrato gli scandali più noti riguardanti la società di consulenza politica 'Cambridge Analytica', determinante nell'influenzare i processi elettorali durante Brexit e le elezioni americane del 2016. Internet e i social media permettono quindi anche di creare nuove opportunità per condurre una guerra 'ibrida':

Facebook [...] stima che durante e dopo le elezioni americane del 2016 **una fabbrica di troll collegata alla Russia**, chiamata Internet Research Agency, sia stata responsabile di almeno 120 pagine false e che 80.000 post siano stati letti da 29 milioni di americani. Attraverso la condivisione e il gradimento, il numero si è moltiplicato fino a quasi **150 milioni, circa due terzi del potenziale elettorato**. Gli annunci miravano a **polarizzare e dividere l'opinione pubblica americana**. Operazioni simili sono state lanciate in Europa, dove **la Russia tenta da anni di rafforzare il sostegno ai movimenti populistici** che si oppongono alle norme sociali liberali. Il caso francese, con il sostegno finanziario russo al partito della Le Pen e la vicinanza della leader di destra a Putin, è un altro caso emblematico¹¹⁶.

¹¹⁵ Ivi, p. 26.

¹¹⁶ *Il futuro della guerra*, ISPIONLINE, Febbraio 2023 <https://www.ispionline.it/it/il-futuro-della-guerra>.

Han avverte che ciò danneggia la democrazia, privando il cittadino dell'autonomia e della libertà necessarie alla formulazione della volontà politica: « Data-driven infocracy undermines the democratic process, which requires autonomy and freedom of the will¹¹⁷».

Se la politica del mondo della televisione era un palcoscenico, in cui il cittadino aveva il ruolo preminentemente passivo di ricettore, il mondo politico dell'Infocrazia è un'arena dove la battaglia elettorale degenera in una 'guerra dell'informazione'.

La 'guerra' è portata avanti da una comunicazione basata sui *memes*, – disegni, fotografie o brevi video che convogliano un messaggio provocante e spesso divertente, che fa subito presa sulle persone e diventa virale – visuale ancora prima che testuale, ciò disabituata l'individuo alla lettura, lo impigrisce al punto che non è nemmeno tentato ad approfondire gli argomenti: « Memes are online media viruses that spread at high speed, reproduce and mutate. The core information – the meme's RNA, so to speak – is planted in an infectious visual shell¹¹⁸».

L'agente sociale stesso è fautore del suo isolamento, perché seleziona da sé le proprie fonti informative, preferendo ad esempio, meme ad articoli.

I due processi di personalizzazione algoritmica e di isolamento autoprodotta dalla selezione e uso indipendente delle informazioni, conducono l'individuo a rinchiudersi nella sua monade senza porte e senza finestre, con la specifica però che la sua rappresentazione dell'universo al di fuori è sempre più confusa.

2.1.1.4 *L'informazione come negazione del discorso democratico*

The phenomenon of meme wars indicates that digital communication is increasingly visual rather than textual. After all, it takes much less time to take in an image than to read a text. Discourse and truth do not go viral. Because images do not present arguments or provide justifications, the increasing visualization of communication is an additional impediment to democratic discourse¹¹⁹.

La democrazia, scrive Han, è la società del discorso. Le strutture democratiche vengono alla luce nella società illuminista, che è la 'cultura del libro'. Nella società del discorso vince l'argomentazione migliore, e non l'algoritmo più abile. La sua dimensione è quella della razionalità, che richiede una prospettiva a lungo termine, affinché gli argomenti siano formulati, compresi, discussi, metabolizzati. La dimensione della temporalità si contrappone a quella dell'immediatezza dell'informazione che, precisa l'autore, appellandosi alla dimensione

¹¹⁷ Han, *Infocracy*, p. 26.

¹¹⁸ Ivi, p. 28.

¹¹⁹ Ivi, pp. 28-29.

istintivo-affettiva dell'uomo, urge soluzioni (sarebbe meglio dire pseudo-soluzioni) a breve termine; e alla loro formulazione provvede piuttosto la facoltà dell'intelletto. La società attuale *non ha tempo* per la razionalità.

La comunicazione del discorso democratico avviene in presenza “dell'altro”, cui viene riconosciuto dignità e rispetto.

The latin *discursus* means *walking around*. In discourse, we are – in a positive sense – distracted from our own convictions *by the other*. My statement opinion acquires a discursive quality only through the *voice of the other*. Under conditions of communicative action, I need to be aware that what I say may be challenged by others. A statement that does not have a question mark hanging over it does not have a discursive character¹²⁰.

Le abilità invocate sono l'ascolto reciproco e l'immaginazione del punto di vista altrui, portando a sviluppare l'empatia e quindi a fornire le basi della costruzione di una comunità: « *Listening is a political act insofar it is what brings people together as a community in the first place and makes discourse possible. It found a we. A democracy is a community of listeners*¹²¹».

Ciò significa anche che, in una democrazia, gli attori comunicanti dovrebbero essere in grado di scindere la propria identità dalla propria opinione.

La regola alla base della comunicazione discorsiva è che le argomentazioni possono essere criticate e confutate, ma anche giustificate, se si dimostrano in grado di superare i tentativi di confutazione e i ragionamenti che le si oppongono.

Nella società dell'informazione l'attività comunicativa è enormemente superiore, ma senza 'comunità'. Lo spazio privato assorbe quello pubblico, per cui l'informazione 'scorre' tra sfere private.

A questo proposito, già nel 2007, Luciano Gallino, in *Tecnologia e democrazia*, avverte del fenomeno della 'morte del privato' i cui primi studi datano addirittura alla fine degli anni '90. Gli strumenti digitali, da Internet alle carte di identità elettroniche, sommate alla miriade di informazioni che l'individuo volontariamente mette in rete, hanno portato allo sviluppo di due tipi di industrie con finalità opposte: « La prima si occupa pubblicamente di “estrazione dei dati” (*data mining*) dal web e dalle banche dati o circuiti che in vari modi sono collegati o – per mano di qualche esperto – collegabili ad esso¹²²».

¹²⁰ Ivi, p. 34.

¹²¹ Ivi, p. 39.

¹²² Gallino, *Tecnologia e democrazia*, p. 19.

Questi dati sono poi venduti alle grandi aziende che li usano a fini commerciali, ma anche ai governi, per ragioni di sicurezza nazionale o tributaria. Di fatto sussistono gli elementi per creare una società della sorveglianza.

Il secondo tipo di industria si oppone alla prima:

Essa fa ricerca su sistemi informatici capaci di assicurare la segretezza delle informazioni che transitano per Internet, l'inaccessibilità dei dati personali memorizzati, e l'anonimità di questi quando debbono essere utilizzati, da enti legittimamente autorizzati, in forma statistica¹²³.

I clienti in questo caso sono enti pubblici e privati che intendono garantire la privacy degli utenti. Questo tipo di attività di protezione dei dati non ha avuto molto successo nel contrastare il fenomeno del *data mining*, anche perché le leggi vengono applicate su scala locale, mentre il web, ricorda Gallino, è globale.

Non si creano comunità perché vengono a mancare le condizioni di possibilità (i.e. la disponibilità all'ascolto reciproco) della formazione di legami, della struttura valoriale condivisa che rappresentano i gangli della sfera pubblica; 'l'altro' scompare, lasciando posto al nemico. Non vi è reciproco riconoscimento.

L'opinione del nemico non merita di essere presa in considerazione, soppesata, valutata, ma solamente denigrata, perché tra i due oppositori non vi è solo una guerra di opinioni ma un conflitto di identità. L'individuo si identifica con la propria opinione, che non è che una delle molteplici prospettive sul mondo, che ha lo stesso valore delle altre, per cui alla fine non è importante stabilire quale sia più veritiera tra le tante. L'identificazione dell'individuo con la propria opinione deriva dalla perdita della capacità discorsiva: chi non ha la capacità di difendere le proprie opinioni argomentando, tende ad avere paura di chi gli si oppone.

Discourse presupposes that I can distinguish between my opinion and my identity. People who do not have this discursive ability hold fast to their opinions because they feel that their identities are threatened. Any attempt to persuade them to adopt a different opinion is therefore doomed to fail¹²⁴.

Le persone non sono disposte a mettere in discussione le proprie opinioni, nemmeno se vengono dimostrate inequivocabilmente false, quindi queste assumono carattere di dogmatico.

¹²³ Ivi, p. 20.

¹²⁴ Ivi, p. 34.

Il mondo privato non si costituisce in sfere pubbliche, si rinchiude nelle cosiddette ‘camere dell’eco’ (*eco chambers*) nelle quali l’individuo ascolta solo la propria voce. L’individuo-consumatore, che non capisce nulla del mondo e non vuole capirne nulla, dedito unicamente alla narcisistica costruzione della propria persona, è spinto dalla società dell’informazione ancora di più al culto del sé. La ‘comunità degli ascoltatori’ democratica si tramuta in una società atomizzata e narcisista.

La frammentazione e la perdita di un orizzonte comune di riferimento (*lifeworld*), secondo Han, derivano non sono dalla digitalizzazione e dalla rete, ma sono anche il risultato della globalizzazione, che conduce alla dissoluzione dei contesti culturali e tradizionali, a una società disomogenea, che esprime un’iperculturizzazione che comprende dentro di sé tutti e nessuno. Perché si possa esprimere un discorso comune serve una società relativamente unita, omogenea. Il requisito di omogeneità alla base dello stato democratico è stato enfatizzato da Carl Schmitt; una democrazia ha bisogno che non ci siano grossi antagonismi al suo interno, per questo contrasta con la visione della democrazia liberale, che esacerba i conflitti, trasformando il Parlamento in un’arena di interessi conflittuali.

Ma questo requisito si ritrova anche in autori, per così dire, meno estremisti e più ‘democratici’ come Przeworski, che ricorda la necessità di una conciliazione del conflitto nella democrazia. Per fare ciò, nella visione dell’autore di *Crises of democracy*, è necessario che gli *stakes* in gioco non siano troppo alti, e che quindi, chi perde sia incentivato a non contestare la legalità del potere delle opposizioni, perché le perdite subite non sono né troppo alte, né irrecuperabili: una democrazia che funzioni gli darà sempre la possibilità di vincere (e non solo di partecipare) alle successive tornate elettorali.

Le società contemporanee esperiscono un senso di perdita identitaria e di orientamento, e cercano nuovi modi per sperimentare il sentimento di appartenenza comunitaria sulle piattaforme internet. È questo sentire, coniugato all’incapacità di ascoltare l’altro-da-sé, e non l’influenza esercitata da intelligenza artificiali e big data, all’origine della costituzione di ‘tribù’ in Internet dove l’individuo si isola con coloro che condividono le sue stesse opinioni.

Han parla di questo fenomeno nei termini di *Tribalize the Internet*, fenomeno che riguarda soprattutto le destre estremiste, che riuniscono a sé bisogni identitari, ma da cui la sinistra estremista non è esente, e sono spesso veicolo di teorie complottiste.

Digital tribes allow for deep experiences of identity and belonging. In such tribes, information is *not a source of knowledge but a source of identity*. Conspiracy theories are particularly well

suitable to the creation of tribal biotopes on the internet because they allow for delimitation and exclusion, the mechanisms that constitute tribalism and its identity politics¹²⁵.

Le convinzioni e le opinioni espresse in queste comunità virtuali sono ‘sacre’: non possono essere smentite e devono essere difese a tutti i costi; è una narrazione, non è fatta di discorso, ma di credenze e confessioni. Esse non hanno alcun legame con la verità dei fatti.

La costruzione di un orizzonte comune di riferimento è impresa impossibile nel mondo della post-fattualità: « The disappearance of facticity in the lifeworld is a serious impediment to communication aimed at reaching understanding¹²⁶».

2.1.1.5 Il mondo oltre la politica e la verità

Queste comunità sono incapaci di *agire politicamente*, proprio perché non essendo disposte al confronto con gli altri, si chiudono nel proprio interesse. Se all’inizio la rivoluzione digitale era stata salutata come portatrice di una rinata democrazia, poiché poteva incoraggiare il dibattito pubblico permettendo a tutti di prendervi parte, Han, come Crouch e tanti altri, evidenzia che la realtà dei fatti ha mostrato che le tecnologie non sono affatto in grado di veicolare un dialogo democratico. Al contrario, i dibattiti che hanno luogo sulle piattaforme internet non hanno nulla di democratico o libero, argomenta Han, piuttosto creano una dipendenza dal consumo di beni e informazioni. Le persone divengono così schiave, anche grazie alla manipolazione operata dagli *influencers* e all’utilizzo dello *smartphone*, primo tra i mezzi che permette lo sfruttamento dell’individuo. Non viene incoraggiato alcun percorso di maturazione, al contrario il soggetto è rilevante nel suo ruolo di consumatore insaziabile; perciò, l’attitudine al consumo è l’unica ad essere sostenuta.

Real-time democracy, this dream of the early days of digitalization, is in fact an illusion. A digital swarm is not a responsible collective that can act politically. Instead, followers are trained by smart influencers and become a consumer cattle.

The smartphone is not a mobile parliament but an apparatus of subjugation. Because smartphones serve as *mobile shop windows* through which private matters are constantly presented to others, they accelerate the disintegration of public sphere. They are much more likely to produce consumption and communication zombies than mature citizens¹²⁷.

¹²⁵ Ivi, p. 37.

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ Ivi, p. 32.

La comunicazione che avviene nei social segue quella che Han denomina “razionalità digitale” (*digital rationality*) e che oppone alla “razionalità comunicativa”, ovvero quella del discorso democratico.

Questo tipo di razionalità pertiene agli algoritmi e ai big data, che imparano ad imitare gli argomenti, per cui l’apprendimento discorsivo è sostituito dal *machine learning*. Le macchine imparano così ad elaborare soluzioni a problemi complessi, processando le informazioni raccolte sulla società tramite i dati. In ultima analisi, essi sono ritenuti più capaci degli esseri umani nell’elaborare decisioni più intelligenti e razionali, in quanto riescono a tener conto di molte più informazioni.

I dataisti, secondo Han, ritengono che la politica sia resa inutile dallo sviluppo del sistema dei dati e degli algoritmi che li processano, e che la società debba essere retta da esperti informatici che sappiano utilizzarli, poiché amministrerebbero la società in modo decisamente più ottimale di partiti e ideologie.

Political parties and ideologies, dataist would argue, are only useful in a society with systematic inequality [...] is present. From the dataist perspective, party-based democracy will soon no longer exist. It will give way to *infocracy a digital postdemocracy*. [...] Politics will be replaced by data-driven systems management, with decisions taken on the basis of big data and artificial intelligence. [...] More data and more intelligent algorithms – not more discourse and more communication – is what will allow us to optimize the social system, even to achieve the *happiness of all*¹²⁸.

In questo panorama distopico ritorna la volontà generale di Rousseau nei termini della razionalità aritmetica; non devono aver luogo discussioni tra i cittadini, perché rischierebbero di creare fazioni, in cui la volontà del singolo individuo verrebbe inevitabilmente distorta per creare una ‘volontà di partito’, ma la volontà di ogni singolo deve essere sommata a quelle degli altri, per produrre la volontà generale. Nell’Infocrazia post-democratica, la volontà dei cittadini è espressa dai dati, che sommati e interpretati, conducono alla formulazione delle linee guida della società; pertanto, la volontà generale verrebbe stabilita dall’intelligenza artificiale e dai big data.

La società appare compresa secondo una visione meccanicista, ossia come organismo che segue leggi fisiche e dove i nessi causa-effetto possono essere oggettivamente stabiliti.

L’individuo come soggetto autonomo artefice del proprio destino è relegato al passato ideologico.

¹²⁸ Ivi, pp. 45-46.

Una considerazione analoga, sul piano della de-politicizzazione della società nell'epoca neoliberista è sostenuta da Crouch in *Postdemocrazia*; secondo l'autore il modello dell'azienda capitalista prevarica su quello statale, inglobando i servizi pubblici (ospedali, scuole...) nel nome di una maggior competenza ed efficienza dello stato.

Via via che le funzioni dello stato sono subappaltate ai privati, lo Stato comincia a perdere la competenza di fare cose che in precedenza gli riuscivano benissimo; man mano perde addirittura contatto con le conoscenze necessarie a comprendere il funzionamento di certe attività. È costretto dunque a subappaltare ancora di più e a pagare consulenti per farsi dire come fare il suo lavoro. Il governo diviene una sorta di idiota istituzionale¹²⁹.

Ciò porta però a creare distorsioni, in quanto i servizi pubblici sottoforma di aziende hanno come fine primario la creazione di profitti, e corruzione, poiché sempre di più i politici devono affidarsi alla competenza di enti privati.

Il crescente sentimento di incompetenza e inefficienza della politica, mina la credibilità dello Stato e ne sminuisce il potere, per cui esso diviene sempre più preda degli interessi privati delle grandi aziende multinazionali.

La crisi dello stato è la crisi del concetto di verità. Il XXI secolo è caratterizzato da una trasformazione del senso della verità.

A new nihilism is spreading.

This nihilism emerges when we lose faith in truth itself. In the age of fake news, disinformation and conspiracy theories, we are losing our sense of reality and its factual truths. The circulation of information is completely decoupled from reality; it takes place in a hyperreal space. The belief in *facticity* is lost. We therefore live in a defacticized universe. Ultimately, the loss of factual truth means the loss of a shared world as a framework for our actions¹³⁰.

Il fenomeno della tribalizzazione, delle comunità digitali, delle *fake news* è indice del maggior pericolo per la verità: non la sua sostituzione con una bugia ben architettata, ma il totale disinteresse e la disaffezione verso la possibilità dell'esistenza della verità stessa. Nel primo caso, infatti, l'autore della bugia è consapevole di dire qualcosa di contrario alla verità, che ha un contorno ben definito, e la cui importanza è manifestata proprio dal tentativo di sostituirla.

¹²⁹ Crouch, *Postdemocrazia*, p. 53.

¹³⁰ Ivi, p. 53.

I regimi totalitari del passato pur cercando di mistificare la verità non l'hanno mai disconosciuta, ma piuttosto celata.

Hitler, too, had a firm commitment to truth. He continued to regard truth as an authority. He spread his racist ideology in the name of truth. He always presented his propaganda in the light of truth.

There are the “guardians of higher truth”, and there is talk of “eternal truth”. He distances himself from the “promoters of lies and calumnies” and presents himself as the herald of truth¹³¹.

Dunque, conclude Han, un bugiardo, anche se fautore di un'enorme bugia, non è nichilista, in quanto non disconosce la verità.

L'indifferenza verso la verità, che non costruisce bugie ma *fake news*, priva la verità del suo stesso valore. Le bugie di Trump, la sua politica *fake news*, non convogliano verso un'unica, ben costruita menzogna, sono una serie di slogan sconnessi e incoerenti; ma ai suoi elettori ciò non interessa ed effettivamente, l'unica non-contraddizione presente è che egli non dichiara di dire il vero.

La verità nel regime dell'informazione è rimpiazzata dal concetto di *Truthiness*, della veridicità, che è una verità non supportata da fatti né da alcuna oggettività, al contrario è eminentemente soggettiva. Il crollo della 'verità dei fatti' è una conseguenza della digitalizzazione perché il mondo digitale può essere manipolato e formulato a seconda delle singole volontà¹³². L'informazione che rende disponibile il mondo digitale ha natura cumulativa e additiva, ed è quindi intrinsecamente contingente. Le informazioni possono essere ricombinate e interpretate dai soggetti in modo diverso, secondo volontà. La verità invece è narrazione unica ed esclusiva. Di fronte alla moltitudine di informazioni a sua disposizione, il soggetto contemporaneo prova un sentimento di sfiducia.

Egli, osserva Han, può anche essere ben informato, ma ha perso l'orientamento nel mondo, perché l'informazione non fornisce alcun senso alla vita, nemmeno se corroborata dai fatti. La verità non è solo fattuale, secondo Han, possiede una dimensione ulteriore, ovvero quella della promessa.

In many respects, truth is opposed to information. It eliminates contingency and ambivalence. When elevated to the form of narrative, it provides meaning and orientation. The information society, by contrast, is devoid of meaning. Only *emptiness* is *transparent*. Today, we may be *well informed*, but we lack orientation. Information does not have the power to provide

¹³¹ Ivi, p. 56.

¹³² L'intelligenza artificiale è forse l'arma tecnologica più pericolosa nella produzione di immagini, testi, canzoni, video che non corrispondono alla 'verità dei fatti', ma che sono sempre più indistinguibili da essa, verosimili.

orientation. Even the most diligent fact-check cannot produce truth, because truth is more than the rightness or correctness of information. Truth, ultimately, is a promise, as Christ says: “I am the way, the truth, and the life (John 14:6)¹³³.”

In questo senso Han richiama il concetto di verità di Nietzsche come costruito sociale che rende possibile la vita comunitaria, che aiuta l’essere umano a vivere, e per fare ciò deve essere vincolante¹³⁴, poiché come Nietzsche stesso riteneva, non tutte le interpretazioni e i valori sono equivalenti, quelli del *superuomo*, ossia di colui che affronta la vita umana per quello che è, devono dominare.

Se non è retta da una comune verità la società viene inevitabilmente a disintegrarsi. Gli unici legami che la tengono ‘in piedi’ sono di natura commerciale; in effetti la commodificazione comprende ogni aspetto della nostra vita, persino le relazioni.

L’uomo disorientato si trova ad essere facile preda di teorie complottiste, in quanto costituiscono micro-narrazioni che, veicolando senso e identità, assicurano all’uomo una parvenza di sicurezza, di non-contingenza.

Il capitolo finale del testo di Han si conclude con l’opposizione tra il nichilismo moderno e democrazia. Essa si oppone alla menzogna, che la fa sconfinare nella demagogia. La democrazia richiede, oltre a una ‘comunità di ascoltatori’, di essere guidata dai principi di *isegoria* e *parrēsia* (secondo quanto riportato dallo storico greco Polibio). La prima stabilisce che ad ogni cittadino sia garantito il diritto di espressione. La seconda è insieme il diritto e il dovere di dire ciò che si ritiene sia vero. Il principio della *parrēsia* comprende in sé e supera l’*isegoria* come libertà di parola, e costituisce, nel pensiero dell’autore, ‘l’atto politico per eccellenza’. Nell’ottica della *parrēsia* deve essere concepita anche la *dunasteia*, il potere politico che, quindi, non può essere fine a sé stesso.

Ma la democrazia contemporanea capovolge tutti e tre questi principi e si configura come quel regime, teorizzato da Platone:

According to Plato, democracy ultimately produces a “state bursting with freedom and frankness [...], a “state without unity”, a “motely and diverse city in which everyone gives their opinion, follows their own decisions, and governs himself as he likes¹³⁵.”

La nota conclusiva è una riflessione sulla filosofia, e il suo mutamento nella società digitale.

¹³³ Ivi, p. 60.

¹³⁴ Ivi, p. 53.

¹³⁵ Ivi, p. 63.

Il compito di dire la verità, anche se potenzialmente pericoloso, è storicamente spettato al filosofo, che per definizione si interroga su ciò che è la verità. L'importanza di essere fedeli alla verità non è solo stata sbandierata a livello teorico. Socrate diede la vita per rimanere nel vero, Hegel concepiva sé stesso come 'giornalista' in quanto il filosofo, donando un'interpretazione alla realtà che esperisce, la trasforma in verità e costruisce il futuro. Foucault, dal canto suo, affida a sé stesso e alla filosofia il compito di testimoniare il vero. Di conseguenza il filosofo è stato, e dovrebbe essere, il portavoce della *parrēsia* coraggiosa, che antepone la verità a qualunque forma di codardia o arrivismo sociale.

Ma nella società digitale non c'è alcuna volontà di cercare la verità secondo l'autore. Chi insegue le teorie complottiste nemmeno cerca, in ultima analisi, la verità, poiché segue persone che non hanno timore a produrre affermazioni che non hanno alcuna rispondenza nei fatti. Non investiga, non indaga, si accontenta della 'soluzione di comodo'. Ma d'altro canto non avrebbe nemmeno gli strumenti per indagare, poiché è smarrito in un mondo bombardato di informazioni e non dispone di criteri che lo guidino nel ritrovare la strada:

In the post-factual world of the information society, by contrast, the urgency of truth completely evaporates. It is lost amid the buzz of information. Truth collapses into informational dust, which is blown away by the digital wind. The reign of truth will turn out to be a brief one¹³⁶.

Il filosofo, alla pari degli altri individui, ha perso la sua vocazione alla verità: « Today's philosophy lacks any relation to the truth. It turns away from the present. It is therefore also *without future*¹³⁷».

2.1.2 Riflessioni su Infocracy

Il cinismo di Han nel fornire un quadro pessimista e senza speranza della società attuale ha un che di contraddittorio. L'autore non ci dice quale sia la *sua* definizione di filosofo, si limita a commentare che l' 'amante del sapere' ha perso la sua vocazione di ricerca della verità, e si è perso, come tutti i suoi simili, nella matassa di informazioni dove, chiunque cerchi di sbrogliarne le filamenti, rimane inevitabilmente attorcigliato. Han non fornisce nessuna prospettiva di riscatto della verità, che è morta e sepolta, esprime una critica alla società attuale, ma non propone alcuna strategia per uscirne, non fornisce indicazioni normative, non *costruisce*, come avrebbe detto Hegel, il futuro. La crisi della democrazia è la crisi della verità,

¹³⁶ Ivi, p. 64.

¹³⁷ Ivi, p. 63.

in quanto quest'ultima è condizione di possibilità della costruzione di una comunità di valori condivisi, ma non c'è alcuna possibilità di ritrovare la dimensione del vero. In quest'ultimo aspetto egli si rispecchia nel filosofo che ha depresso il suo ruolo di artefice della verità. Tuttavia, nella sua critica egli sta cercando di scuotere il mondo e fargli aprire gli occhi sulla verità. E proprio in quanto critica, esprime una dimensione ideale e normativa. L'autore sa qual è la verità, sa che l'uomo sta sempre più cadendo vittima del fascino delle ombre sul fondo della caverna, che nel suo ritenersi sempre più libero è in realtà sempre più succube, e cerca di svegliarlo, di fargli voltare la testa. Non sembra a però sapere quale sia la strada per condurlo fuori dalla caverna, per ridargli fiducia nella verità. Il mondo fuori dalla 'caverna digitale' deve essere ideato, la verità non può essere data, ma va costruita.

Un altro aspetto che può destare scetticismo è l'idea del 'sistema', questa entità un po' vaga che controlla e manipola i cittadini, per andare verso una non ben specificata direzione. Han non dice chiaramente, o io non sono stata capace di cogliere questo aspetto, in chi o che cosa dovremmo identificare il sistema. Le grandi aziende che hanno in mano il mondo digitale? I capi di stato? I fautori del mercato neoliberale tramite gli *influencers*? Viene da chiedersi come abbiano fatto a costruire una volontà unitaria, eventualità che appare alquanto improbabile.

Piuttosto parrebbe che non si sia stati in grado di evitare gli effetti dannosi, e sembra più condivisibile la posizione di Crouch, che non vede colpevoli, ma solo 'sonnambuli'.

Infine, in questa visione disfattista, non sembra abbia mai avuto luogo una democrazia intesa come governo di cittadini liberi ed eguali, poiché, anche nelle società che si sono fregiate di questo appellativo, si celavano regimi la cui autorità era più o meno esplicita.

La ricostruzione da lui proposta vede il passaggio dai regimi premoderni, esplicitamente autoritari, al regime disciplinare che, descritto in chiave foucaultiana, corrisponde ai regimi democratici post-bellici, e che presenta forme di dominazione autoriproducentesi tramite le proprie istituzioni, per giungere infine al regime dell'informazione, dove tutto è dichiaratamente alla luce del sole, ma nei fatti il potere è concentrato nelle mani di pochi. In queste società è stato fondamentale il controllo dei media da parte di chi era al potere, che soprattutto a partire dalla diffusione del mezzo televisivo ha avuto il ruolo di rendere i cittadini incapaci di una vera azione politica. Ma pure nella 'società del libro', che ha prodotto i pensatori illuministi, non vigeva un regime effettivamente democratico, poiché essi vivevano nei cosiddetti 'regimi premoderni', dove vigevano monarchie più o meno costituzionali. Sfugge dunque alla comprensione quale sia il modello di cui si teorizza la caduta, il degrado, visto e considerato che non è mai venuto alla luce. L'unica differenza nel passaggio dal regime

disciplinare a quello dell'informazione sembra essere che nel primo era ancora possibile riconoscersi in un panorama di valori condivisi. Ancora non sussistevano i meccanismi e gli strumenti che conducono alla forte polarizzazione delle opinioni, dato che produrre informazione era notevolmente più costoso e quindi l'informazione era più vagliata e controllata, e soprattutto l'individuo non ne veniva bombardato. Quindi l'individuo era più facilmente portato a sviluppare discorsi razionali, riconoscersi nella società, con tutte le conseguenze che ne derivano. Inoltre, era meno manipolabile poiché era più difficile avere accesso alla sua sfera privata, meno trasparente ai centri di potere.

2.1.3 Dalla caverna infocratica alla 'Repubblica digitale'

Jamie Susskind, in *The Digital Republic*, condivide con Han svariate riflessioni e preoccupazioni, ma a partire da un assunto di base differente e quasi opposto: nulla è necessario e le relazioni di potere sono contingenti; dunque, urge la costruzione della 'Repubblica digitale'. In altre parole, alla *pars destruens*, Susskind fa seguire una *pars construens*, dove presenta le infrastrutture legali e i principi che dovrebbero guidare la costruzione della repubblica digitale tramite il coinvolgimento attivo dei cittadini, cercando di tracciare una strada per condurre l'uomo fuori dalla caverna con uno sforzo immaginativo maggiore rispetto agli autori presentati nel precedente capitolo.

I paragrafi successivi ripercorrono brevemente il testo di Susskind, cercando di evidenziare gli elementi di novità ed evitare di riprendere concetti che risulterebbero ridondanti.

2.1.3.1 Squilibri di un potere irresponsabile

La tecnologia non è neutra, ma inerentemente politica, e le regole e ideologie che sottendono il suo sviluppo minacciano le società democratiche.

Questo è evidente da due meccanismi facilmente osservabili: in primo luogo, ma non per ordine di importanza, coloro che sono a capo delle aziende *hi-tech* hanno fatturati pari se non superiori a quelli dei singoli Stati, secondariamente, per la fascinazione subita dagli esseri umani nei confronti della tecnologia.

Lo sviluppo tecnologico, seguendo la logica del *market individualism*, ha condotto a uno sbilanciamento vertiginoso del potere (*unbalanced power*) che è 'irresponsabile' e 'inaffidabile'

(*unaccountable*), poiché gestito seguendo la logica del profitto e non il benessere degli individui e delle comunità¹³⁸.

Con il termine *market individualism*, Susskind si riferisce al filone di pensiero che può essere ricondotto al neoliberismo: la preminenza dell'individuo sulla comunità, che persegue il proprio utile contrattando e instaurando relazioni commerciali con i propri simili, e in tal modo portando benessere e progresso. Il ruolo dello stato è ridotto al minimo: assicurare che le transazioni tra gli individui rispettino la libertà di ciascuno, e la libertà è concepita come non interferenza fisica e legale da parte di qualcun altro. Dunque, la democrazia è desiderabile in quanto meccanismo di auto-governo, che permette all'individuo di perseguire i propri fini e, in quanto tale, il suo scopo può essere ricondotto alla definizione minima di democrazia discussa nel precedente capitolo:

Democracy is like any other form of contractual arrangement. It is a vessel for personal advancement through community, rather than for the advancement of the community as a whole (although that may be a pleasant side effect). When market individualist makes arguments that appeal to the interests of others, it is understood that they do so mainly out of self-interest – a desire to reach a bargain– not a public duty¹³⁹.

Susskind non condanna tout court questo tipo di pensiero, ma sostiene che non sia appropriato se applicato alla regolamentazione dello sviluppo tecnologico. Infatti, il perseguimento di questa logica ha reso più complesso per l'individuo esercitare la propria autonomia di giudizio, tendendo quindi ad interferire con la formazione del pensiero libero, rafforzando il potere digitale a scapito del potere del singolo sulla propria vita. Inoltre, la competitività come principale valore da sostenere incoraggia, secondo l'autore, i 'peggiori istinti' delle corporazioni nella ricerca del profitto, riducendo l'individuo, come già evidenziato da Han, a mero consumatore.

Susskind individua quattro forme di potere digitale: il potere di scrivere leggi che gli altri devono seguire, di esercitare un controllo sugli utenti, di influenzare (*frame*) il modo in cui gli altri vedono il mondo, e modellare la deliberazione democratica¹⁴⁰. Han spiega già molto bene questi processi; delle argomentazioni di Susskind riporto solo i tratti più salienti.

¹³⁸ A conferma di questa affermazione si veda: J. Harris, *There was all sorts of toxic behaviour: Timnit Gebru on her sacking by Google, AI's dangers and big tech's biases*, "The Guardian", 22 Maggio 2023: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2023/may/22/there-was-all-sorts-of-toxic-behaviour-timnit-gebru-on-her-sacking-by-google-ais-dangers-and-big-techs-biases> .

¹³⁹ J. Susskind, *The Digital Republic. On Freedom and Democracy in the 21st Century*, New York 2022, p. 26.

¹⁴⁰ Ivi, p. 51.

L'autore sottolinea l'intima connessione tra democrazia e tecnologia: il dibattito che si svolge sulle piattaforme social è regolato da chi gestisce le piattaforme, che non creano *ex-nihilo* le argomentazioni ma evidenziano, censurano e bandiscono profili e contenuti, influenzando anche a livello cognitivo gli utenti.

Ma il digitale è politico anche in quanto influenza direttamente il carattere morale della società. Gli algoritmi mancano della presunta oggettività perché riproducono le convinzioni e i valori dei programmatori e degli ingegneri che li scrivono. Il peso politico si esprime anche come pratiche che regolano la giustizia sociale, rivelando discriminazioni e perpetuando ingiustizie. Susskind porta a sostegno della tesi una serie di casi di discriminazione degli algoritmi, tra cui è celebre il caso dell'algoritmo implementato da Amazon per selezionare i dipendenti, che portava a favorire uomini discriminando le donne¹⁴¹.

A fronte di tali problemi emerge la consapevolezza che la logica della macchina deve sempre essere sostanziata da quella umana; se si adotta la tecnologia per risolvere situazioni complesse¹⁴² il rischio è la semplificazione dei problemi che, resi computabili, mutano la propria natura, adattandosi alla macchina, e non viceversa. Alcuni critici sostengono che il pensiero neoliberista applicato alle tecnologie di intelligenza artificiale operi discriminazioni da cui dipende la sopravvivenza stessa degli individui, la cosiddetta necropolitica¹⁴³. Ossia, in casi di scarsità di risorse, in virtù della pretesa di efficienza e delle capacità classificatorie dell'intelligenza artificiale, la popolazione interessata viene classificata in 'meritevoli' ed 'immeritevoli' in base alle caratteristiche estratte dai dati. Parlando di uso politico e morale della tecnologia, non si può infine tralasciare l'importante utilizzo dell'intelligenza artificiale a scopo bellico che solleva numerose questioni etiche soprattutto in quanto sviluppata per creare armi automatiche¹⁴⁴.

¹⁴¹ Ivi, p. 56.

¹⁴² Come vorrebbe il soluzionismo tecnologico, espressione coniata da E. Morozov che si riferisce all'atteggiamento, caratteristico del tempo presente, che considera i criteri di efficienza e oggettività come strumenti da applicare a problemi sociali complessi.

¹⁴³ Mi riferisco a considerazioni di autori quali Rosi Braidotti ne *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. It. A. Balzano, Derive e Approdi, Roma 2014; e Dan McQuillan, *Resisting AI. An Anti-fascist Approach to Artificial Intelligence*, Bristol Policy Press, Bristol 2022.

¹⁴⁴ Si segnala a questo proposito Iglì articoli: *What you need to know about autonomous weapons*, "International Committee of Red Cross", 26 Luglio 2022: <https://www.icrc.org/en/document/what-you-need-know-about-autonomous-weapons>; e *Emerging tech and AI. We didn't expect a Campaign to Stop Killer Robots to be needed in the world – But it is*, "Stop Killer Robots", <https://www.stopkillerrobots.org/stop-killer-robots/emerging-tech-and-artificial-intelligence/>; *Race and killer robots. Digital dehumanization and algorithmic bias*, "Stop Killer Robots": <https://www.stopkillerrobots.org/race-and-killer-robots/>.

La tecnologia veicola quindi istanze non soltanto politiche ma anche morali, influenzando la stessa morale sociale.

Il pericolo di questa forma di potere consiste anche nel suo presentarsi in modo “non tradizionale” e non esplicito, e nell’essere esercitato in maniera quasi ‘inconsapevole’, poiché i detentori del potere tecnologico, agendo per ‘accontentare il consumatore’ e quindi per favorire il proprio peso economico, indirettamente incrementano il proprio peso politico. Essi non impongono nulla ai propri utenti, piuttosto ‘spingono gentilmente’ in una direzione piuttosto che un’altra (secondo il meccanismo dei *nudges*), le loro policy, decisioni e il trattamento dei dati degli utenti sono trattati come questioni private dell’azienda, anche quando riguardano questioni pubbliche. Il potere si esprime tramite condizionamento e persuasione, processi che non stimolano il consenso attivo dell’individuo ma più facilmente uno passivo e blandamente consapevole. Infine, le loro intenzioni dirette non mirano a minare l’uomo e la società democratiche, questo è piuttosto un *side effect*.

Processing information might be thought a dry and technical exercise, best left to experts in the same way that medicine is best left to doctors. But this could not be further from the truth. There is nothing more political than being able to shape how others perceive the world. The systems we build to gather, store, analyse and communicate information are as fundamental to our shared existence as any economic, legal or political institutions. They filter what we know and what we believe to be worthwhile. They shape our habits and rituals. They determine what may be uttered and what must remain unsaid. They mould our interests, preferences and desires. They incubate our memes and clichés. They are the prism through which we see each other and ourselves¹⁴⁵.

Questi processi limitano la libertà individuale, perché i cittadini devono sottostare a regole che non hanno partecipato a scrivere, ma soprattutto, e questo è ciò che è fondamentale, che non hanno alcun potere di influenzare, anche perché i meccanismi del sistema gli risultano oscuri e incomprensibili, dunque anche se volesse, non riuscirebbe nemmeno a formulare un’idea ragionata in merito. Così l’individuo è libero finché chi detiene il potere opera a favore di leggi e istituzioni che preservano la sua libertà, ma nel momento in cui dovesse comportarsi in modo ingiusto o coercitivo, la sua libertà finisce. La libertà neoliberista non procura al cittadino i mezzi e gli strumenti per impedire l’insorgere di un sistema coercitivo.

¹⁴⁵ Ivi, p. 41.

2.1.3.2 Occidente europeo ed occidente statunitense

Bisogna ricordare che il sistema neoliberista è presente soprattutto per gli Stati Uniti, e che in molti stati europei questa logica non è risultata vincente: ne sono una prova i sistemi di welfare più avanzati, e un minor grado di disuguaglianza interna ai singoli stati. Non solo: l'Europa è l'unica a tutelare la privacy dei propri cittadini tramite il *General Data Protection Regulation* (GDPR), istituito nel 2016 per proteggere i dati e chiedere conto alle piattaforme del loro utilizzo, con la possibilità di imporre sanzioni per chi non rispetti i principi individuati dal regolamento. Non entrerà nei dettagli della discussione sul GDPR, mi limito a ricordare che include una serie di diritti per gli utenti europei, che Susskind condivide ma evidenzia anche i limiti di questa regolamentazione, quali la difficoltà nel comprenderlo correttamente e gli alti costi del renderlo operativo e attuabile¹⁴⁶.

Il GDPR non è l'unico strumento che impone regolamentazioni e norme di carattere etico da seguire nello sviluppo tecnologico; sono stati sviluppati svariati documenti etici per regolare l'implementazione delle intelligenze artificiali, ma il problema è che la maggior parte di esse è inefficace, in parte perché sono raccomandazioni, e non vere e proprie leggi, in parte perché la decisione di applicarle o meno spetta alle aziende e, ricorda l'autore, non si può dare per scontato che le compagnie tecnologiche facciano 'la cosa giusta' con il potere a loro disposizione, in un mondo dominato dalla logica del profitto. Tra i tentativi di regolamentazione dell'uso dei dati a protezione degli utenti, Susskind riporta il caso di quella che lui denomina 'la trappola del consenso' (*The consent trap*), ossia le informative sull'utilizzo dei dati presenti su ogni sito, dove l'utente può teoricamente accettare o rifiutare il rilascio dei propri dati alla piattaforma. Susskind obietta che l'utente non è in realtà libero di accettare, non ha alcuna possibilità di scelta, poiché le informative sono costruite in modo che egli non solo non le comprenda, ma non possa nemmeno leggerle, perché tali attività richiederebbero strumenti e tempistiche che l'individuo non ha a disposizione.

¹⁴⁶ Ivi, p. 102. Un esempio recente che evidenzia la problematicità della sua applicazione è il caso dello scontro tra il garante italiano e l'azienda OpenAI, che ha condotto alla temporanea esclusione degli utenti italiani dall'uso di ChatGPT nell'aprile 2023 e che sembra confermare la tesi dell'autore, che vede nell'Unione Europea un sistema di governance all'avanguardia ma allo stesso tempo non ancora in grado di responsabilizzare il sistema dell'*hi-tech*. La controversia si è risolta con la riapertura della piattaforma in Italia da parte di OpenAI, dopo aver accettato le condizioni richieste dal garante di offrire una maggior trasparenza e protezione dei dati degli utenti. In merito si segnala l'articolo, *ChatGPT: OpenAI riapre la piattaforma in Italia garantendo più trasparenza e più diritti a utenti e non utenti europei*, "GDPD Garante per la protezione dei dati personali", 28 Aprile 2013: <https://www.garanteprivacy.it/web/guest/home/docweb/-/docweb-display/docweb/9881490>.

On average, those who do look spend just fourteen seconds on documents that would need at least forty-five minutes for adequate comprehension. This is not because people are fools. It is because many privacy policies are thousands of words long – several times the length of this chapter. The vast majority are difficult to understand, even for the most educated. According to research, Facebook’s privacy policy – often said to be among the clearest – is almost as difficult to understand as Immanuel Kant’s 1781 treatise *Critique of Pure Reason*, a book so impenetrably dense that philosophy students tremble at the very thought of it. And thousands of digital contracts are thrust under our noses. A 2007 study concluded that it would take seventy-six days to read all the privacy policies a person encounters each year. That period would be longer today. In fact, it is fair to say that it is impossible for an ordinary person to read even a minority of the terms and conditions laid down by tech companies while still leading an ordinary life.

There is another reason why no one reads the fine print. Those who bother only tend to discover terms that are so imprecise – ‘we share your information with third parties’ – that they offer no meaningful indication of what they are agreeing to¹⁴⁷.

Ovviamente, ci sono cittadini che hanno più competenze in materia e che possono perlomeno avere più consapevolezza di questi fenomeni, di fronte a cui le persone meno educate e informate sono maggiormente esposte.

Gli Stati Uniti invece adottano la politica di minimizzare le obbligazioni delle compagnie digitali anche in un’ottica di dominio del mercato internazionale, aggiunge Susskind:

In general, the American inclination has been to seek to minimise the liability of digital technology companies, whether for data use and abuse, anti-competitive behaviour or algorithmic injustice. This blind-eye approach has been part of a broader strategy to spread US soft power abroad through the ubiquity of American technology. American companies dominating the international markets is good for government as well as industry¹⁴⁸.

Alla luce di queste considerazioni, la domanda che ci si può porre è se la libertà dei cittadini si stia svuotando via via di significato, in una società che offre sempre più possibilità di scelta in termini di consumo, svago e identità, dandoci l’illusione di una libertà senza confini ma che, di fatto, limita la libertà dei cittadini sul piano politico.

2.1.3.3 La supremazia della logica dell’efficienza e dell’ottimizzazione

Parte della riflessione di *The Digital Republic* è dedicata alle conseguenze di trattare i cittadini come *dataset*, o per richiamare Han, come bestiame atto al consumo e alla fornitura di dati.

¹⁴⁷ Ivi, pp. 86-87.

¹⁴⁸ Ivi, p. 101.

Un errore facile in cui ricadere è credere che lo sviluppo tecnologico, come amplificatore del processo di estensione della società civile oltre lo stato, abbia potenziato unicamente le grandi aziende *hi-tech* a danno degli stati-nazione. Susskind sottolinea invece il potere acquisito da entrambi nel monitorare la popolazione civile: i dati e l'intelligenza artificiale contengono un potenziale immenso di controllo e produzione di ordine, sociale e non; dunque potenzialmente possiamo essere sempre controllati. La profilazione operata dai dati può essere utilizzata a fini propagandistici ma non solo: la privacy del cittadino è sotto attacco nei casi in cui le tecnologie intelligenti vengono utilizzate con finalità di sorveglianza, controllo di attività criminali e questioni di pubblica sicurezza. Il problema della raccolta dei dati delle persone secondo Susskind è quindi in primo luogo politico, l'utilizzo che ne viene fatto per controllare e manipolare la popolazione, e in misura molto minore economico (considerato che le persone ottengono ottimi servizi gratuiti in compenso dei loro dati).

Se magari ciò può risultare evidente in società autocratiche quali Cina, Russia e Iran, non ne sono esenti le società tradizionalmente democratiche.

Without public oversight, a thousand technologies might combine to form an atmosphere of oppression, even if, individually, each technology seems perfectly reasonable. [...] Writing in the seventeenth century, Thomas Hobbes wrote that regulating “all the actions, and words of men” was “a thing impossible”. But it seems much more possible now – and the rules are coming from private authorities, not just public ones. The new industrial revolution is a political revolution too, and we are all caught up in it¹⁴⁹.

La sensazione è di trovarsi di fronte a una realtà caotica, dove l'individuo è in balia alternativamente di enti pubblici e privati. Il modo in cui aziende private di grosse dimensioni esercitano potere politico può essere ricondotto a tre meccanismi principali: il comando delle risorse economiche e l'influenza nei processi politici convenzionali, ma soprattutto la proprietà e il controllo delle tecnologie digitali che esercitano il potere direttamente. Così il potere è concentrato nelle mani di pochi¹⁵⁰.

La politica non può sottostare a questi ultimi, secondo l'autore, almeno per tre ragioni fondamentali. In primo luogo, per una questione di libertà: Susskind definisce la 'libertà repubblicana' come la non dipendenza dalla benevolenza del più forte; dunque, le persone dovrebbero avere la capacità di vivere al di sotto di regole e valori che scelgono per sé stesse, o perlomeno che hanno la possibilità di influenzare. Il problema è che le regole e le politiche

¹⁴⁹ Ivi, p. 66.

¹⁵⁰ Ivi, p. 184.

aziendali non passano per le procedure legiferative parlamentari, non devono rispondere al cittadino. Come i coloni americani reclamarono la rappresentanza in cambio della tassazione, così le persone dovrebbero chiedere che i processi di automazione siano sottoposti alla legge, in modo da renderli penalmente perseguibili. Esiste poi un interrogativo sulla legittimità di tali processi, poiché le abilità imprenditoriali non giustificano necessariamente l'esercizio di potere pubblico da parte di un privato. Infine, non ci sono ragioni per ritenere che le regole istituite da un potere privato garantiscano qualità e sicurezza, proprio perché sono semplicemente decise e implementate, senza seguire un iter parlamentare e avendo come obiettivo primario l'efficienza aziendale e non il bene comune¹⁵¹.

L'identificazione del cittadino con un insieme di dati non è una dinamica puramente aziendale, ma anche è utilizzata anche all'interno dei sistemi pubblici. Questa identificazione produce una svalutazione della dignità dell'individuo come persona, condannandolo a mero mezzo per il profitto e non come fine in sé, insieme di dati da cui estrapolare tratti condivisi. Gli algoritmi operano generalizzazioni nel formulare previsioni, talvolta producendo le discriminazioni di cui si è precedentemente accennato. Le previsioni si basano sul passato e sull'assunto che le dinamiche passate siano una guida per il futuro.

Come ricorda Przeworski, in *Crises of Democracy*, il passato non dice nulla in realtà sul futuro, perché quest'ultimo dipende in ultima istanza dalle azioni compiute dalle persone, per definizione agenti imprevedibili in quanto dotati di libero arbitrio¹⁵² e capacità di cambiamento. Susskind condivide con altri esperti di etica digitale la convinzione che la capacità predittiva degli algoritmi debba essere ristretta ad ambiti precisi, per eliminare il pericolo che, se non adeguatamente integrati dalla comprensione umana, producano discriminazioni arbitrarie in ambiti di rilievo per la vita umana. I *dataset* non sono interessati al perché né alle conseguenze delle loro predizioni; perciò, secondo Susskind non possono essergli affidate prescrizioni a carattere normativo, né la responsabilità di stabilire come la società dovrebbe essere o, altrimenti, venire utilizzati per risolvere questioni sociali complesse. Mente umana e mente artificiale funzionano ancora in modo completamente differente, anche se lo stesso appellativo di 'mente' o 'intelligenza' riferita alle capacità artificialmente programmate convoglia l'illusione di aver a che fare con concetti e strutture similari.

¹⁵¹ Ivi, pp. 66-67.

¹⁵² Anche qualora si mettesse in discussione il libero arbitrio, non è ancora possibile comprendere i meccanismi che regolano il comportamento umano, ossia stabilirne i nessi causa-effetto.

Il problema fondamentale alla base di molte discriminazioni operate dagli algoritmi e dalle aziende tecnologiche che prendono quotidianamente decisioni di carattere morale, è dovuto all'eccessiva fiducia assegnata alla tecnica, in quanto sviluppata secondo la logica razionale, sinonimo di efficienza e imparzialità. Questa mentalità, avverte l'autore, è rischiosa perché depolitizza la tecnologia che, anche se fosse del tutto neutrale, non per questo sarebbe automaticamente giusta.

Programmers and engineers pride themselves on their rationality. On their behalf, it is often claimed that digital technologies can offer a scientific and objective basis for the ordering of society and its resources. This is a myth. The technologies of power are rarely neutral in their operation, and even if they were, neutrality is usually a poor guide to justice¹⁵³.

Nonostante lo sviluppo e i processi tecnologici abbiano avuto innumerevoli risvolti positivi nella vita degli individui, la regolamentazione in particolare del settore *hi-tech*, ha condotto a pratiche che, non potendo definirsi né giuste, né neutrali, né garanti della libertà del cittadino, deteriorano il suo ruolo del cittadino di agente attivo rispetto alla propria vita e alla comunità. Secondo Susskind la tecnologia e gli algoritmi contengono le potenzialità per costituire una risorsa sociale e non una sostanziale minaccia, ma perché ciò avvenga devono essere opportunamente regolamentati.

2.1.3.4 Le strutture della 'Repubblica digitale'

Il paragrafo seguente ripercorre i punti principali della teoria di Susskind per la costruzione della cosiddetta 'repubblica digitale'. La 'ricetta' si presenta come un connubio di principi, infrastrutture legali e istituzionali che hanno come fine la costituzione di un governo efficace della tecnologia, ossia un maggiore bilanciamento del potere tra cittadini, stati e aziende high-tech, attraverso l'istituzione fra essi di una sorta di 'patto sociale' che mette in primo piano la regolamentazione delle aziende e degli stati e la partecipazione della società civile nella condivisione dei poteri.

Il concetto chiave è che nulla dei principi, norme, leggi e consuetudini che regolano i sistemi sociali è necessario, tutto è contingente; pertanto, se inadeguato e inefficace va modificato o eliminato.

¹⁵³ Susskind, *The Digital Republic. On Freedom and Democracy in the 21st Century*, p. 55.

Cominciando dalla terminologia, l'autore sceglie di richiamarsi alla tradizione di pensiero repubblicana applicata alla contemporaneità, ma mantenendo la concezione di potere e libertà delle sue antiche origini romane¹⁵⁴. I Repubblicani, nell'accezione considerata dall'autore, sono coloro che si oppongono a sistemi in cui sussiste uno sbilanciamento del potere tale che un gruppo sia dominante, e che i cittadini comuni non abbiano la possibilità di influire e regolamentare. Dunque, si oppongono a qualsivoglia forma di dominio. Le regolamentazioni esistenti fanno sì che vi sia troppo potere 'inattaccabile' nelle mani di pochi, che con le loro politiche e strategie aziendali hanno un'influenza decisiva a livello sociale e politico, lasciando quindi molti cittadini disarmati e inermi.

In essence, to be a republican is to oppose social structures that enable one group to exercise unaccountable power, also known as domination, over others. In the past, republicans struggled against the domination of kings, emperors, conquerors, priests, landlords and bosses. They did so not by complaining about the cruelty or ignorance of their oppressors, but by reforming the social structures that allowed their oppressors to dominate them in the first place. Republicans – I stress, in the sense of the word used in this book – oppose the very idea of empire, not just bad emperors¹⁵⁵.

Da questo assunto discendono determinate concezioni di giustizia, libertà, comunità. Susskind non tocca direttamente il tema della giustizia, ma si può dedurre facilmente che per lui una società giusta è quella che rispetta l'assunto repubblicano. Questa concezione è direttamente collegata a quella di 'libertà repubblicana', che ho parzialmente citato nel paragrafo precedente e che, richiamandola brevemente, presuppone che l'individuo sia libero indipendentemente da chi detiene il potere, e che non dipenda dalla benevolenza altrui. Una libertà quindi non eteronoma, come quella neoliberista, ma più esigente, e che per essere esercitata ha talvolta bisogno di vincoli e leggi. Nell'attuale 'stato infocratico', l'individuo non è pienamente libero proprio a causa dell'assenza di regolamentazioni vincolanti in molti settori, soprattutto quello *hi-tech*, le cui regole sono decise da chi vi sta a capo, secondo logiche aziendali e non democratiche, e finiscono per influenzare direttamente la vita sociale del cittadino. In una democrazia non conta solo il contenuto delle leggi, sottolinea Susskind, ma anche il come, il processo di formulazione e votazione delle stesse.

¹⁵⁴ Ivi, p. 12. Susskind si premura di sottolineare la sua estraneità al partito repubblicano statunitense come anche al repubblicanesimo favorevole a 'ghigliottinare teste coronate'.

¹⁵⁵ *Ibid.*

Una delucidazione efficace di questo concetto si ha considerando la libertà di parola (*freedom of speech*). Susskind afferma che la libertà di parola considerata come valore assoluto, non è possibile né tantomeno desiderabile, poiché può avere conseguenze molto nefaste, quali sedizione e crimini di odio ecc., per cui ogni società democratica tutela certe forme di espressione, e ne bandisce altre.

La visione neoliberista si mostra in accordo con il *Primo Emendamento* alla costituzione americana, che tutela la libertà di parola in modo semi-assoluto, in modo da rendere praticamente impossibile per lo Stato intervenire in merito. La domanda che Susskind pone è se questo modello sia ancora efficace nel proteggere la libertà di espressione oggi, considerata la quantità spropositata di informazione circolante, spesso sottoforma di misinformazione e *fake news*, e lo confronta con quello Europeo. Dal momento in cui i *social media* si sono dimostrati il maggiore veicolo di formazione dell'opinione politica pubblica, arrivando a ricoprire un ruolo determinante nelle elezioni di svariati Paesi, la sfida è riuscire a tutelare quel discorso democratico che Han considera del tutto annullato dalla società dell'informazione. Le democrazie Europee prevedono invece una regolamentazione maggiore da parte degli stati nel limitare e censurare la libertà di parola in alcuni casi circoscritti, sulla base dell'*Articolo 10* della *Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo*. Se da una parte ciò può essere uno strumento di repressione nelle mani dei governi, è vero anche che i governi europei hanno anche il dovere di garantire ai propri cittadini di usufruire praticamente del diritto di libertà di espressione. Infatti, *l'Articolo 10* pone un'ulteriore richiesta ai governi: creare un ambiente favorevole alla partecipazione nella deliberazione pubblica, e quindi a forme di autogoverno, trattando la libertà di parola non solo come un diritto posseduto a livello individuale, ma come un diritto della comunità¹⁵⁶. Questo è un elemento molto importante per Susskind che è favorevole a forme di democrazia deliberativa. L'autore riporta il dibattito circa il *Primo Emendamento*, tra coloro che lo ritengono essenzialmente legato alla protezione dall'interferenza governativa sulla libertà di espressione, e coloro che argomentano in favore di una sua interpretazione in senso 'europeo' soprattutto in risposta alle sfide poste dalla manipolazione dell'informazione pubblica sui social media¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Ivi, pp. 221-222.

¹⁵⁷ Al momento della scrittura di questa tesi non sono stati fatti significativi passi avanti nel regolamentare i contenuti sui *social media* e in generale sulle maggiori piattaforme online. L'unico esempio di 'successo' in tal senso è rappresentato dalle norme varate dal governo di Narendra Modi, che dopo anni di tentativi di controllo dei contenuti online, lo scorso gennaio ha avanzato la proposta di creare un corpo governativo che possa segnalare tutti i contenuti riportanti notizie 'fake, false e fuorvianti' sul governo indiano, che poi devono essere rimossi dalle piattaforme. La non ottemperanza da parte delle piattaforme può comportare la perdita del mercato indiano per le stesse. Questo triste provvedimento di fatto si aggiunge alla serie di passi compiuti dal governo di Modi in

La società nella visione repubblicana non è semplicemente un aggregato di individui in competizione tra loro che avanzano per mezzo di essa, bensì viene intesa come comunità, un insieme di individui che cooperano fra loro per l'avanzamento dell'intera comunità. Questo concetto può essere visto come un richiamo alla nozione rawlsiana di 'fraternità', elemento che permette la sussistenza di libertà e uguaglianza all'interno della società, facendone una società giusta. Ne deriva che le persone, all'interno della comunità, sono spinte a comportarsi come cittadini, e ad esserne la versione migliore, non meri consumatori, e che, in quanto tali, si pongono come obiettivo non soltanto il proprio desiderio individuale ma il benessere della collettività, preoccupandosi di 'andare insieme' attraverso il confronto pubblico.

Republicans, however, do not see democracy merely as the aggregation of the private preferences of individuals. Republican democracies expect their members to behave as citizens, not just consumers; to acknowledge the common good as well as private desires; to deliberate in good faith, at peace with the idea that someone might change their minds¹⁵⁸.

Porre come fine dell'agire comune il raggiungimento del benessere della comunità, e quindi la giustizia sociale, significa riconfigurare la visione dello sviluppo tecnologico, da sempre guidata dall'idea del 'progresso per il progresso', e dall'imperativo che tutto ciò che è tecnicamente possibile deve essere attuato, pena il rimanere indietro rispetto ai *competitors*.

L'ideologia repubblicana vuole così sostituirsi a quella del *market individualism*, ma solo in quelle aree dove essa si è dimostrata inadeguata per rispondere alla sete di giustizia sociale presente nelle democrazie attuali. La proposta di Susskind non 'cancella' la tradizione democratica tuttora vigente: piuttosto combatte per mantenerla, ridandole nuova linfa vitale. Non è una legge necessaria che il genere umano debba ricercare libertà e giustizia, e che, in virtù di tali valori debba vivere in un sistema democratico e non tirannico, ma una scelta relativamente recente delle società occidentali da cui è derivata anche l'ideologia del *market individualism*, che difatti tutela l'autonomia del soggetto. Questo solleva uno degli interrogativi fondamentali alla base della democrazia: quanti individui credono in questo valore? Quanti ancora sarebbero disposti a difenderlo? Il valore della democrazia non è da darsi per assodato, constatazione implicitamente riconosciuta da Susskind nel dire che non dobbiamo dare nessun valore o istituzione sociale come eterna ed immutabile.

direzione di un'autocrazia, e di fatto impone una pesante censura sul dibattito pubblico, che difficilmente non sarà accettata dalle piattaforme, poiché il danno economico che ne risulterebbe sarebbe alquanto gravoso.

¹⁵⁸ Susskind, *The Digital Republic. On Freedom and Democracy in the 21st Century*, p. 26.

La creazione di nuove strutture concettuali e istituzionali della comunità può essere guidata dai quattro seguenti principi, proposti dall'autore: *Preservation principle*, *domination principle*, *democracy principle* e *parsimony principle*. Brevemente, il primo richiede di preservare la democrazia come sistema in cui i conflitti vengano risolti in pace e libertà, prevedendo futuri sviluppi digitali che possano minare questi requisiti. Il secondo propone di ridurre al minimo il potere digitale non al di sotto della legge (*unaccountable*), cercando di contenere – ma non eliminare, che sarebbe impossibile – il potere tecnologico; mentre il terzo stabilisce che il progresso tecnologico avvenga in conformità con i principi e i valori della comunità democratica, assicurandosi di conseguenza che le leggi siano rispettate, non solo promulgate. Il principio di ‘parsimonia’, infine, ricorda che il digitale ha consegnato tantissimo potere nelle mani dello stato, che quindi dovrebbe essere fermamente limitato a quelle funzioni regolative che gli competono. Ciò implica anche che la legge dovrebbe imporre delle restrizioni su ciò che lo stato può fare per mezzo delle tecnologie digitali.

The essence of digital republicanism is simple. Digital technology should not be able to threaten the foundations of democratic order, or serve as an instrument of domination, or reconfigure society in ways that fail to respect the interests or values of the citizenry, or undermine the conditions needed for democratic self-rule¹⁵⁹.

Susskind fa seguire a questi principi l'assetto legale e istituzionale che soddisfa i principi sopra menzionati.

Innanzitutto, occorre migliorare le procedure legislative; in questo senso in ogni democrazia sarebbe utile istituire almeno un corpo con il compito di pensare sistematicamente il futuro della tecnologia, in modo da prevedere e in ogni caso essere preparati di fronte alle sfide digitali. I processi legislativi dovrebbero essere aperti ai cittadini; come accennato in precedenza, Susskind si dichiara favorevole nei confronti della democrazia deliberativa, in particolare nella forma di *deliberative mini publics*, ossia piccoli organi deliberativi, – ad esempio nella forma di assemblee o giurie cittadine, conferenze e incontri a cadenza prestabilita dove si possano discutere questioni poi portate ai politici ecc. – poiché la democrazia deliberativa è possibile ed efficace solo in piccoli gruppi. Questi organi costituiscono un elemento complementare al governo eletto, coltivando l'idea di cittadino *attivo*, e sono enormemente facilitati dai mezzi messi a disposizione da Internet.

¹⁵⁹ Ivi, p. 114.

Se l'idea che sia necessaria una maggior partecipazione della cittadinanza è un elemento condiviso e proposto da quasi tutti gli autori considerati, Susskind propone anche elementi di novità riguardanti le 'armi' e gli strumenti di cui dotare l'individuo per poter esercitare un ruolo attivo. Primi fra tutti, l'istituzione di nuovi diritti da rivendicare e di tribunali tecnologici come corpi indipendenti dallo stato e dalle aziende, formati da esperti nel settore ad integrazione del sistema giudiziario tradizionale. Le aziende digitali devono sottostare a standard legali, ossia norme vincolanti che coniughino le priorità democratiche con la conoscenza tecnocratica, la cui conformità – che potrebbe essere provata fornendo dei certificati appositi – beneficerebbe le aziende e i consumatori in quanto se la trasparenza della prima garantisce la fiducia degli utenti¹⁶⁰.

In truth, however, certification is an important, even radical, idea. To say that a thing or person is certified is to say that society has agreed it can be trusted. In fact, certification is so ubiquitous that we take it for granted [...] In the digital republic, certification would enable people to place their trust in digital systems, knowing that they conform to the legal standards set by the community¹⁶¹.

Gli utenti avrebbero così garanzie di trasparenza e sicurezza, ma fondamentale è anche la responsabilizzazione dei cittadini, dove l'educazione riveste un ruolo cruciale. L'autore dichiara urgente la formazione etica di un particolare gruppo di cittadini: i lavoratori dell'industria tecnologica, tra i quali i *software engineers*, gli ingeneri che 'scrivono' gli algoritmi, e che, secondo Susskind sono anche *social engineers*, poiché i codici veicolano valori e credenze, impattando significativamente la società civile.

In questo modo gli algoritmi possono essere forieri di opportunità positive per la democrazia; se gestiti unicamente secondo le logiche del libero mercato, considerato il loro potenziale sociale, possono creare discriminazioni e danneggiare la società.

Le aziende innovatrici non dovrebbero, dichiara Susskind, essere guidate solo dal profitto, ma anche da obiettivi sociali condivisi e dal consenso collettivo circa il significato di 'vivere bene'. In quest'ultimo caso, coloro che sono affetti dalle innovazioni dovrebbero avere la possibilità di esprimersi a riguardo¹⁶².

¹⁶⁰ Ivi, p. 136.

¹⁶¹ Ivi, pp. 148-149.

¹⁶² Ivi, pp. 116-117.

L'autore sostiene infine che gli interventi in materia di innovazione tecnologica debbano essere condotti prima di tutto a livello nazionale, mostrandosi scettico all'idea di una governance globale, sebbene il flusso di informazioni scorra ben oltre i confini locali incrementando la difficoltà di far rispettare le norme nazionali. Tuttavia, il consenso internazionale deve scontrarsi con una pluralità di visioni molto lontane, ed è lungi dall'essere non solo attuale, ma anche proposto.

Han e Susskind mostrano in modo differente l'impatto che la rivoluzione digitale ha avuto sulla società occidentale, trasformandone profondamente le strutture del potere, i valori, le modalità di condurre la politica. Per quanto concerne lo scopo della presente ricerca, la rivoluzione digitale, nonostante gli indubbi benefici, ha al suo attivo un aumento delle disuguaglianze e di ingiustizia sociale nelle forme più svariate – cominciando dal fatto che, per ogni tecnologia introdotta, vi è qualcuno che ne ha accesso e altri a cui è negata –, piuttosto che mezzo per raggiungere nuovi orizzonti di uguaglianza e libertà.

Susskind argomenta che, poiché la tecnologia è inerentemente politica, in virtù delle profonde trasformazioni che produce a livello sociale occorre ripensare la scienza politica, cosa che lui mette in atto delineando le strutture della 'Repubblica digitale', ma anche scavare più in profondità e introdurre nuove categorie concettuali, che siano guidate da una domanda di senso riguardo il destino dell'umanità. Quest'ultimo compito, riconosce Susskind, che non può essere affrontato in maniera tecnica, va affidato ai filosofi.

2.1.4 Democratizzare la tecnologia

Voglio infine richiamare alcuni spunti della riflessione condotta da Luciano Gallino in *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, la cui tesi di fondo sostiene che la tecnologia generalmente considerata come 'bene pubblico globale' debba, in quanto tale, essere soggetta alla discussione democratica circa i suoi fini.

Le società odierne, secondo Gallino possono essere definite 'società della conoscenza', in cui la conoscenza è preminentemente identificata con il sapere tecnico-scientifico, che permea la società a tutti i livelli e opera grande influenza sulla politica, caratterizzata da un approccio sempre più tecnico, e sull'economia, trainata prevalentemente dallo sviluppo tecnologico. La 'società della conoscenza' non dovrebbe essere soltanto una vuota astrazione volta a incrementare la competitività economica, ma proprio in quanto 'società', venire a costituire un oggetto culturalmente più sostanziale.

La riflessione si sviluppa a partire dal concetto di ‘ignoranza tecnico-scientifica’:

L’ignoranza tecnico-scientifica, che propongo di chiamare per brevità tecno-ignoranza, designa ciò che gli addetti ai lavori [...] per primi non sanno, al meglio delle loro collettive conoscenze professionali; non già quello che il pubblico ignora, o si suppone ignori, quasi tutto di tecnologia e scienza. Si riferisce a due grandi aree: quella in cui i tecno-esperti non sanno nemmeno cosa non conoscono (*ignoranza a-specifica*), e l’area in cui essi posseggono una nozione, pur vaga, di quel che non si conosce (*ignoranza specifica*)¹⁶³.

Le conseguenze di quest’ignoranza da parte di esperti ha portato in passato, e porta ancora oggi a una non adeguata consapevolezza delle conseguenze dello sviluppo tecnico-scientifico. Uno dei risultati è stato il benessere raggiunto da alcune popolazioni a discapito di altre, umane e non, o addirittura il capovolgimento di scoperte scientifico-tecnologiche, da beni pubblici globali in *mali* pubblici globali. Di fatto, a beneficiare degli effetti positivi dello sviluppo tecnologico è stata storicamente una minoranza della popolazione globale, che ha visto migliorare enormemente le proprie condizioni di vita, mentre la restante parte vive come o, in alcuni casi, peggio rispetto ai secoli passati. Ma anche nei Paesi ‘beneficiari’, spesso si sono registrate delle *esternalità negative*, o perlomeno, ambigue (per esempio Gallino riporta il dibattito sulle radiazioni dei telefoni cellulari e sugli organismi geneticamente modificati, o OGM).

L’autore richiama a una maggior responsabilità nello stabilire i fini e le modalità in cui la ricerca tecno-scientifica deve essere condotta, nonché la necessità che questi processi siano oggetto di una pubblica discussione, in grado di coinvolgere le persone comuni.

I cittadini, in virtù della loro posizione ‘esterna’ potrebbero aiutare gli ‘esperti’ nel porsi le domande appropriate circa le conseguenze delle sperimentazioni portate avanti nel presente come anche nel passato, e quindi contribuire sia a trovare soluzioni per rimediare a errori passati che istruire sui comportamenti futuri. La popolazione dovrebbe detenere anche il diritto di intervenire nella discussione scientifica, dal momento che per prima ne sperimenta gli effetti.

L’approccio di Gallino, cosiddetto partecipativo, si contrappone a quello comunicativo. L’approccio comunicativo è imperniato sull’idea che il cittadino sia, per definizione, ignorante, e che in quanto tale potrebbe osteggiare la diffusione di una tecnologia poiché non ne comprende l’utilità o le conseguenze. Gli esperti, come unici depositari della conoscenza atta a valutare la tecnologia, congiuntamente ai politici (responsabili del *policy making* tecnologico),

¹⁶³ Gallino, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, p. 8.

si assumono il compito di informare la popolazione utilizzando un linguaggio chiaro sui termini della questione¹⁶⁴.

L'approccio partecipativo, per contro:

Si fonda sul presupposto che il pubblico, qualora gli sia dato modo di discutere ed esprimersi in forme e luoghi appropriati, sia atto a orientare gli esperti verso ciò che non sanno – l'area della tecno-ignoranza specifica – o non sanno nemmeno di non sapere – la tecno-ignoranza aspecifica. In tal modo la partecipazione contribuisce ad arricchire, complessificare e rendere cognitivamente più robusta la valutazione, conforme a quanto indicato sopra, oltre che socialmente legittimata¹⁶⁵.

Compito di politici ed esperti è trovare le modalità per far interagire il mondo della tecnologia e della scienza con i cittadini, provvedendo strutture e informazione.

Gallino vede nello sviluppo informatico un'opportunità senza precedenti di incentivo alle pratiche democratico-partecipative.

In un momento storico in cui l'indebolimento della democrazia si accompagna a un deterioramento dello sviluppo di pratiche democratiche nei contesti lavorativi e sociali, e di conseguenza anche a un deterioramento dell' 'individuo pubblico' sostituito dall' 'individuo narcisista', la tecnologia offre la possibilità di modificare la mentalità elitista che ha caratterizzato i sistemi democratici e fornire soluzioni pratiche per incentivare il coinvolgimento democratico del cittadino. Il lavoratore, secondo Gallino, ha raggiunto nel corso dello sviluppo democratico del Novecento la maturità morale, economica e politica, per decidere delle proprie azioni, ma questa capacità non viene utilizzata che in minima parte nei contesti lavorativi.

L'informatica offre un'opportunità senza precedenti per avvicinare i due termini: per sviluppare il processo democratico già in corso nelle organizzazioni produttive, ma anche per evitare che esso assomigli al sistema politico esterno, dove l'esercizio d'una facoltà costituzionale appare viepiù dissociato dalla possibilità di esercitare nella pratica quotidiana quelle stesse capacità di decisione che tale atto dovrebbe garantire. Nell'universo informatico l'intreccio tra lavoro e politica, decisioni micro e decisioni macro, operazioni a breve momento e piani a lungo periodo si è fatta tecnicamente inestricabile¹⁶⁶.

Lo sviluppo tecnologico può riportare la discussione sulla *qualità* del lavoro, sostituendosi all'uomo nei compiti più meccanici, semplici, tediosi e alienanti. La tecnologia dev'essere

¹⁶⁴ Gallino, *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, p. 27.

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 93.

concepita non come sostituta alle capacità umane, ma come mezzo per svilupparle ulteriormente.

Gallino si oppone a coloro che separano lo sviluppo tecnologico da quello biologico e sociale; essi non comprendono che sono sistemi integrati, e che la tecnologia e l'uomo sono da sempre entità non estranee, ma indissolubilmente legate in un processo evolutivo comune. Perciò, l'idea delle 'conseguenze sociali' della tecnologia, che comprende quest'ultima come elemento che nasce al di fuori della società e ivi rimane, condizionandola dal di fuori, maschera la 'socialità' della tecnologia e la contemporanea tecnologizzazione massiccia della società. Dunque, essa va sostituita dal 'paradigma dei sistemi sociotecnici' che predica l'unione dell'elemento biologico, sociale e tecnologico:

Non esiste separazione tra elementi umani, elementi tecnologici e interrelazione degli uni e degli altri. Le macchine, gli apparati tecnici, mediano le relazioni sociali; le relazioni si riflettono negli apparati tecnici. [...] In una simile ottica, governare la tecnologia equivale a guidare *dall'interno* un sistema sociotecnico – coincida esso con un'organizzazione produttiva, un'istituzione educativa, una rete di ricerca – verso i suoi stessi fini che si è liberamente dato¹⁶⁷.

È implicito in questo discorso che le conoscenze per guidare i sistemi sociotecnici non sono unicamente quelle scientifiche, ma bisogna operare in un contesto transdisciplinare.

La società dovrebbe essere in grado di maturare una critica alla 'ragione tecnologica', espressione con cui si intende

Il dominio delle intenzioni, dei paradigmi, dei modelli del mondo, delle tecniche argomentative, dei giudizi di valore, dei criteri di scelta che orientano l'azione teoretica e pratica di coloro i quali la producono, diffondono, applicano tecnologia, e - più in generale- prendono decisioni in merito a essa¹⁶⁸.

Infatti, la ragione tecnologica opera tenendo a distanza i cittadini dalle decisioni prese in merito allo sviluppo tecnico-scientifico, tendendo a banalizzare gli interrogativi che le vengono indirizzati come insensati, illeciti o già risolti. Così cresce il disagio di fronte all'impossibilità di ottenere risposte circa la governabilità della tecnologia, le sue conseguenze e responsabilità. Il disagio, secondo Gallino, proviene da istanze di natura diversa. In parte, esso deriva dal confronto con un'entità che avvertiamo aliena, in quanto sfugge sempre di più alla nostra comprensione; dall'altro proprio dalla comprensione di essa come parte della nostra stessa

¹⁶⁷ Ivi, p. 207.

¹⁶⁸ Ivi, p. 195.

coscienza. Infine, parte del disagio dipende dal fatto che essa consente di realizzare il desiderio segreto di avvicinarci a Dio, riproducendone l'atto creatore. In conclusione, l'essere umano sente come intimamente proprie: « Le insufficienze e le contraddizioni delle risposte che la ragione tecnologica offre, ogni qualvolta le si chiede di esprimersi in tema di governo, valutazione, di responsabilità della tecnologia¹⁶⁹».

Sommando a ciò preoccupazioni di altra natura, l'essere umano giunge a sperimentare un senso di frattura che, a parere di Gallino, dovrebbe spingere a concepire una visione differente della ragione tecnologica, che può emergere dall'analisi delle sue potenzialità e dei suoi limiti.

Il discorso dell'autore richiama la non-neutralità della tecnologia, che impone una seria riflessione circa i fini che debba avere. Per definirli occorre non solo affrontare la tecnologia nei termini dei pericoli che essa pone, approccio che sarebbe limitante e poco creativo, ma metterne in luce le potenzialità. Gallino avanza l'ipotesi che essa potrebbe essere usata per combattere la povertà, sia di reddito (rientrata nelle società occidentali) sia in termini assoluti (in quanto i Paesi più poveri sono anche quelli meno dotati di tecnologie). E ancora, suggerisce che la tecnologia dovrebbe aumentare la reale libertà di scelta delle persone (processo che non riguarda ad ora che una minoranza di persone, infatti in molti casi non si è abbastanza formati per adoperare le tecnologie).

Numerose sono le manipolazioni che operano sulla tecnologia, di carattere sia politico che economico, che interferiscono con la possibilità di arrivare a una governabilità democratica della tecnologia, e quindi al suo divenire un bene pubblico globale, ma le potenzialità offerte dalla tecnologia sono enormi, e la consapevolezza dei cittadini a tal riguardo deve essere risvegliata.

2.1.5 Il mondo ex-machina come ontogenesi della Repubblica digitale

Accoto raccoglie l'invito rivolto ai filosofi di tornare ad investigare il mondo presente, pensando filosoficamente la tecnologia per rivestire di consapevolezza i processi economici, politici e sociali, e in questo modo trasformare la tecnologia secondo un determinato orientamento. L'autore si chiede cosa l'uomo possa fare con la tecnologia e pone la domanda fondamentale, ovvero se essa possa essere generativa di futuro per l'umano, pur decostruendolo e trasformandolo, o la sua condanna a morte.

¹⁶⁹ Ivi, pp. 197-198.

Per questo l'autore conia l'espressione *Philtech* ad indicare la costruzione non solo di una filosofia *della* ma anche *attraverso* la tecnologia, rivelando l'intendimento di considerare la tecnica come chiave di lettura dell'*essere del mondo*:

L'intendimento è quello di rendere pubblico e urgente il bisogno collettivo di tornare a pensare filosoficamente gli orizzonti socio-tecnologici emergenti. Il mondo si è avviato infatti a una trasformazione profonda e irreversibile delle proprie fondamenta ontologiche ed ontogenetiche. Una trasformazione che, come dicevamo, si comincia a percepire come molto "agita" ma, insieme e con preoccupazione, anche poco "pensata". Eppure, siamo a un momento di passaggio epocale nella storia della specie umana¹⁷⁰.

Il passaggio epocale è rivelato da un mutamento nella struttura linguistica dell'umano, che non è più soltanto parola orale e scritta, ma formata da codici, dati e algoritmi che gli elaborano: come Han, anche Susskind pensa che il discorso sia stato stravolto dalla comunicazione dei dati, anche se, come sarà approfondito in seguito, non necessariamente ciò deve essere interpretato come passaggio negativo. Inoltre, alla consapevolezza che gli oggetti *pensano e agiscono* il mondo nell'essere progettati secondo un certo scopo, si aggiunge quella che i meccanismi di *deep learning* lo facciano in modo autonomo, rivelandosi non più solamente oggetti ma anche soggetti politici. In altre parole, il mondo sembra 'muoversi da sé', attraverso processi di automazione autopoietici che eludono l'umano.

Le teorie di Han e Susskind sono ancora tradizionali nella loro visione antropocentrica: pongono infatti l'uomo al centro del cambiamento, dei diritti e delle responsabilità che devono essere assegnate e, così facendo, non portano sino in fondo le conseguenze della credenza comune a entrambi, che il digitale ha trasformato in primo luogo l'individuo stesso, il suo modo di agire e pensare, costruire relazioni, lavorare, la sua struttura linguistica, la sua verità. Attraverso la tecnica l'essere umano indaga nuove esperienze e partecipa alla costruzione di nuovi mondi, mutando profondamente la sua natura e fondendosi e confondendosi con la tecnica secondo modalità che sino a pochi decenni fa erano impensabili.

Se esplorata sino in fondo, come scrive Cosimo Accoto in *Il mondo ex-machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione*, ci si rende conto di trovarsi dinnanzi a una nuova ontogenesi, che scalza l'uomo dal suo piedistallo e vede emergere prepotentemente accanto ad esso l'*infoindividuo*, individualità umana e non (o semi, comprendenti forme di ibridazione dell'umano), nuove forme di soggettività cui devono essere assegnati diritti e responsabilità.

¹⁷⁰ C. Accoto, *Il mondo ex machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione*, EGEEA, Milano 2019 p. 19.

Accoto propone di muovere dall'antropocentrismo al decentramento dell'umano, quello che lui chiama *human-decentered design*.

Ne *Il mondo ex-machina*, Accoto si occupa del concetto di automazione, spaziando dai cambiamenti che si hanno nel modo di apprendere e conoscere, la rivoluzione del mondo del lavoro e l'organizzazione economica e legale del mercato, nonché delle questioni sollevate dalle armi autonome, che l'autore ritiene forme di decostruzione del mondo, per arrivare infine al concetto di governance, che è l'aspetto che, insieme al concetto di fare filosofia attraverso la tecnica, interessa la presente discussione. Filosofia, ontologia e politica sono inestricabilmente coinvolte nel processo di governance perché le prime sono chiamate a pensare e definire l'essere del mondo e gli enti che lo popolano, trasmettendo un certo modo di pensare e concettualizzare tutto ciò che circonda e produce l'uomo, la seconda, nel creare strutture e oggetti, a inserire una volontà precisa in essi.

Il *design thinking*, la progettazione degli oggetti è definitoria, e in quanto tale determina un certo mondo e ne esclude altri:

Una lunga tradizione filosofica, d'altro canto, ha cominciato a ragionare già da tempo sul fatto che nell'essere progettati e disegnati, gli oggetti (ma non solo, anche gli ambienti, le architetture, le infrastrutture, le reti, le piattaforme, le macchine...) ci pensano e agiscono il mondo, anche quando non sono e prima ancora di essere (come oggi) dotati di "intelligenza". Non ci può essere costruzione di senso (*sense making*) senza distruzione di senso (*sense breaking*)¹⁷¹.

Accoto riprende il pensiero di molti autori che sostengono la necessità di ripensare ontologicamente e politicamente il design¹⁷², che è unione di estetica e funzionalità pensate per un soggetto specifico, perché il futuro sarà *by design*.

In primo luogo, il *design thinking*, che è spesso stato tacciato di essere strumento di riproduzione del modello dominante, dovrebbe essere pensato per ricomprendere nuove categorie.

Occorre considerare che il soggetto in questione potrebbe essere non più una categoria di umani ma macchine automatiche, individualità 'altre' come nuovi utenti che i progettisti prendono in esame per immaginare la *user experience* traslandola in termini di *machine experience*. Il mondo deve essere pensato e progettato non solo per gli umani, ma anche per le cose.

¹⁷¹ Ivi, pp. 145-146.

¹⁷² Accoto fa riferimento in particolare al pensiero di Victor Papanek, Arturo Escobar, Natasha Iskander e Johan Redström.

L'epoca attuale segna il decentramento dell'umano, anche perché le macchine interferiscono con tutte le attività umane, coadiuvando non solo le sue azioni presenti, ma anche quelle future. Infatti, un ruolo di rilievo sta acquisendo il design delle esperienze anticipatorie, poiché le macchine sono e saranno sempre più in grado di predire accadimenti e comportamenti futuri, dunque rivestendo un ruolo cruciale nei processi decisionali umani.

Secondo Accoto bisognerebbe porre più teoria critica nel progettare gli oggetti tecnologici, soprattutto per quelli dotati di un certo grado di autonomia decisionale, dal momento in cui è desiderabile che agiscono per ragioni 'giuste'. Dunque, dovrebbe essere sviluppata, accanto ad algoritmi trasparenti (in modo che possano facilmente essere attribuite le responsabilità), un' 'etica sintetica', con cui vengano istruiti sia i progettisti che le macchine¹⁷³. Il *deep learning* apre scenari di attribuzioni di doveri e responsabilità ai soggetti non umani, segnando anche l'abbandono del 'riduzionismo strumentalista', la corrente di pensiero che interpreta robot, macchine e intelligenze artificiali come strumenti fatti da e per la specie umana, quindi come strumenti meramente deterministici.

Ereticamente propongo allora di muovere dal dominante paradigma dello *human-centered design* allo *human-decentered design*. Questo per poter più efficacemente affrontare l'immaginazione e la costruzione di ecologie di esperienze multi-agentive (interamente automate e distribuite), con spazialità multi-scalari (sia prossime sia remote) e temporalità multi-dimensionali (ora rallentate, ora accelerate). Per creare valore grazie a questo nuovo *business ecosystem design*, andrà aggiornato e ampliato il tradizionale patrimonio di modelli, metodi e criteri di progettazione anticipatoria. Ponendo per esempio attenzione alla negoziazione dei livelli di automaticità degli agenti artificiali (design dell'autonomia), all'esplicitazione delle strategie di affidamento (design della fiducia), allo scambio relazionale tra emotività artificiale e naturale (design dell'empatia), all'attivazione della protezione da attacchi informatici (design della sicurezza), alla meccanica e dinamica della distribuzione delle interazioni alla pari (design della decentralizzazione)¹⁷⁴.

Il futuro è allora non più il *design thinking* ma il *computational design*.

Senza addentrarmi troppo nella riflessione di Accoto, egli assume che queste nuove entità, che lui denomina *infovidui*, e che descrive come tutte quelle forme di soggettività umana e pseudo-soggettività che agiscono in base ai dati passati, presenti e futuri, debbano godere anche di diritti:

In breve: noi come soggetti-dati. Non sono necessariamente individui o individualità umane, ma anche altre forme di soggettività o di soggettivazioni inumane (di rete, artificiali, algoritmiche).

¹⁷³ Accoto, *Il mondo ex-machina. Cinque lezioni di filosofia dell'automazione*, p. 162.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 165-166.

Un'infoviduazione che si crea tra ritenzione dei dati (informazione del passato-presente) e protenzione dei dati (informazione del presente-futuro). Queste due dimensioni avrebbero anche diritti associati: per esempio il diritto all'oblio per i dati del passato o il diritto all'incertezza per quelli del futuro¹⁷⁵.

Non solo, anche l'ambiente, gli animali, i robot e gli oggetti intelligenti (*smart objects*) – dal momento in cui essi hanno la capacità di poter compiere in autonomia indeterministica delle azioni – dovrebbero avere voce nella democrazia del futuro e potrebbero quindi essere i soggetti di nuovi diritti. Il tema dei diritti dei robot sembra rasentare l'assurdo, ma, per dare la dimensione della sua attualità, Accoto porta il caso della discussione dell'Unione Europea circa la possibilità di concedere ai robot lo stato di 'persona elettronica', e quello dell'assegnazione del diritto di cittadinanza all'umanoide Sofia da parte dell'Arabia Saudita¹⁷⁶.

La democrazia deve essere in grado di interpretare e rispondere ai nuovi bisogni creati da un mondo profondamente mutato, pena il suo fallimento. Come ricordano alcuni teorici della crisi della democrazia, tra cui Przeworski, la democrazia può fallire in modi nuovi e, scrive Accoto riprendendo il politologo Runciman, anche senza che i suoi cittadini se ne rendano conto ossia, mentre le strutture democratiche restano formalmente in piedi, esse si svuotano via via di significato, non riuscendo o non provando nemmeno a dare risposte a ciò per cui sono state designate. Di conseguenza, un altro problema che si pone è quello di consapevolizzare i politici sulla portata dei cambiamenti tecnologici.

La politica presente e quella futura vedono come protagonisti i dati, che non devono essere per forza contrapposti al discorso democratico, sostituendolo, scrive Accoto, ma bisogna piuttosto capire «quale sia la promessa che una società democratica supportata dai dati può offrire e innescare rispetto al corrente modo dell'azione politica»¹⁷⁷.

Infine, conclude Accoto, in linea con tutti i pensatori sinora analizzati, bisogna che le istituzioni rappresentative siano accompagnate da forme di partecipazione più attiva dei cittadini umani e non-umani.

In questo senso la tecnologia può essere considerata impolitica, termine da intendersi non come il contrario o la svalutazione della politica ma «perché scardina la presunzione dell'atto politico di poter continuare a essere sempre uguale a sé»¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Ivi, p. 167.

¹⁷⁶ Ivi, p. 161.

¹⁷⁷ Ivi, p. 172.

¹⁷⁸ Ivi, p. 173.

Tornando alla domanda di partenza, se la tecnologia possa essere foriera di futuro per l'umanità o piuttosto portarne la definitiva sconfitta, la risposta sembra dipendere da quanto la tecnologia sarà 'pensata', dalla riuscita delle strutture concettuali e istituzionali nel far fronte a un mondo nuovo, svelarne un orizzonte di senso e cercare di muoversi rispettandone i confini. La sfida ha dimensioni importanti: considerando per esempio la richiesta di Accoto di estendere la democrazia a tutti gli *infovidui*, viene da chiedersi come possa la democrazia, che a stenti riesce a tollerare la pluralità odierna, gestire una pluralizzazione sociale ancor più complessa e profondamente rivoluzionaria nel suo scardinare le precedenti categorie.

2.2 Lo sguardo del pensiero sulla tecnica

Il rapporto uomo-tecnica può definirsi nei termini di una corrispondenza biunivoca: da che la storia umana si può tracciare, lo sviluppo umano si è sempre accompagnato a quello del mezzo tecnologico, eletto a suo principale alleato, in un rapporto di influenza reciproca.

Tuttavia, nel corso della storia evolutiva (da intendersi con connotazione neutra) questo rapporto si è trasformato: considerata per lungo tempo con una connotazione quasi esclusivamente positiva, la tecnica è stata più recentemente contestata nel suo essere totalizzante rispetto all'uomo e, soprattutto, è stata messo in questione il suo status di 'benefattrice dell'umanità'.

Questo ultimo paragrafo riporta alcune riflessioni dell'epoca contemporanea che esplorano questo rapporto in maniera critica, e che fungono da collegamento per la parte finale di questo lavoro, che riguarda la tecnologizzazione del corpo umano stesso.

Gli autori citati avvertono un atteggiamento di accettazione passiva della tecnica da parte dell'individuo e lo invitano invece al questionamento attivo della tecnica, senza tuttavia adottare una posizione antitecnologica. Il problema sollevato dalla critica non è quindi la tecnologia in sé, ma l'approccio della società umana ad essa.

2.2.1 Il rapporto uomo-tecnica

La tecnica, concepita storicamente come insieme di conoscenze e strumenti utili all'agire umano, è in realtà rivelatrice e costitutiva dell'umano.

La riflessione di Heidegger sulla tecnica, discussa in una serie di conferenze nel 1949 e in particolare ne *La questione della tecnica*, si sviluppa a partire dalla considerazione che essa sia il fondamento della civiltà contemporanea. Egli è interessato a coglierne in primo luogo

l'essenza, chiarendo che la tecnica non è un mero mezzo di cui l'uomo storicamente si avvale, bensì è un modo di disvelamento dell'essere.

Questo senso della tecnica era avvertito dai greci, la cui *techne* è insieme *episteme*, ossia conoscenza tecnica e *poiesis*, ovvero produzione creativa. Nell'attività *poietica* si ritrovano i quattro modi del far-avvenire, ossia le quattro cause aristoteliche¹⁷⁹. Tale attività si ritrova anche nella natura, in un grado differente perché la natura produce da sé il movimento iniziale; ecco allora che attraverso la tecnica l'uomo greco svela la natura nel suo essere, aprendosi ad essa ma allo stesso tempo comprendendosi come diverso. In questo senso, la tecnica come disvelamento dell'essere permette all'uomo di instaurare un autentico rapporto di comprensione del mondo.

Un'altra concezione anti-strumentalista della tecnica viene dal filosofo statunitense Don Ihde, che adotta, riguardo al rapporto tra uomo e tecnica, un approccio post-fenomenologico, dove la struttura ontologica è fatta di relazioni intenzionali. Esseri umani e oggetti tecnologici sono in una relazione co-costitutiva: poiché la relazione è la condizione di esistenza degli esseri intenzionali (non possiamo immaginare noi stessi e le cose in un contesto a-relazionale), l'uomo progettando, costruendo e utilizzando la tecnica pensa e progetta sé stesso e il mondo. A divenire, a conquistare un significato non è solo l'oggetto tecnologico, ma insieme anche l'uomo. La mediazione operata dalla tecnologia è però qualcosa di cui l'uomo non è del tutto consapevole: nella vita quotidiana egli tende a dare 'per scontata' questa mediazione.

Da ciò derivano due conseguenze: in primo luogo, non possiamo dire che cosa sia di per sé la tecnica, ossia individuarne un'essenza stabile (contrariamente a quanto cerca di fare Heidegger); secondariamente non dobbiamo allora temere le tecnologie, perché esse sono solo all'interno della relazione. Se non sono di per sé negative o positive, ciò non significa però che siano neutrali; tutt'altro, dal momento in cui trasformano le capacità corporee, mediando la nostra esperienza del mondo e di noi stessi.

2.2.2 Il riflesso nichilista dell'uomo nella tecnica

Per lungo tempo l'uomo occidentale ha avuto un rapporto positivo con la tecnica, considerata sinonimo di progresso, non solo scientifico, ma anche umano, sociale ed economico. Se già nel corso dell'Ottocento questa visione era stata messa parzialmente in discussione a causa delle

¹⁷⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. It. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-10.

degradanti condizioni di vita delle fabbriche, sfociata nella critica marxista, è stato però l'evento traumatico della bomba atomica che ha costretto l'uomo a riconsiderare l'eguaglianza tra progresso umano e progresso tecnologico, e soprattutto a prendere coscienza della sua pericolosità. Oggi la consapevolezza che il progresso tecnologico è molto più rapido di quello umano, porta al timore che la tecnica possa prendere il sopravvento sul genere umano.

L'uomo contemporaneo, ossia l'uomo della società della tecnica, ha perduto il rapporto produttivo con la *physis*, legame diretto e autentico, instaurando con essa un rapporto di provocazione, scrive Heidegger.

Che cos'è la tecnica moderna? Anch'essa è disvelamento. Solo quando fermiamo il nostro sguardo su questo tratto fondamentale ci si manifesta quel che vi è di nuovo nella tecnica moderna.

Il disvelamento che governa la tecnica moderna, tuttavia, non si dispiega in un pro-durre nel senso della *poiesis*. Il disvelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Herausfordern*) la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*Herausgefördert*) e accumulata¹⁸⁰.

La tecnica si libera dell'elemento poietico e viene considerata mezzo di dominazione dell'uomo sulla natura, di soddisfazione della volontà di potenza che nel frattempo ha preso il posto della domanda dell'uomo sull'essere, quell'essere di cui l'umanità si è dimenticata. Il nichilismo della tradizione occidentale, che consiste in questa doppia dimenticanza – dell'essere e della dimenticanza stessa – vede il proprio compimento nella logica dell'assoggettamento calcolante e pianificante di tutto il reale, considerato come oggetto di rappresentazione, ossia nel suo mero apparire e non nella sua essenza. Il vuoto dell'essere viene colmato dalla tecnica, che diviene il fine dell'agire umano. Questa critica viene spesso rivolta al movimento transumanista, che vede nella tecnologia lo strumento tramite cui l'umanità può superare i propri limiti e raggiungere libertà di espressione impossibili da sperimentare altrimenti, e che viene tacciato di voler 'giocare a fare Dio' in un irresistibile desiderio di dominazione sulla propria natura umana e sul resto del mondo.

In questo atteggiamento Heidegger rinviene la mancanza della dimensione del disvelamento, e l'unico modo che ha l'umanità di rapportarsi con il mondo è attraverso la tecnica come dominio e sfruttamento della *physis*. La mediazione della tecnica fa apparire tutto più 'alla portata', riduce la lontananza tra l'uomo e le cose ma, in realtà proprio perché tutto è filtrato dalla tecnica,

¹⁸⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, p. 11.

si ha l'annullamento di ogni vicinanza. L'uomo in realtà non cogliendo l'essenza della tecnica non domina il mondo tramite essa, ma ne è dominato.

Il pericolo del nichilismo è lo smarrimento dell'essenza dell'uomo e della verità, quella stessa tendenza che, anche se in modo differente, rinviene Han nella società dell'informazione.

Se ne deduce che per Heidegger il problema non è la tecnica in sé, ma l'approccio dell'uomo ad essa. Le scienze coeve costringono il pensiero a confrontarsi con la questione dell'essenza dell'uomo e dell'essenza della tecnica, a confrontarle e a chiedersi se siano effettivamente separate e separabili e, in caso affermativo, se ci sia qualcosa di inerentemente umano che vada preservato, o se, invece, le categorie e le qualità da sempre prerogative dell'umano possano essere estese alla tecnologia, 'umanizzandola', via via che essa diventa sempre più intelligente e performante.

Secondo Nolen Gertz la tecnologia è nichilista perché l'uomo, tramite essa cerca di evadere la sua condizione esistenziale, che è finitudine, fragilità, morte. Gertz, in *Nihilism and Technology*, applica l'analisi condotta da Nietzsche nei confronti della religione e della morale alla tecnologia. Ciò è possibile perché le tecnologie sono diventate una modalità di vita: attraverso esse perseguiamo obiettivi morali e pratichiamo una sorta di fede religiosa, inoltre Gertz individua nell'approccio tecnico alla vita, ossia nell'efficientismo del *problem solving*, un nichilismo che nega la vita. Infatti, questo tipo di approccio ci porta a vedere nella tecnica una soluzione ai nostri problemi, ma il soluzionismo tecnologico è limitante e conduce a un mondo scevro di riflessioni.

A Nietzschean philosophy of technology is possible not only because we pursue moral goals through technologies and because technologies cultivate a religious faith and devotion from users but more generally because Nietzsche diagnosed the life-denying nihilism at the heart of the problem-solving mindset, a mindset that existed in the Christian moral world as much as it exists in our technomoral world¹⁸¹.

Quindi la tecnologia è il nuovo Dio dell'umanità, che si relaziona ad essa come se fosse il suo destino. Ma l'individuo non è assuefatto dalla tecnologia al punto da non rendersi conto dell'effetto che essa ha su di lui, e nonostante questo, piuttosto che sbarazzarsi dalla sua illusione e affrontare la vita per com'è, pratica quella che Gertz chiama *techno-hypnosis*, ossia la forma tecnologica di quell'attività auto-ipnotica che l'essere umano da sempre pratica, ma che il digitale rende molto più facile, immediata e, alla fine anche inconsapevole. La novità non

¹⁸¹ N. Gertz, *Nihilism and Technology*, Rowman & Littlefield International, Washington, DC 2018, p. x.

è la volontà umana di *divertere* dal mondo, di divertirsi, quanto la modalità di farlo che porta al tentativo di rimpiazzare il mondo reale. Le tecnologie piacciono proprio in quanto mezzi di facile evasione dalla realtà e costruzione di un mondo più 'bello'.

Tuttavia, scrive Gertz, ogniqualvolta usiamo le tecnologie mentre cerchiamo di nascondere a noi stessi i pericoli che ne derivano, non nascondiamo il mondo o la tecnologia, ma è lo stesso 'io' a decadere. Ciò perché le tecnologie portano l'uomo sia a sospendere l'attività critica che al conformismo:

Central to postphenomenological investigations of technologies is, as we have seen, the idea that the technological amplification of human abilities comes at the price of having a reduced awareness of the mediating role of technologies in those abilities¹⁸².

Gertz riprende l'analisi postfenomenologica operata da Ihde e riconosce nella ridotta consapevolezza del ruolo che esse rivestono nelle nostre vite il pericolo della tecnologia. Dunque, ancora una volta, assegniamo un ruolo neutrale alla tecnologia, e in questo la consideriamo intrinsecamente superiore al genere umano, senza renderci conto che così facendo la tecnologia ha creato in noi una particolare visione del mondo che accettiamo acriticamente.

Thus our taking for granted that the world presented to us by techno-hypnotic technologies simply is the world, is the world as it is rather than the world as it has been shaped to appear to be, is not a result of our being misled, of our being manipulated into shutting off our skepticism, but rather a result of our desire to shut off our skepticism, to let our guard down, to relax. For Nietzsche, the concern surrounding self-hypnosis is that, on the one hand, it represents a desire to resign from the world, a desire to be free of desire, to live without living, and, on the other hand, that it enables priests who recognize in us such desires the ability to convert us to asceticism, to believe that ascetic ideals are the only ideals, that selflessness is the virtue of virtues¹⁸³.

Il potere ipnotico della tecnologia è direttamente proporzionale alla volontà dell'essere umano di essere ipnotizzato.

2.2.3 *L'uomo sopraffatto dalla tecnica*

La tecnologia non solo ipnotizza e rende conformisti, sfruttando il sentimento di autocompiacimento e sicurezza derivante dal condividere le opinioni e il *modus vivendi*

¹⁸² Ivi, p. 78.

¹⁸³ Ivi, pp. 83-84.

dominante nella società, ma ci rende anche prevedibili. Questo processo, argomenta Gertz, è innescato dall'ideologia dominante che ci porta a ritenere più degni di fiducia gli algoritmi delle persone umane – d'altra parte gli algoritmi sono codici razionali, meno pericolosi della stupidità ed emotività umane – e quindi a lasciare che le nostre attività siano guidate dai dati, sottoforma di *app* e suggerimenti vari (*nudges*). Così perdiamo la nostra individualità conformandoci ai modelli sociali – fenomeno cui siamo da sempre soggetti ma spaventosamente incrementato dagli algoritmi – e divenendo sempre meno imprevedibili e maggiormente controllabili, individui a nostra volta 'degni di fiducia'.

The cost of our making ourselves so predictable is, as Nietzsche suggests, that we have become not only “calculable” but also “necessary, uniform, like among like, regular,” that we have become deindividualized. Individuality is dangerous to the degree that it is unpredictable, for which reason there is safety in conformity and regularity, as the more predictable we become, the more trustworthy we become. This trade-off of personal identity for social acceptance helps explain why we are so willing to live lives of algorithmic determination. For if algorithms claim to know us, then there is the hope that we can learn from algorithms who we are.¹⁸⁴

L'essere umano affida sempre di più la sua vita a tecnologie che non controlla del tutto, ma che ritiene possano guidarlo in modo più efficiente di quanto non farebbe un umano. Riprendendo l'espressione di Anders, 'l'uomo è antiquato' e non riesce a stare al passo con il progresso tecnologico.

Egli soffre un ritardo costitutivo, fisico, cognitivo ma anche emotivo: Anders anticipa le riflessioni di filosofi più recenti, come Han e lo stesso Gertz, dicendo che con la mediazione tecnologica altera i sentimenti. Gertz aggiunge che i sentimenti nel nostro mondo digitale possono portare non solo alla distruzione dell'umano ma anche del mondo al di fuori. Infatti, se l'uomo è sempre stato vulnerabile alla sopraffazione dei sentimenti, finendo per compiere atti di auto-distruzione, Internet offre all'uomo un modo di sfogare la sua rabbia sul mondo, per esempio tramite le 'campagne dell'odio', danneggiando non solo sé stesso ma una comunità molto più vasta di individui¹⁸⁵.

Heidegger, Gertz e Han, ma anche filosofi contemporanei quali Jacques Ellul e Anders sembrano concordi nel ritenere che l'uomo sia stato sopraffatto dalla tecnica, complice la mentalità acritica nei suoi confronti. Ciò fa sì che la tecnica sia divenuta da mezzo a fine, scopo ultimo dell'umano.

¹⁸⁴ Ivi, p. 102.

¹⁸⁵ Ivi, p. 192.

Progresso per il progresso e produzione al fine di produrre ancora di più innescando nuovi bisogni che sostengano questa produzione, perché ‘ciò che si può fare si deve fare’: questo l’imperativo categorico che muove la società umana secondo Anders.

La tecnica è totalizzante nella vita umana, ed è motore degli avvenimenti non soltanto economici e sociali, ma anche politici. Petrucciani rammentava la crescente tendenza di formare governi ‘tecnici’ perché maggiormente capaci, efficienti e quindi degni di fiducia. Anders sostiene che il mondo sia sopraffatto dal sapere tecnico al punto che la politica, costretta a perseguire interessi tecnici è morta, insieme alla filosofia, cedendo il posto alla tecnocrazia.

Secondo Heidegger il problema fondamentale è che la tecnica, nella sua essenza, è qualcosa che l’uomo non può dominare.

2.3 Sviluppare consapevolezza

La dominazione della tecnica sull’uomo è sempre più pervasiva e diffusa in tutti gli ambiti della vita umana, dalla logica alla morale, dalla vita pubblica a quella privata. Il fascino della tecnologia è irresistibile, e la sua capacità risolutiva dei problemi quotidiani indubbia. L’utilizzo poco consapevole e la fiducia esagerata nei confronti della tecnologia non hanno, però, sempre favorito il progresso umano e sociale, soprattutto nei casi in cui la tecnologia ha contribuito a diffondere fenomeni di discriminazione e odio. Questi fenomeni hanno anche però portato molte persone, aziende e attori statali a cominciare ad interrogarsi criticamente sulla tecnologia, e a cercare di correggerne gli esiti negativi. Di fronte a ciò l’approccio da adottare non è il rigetto e la paura del fenomeno tecnologico, anche perché l’uomo sarebbe incapace di privarsene e non andrebbe a favore di nessuno cercare di ostacolare il progredire della tecnica. Umanità e tecnica sono sempre più interconnessi, e diventa difficile stabilire dei confini tra l’uno e l’altra; tuttavia, anche confonderli potrebbe essere pericoloso. Se gli oggetti tecnologici acquistano autonomia decisionale, è possibile applicarvi la stessa etica che viene applicata agli umani? E, prima ancora, si tratta della stessa autonomia decisionale? Gertz sottolinea un aspetto importante, che verrà poi richiamato anche nel prossimo capitolo, quando scrive che le persone sono portate a fidarsi più degli algoritmi che delle persone; la questione è se sia saggio attribuire alla tecnologia la caratteristica di essere ‘degni di fiducia’.

Gli autori citati sembrano essere concordi nell’affermare che bisogna piuttosto acquisire consapevolezza di cosa essa sia e come influisca nei processi umani; in particolare Susskind,

Gertz e Accoto sembrano suggerire che essa vada indirizzata verso la costituzione di una società giusta¹⁸⁶.

Per questo Heidegger ricerca l'essenza della tecnica, mentre Gertz invita l'uomo a comportarsi da 'superuomo' rifiutando le comode illusioni offerte da essa, e invitando l'individuo a investigare più a fondo.

Accoto e Susskind invitano la riflessione filosofica a scandagliare la dimensione tecnologica in modo da costruire una riflessione che possa guidarla; mentre dovrebbe essere incoraggiata una maggior trasparenza dei processi tecnologici e una maggior conoscenza di base per tutti.

La sfida per la filosofia, ritenuta spesso lontana dalle problematichità concrete del mondo attuale e incapace di comprendere l'essenza della tecnica, è proprio rientrare nella concretezza e offrire una riflessione critica e costruttiva per la società odierna dominata dalla tecnica.

2.4 Conclusione

Il rinnovamento della democrazia si è reso necessario non soltanto a causa della rivoluzione digitale ma anche in virtù del mutamento antropologico, sociale, economico. Senza un accorgimento istituzionale verso i cambiamenti in atto, sarà impossibile per le società democratiche fiorire secondo ideali di giustizia e uguaglianza. Le disuguaglianze di competenze, economiche e naturali tra gli attori sociali, in gran parte incrementate dallo sviluppo digitale vanno appianate in favore di un maggior bilanciamento delle forze sociali. Questa intuizione è presente nel testo di Susskind, che propone nuovi assetti istituzionali e concettuali che redistribuiscano e regolamentino il potere in modo che esso diventi molto più distribuito e partecipato. La tecnologia attuale può favorire una maggiore giustizia sociale e partecipazione democratica. Ma sviluppo tecnologico e sociale non devono essere lasciati in balia dell'imperativo 'quello che si può fare si deve fare', alla logica dello sfruttamento e del gretto profitto economico, bensì bisogna chiedersi cosa sia giusto fare per raggiungere il benessere collettivo. Collettività che tiene sotto di sé non più solo l'uomo, ma anche natura e macchine intelligenti, nonché forme di ibridazione uomo-macchina. È ora di abbandonare definitivamente l'antropocentrismo, avverte Accoto, e la rivoluzione digitale può aiutare l'essere umano a compiere questa comprensione e fusione con il tutto. In altre parole, fare in modo che la tecnologia possa generare futuro. Lo sforzo deve essere quello di far partecipare tutti gli *infovidui* alla costruzione di quel *lifeworld* condiviso che Han ritiene impossibile nella

¹⁸⁶ Da intendersi nei termini di una società ove ci sia un'equa distribuzione della ricchezza, delle opportunità e dei privilegi; quindi, una società dove non vi siano discriminazioni e grossi squilibri di potere.

società dell'informazione. Il compito del filosofo è aiutare a determinare cosa è giusto e cosa è vero e offrire una risposta di senso, e deve farlo cercando di evitare di cadere in un nichilismo passivo perché costituirebbe solo un altro inganno sociale. La critica di Han è un primo passo perché nella violenza del suo messaggio – viviamo in uno pseudo-regime e nemmeno ce ne rendiamo conto, anzi ci riteniamo liberi come mai prima d'ora – fa scattare l'allarme per operare il cambiamento. Ripensare le categorie concettuali significa anche capire cosa significhino, tra le altre, idee quali libertà, giustizia, uguaglianza, essere umano, lavoro, democrazia, moralità, realtà nella società digitale.

È una sfida complessa ma che è necessario affrontare a partire dal governo democratico della tecnologia, dalla sua trasformazione, riprendendo l'espressione di Gallino, in un 'bene pubblico globale' a tutti gli effetti.

Capitolo III

Homo deus aut homo servus?

I primi due capitoli hanno affrontato il tema della crisi delle democrazie occidentali, ponendo l'attenzione sul ruolo che ha avuto sviluppo della società digitale. Nel capitolo precedente, in particolare, è stato trattato l'impatto che ha avuto la rivoluzione apportata da Internet sulla democrazia, dimostrando che non solo il digitale, ma la tecnologia nel suo insieme è politica. Gli autori trattati hanno evidenziato che i 'dati' sono il motore della società dell'informazione, e divengono problematici per la democrazia in due modi principalmente. Innanzitutto, aumentano il divario sociale poiché chi gestisce e controlla i dati (lo stato e alcuni attori privati) guadagna un potere economico e politico smisurato; in secondo luogo, ma non per rilevanza, vi è il pericolo derivante dall'essere potenzialmente sottoposti a una costante sorveglianza. Tecnologia e democrazia non possono essere separate, e per capire il problema della democrazia bisogna porre al centro e comprendere come affrontare le sfide che la tecnologia pone. Una risposta a questa richiesta è la proposta di Susskind che, partendo dal riconoscere l'impossibilità di dividere democrazia e tecnologia, avanza una serie di strategie per rinforzare il potere del cittadino e rendere i 'gestori di dati' responsabili nei suoi confronti. Il presente capitolo riprende i temi toccati nei primi due facendoli dialogare con il tema del 'cittadino-cyborg', ossia l'individuo che, grazie le possibilità dischiuse dalle recenti scoperte in campo biotecnologico e informatico, si potenzia e si integra con la tecnologia. Lo scopo è cercare di capire in che modo la democrazia si può adattare alle sfide che le si presentano. In particolare, la domanda fondamentale riguarda il ruolo del cittadino e, a questo titolo, se il processo di allontanamento e disaffezione verso politica è reversibile, ed è quindi possibile il recupero di un ruolo più attivo e centrale, in direzione di un rafforzamento della democrazia e delle sue istituzioni.

Istituzioni e valori democratici sono eredi della tradizione dell'umanesimo liberale: tuttavia gli sviluppi tecnologici e scientifici, nonché le nuove correnti di pensiero riguardo l'uomo e il suo ruolo nel mondo, conducono verso nuovi orizzonti di comprendersi in relazione al tutto; una nuova entità figura accanto al tradizionale umano: il postumano. Non conforme al concetto umanista di uomo, individualità ibrida e incarnata, il cambiamento a cui è e sarà soggetto è biologico prima ancora che ideologico: in questo capitolo si vuole indagare il potere congiunto di biotecnologie e algoritmi, potere che ha il potenziale di costruire una nuova umanità, e i dilemmi che pone a livello sociale.

Come scrive lo storico israeliano Yuval Noah Harari:

Agli inizi del XXI secolo il treno del progresso è di nuovo pronto per riprendere la sua corsa – e questo, probabilmente sarà l'ultimo treno che partirà ancora dalla stazione *Homo sapiens*. [...] I principali prodotti del XXI secolo saranno i corpi, i cervelli e le menti, [...] coloro che salteranno sul treno del progresso acquisiranno abilità divine di creazione e distruzione, mentre coloro che rimarranno a piedi andranno incontro all'estinzione¹⁸⁷.

Il capitolo affronta la domanda di senso intorno al divenire postumani, e investiga i possibili sconvolgimenti di concetti cari alla democrazia, da quello di dignità umana e persona, alla libertà e autonomia individuale, e infine la privacy, tema caldo del corrente dibattito tecnologico. Infine, si afferma la figura del 'cittadino-cyborg', come personalità che attraverso la tecnologia e insieme alla comunità in cui vive, si apre a nuovi orizzonti di possibilità.

3.1 Abbracciare il 'panopticon digitale': la posizione di S.L. Sorgner

Scienziati politici e filosofi contemporanei identificano nei dati il cardine della politica del futuro. Gli autori sinora esaminati appaiono piuttosto cauti di fronte a questa prospettiva e critici nei confronti del dataismo, corrente di pensiero che interpreta la realtà come flusso di dati, ritenendo che la loro elaborazione e interpretazione da parte di algoritmi porti a pratiche efficienti e al benessere sociale. Le preoccupazioni riguardano le discriminazioni operate dagli algoritmi, la strumentalizzazione politica tramite essi e la possibilità di creare società autoritarie, l'enorme potere attribuito a pochi attori commerciali e statali, ma anche il fatto che l'umanità stia via via delegando autorità e conferendo potere decisionale agli algoritmi, adottando quell'atteggiamento passivo che Gertz definisce nichilismo passivo e finendo per essere sopraffatti da ciò di cui l'uomo stesso è stato creatore.

Susskind costruisce la sua riflessione sulla 'Repubblica digitale' intorno alla regolamentazione della raccolta e dell'uso dei dati, sostenendo che se queste pratiche sinora hanno indebolito il potere del cittadino, esse devono essere riviste per conferirgli potere di esercitare rivendicazioni riguardo l'utilizzo improprio dei dati che gli appartengono; utilizzo che deve essere anche normato in modo efficace allo scopo di responsabilizzare chi gestisce i dati.

Non tutti sono d'accordo nel ritenere che la preoccupazione più urgente è la protezione dei dati personali degli utenti. Stefan Lorenz Sorgner, nel testo *We Have Always Been Cyborgs*, sostiene

¹⁸⁷ Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. It. M. Piani, Bompiani, Milano 2018.

che non dovremmo essere restii di fronte all'utilizzo dei dati anche quando dovesse minacciare la privacy dei cittadini, ma, al contrario, abbracciare il 'panottico digitale' perché unica via tramite cui le società possono ancora realizzare il benessere economico e sociale.

Contrariamente a Susskind, secondo Sorgner l'Europa è troppo impegnata nella protezione dei dati dei suoi cittadini, atteggiamento dannoso perché condanna il vecchio continente alla stagnazione economica, politica e sanitaria. Il governo degli Stati Uniti, d'altra parte, lascia gestire i privati enormi quantità di dati, fornendogli un potere politico che, anche secondo Sorgner è sconsigliato. Le democrazie Occidentali non si rendono conto che la sorveglianza totale di tutti i dati dei cittadini da parte dello stato è la soluzione più efficiente per realizzare benessere politico, scientifico, e finanziario.

Il beneficio maggiore, la vera e propria rivoluzione, si otterrebbe applicando l'analisi dei *big data* alle pratiche di modificazione e selezione genetica, all'intelligenza artificiale e allo studio delle ibridazioni uomo-macchina, nella prospettiva di dare vita a esseri umani 'migliorati'. Questa evoluzione non è importante solo per la salute dei cittadini, consentendo vite più sane e quindi maggiormente felici, ma anche per interagire al meglio con un ambiente sempre più digitalizzato, cogliendole appieno le potenzialità. Secondo l'autore: «smart cities need upgraded humans and the Internet of Things needs to integrate the internet of bodily things»¹⁸⁸. La Cina – e in parte altri regimi autoritari – , argomenta Sorgner, ha compreso appieno la potenzialità dei dati, e nei suoi confronti le democrazie hanno già perso un vantaggio competitivo enorme, perché non avendo a disposizione i dati necessari per il proprio sviluppo, si troveranno a comprare alla Cina i dati necessari alle aziende occidentali.

Digitalization processes also alter the potentials of other emergent technologies, among which the great variety of gene technologies is particularly noteworthy. The gene scissor CRISPR/Cas9 might even be the most important scientific and technological invention of the 2010s. Yet, without the application of digital technologies to genes, which is being done by means of Big Gene Data, gene technologies could not realize their full potential [...]. All processes of the lifeworld become digitized. Autonomous cars are taking over the streets. Blockchain technologies decentralize the internet. Cryptocurrencies attack the relevance of banks. Smart cities get developed. Yet, if humans remained the same, all of these processes could not unfold a significant part of their impact¹⁸⁹.

¹⁸⁸ S.L. Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, Bristol University Press, Bristol 2022, p. 23.

¹⁸⁹ S.L. Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 30.

L'invito di Sorgner è di creare una società dove sorveglianza totale e democrazia possano coesistere; a tali fini andrebbe garantito il maggior pluralismo possibile, permettendo ai cittadini di godere di quella libertà negativa che, nella visione dell'autore è fondamentale perché si possa vivere un'esistenza degna di essere vissuta, secondo il proprio progetto di vita.

L'idea di essere cittadini senza privacy in un sistema democratico può spaventare, e Sorgner stesso si dichiara non entusiasta di questa prospettiva per i grandi pericoli che comporta, primo fra tutti quello di reintrodurre forme di totalitarismo, ma i vantaggi che si possono acquisire nel campo del progresso economico e scientifico da un simile sistema sono enormi.

3.1.1 *Un transumanesimo carbon-based*

Per chiarire la posizione di Sorgner bisogna innanzitutto considerare il suo orientamento filosofico che egli definisce una forma 'debole' (*weak*) di Transumanesimo.

Il Transumanesimo è quella corrente di pensiero che teorizza l'auspicabilità dell'uso delle tecnologie affinché il genere umano trascenda i suoi limiti biologici ed evolva a una versione 'aumentata' o 'potenziata' di sé stesso: il postumano. Il prefisso *trans* si riferisce al processo di transizione in atto da umano a postumano.

Based on a neo-Darwinian worldview, it is upheld that humans should take evolution into their own hands and undertake broad-scale attempts to incorporate technologies into their lives. These projects aim for a radical increase of bodily functions (e.g. healthspan, longevity), cognitive and emotional capacities (e.g. intellect, memory), physical traits (strength, beauty), and behavior (e.g. morality). On the basis of the affirmation of specific traits, there is the promise that technologies promote the common good and individual happiness. For realizing these aims, transhumanists have a firm confidence in scientific progress¹⁹⁰.

Il dibattito transumanista copre temi quali l'ingegneria genetica, il potenziamento morfologico (per esempio la chirurgia plastica) e farmacologico, e la sperimentazione del *cyborg*, figura a metà tra l'umano e la macchina. Discute anche le caratteristiche che dovrebbero appartenere all'umano potenziato, tra le quali figurano una straordinaria intelligenza e capacità di memoria, un'aspettativa di vita decisamente lunga se rapportata a quella attuale; fisico potente e in salute, bellezza, e persino la moralità viene aggiunta al novero delle qualità¹⁹¹.

¹⁹⁰ R. Ranisch & S.L. Sorgner, *Introducing Post- and Transhumanism in Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, Peter Lang, New York 2015, p. 13.

¹⁹¹ Sorgner, *Pedigrees in Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, p. 30.

Centrale nel dibattito transumanista è la questione della longevità accompagnata da una riconcettualizzazione dell'invecchiamento come malattia. Promuovere l'allungamento della speranza di vita è prima tra le prerogative, in quanto è associato al godimento di maggior benessere e felicità, e perché l'invecchiamento è il limite più importante dell'umano, tanto da essere percepito come la malattia che miete più vittime.

I transumanisti ripongono una fede assoluta nel progresso tecnologico, nella ragione e nell'individualismo, nella libertà di autodeterminazione dell'individuo¹⁹², inserendosi nella tradizione illuminista e moderna ma allo stesso tempo superandola, in quanto credono che la visione umanista del soggetto umano sia antiquata. I transumanisti professano una sorta di 'post' darwinismo, per cui l'uomo deve sostituirsi alla natura e assumere su di sé la responsabilità della propria evoluzione.

Tuttavia, a differenza di molti autori moderni e illuministi, rigettano la concezione dualista dell'umano per cui mente e corpo non sono due sostanze ontologicamente differenti; pertanto, abbracciano quello che Sorgner definisce 'naturalismo'¹⁹³ che, nella versione dell'autore, porta anche a considerare uomini e animali sullo stesso livello ontologico, per cui la differenza tra i due è una questione di 'gradi di complessità'. La differenza etica e morale fra specie differenti resta sulla capacità di sperimentare la sofferenza, che è moralmente rilevante, e che permette di stabilire una gerarchia fra animali e persone.

Non è possibile quindi concettualizzare ontologicamente né biologicamente la natura umana come tale: il transumanesimo la comprende come fluida, in perenne divenire. «Ontologically, there are no standards. We are confronted with an ontology of continual becoming»¹⁹⁴.

Standard, norme e valori si rendono però pragmaticamente necessari, ma sono finzioni umane, e perciò non devono essere trattate come valori assoluti.

Le forme più 'estreme' di transumanesimo, a cui Sorgner riconduce il *silicon-based transhumanism*, sostengono che non vi sia differenza tra l'uomo e la macchina: sono i fautori della cosiddetta 'Singolarità', progetto che prevede l'*upload* della mente umana nel computer, e quindi la simulazione dell'intero cervello umano¹⁹⁵. Inoltre, tali processi hanno una

¹⁹² Professando, per esempio le libertà morfologica e riproduttiva.

¹⁹³ Con questo termine Sorgner si riferisce a una sorta di 'materialismo vitalista', all'ontologia spinoziana. Infatti il materialismo puro, che lui definisce naïve, non permetterebbe l'esistenza del mentale, la coscienza, le emozioni e il dolore.

¹⁹⁴ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 47.

¹⁹⁵ Questo progetto può sembrare di primo acchito assurdo: l'uomo e la macchina sono sostanzialmente differenti perché al primo di può ascrivere la vita, alla seconda no. Tuttavia, Sorgner invita a riflettere sull'ambiguità dello stato dei *virus* informatici.

connotazione morale: sarebbe immorale, soprattutto nei confronti delle generazioni future, rinunciare al potenziamento umano.

Sorgner è più vicino alla posizione che lui denomina *carbon-based transhumanism*, la corrente originaria del movimento transumanista, che consiste nell'affermazione dell'utilità delle tecnologie al fine di promuovere lo sviluppo dell'essere umano, che può eventualmente ma non necessariamente evolvere nel postumano, ma in maniera meno radicale rispetto alla forma della 'Singolarità'; il postumano abiterebbe ancora il suo corpo biologico. Il postumano si presenta come elemento di possibilità, e non ci dovrebbe essere alcuna obbligazione di carattere morale o legale affinché questa transizione avvenga, poiché ciascuno ha diritto a fare ciò che ritiene nel proprio interesse, ma dovrebbe essere accordata *la libertà di perseguire pratiche di modificazione umana*.

Le correnti transumaniste sono numerose, e ad esse corrispondono orientamenti politici differenti: dal filone libertario al transumanesimo democratico, a coloro che vedono nel transumanesimo un modo per promuovere le istanze dei movimenti LGBT. Il *fil rouge* che le accomuna è la centralità della libertà individuale: tutti i transumanisti sono concordi nell'asserire che l'individuo debba poter godere di libertà morfologica e riproduttiva. La prima teorizza il diritto a modificare il proprio corpo secondo quello che si ritiene appropriato per sé stessi, la seconda estende questa libertà alla progenie.

Sottolineare queste differenze aiuta a comprendere la posizione di Sorgner secondo cui le democrazie occidentali dovrebbero trovare un modo democratico di abbracciare la sorveglianza digitale. L'autore riconduce questo approccio a una concezione nichilista della verità e dell'etica, che porta a intraprendere *as-good-as-it-gets-solutions*. Questo approccio all'etica e alla verità si basa sulla negazione della teoria della verità come corrispondenza con il mondo, e di qualunque affermazione su ciò che è bene che pretenda di avere valenza universale; contrapponendogli il prospettivismo nicciano, secondo cui vi sono molte interpretazioni che possono al massimo essere dimostrate false. Gli uomini hanno molti modi diversi di perseguire il proprio benessere, e una prospettiva non naïf e utopistica mostra, secondo Sorgner, che tali raggiungimenti comportano anche dei costi, degli 'effetti collaterali'.

3.2 Human enhancement e gli obiettivi del XXI secolo

Alla stregua di pompieri in un mondo senza incendi, il genere umano nel XXI secolo ha bisogno di porsi una domanda inaudita: che cosa vogliamo fare di noi stessi? In un mondo privo di malattie,

economicamente prospero e in pace, la nostra attenzione e il nostro ingegno su cosa si eserciteranno? Questa domanda diventa doppiamente urgente a causa degli immensi nuovi poteri che le biotecnologie e le tecnologie informatiche sono in grado di mettere a nostra disposizione¹⁹⁶.

Sebbene queste parole non siano esattamente uno specchio della realtà odierna, contengono certamente del vero. Nel 2015, anno in cui il testo è stato scritto, non era possibile aspettarsi che nel giro di nemmeno un decennio il mondo sarebbe stato colpito dall'epidemia COVID-19, la peggiore dai tempi dell'epidemia di spagnola del secolo scorso, e dalla conseguente crisi economica, né che un conflitto di rilevanza globale scoppiasse in Europa, dopo oltre settant'anni di pace.

Eppure, i progressi tecnologici, politici e sociali dell'ultimo secolo hanno condotto ad un indiscusso miglioramento della qualità della vita di quella parte del globo che ne ha beneficiato: l'aspettativa di vita per la quasi totalità delle nazioni è raddoppiata, sistemi di welfare e assistenzialismo sono stati sviluppati ovunque, e l'educazione fa sì che l'analfabetismo sia un fenomeno pressoché sconosciuto. Morte e guerra sono stati a lungo tempo lontani dalle vite degli Occidentali.

Difficilmente epidemie e malattie decimano la popolazione di interi Paesi. Anche di fronte alla pandemia del 2020, l'umanità non è rimasta inerme e ha rappresentato una sfida senza dubbio complessa ma alla fine gestibile¹⁹⁷.

Pandemia, crisi economica e guerra hanno evidenziato la potenza dello sviluppo tecnologico per far fronte a queste sfide complesse, sviluppo che essi hanno a loro volta stimolato.

Il pericolo maggiore che questi eventi nefasti possono apportare, in quanto appaiono con maggiore gravità e impellenza, consiste nel deviare la ricerca da ambiti quali lo sviluppo sostenibile e la lotta al cambiamento climatico – anche se la storia della scienza è ricca di scoperte importanti avvenute casualmente (per cui la speranza è di poter essere ancora debitori al concetto di serendipità).

¹⁹⁶ Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, p. 9.

¹⁹⁷ Come argomenta Harari in un articolo rilasciato al quotidiano “Internazionale” <https://www.internazionale.it/sommario/1400>, mentre fino a un secolo fa l'umanità era pressoché impotente e inerme di fronte ad epidemie di larga scala (quali la spagnola), perché difficilmente riusciva a isolare il virus che le causava e trovare rimedi efficaci, l'epidemia dell'2021 ha messo in moto una capacità di reazione senza precedenti, permessa dallo sviluppo tecnologico. In meno di un mese dall'identificazione dei primi sintomatici, il virus era stato isolato e il suo DNA sequenziato e reso noto online. Lo scambio di informazioni permessa da Internet nella comunità scientifica internazionale ha fatto sì che potessero essere individuate strategie efficaci per combattere virus e le sue varianti. Le tecnologie dell'informazione hanno permesso alla vita educativa, lavorativa e relazionale di mantenersi vive, nonostante il loro deterioramento. Il mondo virtuale, in altre parole, ha sostenuto quello fisico.

Possiamo quindi convenire con Harari che l'umanità del XXI secolo si trova di fronte ad una nuova apertura di possibilità, di un'ampiezza sino ad ora inimmaginabile.

Secondo l'autore di *Homo Deus*, l'aspirazione del genere umano sarà il raggiungimento di immortalità, felicità e divinità.

Questo assunto si poggia sul fatto che il valore principale delle società occidentali è la vita umana e sulla tendenza a vedere la morte non più come una questione metafisica, ma sempre di più come problema tecnico. Gli esperimenti portati avanti negli ultimi cinquant'anni condotti alla ricerca di tecnologie che permettessero di rallentare l'invecchiamento e addirittura sconfiggere la morte, quali la crionica, e i centri di ricerca che si prefiggono di allungare la vita umana, sembrerebbero confermare la posizione di Harari.

Associata alla ricerca della vita eterna vi è quella della felicità. La ricerca della felicità è così importante perché l'umanità contemporanea crede di detenere una sorta di "diritto alla felicità", per cui la felicità è considerata aspirazione primaria della vita umana. Questa idea secondo Harari deriva dalla Dichiarazione d'indipendenza americana del 1776 che sancisce il "diritto alla ricerca della felicità", e che si sarebbe poi tramutato nella convinzione di avere un diritto alla felicità, che deve essere in qualche modo garantito dallo Stato. L'economia e la ricerca scientifica ruotano attorno a una sorta di "industria della felicità", aumentando il nostro desiderio di sensazioni piacevoli e la frustrazione di fronte a quelle spiacevoli.

Un numero crescente di persone ritiene che le enormi organizzazioni istituite più di un secolo fa per rafforzare una nazione dovrebbero contribuire alla felicità e al benessere dei singoli cittadini. Noi non siamo qui per servire lo stato – al contrario, è lo stato che deve servire a noi. Il diritto alla ricerca della felicità, in origine previsto come una limitazione del potere statale, si è impercettibilmente tramutato nel diritto alla felicità – come se gli umani avessero un diritto naturale ad essere felici¹⁹⁸.

Harari fa notare che all'incredibile aumento delle condizioni di benessere dell'umanità non si è accompagnato il raggiungimento di un pari livello di felicità, quasi che ci fosse una sorta di "tetto di cristallo" per cui oltre a constatare che per alcuni aspetti l'umanità di oggi è più felice di quella di un tempo (evidentemente, la garanzia di potersi sfamare), c'è un'inquietante correlazione tra società con elevato benessere e tasso di suicidi. La ricerca della felicità deve diventare una questione pubblica?

¹⁹⁸ Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, p. 45.

La felicità, sostiene Harari, poggia su due pilastri: psicologico e biologico. Identificarli aiuta a spiegare il perché gli individui non riescano a raggiungere la felicità. A livello psicologico la felicità dipende soprattutto dalle aspettative delle persone, e con la società del benessere le aspettative si gonfiano a dismisura, – per cui, se un pezzo di pane rendeva felice il contadino medievale, oggi ci vuole immensamente di più per ottenere lo stesso stato emotivo.

La felicità è poi una questione di biochimica più che economica, sociale e politica. Ma qui, Harari riscontra un problema di fondo, perché, nota, l'evoluzione ha fatto sì che il nostro corpo sia fatto per raggiungere appagamenti momentanei, che suscitano emozioni di piacere e che ci hanno permesso di sopravvivere. L'individuo odierno non riesce ad appagare e raggiungere una condizione stabile di felicità, ma solo momentanea. La soluzione sembra essere quella di intervenire direttamente sullo stato biochimico umano. Nel corso degli ultimi decenni l'uso di psicofarmaci è cresciuto enormemente rispetto al passato, che vengono utilizzati non più solo per curare i casi più gravi ma anche disturbi lievi e occasionali. Non solo: un gran numero di detenzioni è dovuta allo spaccio di droghe. Il futuro promette molto di meglio di psicofarmaci e droghe che provocano un gran numero di effetti collaterali. Alcuni contestano il perseguimento della felicità come sommo ideale da perseguire, e potrebbero essere scettici sull'impiego di tante risorse (in primo luogo economiche) su questo tipo di ricerca. Altri potrebbero giustamente obiettare che una gran parte della popolazione del pianeta sta ancora combattendo contro fame, carestie e malattie e che bisognerebbe innanzitutto investire sul loro sviluppo affinché raggiungano gli standard di vita occidentali. Questa posizione è condivisibile, tuttavia Harari non è propenso a credere che l'umanità imboccherà questa seconda via: la storia è fatta da uomini che si approfittano della loro posizione di potere, non da istanze di altruismo ed uguaglianza. Inoltre, le filosofie, quali il Buddismo, che predicano moderazione, accettazione e rinuncia non sembrano essere il modello vincente dell'odierna società capitalista. Secondo Harari, chi non avrà la possibilità di ingegnerizzare il proprio corpo, mente e cervello resterà indietro e perderà il treno dell'evoluzione, finendo per estinguersi.

3.2.1 Alcune definizioni

Come per il termine democrazia, anche in questo caso vi è bisogno di definire i termini della questione, ossia cosa s'intende per 'potenziamento umano', *human enhancement*, in cosa si distingue dalla terapia, e infine alcune considerazioni sulla definizione di salute e malattia.

3.2.1.1 *Human enhancement*

Ci sono due modi in cui il termine *enhancement* può essere inteso. Un primo senso, più ristretto, definisce lo human enhancement come quegli interventi che, utilizzando tecnologie farmaceutiche, chirurgiche o genetiche, modificano biologicamente corpi e cervelli umani, oltre ciò che è necessario per ripristinare o mantenere la salute (ossia lo scopo terapeutico della medicina).

In senso più ampio, si possono ricomprendere sotto il termine tutte quelle pratiche e quegli strumenti che hanno permesso all'essere umano di migliorare notevolmente la propria salute e le proprie prestazioni. Vi rientrano meccanismi che hanno inciso sul tenore di vita e sulla selezione naturale quali il miglioramento dell'alimentazione, la messa in condizione di salubrità dell'ambiente, antibiotici e altri medicinali che potenziano il sistema immunitario¹⁹⁹, ma anche gli oggetti elettronici e robot, che permettono di sentire, osservare, aiutare o ferire a distanza, stili di vita che mirano a massimizzare specifici talenti e pratiche sociali o spirituali che potenziano benessere psicologico e cognitivo.

Le tecnologie di enhancement nascono quasi sempre con un fine terapeutico, per cui non vi sono *enhancement technologies* di fatto, ma il discrimine dipende dal loro utilizzo. Spesso la distinzione viene tracciata per segnare un limite massimo agli obblighi professionali e sociali.

Just as the concept of futile treatment is used to indicate the limits of a doctor's obligations when further intervention no longer can achieve therapeutic goals, enhancement interventions are thought to fall outside health care's proper domain of practice by going "beyond therapy" in pursuit of other non-medical goals²⁰⁰.

Dunque, per poter utilizzare i concetti di trattamento 'migliorativo' e 'futile' bisogna identificare ciò che rende le azioni tali e servirsi di questi concetti in senso normativo e descrittivo. Nel caso dell'enhancement la questione è comunque più complessa: in un sistema che ha lo scopo di perseguire il benessere delle persone, mentre è chiaro che i trattamenti 'futili' non hanno conseguenze positive, quelli di enhancement spesso possono essere confusi con gli altri miglioramenti che il sistema sanitario cerca di ottenere per i propri pazienti. Si viene quindi

¹⁹⁹ Luca Lo Sapio, *Bíos Biós. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, Tesi di Dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II 2011-2012, p. 88.

²⁰⁰ *Human Enhancement*, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", Maggio 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/#toc>.

a creare un contesto di interessi conflittuali per coloro che devono prendere le decisioni in merito²⁰¹.

Non è possibile quindi tracciare confini precisi per il concetto di enhancement, anche perché, come sarà meglio approfondito in seguito, esistono casi limite come il vaccino o trattamenti anti-invecchiamento, che non possono essere totalmente classificati come ‘interventi a carattere terapeutico’. Se i vaccini hanno l’intento primario di combattere, prevenendo, le malattie, non si può dire lo stesso dei trattamenti anti-invecchiamento, a meno che non si consideri l’invecchiamento una malattia. Viceversa, mentre i secondi mirano a ripristinare condizioni di salute ‘normali’, i vaccini di fatto vanno oltre, rendendo le persone immuni a una malattia. Questi sono solo alcuni casi di trattamenti ‘borderline’.

Il fatto che non si possano tracciare con precisione i confini tra terapia e potenziamento, argomenta Fukuyama, non vuol dire che la distinzione sia irrilevante, anzi: essa deve e può essere regolamentata. Secondo l’autore di *L’uomo oltre l’uomo*, questo tipo di distinzioni sono operate quotidianamente da legislatori, e anche se portano spesso a decisioni controverse, è universalmente riconosciuto che esse siano indispensabili:

Once we agree in principle that we will need a capability to draw red lines, it will not be a fruitful exercise to spend a lot of time arguing precisely where they should be placed. [...] What is more important is to think about the design of institutions that can make and enforce regulations on, for example, the use of preimplantation diagnosis and screening for therapeutic rather than enhancement purposes, and how those institutions can be extended internationally²⁰².

Un’altra questione che emerge è se si possa parlare di human enhancement quando le pratiche di cui sopra riguardano l’individuo, o se debba invece essere considerato un processo collettivo. Alcuni autori sostengono che si possa parlare di modificazione della *natura umana* solo se avviene a livello di popolazione; altrimenti, a livello umano si verrebbe a creare un ‘mostro’²⁰³.

3.2.1.2 Salute e malattia

L’organizzazione mondiale della sanità (OMS) definisce la salute come «uno stato di totale benessere fisico, mentale e sociale», andando quindi oltre la semplice «assenza di malattie e

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 2002, p. 211.

²⁰³ Luca Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell’‘enhancement’ tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 107.

infermità»; l'obiettivo è che essa venga raggiunta a livello mondiale²⁰⁴. Ne consegue che la malattia non è più soltanto una questione di patologie biologiche, e viene più genericamente considerata come uno stato di sofferenza esistenziale e psicologica oltre che biologica. Questa definizione "olistica" fa della salute un concetto contestuale e culturale. Tuttavia ci sono anche definizioni più restrittive di salute, legate all'assenza di condizioni patologiche del corpo.

In ogni caso, la molteplicità delle interpretazioni del concetto di salute fa sì che:

Sostenere che le pratiche enhancing siano da rigettare in nome di 1) un distinguo chiaro e definito di cosa sia la salute e cosa sia la malattia e 2) della univoca determinazione degli scopi della medicina è quantomeno discutibile sul piano teorico e poco risolutivo sul piano euristico²⁰⁵.

3.2.2 *Potenziamento umano: l'avanzamento tecnologico agli inizi del XXI secolo*

Nei laboratori di ricerca gli esperti sono al lavoro su sistemi più sofisticati per intervenire sulla biochimica umana, come l'invio di stimoli elettrici direttamente a punti appropriati del nostro cervello o l'ingegnerizzazione genetica dei nostri corpi. Non ha importanza quale sarà il metodo specifico, diventare felici attraverso la manipolazione biologica non sarà facile, perché richiede l'alterazione delle strutture fondamentali della vita. Ma un tempo si disperava di poter sconfiggere anche la malnutrizione, le malattie infettive e i conflitti bellici²⁰⁶.

Biotecnologie, ingegneria genetica e ingegnerizzazione di esseri non umani possono portare gli uomini a sconfiggere vecchiaia e infelicità. Il senso del titolo del libro si chiarisce a questo punto: l'uomo non cerca di eguagliare le caratteristiche di Dio perché gli attribuisce benessere e immortalità, l'uomo vuole eguagliarne la capacità di acquisire un controllo sul loro stato biologico simile a quello che possiede Dio.

Questo processo è già, gradualmente, cominciato: come sottolineano Harari e Sorgner oggi è possibile impiantare microchip RFID (*Radio Frequency Identification*) contenenti informazioni di sicurezza personalizzate che permettono di individuare e identificare in modo univoco, anche a distanza persone e oggetti, e che inoltre permette di interagire senza intermediazioni con l'ambiente tecnologico circostante (come aprire porte senza utilizzare chiavi, o accedere a profili senza immettere password, ma con semplici gesti della mano).

²⁰⁴ "Organizzazione Mondiale Sanità":

<https://www.salute.gov.it/portale/rapportiInternazionali/dettaglioContenutiRapportiInternazionali.jsp?area=rapporti&id=1784&lingua=italiano&menu=mondiale>

²⁰⁵ Luca Lo Sapio, *Bios Biós. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 279.

²⁰⁶ Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, p.56.

Oltre allo sviluppo di interfacce uomo-macchina sempre più sofisticate, le tecnologie odierne permettono di modificare e curare il corpo umano da patologie biologiche e psicologiche secondo modalità che fino a qualche tempo fa sarebbero state impensabili, quali la sostanza di psicofarmaci che accrescono le capacità cognitive e attentive, l'elettrostimolazione e la modificazione e selezione genetica.

3.2.2.1 La figura del cyborg: l'uomo nella macchina e la macchina nell'uomo

Il concetto di *cyborg* è stato inteso in modi molto differenti e vi è una lunga tradizione di pensiero in proposito che esplora il cyborg come metafora del rapporto fra uomo e tecnica.

Per Haraway la figura del cyborg mette in crisi le opposizioni tradizionali assegnate alla società dalla mentalità paternalista, tra cui uomo/donna, essere umano/animale, essere vivente/macchine, postulando la figura di essere umano come ibrido. Nata nella letteratura fantascientifica, la figura del cyborg è insieme umano e macchina, né uomo né donna, e per questo simboleggia il superamento della presunta naturalità dell'umano e con esso il superamento del dualismo, che a lungo ha costituito un sostrato ontologico di giustificazione del dominio dell'uomo sugli altri esseri viventi e sulla Terra.

Autori come Donna Haraway e Arnold Gehlen sostengono che l'ibridizzazione tra uomo e tecnologia comincia nel momento in cui la tecnologia diviene parte essenziale delle nostre interazioni quotidiane. La tecnologia aiuta l'uomo ogni giorno, ne espande le capacità di azione e interazione.

Secondo questa linea di pensiero anche l'uomo che si avvale di tecnologie quali occhiali, frigorifero, bastoni, coltelli, prima ancora che protesi e *smartphones* è già un cyborg.

A questo proposito, Sorgner argomenta nel testo *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, che l'essenza dell'uomo potrebbe proprio emergere dal suo rapporto con la tecnica. Non ci sono tracce di un'umanità sprovvista di strumenti tecnologici. La storia umana è la storia della co-evoluzione di uomo e tecnica, nella ricerca continua di superare ciò che si è e ciò che si ha. L'essere *cyborg* è un *proprium* dell'uomo. *Cyborg*, da cui cibernetica²⁰⁷, spiega Sorgner deriva dal greco *kybernetes* (κυβερνήτης), letteralmente timoniere, ed indica colui che guida, controlla.

²⁰⁷ L'espressione *cybernetics* è stata inventata dallo scienziato americano Norbert Wiener nel 1947, ad indicare le macchine in grado di regolare il proprio funzionamento in modo automatico.

Indicando in senso ampio il modo di rapportarsi dell'uomo al mondo integrando la tecnologia, il concetto di cyborg ricopre tutti gli ambiti connessi all'umano, dalla medicina alla guerra, passando per arte e sport. Per quanto riguarda la medicina vi sono due modi di sviluppare il cyborg: a fini terapeutici e a fini migliorativi. Lo sviluppo di protesi e impianti cocleari molto sofisticati, bio-nanotecnologie e tecnologie bioniche che hanno portato all'ideazione di cuori artificiali, nonché l'espansione delle interfacce cervello-computer, ha reso più difficile tracciare il confine tra terapia e miglioramento, in quanto questi oggetti tecnologici talvolta superano la performance di arti e organi naturali.

A brain-computer interface, or BCI, provides a direct path of communication from the brain to an external device, effectively creating a cyborg. Research into invasive BCIs, which utilize electrodes implanted directly into the grey matter of the brain, has focused on restoring damaged eyesight in the blind and providing functionality to paralyzed people, most notably those with severe cases, such as locked-in syndrome. This technology could enable people who are missing a limb or are in a wheelchair the power to control the devices that aid them through neural signals sent from the brain implants directly to computers or the devices. It is possible that this technology will also eventually be used with healthy people²⁰⁸.

Altre forme di ibridazione-cyborg sono la stimolazione cerebrale profonda (*DBS: Deep Brain Stimulation*), che tramite l'ausilio di elettrocateri nelle aree del cervello deputate al controllo dei movimenti cerca di curare una serie di malattie, tra le quali il Parkinson, e l'Alzheimer. Anche gli impianti retinici, in quanto protesi visive, sono compresi nella definizione di cyborg. I microchip RFID sono tecnologie impiantabili a scopo non terapeutico²⁰⁹ che, insieme ad altre tecnologie quali QR code, occhiali per la realtà aumentata e visori, riducono quando non eliminano la distanza tra corpo e tecnologia.

Molti organismi cyborg sono sviluppati e sfruttati nell'industria militare. La DARPA (Defence Advance Research Projects Agency) è una delle maggiori finanziatrici di ricerche che ingegnerizzano animali e insetti per scopi militari²¹⁰.

Il primo individuo a essere stato considerato un vero e proprio cyborg 'umano' è l'artista e musicista Neil Harbisson che nel 2004 si fece impiantare un'antenna (*eyeborg*) che estende la

²⁰⁸ <https://en.wikipedia.org/wiki/Cyborg>. Si segnala inoltre l'articolo: Lyreskog, D.M., Zohny, H., Savulescu, J. et al. *Merging Minds: The Conceptual and Ethical Impacts of Emerging Technologies for Collective Minds*. "Neuroethics", 28 Marzo 2023 <https://rdcu.be/ddRJQ>.

²⁰⁹ Il primo essere umano a farsi impiantare un chip di questo tipo fu Kevin Warwick, ingegnere inglese. Il chip gli permetteva di controllare porte, luci, riscaldamento e altri dispositivi computerizzati posizionati a breve distanza. La sperimentazione faceva parte del progetto "Captain Cyborg", che strutturato su più livelli di ricerca, prevedeva di impiantare chip via via più sofisticati. Un chip fu impiantato anche a sua moglie: esso utilizzava internet per comunicare segnali a lunga distanza, realizzando la prima comunicazione diretta puramente elettronica tra i sistemi nervosi di due persone. Lo scopo finale è di poter arrivare a stabilire una sorta di telepatia a distanza. https://en.wikipedia.org/wiki/Kevin_Warwick#Project_Cyborg.

²¹⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Cyborg#In_the_military.

sua possibilità di ascoltare e percepire i colori al di là della possibilità della visione umana. Lo stato di cyborg gli è stato riconosciuto ammettendo che nel passaporto comparisse la sua foto con l'antenna. Harbisson non è l'unico artista che, attraverso la tecnologia, riesce ad espandere i sensi umani oltre il biologicamente possibile.

L'integrazione tra umano e tecnologia è solo agli inizi, ma è molto probabile che nel futuro sarà sempre più diffusa e accessibile.

3.2.2.2 La tecnologia CRISPR-Cas9

Molto promettente è la tecnologia CRISPR-Cas9 che opera la modificazione genetica in modo semplice ed economico, permettendo di individuare sequenze di geni nel DNA, tagliarle e incollarne altre. Le potenzialità dell'uso di questa tecnologia sono enormi.

Un documentario Netflix del 2019 racconta questa tecnologia e il suo utilizzo sulla natura 'non umana' e sugli umani. *Unnatural selection*, così titola il documentario, offre una serie di applicazioni dell'ingegneria genetica, strumento apparentemente semplice da usare, al punto che i *biohacker* intervistati operano in laboratori casalinghi, e dibatte le principali questioni etiche a riguardo. L'argomento dei *biohacker* è che la liberalizzazione di questa tecnologia è una mossa democratica, in quanto permette di intervenire su malattie genetiche gravi a relativamente bassi costi, mentre le terapie e i farmaci per così dire 'tradizionali' hanno costi inaccessibili alla gente comune, stabiliti da case farmaceutiche che hanno come primo obiettivo il profitto. I casi presentati sono un bambino destinato a diventare cieco a causa di una malattia degenerativa agli occhi, un ragazzo che soffre di HIV e un terzo individuo affetto da SMA (atrofia muscolare spinale) che lo ha quasi interamente paralizzato. I tre hanno molto da guadagnare dalle terapie geniche, ma allo stesso tempo il documentario mostra che essi sono di fatto cavie da laboratorio umane, per cui si trovano ad accettare le nuove cure quasi per disperazione e mancanza di alternative.

La tecnologia è ad oggi in fase di ricerca e ci sono fortissime argomentazioni contro il suo utilizzo, a cominciare dalla perplessità circa i suoi effetti a lungo termine. Nel 2018 suscitò scalpore l'esperimento del ricercatore cinese He Jiankui sugli embrioni di due gemelle, esperimento che aveva come obiettivo modificare il DNA delle bambine rendendole immuni all'infezione da HIV attraverso la disattivazione del gene CCR5, vettore tramite cui il virus infetta le cellule. Questo tentativo ha portato a risultati dubbi e all'incarcerazione del

ricercatore, che non ha agito in conformità alla normativa cinese²¹¹. Ad oggi la ricerca di *editing* genomico sugli embrioni prosegue per cercare di combattere malattie ereditarie, o si cerca di intervenire sulle cellule germinali dei genitori²¹², dunque per scopi dichiaratamente terapeutici e non, come nel caso delle gemelle cinesi, di potenziamento.

La tecnologia CRISPR-Cas9 viene utilizzata anche sugli animali, per renderli più forti e grossi²¹³.

Il documentario mostra anche l'applicazione della tecnologia per combattere la malaria e l'infestazione dei ratti. Questi due casi sono molto interessanti anche per come è stato condotto il processo decisionale circa l'utilizzo della tecnica denominata *gene drive* che sarebbe stata usata per modificare geneticamente le zanzare portatrici di malaria e i ratti infestanti, rispettivamente, in Burkina Faso e Nuova Zelanda. La modificazione si trasmette automaticamente alla discendenza allo scopo, nei casi considerati dal documentario, di condurre all'estinzione delle popolazioni infestanti, con conseguenze sull'intero ecosistema²¹⁴. Gli scienziati e i governi hanno collaborato con le popolazioni interessate, organizzando incontri informativi e dando spazio al dibattito. La decisione finale spetta ai cittadini, non a governi, scienziati ed aziende.

3.2.2.3 Fertilizzazione *in vitro* (IVF)

Il modo più efficace per modificare una popolazione è intervenire sulla genetica degli embrioni. Anche senza utilizzare la tecnologia CRISPR, ciò sta già avvenendo tramite la fecondazione *in vitro* (IVF). Questa pratica, accessibile in molti Paesi e sottoposta a numerose norme di carattere medico, etico e sociale, prevede che la fecondazione avvenga in appositi laboratori; ciò aumenta le probabilità della donna di avere un bambino, e permette una certa dose di controllo sulle caratteristiche dell'embrione. L'IVF è oggetto di accesi dibattiti etici, soprattutto riguardanti lo statuto degli embrioni. Harari fa notare che questa tecnologia ha un potenziale enorme; infatti,

²¹¹A. Regalado, *China's CRISPR babies: Read exclusive excerpts from the unseen original research*, "MIT Technology Review", 3 Dicembre 2019: <https://www.technologyreview.com/2019/12/03/131752/chinas-crispr-babies-read-exclusive-excerpts-he-jiankui-paper/>.

²¹²C. Palmerini, *Editing dell'embrione: le ricerche (e il dibattito) vanno avanti*, "Focus", Febbraio 2019: <https://www.focus.it/scienza/scienze/crispr-editing-embrione-nuovi-studi-e-dubbi-etici>.

²¹³J. Hamzelou, *More than 200 people have been treated with experimental CRISPR therapies*, "MIT Technology Review", 10.03.2023: <https://www.technologyreview.com/2023/03/10/1069619/more-than-200-people-treated-with-experimental-crispr-therapies/>.

²¹⁴Gli scienziati intervistati nel documentario spiegano che nel caso delle zanzare, la soluzione sarebbe l'introduzione di zanzare transgeniche nell'ambiente designato (nel caso specifico il Burkina Faso). Queste zanzare generano solo figli maschi, che non pungono e quindi non possono trasmettere le malattie; inoltre, avendo sempre più maschi e meno femmine, la popolazione è destinata ad estinguersi.

se venisse ampiamente accettata e praticata, nel giro di qualche generazione l'umanità ne uscirebbe trasformata, priva di individui con malattie genetiche:

Perché non truccare la lotteria? Fecondare numerose uova e scegliere quella con la miglior combinazione. Una volta che la ricerca ci consentirà di creare una fornitura illimitata di embrioni umani a basso costo, potrete selezionare vostro figlio fra centinaia di candidati, tutti portatori del vostro DNA, tutti perfettamente naturali, e nessuno che necessiti di futuristiche manipolazioni genetiche. Ripetete questa procedura per alcune generazioni e vi ritroverete senza difficoltà con individui superumani. Ma che cosa fare se, pure dopo la fecondazione di numerose uova, tutte quante contengono alcune mutazioni letali? Dovreste forse distruggere tutti questi embrioni? Invece di procedere in tal senso, perché non sostituire i geni problematici?²¹⁵

In molti Paesi è possibile ottenere più embrioni e successivamente scegliere quale impiantare nell'utero materno; dunque, i genitori possono scegliere il sesso del bambino e persino alcuni tratti fisici. Non solo: grazie alla pratica della donazione mitocondriale, è possibile evitare la trasmissione di malattie genetiche ereditarie di derivazione mitocondriale, tramite la sostituzione del DNA della madre con quello di una donatrice sana²¹⁶.

Queste pratiche sono generalmente molto costose e a carico del privato cittadino ma, se si abbattessero i costi o diventassero economicamente accessibili anche agli individui meno abbienti, i cambiamenti sulla popolazione sarebbero davvero significativi. Esse aprono le porte a un nuovo modo di concepire la maternità e la gravidanza; infatti è molto probabile che una coppia non rinunci alla possibilità di avere un figlio sano o di soddisfare il proprio desiderio di genitorialità, qualora avesse la possibilità di soddisfarli. Probabilmente, in un futuro non troppo lontano compariranno anche gli uteri artificiali²¹⁷, e tra qualche centinaio di anni il parto e la gravidanza sembreranno delle assurdità. Ciò permetterebbe alle madri di evitare i dolori e gli inconvenienti del parto; oltretutto, si risolverebbe la questione degli 'svantaggi competitivi' che la nascita di un figlio comporta per la carriera lavorativa della donna, ponendola su un piano di parità con il partner, raggiungendo una vera equità.

Se dal punto di vista sociale potrebbe sembrare persino più democratico, dal lato *umano* sembra esserci una dimensione di perdita, di un'esperienza da sempre connaturata all'essere umano.

²¹⁵ Y.N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, p. 71.

²¹⁶ E. Intini, *Nel Regno Unito è nato il primo bambino con il DNA di tre persone*, Focus, Maggio 2023
<https://www.focus.it/scienza/salute/regno-unito-nato-primo-bambino-con-dna-tre-persone>.

²¹⁷ Il progetto EctoLife, del biotecnologo e divulgatore scientifico Hashem Al-Ghaili, è la creazione di uteri artificiali, in cui la 'gravidanza' può essere controllata e gestibile da remoto grazie all'intelligenza artificiale e tramite una comoda applicazione. Il progetto è ancora molto lontano dall'essere realizzato, tuttavia non si può escludere che in futuro sarà attuabile, anzi. <https://www.quicosenza.it/news/italia/493405-ectolife-non-e-fantascienza-in-arrivo-il-primo-utero-artificiale>.

Secondo alcuni degli esperti la selezione o la mutazione genetica avverrebbe solo per alcune caratteristiche superficiali ed estetiche, oppure per prevenire e curare malattie, e non con finalità di potenziamento da distopia. Le persone, nella maggior parte dei casi, sono spaventate da questa eventualità, e comunque anche l'utilizzo terapeutico dell'ingegneria genetica desta dubbi, perplessità e non poca resistenza da parte di gruppi religiosi, che accusano l'uomo di 'giocare a fare Dio'²¹⁸. Come discusso nel paragrafo precedente il diverbio è di difficile risoluzione, in primo luogo, perché vi è un'impossibilità di fondo di stabilire il confine tra terapia e potenziamento, l'esistenza o meno di una natura umana da preservare, cosa rientri nel concetto di salute e cosa, invece, lo oltrepassi.

Harari è dell'avviso che, quando queste tecnologie faranno la loro uscita sul mercato, sarà impossibile limitare l'uso alla terapia²¹⁹.

Sorgner avverte che la raccolta di dati genetici è necessaria affinché le tecnologie di *editing genetico* si possano sviluppare e con esse le nostre possibilità di vivere vite più felici e longeve. La questione è di interesse non solo privato, ma anche pubblico: raccogliere questi dati potrebbe portare a finanziare importanti politiche di welfare, prima fra tutte il sistema sanitario nazionale, in quanto l'accesso gratuito alla sanità dovrebbe essere una priorità politica. Harari, contrariamente a Sorgner che individua nella tecnologia il mezzo tramite cui l'umanità potrà prosperare, teme invece che la tecnologia rischi di far divenire irrilevante la massa degli umani²²⁰.

²¹⁸ Tra le obiezioni sollevate da alcuni esponenti della popolazione maori, chiamata ad esprimersi circa la possibilità di operare la tecnologia *gene drive* sui ratti, espresse la preoccupazione per l'impatto che tale esperimento avrebbe avuto sullo *spirito* dei ratti. Il ricercatore, nonché inventore del *gene drive*, non seppe chiaramente rispondere. Alla fine, l'esperimento non fu attuato e il governo neozelandese ricorse a metodi più tradizionali per risolvere il problema. Questo è un chiaro esempio del fatto che la scienza non riesce ad inglobare e recepire l'intera dimensione umana, e si scontra con la dimensione valoriale e spirituale a cui, spesso non sa fornire una risposta. A questo punto però, viene anche da chiedersi per quanto tempo ancora l'uomo continuerà a credere negli spiriti.

²¹⁹ Un classico esempio è quello della chirurgia plastica: nata per ricostruire i mutilati di guerra, è diventata appannaggio di chiunque voglia sistemare imperfezioni o semplicemente migliorare il proprio aspetto secondo precisi canoni estetici – e abbia abbastanza soldi per farlo. Ancora i vaccini, a disposizione di chiunque sono un caso limite tra prevenzione, cura e potenziamento.

²²⁰ Uno dei suoi argomenti è il seguente: lo stato nei secoli scorsi si è interessato alla salute pubblica fornendo servizi di sanità gratuita, in primo luogo, perché gli serviva una massa di cittadini pronti a costituire forza lavoro e le fila degli eserciti, ma ora che le macchine sembrano sostituire sempre di più gli uomini nel lavoro e nella guerra, la salute deve continuare ad essere parte della 'cosa pubblica' o essere relegata alla sfera privata?

3.2.3 *Potenziamento morale ed ecologico*

We have radically transformed our social and natural environments by technology, while our moral dispositions have remained virtually unchanged. We must now consider applying technology to our own nature, supporting our efforts to cope with the external environment that we have created²²¹.

Alla base dell'argomento in favore del *moral enhancement* vi è la considerazione che lo sviluppo emotivo e morale dell'umano non riesca a tenere il ritmo del progresso tecnologico, che avviene ad una velocità esponenziale. L'argomento, sviluppato da Savulescu, Sandberg e Persson, parte dal constatare che la dimensione in cui si è formata la morale è radicalmente differente da quella che l'umanità si trova ad affrontare nel mondo globalizzato. Infatti, la moralità si è formata per migliaia di anni in comunità ristrette, per cui gli effetti delle azioni umane sono state a lungo circoscritti spazio-temporalmente e, di fatti, le persone sono naturalmente portate ad empatizzare con i propri simili ed avere una visione a breve termine, ed invece a diffidare e temere chi abbia caratteristiche differenti da quelle del gruppo di appartenenza. L'educazione morale si è sviluppata su questo sostrato socioculturale, ed è rimasta sostanzialmente immutata nel corso degli ultimi decenni. Ma le nuove tecnologie sono sempre più potenti, pervasive e globali nei loro effetti, e l'umanità rischia di distruggere sé stessa e il mondo. L'enorme potenziale distruttivo delle tecnologie che oggi sono a disposizione deriva dal fatto che è molto più facile arrecare danno che fare del bene.

Le democrazie liberali e l'educazione morale lavorano per potenziare la moralità, prevalentemente attraverso opere di sensibilizzazione sui danni creati all'ambiente, sulla condizione dei migranti e sulle sofferenze di persone che vivono condizioni di guerre e dittature ecc., ma questi fenomeni sono percepiti come distanti e riguardanti persone o specie 'altre' rispetto a noi, che la nostra capacità empatica fa fatica a comprendere. Inoltre, il senso di responsabilità è molto vivo quando è il singolo individuo ad arrecare un danno, ma decisamente meno sentito nel caso in cui il danno sia arrecato da una comunità o gruppo di cui facciamo parte – come, ad esempio, nel caso del cambiamento climatico.

Julian Savulescu e Ingmar Persson sostengono che potenziare la moralità artificialmente, tramite farmaci, selezione o modificazione genetica o attraverso l'utilizzo di stimolatori esterni, possa evitare la catastrofe cui altrimenti siamo destinati. Il funzionamento della mente e della nostra psicologia morale è ancora altamente oscuro, e se la tecnologia ad oggi disponibile non

²²¹ J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement. Julian Savulescu and Ingmar Persson argue that artificial moral enhancement is now essential if humanity is to avoid catastrophe*, "Philosophy Now", 2012: https://philosophynow.org/issues/91/Moral_Enhancement

è in grado di sviluppare interventi biomedici appropriati, la conoscenza della biologia umana ha però permesso di stabilire che alcuni tratti caratteriali sono ereditabili, e ha individuato zone del cervello connesse a determinati comportamenti²²².

In fact, the risks we face are so serious that it is imperative we explore every possibility of developing moral bioenhancement technologies – not to replace traditional moral education, but to complement it. We simply can't afford to miss opportunities. We have provided ourselves with the tools to end worthwhile life on Earth forever. Nuclear war, with the weapons already in existence today could achieve this alone. If we must possess such a formidable power, it should be entrusted only to those who are both morally enlightened and adequately informed²²³.

L'idea è che la necessità di cambiamento è urgente, e che non bisogna lasciare strade intentate, nemmeno quella della modificazione biologica, anche se il suo sviluppo non è che agli albori. Ma cosa s'intende, esattamente con la dicitura *moral bioenhancement*? Secondo Thomas Douglas, che si dichiara favorevole allo sviluppo del 'biopotenziamento morale', la tecnologia svilupperebbe non tanto attitudini morali quali una maggior 'virtù', piuttosto interverrebbe sulle emozioni responsabili delle nostre azioni. Per esempio, potrebbe attenuare stati psicologici negativi, aiutando l'individuo ad agire secondo buone motivazioni. In questo modo aumenterebbe la libertà dell'individuo a 'comportarsi bene', inibendo la parte 'brutale'.

To name a few, we could take it as a suggestion that we make ourselves more virtuous, more praiseworthy, more capable of moral responsibility, or that we make ourselves act or behave more morally. But I will understand it in none of these ways. Rather, I will take it as a suggestion that we cause ourselves to have morally better motives (henceforth often omitting the 'morally'). I understand motives to be the psychological — mental or neural — states or processes that will, given the absence of opposing motives, cause a person to act²²⁴.

La prima obiezione potrebbe riguardare la difficoltà di stabilire quali sono le azioni buone e morali e quali no, dal momento in cui la moralità varia relativamente al contesto e all'individuo. Tuttavia, ci sono alcuni comportamenti universalmente condannabili (l'odio razziale, ad esempio, o l'egoismo gretto), su cui cerca di intervenire anche la più tradizionale educazione

²²² Douglas porta due esempi di comportamenti amorali, rispettivamente l'avversione verso un determinato gruppo razziale e l'impulso all'aggressione violenta. Douglas conclude che, sulla base dei recenti progressi delle neuroscienze, non sembra perlomeno irragionevole supporre che le tecnologie per il potenziamento morale operanti su semplici pulsioni emotive possano essere disponibili in un tempo non troppo lungo.

²²³ J. Savulescu, I. Persson, *Moral Enhancement*. Julian Savulescu and Ingmar Persson argue that artificial moral enhancement is now essential if humanity is to avoid catastrophe, "Philosophy Now", 2012: https://philosophynow.org/issues/91/Moral_Enhancement.

²²⁴ T. Douglas, *Moral Enhancement*, "Journal of Applied Philosophy", 2008: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2614680/>.

morale. Si potrebbe anche dubitare del fatto che chi compie un'azione morale sotto effetto del potenziamento morale, non sia effettivamente libero di compierla, poiché internamente manipolato. Si suppone comunque che chi dovesse tentare la strada del potenziamento biologico sceglierebbe di farlo, mentre spesso chi riceve un determinato tipo di educazione non sceglie di riceverla. Infine, un elemento a favore di questo tipo di potenziamento consta nell'essere a vantaggio dell'intera comunità umana, e non unicamente dell'individuo che lo compie.

Potrebbe il potenziamento morale favorire la democrazia e le attitudini democratiche nei suoi cittadini? Potrebbe incentivare i capi di stato e i governi a prendere le decisioni per il bene della comunità invece che per vincere l'elezione successiva?

Il potenziamento morale apre la discussione sull'opportunità di modificare l'umano per il benessere della comunità, non solo per sé stesso.

L'istanza della promozione degli obiettivi comuni tramite modificazione genetica è portata avanti da Maurizio Balistreri che, al fine di combattere la crisi ecologica, afferma che sia moralmente accettabile persino depotenziare l'umano. Secondo l'autore, la manipolazione genetica potrebbe essere la soluzione per risolvere la questione climatica. Il suo uso non dovrebbe essere circoscritto a piante e animali, ma esteso anche all'uomo, rendendolo più eco-sostenibile per esempio riducendo la necessità del consumo di risorse (ad esempio rendendolo più termoresistente, meno bisognoso di consumare carne e acqua, ecc.), ma anche potenziandolo moralmente. Infatti, nessuna democrazia liberale (e, in generale nessuno stato) si è ancora dimostrato disponibile a una drastica riduzione dei consumi dei propri cittadini o a rallentare la propria economia per proteggere l'ambiente. Educazione democratica e buonsenso non sono sufficienti per motivare i cittadini. E questo anche perché la generazione corrente che vive nei Paesi maggiormente inquinanti sta soffrendo ancora relativamente poco per la crisi climatica, e non riesce ad essere del tutto responsabile verso le generazioni future, o verso le popolazioni maggiormente colpite con cui, come si diceva sopra, non riesce davvero ad empatizzare.

However, in the face of the environmental crisis that liberal democratic societies must tackle, progress in the field of biology and genetics seem to offer a possible way out and allow a reduction in greenhouse gas emission without (any) need to limit or reduce consumption (hence without the need to turn to policies that risk being too unpopular). To reduce climate change, the suggestion that has been put forward is to modify nature or to replan human beings through (designed) genome editing interventions. [...] As far as human beings are concerned, genome

editing interventions could be used to reduce their impact on the environment or to enhance them, that is, to morally improve them²²⁵.

Ci possono essere obiezioni di carattere morale a cominciare dal fatto che queste pratiche, come dimostrato dal caso delle gemelline cinesi, non sono affatto sicure e, soprattutto nel caso degli embrioni, il rischio che i futuri nascituri sviluppino anomalie genetiche è alto. L'argomentazione di Balistreri si svolge su un piano di principi, supponendo che nel prossimo futuro le pratiche di ingegnerizzazione biologica saranno sicure²²⁶. Dal punto di vista dei principi e delle obbligazioni morali, l'osservazione fondamentale che muove Balistreri è la seguente: non avendo individuato alcun 'essenza' umana, e assumendo che essa sia fluida, non sussiste alcun'obbligazione a preservare le caratteristiche biologiche e psicologiche umane. Come dice Accoto in *Il mondo ex-machina*, bisogna rendersi conto che è in atto una nuova ontogenesi, dove uomo e tecnologia sono sempre più integrati, e le vecchie sicurezze circa i confini tra umano e non umano appaiono dogmatiche e infondate. Dunque, il fatto che tali modifiche non abbiano un fine terapeutico è moralmente irrilevante, soprattutto perché esse sarebbero volte alla promozione del benessere comune. Inoltre, se è indiscutibile che pratiche di enhancement morale comporterebbero una perdita di indipendenza per l'individuo, Balistreri ribatte che l'indipendenza non è l'unico valore da considerare, e la sua parziale perdita sarebbe ampiamente ricompensata dai benefici sull'ambiente (se si riuscisse ad evitare la catastrofe climatica) e su un gran numero di persone, animali e piante che soffrono le conseguenze dello sfruttamento umano della Terra.

La questione dell'autonomia decisionale è rilevante, perché per essere efficaci tali modificazioni dovrebbero essere sperimentate sulla totalità delle popolazioni. Come si dovrebbero porre i governi? Potrebbero prendere la forma di 'vaccinazioni obbligatorie' o deve essere una libera decisione dell'individuo? Il primo caso però sembra una palese violazione dell'autonomia decisionale e del libero arbitrio, poiché la modificazione morale sembra incidere sul proprio 'sé', sulla propria personalità e non 'solamente' sul corpo. Bisogna considerare anche l'opportunità di raggiungere un accordo internazionale a riguardo, in

²²⁵ M. Balistreri, *Should Posthuman Be (Human)-Enhancement Based? The Posthuman Project in the Age of Climate Change and Space Travelling*, in "Etica & Politica" / Ethics & Politics, XXV, 2023, 1, pp. 273-294.

²²⁶ Nel frattempo però come giustificare le sperimentazioni? L'argomento di Balistreri sulla desiderabilità della modificazione genetica per il bene della collettività non sembra decisivo, perché storicamente sulla base di questa argomentazione si sono compiute azioni e portate avanti politiche deprecabili. Sarebbe moralmente giustificabile portare avanti esperimenti su base volontaria, sfruttando individui che si prestano a fare 'da cavie' perché non hanno alternative migliori? Se il fine delle sperimentazioni fosse solamente terapeutico, sarebbe moralmente giustificabile?

particolare nel caso in cui rendere l'umano eco-sostenibile dovesse comportare un suo depotenziamento, o se il potenziamento morale di alcune popolazioni portasse al problema del *free-riding* da parte di altre. Le istituzioni internazionali hanno la capacità di raggiungere e far rispettare accordi simili? Anche se la discussione etico-filosofica riguarda i principi, la fattibilità di queste pratiche non può essere interamente tralasciata, altrimenti è pura speculazione.

3.2.4 Bioliberali e bioconservatori: la sfida etica posta dal potenziamento umano

Il dibattito etico sulla questione del potenziamento umano è polarizzato attorno alle posizioni dei cosiddetti bioconservatori e bioliberali. I primi, tra i quali si annoverano autori quali Jürgen Habermas, Francis Fukuyama, Leon Kass e Michael Sandel avversano la modificazione genetica dell'umano, sostenendo che il corpo biologico debba essere conservato quanto più possibile, in quanto vi è qualcosa di inerentemente sacro alla natura umana. Dunque ammettono soltanto lo scopo terapeutico, ma non il migliorativo. Il pensiero bioconservatore presenta una natura dicotomica, poiché opera le tradizionali distinzioni tra biologico/artificiale, uomo/macchina, natura/cultura, assumendo così anche una connotazione antropocentrica. Il bioconservatorismo si origina sia da posizioni religiose, che ritengono irriverente che l'uomo si sostituisca a Dio, ma anche dalla sinistra radicale che rivendica l'indipendenza dell'uomo da ogni forma di autorità esterna o da ogni sorta di controllo sociale²²⁷. I bioliberali invece ricomprendono tutti gli autori transumanisti ma anche altri autori, quali John Harris, che non si definiscono transumanisti. Essi sono favorevoli sia allo scopo terapeutico che a quello migliorativo²²⁸, in nome dell'idea liberale secondo cui all'individuo deve essere accordata il massimo grado di libertà.

3.2.4.1 Le argomentazioni dei bioconservatori

Il seguente paragrafo riassume i principali argomenti contro il potenziamento umano, prendendo in considerazione le posizioni di Habermas, Fukuyama e Sandel.

²²⁷ F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury USA Academic, New York 2019, pp. 203-204.

²²⁸ Molti bioliberali annullano la differenza tra i due, poiché la salute è considerata in modo strumentale, come mezzo per ottenere benessere e felicità. Questa concezione viene duramente criticata da Sandel, che ritiene che la salute non sia un bene suscettibile di essere massimizzato.

Innanzitutto, scrive Sandel, non è possibile contestare il potenziamento umano sulla base di principi liberali. Né le condizioni di autonomia decisionale né di equità, a suo parere, verrebbero sostanzialmente compromesse da quella che lui chiama 'eugenetica liberale'. L'argomento sull'autonomia sostiene che figli geneticamente progettati sarebbero spinti verso 'tipi prestabiliti di esistenza', e dunque non sarebbero pienamente liberi di essere artefici del proprio destino. Innanzitutto, i genitori spesso influenzano i figli nelle scelte di vita, secondariamente l'alternativa sarebbe essere alla mercé della lotteria genetica, per cui l'individuo non ha davvero autonomia decisionale riguardo ai propri geni. Per quanto riguarda l'equità, invece, le differenze naturali sono sempre esistite, nelle società coesistono individui geneticamente più dotati di altri. Inoltre, un uso democratico del potenziamento umano porterebbe a fare in modo che tutti abbiano un equo accesso. La questione decisiva secondo Sandel non è come garantire parità di accesso al miglioramento genetico ma se sia giusto aspirare a quest'ultimo. Di fronte a questa prospettiva, come di fronte ai *designer babies*, scrive Sandel, proviamo inquietudine inspiegabile, ci sembra di privarci di una parte di umanità, e che la dignità umana non esca del tutto indenne.

Fukuyama, nel testo *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, lega la natura umana al patrimonio genetico umano, da cui deriva il riconoscimento di dignità e diritti. Interventi sulla genetica umana comporterebbero la perdita effettiva di parte dell'essenza umana dove, con questo termine, s'intende l'insieme delle caratteristiche peculiari all'umano, e di conseguenza la difficoltà nell'accordare dignità, rilevanza morale e diritti. Infatti, anche se è impossibile dare una definizione precisa di 'essenza umana', tuttavia: «much of our political world rests on the existence of a stable human "essence" with which we are endowed by nature, or rather, on the fact that we believe such an essence exists²²⁹».

Molti dei diritti civili e politici dipendono dal grado di condivisione di determinate caratteristiche dateci dalla nostra natura umana. Per esempio, un bambino e un malato di Alzheimer non hanno la stessa libertà politica di un comune cittadino adulto. Dunque, la libertà stessa è condizionata dalle nostre capacità naturali, che sono molte, ma non infinite. Il rischio insito nell'*enhancement* è che esso possa portare alla perdita di una nozione condivisa di 'umanità'²³⁰.

²²⁹ F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, p. 217.

²³⁰ Ivi, p. 218.

Habermas e Sandel legano invece la perdita della dignità umana al tema dei *designer babies*. I bambini nati secondo progetto dei genitori sono concepiti meramente come prodotti, merce, in un mercato dove chi è disposto a pagare di più ottiene il prodotto 'migliore'. Habermas contesta il carattere strumentale dell'ingegneria genetica, che non sarebbe compatibile con i principi di una democrazia liberale. Infatti, chi si scopre programmato, sa di non essere totalmente artefice della storia della sua vita. La sua autoderminazione è minata dalla consapevolezza che nei suoi geni si esprime la volontà determinante dei genitori rispetto alla sua vita. I genitori anticipano il consenso del figlio; ma, si chiede Habermas, fino a che punto sono autorizzati a farlo? La libertà genetica dei genitori non deve collidere con la volontà etica del figlio. Difficilmente l'individuo programmato potrebbe modificare la sua natura genetica, mentre l'imposizione di una determinata educazione è reversibile, in quanto reversibili sono le relazioni umane. Nessuno dovrebbe trovarsi in una situazione di dipendenza irreversibile rispetto a qualcun altro. Secondo Habermas, la libertà viene dal percepire alle proprie origini un cominciamento indisponibile. Non si sa che effetti potrebbe avere sulla psicologia dell'individuo modificato geneticamente il fatto di essere 'prodotto di una volontà' oltre che 'dono'. Habermas e Sandel riprendono il concetto di 'natalità' formulato da Hannah Arendt, ossia il rispetto dell'altro in quanto autore di una vita orientata su pretese proprie. La capacità dell'individuo di prendere iniziativa è strettamente correlata al suo percepirsi come 'messo al mondo' e non 'fabbricato'. La conseguenza politica del pensiero di Habermas è che bisognerebbe sviluppare strategie legali per consentire l'esercizio del diritto a un'eredità genetica immune dall'intervento artificiale.

Anche per Sandel il figlio viene considerato alla stregua di un prodotto, e non più un dono. Sandel riscontra la tendenza, affermata negli Stati Uniti negli ultimi decenni a 'fare i supergenitori'²³¹, ossia a cercare di rendere i figli quanto più competitivi possibili in una società che è sempre più competitiva, chiedendo loro di essere sempre più performanti in cambio. Sandel documenta l'incremento nell'uso di farmaci per migliorare prestazioni quale l'attenzione e la memoria, la diffusa somministrazione dell'ormone della crescita e le spese ingenti per assumere tutor e allenare i figli a passare test per accedere alla miglior istruzione. Sandel conviene con molti bioliberali sul fatto che non vi è una sostanziale differenza tra intervento educativo e intervento genetico dei genitori nella vita dei figli, se non che quest'ultimo inevitabilmente accrescerebbe la *hybris* dei genitori ad esercitare dominio sulla vita e lasciare il meno possibile al caso.

²³¹ M. Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. It. S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 60.

La condanna di Sandel non si rivolge tanto alle singole pratiche, ma all'atteggiamento sottostante che mira al controllo di tutto, e all'incapacità di provare amore incondizionato, indipendente dalle caratteristiche del figlio: «Fare i supergenitori nel modo oggi così diffuso significa tendere ansiosamente a eccessi di padronanza e dominio, lasciandosi sfuggire il senso della vita come dono e avvicinandosi pericolosamente all'eugenetica²³²».

Ciò comporta anche un'inflazione della responsabilità, e un sovraccarico morale: 'migliorare' i figli, attrezzandoli al meglio per ottenere successo nella vita, diventerebbe una scelta obbligata (risorse economiche permettendo). Nella 'corsa agli armamenti', non equipaggiare il figlio alla stregua degli altri comporterebbe la sua condanna a uno svantaggio competitivo nella società. Dunque, non è un atto di estensione della libertà morfologica e riproduttiva, ma una sottomissione all'imperativo della società della perfezione, che diventa un ideale di cui l'umanità si rende schiava. Oltretutto, i risultati ottenuti nelle competizioni con l'ausilio di farmaci non vengono percepiti come aventi lo stesso valore dei risultati raggiunti solo con le proprie forze, per cui l'eventuale vittoria viene di fatto svalutata.

Secondo Sandel ciò si ripercuote negativamente sulla solidarietà all'interno di una società. Già oggi, nel mettere al mondo un figlio down, i genitori sono oggetto di giudizio negativo (in quanto mettono al mondo un individuo destinato ad essere infelice, e in molti stati anche un peso per la società), mentre un tempo essi sarebbero stati considerati degli sfortunati nei confronti dei quali essere solidali. La consapevolezza che il talento e le capacità non sono interamente opera nostra ma derivano in buona parte dal caso e dalla fortuna rende l'uomo più umile, frenando l'inclinazione alla *hybris*. L'assoluto sapere genetico, invece, fa sì che, poiché l'umanità diviene pienamente responsabile del proprio destino, non sente più comprensione nei confronti dei meno fortunati, e non sente di dover 'dividere la torta dell'abbondanza', perché quello che l'individuo conquista è interamente frutto dei suoi meriti.

È possibile guardare all'ingegneria genetica come all'espressione più recente della nostra intenzione di vederci in sella al mondo, come i signori e i padroni della natura. Ma una simile immagine della libertà è ingannevole. Rischia di bandire la nostra capacità di apprezzare la vita in quanto dono, e di lasciarci senza più niente da affermare o vedere al di là della nostra volontà²³³.

²³² Ivi, p. 69.

²³³ Ivi, p. 100.

3.2.4.2 *La risposta biolibérale*

I principali argomenti dei bioconservatori sono contestabili, a cominciare dalla posizione di Fukuyama per cui la dignità umana è attribuita a un'essenza umana che corrisponde a una determinata biologia. Come nota Balistreri, la nozione di 'essenza' è vaga, e non necessariamente porta a stabilire che tutte le caratteristiche umane che ne derivano siano positive. Cercare di stabilire un'essenza umana porta a definizioni arbitrarie. Inoltre, la natura umana non è immutabile, e chiunque assuma tale posizione adotta una concezione del mondo pre-darwiniana, per cui è difficile stabilire se, tramite un intervento migliorativo si andrebbe a compromettere in una certa misura l'essenza umana, e anche se sarebbe qualcosa di necessariamente negativo.

Inoltre, il concetto di dignità è oggi oggetto di radicale riformulazione, per cui essa non è più attribuita univocamente alla specie umana, che non è la sola degna di essere trattata in modo etico.

Balistreri critica la raccomandazione di Sandel per cui l'essere umano dovrebbe mantenere un'attitudine 'aperta all'inaspettato' e coltivare una disposizione all'umiltà nei confronti del mistero della vita, in quanto incompatibile con un'etica della responsabilità. Secondo Balistreri è un invito ad abbandonarsi al caso, quando invece le condizioni in cui versa attualmente il mondo non lo permettono: il non farsi carico delle conseguenze delle proprie azioni ha condotto alla distruzione dell'ecosistema e allo sfruttamento e alla sofferenza di molte popolazioni, umane e non.

Infine, il suo ricondursi a una prospettiva spirituale e quindi religiosa della natura è solo una posizione particolare che non può essere universalmente accettata.

Per quanto concerne l'indipendenza e l'autonomia che la modificazione genetica di un bambino comprometterebbe, come nota già Sandel, non vi è una sostanziale differenza tra educazione e intervento genetico nell'imposizione della volontà dei genitori sul figlio. La scienza sa ancora troppo poco sul funzionamento del corpo e della mente umana perché si possa pensare di 'progettare' un figlio; tutt'al più sono manipolabili alcuni tratti. In generale, le pratiche di *enhancement* fanno riferimento alle modificazioni di alcune particolari caratteristiche, e non alla manipolazione completa dell'individuo.

Indubbiamente, come sostiene Habermas, è più complesso ribellarsi al proprio patrimonio genetico; tuttavia, il figlio che si sentisse gravato della responsabilità di perseguire un progetto di vita stabilito dai propri genitori, potrebbe sempre ribellarsi in quanto la sua volontà non è

stato coinvolta nella decisione dei genitori. Quindi alla spesa dei genitori non corrisponde il dovere del figlio di ripagarla in qualche modo.

La preoccupazione circa la perdita di solidarietà sociale è meno condivisibile: bisogna considerare che difficilmente si garantirà un equo accesso a modificazioni genetiche costosissime. Anche se i costi si abbattessero e vi fosse un maggior accesso a terapie quali quelle genetiche e alla fecondazione in vitro, i più abbienti avrebbero sicuramente a disposizione armi maggiori e sarebbero sempre nel ‘vagone di prima classe’ del treno del progresso. Il rampollo di una famiglia abbiente si sentirà sempre più fortunato di un suo coetaneo nato in una famiglia con meno risorse e quindi meno avvantaggiato nella ‘corsa al successo’. La solidarietà sociale è minata più dall’atteggiamento individualista e dalla ‘cultura del merito’ che si sono affermate nelle società occidentali, e che a volte portano a perdere di vista la bellezza e il significato della relazione con l’altro.

L’attitudine che Sandel chiama ‘di fare i supergenitori’ appartiene alle società più competitive. Sandel critica questa visione perché porta a una volontà di dominio e padronanza su tutto, facendo perdere di vista la dimensione spirituale dell’esistenza, e quindi la domanda di senso dell’esistenza. Poiché effettivamente la ‘corsa alla perfezione e al successo’ porta più frustrazione che vera ricchezza nella vita, le società dovrebbero forse raccogliersi di più a interrogare questa domanda di senso per capire che cosa ritengano sia meglio per loro.

3.2.5 Lo spettro dell’eugenetica non è una minaccia

La cattiva fama dell’eugenetica, derivata dagli orrori compiuti in suo nome nel secolo scorso, fa sì che essa sia automaticamente associata alla violazione della dignità umana. Con il termine eugenetica solitamente si designano l’insieme di teorie del secolo scorso, scientificamente discutibili, che ritenevano che fosse possibile risolvere questioni sociali ed economiche attraverso la biologia. Questo tipo di eugenetica, anche chiamata ‘eugenetica classica’²³⁴ era portata avanti dall’autorità statale o indirettamente da istituzioni con il beneplacito statale, attraverso modalità coercitive. Vi sono altri modi di intendere l’eugenetica, nati soprattutto in seguito allo sviluppo dell’ingegneria genetica attorno agli anni ’80 del secolo scorso, e ritenuti moralmente accettabili. Manca un consenso universale sulla definizione di eugenetica, – che letteralmente significa “ben nato” – che può essere intesa come la scienza che cerca, tramite il controllo di fattori ereditari, di migliorare le qualità congenite della razza umana. L’eugenetica

²³⁴ Ranisch, R. ‘Eugenics is Back’? *Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing*. “Nanoethics” **13**, 209–222 (2019). <https://doi.org/10.1007/s11569-019-00351-6> p. 215.

non è rigettata in toto, vi è una distinzione tra eugenetica negativa, ritenuta accettabile da molti, ed eugenetica positiva, decisamente più controversa. La prima cerca di minimizzare il rischio di trasmissione di geni che sono considerati portatori di patologie e che hanno modalità di trasmissione ereditaria chiaramente definite. La seconda, al contrario, cerca di massimizzare la trasmissione di tratti genetici considerati arbitrariamente desiderabili.

In ogni caso, coloro che si definiscono a favore della cosiddetta ‘eugenetica liberale’, i bioliberali, pur sostenendo forme di eugenetica positiva si distanziano dall’eugenetica ‘classica’. Innanzitutto, la decisione riguardo la dotazione genetica viene messa nelle mani del paziente, e non decisa dallo stato. Secondariamente, non dovrebbe intervenire alcun meccanismo coercitivo, ma spetta al singolo individuo prendere decisioni in merito al benessere della propria discendenza. Tuttavia, secondo alcuni bioliberali (quali, ad esempio, Savulescu e Harris) sarebbe un imperativo morale garantire, avendo i mezzi per farlo, la miglior qualità di vita ai propri figli, scegliendo i discendenti con miglior corredo genetico. Questo principio, noto come ‘principio di beneficenza riproduttiva’ (*procreative beneficence*) è stato teorizzato da Savulescu²³⁵. Questa eventualità mostra però un aspetto che l’eugenetica liberale condivide con quella ‘classica’: l’eteronimia delle decisioni, che in entrambi i casi sono prese da soggetti terzi rispetto a quello interessato, rispettivamente i genitori e lo stato. I transumanisti, che sostengono apertamente l’eugenetica liberale, sembrano introdurre un terzo tipo di eugenetica, che Sorgner denomina ‘eugenetica autonoma’ (*autonomous eugenics*), e che sostiene che gli individui debbano decidere per se stesse se diventare postumani o meno tramite la modificazione tecnologica dei propri corpi e menti²³⁶.

I bioliberali sono generalmente sostenitori del ‘principio di proazione’ (*proactionary principle*) che, formulato dal transumanista Max More (2004), enfatizza la libertà delle persone di fare innovazione tecnologica in modo attivo. Questo principio all’innovazione libera, si oppone al principio di precauzione (*precautionary principle*), che enfatizza il contesto di incertezza delle innovazioni tecnologiche e invita a considerare in primo luogo le conseguenze che esse possono avere a livello sociale, economico, politico e ambientale²³⁷. Il principio di precauzione esprime la visione dominante in Europa e in molte democrazie occidentali.

²³⁵ Questo ‘imperativo morale’ non è condiviso da tutti i bioliberali e transumanisti. Sorgner, dal canto suo, avversa il principio di beneficenza riproduttiva in quanto lo ritiene paternalistico, violento e crudele. Inoltre, un’implicazione di questo principio è che bisognerebbe scegliere altrettanto ‘moralmente’ il partner, assicurandosi che sia colui che può dar luogo alla miglior progenie.

²³⁶ Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, in “Journal of Evolution and Technology” - Vol. 20 Issue 1 – March 2009 – pp. 29-42: <https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>

²³⁷ Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, pp. 208-209.

Sembra improbabile che nelle odierne società contemporanee l'eugenetica possa costituire una minaccia nel senso di essere imposta in modo coercitivo dallo Stato ai suoi cittadini. Tuttavia, è probabile che, con la diffusione di pratiche quali la fecondazione in vitro e la diagnosi pre-impianto, vengano scartati embrioni con alta probabilità di avere malattie genetiche, come sindromi, quale quella di Down, e che vengano selezionati bambini con determinate caratteristiche, molto probabilmente quelle che risulteranno apprezzabili e vincenti nella società. Questi bambini sarebbero creati per mezzo della libertà negativa. Molti autori, tra cui Ranisch in *Eugenics is Back? Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing*, esprimono scetticismo rispetto all'asserzione che la libertà negativa sia sufficiente per prendere delle decisioni.

History shows how undue influence and misinformation were employed to alter the reproductive decisions of parents more so than open enforcement. This illustrates that the focus of liberal eugenics on the negative conditions of reproductive self-determination falls short. The central ethical challenge of today is not whether decisions on reproduction are free of direct force and coercion—that is a given with a liberal legal framework—; rather the process of ethical deliberation moves into full swing here since the most crucial questions only can evolve in a liberal context. History can sharpen the awareness of liberal eugenicists that freedom is more than the absence of force. As described in this section, it is necessary to consider the effect of social norms and pressures and to formulate the positive conditions required for self-determined decisions²³⁸.

Il rischio per le società liberal-democratiche è di reintrodurre lo spettro delle discriminazioni genetiche:

Genetic discrimination is a type of discrimination based on genetic information, for instance, in the case of someone being treated unfairly by their life insurance because they have a gene mutation that increases the risk of inherited disorder. The risk of genetic discrimination is tied to the rise of designer babies. The process of enhancing “some” humans may most likely exacerbate social disparities based on biological primacies, which may be reinforced and dramatized by these emergent biotechnologies, leading to the “Gattaca argument”²³⁹.

“La tesi di *Gattaca*” si riferisce alla preoccupazione espressa nell'omonimo film del 1997, in cui il regista Andrew Niccol descrive una società divisa tra su base genetica, secondo una gerarchia che confermerebbe la tesi di Fukuyama, tra gli individui nati artificialmente – selezionati, manipolati in modo da migliorarne intelligenza, prestanza e bellezza – e individui

²³⁸ R. Ranisch, ‘*Eugenics is Back?*’ *Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing*. *Nanoethics* **13**, 209–222 (2019): <<https://doi.org/10.1007/s11569-019-00351-6>>p.218.

²³⁹ Ivi, pp. 206-207.

nati dal grembo materno. Mentre questi ultimi sono spesso frutto di gravidanze impreviste e sono relegati ai ranghi inferiori della società, i primi ricoprono tutte le posizioni e i lavori più prestigiosi. Nel film sono rappresentati come omologati, forse per trasmettere l'idea che le caratteristiche che permettono all'individuo di integrarsi e avere successo nella società sono una quantità esigua rispetto alla pluralità umana. Senza dubbio, uno dei pericoli della diffusione delle pratiche di modificazione genetica è l'omologazione al 'modello di successo', anche se si potrebbe obiettare che l'omologazione potrebbe essere non dissimile da quella che tutt'ora vige all'interno della società.

Nonostante tutto sia regolato dalla genetica, dal lavoro alle relazioni interpersonali, è curioso che nella società di *Gattaca* sia illegale la discriminazione genetica.

3.3 Ripensare i valori democratici nell'era digitale

La maggior sfida che emerge per la democrazia è tecnologica. Il rafforzamento o il deterioramento delle istituzioni democratiche dipende da se esse sapranno rispondere adeguatamente e modificarsi in modo efficace o se, invece, riprendendo la metafora di Crouch la discesa lungo la parabola è destinata a continuare, e la democrazia assumerà la forma postdemocratica di un'Infocrazia.

L'intento del paragrafo che segue è analizzare più approfonditamente concetti cari alla liberal-democrazia, – quali libertà e autodeterminazione, privacy, eguaglianza, diritto alla privacy, dignità e diritti umani – confrontandoli con i cambiamenti prodotti dalla rivoluzione tecnologica. In particolare, lo scopo è vagliare la possibilità offerta da Sorgner in *We Have Always Been Cyborgs*, cercando di capire se essa costituisce effettivamente un modello che le democrazie occidentali dovrebbero considerare nel rispondere alla rivoluzione tecnologica in atto.

3.3.1 Libertà e autodeterminazione

Il primo problema che abbracciare un panottico digitale pone è la possibilità di attuare una società del controllo, perciò privando i cittadini delle libertà di agire. Sorgner ritiene che la libertà negativa sia un valore primario, e non vede nella società del controllo una minaccia per la stessa, purché vi sia un impegno democratico, da parte dello stato, a garantire la massima pluralità. Se tale obiettivo fosse raggiunto, non si potrebbe a ragione sostenere che il panottico digitale toglierebbe più libertà all'individuo di quanto non faccia qualunque regime statale, in

quanto, anche il più democratico degli stati non garantisce una libertà assoluta. Il panottico comporterebbe una maggior capacità di perseguire i crimini.

Nevertheless, it can be objected that even though I continually stress the relevance of the norm of negative freedom, and the need to further promote plurality, does not my claim that we all need to embrace total surveillance undermine the relevance of freedom? It is clear that it does. No society can have absolute freedom. Sanctions for certain behaviour are necessary²⁴⁰.

Il panottico digitale, inoltre, comporta una differenza rilevante rispetto a quello teorizzato da Bentham, che presenta una distinzione netta tra ‘guardiani’ e ‘sorvegliati’, mentre nel panopticon digitale il ruolo dei guardiani non sarebbe definito chiaramente, per cui potenzialmente tutti gli utenti di internet sono sorvegliabili. Hacker esperti potrebbero ricoprire il ruolo delle guardie, ma secondo l’autore questo pericolo sarebbe scongiurato sviluppando la protezione dei dati degli utenti.

Questo assunto contiene un’altra implicazione, fondamentale per Sorgner, e già sottolineata in precedenza: i dati non dovrebbero essere raccolti e processati da strutture private, ma da organi statali. Le prime, infatti, come già evidenziate da Susskind, fanno del profitto una priorità e utilizzano i dati nel loro interesse, fattore che incrementa il rischio di manipolazione degli utenti per arricchire ulteriormente chi ricopre già posizioni di potere, rendendo più difficoltoso garantire lo stato di diritto.

Controcorrente rispetto alla tendenza dominante (condivisa da autori quali Han, Susskind), Sorgner propone come miglior soluzione di permettere che il minor numero possibile di umani abbia accesso ai dati altrui, che dovrebbero essere monitorati primariamente da algoritmi. Contrariamente agli umani, gli algoritmi non hanno la propensione a operare seguendo i propri interessi e fini personali, abusando del proprio potere. Ciò farebbe sentire le persone più protette: «Psychological studies confirm that people prefer algorithmic to human judgement, which seems to imply that humans are also less afraid of being monitored by algorithms than by other people. Algorithms can be programmed to take human rights into account²⁴¹».

Questo ‘abbandono dell’uomo alla tecnologia’, altresì chiamato ‘soluzionismo tecnologico’, ovvero la credenza sempre più diffusa che gli algoritmi, in quanto più efficienti dell’uomo nel processare informazioni, posseggano anche capacità di *problem solving* maggiori applicabili

²⁴⁰ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 44.

²⁴¹ Ivi, p. 52.

anche in contesti politico-sociale, è da molti ritenuto un fattore negativo, poiché pone serie conseguenze per il libero arbitrio umano.

Se gli algoritmi conoscono effettivamente l'umano meglio dell'individuo stesso e possono statisticamente predire come egli agirà e quali scelte sono migliori per lui, non vi sono ragioni per insistere che l'uomo debba continuare a fare affidamento sul proprio libero arbitrio, se non per avvalorare l'opzione maggiormente positiva per lui trovata dall'algoritmo.

Infatti, come dice Harari:

Perché questo accada non occorre che l'algoritmo mi conosca *perfettamente* e non commetta mai un errore; è sufficiente che mi conosca *meglio* di quanto possa fare io stesso e commetta *meno* errori di me. Allora sarà sensato fidarsi di questo algoritmo sempre di più per le mie decisioni e le scelte di vita²⁴².

Questa prospettiva implica però che l'essere umano sia conoscibile dagli algoritmi, e che quindi il corpo biologico possa essere ridotto ad algoritmi biologici. In realtà, la scienza ha una conoscenza ancora parziale del cervello e dei meccanismi che regolano entità come la coscienza e la psicologia umana. Se ciò non costituisce certo una dimostrazione del libero arbitrio, e assumendo comunque che il libero arbitrio non gode di una stabilità ontologica ma rimane un concetto inventato dall'umano, fornisce però almeno il beneficio del dubbio sul fatto che l'uomo sia deterministicamente regolato, o in ogni caso abbia un funzionamento algoritmico. Per cui molti autori convengono nel dire che gli algoritmi possono essere d'ausilio in moltissimi ambiti della vita umana, ma non in tutti: sulle questioni che riguardano i desideri profondi della persona, o scelte di vita personali, gli algoritmi non dovrebbero essere presi in considerazione, perché le persone possono seguire leggi differenti.

Se anche non sono ontologicamente fondati, non per questo l'importanza dei concetti di libertà negativa e autonomia è svalutata per Sorgner, perché questi concetti hanno avuto conseguenze molto positive per il genere umano, contribuendo alla sua fioritura. Nella visione dell'autore queste due virtù sono abilità che vanno coltivate, tramite l'educazione e il potenziamento tecnologico, che quindi non le ostacola²⁴³.

²⁴² Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, p. 403.

²⁴³ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, pp. 47-51.

Secondo Sorgner va a vantaggio dell'umano che siano raccolti più dati possibili su di lui: «However, we need data for economic well-being, for scientific research, for the promotion of well-being, and for the elimination of ageing²⁴⁴».

Per questo promuove l'idea di impiantare in ogni persona un chip RFID che, monitorando i dati sanitari della persona, possa agire in modo preventivo sulla salute umana e sui processi di invecchiamento.

La raccolta di dati genetici e la loro correlazione con i processi di invecchiamento, malattie e disturbi di vario tipo può aiutare lo sviluppo dell'ingegneria genetica, selezionando e modificando i geni in modo da permettere agli individui di vivere più a lungo e in salute. Oltretutto, eviterebbe lo spreco di risorse per combattere le singole malattie, che è molto meno efficiente che non agire direttamente sui processi di invecchiamento del corpo umano che di quelle malattie sono la causa²⁴⁵.

In linea con le posizioni transumaniste e con la concezione di libertà negativa, Sorgner sostiene che l'individuo debba avere la possibilità di realizzare il proprio progetto di vita, e questo include anche il potenziamento umano.

Il problema, già accennato, che si verrebbe a determinare è che l'accesso a tali costose pratiche difficilmente sarebbe libero, innanzitutto perché la maggior parte delle persone mancherebbe dei mezzi necessari, problema che non sarebbe risolto anche se lo stato le finanziasse pubblicamente. Ci sono almeno due ragioni per sostenere ciò. In primo luogo, perché la ristretta parte della popolazione che dispone di ingenti risorse economiche, avrebbe accesso comunque a prestazioni migliori; in secondo luogo perché se una cospicua parte della popolazione scegliesse di potenziare sé stessa e la propria progenie, alla restante parte non resterebbe che seguirla, in quanto l'alternativa sarebbe condannarsi ad un'esistenza di 'serie B'. La scelta non sarebbe allora più libera, bensì obbligata, e una buona parte delle persone dovrebbe subire le conseguenze della libertà negativa accordata ad altri. Certo, si potrebbe argomentare che questo andrebbe a loro vantaggio da un punto di vista biologico, ma le persone potrebbero avere ragioni differenti per opporvisi, come, ad esempio, credenze religiose²⁴⁶.

²⁴⁴ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 52, 166.

²⁴⁵ Ivi, pp. 33-36.

²⁴⁶ La diagnosi preimpianto (PDG), attuabile nella pratica della fecondazione in vitro (IVF), è un metodo efficace per individuare possibili mutazioni genetiche che daranno luogo a malattie. Tuttavia, come scrive Harari, e confermato dalla testimonianza di un medico nel documentario *Unnatural selection*, queste pratiche non sembrano essere compatibili con la dottrina cristiana – condivisa da molte altre fedi e concezioni filosofiche – che gli esseri umani abbiano un'anima. La dottrina dualista secondo cui gli uomini hanno corpo e anima è uno dei cardini millenari della cultura occidentale; scardinarla potrebbe non essere accettabile per molti.

Una questione fondamentale è che limiti porre alla libertà negativa. Sorgner vi include la libertà riproduttiva e morfologica, ma bisognerebbe comunque stabilire dei limiti a queste due libertà, che altrimenti possono scontrarsi con la necessità di eguaglianza sostanziale di una società democratica. Anche nel caso in cui la maggioranza dei cittadini in un regime democratico votasse a favore di forme di potenziamento, la comunità democratica si sarebbe espressa, ma la tutela delle minoranze sarebbe impraticabile e quindi si incorrerebbe nel problema della tirannia della maggioranza²⁴⁷. Non c'è coerenza nella posizione di Sorgner che vorrebbe garantire la massima libertà di pensiero ed espressione e condanna ogni sorta di paternalismo, e allo stesso tempo imporre, nello stesso modo in cui si impongono le vaccinazioni obbligatorie, a tutti i cittadini di farsi impiantare dei chip sottopelle per il loro benessere e quello della comunità. Forse una democrazia digitale deve assumersi grandi responsabilità nei confronti dei propri cittadini, comportando con ciò anche un'effettiva impossibilità di garantire la massima libertà negativa.

3.3.1.1 *Autonomia e autenticità*

Ci sono buoni motivi per sostenere che l'utilizzo di *enhancers* favorirebbe l'autonomia decisionale. L'autonomia viene generalmente definita come la capacità di un individuo o di un gruppo di agire in modo indipendente, libero da interferenze o da controlli esterni, e quindi di vivere in accordo con i propri obiettivi e valori senza costrizioni o coercizioni indebite. È strettamente legata ai valori liberal-democratici, in quanto permette ai cittadini di godere di libertà e autodeterminazione nella propria vita personale, politica ed economica. Senza autonomia decisionale non avrebbe effettivamente senso la democrazia, in quanto prerequisito alla formazione di opinioni personali, alla scelta elettorale e al dibattito democratico.

L'enhancement potrebbe contribuire all'accrescimento dei processi mentali usati nella deliberazione, quali le capacità di memoria, o più in generale quelle cognitive, permettendo agli individui di elaborare informazioni in modo più efficace e avere una maggiore capacità valutativa e quindi consapevolezza delle proprie decisioni. L'utilizzo di *enhancers* in questo senso sarebbe anche in accordo con una nuova concezione della pratica medica che si sta venendo ad affermare e che interpreta gli scopi e gli obiettivi della medicina come largamente

²⁴⁷ È importante specificare che, nel caso dell'opportunità auspicata da Sorgner di inserire microchip nelle persone, l'autore non crede che sia possibile esercitare la propria libertà e rifiutare tale strumento. Sorgner paragona l'inserimento dei microchip nelle persone a una vaccinazione obbligatoria, in quanto i benefici superano di molto i costi.

dipendenti dal contesto culturale in cui essa opera, e che, rigettando un approccio più tradizionalmente paternalistico, pone a proprio fondamento il principio di autonomia del paziente. Su queste basi si può affermare che non sia più prioritario, ai fini dell'azione medica, il ripristino della salute ma anche il soddisfacimento degli interessi del paziente, modulati a partire dall'autonomia di quest'ultimo²⁴⁸.

Strettamente legata alla questione dell'autonomia vi è quella dell'autenticità, ossia la qualità di essere veri, sinceri e coerenti con sé stessi. Essere liberi di modificare il proprio corpo per sentirsi più coerenti con sé stessi può sembrare un atteggiamento che va nella direzione di una maggior autenticità, tuttavia, soprattutto nei casi di modificazione tramite chirurgia estetica, la decisione spesso evidenzia una sorta di "sottomissione" a quelli che sono i canoni estetici della società di appartenenza. In altre parole, la diffusione di tecniche di questo tipo potrebbe portare a incentivare fenomeni di pressione e coercizione sociale. Nel caso invece dell'enhancement cognitivo e comportamentale il problema sollevato da alcuni è la possibilità di alterare la personalità e l'identità dell'individuo potenziato. Il problema può essere declinato in tre modi: nel caso più estremo l'enhancement farebbe cessare di esistere la persona, in seguito a un cambiamento radicale dei tratti, oppure potrebbe modificarne la personalità e, infine queste pratiche potrebbero rimodellare i piani di vita di una persona, alterando il suo 'orizzonte di senso complessivo'²⁴⁹.

3.3.2 *Privacy*

La digitalizzazione ha comportato la 'morte del privato' secondo Gallino, a causa del fenomeno del *data mining*, cioè l'estrazione di dati degli utenti da parte di aziende a scopi commerciali e non. Gravi scandali quali il 'caso Snowden' del 2013 e Cambridge Analytica, hanno mostrato al mondo come i dati personali siano utilizzati, senza il consenso dei loro proprietari a fini di manipolazione politica.

L'Europa, come già evidenziato da Susskind, ha adottato strumenti quali il GDPR che l'hanno resa un esempio leader nella protezione dei dati personali. Sorgner, al contrario, deplora la politica europea della protezione dei dati personali, e sostiene che la privacy sia un diritto al

²⁴⁸ Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, pp. 82-85.

²⁴⁹ Ivi, pp. 85-87.

quale la società digitale deve rinunciare, perché solo in questo modo potrebbe sopravvivere ed ottenere grandi benefici. Tutti i benefici però hanno un costo.

Hence, I need to emphatically point out: we need to embrace the internet panopticon, which goes along with a loss of privacy, as an as-good-as-it-gets solution. Is this problematic? Does it have to have devastating consequences? Or is there a possibility of affirming plurality while still being able to use the benefits which go along with big data analyses?²⁵⁰

Sorgner avvalsa la tesi per cui la perdita della privacy sarebbe un male minore, se compensata in modo democratico. Secondo l'autore la preoccupazione per la privacy deriva dal fatto che le persone non vogliono essere punite, perseguite o giudicate sulla base di considerazioni morali per scelte che li riguardano privatamente²⁵¹. Ma se il rischio di essere sanzionati viene minimizzato, coerentemente con il valore della massima pluralità di espressione, al punto che la sanzione venga emessa solo nel caso si sia arrecato danno a una terza persona, non vi sarebbe motivo per tenere alla propria privacy. Inoltre, il fatto che il governo abbia accesso a tutti i dati dei suoi cittadini, non sarebbe da considerarsi un'espropriazione dei dati personali (e quindi della proprietà intellettuale dell'individuo) da parte dello Stato, perché sarebbero utilizzati in modo da finanziare gli interessi dei cittadini²⁵². Sorgner non è insensibile ai rischi che comporta la perdita della privacy, ma crede che poste queste condizioni, insieme alla massima tolleranza sociale, possano ovviare i rischi di abuso della privacy altrui.

Questa posizione è stata tacciata di essere utopistica e basata su una visione che sottostima il valore della privacy.

Alcuni autori evidenziano che la privacy è fondamentale per la vita in società, in quanto avere una buona reputazione è essenziale nel modo del lavoro e delle relazioni; dunque, è necessaria per esercitare la libertà. Ci sono moltissimi fattori stigmatizzati dalla società pur senza essere legalmente perseguibili, come l'aver malattie quali l'AIDS, o il cancro, che compromettono le possibilità di lavorare di un individuo, ma anche l'alcolismo, o la tendenza a soffrire di depressioni e altri disturbi psicologici. La privacy è fondamentale per essere attori politici, e quindi per la partecipazione democratica (in quanto alcune persone potrebbero subire ricatti, o

²⁵⁰ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 38.

²⁵¹ Per esempio, una persona potrebbe non voler rendere nota la propria identità sessuale nel caso comportasse degli svantaggi sociali.

²⁵² Sorgner menziona a questo proposito la salute pubblica. Nella sua visione questo tema è di primaria importanza dal punto di vista politico perché la maggior parte delle persone valuta la salute e il poter godere di una vita sana e longeva, come questione primaria. Per questo il servizio sanitario nazionale dovrebbe essere efficiente e gratuito, ma perché lo Stato possa garantire questa condizione, ha bisogno di utilizzare i dati dei cittadini, anche a fine commerciale. Tuttavia, il paragone tra i dati personali e le tasse non sembra essere del tutto calzante.

avere interesse a tenere per sé le proprie opinioni politiche); dunque, è un elemento importante nel poter esercitare la propria autonomia. Nella società del digitale, le reputazioni sono distrutte in un istante sui *social media*, d'altra parte si stanno affermando sempre di più fenomeni denominati *call-out culture*, per cui le persone sono pesantemente criticate in pubblico, e *cancel culture*, pratica che porta a 'cancellare' figure pubbliche accusate di aver assunto atteggiamenti offensivi. Dunque, errori passati possono compromettere irrimediabilmente il futuro²⁵³.

La democrazia è un meccanismo per processare i conflitti in libertà e pace, e la tolleranza è uno dei suoi valori cardine. Tuttavia le premesse di Sorgner in proposito sembrano troppo ottimistiche per le democrazie occidentali, dove, come sottolineato nel testo di Han c'è un incremento dei fenomeni di frammentazione sociale manifestati dall'incremento degli *hate speech* e delle *echo chambers* che si esprimono soprattutto sui *social network*. Inoltre, sono ancora presenti fenomeni di intolleranza religiosa e verso gli stranieri. Le società democratiche odierne sono meno aperte al dialogo e alla comprensione reciproca. Il fatto che la privacy sia negata a chiunque potrebbe portare a pensare che tutti sarebbero meno inclini a giudicare gli altri, per paura di essere altrettanto giudicati, ma questa argomentazione è molto debole alla luce delle considerazioni precedenti. Se poi si estendesse la raccolta di dati personali a dati biometrici e genetici ai fini di sviluppare terapie genetiche e selezione e potenziamento genetici, la vulnerabilità delle persone di fronte al sistema aumenterebbe esponenzialmente. Per esempio, nel caso del potenziamento neurologico e cognitivo attraverso le neurotecnologie e le interfacce cervello-macchina, la mancanza di un'adeguata protezione dei dati può condurre a furti di identità, alla divulgazione di emozioni e pensieri intimi, e alla profilazione non autorizzata.

Lo stesso Sorgner ammette che in un contesto di sorveglianza digitale il pericolo di abuso politico sui dati personali dei cittadini è molto elevato; d'altra parte, anche i candidati eletti democraticamente possono prendere derive autoritarie.

La questione di quanto una democrazia dovrebbe tutelare la privacy dei propri cittadini non è di facile risoluzione; e al momento sembra che per l'Europa questa sia una questione della massima importanza.

²⁵³ R. Blackford, *Sorgner on Freedom, Violence, and Privacy*, in "Etica & Politica / Ethics & Politics", XXV, 2023, 1, pp. 295-317.

3.3.3 Discriminazione e disuguaglianza

Il più grande problema portato dalle tecnologie, anche quando *democraticamente* distribuite, è il grande incremento delle disuguaglianze apportato. Nel capitolo precedente è stato già ampiamente trattato il tema delle discriminazioni operate dagli algoritmi nei vari ambiti in cui sono stati applicati (dalla selezione del personale, alla concessione di mutui e prestiti, alle risposte razziste date dalle *chatbots* che utilizzano meccanismi di intelligenza artificiale), poiché essi incorporano le concezioni morali di chi li programma. Inoltre, l'intelligenza artificiale viene allenata con i milioni di dati disponibili, che provengono nella gran parte dei casi da soggetti bianchi, di sesso maschile ed eterosessuali, per cui tutte le persone che non rientrano in questa categoria subiscono un'ulteriore marginalizzazione sociale.

In questo senso Sorgner osserva in modo condiviso da altri autori – in particolare Susskind –, che è dannoso lasciar dirimere la questione alle imprese private, che porranno sempre il profitto al di sopra delle questioni sociali.

Il problema è che le tecnologie hanno aumentato il divario tra ricchi e poveri non solo in termini di discriminazioni su base identitaria, ma anche in termini più strettamente economici. Il divario salariale tra i CEO e i dipendenti delle aziende *hi-tech* è enorme. Come lamenta Crouch in *Combattere la postdemocrazia*, anche le aziende ad alta tecnologia hanno contribuito ad aumentare il numero dei lavori sottopagati, a grosso svantaggio della classe media.

L'impatto dell'intelligenza artificiale sul lavoro è un tema scottante, poiché si stima che porterà alla perdita di milioni di posti di lavoro e, se storicamente ogni innovazione tecnologica ha portato a una compensazione dei posti di lavoro subiti, e al riadattamento delle abilità dei lavoratori, non è ancora ben chiaro come e con che tempistiche questo possa avvenire nel caso dell'intelligenza artificiale. Sam Altman, CEO di OpenAI rassicura sul fatto che i benefici della nuova tecnologia saranno molto maggiori delle perdite, e non v'è dubbio che porteranno grandi ricchezze, il problema è come queste saranno distribuite a livello sociale²⁵⁴. Se la tendenza degli ultimi decenni non verrà invertita, è molto probabile che le democrazie vedranno sempre di più la loro composizione migrare verso una società con pochi, ricchissimi oligarchi, e una vastissima classe di redditi medio-bassi. La teoria del *trickle-down effect* non sembra aver trovato un riscontro effettivo.

²⁵⁴ *OpenAI's Sam Altman Urges A.I. Regulation in Senate Hearing*, "The New York Times": <https://www.nytimes.com/2023/05/16/technology/openai-altman-artificial-intelligence-regulation.html>.

Questo tipo di società, che non è molto lontana da quella attuale, aumenta il timore che lo sviluppo di tecnologie per il potenziamento fisico e cognitivo vada prima di tutto a vantaggio dei più benestanti della società, creando un problema di giustizia distributiva e radicalizzando ulteriormente le differenze fra poveri e ricchi. Questa preoccupazione è espressa molto chiaramente nell'articolo di Gregor Wolbring *The Unenhanced Underclass*. L'autore sostiene che lo sviluppo di tecnologie per il potenziamento umano porterà a definire una nuova classe di *disabili*: le persone non potenziate, che con tutta probabilità saranno la maggioranza, appartenenti alle classi già svantaggiate, incrementando ulteriormente il divario tra ricchi e poveri. Per questo argomenta a favore dell'applicazione della giustizia distributiva, per cui vantaggi fisici e cognitivi dovrebbero essere messi a disposizione primariamente alle classi più svantaggiate, per colmare il divario già esistente. Ma la storia insegna che è molto difficile che ciò si realizzi, e l'autore è più propenso a credere che le autorità preferirebbero potenziare le persone già in ottima salute, perché ciò porterebbe a un maggior ritorno economico.

As much as human enhancement technology will become an enabling technology for the few, it will become a disabling technology for the many. I believe that we need to change the whole system towards distributive justice, giving the enhancements first to the ones who need them most. And as this is not very likely to happen, the second best option is to ensure absolutely that no one can gain any positional advantage from enhancements and no one can force their desires and self-perception on others, whether it is their child or child to be or others. If we go on as we are today we will see the appearance of a new underclass of people – the unenhanced²⁵⁵.

Un altro concetto trattato dall'autore nel breve articolo è quello di 'deficitario' (*impaired*). Secondo l'autore questo concetto è destinato a cambiare e comprendere tutte le persone impossibilitate a migliorare sé stesse oltre le caratteristiche considerate appartenenti alla specie *Homo sapiens*. Anche D. Compagna e M. Sahinol, nell'articolo *Enhancement Technologies and the Politics of Life*, asseriscono che le nuove tecnologie possono portare a un nuovo tipo di *enhancement culture*, che afferma l'essere umano 'tradizionale' come essere deficiente (*deficient being*).

Tuttavia si potrebbe obiettare che la venuta di un umano potenziato non porti con sé pratiche immorali, proprio in virtù del fatto di avere alcuni tratti – se non la moralità stessa – potenziati. Inoltre, gli esseri umani 'tradizionali' già godono dello status di 'persona morale', legata al fatto di essere persone, non tanto alla loro natura biologica, e non ci sono motivi per ritenere che questo status debba venire intaccato.

²⁵⁵ G. Wolbring, *The Unenhanced Underclass*, Demos Institute, 2006.

James Hugues, fautore del transumanesimo democratico, ritiene invece che una società transumanista non dovrebbe temere la divisione sociale tra umani e post-umani. In una società tale i concetti di cittadinanza e persona sarebbero riconcettualizzati in maniera inclusiva, in modo che non si verrebbero a determinare differenze politiche sostanziali tra umani e post-umani. Nella società immaginata da Hugues gli individui potenziati avrebbero inoltre una sorta di debito di responsabilità nei confronti dei non-potenziati, che si concretizzerebbe nel rendere disponibili le tecniche di enhancement ai non potenziati, oltre ad assisterli nel realizzare il proprio progetto di vita. La società immaginata da Hugues attira su di sé molte perplessità ed è – comprensibilmente – tacciata di utopismo.

La società beneficerebbe sicuramente se una parte della sua popolazione fosse decisamente più intelligente ed equilibrata, in salute e moralmente virtuosa. Il problema è il ruolo che toccherebbe alla restante parte della popolazione, che facilmente si troverebbe ancora più svantaggiata dal punto di vista lavorativo e politico, e che potrebbe essere discriminata in quanto ‘oggettivamente specie inferiore’. Riprendendo le parole di Fukuyama in *L'uomo oltre l'uomo*, il pericolo è il ritorno dell'aristocrazia, ma contrariamente al passato, l'affermazione della propria superiorità sarebbe reale e non convenzionale²⁵⁶. Il film *Gattaca* mostra in modo efficace questo tipo di discriminazione genetica. La classe politica dominante sarebbe composta da individui potenziati, e anche il diritto di voto costituirebbe un problema, perché dare lo stesso peso a tutti gli individui, sarebbe come al giorno d'oggi dare lo stesso peso al voto di una persona e a quello di una scimmia. Anche se non si venissero a costituire due specie differenti, le relazioni interpersonali difficilmente si verrebbero a costruire tra persone appartenenti a caste diverse. Considerato che tutt'ora in società di idee liberali e democratiche persistono dinamiche razziste, retaggio di secoli di discriminazioni basate su gerarchie biologiche inesistenti, quando queste differenze saranno effettivamente geneticamente fondate, cosa dovrebbe impedire la discriminazione? Si potrebbe sperare che, se gli individui potenziati saranno anche dotati di maggior moralità, avranno maggior considerazione (o pietà) per chi non lo è, ma razionalmente non sarebbe sensato attribuire a tutti lo stesso peso.

La democrazia, che si sostanzia di legami orizzontali, sarebbe finita. La democrazia è un'ideale del pensiero illuminista, ma molti elementi di questo pensiero si sono già o si stanno dimostrando dei miti o si stanno modificando, per cui forse è un paradigma non adatto al postumano e destinato a tramontare.

²⁵⁶ F. Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2002, p. 219.

Il tema del potenziamento umano deve essere trattato dalle democrazie perché sta accadendo, e la tecnologia ha le potenzialità per espandere il fenomeno. Potrebbero forse essere trovate delle strade democratiche per perseguire il miglioramento umano senza incrementare il divario sociale. Per esempio, potrebbero essere stabiliti tramite regolamentazioni, che tratti genetici potenziare e selezionare, e quali no. Migliorare le motivazioni dell'agire morale delle persone potrebbe essere dimostrata una pratica democratica, perché difficilmente contribuirebbe ad accrescere il divario economico e sociale²⁵⁷, e potrebbe portare le persone ad adottare visioni più lungimiranti, nell'interesse dei loro discendenti e del pianeta. Se la pratica della diagnosi pre-impianto (*PDG: Pre-implantation genetic diagnosis*) porta le persone più benestanti a minimizzare il rischio di avere figli malati, si potrebbe stabilire che parte del costo della prestazione vada devoluta per assistere persone che soffrono di malattie genetiche, o nella ricerca per trovare cure e terapie. Questi sono alcuni esempi, che mettono in luce però un certo paternalismo da parte dello stato, e la limitazione della libertà negativa di molte persone, costrette a sottostare a rigide regolamentazioni.

3.3.4 Dignità e concetto di persona

È in atto un cambiamento di paradigma verso una concezione non antropocentrica della vita. Non sono solo le correnti più radicali di pensiero postumaniste e (alcune) transumaniste, ma anche correnti politiche quali l'ambientalismo e l'ecologismo e pratiche di vita come il veganismo.

L'antropocentrismo, che si basa su un'ontologia dualista, ha profonde implicazioni etiche e politiche, che queste correnti di pensiero e modi di vivere contrastano. Sorgner osserva che la maggior parte delle costituzioni delle liberal-democrazie si fonda sul principio kantiano che la persona non deve essere trattata come un mezzo, ma come un fine in sé, considerando come persone gli individui appartenenti alla specie umana, e dunque permettendo che animali e oggetti siano trattati come mezzi. Questa distinzione viene operata sul piano metafisico per cui gli uomini non sono soltanto dotati di un corpo che risponde alle leggi di natura, ma anche di una mente libera, per molti derivata dal fatto che gli uomini sono dotati di un'anima, mentre gli animali e gli altri oggetti verosimilmente ne sono privi.

²⁵⁷ Per esempio, i CEO delle grandi aziende *hi-tech* potrebbero essere spinti a diminuire il divario salariale con i dipendenti, o i programmatori a scrivere algoritmi più giusti e non discriminatori.

Riconoscere come persone solo gli umani – e non il fatto in sé di assegnare valore morale alla persona, perché il principio kantiano è logo-centrico e non antropocentrico – è, secondo Sorgner, un approccio paternalista nei confronti di coloro che non condividono la dottrina dualista, che limita la loro libertà negativa, per cui, in ultima analisi, non è un approccio liberal-democratico.

Sorgner evidenzia la problematicità di permettere a concezioni ontologiche di influenzare decisioni legali e procedurali, perché queste vanno a inficiare sulla libertà negativa del privato cittadino che ha una visione ontologica differente rispetto a quella dominante (in quanto adottata dalla legge dello Stato).

Perciò secondo Sorgner, bisognerebbe separare la prospettiva normativa da quella ontologica, e adottare una visione normativa pragmatica, responsiva alle sfide etiche²⁵⁸.

Sorgner propone di definire il concetto di persona in base alla capacità di soffrire:

The suggested ability to suffer seems to be a plausible criterion. It needs to be kept in mind that this criterion is not an essentialist and ultimate one, as was the case with the divine spark. It is a merely a widely shared judgement. The ability to suffer is a contingent criterion. However, many people find it convincing that the minimization of suffering is desirable²⁵⁹.

La posizione di Sorgner sembra essere ampiamente condivisibile, perché la sofferenza è ciò che gli esseri umani temono di più. È il fatto che l'assunto sia così universalmente accettato che rende la sofferenza moralmente rilevante. L'autore suggerisce che dovrebbero essere sviluppate modalità empiriche per 'misurare la capacità di sofferenza' degli esseri, fondamentali per stabilire un ordine gerarchico.

The concepts of personhood and being a human being are disentangled. There can be physiological, emotional, but also cognitive pain, and consciousness is not necessary for being in a state of pain. How to compare the intensity of the various types of pain remains an open question. I think that an experimental scientific basis would be needed to compare the various types of pain with one another²⁶⁰.

L'essere umano continuerebbe ad occupare i gradini più in alto della scala gerarchica, ma non necessariamente in tutti i contesti²⁶¹. Ne segue che anche molti animali, e in futuro oggetti

²⁵⁸ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 145.

²⁵⁹ Ivi, p. 151.

²⁶⁰ Ivi, p. 155.

²⁶¹ Sorgner fa più volte riferimento al caso dell'embrione umano creato dalla fecondazione in vitro che, non avendo ancora sviluppato il sistema nervoso non è in grado di soffrire, dunque non è una persona, mentre un

tecnologici altamente sviluppati dovrebbero essere considerati soggetti morali. Una società che non assegni priorità su scala gerarchica è invece impraticabile secondo l'autore.

Questa visione contiene implicazioni contraddittorie. Sorgner ribatte numerose volte che migliorare la salute degli individui dovrebbe essere un progetto politico, perché la maggior parte delle persone condivide l'assunto che, una vita più lunga perché più sana, corrisponde all'ideale della fioritura umana. Lo stato non dovrebbe quindi opporsi, ma anzi incentivare le pratiche di modificazione e selezione genetica, nonché l'ibridazione uomo-tecnologica, non solo per lasciare libertà di autodeterminazione ai cittadini ma anche perché ciò può portare ad eliminare molta sofferenza e al raggiungimento dell'obiettivo di una vita sana, lunga e quindi felice. Togliere alle persone la possibilità di soffrire (perché, ad esempio, sono emotivamente stabili e godono di una salute fisica sempre meno attaccabile), sembra costituire un problema morale, in quanto spinge questi esseri più in basso nella gerarchia dell'*esser-persona*. Alternativamente, Sorgner obietta che non necessariamente il potenziamento delle capacità cognitive di una persona è desiderabile, perché all'aumentare dell'intelligenza di una persona aumenta il rischio di soffrire. Ma, stando alla sua concezione di entità morale, questo potrebbe non essere un problema per l'individuo su un piano sociale, perché sarebbe al vertice della gerarchia morale e quindi il primo a godere di diritti derivanti dalla sua maggior dignità. Vi è un altro problema qui, ossia che effettivamente il potenziamento cognitivo aumenterebbe il divario sociale tra i potenziati – plausibilmente anche i più ricchi della società –, che godrebbero anche di maggiori diritti, e i non potenziati – plausibilmente i più svantaggiati sul piano economico e sociale.

Se non è auspicabile che l'atteggiamento paternalistico di un governo democratico nei confronti dei suoi cittadini sconfini nel limitarne la libertà; ancora meno lo è incrementare e radicalizzare le disuguaglianze interne a un Paese.

Che il concetto di 'natura umana' sia problematico è evidenziato anche da Cosimo Accoto ne *Il mondo ex-machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione*, che come riportato nel precedente capitolo, propone il 'passaggio da individuo a *infoviduo*', per esprimere la necessità di allargare la riflessione etica e politica a individualità non umane.

delfino sviluppato potrebbe ambire a questo status. Questo rende evidente che la valutazione non è basata sulla sofferenza che potenzialmente può essere provata, ma su quella attuale.

L'autore fa notare che, con lo sviluppo di intelligenze artificiali che utilizzano meccanismi di *deep learning*, acquisendo di fatto autonomie decisionali si pongono nuove domande etiche che riguardano la macchina come 'agente morale'.

Se infatti la macchina si può comportare necessariamente solo per come è stata predeterminata a fare, è evidente che l'azione e di conseguenza la responsabilità dell'azione di danno o negligenza sono da addebitarsi ad altri (progettista, costruttore, istruttore, possessore) e non alla macchina in sé e alla sua autonomia. Se invece la macchina ha, in una qualche misura, la capacità di poter compiere in autonomia indeterministica delle azioni allora si pongono nuove vulnerabilità²⁶².

Accoto testimonia a favore della necessità di assegnare dei diritti come minimo ad alcuni tipi di intelligenza artificiale e robot, riportando le motivazioni di Jacob Turner, ossia in primo luogo l'abilità di soffrire, secondariamente la compassione, il loro valore per gli umani e infine il caso in cui umani e intelligenza artificiale sono combinati.

Dunque, l'assegnazione di diritti non è più dipendente all'avere una dignità basata sul concetto di 'natura umana', proprio perché ha poco senso aggrapparsi a questo concetto per difendersi di fronte a 'orizzonti neoautomatizzanti'²⁶³.

Nella sua visione della società transumanista, in *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future* anche Hugues riconcettualizza il termine 'persona' slegandolo da una particolare conformazione biologica, e legandolo invece a un approccio funzionale (*functional approach*), per cui il concetto di persona dipende dalle capacità cognitive, emotive e sociali, alla capacità di esperire una forma di coscienza soggettiva.

The most minimal threshold for personhood is something like "conscious beings, aware of themselves, with intents and purposes over time." [...] All personhood theorists agree, however, that the basic threshold of citizenship is self-awareness and desire. Once you are self-aware and looking forward to your plans for the future, even if those plans only concern your next meal, your death is qualitatively more significant, at least to you. You are a being in yourself and not just a thing. Once a being achieves self-awareness, therefore, is when it makes sense to say that the being is a person with a "right to life," and cannot be owned as a thing²⁶⁴.

In questo caso il concetto di persona verrebbe allargato anche ad entità non umane, come le scimmie antropomorfe, e con lo sviluppo ulteriore dell'intelligenza artificiale, in futuro anche

²⁶² C. Accoto, *Il mondo ex-machina. Cinque lezioni di filosofia dell'automazione*, p.158.

²⁶³ *Ibid.*

²⁶⁴ J. Hughes, *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview press, Abingdon 2004, pp. 221-222.

ad androidi e assistenti virtuali. La definizione è però radicale e perciò difficilmente accettabile, perché escluderebbe, per esempio, persone con gravi ritardi mentali e bambini molto piccoli, a cui la società conferisce generalmente lo status di persona.

Eppure, i concetti di natura umana e 'persona' sono tra le preoccupazioni primarie di chi si confronta con il tema del potenziamento umano e della sua ibridazione con l'elemento macchinico, avvertiti come minacce in quanto violano la sacralità della natura umana. Le questioni riguardano come cambierà il nostro modo di 'sentirci umani', se verrebbe in qualche modo compromessa l'identità e l'esperienza umana, se ci trovassimo ad esperire una condizione di perdita di caratteristiche umane fondamentali, oltre alla questione delle basi su cui assegnare lo status di 'persona' e se ci possono essere 'persone più persone' di altre.

Queste preoccupazioni non sono secondarie. Innanzitutto, perché parlare di 'natura umana' è problematico e porta a definizioni arbitrarie, che dipendono dall'appartenenza a confessioni religiose e filosofiche (come i Bioconservatori). Sorgner obietta che chiunque abbia studiato la teoria dell'evoluzione di Darwin, non può credere nella natura sacra e immutabile dell'essere umano. Invece, ad oggi questa teoria incontra ancora molte resistenze, anche in paesi Occidentali e secolarizzati quali gli Stati Uniti.

Tra coloro che considerano il potenziamento umano dannoso per la dignità umana vi è Fukuyama. Egli associa la dignità al riconoscimento dell'altro come umano, ma questo riconoscimento verrebbe compromesso dalla perdita di umanità che implica, secondo l'autore, il miglioramento. Infatti, in una società postumana in cui le pratiche di enhancement fossero sdoganate, si imporrebbe una commercializzazione della vita e dei corpi, con una conseguente svalutazione della dignità umana e implicazioni sui diritti umani.

Tutte queste considerazioni e le problematiche etiche e politiche che sollevano fanno sì che l'atteggiamento nei confronti del potenziamento umano sia prevalentemente di tipo precauzionale: «The precautionary principle proceeds by emphasizing the context of uncertainty and by taking into consideration possible seen and unseen risks; in popular wisdom, it can be summarized in the ancient proverb: "better safe than sorry"²⁶⁵».

²⁶⁵ F. Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, p. 207.

3.4 Enhancement come orizzonte di significato per il postumano che verrà

Il proposito di questo paragrafo è riprendere l'argomentazione presentata nella tesi di dottorato *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, di Luca Lo Sapiro, che ripensa l'enhancement non come potenziamento, ma come possibilità, per aggiungervi in seguito una specificazione, trasponendola sul piano politico-democratico. Come già precedentemente evidenziato, il punto cruciale non è discutere se l'enhancement come modificazione genetica dell'essere umano sia opportuna o no, che porta al dibattito tra bioconservatori e bioliberali, ma, secondo Lo Sapiro, capire se quello di enhancement è un concetto in grado di descrivere i processi messi in atto dalle scienze coeve, se, in altre parole, l'enhancement può essere descritto come «categoria ermeneutica del postmoderno».

L'idea è spingere la proposta di Lo Sapiro, che richiama, a mio avviso molti concetti del postumanesimo filosofico (almeno per come è stato descritto da R. Braidotti e F. Ferrando) verso le sue conseguenze politiche, confrontarlo con la democrazia, e in particolare con la sua crisi. La proposta è capire se il paradigma dell'enhancement, oltre ad esprimere la *conditio umana*, può far emergere anche una *conditio democratica*, traghettata dalla figura del cittadino-cyborg, umano-non-umano, – o meglio post-umano –, libero e interconnesso, individualità che fa dell'apertura ad orizzonti ulteriori la sua possibilità di esistenza.

Nei paragrafi precedenti ho cercato di riportare le principali questioni, prevalentemente di natura etica, che colorano il dibattito tra coloro che approvano le tecnologie di enhancement (bioliberali e transumanisti) e coloro che le rigettano; il dibattito, ricco di spunti di riflessione interessanti, è però inconcludente: sono due paradigmi che non possono dialogare tra di loro. Trovo molto più stimolante e decisivo l'idea di pensare l'enhancement come processo di apertura di possibilità, e come prosecuzione delle precedenti rivoluzioni tecnologiche.

È, infatti, il cambiamento di paradigma verificatosi grazie all'avanzamento della scienza che apre questo orizzonte di possibilità. Il salto di paradigma di cui si parla, è il percorso che ha visto corpo e materia acquisire un ruolo sempre più rilevante e centrale nel pensiero e nella medicina: da 'carcere dell'anima', che lo abita ed è la vera sede della coscienza e della soggettività, all'identificazione dell'uomo con esso e in particolare col cervello, prima all'interno di un paradigma deterministico, per poi arrivare alla concettualizzazione del corpo come insieme di informazioni disponibile a una manipolazione anche casuale. Progresso

tecnologico e progresso umano non sono in fondo disaccoppiati ma procedono di pari passo, il vero problema sembra la presa di coscienza dell'uomo circa la mutazione della condizione umana.

3.4.1 *Il superamento del pensiero dicotomico*

Il pensiero dicotomico, la suddivisione tra anima e corpo, ebbe inizio nel pensiero greco con Platone e Aristotele. Prima di loro il pensiero non conosceva una vera e propria distinzione tra i due, ma piuttosto la terminologia indicante il corpo era ricca di sfumature²⁶⁶. La filosofia di Platone e successivamente quella di Aristotele, ha radicalizzato la distinzione tra corpo e anima, connotando di significato negativo il primo, legato al decadimento e alla morte, e conferendo invece una dimensione positiva all'anima, mezzo tramite cui raggiungere il divino.

Innanzitutto il percorso che ha condotto alla delineazione di un paradigma dicotomico è il risultato di un *dispositivo* di *purificazione* dell'uomo, purificazione al termine della quale la *distillazione* di un'essenza *pura*, non scalfita da fattori contaminanti, emerge quale obiettivo di fondo di un progetto di *angelificazione antropologica*²⁶⁷.

Mentre si affermava il paradigma dicotomico, nel pensiero greco veniva ad imporsi anche la concezione della medicina basata sul *métron*: con Ippocrate la medicina è la pratica del ripristino dei normali parametri di funzionamento del corpo umano (inteso come natura), essendo la malattia causata da uno squilibrio di 'umori' interni. La medicina assume carattere passivo di intervento correttivo, situato entro i limiti posti dalla natura. Questa impostazione è divenuta sinonimo di medicina, ed è rimasta inalterata per secoli, e intorno all'idea del limite si è sviluppata anche l'etica antica²⁶⁸.

L'epoca moderna vede con la filosofia di Descartes e il metodo galileiano, l'affermazione del corpo come strumento possibile di indagine fisico-matematica, svolta di pensiero fondamentale per aprire alla ricerca medica sul corpo. In quest'epoca le grandi scoperte circa il corpo e il suo funzionamento, portano all'affermarsi di una visione deterministico-meccanicistica su di esso. La visione dualista è ancora fortemente radicata, e l'anima occupa ancora un ruolo superiore,

²⁶⁶ Lo Sapiro, *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 294.

²⁶⁷ Ivi, pp. 433-434.

²⁶⁸ Ivi, pp. 397-411.

tuttavia, non è più il centro di interesse. Comincia qui il processo di despiritualizzazione dell'uomo e si gettano le basi per la riduzione dell'uomo alla sua corporeità.

I progressi della medicina, in particolare la nascita della batteriologia e dell'immunologia, con il loro interesse sulla prevenzione, hanno prodotto una svolta nella pratica medica; non più solo passiva ma attiva. La conoscenza via via migliore dell'anatomia e della fisiologia portano a stabilire che la malattia non è qualcosa derivato da disequilibri umorali interni, ma da agenti patogeni esterni, e il corpo non è quindi preda di meccanismi ineluttabili.

Nei secoli successivi, gli studi sul sistema nervoso e sull'anatomia e la struttura del corpo umano hanno fatto emergere, nella terminologia adottata da Lo Sapio, il 'piano di immanenza', con la progressiva dissoluzione del concetto di anima – introvabile, non misurabile né quantificabile –, e l'assimilazione dell'uomo all'animale, cui ha contribuito la teoria dell'evoluzione di Darwin. Al centro del piano di immanenza vi è il cervello, centro di 'comando del corpo', sede della razionalità e della soggettività.

Il salto decisivo nella pratica medica si ha però alle soglie dell'XIX secolo con l'introduzione della vaccinazione: prima vera e propria modalità di potenziamento, poiché non si tratta di curare, ma di «pre-disporre l'organismo alla difesa, attraverso l'ampliamento delle sue possibilità di riconoscimento dell'agente patogeno (infettivo)»²⁶⁹.

Dunque la medicina assume qui una dimensione di 'attacco', in quanto preventiva e migliorativa, oltre che difensiva, ossia curativa. La dimensione del limite però rimane, perché il corpo è ancora qualcosa di dato e non davvero manipolabile, e la medicina è ancora focalizzata sulla malattia.

Il XX secolo segna la svolta decisiva. Esso è stato definito, da più parti e con coloriture differenti, secolo del gene e della biologia molecolare, mentre il XXI, appena iniziato si preannuncia come il secolo delle neuroscienze, dell'ingegneria genetica e delle nanobiotecnologie. La medicina si avvia, quindi, concretizzando un'istanza che, l'ho accennato, era già presente nell'Ottocento con il (primo) configurarsi della vaccinologia e dell'immunologia, a diventare scienza della poiesi e a travalicare completamente i limiti imposti da un paradigma restrittivo²⁷⁰.

²⁶⁹ Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, pp. 428-429.

²⁷⁰ Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 429.

Concepire la materia come informazione, costituisce una novità semantica ricca di significato, perché la genetica diventa qualcosa di manipolabile. Gli esperimenti di clonazione alle soglie del XXI secolo, se trattano di fatto una riproduzione più che una manipolazione genetica, scardinano però l'idea dell'esistenza della natura come entità in sé, aprendo alla visione per cui esiste una programmabilità di fondo che guida ogni processo fisico. Lo sviluppo della neurotecnologia, nanobiotecnologia e ingegneria genetica pervengono a un progetto di programmabilità complessiva del vivente, uscendo dalla logica creazionista in direzione di una programmazionista²⁷¹. L'uomo non è *faber*, ma programmatore, e la medicina è sempre più scienza dell'uomo, non dell'uomo malato.

Si mostra all'evidenza che è il discorso scientifico a spiegare l'uomo, e non quello filosofico: concetti e categorie metafisiche, quali il libero arbitrio, l'identità, l'anima, la relazione... appaiono invenzioni dell'uomo, se non sono riducibili al piano di immanenza²⁷².

Le neuroscienze insegnano che il cervello si costruisce e si modifica sulla base delle esperienze e dell'interazione con l'ambiente²⁷³. Quindi anche la soggettività non è qualcosa di dato, che risiede entro i confini del cervello, perché le scoperte della neuroscienza mostrano che nell'interazione essa si produce, e nello specifico, che anche i prodotti della tecnica – da sempre considerati ausili esterni all'uomo – in realtà da sempre retroagiscono sulla soggettività: «I concetti sui quali le neuroscienze lavorano e che possono costituire un lessico di base di interesse esiziale per la configurazione di una filosofia dell'enhancement sono quello di epigenesi, di mente estesa e di plasticità neurosinaptica²⁷⁴».

La categoria dell'enhancement si mostra come elemento di continuità, e allo stesso tempo di rottura, nel suo interpretare le caratteristiche della *conditio humana*, seguendo lo sviluppo del pensiero dell'uomo su sé stesso. L'uomo ha sempre imperniato il suo pensiero su categorie dicotomiche che stabilivano un confine netto anche tra il biologico e l'artificiale, tra il soggettivo – l'io, sede della coscienza – e l'oggettivo – l'esterno, da tutti osservabile allo stesso modo. Eppure, queste distinzioni sono frutto di un errore, perché la storia evolutiva mostra una

²⁷¹ Ivi, p. 418.

²⁷² Riguardo l'apporto filosofico alla comprensione del cervello umano, è istruttivo il commento di Arnaldo Bernini per "Il Sole 24 ore": «Ventotto anni dopo aver proposto la neurofilosofia come interfaccia fra filosofia e scienza del cervello, il bilancio, per Patricia Churchland, è stato lapidario: la neurofilosofia non era mai nata. La filosofia della mente non ha portato alcun contributo alla comprensione del cervello»

²⁷³ A questo proposito, l'articolo *Dall'Homo sapiens sapiens all'Homo technologicus: bioconservatori versus transumanisti*, di A.F. De Toni e C. Battistella, riporta che «il cervello dei bambini che interagiscono in maniera forte con computer/macchine è diverso da un punto di vista neurologico rispetto a quello dei loro genitori». https://labgest.uniud.it/fileadmin/users/detoni/Pubblicazioni/E_riviste-nazionali/E43_OK_-_De_Toni_Battistella_-_Dall_Homo_sapiens_sapiens_all_Homo_tehnologicus_-_TEO-07.pdf

²⁷⁴ Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, tesi di dottorato, p. 435.

complessità maggiore: da sempre uomo ed elemento tecnologico si modificano vicendevolmente, e la soggettività umana non è chiusa al suo interno ma sconfinante nel mondo esterno, da cui è influenzata e su cui si viene a formarsi. In altre parole, la soggettività è *estroflessa*, secondo il concetto di mente estesa, per cui è impossibile stabilire un confine io-mondo, soggetto-oggetto. L'attività coscienziale sembrerebbe anch'essa frutto di un meccanismo adattivo, che simula la realtà e crea schemi e modelli di funzionamento²⁷⁵. Infine, che l'artificiale in quanto possibile è naturale, e che entrambi sono composti di informazioni programmabili.

Le neuroscienze portano a un ulteriore passaggio di significato: la prospettiva epigenetica e antideterministica. Il sistema nervoso si sviluppa in modo plastico, in un adattamento continuo che scaturisce dall'incontro dell'uomo con il contesto in cui è immerso.

L'epigenetica è quella branca della genetica che si occupa di studiare i cambiamenti che avvengono a livello fenotipico, lasciando però inalterato il genotipo. L'epigenetica assume che questi cambiamenti, che sono ereditabili, emergono dall'interazione con l'ambiente²⁷⁶.

L'epigenetica, secondo Francesca Ferrando, è particolarmente importante per il postumanesimo perché le sue implicazioni decostruiscono la divisione natura/cultura: «Epigenetics plays a crucial role in the posthumanist deconstruction of the nature/culture divide, which turns into the more fluid “natureculture” proposal, such as in cyborg, and new materialist, feminist theory, according to which nature and culture are inherently entangled²⁷⁷».

Non solo: l'epigenetica mette in evidenza la capacità dell'uomo di agire sul proprio corpo, di determinare la sua evoluzione.

Quindi, riprogrammare il corpo dell'uomo è intervenire sulla sua soggettività ed identità. Parlare di enhancement significa richiamare l'attenzione sui processi che strutturano l'individualità.

Quanto è stato detto sinora riconduce a due implicazioni fondamentali. In primo luogo, secondo Lo Sapia, L'essere umano è un *essere-nel-mondo*, funzione dell'eteroreferenza, capacità di

²⁷⁵ Ivi, pp. 448-451.

²⁷⁶ Essa spiega casi come quelli dei gemelli, che, separati alla nascita e cresciuti in ambienti differenti, sviluppano caratteristiche fisiche, cognitive e comportamentali decisamente differenti. È stato anche mostrato come si possano ereditare mutazioni epigenetiche riguardanti tratti del carattere, ad esempio è stato condotto uno studio che mostra che i figli di genitori ebrei deportati nei campi di concentramento avevano una maggior propensione alla depressione. Gli studi mostrano che i cambiamenti epigenetici sono influenzati da molteplici fattori della 'vita quotidiana', ad esempio il contesto sociale, il livello di soddisfazione derivante dalle relazioni o dal lavoro, ma anche elementi quali il livello di inquinamento, la possibilità di stare in spazi verdi ecc. Il DNA, infatti, può essere letto in molteplici modi; a seconda del contesto vengono attivati o disattivati determinati geni.

²⁷⁷ Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, p. 195.

introiettare ciò che risiede nell'altro-da-sé non una monade senza porte e senza finestre. L'uomo si apre nelle modalità dell'incontro e dell'interscambio, per questo Lo Sapio definisce il concetto di 'spazio simbolico' come quel luogo punto di scontro/incontro con l'altro dove l'agire acquista il suo significato peculiare. La condizione umana è di apertura all'altro, e di non-autosufficienza al di fuori della relazione con l'altro. Quest'apertura all'alterità è apertura alla possibilità.

In secondo luogo, il percorso tracciato porta alla fine delle opposizioni dualistiche e, su questa base, all'adozione di una logica inclusiva. La logica dualista è ancora fondativa delle istituzioni democratiche e delle leggi che le governano, e fornisce tuttora una base giustificativa all'assetto gerarchico. Questa fondazione ontologica è criticata da Sorgner, in quanto contrasta con l'ideologia liberal-democratica, che così facendo schiaccia la libertà personale di vivere secondo concezioni ontologiche differenti.

L'umanità si trova di fronte a un momento di apertura alla modificazione forse mai sperimentata prima, la differenza sarà fatta dalla logica che si sceglie di adottare per mettere a frutto questa possibilità.

3.4.2 Il senso di divenire postumani secondo Sorgner

Sorgner sostiene che l'ingegneria genetica e più in generale la possibilità di modificare e selezionare geneticamente l'umano sia la scoperta più importante del genere umano²⁷⁸. L'obiettivo è portare l'umano alla condizione postumana. Il senso di questa evoluzione non è però da ricercarsi solo nella constatazione di carattere pragmatico che Sorgner evidenzia in *We Have Always Been Cyborgs*, ossia che l'umanità deve interagire efficacemente con l'ambiente tecnologico circostante, per ottenere vantaggi per il suo benessere in termini di salute, economia ed ecosostenibilità. C'è una motivazione di carattere spirituale dietro al postumano, che riprende l'etica e la metafisica nicciana.

L'*Übermensch* è il concetto portatore di significato che dovrebbe sostituirsi alla visione cristiana, per coloro che l'hanno abbandonata, insieme alla fede nella vita dopo la morte. Nietzsche distingue due tipi di spirito – inteso in senso non trascendente ma di derivazione fisiologica, come il modo di interpretazione attraverso il linguaggio – religioso e scientifico. Il primo ha dominato nei secoli, tra coloro che non potendo raggiungere la soddisfazione dei propri desideri sulla terra, la destinano alla vita dopo la morte. Lo spirito scientifico che rifiuta

²⁷⁸ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, p. 61.

l'idea religiosa del raggiungimento dello stato di benessere e la felicità dopo la morte, si è affermato con il crescere della forza dell'uomo, grazie alla scienza. Esso ha bisogno di coltivare una ricerca di senso immanente, che apra alla possibilità di trovare il benessere 'qui ed ora'. A quest'umanità Nietzsche offre l' 'oltreumano'.

Il significato dato dall' 'oltreumano' non è trascendente bensì immanente, e si fonda sulla concezione del mondo come eterno ritorno dell'uguale, universo dalla dinamica ciclica la cui energia è la volontà di potenza. Il senso che dà all'esistenza l'individuo dallo 'spirito scientifico' consiste nella realizzazione di sé stessi e nel raggiungere obiettivi immanenti anche tramite il progresso scientifico. La visione adottata da Nietzsche è il prospettivismo, per cui la volontà di potenza assume forme differenti a seconda dell'interpretazione soggettiva del mondo, attorno a cui ruota la costruzione di valori e degli obiettivi che l'umano si pone. Ma il filosofo sostiene anche che non tutte le prospettive abbiano lo stesso valore e che i valori dell' 'oltreumano' siano superiori. L'oltreumano è un individuo dall'intelletto superiore, portatore di nuovi valori, dedito alla creazione artistica e alla ricerca della saggezza filosofica.

La figura dell'*Übermensch* può essere assimilata per molte delle sue caratteristiche a quella contemporanea del postumano, secondo Sorgner. I transumanisti, come Nietzsche, adottano la visione dell'individuo umano come figura che lotta per ridefinire sé stesso costantemente, per ampliare il suo orizzonte intellettuale, cercando sempre di andare oltre, sviluppando una personalità completa. Inoltre, assegnando valore alla libertà di autodeterminazione, i transumanisti non pretendono di imporre a forza le proprie idee e valori sul resto dell'umanità²⁷⁹.

Nietzsche diventa allora il filosofo del nostro secolo, in cui la diffusione dello spirito scientifico porta l'umanità a una nuova ricerca di valori che investano di senso la sua esistenza terrena.

La specie umana, per Nietzsche come per i moderni transumanisti, è soggetta al cambiamento e può eventualmente evolvere in un'altra specie. Questo risultato auspicabile si otterrebbe per mezzo dell'educazione, e non è qualcosa che possa essere raggiunto facilmente o in un relativamente breve periodo di tempo secondo Nietzsche. Per i transumanisti, invece, il postumano è generalmente un risultato raggiungibile nel breve termine, grazie all'ausilio delle tecnologie (e delle biotecnologie nello specifico). È opinione condivisa tra i transumanisti e i bioliberali che l'intervento biotecnologico sia una forma particolare di educazione, e non è da

²⁷⁹ Sorgner, *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, in "Journal of Evolution and Technology" - Vol. 20 Issue 1 – March 2009 – pp. 29-42. <https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>.

escludersi secondo Sorgner che Nietzsche avrebbe approvato l'applicazione biotecnologica al corpo umano, dal momento in cui teneva in alta considerazione la scienza.

Courage is a significant virtue within Nietzsche's favoured morality. In addition, he stresses the importance of science for the forthcoming centuries, and does not reject that development. Given these two premises, I cannot exclude the possibility that Nietzsche would have been in favour of genetic engineering, even though he mainly stresses the importance of education for the occurrence of the evolutionary step towards the overhuman. If genetic engineering, or liberal eugenics, can actually be seen as a special type of education, which is what transhumanists seem to hold, then it is possible that this position would have been held by Nietzsche, too, as education played a significant role in his ethics. He affirmed science, and he was in favour of enhancement, and the bringing about of the overhuman²⁸⁰.

Pensiero dinamico, ripensamento dei valori, volontà di superare i limiti dell'essere umano attraverso il progresso tecnologico-culturale insieme alla necessità di trovare un senso terreno all'esistenza, di essere aperti al nuovo, sono elementi più che mai attuali. La volontà di andare oltre, da sempre propria all'umano, si è spinta al punto che si stanno sviluppando tecnologie, quali l'intelligenza artificiale e le nanobiotecnologie, nonostante si intravedano la pericolosità che portano con sé per la specie umana, e nonostante si sia compreso che la società non è pronta per affrontarli. Sorgner sostiene che l'attualità e l'interesse della figura del postumano possano essere apprezzati appieno solo se si riconosce che il suo fondamento ultimo è dare significato alle persone dalla mentalità scientifica.

Questo giudizio di Sorgner può essere condivisibile, soprattutto perché risponde a una concreta esigenza e può portare a tanti sviluppi positivi. Per esempio, se l'uomo si ponesse come obiettivo immanente lo sviluppo ecosostenibile e si impegnasse per raggiungerlo tramite educazione e ingegnerizzazione del proprio corpo, il risultato sarebbe grandioso per tutte le specie che abitano il pianeta. Allo stesso modo, utilizzare la tecnologia per potenziare le nostre menti in modo creativo e intelligente, potrebbe portare le molte persone il cui lavoro sarà reso inutile dall'intelligenza artificiale, a trovare modi significativi di trascorrere la propria esistenza.

Any strong concept of the good is paternalistic and violent, especially when its validity has legal implications, because it does not adequately consider the great plurality of possible flourishing lives. Ethical nihilism which affirms that any non-formal account of the good is bound to be highly implausible is too great an achievement for it not to be considered adequately. [...] Firstly, ethical nihilism demands continual criticism of encrusted totalitarian structures; secondly, ethical nihilism rejects the necessity of transcending a nihilist society so that a new culture

²⁸⁰ *Ibid.*

becomes established; thirdly, ethical nihilism demands promotion of institutional changes so that plurality is acknowledged, recognized, and considered appropriately on legal, ethical, and social levels²⁸¹.

Il problema sembra però essere il prospettivismo stesso. Infatti, se parte della popolazione – coloro che hanno uno ‘spirito scientifico’ – deciderà di compiere il passo evolutivo, e la restante parte, – quella ancora attaccata a visioni religiose dell’esistenza, o semplicemente spaventata da quest’eventualità – si rifiutasse, si avrebbe la divisione dell’essere umano in due specie. Il problema che si presenterebbe alle democrazie occidentali è che la società che ne deriverebbe sarebbe necessariamente oligarchica. Il cambiamento sembra perciò porsi nei termini di ‘tutti o nessuno’, ma questa sarebbe pure una non-soluzione, in quanto priverebbe della libertà di autodeterminazione gran parte degli individui. Dunque, non sussiste un problema morale nell’accettare la venuta del postumano, quanto piuttosto un’obiezione di natura politica che interroga profondamente la democrazia.

3.4.3 Prospettivismo e la visione postumana

The strict border placed in the Western hegemonic tradition between organic/inorganic, biological/artificial, and physical/virtual has been radically challenged not only by different cultures and age perspectives but, more in general, by current developments in fields such as artificial intelligence, robotics, and virtual reality, among others²⁸².

La decostruzione delle categorie umane, secondo il postumanesimo filosofico, apre a una società non-gerarchica che si richiama al prospettivismo nicciano, nella rivisitazione in chiave post-femminista che propone la cosiddetta *standpoint theory*. Questo approccio riunisce i concetti di *embodiment* e *situatedness*,²⁸³: senza ripetere quanto detto nel paragrafo precedente, questa prospettiva sottolinea il fatto che ad essere rilevante è la conoscenza del soggetto conoscente, punto di partenza dell’attività conoscitrice, individualità incarnata (anche se non necessariamente in un corpo fisico né biologico, ma anche digitale, virtuale); ciò si riflette anche sull’oggettività, che è situata e incarnata. Questa epistemologia materialista è politicamente rilevante, perché mette in discussione l’egemonia e la struttura gerarchica della società, asserendo che essa non è altro che una delle molteplici prospettive sul mondo, nello specifico

²⁸¹ Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and an Ethics of Transhumanism*, pp. 67-68.

²⁸² Ferrando, *Philosophical Posthumanism*, p. 174.

²⁸³ Ivi, p. 233.

quella che si è avvalsa del paradigma dicotomico per assicurare prepotentemente il suo dominio, e rivendicando l'importanza delle minoranze: «Within this frame, the pursuit of disembodied neutral objectivity, traditionally claimed by scientific practice, is seen as a rhetorical move which historically benefited those who claimed it²⁸⁴».

La visione reclamata dal prospettivismo è necessariamente pluralista, e reintroduce attraverso il pluralismo prospettivista anche l'importanza del rispetto verso la posizione altrui. Se l'individuo è apertura verso l'altro, e il processo di conoscenza dell'altro porta a conoscere sé stessi, il rispetto è il mezzo attraverso cui questa conoscenza può prodursi. Il pluralismo, con la sua enfasi nella corrispettiva coesistenza di differenti prospettive, individui, gruppi e sistemi, è il cuore del postumanesimo filosofico²⁸⁵.

L'educazione democratica, a mio avviso, dovrebbe seriamente considerare questi elementi per produrre una rinascita del discorso democratico. Il rispetto deve riguardare non solo le posizioni di soggettività-incarnate umane, ma anche quelle non umane, come gli animali e le entità naturali, ed estendersi a quelle artificiali o virtuali che, sempre più potenti e antropomorfe, devono essere considerate in quanto tali, e non discriminate.

Accessing nonhuman perspectives means taking into consideration the existence of other species, their needs, their habits, and their co-evolution, in relation to our species and all the other species. It means hearing their messages, which may not be verbal or intellectual, but still very clear²⁸⁶.

Il prospettivismo non deve essere però inteso come una forma di relativismo, perché altrimenti implicherebbe una verità assoluta, inoltre non è contro la nozione di 'fatto', nozione che non elimina ma a cui riaccede dal punto di vista del prospettivismo. In altre parole, il postumanesimo non cancella la possibilità di pervenire alla conoscenza, quanto piuttosto l'universalizzazione di una specifica prospettiva sul mondo. I 'fatti' possono essere compresi come un paesaggio racchiudente tutte le singole prospettive materiali (umane e non) su quello specifico fatto.

For instance, the fact that I exist can be approached as the choral symphony of my phenomenological experiences, together with the experiences of all the human and nonhuman agents I interact with. In other words, the fact that I exist is not only posed from the self - "I

²⁸⁴ Ivi, p. 234.

²⁸⁵ Ivi, pp. 231-233.

²⁸⁶ Ivi, p. 235.

know that I exist” - or from the others - “I know that I exist because others know that I exist” but shall be accessed as a process constantly sustained by all of these interrelated flows²⁸⁷.

3.4.4 *L’enhancement come logica del possibile*

Sorgner, non dissimilmente da quanto descritto da Lo Sapia, vede il progresso della scienza come percorso che porta alla ricomprensione dell’uomo di sé stesso nel mondo secondo lo spirito scientifico, mentre la figura del postumano rappresenta una rinnovata possibilità di trovare un senso che valorizzi la vita.

La prospettiva di Lo Sapia, se è in parte assimilabile a quella di Sorgner della ricerca di un senso più “proprio” allo spirito del tempo²⁸⁸ sembra andare ‘oltre’, assumendo un’accezione più inclusiva: l’enhancement è il paradigma della possibilità. Da qui derivano due concetti: innanzitutto «l’approccio al corpo come orizzonte di possibilità», in quanto «il corpo, in quanto corpo e in quanto cervello è orizzonte di possibilità dispiegabili che devono essere realizzate»²⁸⁹, se per lungo tempo è stato il cervello la parte del corpo al centro del cambiamento (se non altro è l’unica parte che si è sensibilmente modificata nel corso del tempo), adesso è il corpo stesso che si offre al cambiamento, determinando nuove possibilità.

Ognuno degli interventi registrati nell’ambito di queste compagini scientifiche non deve, proprio per quanto sto dicendo, essere riguardato come l’occasione per una fuga tecno-gnostica bensì come percorso di attualizzazione di una possibilità (anche quando tale possibilità si esplicita sotto il segno dell’ibridazione o della contaminazione) che il corpo stesso, nel suo non-essere un compiuto irreversibile, offre²⁹⁰.

Per questo, in secondo luogo non bisogna pensare le pratiche di enhancement come foriere di scenari fantascientifici improbabili, ma come ri-arrangiamenti dell’assetto corporeo verso nuove configurazioni. La scienza, quindi, non vede l’essere umano come difettivo e carente; tutt’altro, esse guardano al corpo come «tela da tessere, come un orizzonte di possibilità da attualizzare, come un campo (virtuale/reale) di eccedenze da rendere concrete»²⁹¹.

²⁸⁷ Ivi, p. 232.

²⁸⁸ Che Lo Sapia descrive nei termini di «uno spirito post-metafisico, al di là delle categorie dell’identico e del diverso, pensiero dell’identità e della ricerca di un vero-non vero», (Luca Lo Sapia, *Bíos Biós. La filosofia dell’enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 458).

²⁸⁹ Luca Lo Sapia, *Bíos Biós. La filosofia dell’enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, p. 460.

²⁹⁰ Ivi, pp. 462-463.

²⁹¹ *Ibid.*

A primo avviso, questa concezione di enhancement come possibilità può apparire altrettanto vaga di quella nicciana di ‘prospettiva’, se non fosse che, come per quella nicciana, vi è un restringimento di senso, che, in questo caso, emerge dalla comprensione dell’essere umano come relazione con l’altro da sé.

L’enhancement è tale solo se nel suo realizzarsi come possibilità l’uomo affronta il contesto sociale, lo ‘spazio simbolico’ in cui è inserito, – spazio che dev’essere inclusivo, aperto e permeabile, e non autoreferenziale, rigido, conservatore. L’enhancement per essere considerato tale, dev’essere un allargamento effettivo delle possibilità d’essere e non un loro assottigliamento, e quindi aumentare e non restringere le possibilità dell’individuo di essere ‘libero’ e autonomo. Infine, ciò vuol dire che l’enhancement implica una riflessione critica e consapevole, che necessita di essere stimolata dallo spazio simbolico che deve, allo stesso tempo fornire anche gli strumenti all’individuo per operare le proprie scelte.

La proposta è compiere il passo dalla staticità del reale, alla dinamicità del possibile²⁹².

3.4.5 Il cittadino cyborg

La proposta del cittadino-cyborg è la proposta ad andare ‘oltre’ il ruolo del cittadino attuale, che ha perso la sua dimensione *attiva*, perché le possibilità tecnologiche offerte dal presente e dal futuro possano essere sviluppate e adeguate al contesto democratico. Non è una risposta alla crisi della democrazia, quanto più un mezzo per pervenire alle molteplici soluzioni che possono essere trovate.

Innanzitutto, chiarisco l’importanza del risveglio dell’‘individuo pubblico’ e del suo coinvolgimento attivo. La condizione di cyborg – da intendersi nel senso esteso di cyborg, ossia l’individuo che è modificato dall’interazione tecnologica – potenzia il cittadino in modo che non era mai stato esperito prima. Se è vero che ogni nuova tecnologia porta a una condizione di disuguaglianza perché arriva prima ai più potenti, garantendogli un vantaggio competitivo che può difficilmente essere ricompensato, è anche vero che la tecnologia è inerentemente democratica, perché prima o poi arriva a tutti.

Coloro che ipotizzano l’auspicabilità di un *moral enhancement* colgono un punto la cui importanza è del tutto condivisibile: a un maggior potere si accompagnano maggiori responsabilità. Non avere una piena consapevolezza di questa responsabilità può effettivamente

²⁹² Lo Sapio, *Bíos Bíos. La filosofia dell’enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, pp. 490-491.

condurre a catastrofi. Di fronte al disastro ecologico, alla guerra arrivata in Europa, alla radicalizzazione degli estremismi, alla paura per l'incontrollabile avanzata della tecnologia, allo sgretolamento del tessuto sociale, non possono restare indifferenza e incompetenza, né altri atteggiamenti passivi. Se le tecnologie potenziano l'uomo aprendo per lui nuovi orizzonti di dinamiche possibilità, il ruolo di cittadino dell'individuo deve incarnare queste potenzialità, e allo stesso modo le istituzioni democratiche.

Questo vuol dire, in primo luogo, ripristinare il dialogo democratico, interrompendo la tendenza al suo progressivo deterioramento. L'adozione del prospettivismo postumanista può essere di grande aiuto: se la dimensione della relazione con l'altro ci determina e ci plasma, occorre tenere un atteggiamento di apertura al dialogo e al confronto con l'altro, e reintrodurre la dimensione del rispetto, che vuol dire in ultima istanza, riconoscere l'altro nel suo valore.

Condizione che precede il dialogo è la presenza di cittadini adeguatamente informati ed educati. Un cittadino non è potenziato dalla tecnologia, non si dà l'enhancement, se il flusso di informazioni che riceve lo rende più incapace di esercitare autonomia di giudizio e libertà, se lo porta a giudizi facili e a compiere scelte inconsapevoli ed egoistiche²⁹³.

I luoghi di informazione – social network, internet, televisione, giornali – devono offrire spazi di informazione basata sui fatti, in qualche modo accertata, e il governo deve assumersi una responsabilità in merito, operando a sua volta per garantire la pluralità, e non sfruttando il suo potere per manipolare a sua volta il cittadino. Quindi il cittadino deve essere educato al valore dei fatti, e aiutato nel distinguere le *fake news*, i *dark ads*, le immagini false create tramite l'IA, a diffidare di chi propone una visione univoca delle cose.

Allo stesso tempo, il cittadino deve essere accompagnato nella ricerca di senso, che emerge da un panorama valoriale condiviso, e non è offerto dall'informazione. Il non-senso, può essere politicamente problematico perché conduce la persona alla disperazione, alla ricerca di un *guru* (influencer, un politico-populista, vari leader religiosi), o al gretto interesse personale. Un individuo potenziato, l'oltreuomo nella visione nicciana, investe di senso la propria esistenza. Per questo la democrazia non può essere ridotta a un'infocrazia, a un'algorazia o ancora a una tecnocrazia. Non costituiscono modelli sociali giusti, che rispettano la potenzialità dell'umano, e la tecnologia non dev'essere strumento di depotenziamento²⁹⁴. I valori, l'aspetto 'spirituale'

²⁹³ Se le nuove tecnologie offrono la possibilità di instaurare una società dell'ordine e del controllo, è necessario che chi sta al potere non abbia tendenze autoritarie né la possibilità che vengono attualizzate. L'elettore che sceglie i propri governanti deve avere gli strumenti per poter discernere e adottare un approccio critico.

²⁹⁴ Il termine depotenziamento va specificato. Non intendo il termine nell'accezione datagli da Balistreri, ossia come depotenziamento umano in virtù della responsabilità nei confronti dell'ambiente; in quel caso, a mio avviso si avrebbe sì un depotenziamento fisico, ma se derivante da una scelta consapevole e altruista, costituirebbe

della persona sono forse l'aspetto più importante che dev'essere coltivato. Ma questo non vuol dire richiamarsi a valori del passato che non rispecchiano in nessun modo l'attualità. L'oltreuomo è innanzitutto creatore di valori. E, poiché l'umanità si muove con l'altro – umano e non-umano – è nel dialogo e nella costruzione di un panorama di valori condivisi che si dà il senso. In questo modo la democrazia è costitutiva dell'essere umano. La democrazia, insegnano i teorici, è conciliazione – e non annullamento – del conflitto. Nel dialogo si possono trovare modi di conciliazione del pluralismo, dei differenti spiriti, all'interno della società. Se è vero che vi è un avanzamento di quello che Sorgner chiama 'spirito scientifico', è vero anche che lo 'spirito religioso' è ancora molto diffuso, e che non può accadere dall'oggi al domani che un individuo sufficientemente ricco trasformi sé stesso e la sua famiglia in persone con un'aspettativa di vita di centocinquant'anni. Non sarebbe accettato²⁹⁵. Sono decisioni che dovrebbero essere prese collettivamente.

La proposta avanzata da molti autori di proporre assemblee deliberative su scala ridotta, quali i *deliberative mini-publics* proposti da Susskind, e di introdurre pratiche di democrazia partecipativa tra cui il sorteggio di alcuni organi preposti a prendere decisioni, sono sicuramente elementi essenziali per educare i cittadini ai valori del discorso democratico e, allo stesso tempo, conferirgli il giusto potere politico.

Conferire giusto potere politico a ciascun membro della comunità richiede che non ci debbano essere grandi disuguaglianze economiche. Riprendendo le parole di Louis Brandeis si può «avere la democrazia [...] o la concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi, ma non si possono avere entrambe queste cose». Sviluppare la tecnologia in modo democratico vuol dire orientarla in modo da creare maggiori opportunità per tutti e intervenire quando creano disuguaglianze.

Il cittadino cyborg è colui che si potenzia tramite la tecnologia, un individuo alla ricerca costante di nuovi orizzonti di possibilità, creatore di valori, che, aperto al futuro e all'altro, instaura relazioni orizzontali all'interno della sua comunità politica.

piuttosto un atto di potenziamento dell'individuo, che senza la tecnologia non potrebbe realizzare questa sua volontà morale.

²⁹⁵ Anche se, in realtà, persino all'interno delle società liberal-democratiche, le differenze di reddito sono tali da costituire divari di salute importanti, tanto che non solo tra regioni più ricche e aree più povere di uno stato, ma anche all'interno di una stessa grande città si registrano divari nell'aspettativa di vita media delle persone significativi. Che ciò non faccia scandalo e scalpore, ma sia un elemento tutto sommato accettato, è una vergogna per la democrazia.

3.5 Conclusioni

Ciò che il capitolo ha voluto affermare, è che lo sviluppo tecnologico va affrontato sul piano politico e sociale; ove invece sinora è stato accolto piuttosto passivamente, perché è qui che può portare le sue più grandi promesse, soprattutto per la democrazia, così come i suoi più grandi pericoli.

Il rapporto del potenziamento umano con la democrazia è complesso. I nuovi e importanti spazi di libertà che lo sviluppo tecnologico può produrre, si scontrano con la tendenza e il rischio dell'instaurazione di nuove forme di disuguaglianza, di dominio dell'uomo sull'uomo, di gerarchizzazione sociale, contrari allo spirito democratico. Di conseguenza, affinché il potenziamento umano possa essere foriero di una nuova emancipazione sociale e umana, affinché possa prodursi questo salto, si rende necessaria una forte presenza dello Stato democratico nella società, che guidi la transizione tecnologica e la socializzi, soprattutto la regolamenti. Il problema è qui il venir meno delle volontà individuali a scapito della collettività. Se lo Stato deve assolutamente evitare un approccio paternalistico, deve d'altra parte anche interferire con la volontà del singolo individuo di potenziarsi se ciò va a scapito della comunità in cui vive.

Il potenziamento può, ma non deve, portare a una società aristocratica, lo scopo della democrazia, in cui vediamo il raggiungimento più alto del potenziamento umano, è farlo arrivare a tutti i suoi cittadini. Quello che ho inteso riprendere di Nietzsche, attraverso la posizione di Sorgner, è che l'oltre-uomo, l'*Übermensch*, non è colui che sceglie per sé stesso soluzioni 'palliative', non ha paura di affrontare la sofferenza, la morte, ma la sua lotta sconvolge i valori della società in cui vive, perché essi non sono più adeguati, e dona i valori per creare un rinnovamento sociale. Porto allora l'*Übermensch* da attore che agisce per sé stesso, a eroe della comunità in cui vive.

Il rinnovamento sociale deve esserci perché, come sottolineato più volte in questo percorso di tesi, vi è un paradosso in atto: l'incredibile capacità umana di produrre innovazione tecnologica si scontra con strutture sociali, emotive, cognitive, istituzionali complessivamente arcaiche, che sono rimaste pressoché stabili nei decenni e non sanno come gestire le rivoluzioni tecnologiche in atto; ciò provocando molti timori e squilibri sociali.

Il rinnovamento sociale deve partire da un approccio democratico collettivo e partecipativo, in cui i cittadini devono essere accompagnati in un percorso educativo, informativo e abilitativo serio e chiamati a prendere parte alle decisioni che li riguardano. Non posso dire quali siano i

tratti potenziabili e quali no, spetta alla comunità dei cittadini stabilirlo in modo democratico²⁹⁶. Sta ai processi deliberativi condotti da cittadini ed esperti tracciare di volta in volta i limiti alla libertà individuale di sperimentare, attraverso le tecnologie, nuove modalità di costruire il proprio sé. Così la limitazione alle libertà viene a configurarsi come autoimposta, e non ‘calata dall’alto’. Lo Stato dovrebbe incentivare quegli *enhancement* che sono accrescitivi, che producono una maggior potenza di modificazione, non solo a livello individuale, ma anche sociale, e offrirli ai propri cittadini. Non credo che i cittadini siano pronti ad assumere su di sé questa responsabilità, perché implica un’educazione di massa alle tecnologie, ma ancora di più ai processi democratici, e impone il risveglio della fiducia nelle istituzioni e dell’interesse politico, oltre alla gran quantità di tempo richiesta da processi deliberativi di tale portata. Lo sviluppo tecnologico da questo punto di vista potrebbe però essere foriero di grandi opportunità rivoluzionando la necessità di lavorare e la lunghezza dell’orario lavorativo.

Se il ruolo dello Stato a livello nazionale nel coinvolgere gli attori sociali è fondamentale, la responsabilità della *governance* dei processi tecnologici deve passare a un livello internazionale. Sorgner basa le relazioni tra gli stati sul conflitto; se questo suo atteggiamento sembra realistico, visto lo stato attuale delle relazioni interstatali, la recente rivoluzione tecnologica richiede però la collaborazione per arrivare a un quadro regolativo efficace ed efficiente. Nel confronto fra società democratiche e stati con forme di autoritarismo, la prima non può soccombere, – dunque la democrazia non deve adeguarsi al modello cinese, instaurando una sorveglianza digitale, perché esso è il ‘modello vincente’ – anzi: deve mettere a disposizione le sue capacità al dialogo e alla conciliazione del conflitto, assumendo un ruolo di guida nel panorama internazionale.

²⁹⁶ Personalmente, trovo interessante le proposte del moral enhancement e dell’enhancement in direzione dell’eco-sostenibilità, perché rivelano una volontà morale alta, un volersi spendere nel bene e interesse altrui e di tutti, umani e non.

Conclusioni

Il primo aspetto che voglio richiamare è la proposta di ripensare le odierne democrazie rappresentative integrandole tramite forme di democrazia partecipativa, in direzione di una maggior uguaglianza politica ed economica. La cittadinanza attiva esercitata dall'intera comunità politica è uno dei termini fondamentali da cui passa l'*enhancement*, ma anche uno dei nodi concettuali della crisi della democrazia.

L'urgenza di operare un cambiamento in questa direzione è dovuta alla svalutazione del ruolo politico del cittadino, – che democrazia rappresentativa e capitalismo non hanno saputo tutelare, e che la rivoluzione digitale ha accresciuto – per contrastare i fenomeni derivanti dalla disaffezione politica e allo stesso tempo contribuire alla regolamentazione tecnologica.

I teorici della crisi della democrazia denunciano la pericolosità per la stabilità delle istituzioni democratiche derivante dalla sfiducia e dal malcontento popolare, e convergono sulla necessità di ridurre le disuguaglianze economiche e introdurre pratiche di democrazia partecipativa.

Per operare questo cambiamento si rende necessaria una forte presenza regolatoria da parte dello Stato, che rinforzi la società civile e contrasti i processi di sganciamento e deresponsabilizzazione del corpo dei governanti dai governati, di centralizzazione leaderistica e personalistica dei poteri di governo e di verticalizzazione sociale in atto, che di fatto sminuiscono la possibilità della formazione dell' 'individuo pubblico'. La rivoluzione di Internet e l'avvento della società dell'informazione inaspriscono i fenomeni sopracitati riducendo l'autonomia decisionale del cittadino che, sommerso dal flusso delle informazioni e da tentativi di manipolazione della propria opinione, incapace di comprendere i meccanismi che lo governano e ai quali deve perciò sottostare passivamente, fatica a formare una volontà politica propria e si affida a soluzioni di comodo. Lo sviluppo del settore *hi-tech* ha inoltre contribuito alla pauperizzazione della classe media a favore dell'arricchimento di pochi individui a capo delle maggiori aziende, aggravando la già avviata gerarchizzazione sociale. Se pochi e ricchissimi attori utilizzano la loro posizione per influire sulla politica, la democrazia slitta verso forme oligarchiche o cade preda dei populismi.

Nelle crisi economiche degli ultimi tre decenni e nella parallela crescita delle disuguaglianze in termini di reddito nei Paesi Occidentali è stata individuata uno dei maggiori (in quanto convoglia una serie di 'effetti a catena') fattori della crisi della democrazia. Prosperità economica e relativamente basso livello di disuguaglianze sociali sono indispensabili per la tenuta e la forza delle democrazie. In primo luogo, perché il malcontento e la sfiducia causata

dal deterioramento delle condizioni economiche incentiva le persone a eleggere leader ‘populisti’ e personalità forti e autocratiche, che spesso non vengono poi ostacolate se attuano politiche estreme. In secondo luogo, perché la disuguaglianza di reddito, soprattutto se crea una società di caste o simil-aristocratica in termini economici, traduce facilmente questa ricchezza in termini politici, accordando maggior potere a chi finanzia partiti e campagne elettorali, o riveste un’influenza strategica nel Paese; inoltre, si viene a formare una classe dirigente da cui la maggior parte della popolazione resta fundamentalmente esclusa.

Per questo è stato argomentato che il potenziamento umano debba essere regolamentato affinché non radicalizzi, estremizzandoli, i divari già presenti, ma sia invece reso disponibile in modo equo e compensativo, secondo i principi della giustizia distributiva. Solo in questo modo la democrazia può evitare di scivolare in un’aristocrazia di fatto – basata cioè su distinzioni non solo economiche ma anche biologiche, produttive di gerarchie politiche e sociali.

Si potrebbe obiettare che l’applicazione della giustizia distributiva implichi un forte accentramento statale e l’imposizione di una norma dall’alto che schiacci le singole volontà individuali, non compatibile con la pratica delle assemblee deliberative su scala ridotta. Tuttavia, in uno Stato in cui le istituzioni rappresentative sono completate da organi di deliberazione cittadina strutturati secondo i principi di uguaglianza, inclusività, rispetto e conciliazione del conflitto, si è portati a pensare che facilmente le decisioni prese in queste sedi vadano nella direzione di un appianamento di forti disuguaglianze.

D’altro canto, la democrazia, ricordano i suoi teorici, non è omologazione dal punto di vista sociale ed economico, ma è il contesto in cui fiorisce ogni tipo di differenza (entro i limiti della tolleranza sociale): un certo grado di disuguaglianza si rende necessario per lasciare all’individuo la libertà e la capacità di innovare e produrre ricchezza economica e sociale, che si ripercuote positivamente sulla stabilità istituzionale stessa. Perciò, scrive Petrucciani in *Democrazia*, il fine orientativo dell’azione politica democratica consiste nell’operare affinché si raggiunga un più alto livello di eguaglianza politica, limitando la convertibilità di potere economico in potere politico in direzione della maggior condivisione di sovranità politica attuabile in una società plurale.

La tutela del pluralismo porta anche alla conseguenza di estendere lo status di cittadino e persona al fine di tutelare le nuove individualità esistenti e che si verranno a formare, quelle che Accoto chiama *infovidui*, soggettività non ‘tradizionalmente’ umane. In quanto forme intelligenti e capaci di auto-decisione, s’impone la necessità di stabilire se essi debbano godere di una qualche forma di diritti e doveri, e quali. La questione dell’individuazione dei

discriminati sulla cui base estendere il concetto di persona deve essere attentamente vagliata e sottoposta all'attenzione dei cittadini.

Le strutture sociali e politiche non possono essere statiche e preservare intatte le loro forme arcaiche se vogliono cogliere gli sviluppi e le potenzialità della rivoluzione tecnologica, che è dinamica e decisamente avanzata rispetto alle strutture sociali vigenti; le democrazie devono estendersi per comprendere una pluralità sempre maggiore, oltre il tradizionale antropocentrismo.

La questione dell'uguaglianza e dell'estensione dei diritti porta anche a considerare il tema del potenziamento animale e vegetale. Gli esperimenti che hanno coinvolto le specie non-umane sinora sono stati sviluppati per ragioni fondamentalmente antropocentriche, di convenienza umana. Tuttavia, un approccio radicale al decentramento umano potrebbe portare ad esiti anche non primariamente nell'interesse umano.

Dal pensiero dei vari autori analizzati in questo percorso di tesi emerge la convinzione, seppur declinata in modo differente, che occorra ripensare la democrazia in senso partecipativo, attraverso l'introduzione di corpi deliberativi – che Susskind chiama *deliberative mini publics* –, assemblee ristrette che comprendono cittadini comuni, che si confrontano su un tema ed esprimono una decisione a riguardo. Il dibattito si svolge in modo strutturato, è circoscritto a un tema specifico e preceduto da una presentazione informativa circa l'argomento in questione. I membri dell'assemblea possono essere selezionati su base volontaria o randomica – Van Reybrouck suggerisce il ritorno alle pratiche di sorteggio, in modo da ottenere maggiori legittimità, pluralità di prospettive ed efficienza – e le conclusioni cui si giunge devono essere tenute in considerazione dagli organi rappresentativi. Questo tipo di pratiche ha un valore potenziante per il cittadino, che nel confronto coglie un'opportunità per costruire la sua volontà politica in modo completo e informato, e offrire a sua volta un contributo creativo.

Anche lo sviluppo scientifico-tecnologico ne trarrebbe vantaggi importanti. Gallino sottolinea l'apporto epistemico che i cittadini, se consultati e se la loro opinione è tenuta in adeguata considerazione, possono dare agli esperti, talvolta esposti ad 'ignoranza tecnico-scientifica'. Di quest'avviso sembra essere anche Sam Altman, CEO di *OpenAI* che ha recentemente lanciato appelli al governo degli Stati Uniti affinché, tra le altre richieste, i cittadini siano chiamati a

prendere decisioni sullo sviluppo dell'IA²⁹⁷, tecnologia la cui potenza *disruptive* rivoluzionerà gli assetti economici, politici e sociali.

Il coinvolgimento dei cittadini nei processi deliberativi, secondo un approccio partecipativo alla democrazia si oppone alla logica di chi vorrebbe che fossero gli algoritmi a prendere decisioni al posto degli umani; ancora una volta, è bene ribadire che la democrazia non può assumere le forme di un'algcrazia e nemmeno dovrebbe essere una tecnocrazia. La democrazia non può esistere senza un popolo sovrano, e lo sviluppo tecnologico deve essere orientato al potenziamento della capacità decisionale e del benessere del cittadino nella comunità democratica. La tecnologia, riprendendo Gallino, deve divenire effettivamente un 'bene pubblico globale'.

Il terzo punto che vorrei richiamare è l'interpretazione del mezzo tecnologico come strumento per sviluppare ulteriormente le capacità umane, non per sostituirle in senso depotenziante. Le modalità in cui questo potenziamento può darsi sono numerose. Innanzitutto, la tecnologia può essere intesa come ausilio per prendere delle decisioni maggiormente informate, per distinguere *fake news* e *dark ads* da notizie che si attengono invece ai fatti, ampliando quindi la libertà di scelta, ma non può invece arrivare a sostituire l'essere umano nel prendere decisioni. In particolare, Susskind sostiene che la capacità predittiva degli algoritmi dovrebbe essere ristretta ad ambiti precisi per ovviare a situazioni discriminatorie, poiché essi non si preoccupano delle conseguenze delle loro predizioni, la cui oggettività è solo 'presunta' – dato che incarnano i preconcetti di chi li programma.

Lo sviluppo ingigantisce la responsabilità umana verso la propria specie e le altre che abitano il pianeta. Se questo può portare al sentirsi oberati negativamente, come scrive Fukuyama, l'umano e la tecnologia devono però inevitabilmente essere in grado di assumersi questa responsabilità e agire di conseguenza. Fino ad ora l'uso che l'umanità ha fatto delle tecnologie ha perlopiù prodotto inquinamento e creato la crisi ambientale odierna; di fronte a ciò la rivoluzione tecnologica in atto offre la possibilità di rimediare. L'evoluzione dell'atteggiamento irresponsabile, adottato dall'uomo nei confronti dell'ambiente e delle generazioni successive, verso una responsabilizzazione, può essere visto non in maniera negativa, bensì come fattore di potenziamento, passaggio da un atteggiamento 'bambino' a uno adulto.

²⁹⁷ A questo proposito si veda: W. Zaremba, A. Dhar, L. Ahmad, T. Eloundou, S. Santukar, S. Agarwal, J. Leung, *Democratic Inputs to AI*, "OpenAI", 25.05.2023: <https://openai.com/blog/democratic-inputs-to-ai>. L'articolo contiene specifiche su come i cittadini devono partecipare alla discussione sull'IA, ossia attraverso pratiche di democrazia partecipativa.

Il terzo capitolo è poi incentrato sulla figura del cyborg, e con esso sul potenziamento che può conseguire l'essere umano in termini fisici, cognitivi, psicologici grazie all'ausilio di biotecnologie, neuro tecnologie, ingegneria genetica e intelligenza artificiale. Ho voluto sostenere la tesi, proposta, tra gli altri, da L. Lo Sapio e M. Balistreri, che il potenziamento è tale solo se inteso non come palliativo, come mezzo per adattarsi meglio a un sistema ingiusto o inadeguato, ma come creazione e affermazione dei valori del 'sé', che si relaziona in modo responsabile con la comunità in cui vive. Personalmente, sono favorevole a questo tipo di *enhancement*, anche qualora portasse a compiere scelte che comportano modificazioni irreversibili nella genetica umana.

Il quarto punto su cui mi preme portare l'attenzione è l'educazione. La democrazia richiede che la massa dei cittadini sia educata, sia ai valori democratici sia a sviluppare conoscenze e competenze di carattere tecnico, umanistico, culturale; in modo da poter votare ed esprimersi effettivamente nell'interesse e per il bene della comunità di riferimento. Anche per questo la democrazia rappresenta il punto più alto dell'espressione e della fioritura delle potenzialità umane. E proprio per questo l' 'aut-aut' tra preservare la privacy ed essere sconfitti, e una forma di algocrazia imposto da Sorgner è erroneo in partenza. Lo sviluppo della capacità critica, della libertà di auto-governarsi, della responsabilità verso sé stessi e gli altri, elementi a mio avviso potenzianti dell'umano, è incompatibile con un'algocrazia. L'impossibilità di esercitare la capacità critica di giudizio finirebbe per scoraggiare il suo stesso esercizio. Riconoscere il massimo livello di libertà negativa ai cittadini non sembra sufficiente perché essi possano effettivamente essere capaci di prendere decisioni. D'altra parte, lasciare la gestione dei dati privati in mano a esseri umani potrebbe effettivamente portare a una forma di dispotismo. Riprendendo le parole di Rousseau, la 'democrazia della sorveglianza digitale' non conviene agli esseri umani, e nemmeno agli algoritmi, che da essi sono programmati. Forse l' 'oltreuomo' sarà più simile alla condizione 'divina', ma ad oggi si è ancora lontani da questo traguardo.

La rivoluzione digitale rende la mancanza di educazione tecnologica e culturale molto più pericolosa, e l'incapacità di discernere vero da verosimile, i tentativi di manipolazione e distorsione, eventi decisamente più frequenti. La lotta alla disinformazione e alla polarizzazione sociale deve cominciare dallo sviluppo della capacità di riflessione critica, e dalla promozione dell'alfabetizzazione tecnologica dei cittadini. Ciò implica che la fruizione di un' 'educazione ai nuovi media', così come l'istruzione circa i rischi e benefici delle nuove tecnologie dovrebbero essere offerte massicciamente a tutti i livelli della società e ad ogni generazione. Infatti, la non comprensione dei meccanismi che governano l'individuo conduce alla possibilità

concreta di rendere l'individuo schiavo, mentre la libertà repubblicana, nonché l'esercizio della cittadinanza attiva, scrive Susskind, richiedono una comprensione e conoscenza di base del funzionamento dei sistemi da cui deriva il potere esercitato sui cittadini. Questo potere deve rendersi trasparente e governabile dagli stessi cittadini. L'Unione Europea sta cominciando a prendere misure per educare i propri cittadini e promuovere uno sviluppo tecnologico coerente con i propri valori; tuttavia, essa procede in maniera troppo lenta e forse non abbastanza radicale, ed è già in ritardo rispetto alle necessità che si manifestano.

L'appiattimento dello sviluppo della capacità critica e di giudizio, è rilevata con preoccupazione da Crouch che, come Sandel, lamenta la tendenza delle società competitive ad addestrare lo studente a 'superare test', invece di formare gli individui a saper trarre conclusioni sulla base dei fatti.

Per far sì che non si perpetuino le strutture moribonde della democrazia, occorre rieducare i cittadini alla dimensione del confronto rispettoso, del dialogo, della tolleranza e dell'apertura all'altro-da-sé. In altre parole, vi è bisogno dell'integrazione forte di discipline umanistiche e, in particolare della filosofia, nelle materie scientifiche, a qualunque livello educativo. Susskind rinviene questa necessità nel settore informatico, sostenendo che i *software engineers*, poiché di fatto sono *social engineers*, le cui personali credenze arrivano a milioni di utenti, provocando talvolta danni significativi, devono ricevere un'educazione etica il più completa possibile. Secondo Accoto la progettazione deve essere investita di teoria critica, in particolare fa riferimento allo sviluppo di un' 'etica sintetica', destinata sia ai progettisti che alle macchine, sollevando anche la questione – inserita nel contesto del post-antropocentrismo – che l'educazione democratica e morale, non deve riguardare solo l'essere umano, ma estendersi agli oggetti intelligenti.

L'educazione al dialogo, all'apertura e all'informazione può passare anche, a mio avviso, attraverso un *enhancement* di tipo morale che, per esempio, potrebbe essere offerto (ma mai imposto) ai cittadini prima di entrare in sede deliberativa, o a quei *software engineers* che si occupano di scrivere algoritmi a elevato impatto sociale.

Il ruolo del filosofo è più in generale della filosofia è, allora, oggi più che mai saliente, ed è un ruolo educativo, ma anche di ricerca. Ritornare a interrogare l'essere, l'*esser-ci* delle soggettività incarnate nel mondo, e parallelamente recuperare l'indagine circa la verità trasponendola sul piano della fattualità; infatti, se il prospettivismo è il paradigma della contemporaneità, bisogna anche che i fatti che vengono diversamente interpretati abbiano un valore riconosciuto.

Secondo Accoto, il ruolo della filosofia è di intercettare in anticipo e orientare lo sviluppo tecnologico, ponendolo in dialogo con l'ontologia e la politica. Orientare lo sviluppo tecnologico significa porsi la domanda di senso e, riprendendo Susskind, chiedersi cosa sia giusto e bene, non semplicemente possibile.

Il filosofo decadente di Han deve fare spazio all'intellettuale creatore di valori di Nietzsche. È il tempo dell'*Übermensch*.

A questo proposito, un approccio filosofico che dovrebbe essere attentamente considerato, perché per molti aspetti coglie e interpreta in modo, a mio avviso, più completo lo spirito contemporaneo è il postumanesimo filosofico. Richiamo qui brevemente le motivazioni che mi spingono a questa affermazione.

Quest'approccio, che non costituisce un rigetto dell'umanesimo ma piuttosto una sua evoluzione, imposta la propria ricerca attorno alla figura della soggettività incarnata. Concetto polivoco e materialista, esprime la necessità di andare oltre la concezione dualista dell'esistenza (di cui si è già abbondantemente parlato nel terzo capitolo) e le sue implicazioni sociopolitiche, tra cui l'antropocentrismo. La fine dell'antropocentrismo non è però radicale: è sempre l'uomo il centro della rete di relazioni impostate sull'etica della responsabilità, protagonista e agente del cambiamento. Anche questo aspetto si sposa bene con le necessità del mondo contemporaneo che, ancora incapace di operare una vera rivoluzione copernicana in merito all'essere umano, avverte però come impellente la necessità di attribuire valore e dignità alla natura e alle altre 'soggettività incarnate' nonché di uscire da sistemi di pensiero e strutture sociali tradizionali e stantie. L'enfasi sull'immanenza e l'importanza attribuita alla prospettiva del singolo si coniuga con il pluralismo delle società contemporanee e, allo stesso tempo risponde al bisogno di alternative alle visioni religiose.

Il postumanesimo però riconosce anche la rinnovata esigenza di trovare un'identità e uno spazio comunitario, di non vivere nello 'sciame'. Ne parla Rosi Braidotti ne *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, enfatizzando la rilevanza di un'etica della responsabilità a fondamento delle relazioni con i 'molteplici altri' (anche non antropomorfi).

Una politica materialista delle differenze postumane si serve di divenire potenziali che esigono la loro attualizzazione. Essi sono concretizzati da prassi collettive basate sulle comunità, e divengono fondamentali per reggere il processo vitalista della ricomposizione non unitaria ma responsabile di un popolo mancante. [...] Esso concretizza una comunità che non è tenuta insieme dal nesso negativo della vulnerabilità, della colpa di una comune violenza ancestrale, della malinconia per il debito ontologico insolubile, quanto piuttosto dal riconoscimento

empatico della propria interdipendenza con i molteplici altri, molti dei quali, nell'era dell'antropocene, semplicemente non sono antropomorfi²⁹⁸.

Relativismo e scomparsa di identità stabili portano l'umanità a sperimentare un senso di perdita e vuoto esistenziale. C'è un rinnovato bisogno di porre enfasi sulla collettività, sia per affrontare le sfide del mondo contemporaneo, sia per rispondere ad un intimo desiderio umano, che va ascoltato per evitare estremismi e radicalizzazioni identitarie: come osserva Han in *Infocracy*, il bisogno di sperimentare il senso di identità e comunità trascina molti a trovare conforto nel fenomeno della 'tribù' sui canali offerti da Internet, innestando meccanismi dannosi per il dialogo democratico. La democrazia è, secondo Han, una 'comunità di ascoltatori' (*community of listeners*), ma i fenomeni di tribalizzazione, delle camere dell'eco, e delle *community* sui social network chiudono l'individuo in interpretazioni univoche della realtà, che si rifiutano di ascoltare per la paura stessa di essere messe in discussione.

La dimensione della collettività e dell'individuo che avanza *insieme* alla propria comunità, – intesa, sia a livello locale che come l'intera popolazione dello Stato – è un elemento chiave nella costruzione della 'Repubblica digitale' secondo Susskind. Le logiche dell'individualismo e della competitività vengono mitigate a favore di un'ottica che fa riemergere la concezione di 'bene pubblico', approccio che, considerando logiche altre rispetto all'interesse per il profitto, dona un maggior peso al cittadino e crea le condizioni per la regolamentazione dello sviluppo tecnologico nell'interesse di tutti.

Il postumanesimo riconosce che la tecnologia è costitutiva dell'esperienza umana e sempre più pervasiva – siamo 'corpi tecnologicamente biomedati' scrive Braidotti²⁹⁹ – tuttavia non la interpreta come unica chiave di lettura dell'umano, né la considera mero mezzo di salvezza o condanna dell'umanità, come fanno molti tra i transumanisti e i bioconservatori. La tecnologia va problematizzata nel suo essere non neutrale, secondo la prospettiva heideggeriana come modo di disvelamento dell'essere, forza tramite cui interpretare la condizione umana, sociale e politica.

Perciò gli autori postumanisti adottano un approccio maggiormente critico alla tecnologia rispetto ai transumanisti, senza tuttavia percepirla come qualcosa da temere e il cui sviluppo va ostacolato, anzi favorendo il suo sviluppo positivo e sostenibile, secondo modalità comprensive del benessere di tutte le specie, anche non antropomorfe e della terra. La figura del cyborg

²⁹⁸ R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. A. Balzano, Derive e Approdi, Bologna 2014, p. 113.

²⁹⁹ Ivi, p. 101.

rappresenta per i postumanisti, sulla scia del *Manifesto* di Donna Haraway, il salto verso una società più giusta, meno opprimente e fluida, simbolo di liberazione dal dominio delle gerarchie e della vittoria della società delle differenze.

Rispetto alla questione dello *human enhancement*, da intendersi come modificazione genetica, l'approccio del postumanesimo è precauzionale: enfatizza il contesto di incertezza e prende in considerazione i possibili rischi e le conseguenze; non per questo è contrario; anzi, ritiene che procedere cautamente possa portare a una ricerca responsabile e alla preparazione del terreno sociale, politico, ambientale e scientifico per sostenere la venuta dell'*enhancement*. Questa prospettiva sembra più adeguata, sia di quella trasumanista – che con il suo elitismo, i suoi temi pseudo-fantascientifici e la sua tendenza a voler precipitare lo stravolgimento della condizione umana per mezzo della tecnologia, è considerata dai più una corrente allarmista e pericolosa – sia di quella bio-conservatrice, altrettanto improbabile perché ottusa e tradizionalista nei confronti di un progresso inarrestabile, ma anche contraddittoria nel condannare alcune tecnologie di *enhancement*, ma non tutte³⁰⁰.

Infine, anche i postumanisti, così come i leader delle aziende che sviluppano IA, ritengono che la regolamentazione dei nuovi sviluppi permessi dall'ingegneria genetica vada pensata a livello globale per essere efficace, anche attraverso l'istituzione di organizzazioni internazionali³⁰¹.

Come richiamato nel terzo capitolo, la scelta di potenziarsi da parte di uno stato-nazione (anche in senso diminutivo per l'umano, qualora fosse motivato da una scelta di modificazione in favore dell'ambiente), creerebbe infatti grossi squilibri e ingiustizie a livello globale. Gli autori esaminati, se da una parte sembrano concordare che lo Stato nazionale deve assumere un ruolo più forte e una presenza maggiore, anche interferendo con il settore privato, perché le aziende sono guidate primariamente dall'obiettivo del profitto più che dal benessere della comunità;

³⁰⁰ Mi riferisco qui al fatto che i bioconservatori si scagliano in particolare contro l'ingegneria genetica, adottando invece un atteggiamento piuttosto passivo nei confronti di metodi di potenziamento già 'assodati', quali l'utilizzo di psicofarmaci che, se analizzati, non producono in realtà modificazioni nell'essere umano sostanzialmente minori rispetto a metodi basati sull'intelligenza artificiale o l'ingegneria genetica. Inoltre, essi accettano l'utilizzo terapeutico di alcune pratiche ma non se le stesse pratiche sono utilizzate a scopo di *enhancement*, pur riconoscendo che il confine tra terapia e miglioramento non può essere inequivocabilmente tracciato. Infine, una buona parte della loro forza argomentativa si basa sull'esistenza di una natura umana in qualche modo fissa e stabile che verrebbe violata dall'*enhancement*, idea che si sta dimostrando scientificamente obsoleta.

³⁰¹ «We are likely to eventually need something like an [IAEA](#) for superintelligence efforts; any effort above a certain capability (or resources like compute) threshold will need to be subject to an international authority that can inspect systems, require audits, test for compliance with safety standards, place restrictions on degrees of deployment and levels of security, etc. [...] It would be important that such an agency focus on reducing existential risk and not issues that should be left to individual countries, such as defining what an AI should be allowed to say» S. Altman, G. Brockman, I. Sutskever, *Governance of superintelligence*, "OpenAI", 22.05.2023: <https://openai.com/blog/governance-of-superintelligence>.

dall'altra non sembrano considerare realistica la possibilità di una governance tecnologica a livello globale.

J. Susskind, in *The Digital Republic*, nonostante riconosca che l'influenza delle innovazioni tecnologiche si propaghi ben oltre i confini nazionali, non ritiene tuttavia fattibile la realizzazione di un accordo internazionale in tempi utili, a causa del pluralismo degli interessi in gioco. Questa lentezza si scontra con l'urgenza di regolamentare il potere tecnologico.

Sorgner pone invece la questione in termini di conflitto, quasi di un conflitto di civiltà, adducendo la motivazione che l'Europa si ritroverà povera e succube della Cina se non cambierà approccio riguardo alla raccolta e all'utilizzo dei dati dei suoi cittadini. La governance democratica dello sviluppo tecnologico impostata dall'Unione Europea è incentrata sulla protezione della privacy dei dati personali dei cittadini, nel tentativo di evitare un loro utilizzo politico all'insaputa del proprietario di quei dati, nonché la commercializzazione di dati sensibili. Questo atteggiamento sembra scongiurare l'attuazione delle potenzialità di sviluppo di una società in cui vigono ordine e controllo, allo stesso tempo dando ai cittadini il potere di decidere come utilizzare i propri dati e ottenere una maggiore consapevolezza. La dimensione del conflitto internazionale implica però un utilizzo della tecnologia in modo non generativo di futuro in senso positivo, quanto piuttosto produttiva in senso negativo, in una dialettica di alternative che si escludono a vicenda – o implementare la sorveglianza digitale oppure soccombere nella guerra tra gli stati – senza ulteriori sfumature di possibilità che siano invece positive nel senso di stabilire relazioni pacifiche e produttive tra gli stati.

La sfida democratica è riuscire a promuovere l'innovazione, pur limitandola in senso democratico, cercando allo stesso tempo di coinvolgere gli altri attori mondiali in questo processo, nel tentativo di instaurare con loro una dialettica positiva, democratica, piuttosto che relazioni basate sul conflitto e sulla paura di rimanere svantaggiati. Il futuro della democrazia sembra dipendere anche dalla capacità delle democrazie di trasmettere pratiche e valori democratici agli organismi deputati a regolare le relazioni internazionali.

La potenza dello sviluppo tecnologico può portare a un vero progresso coadiuvando la costruzione di società democratiche radicalmente nuove e positive, promuovendo la collaborazione creativa tra discipline scientifiche e umanistiche, il dialogo tra 'spirito scientifico' e 'spirito religioso', la costruzione di sistemi più giusti e di nuovi significati per l'*infoviduo*. È giunto il tempo di permettere al cittadino-cyborg di compire il passo evolutivo.

Bibliografia

MONOGRAFIE:

Accoto C., *Il mondo ex machina. Cinque brevi lezioni di filosofia dell'automazione*, EGEA, Milano 2019;

Bobbio N., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984;

Braidotti R., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, trad. It. A. Balzano, Derive e Approdi, Bologna 2014;

Canfora L., *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 2004;

Canfora L., *La democrazia dei signori*, Laterza, Roma-Bari 2022;

Crouch C., *Postdemocrazia*, trad. It. C Paternò, Laterza, Roma-Bari 2003;

Crouch C., *Combattere la postdemocrazia*, trad. It. M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2020;

Cunningham F., *Theories of Democracy. A critical introduction*, Routledge, London 2002;

Dahl R. A., *A Preface to Economic Democracy*, University of California press, Berkeley 1986;

Ferrando F., *Philosophical Posthumanism*, Bloomsbury US Academic, New York 2019;

Fukuyama F., *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Strauss and Giroux, New York 2002;

Gallino L., *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino 2007;

Gertz N., *Nihilism and Technology*, Rowman & Littlefield International, Washington 2018;

Habermas J., *Il futuro della natura umana: i rischi di una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino 2002;

Han B. C., *Infocracy: Digitalization and the Crisis of Democracy*, Polity Press, Cambridge 2022;

Harari Y. N., *Homo Deus. Breve storia del futuro*, trad. It. di M. Piani, Bompiani, Milano 2018;

Haraway D., *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, prefazione di R. Braidotti, Feltrinelli, Milano 2018;

Heidegger M., *La questione della tecnica*, in M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, trad. It. G. Vattimo, Mursia, Milano 1976;

Hughes J., *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Westview press, Abingdon 2004;

Lo Sapio L., *Bios Biòs. La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, a.a. 2011-2012;

Manin B., *Principi del governo rappresentativo*, trad. It. V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2017;

McQuillan D., *Resisting AI, An Anti-fascist Approach to Artificial Intelligence*, Bristol Policy Press, Bristol 2022;

Michels R., *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, trad. It. E. M. Forni, Il Mulino, Bologna 1976;

Petruciani S., *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014;

Przeworski A., *Crises of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2019;

Ranisch R., Sorgner S. L., *Beyond Humanism: Trans- and Posthumanism*, Peter Lang, New York 2014;

Rousseau J. J., *Discorso sulla disuguaglianza*, a cura di Maria Garin, Laterza, Roma-Bari 2017;

Rousseau J. J., *Il contratto sociale*, trad. It. Alfredo Grillo, Armando, Roma 1980;

Sandel M. J., *Contro la perfezione: l'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, trad. It. S. Galli, Vita e Pensiero, Milano 2008;

Schumpeter J. A., *Capitalism, Socialism and Democracy*, trad. It. E. Zuffi, Etas Libri, Milano 1984

Sen A., *La diseguaglianza: un riesame critico*, trad. It. Alessandro Balestrino, Il Mulino, Bologna 1994;

Susskind J., *The Digital Republic. On Freedom and Democracy in the 21st Century*, Pegasus Books, New York-London 2022;

Sorgner S. L., *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and the Ethics of Transhumanism*, Bristol University Press, Bristol 2022;

Van Reybrouck D., *Contro le elezioni. Perché votare non è più democratico*, trad. It. M. Pinamonti, Feltrinelli, Milano 2015;

ARTICOLI:

Balistreri M., *Should Posthuman Be (Human)-Enhancement Based? The Posthuman Project in the Age of Climate Change and Space Travelling*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XXV, 2023, 1, pp. 273-294;

Bartlett J., *The People Vs Tech. How the Internet is killing democracy (and how we save it)*. London: Penguin 2018;

Blackford R., *Sorgner on Freedom, Violence, and Privacy*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XXV, 2023, 1, pp. 295-317;

Harari Y. N., Tufekci Z., *Come si esce da una pandemia*, in “Internazionale”, 12/18 marzo 2021, n.1400;

Runciman D., *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*, Princeton University Press, Princeton 2017;

Umbrello S., *Sociotechnical Infrastructures of Dominion in Sorgner's We Have Always Been Cyborgs*, in “Etica & Politica / Ethics & Politics”, XXV, 2023, 1, pp. 295-317;

SITOGRAFIA:

Altman S., Brockman G., Sutskever I., *Governance of superintelligence*, “OpenAI”, 22 Maggio 2023: <https://openai.com/blog/governance-of-superintelligence>

Battistella C., De Toni A. F., *Dall’Homo sapiens sapiens all’Homo technologicus: bioconservatori versus transumanisti*, Pisa 2007: https://labgest.uniud.it/fileadmin/users/detoni/Pubblicazioni/E_riviste-nazionali/E43.OK_-_De_Toni_Battistella_-_Dall_Homo_sapiens_sapiens_all_Homo_technologicus_-_TEO-07.pdf

Compagna D., Şahinol M., *Enhancement Technologies and the politics life*, 29 Aprile 2022: <https://doi.org/10.1007/s11569-022-00416-z>

Douglas T., *Moral Enhancement*, “Journal of Applied Philosophy”, 29 Agosto 2008: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2614680/>

Floridi L., *Soft Ethics and the Governance of the Digital.*, “Philos. Technol.”, 31 Marzo 2018: <https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>

Hamzelou J., *More than 200 people have been treated with experimental CRISPR therapies*, “MIT Technology Review”, 10 Marzo 2023: <https://www.technologyreview.com/2023/03/10/1069619/more-than-200-people-treated-with-experimental-crispr-therapies/>

Harris J., ‘*There was all sorts of toxic behaviour*’: Timnit Gebru on her sacking by Google, AI’s dangers and big tech’s biases, “The Guardian”, 22 Maggio 2023: <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2023/may/22/there-was-all-sorts-of-toxic-behaviour-timnit-gebru-on-her-sacking-by-google-ais-dangers-and-big-techs-biases>

Intini E., *Nel Regno Unito è nato il primo bambino con il DNA di tre persone*, “Focus”, 17 Maggio 2023: <https://www.focus.it/scienza/salute/regno-unito-nato-primo-bambino-con-dna-tre-persone>

Lyreskog D. M., Zohny H., Savulescu J., et al., *Merging Minds: The Conceptual and Ethical Impacts of Emerging Technologies for Collective Minds.*, “Neuroethics”, 28 Marzo 2023: <https://rdcu.be/ddRJ0>

Palmerini C., *Editing dell'embrione: le ricerche (e il dibattito) vanno avanti*, "Focus", Febbraio 2019: <https://www.focus.it/scienza/scienze/crispr-editing-embrione-nuovi-studi-e-dubbi-etici>

Regalado A., *China's CRISPR babies: Read exclusive excerpts from the unseen original research*, "MIT Technology Review", 3 Dicembre 2019: <https://www.technologyreview.com/2019/12/03/131752/chinas-crispr-babies-read-exclusive-excerpts-he-jiankui-paper/>

Ranisch R., *Eugenics is Back'? Historic References in Current Discussions of Germline Gene Editing*, "Nanoethics", 28 Dicembre 2019: <https://doi.org/10.1007/s11569-019-00351-6>

Sorgner S. L., *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*, "Journal of Evolution and Technology" - Vol. 20 Issue 1, March 2009: <https://jetpress.org/v20/sorgner.htm>

Savulescu J., Persson I., *Moral Enhancement. Julian Savulescu and Ingmar Persson argue that artificial moral enhancement is now essential if humanity is to avoid catastrophe*, "PhilosophyNow", 2012: https://philosophynow.org/issues/91/Moral_Enhancement

Wolbring G., *The unenhanced underclass*, "Demos Institute", Gennaio 2006: https://www.researchgate.net/publication/259219749_The_unenhanced_underclass

Zaremba W., Dhar A., Ahmad L., Eloundou T., Santukar S., Agarwal S., Leung J., *Democratic Inputs to AI*, "OpenAI", 25 Maggio 2023: <https://openai.com/blog/democratic-inputs-to-ai>

Cyborg, "Wikipedia": <https://en.wikipedia.org/wiki/Cyborg>

Cyborg: *In the Military*, "Wikipedia": https://en.wikipedia.org/wiki/Cyborg#In_the_military

Elezioni, non c'è più l'affluenza di una volta. Come va cambiato il voto, "Il Sole 24 Ore", 4 Novembre 2022: <https://www.econopoly.ilsole24ore.com/2022/11/04/elezioni-voto-cambiamento/>

Emerging tech and AI. We didn't expect a Campaign to Stop Killer Robots to be needed in the world – But it is, "Stop Killer Robots": <https://www.stopkillerrobots.org/stop-killer-robots/emerging-tech-and-artificial-intelligence/>

Human Enhancement, "Stanford Encyclopedia of Philosophy", 15 Maggio 2019: <https://plato.stanford.edu/entries/enhancement/#toc>

Il futuro della guerra, “ISPI”, Febbraio 2023: <https://www.ispionline.it/it/il-futuro-della-guerra>

OpenAI riapre la piattaforma in Italia garantendo più trasparenza e più diritti a utenti e non utenti europei, “GPDP Garante per la protezione dei dati personali”, 28 Aprile 2023: <https://www.garanteprivacy.it/web/guest/home/docweb/-/docweb-display/docweb/9881490>

OpenAI's Sam Altman Urges A.I.Regulation in Senate Hearing, “The New York Times”, 16 Maggio 2023: <https://www.nytimes.com/2023/05/16/technology/openai-altman-artificial-intelligence-regulation.html>

Project Cyborg, “Wikipedia”: https://en.wikipedia.org/wiki/Kevin_Warwick#Project_Cyborg

What you need to know about autonomous weapons, International Committee of Red Cross, “ICRC”, 26 Luglio 2022: <https://www.icrc.org/en/document/what-you-need-know-about-autonomous-weapons>