

GIUSEPPE LISSA
QUALI PROSPETTIVE PER L'UMANO
NELL'ERA DELL'INTELLIGENZA
ARTIFICIALE?

Nel primo volume di un trittico (*La vie Algorithmique. Critique de la Raison numérique*, Édition de L'Echappée, 2015; *La Silicolonisation du monde. L'irrésistible expansion du libéralisme numérique*, stessa edizione, 2016; *L'Intelligence Artificielle ou L'Enjeu du siècle. Anathomie d'un Antihumanisme radical*, stessa edizione, s.d. ma probabilmente 2018) Eric Sadin, coinvolgendo direttamente il lettore, gli descrive come sarà l'andamento della sua giornata in un futuro che, in qualche modo, e in certi luoghi è già presente.

“State dormendo -dice- tranquillamente nel cuore della notte. Nel freddo dell'inverno, il sistema di riscaldamento autosufficiente della vostra camera si modula in funzione delle condizioni climatiche esterne, e in funzione della vostra presenza, registrata da un lettore *ad hoc*”. La temperatura circostante sale e giunge fino a 12 gradi. “Il vostro letto intelligente” si rende garante del “vostro comfort termico”. “Nel frattempo la lavatrice dà inizio a un ciclo di lavaggio nel più assoluto silenzio”. Questa funziona ovviamente sulla base di automatismi ben precisi.

“Considerata la qualità generale del vostro sonno valutata su una base multicriteriale più la densità delle vostre attività future, il vostro assistente numerico decide di risvegliarvi al più presto di quanto previsto, e cioè alle 5,57”. Questo risveglio anticipato è imposto dal fatto che la stazione radio ha comunicato “una notizia particolarmente interessante per voi”: “la caduta brutale del corso del grano alla Borsa di Chicago”.

“Questa informazione vi procura ansia. Vi alzate e vi dirigete verso la toilette: orinate; l'analisi comparativa dei vostri fluidi compiuta sugli ultimi trenta giorni non segnala nessun peggioramento nei vostri tassi di glicemia e di albumina. Mentre vi lavate il viso non potete fare a meno di concentrarvi sul vostro specchio persuasivo che vi annunzia con voce soave, adatta all'ora mattutina: ‘Alterazione infima della pelle: riprendere il consumo quotidiano di supplementi nutritivi all'olio di semi d'uva più resveratrolo dalla doppia virtù idratante (antiossidan-

te)'. Con un cenno del capo voi convalidate il referto il quale dovrà diventare -automaticamente- parte, 'presso piattaforme cosmetiche', di un ordinativo. Poi vi pesate sulla bilancia e un apparecchio vi suggerisce quale dovrà essere il vostro regime alimentare nella giornata. Passando in cucina prendete atto che un The Early Grej insieme ad una colazione è stato preparato per voi. In seguito vi inoltrate per vestirvi in una *dressing room* dove 'molteplici associazioni combinatorie visuali giudicate appropriate sono esposte sul vostro muro-pixels' Con un comando vocale ne scegliete una e vi adeguate ad essa in tutto. Giù, ai piedi dell'immobile, la vostra magic car collegata con la vostra agenda e con la cimice GPS impiantata in uno dei vostri molari si allinea lungo il marciapiede. La porta posteriore si apre; voi salite all'interno, vi sedete sul tatami, la musica zen comincia a risuonare, la vettura si lancia sulla strada, voi date inizio alla vostra seduta di yoga. Durante il tragitto, il vostro coach personalizzato analizza ognuno dei vostri movimenti, vi consiglia di allungarvi sul dorso e di dedicarvi all'abituale esercizio di respirazione. Il sistema installato prevede la formazione repentina di una congestione del traffico su un punto dell'itinerario progettato, decide di fare una deviazione dal percorso e di prendere la via espressa per il nord per in seguito raggiungere l'ovest della città attraverso una serie di strade strette ma sgombre a questa ora. Giunto nel luogo in cui si trova la vostra compagnia, voi uscite dal veicolo che già riparte in direzione di un posto libero del parcheggio, segnalato in tempo reale in funzione delle disponibilità individuate nella zona circostante attraverso appositi apparecchi di ricezione disposti sui posti di stazionamento collegati al protocollo municipale di regolamentazione dei flussi urbani"¹.

E il resoconto della vostra giornata prosegue con la stessa intonazione per più di altre due pagine ancora, descrivendo le varie fasi attraverso le quali si svolge, tutte segnate dall'intervento provvidenziale e soffocante di una tecnologia invasiva e avviluppante che si prende cura di voi per la totalità del tempo che intercorre tra il momento in cui vi alzate dal letto la mattina e quello in cui vi ci ricoricate la sera. Se non capisco male, Sadin vuol dire che il nostro spazio vitale sarà sempre più invaso da "sistemi elettronici diffusi, dotati di una forma di onniscienza, in grado di far fronte a numerosi compiti"². E questo sarà reso possibile da una disseminazione di dati che solo potenti calcolatori potranno rilevare ed analizzare. Già ora l'umanità produce tante informazioni in due giorni "quante non

1 *La vie algorithmique*, cit., pp. 11-13.

2 *Ibid.*, p. 19.

ne ha prodotte in due milioni di anni”³. Si tratta di una tendenza che ha enormi conseguenze. Il movimento di “numerizzazione del mondo”, “instaura un nuovo tipo di intelligibilità del reale, costituito sulla base del prisma dei dati”⁴.

Quel che aveva suscitato tante preoccupazioni e tanti timori in Edmund Husserl negli anni trenta del secolo scorso⁵ e, cioè, che “la matematizzazione produce come conseguenza una causalità naturale su sé stessa, nella quale ogni evento riceve una determinazione univoca e a-priori”, si sarebbe ormai verificato. “E il mondo nel suo insieme -dice Sadin- che, attraverso lo sfruttamento di tutti gli azimuts dei flussi numerici, è chiamato alla fine a concepirsi e a costituirsi come una larga sala di controllo distribuita dappertutto e testimoniante continuamente il corso delle cose. Perché è un regime di verità che si istituisce, fondato su quattro assiomi cardinali: la raccolta delle informazioni, l’analisi in tempo reale, la messa in evidenza delle correlazioni significative e l’interpretazione automatizzata dei fenomeni”⁶. Tutte funzioni che non sono a misura d’uomo. Solo la macchina può far fronte a simili incombenze. Ma non una macchina normale bensì una macchina intelligente. L’età della vita algoritmica e della silicolonizzazione del mondo non può che essere l’età dell’intelligenza artificiale. Il potere di calcolo che occorre per consentire l’effettuazione di questo passaggio non può appartenere che a “ciò che è chiamato intelligenza artificiale”⁷. E questa età non può prender forma, secondo Sadin, che come quella di una “techne-logos”, “un’entità fattuale dotata del potere di dire, sempre più precisamente e senza indugio, lo stato supposto delle cose”. Quando questa età irrompe (cosa che, secondo Sadin, sarebbe già accaduta), “noi entriamo nello stadio compiuto della tecnologia”⁸. E poiché in una simile età va imponendosi sempre più progressivamente una caratteristica simbiosi uomo-macchina si può dire che quanto più ci addentriamo in essa più ci ritroviamo in quella che possiamo definire l’“età antropomorfica della tecnica”, là dove quando parliamo di antropomorfismo dobbiamo intendere “antropomorfismo potenziato (augmenté)”⁹. Con questo Sadin intende dire che prendere atto

3 *Ibid.*, p. 23.

4 *Ibid.*, p. 25.

5 Cfr. *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, ed. it. Il Saggiatore, Milano, 1961.

6 *La vie Algorithmique*, cit., p. 28.

7 *L'intelligence artificielle*, cit., p. 13.

8 *Ibid.*, p. 13.

9 *Ibid.*, p. 15.

del fatto che la macchina potenzia l'uomo non equivale ad affermare che essa ne esalti o enfatizzi la libertà. Egli ritiene invece che accada proprio il contrario. Più crescono nell'uomo le sue prerogative, grazie al potenziamento indotto in lui dall'applicazione di congegni intelligenti, e più egli rischia di veder compromessa, insieme alla sua libertà, finanche la sua dignità. Gli è che, argomenta sempre Sadin, il processo di numerizzazione universale, che si sta realizzando sotto i nostri occhi, trasforma la totalità degli enti in "una amministrazione massimizzata delle cose", creando, così, le condizioni ideali nelle quali "prende forma" "un inedito statuto antropologico", "che, vede la figura umana sottomettersi alle equazioni dei suoi propri artefatti, nell'obiettivo prioritario di venire incontro ad interessi privati e di instaurare un'organizzazione della società in funzione di criteri principalmente utilitaristici"¹⁰.

Così, anche per Sadin, e la sua posizione, per la circostanziatezza delle analisi sulle quali la fonda, è particolarmente significativa, l'affermazione o il trionfo della tecnica si traducono, in definitiva, nell'insorgere di un rischio tremendo per l'umano. Come se anche lui, come tanti altri intellettuali che riflettono su questo snodo problematico, non riesca a liberarsi di un imbarazzo di fondo, che, a dire la verità, assume, a tratti, più le fattezze di uno sgomento che di un imbarazzo, al cospetto della tecnica. E potremmo limitarci a prendere atto di questo imbarazzo e procedere oltre con un'alzata di spalle. Non fosse che questo atteggiamento è non solo molto diffuso, ma è anche segno, assai significativo di un disagio storico che deve essere affrontato.

La nascita della tecnica coincide con l'inizio del mondo moderno. E il mondo moderno, anche se in collaborazione con altri fattori ed altre potenze storiche, è stato prevalentemente costruito dalla tecnica. Se si prova disagio nei confronti della tecnica, questo può, dunque, voler dire che, di conseguenza, si prova disagio nei confronti del mondo moderno? Ma il mondo moderno non è la cittadella nella quale viviamo? Non ci aggiriamo, fin da quando siamo nati, nei suoi immensi spazi? Abbiamo veramente difficoltà a viverci? E ci sentiamo stranieri e spaesati in esso, come fossimo naufraghi gettati su spiagge sconosciute? Ma allora abbiamo difficoltà ad essere e a sentirci moderni? E questo che intende dire il filosofo della scienza Bruno Latour quando afferma provocatoriamente: "Non siamo mai stati moderni?"¹¹ Perché lo dice? Credo, perché, anche lui registra questo

10 *Ibid.*, p. 16.

11 *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, ed. it. Elèuthera, Milano, 1995.

imbarazzo o questo sgomento che tanti uomini, colti o non, mostrano di provare al cospetto della modernità e della tecnica che è di essa una delle principali forze costitutive. Ma come accade che un mondo che rende così piana ed agevole la nostra vita incuta preoccupazione e perfino sgomento a tanti spiriti, illustri e meno illustri?

Nel fortunato libro, il cui titolo è stato richiamato sopra, Bruno Latour, interrogandosi su questo problema giunge ad una conclusione sulla quale merita di riflettere. Secondo lui, non siamo mai stati moderni perché non siamo stati capaci di trarre le logiche conseguenze da quella “grande scissura su cui si fonda il sistema di rappresentazione del mondo” che è proprio del moderno e che risiede nel fatto che qui per la prima volta la natura è radicalmente opposta alla cultura¹². Invece di tener separate queste due entità, come imporrebbe la loro prassi scientifica, i moderni le hanno mescolate e hanno presentato i prodotti costruiti nei loro laboratori scientifici come degli ibridi invece di riconoscerli come il frutto di una normale attività scientifica, condotta come una dura lotta per costruire la realtà. Hanno intrecciato sapere e potere e quando sono venuti a contatto con tutti quelli, gli altri popoli, che nulla sapevano del moderno, gli hanno imposto il loro potere, mettendoli in contatto con il loro sapere. Quel che dice Latour non è di certo in contrasto con quel che è effettivamente accaduto, e, cioè, con l’oggettiva realtà storica della sottomissione violenta di tanti popoli extraeuropei.

Malgrado questo, come non avvertire nelle sue parole l’eco di un fastidio, di una diffidenza? Tutto lascia ritenere che, secondo lui, la modernità si sarebbe sviluppata sotto il segno di una significativa ambiguità. Un’ambiguità che avrebbe accompagnata la scienza moderna fin dal suo inizio. Di più: sembrerebbe che, per Latour, si sarebbe trattato di un’ambiguità che per molti versi avrebbe addirittura i tratti di una doppiezza. E questo mi pare francamente eccessivo. Come è stato detto dal presentatore del libro di Latour, questa connotazione si spingerebbe tanto in là da indurci a far nostra la boutade di Husserl su Galileo da lui definito come quello “che scopre e insieme occulta”¹³. Dovremmo esprimere nei confronti di Galileo le stesse riserve espresse da Husserl? Condividere la sua stessa diffidenza? E sarebbe questa diffidenza in qualche modo giustificata? Comprensibile, direi, ma non giustificata. Comprensibile se la si identifica come ambiguità. Non giustificata se la si vuole spacciare per doppiezza. Non giustificata perché Galileo è ben consapevole della scissura tra natura e cultura di cui

12 *Ibid.*, p. 14.

13 *Ibid.*, p. 9.

parla Latour. Poiché è stato il primo a utilizzare per le sue ricerche il ricorso a questo tipo di comportamento, egli sa fin troppo bene che il sapere lo si costruisce in laboratorio, attraverso l'effettuazione dell'esperimento, e attraverso la sua interpretazione e decifrazione, rese possibili dal nuovo linguaggio elaborato dalla ragione matematica. Sa che, operando in questo modo, lo scienziato moderno crea una vera e propria realtà, del tutto nuova e diversa da quella esperita nel corso della vita quotidiana dall'uomo comune. Le sue consapevolezze non si arrestano qui. Egli sa anche che, grazie alla nuova impostazione cui obbedisce la ricerca, si stabilisce un nuovo tipo di relazione tra teoria e prassi. Galileo sa fin troppo bene che la teoria è di per sé prassi.

Operando nel suo laboratorio, lo scienziato moderno fa esistere un nuovo mondo artificiale. Un mondo artificiale destinato a interagire e a modificare profondamente sia il mondo naturale, sia il mondo sociale. Col moderno insorge la complessità. La complessità di una realtà modellata da un insieme di pratiche che è possibile raccogliere in due gruppi distinti: il primo costituito da un miscuglio di "esseri affatto nuovi, ibridi di natura e di cultura"¹⁴; il secondo che "produce due aree completamente distinte: quelle degli umani da un lato e quella dei non-umani dall'altro"¹⁵. E l'immagine tutta della realtà che cambia radicalmente rispetto alla tradizione antica e medievale. La natura viene svuotata del sacro e questo provoca una crisi storica del divino. Come ha dovuto ammettere perfino il cristianissimo Pascal, Dio si ritrae nell'oscurità della sua essenza e da questo rifugio situato in un'infinita lontananza fa sentire sugli spiriti un intollerabile peso di disperazione con la sua "configurazione?" di "Dieu caché". Ne consegue che tutti quelli, e sono tanti, che non condividono le incrollabili certezze di un Bossuet, (*Discours sur l'histoire universelle*), non avvertono più la sua presenza nella storia delle società umane e cercano nuove risposte alle problematiche che la riguardano e che debbono essere trovate per evitare che essa si converta in un oscuro labirinto. Questo non vuol dire che, come si è a lungo creduto, l'accento si sposti dalla centralità di Dio a quella dell'uomo. In effetti, come ha osservato Latour, quando si definisce la modernità mediante l'umanesimo e si pone l'accento sull'uomo, ci si mette fuori strada. Ciò facendo si trascurano, infatti, due cose: "la nascita congiunta della non-umanità, quella delle cose, degli oggetti o degli animali, e quella non meno strana di un Dio barrato, cancellato, fuori gioco". "La modernità sorge dalla creazione congiunta di questi tre elementi", ma an-

14 *Ibid.*, p. 22.

15 *Ibid.*

che dalla loro occultazione¹⁶. Non è facile fare i conti contemporaneamente con il volto nuovo assunto dal reale e con l'allontanamento di Dio che lo contraddistingue. In preda a questo imbarazzo come sottrarsi al gioco delle contraddizioni e delle ambiguità? Questo non è concesso a nessuno. Nemmeno a Galileo che della modernità è uno dei primi costruttori. Egli è ben consapevole che l'irruzione e il dispiegamento della scienza moderna avranno gravi contraccolpi non solo sul mondo naturale ma anche sul mondo storico-sociale. E sa anche che non è possibile avanzare nella direzione del progresso, come il momento storico impone, se non si fa subito chiarezza su un aspetto determinante di questa scienza.

In essa, come si è detto, non v'è distinzione tra teoria e prassi, tra atteggiamento contemplativo e atteggiamento attivo, come accadeva nella tradizione metafisica greca e cristiana. Lo scienziato moderno rompe una lunghissima e nobilissima tradizione. Egli non pensa che il sapere si possa costruire ancora, come si è fatto fino ad oggi, attraverso l'ermeneutica. Se, come è stato detto¹⁷, le civiltà che hanno preceduto la moderna e in particolare la civiltà cristiana, sono "civiltà basate sul commento di un testo sacro tremendo e fascinoso, che non tanto è letto e giudicato quanto legge e giudica chi lo accosti"¹⁸, la civiltà moderna sarà costretta a rompere con esse su questo delicatissimo punto. L'uomo moderno, a differenza dall'uomo antico e particolarmente dall'uomo medievale, non può rimanere in ginocchio al cospetto del libro: sia esso il libro (o i libri) del filosofo per eccellenza, alla cui autorità (l'autorità dell'ipse dixit), non presta più fede; sia esso il libro sacro che è costretto ad abbandonare allo studio irriverente di una "scienza nuova", che comincia a fare capolino e che avrà un successo irresistibile, la filologia.

Nelle circostanze di cui qui si parla e che concernono Galileo, quel che lo interessa e su cui si concentra, più che la storia è la natura. La natura che egli è disposto a considerare, anch'essa, come un libro. Ma non come un libro aperto, piuttosto come un libro chiuso. Un libro, dunque, che occorre aprire. E per farlo occorre ricostruirlo nel laboratorio in maniera tale che, ricostruendolo nel suo laboratorio, lo si fa "essere", lo si fa passare da uno statuto ontologico ad un altro. Tutto è qui inedito e sovvertitore. "Questo modo di filosofare -avverte Simplicio- tende alla sovversione di tutta la filosofia naturale"¹⁹. E quel che crede l'aristotelico, preoccupato del rischio

16 *Ibid.*, p. 25.

17 Elémire Zolla, *Cosa è la tradizione*, Adelphi, Milano, 2011, p. 19 sgg..

18 *Ibid.*, p. 19.

19 *Dialogo dei massimi sistemi*, in *Opere di Galileo Galilei*, Mondadori, Milano, 2008, vol2°, p. 57.

che corre di perdere il mondo della sicurezza in cui crede e vive. È quel che sa Galileo che, inventando il metodo sperimentale, ha innescato il processo che porterà alla disintegrazione di quel mondo. È Galileo che ha inventato, infatti, il laboratorio. Questo inedito e strano artefatto destinato a riconfigurare l'identità del reale. È lui che ha deciso quale sarà lo statuto degli enti che lo costituiranno. E lo ha fatto quando per condurre i propri esperimenti ha modellato i nuovi e strani artefatti con cui li realizza. Per studiare la caduta dei gravi ha costruito nel suo laboratorio un piano inclinato che è la precisa incarnazione di una figura geometrica, così come le sfere che fa scorrere sopra di esso sono a loro volta la precisa incarnazione di figure geometriche di forma sferica. Manipolando, in questo modo, gli oggetti di cui si serve per il suo esperimento, egli distingue perfettamente quel che nella sostanza corporea è essenziale da quel che non lo è. Impara “a concepire -cioè- che ella è terminate e figurata di questa o quella figura, ch'ella è in questo o quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una, poche o molte, né per veruna immaginazione posso separarla da queste condizioni”²⁰. Mentre “ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o di ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per sé stessa non v'arri- verrebbe mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori etc., per la parte del soggetto nel quale ci par che riseggano, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sì che rimosso l'animale, sieno levate ed annichilate tutte queste qualità”²¹.

Queste osservazioni sono di estrema importanza. Esse segnano una trasformazione epocale. È lo statuto stesso del mondo oggettivo che viene qui ad essere del tutto mutato. Galileo ci invita a voltare le spalle rispetto al mondo scopertoci dai sensi. Si tratterebbe, dunque, di un'impostazione nella quale agisce fortemente una eco del platonismo, a sua volta influenzato dal pitagorismo? Non sono pochi quelli che l'hanno pensato. Fra questi un grandissimo storico della scienza, come Alexandre Koyré, non ha esitato ad esprimersi in questi termini. Secondo lui Galileo avrebbe qui decisamente girato le spalle al mondo dell'esperienza comune che era all'epoca quello costruito dalle “sensate esperienze” cui si appellava la tradizione aristotelica e si sarebbe rivolto verso il mondo delle idealità geometriche. E questo lo si può anche ritenere vero. A patto però che si faccia una pre-

20 *Il Saggiatore, in Opere di Galileo Galilei*, ed. cit., vol. 1°, p. 778.

21 *Ibid.*

cisazione indispensabile. Nell'impostazione platonica, come si sa, questo mondo, che per Platone era separato dal nostro mondo, gli era trascendente, aveva una realtà oggettiva, che il nostro mondo dell'esperienza comune non aveva e fra i due mondi separati intercorrevva semplicemente una relazione di partecipazione (metessi). Galileo sembra essere su una posizione alquanto diversa. Egli sembra pensare che il mondo delle idealità geometriche e matematiche sia il mondo vero e in quanto tale anche il mondo reale. Avrebbe, dunque, costruito un'ontologia matematica? Il famoso passo del *Saggiatore* in cui questo problema è preso di petto sembrerebbe dimostrare che le cose stiano effettivamente così. "La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intenderne la lingua, e conoscere i caratteri, nei quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi in un oscuro laberinto"²². Parole che sembrano inequivocabili. Ma veramente proverebbero esse che c'è una metafisica a fondamento della scienza sperimentale di Galileo? Non ha piuttosto egli pensato che il mondo in cui i suoi esperimenti lo introducevano è sì un mondo della precisione, tanto diverso dal mondo del pressappoco in cui viveva l'uomo comune, ma è anche un mondo infinito e che il linguaggio di cui l'uomo si serve per identificarne e descriverne la connotazione è il risultato di un insieme di funzioni e che solo in quanto è questo può svolgere il compito di guidarci come un filo d'Arianna nel labirinto del mondo trasformandolo in un edificio ordinato? Non v'è, in effetti, nell'impostazione di Galileo, nessun sostanzialismo. La distanza della sua posizione da quella di Platone non potrebbe essere più grande.

Certo, un a-priori, anche qui, c'è. Ed è l'a-priori condiviso da tutti gli scienziati moderni, i quali, come ha detto Husserl, danno tutti per scontata la "concezione di quest'idea di una totalità infinita dell'essere e di una scienza razionale che lo domina razionalmente"²³.

Mentre costruiscono il loro universo macchina, gli scienziati moderni non entrano in contraddizione con il principio che regge l'epistemologia del meccanicismo, secondo la quale Dio, del quale, come si è già detto, non sappiamo né possiamo dir niente, garantisce, con la sua esistenza di essere razionale, la razionalità del mondo che ha messo in movimento (la "chiquenaude" di Cartesio). La ragione umana, in grado di attivare, come si è detto,

22 *Ibid.*, pp. 631-632.

23 *L'obiettivismo moderno*, ed. it. Il Saggiatore, Milano, 2°12, p. 322.

il linguaggio matematico che gli consente di interpretare e di porre in essere, attraverso questa sua interpretazione, l'ordine del mondo, resta tuttavia una ragione finita, asimmetrica rispetto all'infinità del mondo, e questo fa sì che il mondo che veramente e soltanto conosce è il mondo naturale-artificiale che costruisce nei suoi laboratori. Un ibrido, dunque. Rispetto al quale, l'uomo, che deve viverci dentro, fin troppo spesso si sente in imbarazzo. Gli è che, a poco a poco, ma inesorabilmente, lo statuto oggettuale di questo mondo ibrido ha messo in mora e completamente oscurato il mondo naturale, che era per l'uomo antico e l'uomo medievale inabitato dal sacro. Era un mondo sacro pieno di sensi e di significati che si esprimevano in una fittissima rete di simboli, tutti, più o meno, raccolti nei libri che lo descrivevano, libri dei filosofi (commentatori di Aristotele) e libri sacri (commentati dai Padri della Chiesa) che si prestavano perciò magnificamente al lavoro interpretativo dell'ermeneutica. Il sapere del mondo era un prodotto dell'ermeneutica. Ed è questa ermeneutica che si trova ad esser posta di fronte al rischio del suo congedo da parte della svolta galileiana. Per quanto riguarda i primi, Galileo non esita ad essere drastico: i libri dei filosofi, che non sanno cosa sia la ricerca sperimentale e che parlano della natura come l'Iliade e l'Odissea, dice: "Parmi, oltre a ciò, di scorgere nel Sarsi ferma credenza, che nel filosofare sia necessario appoggiarsi all'opinione di qualche celebre autore, sì che la mente nostra, quando non si maritasse col discorso di un altro, ne dovesse in tutto rimanere sterile e infeconda; e forse stima che la filosofia sia un libro e una fantasia d'un uomo come l'Iliade e l'Orlando furioso, libri nei quali la meno importante cosa è che quello che vi è scritto sia vero": Ma, obietta Galileo: "Signor Sarsi, la cosa non istà così"²⁴. Ed è qui che scatta il passo già citato nel quale si dice che il "filosofo" studia un libro particolare, quello dell'universo che è scritto in termini matematici e richiede una lettura che non ha più niente a che fare con l'ermeneutica.

Che vuol dire questo? Che anche il tempo che concerne l'ermeneutica dei libri sacri è del tutto finito? Galileo non lo pensa. Ma poiché alla luce delle nuove impostazioni metodologiche e alla luce delle nuove scoperte da lui compiute in campo astronomico anche importanti passi della scrittura sono diventati problematici, procede su questo terreno con estrema cautela. Egli si sente ed è un sincero cattolico. Per questo non smette mai di esternare il suo rispetto e la sua riverenza nei confronti delle gerarchie ecclesiastiche. Dichiara esplicitamente di credere che le *Sacre Scritture* contengano la parola di Dio ed ammette, quindi, che esse non possano "mentire o errare

e riconosce i loro “decreti d'assoluta ed inviolabile verità”²⁵. Attraverso le loro parole, dichiara, è Dio che parla. E di fronte alla parola di Dio non si può far altro che ascoltare, assentire e disporsi all'obbedienza. Ma può lo scienziato, che è un alunno della ragione, chiedere a questa sua maestra di abdicare in toto? Di abdicare anche quando non si deve? Quando l'evidenza scientifica attesta che non si può? Nel momento in cui ci si imbatte, nella *Scrittura* in una affermazione che contraddice l'evidenza sperimentale, cosa bisogna pensare? Sarebbe impertinente chiedersi, in quel caso, se le Scritture, dovendo spesso “accomodarsi all'incapacità del vulgo”²⁶, “ben che dettate dallo Spirito Santo”, non “ammettano in molti luoghi esposizioni lontane dal suono letterale”? Non solo un simile atteggiamento non è per nulla impertinente, ma, alla luce delle nuove scoperte, è diventato doveroso e necessario. “Gli articoli” che nelle *Sacre Scritture* sono “concernenti alla salute e allo stabilimento della fede”, restano incrollabili e contro la loro “fermezza”, “non è pericolo alcuno che possa insorgere mai dottrina valida ed efficace”²⁷. Ma il Dio “che ci ha dotati di sensi, di discorso e di intelletto” ha rimesso alla nostra capacità di conoscere il compito di penetrare l'ordine della natura. Per questo di “astronomia” nelle *Sacre Scritture* “ve n'è così piccola parte che non vi sono né pur nominati i pianeti”²⁸.

Conclusione significativa, con la quale egli credeva di aver regolato, in maniera definitiva i conti con Aristotele e d'essersi sbarazzato dell'astrologia tolemaica. Non si era accorto di aver intaccato qualcosa di più profondo. Non si era accorto che la parola interpretare assume un significato del tutto differente se la si usa nel modo in cui l'usava l'ermeneutica tradizionale, l'ermeneutica dei Padri della Chiesa o se la si intende alla maniera di quei lettori moderni, impegnati su una strada che porta dritto alla costituzione di una nuova scienza, la filologia, che aveva cominciato a prender forma a partire dalle impertinenze di un Lorenzo Valla, per finire alle ragionevoli insinuazioni del pur moderato Erasmo. Ma una ragione sorridente può essere, a volte, più perniciosa di una ragione impertinente. Qual era il punto dirimente? Nell'a-priori inconsapevole o nascosto da cui partono i lettori dell'una e dell'altra schiera. Chi legge in maniera conforme allo spirito dell'ermeneutica pensa che il testo che ha di fronte è ispirato da Dio, è parola di Dio. E sa che per comprenderlo ha bisogno dell'assistenza divina. La costruzione dell'ermeneutica è frutto di un impegno nel corso del quale

25 Lettera a Bernardo Castelli del 21 dicembre 1613, in *Galileo Galilei*, a cura di Roberto Maiocchi, Milano 2°2°, p. 89.

26 *Ibid.*, p. 89.

27 *Ibid.*, p. 91.

28 *Ibid.*, p. 91.

chi lo compie non cessa di corrispondere a una “ispirazione divina”. Se Dio ha parlato, solo chi è illuminato dalla sua grazia può intenderne la parola: questo è il punto di vista dell’ermeneutica e di tutta la società tradizionale. Chi legge, in conformità allo spirito filologico, parte da un altro a-priori: è l’uomo che parla e che scrive e chi vuole comprendere e l’una cosa e l’altra deve armarsi di una ragione più che impertinente, una ragione che proceda costantemente armata del sospetto. Ora, se uno fa come Galileo che intende distinguere tra le parole di Dio quelle che veicolano veramente ed immediatamente le intenzioni dello Spirito Santo da quelle usate per indurre “tozzi intelletti” a una qualsivoglia direzione, si è già dato in ostaggio nelle mani della ragione e non può più sottrarsi agli esercizi di perspicuità che essa mette in campo. Oltre a sgombrare il campo dall’aristotelismo, Galileo, con le sue sottili distinzioni, dava l’avvio a un processo che avrebbe portato a un certo punto a determinare la messa in mora dell’ermeneutica che era il fondamento delle società tradizionali delle quali la Chiesa cattolica era il grande unico e vero baluardo. Affermando che nelle *Scritture* “l’intenzione dello Spirito Santo” era quella “di insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo”²⁹, non si rese conto, proprio lui che il cielo lo aveva abolito, che il Dio di cui, nel nuovo contesto continuava a parlare, si era trasformato in un maestro di morale che aveva, dunque, poco a che fare con il Dio salvatore dei cristiani. Ed era, probabilmente proprio questo quel che inquietava il cardinale Bellarmino. Il quale, non essendo un uomo banale e non mancando di sottigliezza intellettuale, dopo avergli suggerito “a contentarsi di parlare ex suppositione e non assolutamente”, l’aveva messo in guardia con un duplice avvertimento: 1° “volere affermare che realmente il Sole sia nel centro del mondo, e solo si rivolti in sé stesso senza correre dall’Oriente all’Occidente, e che la Terra stia nel terzo cielo e giri con somma velocità intorno al Sole, è cosa molto pericolosa non solo d’irritare tutti i filosofi e theologi scholastici, ma anco di nuocere alla Santa Fede con rendere false le Scritture Sante”; 2° “il Concilio proibisce esporre le Scritture contra il comune consenso de’ Santi Padri; e se la P.V. vorrà leggere non dico solo li Santi Padri, ma li commentarii moderni sopra il Genesi, sopra li Salmi, sopra l’Ecclesiaste, troverà che tutti convengono in esporre ad literam ch’il Sole è nel cielo e gira intorno alla Terra con somma velocità, che la Terra è lontanissima dal cielo e sta nel centro del mondo, immobile. Consideri ora lei, con la sua prudenza, se la Chiesa possa sopportare che si dia alle *Scritture* un senso contrario alli Santi Padri et a tutti li espositori greci e latini. Né si può rispondere che questa non sia

29 Lettera a Cristina di Lorena, 1615, La Vita Felice, Milano, 2013, p. 24.

materia di fede, perché se non è materia di fede ex parte obiecti, è materia di fede ex parte dicentis; e così sarebbe eretico chi dicesse che Abramo non abbia avuto due figliuoli e Iacob dodici, come chi dicesse che Christo non è nato di vergine, perché l'uno e l'altro lo dice lo Spirito Santo per bocca de' Profeti et Apostoli"³⁰.

Per questo il cardinale gli chiedeva di considerare la teoria eliocentrica solo un'ipotesi, senza compromettersi circa la sua oggettività. Ma Galileo, che era inconsciamente figlio di Lutero, e che credeva nella superiorità della coscienza ("sola conscientia") non poteva demordere su questo punto. Era irrimediabilmente un uomo moderno. Ma lo era con tutte le esitazioni e le ambiguità che non cesseranno di caratterizzare tanti spiriti moderni fino ad oggi.

Lo si è visto. Si è dovuto registrare più di una esitazione e di una ambiguità negli atteggiamenti dello scienziato moderno, Questi è fondamentalmente uno sperimentatore. Il suo laboratorio è la sua terra d'elezione, la patria del suo spirito. Ma cos'è il laboratorio? Come ha detto Latour, un ibrido, un artefatto, un prodotto del suo spirito. Quando vi si chiude dentro questo diventa la sua casa. Lo sperimentatore è solo con tutto quello che concerne il processo di sperimentazione e quando alla fine di esso giunge ad una conclusione e la raccoglie nel linguaggio della sua disciplina per consegnarla agli altri sperimentatori, in grado di ripetere il processo di sperimentazione in maniera da verificarlo o da confutarlo, si trova di fronte a un bivio. E qui deve decidere quale strada prendere. Quel che ha trovato, scoperto, è un'immagine che rispecchia fedelmente quel che è nel reale, o è qualcosa di costruito attraverso l'esperimento e all'interpretazione di esso che consente il linguaggio (nel caso della fisica, lo si è visto, è la matematica) di cui si serve per descriverlo?

Cartesio che è, pure lui, a suo modo, un moderno, pensava che la metafisica fosse la radice che sostiene ed alimenta l'albero fronzuto dei saperi. V'è, dunque, alla base dell'agire dello sperimentatore moderno una metafisica? E lo sperimentatore ne è consapevole? Sia quando c'è, sia quando non c'è?

Galileo sicuramente non era un epistemologo. Per questo il suo modo di esprimersi, a questo proposito, è oscillante, se non ambiguo. Nel fissare il nesso che intercorre tra la matematica pura e il mondo empirico-materiale egli sembra credere, come riterrà Husserl, che la natura sia di per sé un'entità matematica. Come se, parafrasando un detto famoso di Berkeley (esse

30 *Lettera di Roberto Bellarmino a Paolo Foscarini*, in *Galileo Galilei* a cura di Roberto Maiocchi, cit., pp.100-101.

est percipi) si potesse dire che, per lui, esse est cogitari. Esisterebbe una intimità a-priori tra l'essere e il pensare, come si era ritenuto, in metafisica, da Parmenide in poi? Certo qui l'essere è il mondo matematico e il pensare è la ragione matematica. Sarebbe già Galileo sul terreno di quell'ontologia matematica che sarà così caratteristica in Cartesio? Mi sembra che le cose siano più complesse. Certo Galileo sembra avere una fiducia totale nella matematica. Ma arriva veramente fino al punto da elevarla sul piano di quella metafisica speculativa che si è indicata? Il modo in cui si comporta nel suo lavoro di laboratorio non lo attesta. Galileo resta consapevole che tutto quello che nel suo laboratorio, come su una scena teatrale, egli fa avvicinare nel corso dell'esperimento è prodotto dalla sua ragione, così come prodotto dalla sua ragione è il linguaggio matematico di cui si serve per decifrarlo. E sembra altrettanto consapevole che, nel primo come nel secondo caso, si tratta di funzioni. Come si possono dunque intendere nell'esse est cogitari, di cui si è detto, l'esse e il cogitari? L'esse è l'essere della metafisica? L'essere naturale? La fisis? Non è piuttosto quel che nel laboratorio viene a prendere consistenza nel corso della sperimentazione? E il cogitari non è, dunque, a sua volta, il resoconto di esso esperimento, condotto da un pensiero che, privo di qualsiasi consistenza ontologica, si risolve e si dissolve nella cogitazione e, cioè, nell'atto attraverso cui si svolge e che solo rende testimonianza della sua esistenza? Il soggetto epistemologico, che è il vero re del laboratorio, di ogni laboratorio, non ha consistenza ontologica, è ragione che, ragionando, dimostra di essere perlomeno ragionevole se non la ragione migliore e che è, quindi, nella sua essenza, costituita dalle funzioni di cui si serve nel corso della sperimentazione. Si stabilisce, qui, un intreccio particolare tra conoscenza e tecnica che diventa la condizione di base per la produzione di un immenso insieme di artefatti che, nel corso di circa quattro secoli e più, daranno forma e consistenza al mondo moderno. Questo mondo non è nient'altro che questo insieme di artefatti che, di volta in volta, la tecnica mette in campo. Questo mondo sostituisce quello che era e rimane il mondo della vita, quel mondo che Husserl rimprovera a Galileo di avere, in qualche modo, messo in mora se non proprio abolito. In realtà, come dimostra tutta la discussione riguardante l'interpretazione delle *Scritture*, quando usciva (od esce) dal laboratorio, quando la sua ragione non restava (o non resta) intrappolata nella dialettica che contraddistingue la ricerca scientifica, quando tornava (o torna) nel mondo comune, il mondo dell'opinione corrente costruito in tanti secoli di prevalenza del pensiero religioso e metafisico, Galileo, in quanto sperimentatore (e, quindi ogni altro sperimentatore), a dispetto della sua grandezza, ne veniva (ne viene), anche se in parte risucchiato e partecipava (partecipa) dei suoi pregiudizi,

dei suoi miti, delle sue credenze, senza, sempre, rendersi conto della contraddizione in cui si cacciava (si caccia).

Gli è che, quando esce dal suo laboratorio, lo sperimentatore abbandona l'io che l'ha ispirato, orientato ed assistito nel corso della sperimentazione. Questo io, che nel caso di Galileo era il soggetto epistemologico del meccanicismo, non è un'entità vera e propria. È lucida presenza a sé di un insieme di funzioni conoscitive che in tanto sono e fino a tanto persistono fino a quando funzionano, consentendo al processo di sperimentazione di dipanarsi fino alla sua logica conclusione al termine della quale si instaura un pezzo d'ordine del mondo, rimasto occulto fino ad allora. Questo soggetto è veramente, per usare un'espressione adoperata ad altro proposito, un soggetto ad una dimensione. Manca, si potrebbe dire, di spessore e di profondità. Ma, quando esce dal suo laboratorio, a sperimentazione conclusa, lo sperimentatore, che ne è il portatore, si reinsedia nel suo io abituale, recupera, cioè, tutta la sua psichicità e ridiventa l'io che, nel mondo della realtà quotidiana, in cui è abituato a vivere, si abbandona in balia di tutte le sue pulsioni, che, quindi, ama, odia, desidera, spera e magari va in cerca di un accordo quiescente con le tendenze del mondo in cui vive. Mondo in cui vigono le credenze, i miti e i pregiudizi accumulatisi nel corso di una lunga storia che li ha trasformati in tradizione e dai quali gli risulta estremamente difficile prendere le distanze anche quando non collimano affatto con le cose che ha scoperto nel corso delle sue investigazioni. È come un destino cui è estremamente difficile sottrarsi. Per questo una indefinita serie di sperimentatori, di scienziati, moderni sono vissuti e vivono nello spazio di questa contraddizione.

Il mondo moderno non è, quindi, lo spazio libero in cui incede sovrana la rivoluzione scientifica. La rivoluzione scientifica, per almeno tre secoli, concerne, del resto, solo gli scienziati che la portano avanti. Tutti gli altri, quantunque se ne avvantaggino non poco, ne partecipano solo episodicamente. Certo, l'invenzione della stampa e la diffusione dei periodici, particolarmente tra la seconda metà del XVII secolo e per tutto il XVIII secolo, contribuiscono, con una certa alacrità, al formarsi di un'opinione borghese illuminata, disposta a confrontarsi con le conseguenze intellettuali e morali causate dallo sviluppo delle scienze. Ma la stragrande maggioranza dei popoli continua a vivere nell'orizzonte dischiuso e delimitato di fronte a loro dall'apertura di sguardo consentita dal mito, dalla religione e dalla metafisica, ancora dominanti nello spazio sociale in cui vivono. Questo vuol dire che nello spazio del moderno circola di tutto. È estremamente significativo che proprio nel cuore del moderno fiorisce un robusto filone di pensiero esoterico, mentre tra il popolo continua ad incidere fortemente la fede nelle

cose più improbabili, quale, ad esempio quella che concerne l'azione che svolgerebbe in questo nostro mondo il principe del male, e, cioè, il diavolo, sulla cui esistenza, si sono espresse, anche di recente, illustri principi della Chiesa e perfino alcuni pontefici. Da segnalare che i processi alle streghe punteranno numerosi il succedersi dei decenni, in cui si espande il moderno, specialmente nel XVII secolo.

È da tutto questo che nasce il disagio che provano tanti spiriti, impegnati nell'impresa scientifica, quando tocca anche a loro di doversi avventurare in un mondo che, nel frattempo, è sempre più, in seguito alle varie rivoluzioni tecnologiche e sociali, succedutesi dal XVII secolo ad oggi, diventato un mondo artefatto. E questo disagio si rovescia, spesso, fin troppo spesso, in un rifiuto. Un rifiuto, dettato dalla convinzione che tutto quello che è costruito dalla tecnica, l'insieme degli artefatti, di cui si occupa ormai da un po' di tempo una nuova disciplina, molto stimolante, l'ergonomia cognitiva³¹, ci imprigioni sempre più in un universo meccanicistico che rischierebbe di compromettere le prerogative della nostra libertà, della nostra spontaneità e della nostra creatività. Ed è lunga la lista di quelli che, ognuno a modo suo, hanno sostenuto che occorrerebbe provvedere alle insufficienze di questo mondo attraverso l'iniezione, come ha detto Henry Bergson, di un "supplemento d'anima".

L'ostilità nei confronti della tecnica si è manifestata continuamente nella grande letteratura. Già, subito dopo Napoleone, la tecnica macchinistica europea ha cominciato a crescere con un ritmo geometrico, fino ad assumere proporzioni gigantesche. Sono cominciate a sorgere le città industriali. Si è costruita una fitta rete di ferrovie. I battelli a vapore hanno cominciato a solcare i mari e ad attraversare i grandi fiumi. I porti si sono sviluppati in maniera conseguente e proporzionale. I sostenitori del classicismo letterario prima e del romanticismo poi hanno reagito con veemenza. Nel nome dell'umanesimo il grande Goethe ha protestato contro la meccanicizzazione della vita e contro le mortificazioni che essa rischiava di apportare alla cultura. Da Dickens a Baudelaire si snoda questo filone culturale che reagisce alle grandiose manifestazioni che cambiano i volti degli habitat umani, cancellano i centri storici delle città e li ricostruiscono sulla base delle nuove concezioni architettoniche, ispirate dalle scienze delle costruzioni. Baudelaire, il flaneur (Benjamin) della nuova città per eccellenza, Parigi, capitale del XIX secolo, non esi-

31 Si vedano, a questo proposito i due contributi, interessantissimi, di: Antonio Rizzo, *Ergonomia cognitiva. Dalle origini al design thinking*, il Mulino, Bologna, 2020; Simon Winchester, *I perfezionisti. Come la storia della precisione ha creato il mondo moderno*, ed. it. Universale Scientifica Hoepli, Milano 2021.

terà a denunciare il suo smarrimento, che è già spaesamento, "*Helas! Le coeur d'une ville change plus vite que le coeur d'un mortel*". Secondo questi orientamenti, mossi ed alimentati da ragioni piuttosto umorali, la tecnica produce alienazione e spaesamento. Una denuncia che già pone le basi per giungere a mettere a fuoco la contrapposizione tra Kultur e Civilisation che sarà teorizzata in un celebre libro da Thomas Mann. Secondo molti grandi scrittori della seconda metà XIX secolo, e della prima metà del XX, confortati in questo loro parere da sociologi, storici, filosofi e teologi, l'uomo delle nuove metropoli si sente precipitare in un abisso di solitudine nelle nuove realtà urbane, cresciute esponenzialmente, e dove si muovono a sciami indeterminate masse d'uomini, sottoposti ad una irresistibile pressione omologante, con le quali è pressoché impossibile aprire delle vie di comunicazione. Così, fenomeno nuovo ed impressionante, nel bel mezzo delle folle, insorge e si impone la solitudine dell'individuo. A tutto questo bisogna aggiungere il dato di fatto che, fin troppo spesso, agli esteti e ai letterati, che vivono tra la fine del XIX secolo e gli inizi del XX, "la composizione di un romanzo" appare come ben più importante della "ideazione e della realizzazione di un motore d'aereo"³². A uno scrittore, di certo non banale, come Ernst Junger, sembrerà alla fine degli anni venti del XX secolo che la tecnica dissolva e risolva la complessità del mondo nel profilo di una gigantesca officina in cui la figura di tutti gli uomini, e, cioè, la figura dell'uomo in generale, tenda ad essere trasformata ed omologata alla figura dell'"Arbeiter", dell'"operaio" (del "lavoratore").

E chiudendo gli occhi sulla differenza di responsabilità che intercorre, nella costruzione del mondo moderno, tra tecnica e capitalismo, per tutti il mondo plasmato dalla tecnica è un mondo in cui l'unico ideale è "l'utilità, nient'altro che l'utilità". Un mondo che suscita, si direbbe d'istinto, la reazione dell'uomo di lettere che si ritiene difensore dell'"umanesimo" e della "cultura", sulla quale l'umanesimo poggia, è edificato.

Solo un passo manca a questo punto prima di proclamare che il dominio della tecnica segna l'avvento della barbarie. È un passo che, tra i molti scrittori e letterati che hanno condiviso le sue posizioni, non ha esitato a compiere il nostro Pasolini. Fin dal suo esordio, dopo di aver segnalato e descritto gli sconvolgimenti, prodotti, a suo giudizio, dalla distruzione della società rurale, succeduta all'impetuoso avanzare, negli anni 60 del secolo scorso, della società industriale, dopo di aver denunciata la formazione, in

32 Oswald Spengler, *L'homme et la technique*, Idées NRF, Gallimard, Paris, 1958, pp. 36-37.

questo contesto, tipicamente nazionale, “del popolo più analfabeta” e della “borghesia più ignorante d’Europa” e dopo di aver descritto le “migliaia, migliaia di persone, pulcinella di una modernità di fuoco”, che “s’incrocia-no pullulando scure sugli accecanti marciapiedi, contro l’Ina-Casa sprofondate nel cielo”, non esita a dichiarare:

Io sono una forza del Passato.
Solo nella tradizione è il mio amore.
Vengo dai ruderi, dalle Chiese
Dalle pale d’altare, dai borghi
Abbandonati sugli Appennini o le Prealpi,
dove sono vissuti i fratelli.³³

Non tanto diverso è l’atteggiamento assunto nel campo delle scienze umane. E poiché questo campo è troppo immenso, perché chiunque possa dire di averlo perlustrato, mi limiterò qui a fornire un esempio importante e significativo per supportare il mio ragionamento. Mi concentrerò sul caso di Jacques Ellul, un gran maestro degli studi sociologici europei. In un trittico, importante per la vastità e l’acutezza delle analisi: *La technique ou l’enjeu du siècle*, Paris, Colin, 1954; *Le système technicien*, Paris, Calmann Levy, 1977; *Le Bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988, egli affronta direttamente il passaggio che s’è prodotto nell’ultima parte del secolo da un’epoca tecnologica ad un’altra. In quelli che si possono chiamare i “tempi classici, durati fino al secondo dopoguerra, “si potevano classificare -a suo giudizio- le epoche dello sviluppo economico e industriale a partire dall’energia”³⁴. “Si era passati dall’energia animale all’energia tratta dal carbone, poi da questa a quella del petrolio”. E quando diventò concreta la possibilità “dell’uso energetico della fissione dell’atomo”, “si rimase nello schema ‘normale’; a una fonte d’energia succedeva un’altra fonte d’energia, che consentiva un nuovo salto della produzione e dei trasporti”. Ma purtroppo “l’*âge atomique*”, fu brevissima. “Perché la novità che sembrò dominante fin dal 1960 non aveva più niente a che fare con l’energia; era il computer”. Con l’irruzione del computer si passa effettivamente “a un nuovo modello di società”³⁵. Il primato non spettava più alla produzione dei beni materiali ma alla “produzione, al trattamento, alla registrazione delle informazioni”. Si tratta di un passaggio epocale nel quale è investito

33 *Poesia in forma di rosa*, Garzanti, 2001, Edizione speciale per Corriere della Sera, 2015, pp. 37-38.

34 *Le Bluff technologique*, cit., pp. 33-34.

35 *Ibid.*, p. 34.

“un nuovo dominio delle attività dell'uomo”³⁶. Il rapporto uomo-lavoro è completamente rivoluzionato dall'avvento di questa nuova tecnologia. Nelle epoche, carbonifera e petrolifera, l'epoca dei grandi opifici industriali, si aveva bisogno di una mano d'opera sempre più numerosa e non particolarmente qualificata. Nella nuova epoca, la tendenza si rovescia, “si ha sempre meno bisogno di mano d'opera”. Il mondo operaio si assottiglia “mentre si sviluppa un'altra categoria sociale: il terziario che corrisponde alla moltiplicazione dei servizi”³⁷. Il computer produce, dunque, disoccupazione³⁸. Ma la produttività cresce con un ritmo geometrico. La società informatizzata è caratterizzata dalla conquista e dal governo dello spazio fisico e di quello sociale. Quattro fattori, operanti in maniera convergente fra loro, la contraddistinguono: l'informatica, lo spazio, il genio genetico, il laser³⁹. Così organizzata, questa società, “informatizzata”, “società dello spazio, società del laser”, continua pur sempre ad essere comunque una società tecnica e tecnicizzata. Il dominio dell'informatica “non rimette in discussione il sistema tecnico, ma soltanto lo conferma, lo sviluppa, lo complessifica”⁴⁰. Ciò facendo, pone l'umanità di fronte ad una sfida. Alcuni scommetteranno che “si arriverà a controllare la tecnica”. Ma è abbastanza probabile che sarà “la tecnica da sé stessa -conclude Ellul- a condurre una società autoorganizzata”⁴¹. In tal caso, la cultura resterà marginalizzata dalla tecnica e l'umanesimo subirà un arresto, che è difficile dire per quanto tempo e fino a quando durerà.

Le analisi di Ellul, come si vede, non sono per niente banali. Sono, al contrario, così acute e la diagnosi è così precisa e minacciosa che, secondo qualcuno, avrebbe indotto Serge Latouche, lettore di Ellul, a inventarsi come alternativa a questi sviluppi possibili quella “decrescita conviviale” e felice che l'ha reso famoso. Quelle analisi tuttavia non nascondono il marchio da cui traggono origine: la paura di perdere il contatto con una tradizione religiosa e culturale che aveva consentito all'umanesimo cristiano di costituirsi e di irrobustirsi, assumendo un immenso vigore, che il disincanto del mondo promosso dalla scienza e dalla tecnica moderne rischiavano di compromettere del tutto.

Bisogna, a questo punto osservare che se i sociologi non esitano a manifestare le loro perplessità di fronte all'allargarsi del dominio della tecnica,

36 *Ibid.*, p. 35.

37 *Ibid.*, p. 36.

38 *Ibid.*, p. 37.

39 *Ibid.*, p. 40.

40 *Ibid.*, p. 41.

41 *Ibid.*, p. 49.

i filosofi, che non sono da meno, si spingono anche più in là con le loro analisi. Quando li si legge, ci si rende conto che essi appaiono quasi sempre preoccupati e a volte anche impauriti. Nel periodo che intercorre tra le due guerre mondiali tutta una costellazione di spiriti filosofici si concentrò sulle problematiche suscitate dal dispiegarsi della tecnica planetaria. Non è possibile ovviamente riferire, qui, delle posizioni assunte da ognuno di essi specificamente. Basterà accennare ad alcuni di loro e soffermarsi un poco di più su quello che appare ed è il più significativo.

Di Husserl si è già detto, parlando di Galileo. Di Jaspers si può dire che non mancò di esprimere il suo disagio in un testo, penetrante ed importante, nel quale rifletteva *Sulla situazione spirituale del tempo*. Di Spengler invece bisogna sottolineare che, fedele all'ispirazione fondamentale della sua metafisica della vita, egli interpreta la tecnica in generale come lo strumento di cui, "l'animale da preda" che, secondo lui, l'uomo è, si serve per procedere all'affermazione di sé stesso. E poiché rende più complessa questa sua concezione attraverso l'inquadramento di essa nella cornice di una filosofia della storia che si sforza di mostrare il modo con cui i diversi tipi umani costruiscono nel corso della storia universale la loro cultura, secondo principi informativi del tutto differenti e dipendenti dall'intensità di forza biologica ed interiore di cui dispongono nel corso della loro avventura esistenziale, egli parla della tecnica, sviluppata dall'uomo europeo ed americano, l'uomo occidentale, come dello strumento di cui quest'uomo, che incarna la figura dell'uomo faustiano, si serve per dar corso alla sua espansione illimitata e destinata, in quanto tale a fargli compiere un salto in direzione dell'infinito, determinando, così, l'apoteosi dell'uomo come potenza, che non mancò di sedurre all'epoca tanti spiriti, inclini al fascismo, come Julius Evola, già imbevuti del mito nicciano dell'uomo come volontà di potenza.

Ma l'analisi filosofica che spicca tra quelle compiute dai rappresentanti di questa costellazione di spiriti eminenti è senz'altro quella di Martin Heidegger. Partendo dalla singolare concezione che ha della storia speculativa dell'Occidente europeo, caratterizzata, a suo giudizio, dal susseguirsi di epoche significative nel corso delle quali l'Essere che, di quella storia è il vero artefice, si manifesta e allo stesso tempo si nasconde, nella parola decisiva dei poeti e dei pensatori essenziali, egli descrive la storia della metafisica occidentale come storia dell'Oblio dell'Essere. A partire dalla Grecia presocratica nella quale pensatori essenziali come Anassimandro, Parmenide ed Eraclito, vivendo nella natura non ancora contaminata dalla tecnica, nella fisis, avevano avuto l'opportunità di porsi, in maniera autentica, in ascolto della parola dell'Essere e di poterle corrispondere in ma-

niera opportuna in modo da restare in sintonia con l'essenza del sacro da cui derivano tutti i sensi e i significati, specialmente quelli che informano e giustificano la vita dell'uomo, in una stretta vicinanza con gli dei, che del sacro sono i detentori e gli amministratori. Dopo quest'alba splendente che l'ha illustrato, purtroppo, il pensiero si è inoltrato, a partire da Platone, sulle strade della metafisica e, mentre intorno ad esso si approfondiva l'oblio dell'Essere, esso si è venuto sempre più a trovare sperduto nel mondo degli enti, mondo separato dall'Essere e dal divino che ne costituisce il cuore oscuro. Oblio, alienazione e spaesamento diventano radicali dopo Galileo, quando irrompe l'età della tecnica, l'età in cui più profondo diventa l'oblio dell'Essere. Così per Heidegger l'epoca del dispiegarsi della scienza moderna diventa l'epoca della derelizione estrema. L'epoca in cui gli dei abbandonano il mondo e anche il gran Pan che, presente nel cuore della natura, la rendeva sacra, si estingue in maniera irrimediabile e definitiva. L'epoca della solitudine e dello smarrimento dell'uomo. Un'epoca che ha tutto perduto, fuorché la speranza che si determini un nuovo disvelamento dell'Essere, provocando un rovesciamento totale nella condizione dell'uomo. Un'epoca che può anche non disperare malgrado che da nessuna parte si intravedono le luci di un'alba che ci liberi dal senso di terrore e di smarrimento in cui ci ha precipitati il fatto di dover vivere in un mondo avvolto dall'oscurità della notte in cui ci ha precipitato la devastazione della terra prodotta dal dispiegarsi della tecnica planetaria. Un'epoca, quindi, nella quale non ci resta da far altro che confidare nel possibile intervento salvifico di un Dio ignoto.

La analisi filosofiche condotte da Heidegger sulla tecnica sono ben più ampie e profonde di quanto non possa dire questo breve e striminzito sunto. Esse hanno affascinato intere generazioni di filosofi che ne hanno subito l'influenza, qualunque fosse l'orientamento ideologico da essi seguito. Così il pensiero heideggeriano si distende attraverso una serie di propaggini che procedono in direzione del pensiero cattolico di un Romano Guardini, del pensiero, intriso di marxismo-hegeliano, dei rappresentanti della scuola di Francoforte, di gauchisti come Gunther Anders e di pensatori liberali, come Hannah Arendt, di rappresentanti del movimento ecologico, considerato in tutte le sue articolazioni, per finire a puri e semplici discepoli di Heidegger, come Karl Löwith, Eugen Fink, Gadamer in Germania, Kostas Axelos, Jean Beaufret in Francia, ed Emanuele Severino in Italia.

E non diversamente stanno le cose in campo teologico. Il più grande teologo protestante del XX secolo, Karl Barth, non ha mancato di subire l'influenza di Heidegger, così come non si è sottratto ad essa nemmeno uno spirito critico della profondità di un Rudolf Bultmann. E tenerli nei confron-

ti della tecnica planetaria non sono stati nemmeno grandi teologi cattolici come Henry de Lubac. Per non parlare di Joseph Ratzinger, alias Benedetto XVI, sul quale l'influenza di Heidegger è quasi palpabile nei suoi contributi più squisitamente filosofici come, ad esempio, *Introduzione al cristianesimo*, dove egli interpreta il passaggio dal medioevo al moderno in maniera non dissimile da quella del filosofo di Messkirch. Lo spirito moderno, dice, infatti, Ratzinger, sostituisce “all’equivalenza scolastica ‘verum est ens’ (il vero è l’ente)”, “il suo principio ‘verum est factum’”. Il che significa “che a noi risulta conoscibile per vero unicamente ciò che noi stessi abbiamo fatto”⁴². E questa inversione radicale da Dio all’uomo che, secondo lui, inaugura l’insorgenza del moderno. Se, prima, Dio era al centro di tutto, ora, nel moderno, per l’appunto, mentre l’Altissimo si ritrae nell’oscurità della sua essenza, l’uomo si situa al centro dell’Essere, che dipende dalla sua capacità di modellarlo, facendolo essere. E se in un primo approccio, quello determinatosi nei secoli XVII e XVIII, “verum est factum”, in un approccio successivo, quello determinatosi a partire dal XIX secolo, “verum” diventa “quia faciendum”. “Per dirla ancora in altri termini: la verità con cui l’uomo ha a che fare, non è né la verità dell’Essere, e in ultima analisi nemmeno quella delle azioni da lui compiute; è invece quella del cambiamento del mondo, della sua modellatura: una verità insomma proiettata sul futuro e incarnata nell’azione”⁴³. Il soggetto umano diventa, come avevano detto, ognuno nel suo caratteristico linguaggio sia Heidegger, sia Karl Barth, il fondamento, lo *upokeimenon*, della realtà, in quanto accessibile alla conoscenza. E poiché la conoscenza coincide con la costituzione del conosciuto, il reale è equiparato al mondo stesso della tecnica. “Verum quia faciendum”, qui, “vuol dire che dalla metà del secolo XIX in poi, il dominio creativo del factum viene gradualmente sempre più soppiantato dalla *dittatura del faciendum*, del fattibile e da farsi, per cui la signoria della storia viene scacciata da quella della tecnica”⁴⁴. La tecnica e la scienza che l’ispira si trovano, secondo questa impostazione, ad essere imputate di totalitarismo, in quanto esse aspirano a disporre di tutta la verità sul mondo, sull’uomo e sulla storia.

E abbastanza significativo che un autore americano di successo come Dave Eggers, autore di un romanzo distopico⁴⁵, che ha avuto un notevole successo di vendite, si sia trovato a dichiarare⁴⁶ che l’irruzione della società digitale ha già provocato una “mutazione dell’umanità”, che è stata spinta

42 *Introduzione al cristianesimo*, ed. it. Queriniana, Brescia, 1996, p. 29.

43 *Ibid.*, pp. 32-33.

44 *Ibid.*, p. 33.

45 *Il cerchio*, Mondadori, 2014, Feltrinelli 2022.

46 “La Lettura”, Corriere della Sera, domenica 23 ottobre 2022, p. 3.

alla “accettazione di una totale sorveglianza, ventiquattro ore su ventiquattro, sette giorni su sette, e nel disinteresse per il libero arbitrio”, che si esplica attraverso il fatto che l'uso del computer negli scambi di informazione tra soggetti, funziona come uno strumento di controllo totale perché registra e fissa nella memoria ogni cosa. E chi o cosa consente tutto questo? Se non lo scienziato moderno che mette al nostro servizio un' indefinita serie di strumenti, spingendoci, così, ad un sempre più ampio tecnokonformismo” che rischia di far evaporare la nostra capacità di affrontare le problematiche che ci troviamo di fronte senza l'apporto di questi strumenti?

Giunti a quest'ultimo anello della catena deduttiva che spinge questi implacabili critici a respingere progressivamente l'impatto che ha la tecnica sul mondo, diventa oltremodo facile compiere l'ultimo passo, far ricorso ai suggerimenti di un'etica (l'etica giusnaturalistica), che proprio i progressi che sono alla base del sapere, responsabile dei successi della tecnica, ha reso problematica, se non obsoleta, ed accusare lo scienziato moderno di prometeismo. Questa accusa, quando è rivolta allo spirito che informa il procedere della scienza moderna, è, come tenterò di dimostrare, del tutto ingiustificata. Essa però coglie nel segno quando è diretta contro lo scienziato che non si contenta di restare fedele allo spirito del suo sperimentalismo, devia dalla sua strada e cede alla tentazione di inquadrare quel che ha scoperto in una cornice metafisica. Quando ciò accade, quando egli si sente autorizzato a trasfigurare la sua ragione matematica, che resta pur sempre una ragione critica, il suo logos, finito e individuale, nel riflesso del Logos universale, facendo dipendere, come aveva già fatto Cartesio, seguito in questo anche da Leibniz e dai grandi metafisici del XVII e XVIII secolo, la sua libertà dalla Libertà divina, egli accetta di identificare il sapere acquisito, in seguito alle sue ricerche e sperimentazioni, che sono destinate, per innate motivazioni strutturali, a restare parziali, provvisorie e frammentarie, in un sapere della totalità dell'Essere e si invischia, come si è già detto, nelle panie di un'ontologia matematica, che non è meno problematica delle ontologie che l'hanno preceduta. Lo scienziato moderno può cedere al fascino che si sprigiona da questo tipo di tentazione. Può farlo e può trasformarsi in un nuovo metafisico. E ciò può accadere perché quando egli esce dal suo laboratorio ritorna ad essere un uomo comune, che vive nel mondo retto dalle opinioni correnti, esposto, come tutti gli altri uomini, all'influenza, esercitata su di lui come su tutti gli altri uomini, dal mito, dalla religione e dalla metafisica che sopravvivono nell'ethos in esso dominante. Solo se o quando commette questo peccato di ubris, lo scienziato moderno è imputabile di prometeismo. Il prometeismo non nasce dal modo di pensare e di concepire il mondo costruito attraverso la conoscenza

sperimentale. È intrinseco al modo di vedere specifico del discorso mitico, del discorso religioso e del discorso metafisico.

Cosa ci dicono, il mito, i miti? Il mito, i miti -scrive Joseph Campbell- ci dicono che è dalle profondità degli abissi che viene la voce della salvezza⁴⁷. Perché è la salvezza ciò di cui l'uomo ha bisogno e desidera quando si trova al cospetto della morte, quando è costretto ad affrontare il "*mysterium tremendum et fascinans*" che egli appare a sé stesso, nel momento in cui percepisce, con consapevolezza, il potere disgregatore esercitato su di lui dalla temporalità che lo attraversa e lo costituisce. Quando ciò accade, quando acquisisce l'autocoscienza della propria finitezza, spinto al cospetto della morte, l'uomo si trova di fronte a una sfida esistenziale decisiva. Una via si apre allora davanti a lui. Egli può proiettarsi verso la sua *humanitas*. Può farlo. Ma deve, per riuscirci, accettare la sua finitezza, deve, cioè, fissare la sua identità in quella di un esistente destinato a dissolversi nella terra, nell'*humus*, conciliandosi con la sua condizione di essere mortale. Non fosse che, quando viene a trovarsi lungo questa linea di frontiera, egli si lascia prendere e sopraffare dal terrore o dall'angoscia, come ha detto Martin Heidegger in *Sein und Zeit*. Per costituire la propria identità egli deve fare i conti con l'una e l'altra cosa, deve liberarsi dell'una e dell'altra cosa. Solo, sbarazzandosi di entrambe, può circoscrivere uno spazio entro il quale può prendere forma la sua figura umana. Ma come fare? Come vincere queste due forze che attraversano tutto il suo essere e sembrano averlo completamente in loro balia. La risposta più persuasiva l'ha fornita, mi sembra, Mircea Eliade. L'uomo si libera di quel terrore e di quell'angoscia mortale elaborando il racconto mitico. Un racconto che dà una giustificazione della sua esistenza nel tempo e che gli consente di neutralizzare gli effetti sconvolgenti che esercita su di lui il suo potere di sgretolamento. L'uomo ha bisogno di liberarsi del tempo e per liberarsi del tempo deve concepirlo o come eternamente ritornante, (poche cose hanno un effetto consolatorio così grande come quello esercitato dal *Mito dell'eterno ritorno*), o come suscettibile di essere trasceso in una dimensione di intemporalità, nella quale la fluidità del tempo si converte nella immodificabile sostanzialità dell'eterno. Ma per fare un salto nell'eterno, l'uomo deve identificarsi, in qualche modo, con la divinità. Deve immaginare che v'è in lui un qualcosa di immortale che lo colleghi con gli Avi Ancestrali. Avi, a loro volta, imparentati con gli dei che non partecipano quindi della fragilità dell'umano. Proiettandosi verso le proprie radici, e stabilendo un contatto con i propri progenitori, l'uomo entra in contatto diretto con gli

47 Il potere del mito. Intervista di Bill Moyers, ed. it. Neri Pozza, Vicenza, 2012, p. 71.

dei. Il mito serve a questo, serve a stabilire un simile contatto. Il mito, dunque, mette in rapporto l'uomo con l'assoluto trascendente e, ciò facendo, lo salva. Per questo il mito celebra l'eroe. L'eroe è l'uomo che, attraverso una tormentatissima vicenda, giunge a trasmutarsi e a trasfigurarsi nel Dio. Come ha scritto Campbell: "l'eroe, quale incarnazione di Dio, è" "l'ombelico del mondo, il funicolo ombelicale attraverso il quale le energie eterne si riversano nel tempo"⁴⁸. Lo è Gilgameš, l'eroe del quale parla il più antico poema eroico della storia, nel quale Gilgameš affronta mille pericoli confrontandosi con bestie, uomini e dei per avere la meglio sulla morte. Lo è Prometeo che non si limita a donare all'uomo il fuoco e le tecniche capaci di fargli modellare il mondo a sua immagine. Gli porta anche la speranza (che sarà assunta dai Padri della Chiesa come una delle principali virtù cristiane, la virtù che, secondo loro, i pagani non avevano), la capacità di proiettarsi dal finito, che contraddistingue la sua vita mortale, nell'infinito nel quale potrebbe raggiungere la vita eterna. Niente più prometeico di questo.

E questo spirito prometeico il mito lo trasmette alla religione e alla metafisica.

Alla religione quando, come è il caso del cristianesimo, essa è essenzialmente religione di salvezza. Se il Dio degli israeliti, il Dio della *Torah* si era preservato dal contatto con l'umano, mantenendo una infinita distanza dall'uomo cui pure parlava, cui si rivelava, senza manifestarsi o disvelarsi, per orientarlo in maniera da consentirgli una vita improntata alla legge morale, il Dio degli *Evangelii* annulla ogni distanza. Si manifesta nel suo Figlio, vero Dio e vero uomo. Stabilisce, quindi, un contatto addirittura fisico con l'umano. Come, con assoluta chiarezza ed efficacia ha detto proprio Ratzinger: "Gesù ci ha veramente spiegato Dio, facendolo uscire da sé stesso, oppure -come dice drasticamente la I Lettera di Giovanni- dandocelo da *vedere con i nostri occhi, da toccare con le nostre mani* (corsivo mio), sicché colui che nessuno è stato mai in grado di vedere, si presenta ora apertamente al *nostro tatto storico*"⁴⁹. Chi entra in rapporto con Gesù ritrova e ristabilisce il suo rapporto con il centro del proprio essere e della propria esistenza. E, poiché quel centro partecipa della sostanza divina, al suo contatto, paradossalmente, il tempo reale in cui questo avviene si trasforma nel tempo della presenza totale. Un tempo che non è tempo perché non fluisce. Non passa, è stabile, è la stabilità stessa, perché è l'eterno. Nell'istante in cui il contatto si stabilisce, e il disvelamento del divino si determina, l'uomo si trasferisce dalle sabbie mobili del tempo sul terreno

48 *L'eroe dai mille volti*, ed. it. Ugo Guanda Editore, Parma, 2000, p. 43.

49 *Introduzione al cristianesimo*, cit., p. 25.

descritto dall'ontologia primitiva che, secondo Mircea Eliade, contraddistingue la visione mitica e religiosa del mondo. E poiché questa ontologia primitiva è una ontologia vissuta, essa inradica l'individuo sul suolo del sacro che designa, come è stato detto, "un regime globale della conoscenza, una disposizione originaria dell'essere nel mondo". Il sacro, cioè, non è né un "contenuto puro", "né una forma pura", è piuttosto "un serbatoio di significazione"⁵⁰. Chi entra nella sfera d'azione del sacro vede trasformarsi la sua vita che si trova ad essere stabilmente fondata sul terreno roccioso del significato. L'incontro con Gesù può provocare un passaggio drastico dal nichilismo (l'assenza di significato della vita) alla conquista di ogni fine ed ogni scopo.

Si tratta di una vicenda, che pur svolgendosi su di un piano puramente speculativo, è parallela e quindi simile a quella dell'eroe. Anche qui si passa dal niente al tutto. E quando ci si trova situati sul terreno della totalità si diventa tutt'uno col divino. Basti citare qui una pagina deliziosa ed illuminante di un dottissimo e profondissimo teologo qual è Hans Urs von Balthasar⁵¹: "Il momento centrale della missione che Gesù ha da compiere è il 'santo' o 'mirabile commercio', dai padri così frequentemente tradotto in formula: 'Egli ha dato la sua anima per la nostra anima, la sua carne per la nostra carne ed ha versato lo Spirito del Padre per operare l'unione e la comunione tra Dio e l'uomo' (Ireneo). 'Tutti gli uomini erano condannati alla morte; ma egli, innocente, ha dato per tutti il suo corpo alla morte così che tutti morti per lui..., siamo liberati dal peccato e dalla maledizione e risorti dai morti' (Atanasio). 'Come il Verbo, assumendo la carne, divenne uomo, così noi uomini, inclusi nella carne del Verbo, siamo divinizzati per mezzo di lui' (Atanasio). 'Il Verbo è diventato carne affinché per mezzo del Verbo fatto carne la carne diventi una cosa sola con il Verbo-Dio' (Ilario). Ma con questa formula ampia è già coespresso per i padri greci anche lo scambio che si svolge nella passione: nella croce di Cristo e nella sua resurrezione è per così dire concrocifissa e conresuscitata l'intera natura umana (Cirillo). Stessa voce anche in Teodoro: 'Quando Cristo fu crocifisso fu in qualche modo concrocifissa con lui tutta la nostra natura, che soggiaceva alla morte, e tutta insieme è risorta con lui'". Per non tacere di quel che non aveva esitato ad affermare sant'Ireneo di Lione, secondo il quale: "Dio s'è fatto uomo affinché l'uomo entri (o entrasse) nella vita di Dio".

50 George Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, CNRS Editions, Flammarion, Paris, 1984, p. 51.

51 *Teodrammatica. L'uomo in Cristo*, ed. it. Jaca Book, Milano, 2022, vol 3°, pp. 222-223.

Da questa affermazione, che contraddistingue il discorso religioso, era facile passare al discorso (filosofico?) della metafisica. L'input proviene proprio da Giovanni. Per lui Cristo è il Logos, e in Cristo il Logos s'è fatto carne. Troppo semplice continuare il discorso, come farà la metafisica da Agostino e Tommaso ad Hegel, che, ecco, lì, in quel luogo totale, in cui il Logos si fa carne, il finito e l'infinito si compenetrano l'uno nell'altro. Certo, si può anche interpretarlo al rovescio questo passaggio. Si può dire che, risolvendosi nel finito, invece di innalzarlo a sé l'Infinito si dissolva in esso. E si può, come ha fatto Ernst Bloch, in un libro che resta memorabile, trovare *"L'ateismo nel cristianesimo"*. Resta il fatto che la maggior parte dei pensatori che hanno illustrato la metafisica occidentale hanno sempre fatto il contrario: il luogo nel quale il finito incontra l'Infinito è anche il luogo in cui il finito si eleva all'Infinito e partecipa di esso proprio come nell'ontologia primitiva l'individuo, che entra in contatto con il luogo dell'origine, partecipa della perfezione che lo contraddistingue.

Si può dire, allora, che decisamente ha avuto ragione Mircea Eliade quando ha affermato che: "l'ontologia primitiva presenta una struttura platonica" ⁵². E se si mette insieme questa affermazione con quella di Alfred North Whitehead, secondo la quale la filosofia occidentale "è una serie di glosse a Platone" se ne potrà dedurre una conseguenza significativa per il mio ragionamento. In quanto metafisica, la filosofia occidentale è per lo più "un'apologia dell'umano" (Nietzsche). Un'apologia, si potrebbe aggiungere, che spinge l'umano verso il divino, macchiandosi veramente del peccato dei peccati, il peccato di Prometeo che è un peccato di superbia.

Non lo è invece il pensiero critico che, dopo le grandi aperture di Socrate e di tutti i socratici succedutisi fino a Michel de Montaigne, si costruisce con un nuovo slancio a partire dal momento in cui può trar profitto dal prezioso lavoro svolto dalla scienza sperimentale moderna. Voltando decisamente le spalle alla boria che si sprigiona dal discorso religioso e dal discorso metafisico, questo pensiero si situa sul terreno del riconoscimento pieno della finitezza dell'esserci umano e delle sue prerogative conoscitive.

È il terreno occupato dal pensiero di Kant, il pensatore critico per eccellenza. Il quale, proprio riflettendo sulla scienza moderna ha costruito la sua epistemologia, fissando l'identità dell'uomo moderno come un esistente ancorato alla sua finitezza e dando così un nuovo significato alla definizione classica dell'antropos = zoon logon ekon. Per lui, infatti, in quanto zoon, corporeità, l'uomo nasce e muore e le sue possibilità fisiche si esercitano tra questi due limiti insormontabili; in quanto logos, in quanto

52 *Le Mythe de l'éternel retour*, NRF Gallimard, Paris, 1949, p. 63.

ragione, cioè, l'uomo può conoscere solo ciò di cui può avere esperienza e da ciò di cui ha esperienza può ricavare un sapere che resta valido esclusivamente fino a quando nuove esperienze non vengano a contraddire le sue conclusioni, imponendogli di cambiarle. Sia in quanto vivente, sia in quanto conoscente, l'uomo è prigioniero della sua finitezza di frammento gettato in un mondo frammentato e impossibilitato a conoscerlo nella sua totalità, la cui presa resta irrimediabilmente al di là delle sue possibilità di sperimentazione.

Ma, in quanto desiderante e sperante, l'uomo può, e quasi sempre lo fa, aspirare a proiettarsi oltre lo sperimentato e lo sperimentabile e a spingersi al di là di ogni frontiera. Può, cioè, pensando, costruire ipotesi metafisiche. E questo accade perché nelle profondità più oscure e misteriose del suo esserci l'uomo è inabitato da uno stupore di fondo. Lo stupore che nasce in lui quando, come gli accade piuttosto spesso, si ritrova di fronte a un ignoto nel quale non può affondare la sonda dell'esperimentazione ed è costretto a confrontarsi con l'oscurità che gliene proviene, oscurità che fin troppo spesso avvolge anche il mondo che lo circonda e che nel mentre lo impedisce sollecita che se ne penetri il senso o per lo meno che ci si interroghi sulla provenienza del senso attribuitogli da una lunghissima e gloriosa tradizione interpretativa. Il pensiero critico apre la strada alla comprensione storica. Ed è la comprensione storica che ha cercato di far luce, nei limiti del possibile su questo aspetto dell'umano sul quale Kant non poteva che inaugurare delle prospettive.

Come ha spiegato in un libro famoso Rudolf Otto⁵³, l'ignoto, che l'uomo avverte come realtà sacra, l'impaurisce e l'attrae, facendogli sperimentare o subire la pressione del fascino che si sprigiona da esso. Di qui nasce il bisogno, che avverte, con sgomenta tensione, di non curarsi delle sue impossibilità e di proiettarsi oltre i suoi limiti, per tentare di immergersi nell'ignoto che è anche inconoscibile. Dalla stessa ansia di conoscenza nasce il suo impegno di perlustrazione del mondo percorribile. Quel che gli manca ha bisogno di acquisirlo. Per questo cerca nell'una e nell'altra direzione. Spinto in avanti, nell'uno e nell'altro caso, dal dubbio. Il dubbio è la sua debolezza e la sua forza. Nel mentre l'aiuta a individuare quel che gli manca lo spinge anche ad impegnarsi su per i sentieri che possono portare alla conoscenza e alla padronanza di esso. Stimolandolo a rimanere sempre in cammino. E se si rapporta all'universale, alla compiutezza, lo fa in maniera nuova rispetto a come lo faceva l'uomo del mito, della religione e della metafisica. Per lui, a differenza di tutti costoro, l'universale

53 *Il sacro*, ed. it. Feltrinelli, Milano, 1966.

non è un dato che è alle sue spalle e che si rispecchia nella sua mente al momento della conoscenza, né è un'impronta divina impressa a-priori nella sua interiorità. L'universale è avanti a lui, è ciò verso cui tende e che si sforza di instaurare, senza poterlo mai veramente fare, senza poterlo mai raggiungere. Di modo però che, rimanendo per strada, egli diventi sempre più consapevole del fatto che, subendo questa necessità, egli non incorre affatto in uno scacco. Al contrario, andando avanti, egli si rende sempre più conto che se le sue aspirazioni ad occupare il posto dell'universale si trovasse ad essere soddisfatte, si produrrebbe un arresto fatale. Giunto sul terreno dell'universale, l'uomo si realizzerebbe e si insiederebbe nella compiutezza, diventando un Dio. Ma un Dio neghittoso. Paradossalmente, infatti, nel momento in cui colmasse il suo desiderio e si insediassse nella perfezione si renderebbe conto d'essersi cacciato in un vicolo cieco. Lì resterebbe inchiodato ad un arresto fatale. L'abolizione dello stupore lo precipiterebbe in un'inerzia fatale, l'inerzia cui è da sempre destinato l'uomo appagato. Che vi sia un luogo dell'appagamento è quel che dicono l'utopia e l'ideologia che costitutivamente accompagnano la costruzione del sapere e dei saperi. Ma la ragione moderna che è una ragione critica non cade nella trappola rimane desta e vigile al servizio della scienza in costruzione ma non si libera del dubbio e resta ostinatamente perplessa. Sa che deve restare fedele al dubbio e alla perplessità che le hanno dato la prima spinta all'inizio del suo cammino e che le consentono di rimanere fedele alla sua vocazione più vera che è quella di andare avanti senza fermarsi mai e senza sbarazzarsi mai dell'inquietudine che accompagna tutti i suoi sforzi. Certo restare fedeli al dubbio e alla perplessità può risultare e spesso, a molti, risulta scomodo, perché continuare a tendersi nello sforzo della ricerca è estremamente faticoso e perché gli esiti di essa restano a loro volta sempre incerti. Tutto questo, sommandosi può ingenerare stanchezza. In un simile contesto molte volte può apparire allettante cedere alla tentazione di rifugiarsi nel porto, offerto da un insieme di improbabili certezze, di convertire l'interrogazione permanente nell'acquisizione di una risposta definitiva e trovare riparo e quietudine in un agguerrito fortilizio metafisico. È un dato di fatto che anche la scienza produce spesso la sua filosofia, una filosofia che non ci mette molto a rovesciarsi in metafisica e in ideologia.

È lecito, quindi, chiedersi se non sta accadendo tutto questo anche a certe tendenze della scienza e della tecnica contemporanee. Se non si sta risvegliando anche in esse la tentazione prometeica che è appannaggio specifico dei discorsi, mitico, religioso e metafisico. Ma per cogliere questo passaggio e situarlo nella giusta prospettiva occorre non limitarsi a prendere atto del progresso tecnico-scientifico prodottosi in questo periodo e che

ha riguardato particolarmente quattro ambiti di ricerca: la fisica nucleare, la microelettronica, la robotica, la biomedicina. Occorre situare tutti questi svolgimenti in un contesto più ampio.

Nel periodo cui mi riferisco e, cioè, nell'ultimo quarantennio del secolo scorso parallelamente agli sviluppi scientifici e tecnologici si produce anche una grande trasformazione nell'economia. La fine del comunismo estende il mercato capitalistico a tutto il pianeta, globalizzandolo. La tecnica planetaria si diffonde e conquista tutti i continenti. Si tratta di una trasformazione grandiosa che innesca una vera e propria esplosione delle formidabili forze produttive suscitate dalla rivoluzione dell'*INFORMAZIONE*. Si impone un nuovo modo di produrre e insieme ad esso un nuovo modo di vivere. "La nuova società, derivante da tale trasformazione è sia capitalistica sia *Informazionale*"⁵⁴. Pur restando capitalistico il sistema non tende solo a promuovere il profitto, generando disuguaglianze che crescono (Picketty), ma anche il sapere perché "la fonte della produttività risiede nella tecnologia della generazione del sapere, dell'elaborazione delle informazioni e della comunicazione simbolica". Il principio operativo strutturale del nuovo capitalismo è "lo sviluppo tecnologico", "l'accumulo di conoscenza e, a sempre più alti livelli, di complessità, nell'elaborazione dell'informazione"⁵⁵. Ma l'informazione non è individuata solo come asse di sostegno dei processi produttivi. L'epistemologia contemporanea giunge anch'essa alla conclusione che, in fondo, il reale non è nient'altro che informazione. "John Archibald Wheeler era abituato a dire che all'inizio della sua carriera di fisico, per lui tutto era materia, in una seconda fase, quando ha compreso che le leggi della natura non avevano niente di immutabile ma emergevano nel corso della storia dell'universo, tutto era energia; poi, alla fine, tutto è diventato informazione"⁵⁶.

È la conclusione cui si giunge in molti altri ambiti di ricerca a partire dalla fisica. La spinta che proviene da questo, che assume in un simile contesto la configurazione di un vero e proprio imput, determina una fioritura impetuosa e impressionante delle tecnologie dell'informazione: "l'insieme convergente di tecnologie della microelettronica, dell'elaborazione dati (macchine e software), delle telecomunicazioni/trasmissioni, nonché dell'optoelettronica", ma anche "l'ingegneria genetica e l'insieme dei suoi sviluppi ed applicazioni"⁵⁷. A tutto questo bisogna aggiungere anche la fisica dei quanti.

54 M. Castells, *La nascita della società in rete*, ed. it., Bologna, 2014, vol. 1°, p. 13.

55 *Ibid.*, pp. 17-18.

56 *Les Magiciens du nouveau siècle*, J'ai lu, Paris, 2019, p. 67.

57 Castells, *op. cit.*, p. 65.

Nella nuova situazione che si determina, la mente umana assume per la prima volta il ruolo non di coadiuvante ma di “diretta forza produttiva”. Questo non comporta, come vedremo meglio dopo, la fine del lavoro (Rifkin) ma una sua trasfigurazione. Quel che è impressionante è la rapidità con cui si succedono i cambiamenti, una rapidità che cresce progressivamente in maniera esponenziale. Tutto, in questo crogiolo, viene convertito in numeri, perché, come ha detto Negroponte⁵⁸, in questo tipo di mondo l'unica differenza che conta è quella che intercorre tra gli atomi, di cui si occupa la fisica, e il bit che è il più piccolo elemento atomico del DNA dell'informazione e che non ha colore, dimensioni o peso e può viaggiare alla velocità della luce. Ne consegue che il bit può essere tradotto in numero. E quando questo diventa possibile si innesca un nuovo gioco. Un gioco semplice che dà luogo alla partenza dell'informaticizzazione resa uguale al calcolo che affidiamo ad una macchina. La digitalizzazione che ne consegue non è altro che la traduzione delle informazioni in entità matematiche trasmissibili. Ad esempio: “un suono che è ‘una forma d'onde d'audio’, “viene registrato, come una sequenza discreta di numeri (a loro volta espressi in bit) e trasmessa”, a un apparecchio che trasforma di nuovo quei bit in suono. Una serie di nuove invenzioni consentono di realizzare questi passaggi: prima il transistor, poi il transistor a silicio, infine l'invenzione del processo planare, la costruzione di microprocessori che incrementa fino ad ingigantirla la capacità di calcolo e di trasmissione che cresce secondo la legge di Moore. Tutto allora si trasforma in informazione, non solo nel circoscritto mondo dell'infinitamente piccolo di cui si occupa la fisica, ma anche nel mondo storico sociale. E quando tutto diventa informazione anche il modo di produzione capitalistico ne subisce le conseguenze. La conoscenza sostituisce a poco a poco la forza-lavoro fisica e diventa, come s'è già detto, il motore del processo produttivo. Questo provoca uno scompaginamento di tutti gli assetti sociali. In modo particolare provoca la crisi e lo sprofondamento dell'ordinamento fondato sull'esistenza delle classi sociali. La riorganizzazione robotica dei grandi stabilimenti industriali trasforma gli addetti al loro funzionamento, determinando l'eclissi dei proletari che non si concentrano più nel loro spazio di lavoro come grandi masse suscettibili di comunicare tra loro, di unirsi e di poter diventare una forza di contrattazione indiscutibile. Si tratta di un passaggio epocale. Nel tempo in cui questo passaggio si compie, frana e si dissolve il terreno sul quale era stata costruita l'ultima? filosofia della storia, quella marxista,

58 *Essere digitali*, ed. it., Milano, 1999, p. X e pp. 3-4.

che aveva individuato nel proletariato la classe che, essendo l'ultima, avrebbe abolito il regime delle classi e si sarebbe affermata così come la classe universale, fornendo alla filosofia la chiave di decifrazione dell'enigma della storia universale. Invece di diventare, conformemente alla predizione di Federico Engels, che tanto aveva impressionato il nostro Antonio Gramsci, "l'erede della filosofia classica tedesca", il proletariato, nel nuovo modo di produzione capitalistico, tende a scomparire. Nella nuova situazione si trasformano, infatti, i rapporti di produzione e specificamente si determina una vera e propria polverizzazione delle competenze e delle funzioni, ragion per cui, nella nuova fabbrica, si va dal manovale, dal proletario, che dispone per il suo lavoro della sola forza muscolare, su su fino ai tecnici che mettono in gioco, nello svolgimento delle loro mansioni, altissime competenze scientifiche. Ne deriva una frammentazione che giunge fino al punto da convertirsi in una vera e propria polverizzazione. Alle classi, la cui esistenza era palpabilmente presente nella fabbrica tayloristica, si sostituiscono gli individui singoli, dispersi in uno spazio immenso, funzionante in forza di precisi automatismi, proprio come succede alle innumerevoli stelle che compongono le immense galassie. Un numero indefinito di individui, dunque. Ed ognuno di essi, nella sua solitudine, deve vedersela, con autorità, senza corpo, situate in una lontananza tanto estrema da renderle invisibili, nascoste in una oscurità dalla quale non mancano di fargli sentire il peso schiacciante delle loro volontà, che agiscono fortemente su di lui, facendolo vivere nell'incertezza e nell'angoscia. L'angoscia di venire espulso dal lavoro, angoscia che si trasforma fin troppo spesso per ampie masse di lavoratori in realtà, spingendole ad ingrossare in maniera esponenziale le già ampie schiere di disoccupati e di diseredati. È la crisi perfetta per una componente dello schieramento politico-sociale, che ha contraddistinto larga parte della storia del XIX e XX secoli, la quale si richiamava per l'appunto al protagonismo del proletariato. Il mondo del lavoro frammentato e atomizzato non è più in grado di esercitare le sue prerogative sindacali e politiche. Il terreno stesso su cui si situava l'identità della sinistra sociale e politica è già sprofondato o comunque sprofonda, gettando nello spasamento ampie fasce di popolazione. Si tratta di una crisi etico-politica ancora in corso di svolgimento e ancora non risolta.

Indifferente e incurante delle gravi contraddizioni che insorgono nel corso del suo sviluppo, il nuovo capitalismo non solo estende in maniera illimitata la sua capacità di produrre e di scambiare merci, ma si impegna, con sempre maggiore intensità, a promuovere, come ha scritto Eric Sadin, una sempre più estesa numerizzazione della realtà storico-sociale.

L'algoritmo diventa il re del mondo. La matematizzazione che alimenta l'espansione delle tecniche dell'informazione fa sentire i suoi effetti anche sugli sviluppi delle scienze della vita. In questo contesto si produce una crescente interdipendenza tra le rivoluzioni della microelettronica e della biologia. I progressi decisivi nella ricerca biologica, quali l'identificazione dei geni umani o di segmenti del DNA umano, possono andare avanti solo grazie alla enorme potenza di elaborazione dei nuovi computer. Questo apre la strada a una ibridazione tra il vivente e la macchina. La logica della biologia (l'abilità di autogenerare sequenze coerenti non programmate) viene introdotta con sempre maggiore frequenza nel settore delle macchine elettroniche. Ne consegue che la biologia getta luce sullo sviluppo delle macchine elettroniche e lo sviluppo delle macchine elettroniche getta luce sullo sviluppo della biologia. Le teorie utili per la spiegazione dei dispositivi meccanici risultano utili anche per la comprensione dell'animale umano e viceversa, in quanto la comprensione del cervello umano getta luce sulla natura dell'intelligenza artificiale.

Comincia a verificarsi quanto profetizzato in un memorabile discorso da Richard P. Feynmann il 28 dicembre 1959 dal titolo emblematico *C'è molto spazio là in fondo*⁵⁹.

Laggiù, in quel mondo dell'infinitamente piccolo, non c'è solo molto spazio, c'è anche una sterminata quantità di informazione. Se arrivassimo ad impadronircene si aprirebbero davanti a noi sconfinite possibilità di intervento e di modificazioni. Ma per convertire queste possibilità in realtà, bisognerebbe superare alcuni ostacoli, che sono difficili, ma sono anche alla nostra portata. Se riuscissimo a capire come una minuscola cellula possa racchiudere tutta l'informazione necessaria all'organizzazione di creature complesse come noi siamo potremmo trasformarci da soggetti all'evoluzione in soggetti dell'evoluzione. Quando avremo a disposizione, continua Feynmann, un microscopio che ci faccia vedere i singoli atomi da cui è composta la cellula, potremo cambiarne le disposizioni senza contraddire le leggi della fisica. E facendo questo non faremmo nient'altro che quello che già si fa in chimica.

Potremmo inoltre fare anche di più. Potremmo creare qualcosa di talmente piccolo da esser capace di operare a livello cellulare e fare quel che vogliamo noi. Potremmo cioè fornirci di una macchina intelligente e con essa potremmo trasformare il mondo nella sua interezza. "Per quanto ne so -dichiara Feynmann- i principi della fisica non impediscono di manipolare le cose atomo per atomo". Semplicemente, nel farlo, occorre rispettare una sola regola, non bisogna violare le leggi della fisica".

59 In Idem, *Il piacere di scoprire*, ed. it., Milano, 2009, pp. 128-138.

Nel 1980, in un libro importante, *Engines of Creation*, Eric Drexler preconizzava, a sua volta, “come la manipolazione della materia a livello atomico potrebbe consentire di costruire un futuro utopico di profusione di beni materiali nel quale ogni cosa o quasi potrebbe essere prodotta a un costo derisorio, e dove, grazie alle nanotecnologie e alle intelligenze artificiali, pressoché qualsiasi malattia o problema fisico potrebbe essere risolto”. E non contento di simili stupefacenti previsioni, in un altro libro *Unbouding the Future: The Nanotechnology Revolution*, lo stesso Drexler, descriveva ancora altre trasformazioni suscettibili di prodursi in un mondo dotato di “connettitori a scala molecolare”. “Grazie a questi micromotori, e per prezzi incredibilmente bassi”, diventerebbe possibile “produrre energia solare, rafforzare le capacità del sistema immunitario per curare malattie, dal cancro al semplice raffreddore, pulire l’ambiente completamente o mettere sul mercato dei supercomputer da tasca a prezzi irrisori. Concretamente, questi “connettitori” avranno “la capacità di produrre in serie qualsiasi prodotto per un prezzo che non” supererà “il legno di cui sarà fatto, di rendere i viaggi nello spazio più abbordabili di quanto non siano oggi le crociere transoceaniche, o di richiamare in vita specie scomparse”. Al cospetto di simili prospettive non si può fare a meno di entusiasmarci e di spingersi a credere che l’uomo capace di creare il nanomondo sarà anche l’uomo che potrà disporre della totalità dell’ente.

Homo creator

“Il nanomondo è direttamente legato all’attività dell’uomo. In tanto è in quanto l’uomo lo costruisce. Qui veramente più che altrove diventa valido il principio vichiano: ‘Verum et factum convertuntur’. L’uomo potrà, secondo queste previsioni, attraverso un braccio robotico di dimensioni sotto-micrometriche, controllato da un computer, individuare atomi, spargliare l’ordine secondo cui sono disposti e ricollocarli secondo un altro ordine, dando luogo ad un altro elemento. Ma potrà fare anche di più. Secondo Drexler “sarà possibile progettare costruttori forniti della capacità di graduare copie di sé stessi, in altre parole, di replicarsi”. Se questo risulterà vero, non si potrà escludere la possibilità di mettere su una “nano-officina capace di fabbricare qualunque tipo di nanobot purché gli si fornissero le specifiche adeguate, a cominciare dalla capacità di creare altri connettori, dunque, capaci di autoreplicazione, proprietà maggiore del vivente”. Quando questa prospettiva si realizzerà, l’umanità

entrerà in “un’epoca dell’abbondanza nella quale non costerebbe più caro all’uomo produrre assemblatori piuttosto che riprodursi”. E non finisce qui. In un altro libro *Nanosystems* (1992) Drexler arriva a sostenere che, una volta costruito un assemblatore sarà possibile addirittura l’uploading e, cioè, la possibilità di trasferire ‘una mente da un cervello biologico a un computer’⁶⁰.

Si potrebbe pensare che queste previsioni di Feynmann e di Drexler, che non si sono ancora ovviamente realizzate, non siano altro che sogni prodotti da fervide immaginazioni, propense, malgrado che appartengano a illustri uomini di scienza, a scambiare le loro aspirazioni utopiche con la realtà. Non fosse che, in qualche modo, il mondo scientifico è già sulla strada che porta alla realizzazione di almeno qualcuna di queste “fantasie”. Poniamoci, ad esempio, in ascolto della testimonianza significativa di un importante fisico contemporaneo: “La mia conversione (allo studio della fisica) ebbe inizio durante il dottorato in scienze dei materiali alla Johns Hopkins University. Il mio relatore, Peter Searson, era rimasto affascinato da un nuovo, potente strumento inventato solo otto anni prima: il microscopio a forza atomica (AFM, dall’inglese atomic force microscope). Non avendo dimestichezza con il suo funzionamento, diede a me e al mio amico Arun Natarajan il compito di capire come servirsene. Un AFM è mille volte più potente dei migliori microscopi ottici. Gli AFM non generano le immagini sfruttando la luce, come i microscopi tradizionali, ma a partire dal contatto con il campione, che viene percorso da una piccolissima sonda acuminata. Le forze microscopiche che agiscono su quest’ultima forniscono le informazioni necessarie a produrre l’immagine. Essendo molto appuntite – la loro sezione misura pochi nanometri – le sonde consentono di visualizzare oggetti estremamente piccoli. Un giorno si presentò uno studente con alcuni campioni da esaminare. Aveva depositato delle molecole di DNA su un substrato piatto e si chiedeva se il nostro AFM fosse in grado di visualizzarle. Quando sullo schermo del computer apparvero le immagini di piccoli filamenti vermiformi rimanemmo senza parole: ognuno di loro era una singola molecola del DNA e il suo diametro era solo di due nanometri. Avevamo letteralmente toccato la molecola della vita”⁶¹.

60 *Che cos’è il transumanesimo*, Testo disponibile sulla pagina Web <http://www.transumanisti.it/> asp? Id. p. 9. Per più dettagliate indicazioni sulle analisi di Drexler mi sia consentito rinviare al mio *Morte e/o trasfigurazione dell’umano*, Giannini editore, Napoli, 2019, pp. 74-78.

61 Peter M. Hoffmann, *Gli ingranaggi di Dio. Dal caos molecolare alla vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014, p. 10.

Disponiamo, dunque, già da un po', di microscopi per vedere ed interagire con gli atomi, e di computer in grado di elaborare quantità impressionanti di informazioni. La cooperazione tra questi due strumenti può portarci ad acquisizioni fino ad ora impensabile. E, infatti, siamo già in grado di costruire nanobots capaci di manipolare gli atomi, nonché le cellule del nostro corpo. Non posso perciò non segnalare qui quanto riferito da Rowan Jacobsen nel numero de "Le Scienze" dello scorso settembre (2021) a proposito del vaccino anticovid, sviluppato dalla dottoressa Lexi Walls della Washington States University: "A differenza di qualsiasi altro vaccino usato fino ad ora quello sviluppato" dalla Walls non era derivato da "componenti disponibili in natura", ma "fatto di microscopiche proteine artificiali progettate al computer" la cui "creazione segnava l'inizio di uno straordinario salto in avanti nella capacità umana di riprogettare la biologia".

Siamo in grado di costruire proteine. Ma cosa sono le proteine? "Le proteine sono complesse nanomacchine che interagendo continuamente tra loro svolgono la maggior parte delle attività negli esseri viventi: digeriscono il cibo, combattono gli invasori, riparano i danni, percepiscono l'ambiente circostante, trasmettono messaggi, esercitano forze, aiutano a formare pensieri e si replicano". Queste proteine sono "fatte di lunghe catene lineari di molecole più semplici chiamate amminoacidi, contorte e ripiegate in strutture tridimensionali estremamente complesse", difficili da cogliere. Non solo. Più difficile ancora da cogliere è il complessissimo interagire che intercorre tra loro. "Queste interazioni hanno -infatti- una complessità così grande e avvengono su una scala così piccola (una cellula contiene in media 42 milioni di proteine) che finora non siamo riusciti a capire le regole in base a cui le proteine si contorcono per trasformarsi da catene lineari in oggetti tridimensionali". Ma, "nuove scoperte e nuovi progressi dell'intelligenza artificiale stanno aiutando o costringendo le proteine a rivelare i loro segreti. Oggi la ricerca è impegnata a forgiare strumenti biochimici che potrebbero trasformare il mondo. Con quegli strumenti potremo usare le proteine per costruire nanobot che combattano le malattie infettive in un combattimento a livello di singole particelle, che inviino segnali in tutto il corpo, che smantellino molecole tossiche portandole via come minuscoli carri attrezzati o ancora assorbano la luce per trasformarla in energia. Potremo plasmare la biologia in base ad uno scopo"⁶².

Si può pensare quel che si vuole di queste anticipazioni, come di quelle di Feynmann e di Drexler, ma resta un dato di fatto che nell'età delle

62 "Le Scienze", set. 2021, p. 30.

nanotecnologie, nella quale stiamo entrando, la medicina, in particolare, andrà incontro a una grande trasfigurazione. Essa si svilupperà come nanomedicina e sarà chiamata a risolvere i problemi che la medicina tradizionale non è riuscita fino ad ora a risolvere. Oggi, ad esempio, “non si curano le malattie degenerative, e la metà dei cancro non guariscono, le diagnosi precoci e le previsioni restano incerte”⁶³. Ma la nanomedicina non sarà chiamata soltanto a risolvere queste problematiche. Essa offrirà ben altre possibilità, schiuderà ben altre prospettive. Essa, infatti, non si limiterà a desiderare di alleviare le sofferenze umane. Avendone la possibilità, non resisterà alla tentazione di spingersi “beyond therapy”. E vorrà andare persino oltre. Vorrà perseguire l’immortalità personale, aprendo le porte a una prospettiva esplicitamente transumanista. Una prospettiva che, come ha detto uno dei suoi promotori, Nick Bostrom, in un significativo articolo intitolato *Human Genetic Enhancement: A Transhumanist Perspective* (2003), tende, attraverso un approccio interdisciplinare, che prevede la collaborazione, “il concorso tra l’ingegneria genetica, la tecnologia informatica, la nanotecnologia molecolare e l’intelligenza artificiale, alla indefinita estensione delle prerogative e delle possibilità umane, all’eliminazione della penuria, alla soppressione della sofferenza non necessaria e all’aumento, all’incremento delle capacità umane, di quelle fisiche, intellettuali ed emotive”⁶⁴.

Questo movimento che identifica la natura umana come un “Work in progress”, tende, cioè, a sviluppare tutte le potenzialità, e ad andare poi oltre, verso un trascendimento dei limiti entro i quali si è realizzato, fino ad oggi, il suo sviluppo. Andare oltre i limiti dell’umano è l’obiettivo dei transumanisti i quali si spingono anche più in là e non esitano a prospettare l’eventualità che si possa realizzare perfino il post-umano.

Ci troviamo qui di fronte a una frontiera di decisiva importanza. Una frontiera che provoca una vera e propria scissione: da una parte si collocano i bioconservatori e dall’altra i bioprogressisti. I primi inorridiscono di fronte alle prospettive che si aprono, le negano e tendono anche ad innalzare divieti di tipo etico e di tipo giuridico. I secondi sono entusiasti che si prospettino queste possibilità e non si contentano di augurarsi che esse si realizzino, si impegnano attivamente per fare in modo che questo accada.

In discussione in questa diatriba è l’identità dell’umano nell’era dell’intelligenza artificiale.

63 G. Ferone – S.D. Vincents, *Bienvenue en Transhumanie. Sur l’homme de demain*, Paris, 2011, p.190.

64 In “*Journal of Value Inquiry*”, 37/4 – 2003, pp. 493-506.

Per coloro che la criticano e la rifiutano, l'intelligenza artificiale provocherà gravi sconvolgimenti. Come scrivono Marie David e Cédric Sauviat in un libro dal titolo significativo, *Intelligence artificielle. La nouvelle barbarie*⁶⁵: “la filosofia implicita dell'intelligenza artificiale” che “emana dalla logica dell'informatica e dalla cibernetica avrà pesanti conseguenze. L'intelligenza artificiale che permette di pensare una equivalenza potenziale tra l'umano e la macchina, è bene un antiumanesimo... Antiumanesimo in quanto permette di concepire un pensiero senza soggetto, in quanto nega la soggettività, in quanto essa porta via all'uomo il suo posto di solo detentore del logos”.

Come si vede, con questo tipo di persone siamo alle solite. Anche di fronte all'intelligenza artificiale essi confermano le difficoltà che hanno a trovare un punto di conciliazione col moderno. Denunziano, con grande clamore, gli effetti, a loro giudizio, catastrofici che ha l'affermarsi e il dispiegarsi dell'azione prodotta dai nuovi saperi. E si dispongono in agguerrita difesa del fortitizio di quella che essi chiamano la natura umana. Come se ignorassero che in quella espressione natura umana c'è veramente poco di naturale proprio nella nozione di natura che, come ha dimostrato, a suo tempo, Pietro Piovani in uno splendido libro, ancora del tutto attuale, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, si è sciolta come neve al sole sotto le critiche avanzate dai molteplici filoni dello storicismo moderno che hanno dimostrato ampiamente che quella nozione è frutto di una costruzione culturale greco-cristiana nobilissima che aveva necessariamente come sfondo la cosmologia antica e medievale e che con essa è sprofondata ed evaporata.

I secondi fanno il contrario. Non solo accettano il moderno e il ruolo che in esso svolgono le scienze che lo costruiscono, ne sono, spesso, anche, i validi esponenti, ma ne enfatizzano all'estremo, ed oltre, le possibilità e, dislocandosi sul terreno sdruciolevole di un'interpretazione ideologica di esse, arrivano fino al punto da innalzare sulle loro basi fantastici edifici utopici. Ma, mentre il discorso dei primi si fa stucchevole e ripetitivo, quello dei secondi stuzzica l'attenzione proprio in forza dei giochi pirotecnici che appare in grado di mettere in campo. In quest'ultima parte, prima delle conclusioni, ci concentreremo perciò su alcuni filoni rappresentativi di questo modo di vedere e di immaginare.

Come ha osservato un grande matematico Max Tegmark, in un interessante e recente (2018) libro⁶⁶, non è solo questione di comprendere che gli

65 Editions du rocher, Monaco, 2019, p. 27.

66 Vita 3.0. *Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, ed. it., Milano, 2018, p. 133. Cfr. il libro di Kevin Kelly, *L'inevitabile*, ed. it., Milano, 2017, nel quale

algoritmi, la matematica e l'intelligenza artificiale già riempiono, senza che ce ne rendiamo conto, tutta la nostra vita, atteso che tutti i sistemi più complessi, aeroporti etc. sono retti dall'intelligenza artificiale. “Stampanti 3 D in continuo miglioramento oggi possono produrre prototipi di qualsiasi cosa, da edifici per uffici a dispositivi micromeccanici più piccoli di un granello di sale. Mentre enormi robot industriali costruiscono automobili ed aerei, gli utensili a basso costo controllati dal computer, come frese, torni e simili, non solo potenziano le fabbriche, ma rendono possibili anche il ‘movimento dei maker’, appassionati che concretizzano le loro idee in migliaia di ‘fab lab’ in tutto il mondo”.

La nostra vita quotidiana sarà sempre più invasa in tutti i suoi aspetti dall'influenza degli algoritmi. Ma non è questo che è importante per le sorti dell'umano. Per stabilire “che cosa vuol dire essere umani oggi” è decisivo comprendere fino a che punto corpo e mente siano inscindibili. Se si ipotizza che questo rapporto è simile a quello che, in una intelligenza artificiale, come il computer, intercorre tra l'hardware e il software, resta solo da capire se ciò che nell'uomo è il software, la mente cioè, è inscindibilmente legata all'hardware, il corpo. Ora, afferma Tegmark, “l'idea convenzionale tra i ricercatori nel campo dell'intelligenza artificiale è che l'intelligenza in ultima istanza abbia a che fare solo con informazione, non con carne e sangue”⁶⁷. La fisica, inoltre, ci insegna che “a livello base ogni cosa è semplicemente materia ed energie in movimento”. Sempre la fisica ci spiega “che un cervello è costruito da quark ed elettroni disposti in modo da comportarsi come un potentissimo computer, e che non esiste legge della fisica che ci impedisca di costruire aggregati di quark ancora più intelligenti”. È possibile, dunque, costruire un'intelligenza, non biologica, capace “di raggiungere qualsiasi fine, compreso l'apprendimento”, “di acquisire un'intelligenza generale”, “di svolgere qualsiasi compito cognitivo almeno tanto bene quanto un essere umano”, di proiettarsi “molto al di là del livello umano”⁶⁸.

Questa conclusione, cui giunge qui Tegmark, non è ovviamente nuova. Già negli anni cinquanta del secolo scorso, nel 1951 per l'esattezza, Alan Turing aveva finito per affermare, in una intervista alla BBC che: “non è del tutto irrazionale descrivere i computer digitali come cervelli [...]. Se si accetta l'idea che il vero cervello, che si trova negli animali e in particolare negli esseri umani, sia una sorta di macchina, ne consegue che il nostro

l'autore, pp. 36-67. Fa vedere come “cognitivizzare il mondo” sia “l'evento principale che sta accadendo in questo momento”.

67 M Tegmark, *Vita 3.0.*, cit., p. 8.

68 *Ibid.*, p. 61.

computer digitale opportunamente programmato si comporterà come un cervello”⁶⁹. Se invece si mantiene ferma la convinzione che cervello e computer non siano “la stessa cosa” e “non si comportano allo stesso modo”, che il cervello, dunque, non è un computer e che “un computer non può diventare un cervello”, allora non si può far altro che distinguere ed affermare, come fa Luciano Floridi che, benché le attuali ricerche sulla IA sembrano dominate da due aspirazioni di fondo e tendano: 1° “sia a riprodurre i risultati o l’esito positivo del nostro comportamento intelligente (o almeno di qualche tipo di comportamento animale) con mezzi non biologici; 2° “sia a produrre l’equivalente non biologico della nostra intelligenza, cioè la fonte del comportamento”⁷⁰, esse potranno conseguire risultati positivi solo nel primo caso, quello nel quale l’IA si sforza di “sostituire l’intelligenza umana in un numero sempre maggiore di contesti”, mentre è doveroso affermare che “come settore delle scienze cognitive interessate alla produzione di intelligenza, l’IA rimane fantascienza ed è stata una triste delusione”⁷¹. Affermazione che si può anche condividere, malgrado la sua perentorietà e la mancanza di prudenza che la contraddistingue, considerato che, fino a questo momento, tante previsioni ottimistiche non si sono verificate. Ma come ipotizzare il futuro? Come escludere, a-priori, che perfino quel che si dice nel punto 2 si verifichi? Si può reagire semplicemente con un’alzata di spalle rispetto all’opinione conclamata di tanti illustri ricercatori che hanno affermato e si ostinano ad affermare il contrario? La loro opinione non è tale che valga la pena almeno di discuterla anche se questo non comporta che la si debba per forza accettare?

Ove accadesse che si riesca a produrre una IA in grado non solo di raggiungere il livello dell’umano ma di proiettarsi al di là di esso, come afferma Tegmark, quali prospettive si aprirebbero davanti all’uomo? Sarà l’uomo, in una simile eventualità, all’altezza della situazione? Per dirla in altro modo, quando questo dovesse accadere, controlleremmo noi le macchine intelligenti o sarebbero loro a controllare noi? E sarebbero sufficienti, per tenerle a bada, le regole fissate da Asimov nel ciclo dei romanzi dedicati ai robots? Le macchine ci sostituiranno o coesisteranno con noi, in buona intesa? Che significherà essere umani nell’era dell’intelligenza artificiale?

Due risposte sono state avanzate a questo proposito.

Per la prima significherà: essere esposti al pericolo estremo. Stephen Hawking, Bill Gates ed Elon Musk nel luglio 2015 già denunciano il pe-

69 Citato da Luciano Floridi in *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2022. p. 45.

70 *Ibid.*, p. 48

71 *Ibid.*, p. 49.

ricolo costituito dalle macchine intelligenti. Faremo, dichiarano, la fine dell'uomo di Neanderthal quando si imbatté nell'homo sapiens-sapiens. Prima saremo sottomessi, poi scompariremo.

Di parere opposto Mark Zuckerberg che ha accusato il suo collega Elon Musk di irresponsabilità per aver affermato che la macchina intelligente si comporterà come AHL 9000, il computer assassino del film di Stanley Kubrik 2001: Odissea nello spazio. Per quelli che la pensano come Zuckerberg e che non condividono questo tipo di allarmismi l'avvento dell'IA porrà invece l'uomo di fronte alla suprema possibilità di perfezionamento.

Due scienziati, in particolare, hanno con tutta la loro autorevolezza sostenuto che questa è la prospettiva che si realizzerà: Ray Kurzweil e Laurent Alexandre.

Il primo è uomo di alta tecnologia. Su di lui, Melanie Mitchell, che si esprime in maniera molto severa sulla sua opera (“i suoi libri li ho trovati sostanzialmente assurdi”⁷²) scrive: “I fondatori di Google Larry Page e Sergey Brin accarezzano da tempo l'idea di creare l'intelligenza artificiale nei computer e questa ricerca è ormai un obiettivo centrale della loro azienda che ha assunto nell'ultimo decennio una marea di esperti di IA. Una figura di spicco è il celebre e controverso inventore e futurologo Ray Kurzweil, teorico di una singolarità tecnologica, vale a dire di un'epoca prossima ventura in cui i computer fanno più intelligenti dell'uomo. Google lo ha assunto affinché l'aiutasse a trasformare questa visione in realtà⁷³”.

Qualunque sia l'opinione che si possa avere sulle sue idee, resta fermo che Kurzweil è “una figura di spicco”. Notevole inventore e scienziato significativo, rappresentante dell'intelligentia che ha dato vita alla Silicon Valley, consigliere, a suo tempo, del presidente Obama, Kurzweil è autore di una serie di opere: *The Age of Intelligent Machines*, 1990; *The Age of Spirituals Machines*, 1998; *Come creare una mente. I segreti del pensiero umano*, ed. it., Apogeo Next, Milano 2013; *La singolarità è vicina*, Apogeo education, Santarcangelo di Romagna, 2014, che meritano almeno una discussione, come meritano attenzione e discussione i libri del medico francese Laurent Alexandre: *La mort de la mort. Comment la technomédecine va bouleverser l'humanité*, Paris, 2011; *La guerra delle intelligenze. Intelligenza artificiale contro intelligenza umana*, ed. it. Torino, 2018.

“Spingersi oltre i limiti” questo è l'imperativo cui bisogna assolvere, secondo Kurzweil. Procedendo sulle tracce di John Von Neumann “fa-

72 *L'intelligenza artificiale. Una guida per gli esseri umani pensanti*, ed. it., Einaudi, Torino 2022, p. IX

73 *Ibid.*, p. VIII

moso teorico dell'informazione" che aveva già fatto una previsione simile negli anni cinquanta del secolo scorso, Ray Kurzweil sostiene che se si guarda al processo complessivo degli sviluppi dei saperi e alla loro irresistibile tendenza a convergere verso un unico punto, è ragionevole prevedere che ci si stia avvicinando a una qualche "singolarità" essenziale nella storia della nostra specie. Ma cosa intende egli per singolarità? Secondo Kurzweil, intorno al 2050 il convergere dei progressi compiuti dalle *Nanotecnologie*, *Bioteecnologie*, *Intelligenza Artificiale*, *Scienze cognitive*- *NBIC*- porterà a un rivoluzionamento senza precedenti dell'intera vita umana. L'esistenza umana cesserà di dipendere da un corpo biologico. L'uomo evolverà verso qualcosa che è "un ibrido di biologia e non biologia". Si realizzerà la rivoluzione del transumanesimo. Invece di compromettere, come aveva previsto Francis Fukuyama in un fortunato libro denuncia *Our Post.human Future*, uscito nel 2002, la natura umana che, nella prospettiva di Kurzweil non esiste affatto, la rivoluzione transumanista proietterà l'uomo oltre sé stesso, ma non lo trascenderà, non lo supererà verso qualcosa d'altro, piuttosto lo trasfigurerà, spingendolo al di là dei suoi limiti.

Quando i computer di cui disponiamo avranno superato la prova di Turing, l'intelligenza artificiale sarà in grado di creare sé stessa, incrementando sempre di più la propria potenza. Questo ci introdurrà a pieno titolo nell'era della nanorobotica. Era in cui saremo in grado di inviare "miliardi di nanobots attraverso i nostri capillari" e potremo "esplorare, in modo non invasivo, un intero cervello funzionante in tempo reale"⁷⁴. E non solo il nostro cervello, ma qualsiasi altro organo del nostro corpo. "Miliardi di nanobots viaggeranno nella circolazione sanguigna dei nostri organismi e dei nostri cervelli. Distruggeranno patogeni, correggeranno errori del DNA, elimineranno tossine e svolgeranno molte altre attività per migliorare il nostro benessere fisico. L'esito sarà che potremo vivere indefinitamente e senza invecchiare"⁷⁵ e senza fare la fine di Endimione che, pur non potendo morire, continuava ad invecchiare. Questa sorprendente affermazione di Kurzweil anticipava un annuncio ancora più sorprendente che ci fu dato poi dal medico francese Laurent Alexandre, secondo il quale, accadrà, addirittura e finalmente, che ci sbarazzeremo della morte.

Non posso soffermarmi qui analiticamente a descrivere tutte le mirabilia di cui parlano sia Kurzweil, sia Alexandre nei loro libri, alcuni dei quali sono comunque disponibili anche in traduzione italiana. Giunto a questo

74 *La singolarità è vicina*, cit., p.190.

75 *Ibid.*, p. 296.

punto cercherei di individuare la base sulla quale e a partire dalla quale sia l'americano che il francese elaborano le loro fantasie. E mi soffermerò particolarmente sul caso dell'americano.

Kurzweil muove da una convinzione di fondo. E questa convinzione è un a-priori fermamente radicato su un terreno metafisico. Per lui l'Essere è informazione. Con questa affermazione egli si inoltra in un territorio molto sdruciolevole. Il territorio nel quale l'ha introdotto il matematico che l'ispira, Stephen Wolfram che, in un poderoso ed importante libro, uscito nel 2002, *A New Kind of science*, si sforza, come dice lo stesso Kurzweil⁷⁶ “di formulare tutta la fisica in termini di trasformazioni computazionali”. Il che vuol dire che qui viene ad essere ristabilita un'equivalenza precisa, quella secondo la quale l'Essere è la totalità dell'ente e la totalità dell'ente è “un gigantesco oggetto matematico”⁷⁷. E, poiché, come si è già visto, numero e informazione si identificano l'uno con l'altro, dire che l'universo è un “gigantesco oggetto matematico” equivale a dire che l'universo è “un gigantesco oggetto informativo”. Tutto è numero e tutto è informazione. E poiché pensare è calcolare, il pensiero calcolante è a misura della totalità dell'Essere e può, dunque, disporne completamente. Al solito, il salto nel metafisico autorizza la trasfigurazione prometeica. Da questo punto in poi le deduzioni di Kurzweil scorrono lisce come l'olio.

Se l'essenza dell'uomo si contiene nell'unica sostanza del pensiero e se il pensiero, sganciato da ogni supporto fisico-organico, è, potenzialmente, messo al riparo dall'azione disgregatrice del tempo, se il pensiero è reso potenzialmente immortale, basterà separarlo dal suo supporto materiale per consegnarlo a una condizione di perfezione. Certo, il pensiero è frutto del funzionamento della mente. Ma cosa è la mente? È consustanziale al cervello o è disgiunta da esso? Se si dà per scontato, ma in forza a quali considerazioni?, che la mente è disgiunta dal cervello e se si resta convinti, ma ancora su quali basi conoscitive?, che la mente si risolve nel pensare e che il pensare equivale al calcolare, allora diventa possibile supporre che la mente possa esser resa immortale, liberandola, sbarazzandola sganciandola dalla sua base materiale. Ma cosa trasferiremmo sul silicio: una mente, che priva di ogni configurazione organica veramente non si riesce a capire cosa sia, o un cervello che restando costituito di unità cellulari, non si vede come possa sottrarsi all'azione disgregatrice del tempo che continuerebbe ad esercitarsi anche sul silicio, fatto

76 *La singolarità è vicina*, cit., p. 518.

77 M. Tegmark, *L'universo matematico. La ricerca della natura ultima della realtà*, ed. it., Bollati Boringhieri, Torino, 2014, p. 14.

anch'esso di materia? È evidente che la trasmutazione di cui qui si parla, più sperata ed invocata che in qualche modo giustificata non fa altro che segnare il ritorno del sogno religioso per il quale l'uomo è o ha in sé un frammento del divino e perciò tale da poter trascendere il tempo.. Procedendo sul sentiero della nuova metafisica a base matematica, Kurzweil si spinge tanto avanti da venire a trovarsi negli spazi luminosi descritti dal discorso religioso. Certo egli approda a una religione molto diversa da quella tradizionale perché la sua è una religione senza trascendenza. Una religione tuttavia. E lo provano le sue conclusioni. Secondo lui, in un non lontano futuro, convergendo, le singole menti, giungeranno a costituire una mente universale che renderà gli uomini capaci di espandersi nel cosmo e di annetterlo nella sua totalità. Stupefacente romanzo metafisico che, consapevolmente o inconsapevolmente, ricalca molte delle conclusioni cui era giunto Teilhard de Chardin nella prima metà del Novecento. Come si sa per Teilhard la vicenda cosmica è tutta un'unica vicenda nel corso della quale, in un processo di lunghezza indefinita, la psichicità elementare che permea fin dal principio ogni elemento materiale cresce su sé stessa, passando dall'inorganico all'organico, dall'organico allo psichico fino a liberare nell'uomo e attraverso l'uomo lo spirituale. E poiché lo spirituale è nella sua essenza cristico quel che nella storia del cosmo diviene è il progressivo formarsi del Cristo cosmico che raggiunge il punto omega nella realizzazione della noosfera, luogo della perfezione nel quale ogni ente e ogni individuo si troverà salvato nelle braccia del Cristo cosmico.

Scienza e religione trovano qui un'intesa. Ma si tratta di un'intesa problematica resa possibile più dal desiderio e dall'immaginazione che dagli sviluppi di un pensiero critico rigoroso.

Questo pensiero produce nel nostro tempo risultati straordinari e mette a nostra disposizione possibilità inimmaginabili. Poiché ci sforziamo di non farci condizionare dai nostri pregiudizi noi siamo favorevoli ai progressi delle scienze e non ci turbano le trasformazioni che esse inducono sul nostro mondo e su noi stessi siamo perciò aperti a tutte le sensate applicazioni. Riteniamo però che allo stato delle nostre conoscenze non si possa sostenere che il rapporto corpo-mente sia equivalente a quello che intercorre tra l'hardware e il software in un computer. Come l'esperimento di Searl⁷⁸ (filosofo americano) ha dimostrato, pensare è qualcosa

78 Autore di due importanti e significativi libri tradotti anche in italiano: *Il mistero della coscienza*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998; e *La mente*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005.

di molto più complesso che calcolare, è qualcosa di intrecciato, come ha dimostrato Maurice Merleau-Ponty in una serie di preziosi lavori, con il profondo ed oscuro mondo dell'affettività che nel suo insieme dà luogo a quell'impasto caratteristico che Michel Henry ha chiamato la vita e che non può essere colta se non attraverso una sperimentazione immanente, inscindibile, cioè, dalla vita del corpo che, essendo esistenza, ex-sistenza, viene, come ha detto una volta Thomas Mann, dal buio (della nascita) e va verso il buio (della morte). Sicuramente perciò è stretta, (almeno fino al momento in cui non ci si dimostrerà attraverso l'esperimento che non è più così), tra due limiti invalicabili che la rendono finita e perciò stesso preziosa e rivestita di dignità.

Vorrei perciò chiudere queste note, recuperando un briciolo di saggezza omerica. Vorrei, cioè, concludere riportando qui la risposta che Ulisse dà a Calipso quando questa gli offre l'immortalità, in cambio della rinuncia alla sua terra, a sua moglie, ai suoi figli e a tutti quelli che amava. Non senza però aver prima sottolineato che Ulisse rovescia qui il *cliché* dell'eroe che affronta pericoli e tribolazioni per diventare un Dio, mentre egli si sottopone a tutte le vicende e le disgrazie possibili solo per diventare un uomo in grado di avviarsi serenamente verso la sua morte.

“Divino laerziade, sottile Odisseo, così tu vuoi ritornare alla tua dimora e nella cara terra della patria? Malgrado questo, abbiti il mio congedo. Se tu sapessi nel tuo spirito quanti mali il destino ti imponga di subire prima di giungere nella terra della tua patria, di certo, tu restaresti qui con me, in questa dimora, e tu saresti immortale, benché desiderassi rivedere tua moglie che tu rimpiangi ogni giorno. E certo, io mi glorio di non esserle inferiore né per la bellezza, né per lo spirito, perché le mortali non possono lottare in quanto a bellezza con le immortali.

E il sottile Odisseo, rispondendole, parlò, così:

Venerabile dea, non irritarti per questo contro di me. Io so che la saggia Penelope è inferiore a te per bellezza e per maestà. Essa è mortale e tu non conoscerai la vecchiaia; e, tuttavia, io voglio, io desidero ogni giorno rivedere il momento del ritorno e riguadagnare la mia dimora. Se qualche Dio mi coprirà ancora di mali sull'oscuro mare, io li subirò con pazienza. Io ho già molto sofferto sui flutti e nella guerra: che nuove miserie mi raggiungano, dunque, se è necessario.

Odisseo scelse di restare uomo. Nel morire umanamente risiede la dignità dell'uomo, la quale consiste nell'accettazione dei limiti, nell'accettazione della finitezza, che è la vera regina di tutte le cose, una regina al cui volere nessuno spirito vivente può evitare di sottomettersi, anche se,

nel farlo, ognuno può avvalersi della prerogativa di accettarla con l'ironia e la fierezza di chi non si sottrae al proprio dovere, anche quando questo comporta la rinuncia ad ogni cosa. Morire, ma onorevolmente. Di questo niente e nessuno può mai privarci.