

## METAFISICA DEL WEB

Maurizio Ferraris

Da qualche decennio è in corso una trasformazione non meno drammatica della rivoluzione industriale, e che proprio come quella chiede tempo per essere concettualizzata. Per catturare una essenza che rimane impensata si susseguono nomi sempre diversi, parziali, esoterici: virtuale, Intelligenza Collettiva, Internet, web, big data, intelligenza artificiale, game... Insomma, stiamo apprestando, tutti insieme, senza volerlo o saperlo, un nuovo *Visnusahasranama*: un poema collettivo fatto di libri, saggi, articoli, dibattiti, post che canta i mille nomi di Visnu, la cui essenza rimane sconosciuta.

Naturalmente non si tratta solo di un problema teorico. È ovvio che di fronte a qualcosa di cui si ignora l'essenza, le risposte non possono che essere inadeguate. L'espressione "fare a pugni con la nebbia" è probabilmente quella che meglio si attaglia alle molteplici reazioni di fronte al dio nascosto. In particolare, dopo un'epoca di ingiustificate speranze nelle promesse taumaturgiche del nuovo dio (un'epoca che si può identificare con il postmoderno, che inizia, non dimentichiamolo, quarant'anni fa con la riflessione di Lyotard che incominciava a fare i conti con il dio nascosto), si è passati all'esecrazione. Il dio nascosto è un falso dio, è l'emissario di un vero dio che è maligno: il capitale.

Mentre le interpretazioni confliggo, Visnu, come è giusto che sia, prosegue il suo corso nel mondo, esattamente come lo ha fatto il suo predecessore, il capitale industriale, che si è mostrato singolarmente indifferente agli amori e agli odi, ed ha preso sul serio, a conti fatti, una sola analisi, quella di Marx, che ha lasciato da parte il riso, il pianto e l'esecrazione, impegnandosi nella comprensione. Se le parole hanno un senso, e se la storia ha un corso, tuttavia, il marxismo, nato con il capitalismo industriale, è morto con lui, e dobbiamo non solo farcene una ragione, ma soprattutto proporre una alternativa.

Proprio come nel caso di Marx, è necessario ricondurre la filosofia a una nuova (e insieme antichissima) funzione, dopo che è venuta meno la superstizione che fa della scienza l'unica fonte della verità e l'unica candidata a risolvere i nostri problemi: quella di fornire una visione del tutto, nel quale le parti prendano senso, e di andare al di là delle apparenze per cogliere le essenze. Partirò dunque dall'esame della *rivoluzione* in corso, cercando di coglierne la specificità, e di conseguenza anche le differenze essenziali rispetto alla rivoluzione industriale; quindi, mi concentrerò sulla *rivelazione* metafisica resa possibile dalla rivoluzione (che, come ogni rivoluzione, non trasforma il mondo, ma ne manifesta strutture essenziali presenti, in forma nascosta o solo accennata, sin dall'inizio); infine, mi dedicherò alla *speculazione*, ossia asseconderò il fato della ragione, che consiste nel trascendere ciò che è dato, l'ontologia, per protendersi verso ciò che non c'è ancora, la teleologia, la finalità della nostra storia, e le decisioni che dobbiamo prendere rispetto al futuro.

## RIVOLUZIONE

Incominciamo con la rivoluzione, che per il momento non riguarda tutto il mondo, ma ha attori molto diversi dalla rivoluzione industriale, e un dinamismo molto maggiore, che lascia pensare che la globalizzazione documediale si realizzerà molto più rapidamente della globalizzazione industriale. Ma di cosa si tratta esattamente? Se non possiamo dare un solo nome a Visnu, cerchiamo almeno di riconoscere le forme più vistose in cui si manifesta, che a mio parere sono quattro: la documedialità, l'automazione, la capitalizzazione e la mobilitazione.

### **Documedialità**

La documedialità costituisce la cornice generale della rivoluzione in corso. Dalla fine del Settecento conosciamo il mondo del capitale industriale: produceva merci, generava alienazione, faceva rumore, quello delle fabbriche. Poi è stata la volta del capitale finanziario: produceva ricchezza, generava adrenalina e faceva ancora un po' di rumore, quello delle sedute di borsa. Oggi si sta facendo avanti un nuovo capitale, il Capitale Documediale: produce documenti, genera mobilitazione e non fa rumore. Si tratta di un capitale più ricco di quello finanziario, che sta avendo e che avrà ancor più un impatto senza precedenti sulla creazione del valore, sui rapporti sociali e sulla organizzazione della vita delle persone, e non parlo ovviamente solo della loro esistenza professionale.

La rivoluzione che genera il nuovo capitale nasce dall'incontro, reso possibile dal web, tra la forza costitutiva dei documenti, la possibilità di produrli automaticamente, e l'orizzontalizzazione delle comunicazioni nei social media. Assistiamo a una esplosione della registrazione degli atti, e di conseguenza degli oggetti sociali. Non ci sono mai stati così tanti documenti, e la medialità, sempre in forza della esplosione della registrazione, determina un passaggio da una comunicazione monodirezionale (da un emittente a molti riceventi) a una comunicazione bidirezionale e polidirezionale (ogni ricevente è un potenziale emittente).

Ne deriva un nuovo mondo che costituisce il successore dell'industria manifatturiera dei secoli XIX e XX, e che assomiglia a quello che abbiamo conosciuto tanto poco quanto l'età industriale assomiglia all'epoca feudale. È per questo che fa tanta paura e si fa tanta fatica a interpretarlo. L'unica cosa certa è che il mondo nuovo si caratterizzerà per un potenziamento tecnico della memoria umana, proprio come il mondo industriale si era caratterizzato per un potenziamento meccanico della forza umana. Tutto sarà registrato, di tutto si potrà fare archivio, sapere, statistica, documento, e l'umanità sarà una documanità, una umanità nella quale la produzione di documenti (come produzione di valore e di senso) prenderà il posto della umanità produttrice di beni (diciamo della produmanità) che abbiamo conosciuto nel suo parossismo industriale, e che sembrava, ma sembrava soltanto, definire l'essenza dell'umano condannato a faticare e ad alienarsi dalla maledizione biblica in avanti. Questa documedialità comporta tre trasformazioni principali.

### **Automazione**

A cosa serve il potenziamento della memoria? Forse alla costituzione di un grande panopticon per spiare le nostre idee? No, serve alla costruzione di una grande officina virtuale in cui, a lavorare, saranno gli algoritmi istruiti dai nostri comportamenti, e capaci con questo di realizzare una automazione perfetta. Ecco perché la prima e fondamentale trasformazione che ha avuto luogo rispetto al mondo della produzione industriale è il fatto

che il meccanismo potenzi non la materia, ma la memoria. E questo cambia tutto. Quaranta o cinquant'anni fa, a Torino c'erano gli operai. Li ricordo senza rimpianto anzitutto perché credo che nessuno di loro rimpianga quella vita e quegli anni. Adesso, a fare dei lavori poco desiderabili, restano le donne delle pulizie che si dileguano appena hanno inizio i lavori negli uffici (lavori più o meno creativi, più o meno appaganti, ma che nessuno scambierebbe con quello degli operai o delle donne delle pulizie), i muratori, chi lavora nei cantieri stradali, e i sempre citati *rider*, che tra non molto se ne andranno sostituiti dai droni. Nel nostro mondo, i beni sono prodotti sempre più dalle macchine senza che occorra un concorso umano, e i servizi sono crescentemente automatizzati o demandati ai consumatori, visto che siamo noi stessi, grazie al web, i nostri sportelli bancari e le nostre agenzie di viaggi.

Ci sono, leggiamo, tantissimi lavoratori sottopagati in Etiopia, e altri sparsi per il mondo, di ogni sesso ed età, che per prezzi irrisori fungono da servi della gleba dell'intelligenza automatica, aiutando i computer nei compiti di riconoscimento che non sono ancora capaci di assolvere. Non li vedo, diversamente dagli operai che vedevo da ragazzo a Torino. Non dubito che ci siano, ma sono certo che anche loro se ne andranno, come se ne sono andati gli operai, senza rimpiangere la vita grama che si sono lasciati alle spalle. Come è naturale e giusto, perché sono quelli che stanno peggio, questi lavoratori in via di sparizione occupano l'immaginario sociale. A volte però lo monopolizzano, e questo non è naturale né giusto perché il compito fondamentale di chi riflette sulla società (e lo fa perché ha l'agio di farlo) non consiste nel fare discorsi caritatevoli, bensì nel proporre soluzioni e alternative.

In una parola, presto o tardi non avremo – e in moltissimi casi già oggi non abbiamo – bisogno di produttori, e il lavoro in fabbrica o nei *call center* si avvia a diventare un arcaismo, senza generare alcun rimpianto sincero, ma producendo l'arto fantasma della produzione di cui sentiamo la mancanza, ma di cui non godremmo veramente la presenza. Ora, cosa reso possibile questa automazione tanto perfetta? La capacità di produrre documenti. I sistemi di traduzione automatica sono oggi così efficienti perché possono contare sulla registrazione di un *corpus* di testi senza precedenti: buona parte delle traduzioni che l'umanità ha fatto nella sua storia, e tutte le traduzioni che miglioriamo quotidianamente quando, servendoci della macchina di traduzione, ne correggiamo i risultati. Proprio per questo ci vengono offerti continuamente dei servizi gratuiti, perché servendocene aumenteremo l'efficienza del servizio, e dunque l'automazione.

L'automazione crescente ci dimostra che le macchine non si limitano a surrogare la forza fisica degli umani, ma ne emulano l'intelligenza, che nella sua forma elementare – dunque fondamentale ed essenziale – tanto negli umani quanto negli automi, è memoria, capacità di registrare e di trarre vantaggio da quanto si è registrato. In un regime di automazione totale, le macchine non si limitano a supplire alla forza umana fornendo un lavoro morto che integra il lavoro vivo degli operai e degli addetti. Succede invece qualcosa di profondamente diverso, anche e forse soprattutto dal punto di vista concettuale, qualcosa che non era stato previsto neppure nel *Frammento sulle macchine* di Marx: il lavoro morto, l'automazione, diviene talmente perfetto e autonomo – grazie alla raccolta dei dati che istruiscono i processi produttivi e distributivi – da non richiedere, almeno in apparenza e nelle modalità tradizionali della fatica o quantomeno della alienazione, alcun lavoro vivo.

Cosa fanno gli umani? C'è chi fa il professore, chi il cuoco, chi il calciatore, o il badante, o il camorrista, o lo scrittore, o il pensionato. Anche a esaurire tutti questi lavori, ci sarà sempre qualcuno che non ha occupazione. E di lui che cosa sarà? È qui che deve entrare in scena l'invenzione concettuale. Nel momento in

cui ogni attività, lavorativa o meno (cioè retribuita o meno) produce dati, che a loro volta generano valore, diviene necessario riconoscere che la mobilitazione è un lavoro, altrettanto se non più importante dei lavori canonici, giacché permette di perfezionare l'automazione, ottimizzare la distribuzione, migliorare i servizi, compresi quelli sociali (si pensi all'ambito biomedico).

## Capitalizzazione

Questa invenzione concettuale c'è già stata, ma ne hanno tratto profitto i gestori delle piattaforme e non i produttori di dati. Non perché i primi siano necessariamente più lungimiranti dei secondi, ma perché, avendo le mani in pasta, si sono accorti poco alla volta di qualcosa che loro per primi ignoravano (chi ha aperto un *social network* o una rete di distribuzione online pensava di finanziarsi con la pubblicità o con le vendite, solo più avanti ha compreso che il vero affare sarebbe stata la raccolta dei dati). La tecnologia, registrando il consumo, riesce a riconvertirlo in produzione, questa volta di dati, a loro volta utili per incrementare l'automazione e la distribuzione, e soprattutto capitalizzabili, cioè validi come riserva di valore, unità di conto e mezzo di scambio, cioè destinabili alle medesime funzioni tradizionalmente ricoperte dal denaro.

La massima ricchezza oggi non deriva dalla produzione di beni o dalla loro finanziarizzazione, bensì dalla creazione artificiale di processi di documentalizzazione, di raccolta di dati che prima non si pensava si potessero conservare, e che ora assolvono le stesse funzioni della moneta (riserva di valore, unità di conto, mezzo di scambio) e che, oltre a questo, visto che sono informativamente molto più ricchi della moneta e della finanza, contribuiscono alla automazione della produzione e al perfezionamento della distribuzione. Questa capitalizzazione ha luogo, oggi, sotto gli occhi di tutti: accumulati, analizzati, scambiati, venduti, i documenti prodotti dal nostro consumo e dal nostro ozio si trasformano in una ricchezza molto superiore (perché molto più informativa e polivalente) non solo di quella prodotta dal nostro lavoro, che non interessa più a nessuno, ma da quelle forme di documenti prodotti in modo non automatico, ma deliberato e volontario, che sono il denaro e la finanza.

Ecco il secondo tratto fondamentale della rivoluzione in corso. Il neoliberismo ha sicuramente sbagliato, ma il suo errore non è consistito nel considerare il capitale come imprescindibile (in effetti, lo è). È consistito nel pensare che il capitale prototipico fosse il capitale finanziario, finalizzato al profitto, quando è molto più di questo, proprio come aveva sbagliato il marxismo a pensare che il capitale fosse produzione di merci e lavoro, quando, di nuovo, è molto più di questo. Il capitale è la forma essenziale della cultura umana, dunque della natura umana (non esiste una natura umana fuori della cultura), perché è la condizione di possibilità della tecnica e degli oggetti sociali: senza archivio, cioè senza capitale, non saremmo liberi dalla schiavitù del denaro, ma piuttosto (come nell'immagine della disgrazia secondo Omero) saremmo “senza famiglia, senza legge, senza focolare”. Con la rivoluzione documediale il denaro, che *rappresentava* in modo incompleto l'archivio, è stato sostituito dall'archivio in quanto tale.

Il capitale documediale, così, si può rappresentare nella forma di una lavagna universale, in cui siano annotati tutti gli atti sociali in forma indelebile e accessibile alla intera umanità (una sorta di mappa dell'impero 1:1 la cui possibilità si fa sempre più concreta quanto più la registrazione degli atti non abbisogna di apparecchi ma è diffusa nell'ambiente, come nelle tecnologie 5G). Ovviamente l'umanità non ha accesso alla consultazione

di questa lavagna universale (e se ce lo avesse non ci capirebbe niente), ma quel che è certo è che ogni atto umano, potenzialmente, si avvia ad essere iscritto su quella superficie.

È qui che si manifesta la seconda trasformazione, che, di nuovo, rappresenta una discontinuità clamorosa e sottovalutata rispetto al nostro passato industriale: mentre le merci sono prodotte e distribuite automaticamente, con una crescita vertiginosa di lavoro morto, in capo agli agenti umani rimane un enorme lavoro vivo, che però non è riconosciuto come tale, sebbene consista nel lavoro più vivo che esiste: la vita. Tutti noi umani, insieme agli altri organismi che stanno in noi e fuori di noi, viviamo, ossia siamo soggetti a processi irreversibili che ci dettano l'urgenza del consumo. Questo punto – su cui tornerò estesamente più avanti – non è un dettaglio: le macchine possono fare tutto, ma non vanno da sé, richiedono la temporalità e la finalità che viene loro dai bisogni umani. E gli umani, consumando e più generalmente vivendo (ossia compiendo un gran numero di atti che in precedenza non lasciavano traccia, e che proprio per questo motivo *apparivano ed erano* inutili o futili) producono documenti, ossia degli atti che in un ambiente digitale (diversamente che in un ambiente analogico) possono essere capitalizzati in modo economico e automatico.

## Mobilitazione

Tutti a casa, o in strada, o al mare: a consumare. Questa circostanza ricorda un aspetto che spesso si è portati a trascurare, e cioè che l'intero apparato economico, sociale e tecnologico trova il suo fine ultimo nel soddisfacimento dei bisogni degli umani in quanto organismi, e non avrebbe alcun senso in loro assenza. Come risultato, la funzione dell'umano in quanto consumatore risulta infinitamente più importante di quella dell'umano come produttore, anche se per il legame abitudinario a forme di vita precedenti siamo portati a credere che la produzione costituisca un privilegio e un merito relativamente raro, e che il consumo rappresenti una ovvia e probabilmente anche un demerito, un difetto morale. Ora, ovviamente non è così. La produzione, come dicevo, è sempre più una prerogativa dei meccanismi, mentre il consumo rimane una prerogativa insurrogabile degli organismi, e diviene economicamente e socialmente significativo presso gli organismi umani. Nel momento in cui la vita in diretta diviene anche, e al tempo stesso, una vita in differita, una vita registrata, calcolata, archiviata, non solo i dati che produce possono venire capitalizzati dalle piattaforme, ma la vita diviene mobilitazione.

È la terza trasformazione: ciò che classicamente si chiamava “lavoro”, ed era distinto dalla vita, diviene ora mobilitazione, una attività che, in un ambiente ricco di registrazione, produce valore. Quando l'automazione rende superflua l'azione umana, l'umanità, ben lungi dal cadere nell'ozio e nell'inazione, subisce una mobilitazione senza precedenti. Da una parte, sembra che in questa mobilitazione totale non ci sia un momento della vita che non sia alienata, con una colonizzazione che sembra per l'appunto realizzare, sia pure in modo soffice, il sogno di un lavoro esteso sull'arco di tutta la giornata (banalmente, in qualunque momento è virtualmente possibile che qualcuno ci richieda di rispondere a un messaggio). Dall'altra, però, e in forma vistosamente contraddittoria, sembra non esserci traccia di alienazione, giacché, come si è detto, la varietà dei compiti e la mancanza di orari fa del lavoratore (di colui che continuiamo a chiamare così, con un vecchio nome che si adotta in mancanza di meglio) la piena realizzazione del lavoro liberato nella società comunista.

Questa mobilitazione ha due aspetti. Il primo, più manifesto, è che invece di restarcene a letto tutto il giorno viaggiamo, consumiamo, soprattutto interagiamo in ogni istante con gli apparati deputati alla documentazione di cui ci siamo muniti (in genere, hanno la parvenza di telefoni o di orologi, ma, ripeto, tecnologie più avanzate permetteranno di produrre documenti anche senza questi apparati). Così, se la

produzione delle merci tradizionali si trasforma in lavoro morto, gli umani esercitano un enorme e insostituibile lavoro vivo: la produzione di merci documentali. È una produzione che si limita a registrare ciò che gli umani già prima facevano, ossia vivere con tutto quello che comporta (consumo, ansia, curiosità, divertimento, noia...). Solo che ora quelle grandi inutilità (la vita non ha finalità esterne, ma solo interne: ossia, in termini più crudi, non ha senso) diventano utili perché sono registrate, e sono registrate perché sono utili, dunque vengono quantificate, unificate, trasformate in statistiche e in previsioni.

Questa mobilitazione come produzione di valore non è ancora stata concettualizzata, per una forma di *ignava ratio* o quantomeno di tradizionalismo. L'identificazione tra lavoro e produzione, che fissa gli esseri umani a una storia tecnologica ormai superata, ci impedisce di riconoscere l'essenza del lavoro come intervento umano nel mondo. Lo si vede molto bene nelle rappresentazioni tradizionali che vedono l'assenza di lavoro come pura inoperosità; così come nelle preoccupazioni di economisti e sociologi che nel secolo scorso si chiedevano come avrebbero fatto gli umani a riempire il crescente tempo libero garantito loro dall'automazione. Ciò che è avvenuto negli ultimi decenni dimostra che queste preoccupazioni erano infondate, perché gli esseri umani sanno benissimo come occupare il loro tempo libero, purché dispongano di uno strumento tecnico che permetta loro di farlo. La mobilitazione totale generata dalla rivoluzione documediale è dunque di particolare interesse antropologico perché dimostra che nella scelta tra azione e inazione gli umani, se l'ambiente è propizio, scelgono l'azione.

Il secondo aspetto della mobilitazione, meno manifesto ma più essenziale è che la documentalizzazione riesce a trasformare in attività e in utile anche ciò che in precedenza era puramente passivo e inutile: il sonno, il divertimento, il consumo. Nel momento in cui la produzione e la distribuzione saranno crescentemente automatizzate, il polo decisivo si sposterà dalla produzione al consumo, e dal *negotium* all'*otium*. L'*homo faber* non è stato che una contingenza legata a una lunghissima età della storia umana, quella che sta tra l'abbandono della caccia e della raccolta alla automazione perfetta della produzione. La produzione può essere interamente garantita dalle macchine, ma il consumo richiede necessariamente gli agenti umani, che dunque forniscono la finalità ultima di tutto il sistema e, al tempo stesso, ne perfezionano il funzionamento giacché ora il consumo produce dati, esattamente come qualsiasi altra forma di mobilitazione umana.

Anche il mio sonno, nel momento in cui produce dati *perché* questi dati possono venire raccolti, è capitalizzabile, e quello di collaudatore di materassi diviene un mestiere rispettabilissimo. Aristotele sosteneva che la vita è *praxis* e non *poiesis*, intendendo con questo che non produce oggetti e non ha fini al di fuori di sé. Ma nel momento in cui i comportamenti umani (il consumo, l'azione, l'invenzione) possono venire registrati, allora la *praxis* si converte in *poiesis*, ossia produce documenti che, come abbiamo visto, sono capitalizzabili. Per capire quello che intendo, pensate ai singolari rapporti che vi presenta, non richiesto, il vostro smartphone, e che hanno il singolare effetto di trasformare in oggetti calcolabili eventi che prima svanivano nel nulla, e nel volgere in attività quelle che prima, in tutta coscienza, chiamavamo perdita di tempo. Ora, fare zapping sulla tv è perdere tempo, navigare sul telefonino no, e la differenza sta tutta nel fatto che lo zapping non lasciava traccia, la navigazione sì. Come Monsieur Jourdain scopre di aver parlato tutta la vita in prosa senza saperlo, così scopriamo che eravamo mobilitati anche quando, stravaccati sul letto come Oblomov, guardavamo una partita di calcio.

## Isteresi

L'automazione, la capitalizzazione e la mobilitazione – le tre caratteristiche-chiave della rivoluzione documediale – manifestano la natura e la struttura di un processo che di per sé va al di là della conservazione e della rivoluzione, presentandosi come la natura profonda tanto del mondo naturale quanto di quello sociale. La rivoluzione tecnologica chiede dunque una rivoluzione concettuale, ma proprio qui è il problema. Tranne poche eccezioni, la comprensione del web è ancora tolemaica: il web interpreta se stesso come una tecnologia della informazione, cioè come la semplice evoluzione digitale della televisione del tipo amnesico dominante nella metà del secolo scorso. Lo stesso acronimo ICT, che designa le tecnologie del web, è eloquente sotto questo profilo: *Information and Communication Technologies*. Si è così fatto del mondo documediale un mondo “virtuale”, un mondo dietro al mondo, o una rappresentazione del mondo, in cui si potesse svolgere una seconda vita immaginaria. Se applicata al web, questa concezione interpreta la società documediale come una società liquida, in cui si danno appuntamento le idee, e non come il campo di una vita che – se non è “solitaria, povera, brutta, brutale, breve”, d'accordo con l'immagine della vita dell'uomo fuori della società secondo Hobbes, e saremo gli ultimi a lamentarcene – di certo è più faticosa, meno informata e meno trasparente di quanto si vorrebbe. Quando i *social network* e i servizi informatizzati hanno chiarito che si trattava invece del mondo reale, dell'unico che c'è, si è ribadito che il web costituiva una “infosfera”, cioè di un ambito in cui ci si scambiano delle informazioni, di un parente stretto della noosfera (della sfera della conoscenza, a sua volta imparentata con il *General Intellect* di Marx) di cui parlava quasi un secolo fa Teilhard de Chardin.

Trascurando il fatto, decisivo, per cui tutto quello che ha luogo sul web è archiviazione prima che comunicazione. Questo è il tratto davvero essenziale, metafisicamente parlando: il web non è né un mondo di sogno né una sfera di parole al vento: è una *docsfera*, un ambito che, attraverso una potenza di registrazione senza precedenti, crea documenti. Solo una volta compresa questa circostanza potremo parlare del web con cognizione di causa (il che fa sorgere il dubbio, iperbolico ma non infondato, che sinora si sia parlato del web senza sapere cosa fosse, e non sarebbe la prima volta, dalla scoperta delle Indie Occidentali in avanti). Il web, da un punto di vista ontologico, non è una rappresentazione della società, bensì è la società, in quanto per l'appunto la società si compone di oggetti sociali come atti registrati, e la registrazione ha oggi luogo in modo sempre crescente sul web. Infatti il web è molto più che una super-televisione che sposta e comunica informazioni passivamente ricevute dall'utente. Il web registra e archivia, e mentre nei casi della parola e dei vecchi media ci può essere comunicazione senza archiviazione (la registrazione si perde), con l'avvento della scrittura, così come del web e dei nuovi media che ne dipendono, la registrazione è preliminare alla comunicazione e se dunque non si dà comunicazione senza archiviazione è facilissimo ottenere archiviazione senza comunicazione.

Occorre dunque passare dal web tolemaico al web copernicano, consapevoli del fatto che il potenziamento meccanico dell'archivio ne è la caratteristica decisiva, sebbene non appariscente, da cui discendono sei caratteristiche fondamentali: 1. il web è anzitutto registrazione, e non solo comunicazione; funziona non come una televisione, ma come un archivio; 2. è azione e performatività prima che informazione, non si limita ad accumulare conoscenza, ma definisce uno spazio in cui hanno luogo atti sociali come promesse, impegni, ordini; 3. è reale prima che virtuale, ossia non è una semplice estensione immateriale della realtà sociale, ma si definisce come lo spazio elettivo per la costruzione della realtà sociale; 4. è mobilitazione prima che emancipazione, ossia non fornisce immediatamente liberazione (come si credeva quando il web mosse i suoi

primi passi) né semplicemente si configura come uno strumento di dominio, ma è piuttosto un apparato che mobilita, ossia fa compiere delle azioni; 5. è emergenza molto più che costruzione, nel senso che non è il progetto deliberato di qualcuno, ma piuttosto il risultato di molte componenti che sono venute convergendo in forma non programmatica; 6. infine, è opacità e non trasparenza, ossia non si chiarisce da solo ma, al contrario, chiede di essere chiarito, anche in questo caso rivelando uno stretto isomorfismo con la realtà sociale, e in particolare con quella sua punta emersa che è il capitale.

Cercando di dare un nome unico ai mille volti di Visnu, gli indizi accumulati sin qui suggeriscono una parola: *isteresi*, un termine diffuso in tanti ambiti e con tanti significati diversi, ma che dal punto di vista metafisico (ossia, come preciserò tra poco, transcategoriale) designa la circostanza per cui un evento tiene traccia degli eventi che lo hanno preceduto, di modo che gli effetti sopravvivono alle cause. Il graffio sul mio cellulare che ricorda un urto subito, gli interessi composti del capitale, l'apprendimento di una lingua, la familiarità che ci predispone ai reumatismi e la nevrosi che ci spinge a impostare le relazioni con il prossimo ripetendo schemi vissuti quando eravamo bambini ne sono altrettanti esempi.

L'isteresi non è soltanto nell'interiorità della mente; non è soltanto nell'esteriorità del mondo sociale; è anche nella natura e nei suoi oggetti. Qualcosa avviene – un temporale estivo, un incendio nel bosco, un meteorite che cade sulla Luna – e la materia lo ricorda sotto forma di umidità, cenere o crateri, avviando così quel processo il cui esito ultimo, attraverso altre forme di isteresi, è non solo il mondo sociale, ma lo stesso universo mentale. Il pensiero, infatti, non ha mai luogo senza il supporto di un corpo, che non si riduce al cervello, ma è fatto di pelle, sensi, mani, piedi, penne e taccuini. La materia che ci sta attorno non è solo presente, è anche rinvio al passato: crateri che ricordano esplosioni lontanissime, montagne che conservano al proprio interno conchiglie che risalgono alle epoche in cui costituivano il fondo di mari scomparsi, o più prosaicamente le ammaccature del nostro cellulare e le cicatrici che ci siamo fatti da bambini, che tengono traccia con esattezza implacabile delle cadute sue e nostre. La materia è la natura, la memoria è lo spirito, però le due dimensioni non sono separate né contrapposte: la natura è uno spirito inconscio proprio come lo spirito è una natura inconscia.

A questo punto, non stupisce che quando si è inventato un apparato tecnologico come lo hard disk, capace di massimizzare gli effetti della isteresi, l'umanità abbia distolto lo sguardo dalla conquista dello spazio (che apparentemente costituiva il suo obiettivo principale verso la metà del secolo scorso) per capitalizzare gli utili della conquista del tempo, ossia i vantaggi che derivano dal poter tener traccia di una enorme quantità di eventi che prima scomparivano come lacrime nella pioggia. L'esplosione della isteresi, ossia la circostanza per cui ogni evento naturale o sociale, ogni comportamento anche minimo può essere registrato automaticamente e a costi bassissimi, ha completamente cambiato il mondo in cui viviamo rivoluzionando la natura stessa della produzione che caratterizzava il mondo industriale.

“Isteresi” si candida così a essere il nome del principio unificante dell’evento con mille nomi e volti con cui ci misuriamo negli ultimi decenni. Un principio che, non dimentichiamolo, se stiamo alle analisi della metà del secolo scorso, che predicevano la prossima scomparsa della scrittura, non avrebbe mai dovuto comparire sulla scena del mondo. È successo proprio il contrario, e la rappresentazione ideologica della società in cui la scrittura sarebbe stata sostituita da *media* più caldi, come l’oralità e l’immagine, è stata smentita dalla realtà tecnologica della esplosione della isteresi, che non scendeva dal cielo delle idee ma saliva dalla terra delle pratiche concrete; e

che proprio per questo costituisce una contingenza storica che al tempo stesso rivela una struttura metafisica che diviene oggi leggibile, proprio come la matematizzazione ha reso leggibile la struttura fisica del mondo.

## RIVELAZIONE

La rivoluzione documediale non è una nuova versione dell'alienazione tecnologica, tema su cui sono stati scritti milioni di pagine con l'unico risultato di incrementare la deforestazione e dunque la produzione e vendita di motoseghe. Piuttosto che una alienazione, la rivoluzione ha generato una rivelazione. D'accordo con il principio secondo cui la tecnologia, ben lungi dal deformare una ipotetica essenza dell'uomo, la manifesta, visto che l'uomo non è tale se non dispone di supplementi tecnologici, la trasformazione in corso è stata una rivelazione dell'essenza. Se le cose stanno in questi termini, non c'è ragione di stupirsi del fatto che l'enorme incremento della isteresi abbia determinato il gigantesco cambiamento sociale che abbiamo sotto gli occhi. È questa dialettica che va anzitutto compresa.

Guardare al web non significa occuparsi di tecnica più di quanto guardare al Palazzo dello sport significhi interessarsi di sport. Si tratta di occuparsi di umanità: molto prima che essere un animale razionale (la psicologia del pensiero, oltre che l'economia e la vita quotidiana, rivelano quanto poco siamo naturalmente razionali), e un animale sociale (la socialità sembra una imposizione, sempre precaria, dettata da esigenze evolutive), l'uomo è un animale tecnologico, e proprio attraverso questa tecnologia accede alla razionalità e alla socialità, ma lo fa in una forma non sovrana, bensì sottomessa e subalterna. Molto prima di ragionare, agiamo. E soprattutto agiamo senza ragionare nella maggior parte della nostra vita. L'ontologia dell'essere sociale è una tecnologia della azione molto più che una epistemologia della riflessione. Ecco perché sia le interpretazioni dei comportamenti umani in termini di razionalità sia le teorie circa l'incidenza degli schemi concettuali sulla realtà non spiegano i nostri comportamenti.

Ciò che si manifesta sotto i nostri occhi non ha niente a che fare con una interruzione del corso del mondo o con una alienazione della natura umana. Quello che sta avvenendo è una rivelazione che, come sempre avviene nella tecnologia, porta alla ribalta cose antichissime, essenze e principi che ci erano stati nascosti sotto condizioni accessorie di cui ora possiamo fare a meno. Per restare al caso più clamoroso, perché più vicino a noi, quello della trasformazione del lavoro umano, abbiamo appena scoperto che quella dell'*homo faber* è una definizione inadeguata e contingente, non solo perché non si applica ai nostri non così remoti antenati cacciatori e raccoglitori, ma perché non si applicherà ai nostri non troppo lontani discendenti inventori e consumatori, dal momento che la produzione di beni non sarà più compito della nostra specie, divenendo una prerogativa esclusiva delle macchine. Sembra una cosa bellissima, o almeno interessante, ma le paure sono tante, anche perché siamo portati, come è naturale, a leggere il presente con gli occhiali del passato, e a interpretare il mondo nuovo con i parametri del vecchio mondo dei campi e delle officine.

Capire l'umano non è guardare al suo interno (secondo l'ipotesi della introspezione), né semplicemente studiarne i comportamenti (secondo l'ipotesi del behaviorismo): è capire che cosa lo mobilita. Debole per natura, bisognosa di cure parentali per tempi estremamente più lunghi delle altre specie animali, la specie umana non ha inventato solo la tecnica e la cultura, ma anzitutto la mobilitazione, la disponibilità a una strategia complessa che comporta la memoria, la responsabilità, il differimento temporale. È qui che va cercata l'origine di fenomeni come la religione, l'economia, il diritto, la strategia. Continuiamo a far scorta di grassi come se vivessimo nella savana e i supermercati non esistessero; gli hard disk dei computer conservano le tracce di ciò che hanno

registrato, e su questo automatismo tecnico si basa il mondo contemporaneo; l'universo è il risultato dell'espandersi di una memoria che ha dato luogo alla materia. Non stupisce dunque che gli umani abbiano la tendenza a essere conservatori; quello che stupisce è che questa tendenza condizioni anche quegli umani che si vogliono rivoluzionari. Che cosa c'è dietro a questa propensione a conservare? In prima approssimazione, la capitalizzazione non è che la punta emersa di una struttura trasversale e propriamente metafisica.

## Metafisica

L'isteresi è una tendenza generale della società, della tecnologia e della natura. È dunque il principio metafisico fondamentale, nel senso in cui Kant parla dei primi principi metafisici della scienza della natura. Ciò che merita di essere considerato è che qui la funzione metafisica è assunta da un principio che non appartiene al pensiero ed è intrinsecamente dinamico. Il senso fondamentale della isteresi è che le nozioni che costituiscono l'arredo del mondo, tanto ontologicamente quanto epistemologicamente (esistenza, finalità, causalità, verità, azione...) derivano dalla dipendenza ontologica tra materia e memoria. Non c'è memoria senza materia, perché la memoria richiede sempre un supporto fisico su cui depositarsi. Ma, più radicalmente e decisivamente, non c'è materia senza memoria, perché la materia, essendo persistenza nel tempo, richiede una registrazione che la definisca come materia. La definizione appare circolare, ma è questa circolarità che sta alla base della ipotesi speculativa comunemente accettata dai fisici secondo cui l'universo è il risultato della espansione di una massa originaria e concentratissima, che era al tempo materia e memoria. È animistico pensare che la birra esca da un fusto per rispondere all'azione di una attività originaria; semplicemente, nel fusto era compressa uscendo si espande e si raffredda. Non meno animistico sarebbe imputare l'origine dell'universo a una azione invece che al principio di una passività e di un'entropia. Ciò che era pura isteresi inestesa e atemporale si fa, indebolendosi, spazio, tempo, processi, eventi, oggetti.

La metafisica non è un al di là (a meno che con questo al di là non si intenda la collocazione degli appunti su questo tema di Aristotele, che Andronico di Rodi ordinò dopo i libri sulla fisica); è un ubiquo al di qua di cui sperimentiamo in ogni istante gli effetti. Aristotele paragona l'esperienza sensibile a un esercito in rotta. Nel flusso dell'esperienza la fuga delle sensazioni, al modo di una compagnie, a un certo punto si arresta, come quando un soldato smette di fuggire e rincuora i compagni, così che la falange si ricompatti. Allo stesso modo dall'esperienza si forma la credenza, che diviene sapere nel momento in cui siamo in grado di trasmettere ad altri quelle credenze che riteniamo (a torto o a ragione) vere e giustificate. L'immagine è interessante sotto molti punti di vista: spiega come gradualmente si passi dalla sensazione al pensiero; suggerisce che, come si fissano le sensazioni, così si può giungere alla formazione di categorie, appunto attraverso l'iterazione di esperienze, ossia con quel processo "rapsodico" che appare così ragionevole sebbene dispiacesse tanto a Kant; soprattutto, paragona molto naturalmente un processo naturale (la fissazione della sensazione, ma potrebbe essere, altrettanto bene, il modo in cui un ruscello scava dei solchi nella terra, che progressivamente si approfondiscono) a un processo intenzionale: il soldato che si ferma e gli altri che lo imitano. Tra la fissazione della sensazione e la decisione del soldato intercorrono ovviamente molte differenze, ma non c'è uno iato, non c'è l'intervento di una qualche proprietà magica che differenzia la decisione del soldato dal modo in cui, per esempio, un rigagnolo d'acqua, cercando la propria via, piega a destra invece che a sinistra. Soprattutto, illustra un processo di isteresi che va al di là della sfera del sapere, investendo anche l'essere, il fare e il tendere (l'aver di mira).

Ecco il primo punto che va chiarito. Siamo generalmente disposti a vedere nella memoria una precondizione della conoscenza, ma siamo molto più reticenti ad ammettere che ciò che nella mente si rappresenta come memoria non sia che una delle funzioni della isteresi che, come tale, non si limita alla sfera della epistemologia, ma investe l'ontologia, la tecnologia e la teleologia. Quando Kant definisce il principio supremo dell'intelletto come possibilità dei fenomeni di rientrare nell'unità sintetica dell'appercezione, si sta richiamando al fatto che la conoscenza richiede isteresi. Rispetto a questo caposaldo della epistemologia antica (si trova già nel *Teeteto*) e moderna ho solo da aggiungere che l'isteresi non è solo gnoseologia, ma investe tutti gli ambiti della metafisica. L'isteresi è il transcategoriale (il trascendentale in senso classico, la struttura metafisica) che, in quanto trasversale, fa vacillare le distinzioni tradizionali tra *physis* e *nomos*, *physis* e *techne*, e in generale tra naturale e artificiale).

Il sopravvivere di un effetto senza una causa (lungo o breve che sia questo sopravvivere) è infatti carico di conseguenze. L'effetto era passivo e vincolato al qui e ora della sua produzione, ma la traccia è attiva (esiste indipendentemente dalla causa) ed è indipendente dalle circostanze spaziotemporali della sua produzione. Le conseguenze di questa indipendenza e capitalizzazione – cioè di questa indipendenza senza rimozione – rispetto alla causalità originaria sono altrettanto importanti (ma molto meno considerate) delle conseguenze della causalità, che a lungo è stata considerata l'unica funzione metafisicamente rilevante nella comprensione del mondo. Ciò che viene registrato non è più un evento, ma un essere, e come tale si presta a venire iterato (posso ripeterlo a piacere, o meglio fino alla noia), alterato (la registrazione conserva una forma senza la materia, un *eidos* senza il tempo) e interrotto (la ripetizione, sebbene indefinita, non è infinita). Sulla semplice base di questi quattro elementi l'isteresi metafisica è capace di rendere conto delle caratteristiche essenziali dell'evento con cui ci misuriamo, e insieme, delle strutture generali della realtà che si manifestano attraverso la storia e la tecnologia. Esaminiamo questi quattro momenti, in una sommaria anatomia della isteresi che ci permette anche di definire le quattro articolazioni fondamentali della metafisica: l'ontologia, la tecnologia, l'epistemologia e la teleologia.

## Ontologia

Partiamo dalla ontologia, da quello che c'è indipendentemente da quello che sappiamo o crediamo di sapere. Perché c'è qualcosa piuttosto che il nulla? Perché c'è l'isteresi, il passato ripetuto dalla materia e ricordato dalla memoria. La creazione dal nulla, l'origine semplice, è il frutto di una prospettiva temporale troppo breve. Persone convinte, seguendo la Bibbia, che il mondo fosse non più vecchio di 6000 anni e che non potessero nascere nuove specie (in gioco era la perfezione del piano divino), non potevano non spiegarsi l'esistenza di strutture complesse – fossero il mondo, la mente, il linguaggio o la società – se non ricorrendo all'ipotesi di una creazione soprannaturale. Oppure, ed è lo stesso, dovevano invocare una costruzione concettuale, ossia una azione temporale della provvidenza. Per il costruttivismo il problema era: senza le categorie e l'Io penso, come si può organizzare questo caos improvvisato e breve? Il progetto, il disegno, la costruzione erano un modo ragionevole per compensare il poco tempo che apparentemente era occorso per creare il mondo.

Ma se contiamo su un tempo infinitamente più lungo, quello che ci viene garantito dalla isteresi, tutto cambia: 13,7 miliardi di anni, il tempo che ci separa dalla nascita del tempo, rendono inutile qualsiasi costruzione, e questo vale, a maggior ragione, se il mondo non avesse avuto inizio. Se l'universo ha potuto contare su tutto il tempo e su tutta l'energia del mondo, non c'è niente di misterioso nel fatto che in un tempo così lungo, in un

pianeta secondario riscaldato da una stella di terz'ordine si siano originati fenomeni come la vita, il linguaggio, i campionati di calcio e i filosofi trascendentali. I primi due eventi manifestano una tipologia di emergenza in cui l'intenzionalità umana non gioca alcun ruolo, i secondi invece richiedono un più articolato intervento umano, ma i primi non meno che i secondi, insieme a un'enorme quantità di altre cose, sono il frutto di un'emergenza e di una contingenza, non di una costruzione e di una necessità. Rispetto a questi eventi, l'intelligenza assolve un ruolo essenziale, che però non consiste nel generarli, bensì nel cercare di renderli sensati (il che non sempre riesce, anzi, quasi mai).

L'unico ingrediente perché ci sia qualcosa è quella prestazione essenziale della isteresi che consiste nella *registrazione*, un tener traccia che permette di capitalizzare la memoria trasformandola in materia, e la materia trasformandola in memoria. All'inizio c'è l'esplosione, alla fine l'equilibrio termico, in mezzo il tempo, che racconta una crescente tendenza verso il disordine e la dispersione di calore. L'origine dell'universo si presenta dunque, se crediamo alle congetture fisiche oggi prevalenti, come un cedimento e una passività, per cui la isteresi che era capace di tenere insieme l'essere privandolo di dimensione spaziale e temporale si indebolisce e dà luogo allo spazio, al tempo e agli oggetti spaziotemporali. Una esplosione che ha fatto sì che una materia concentratissima si dispiegasse diventando il mondo, dunque un fatto contingente. Ma perché questa contingenza emergesse trasformandosi nel mondo bisognava che ci fosse, nell'esplosione, non solo la capacità di espandersi, ma anche quella di tenere traccia: affinché qualcosa ci sia, nella natura o nella società, possa aver luogo, è infatti preliminarmente necessaria una registrazione, altrimenti il mondo sarebbe un eterno incominciare, un bagliore istantaneo senza coerenza e senza conseguenze.

Ma da cosa dipende il potere della registrazione, la sua superiorità spesso misconosciuta o semplicemente presupposta come ovvia? Si tratta di tutto tranne che di un mistero, o, più esattamente, è una lettera rubata sotto gli occhi di tutti. La registrazione ha la proprietà metafisica di trasformare la passività nella attività, l'evento nell'oggetto, il caso nella legge. *A* quando viene ripetuta non è più soltanto *A*, è qualche cosa di diverso e di più libero: ciò che è ripetuto è ripetibile, e questo cambia tutto, anche dal punto di vista ontologico. Comprendere questo è effettuare una rivoluzione copernicana molto più impegnativa di quella di Kant, che si limitava a far dipendere dalla registrazione la conoscenza (e proponeva uno spurio collasso della ontologia sulla epistemologia), mentre nella prospettiva che difendo l'essere e il sapere sono il risultato della isteresi. Per capire l'importanza ontologica della isteresi è sufficiente immaginare un mondo senza registrazioni, ossia un mondo in cui le cause non avessero effetti – il che significa: un mondo senza cause e senza effetti.

La causalità, il preteso collante dell'universo, è in effetti il risultato di una struttura più fondamentale, cioè della registrazione. Schopenhauer dichiarava di poter rinunciare a tutte le categorie kantiane, tranne alla causalità. Io affermo di poter rinunciare a tutte le strutture del trascendentale kantiano, tranne la registrazione, cui lo stesso Kant fa riferimento quando parla delle sintesi necessarie per la costituzione dell'esperienza e quando indica nella immaginazione (cioè in una forma di registrazione) la radice comune di sensibilità e intelletto. La registrazione – il tener traccia, la sintesi passiva, il ricordare della memoria e il ripetere della materia – determina l'emergenza, la nascita di qualcosa di nuovo: l'universo, la vita, la società, il senso, l'intenzionalità, e tutti gli individui che arredano il nostro mondo. Questa sublime (in senso matematico e ontologico) sovrabbondanza di tempo e spazio ha permesso al mondo ogni sorta di disordini, insensatezze e dissipazioni: l'economia, non

dimentichiamolo, vale solo per chi ha poco tempo. Diamo tempo al tempo, e spazio allo spazio, e verrà fuori di tutto, compreso lo spirito.

Non deve sorprendere, dunque, che la metafisica sia così profondamente radicata nel mondo. Lo spirito, in effetti, è emergenza, non pentecoste, sale dal mondo e non scende dal cielo. E il significato, ossia l'aspetto più manifesto dello spirito, va concepito in modo emergenziale e non pentecostale. Per il significato pentecostale c'è infatti un senso precedente e indipendente rispetto alle forme in cui si esprime e ai modi in cui si imprime. Il modello è la teoria classica dell'espressione espressa canonicamente nel *Perì hermeneias*: nella mente sono presenti significati che si esprimono attraverso parole, che a loro volta sono simboleggiate attraverso la scrittura. Dunque, ci può essere un significato anche se inespresso e, quel che più conta, il significato non ha una genesi: è lì da sempre o è caduto dal cielo. Mentre il significato pentecostale segue la direzione Significato → Espressione → Isteresi, per il significato emergenziale abbiamo la direzione Isteresi → Espressione → Significato. Nella teoria dell'espressione ci confrontiamo con delle forme di iscrizione (tacche, disegni, tracce) che prendono un valore espressivo a cui successivamente viene associato un significato; così è in tutta evidenza nelle grotte di Lascaux: la facoltà di tracciare precede le forme in cui si manifesta e il significato che riceve. Nella teoria dell'uomo incontriamo anzitutto delle tecniche rivelatrici di caratteristiche umane altrimenti inespresse – dalla volontà di potenza all'amore per la teoria. Nella teoria della società abbiamo l'incontro con forme di organizzazione che affondano le loro origini nel nostro passato animale, che vengono successivamente formalizzate e perfezionate in consuetudini, regole e documenti, e che più tardi danno luogo alla intenzionalità collettiva.

C'è ancora bisogno di postulare l'intervento di un *logos* (o più modestamente di un senso qualsiasi) per rendere conto di un mondo che deve la sua contingentissima emergenza solo a un patrimonio incalcolabile di tempo, materia ed energia? Quando si ricorre al disegno intelligente per spiegare l'ordine del mondo naturale, e alla intenzionalità e alla costruzione per spiegare il mondo sociale, si commette lo stesso errore che Spinoza rimproverava a coloro che ricorrevano allo spirito assumendo che certe prestazioni eccedessero le possibilità dei corpi, laddove sinora – osserva Spinoza – nessuno ha stabilito quanto davvero possa un corpo. Ugualmente, nessuno ha stabilito quanto davvero possa, di per sé sola, la registrazione. Sottovalutarne la portata ha determinato il ricorso a entità magiche di cui possiamo facilmente fare a meno, di entità benigne o malvagie a cui abbiamo attribuito in modo superstizioso il potere sulla nostra vita, ma che forse non lo possedevano autonomamente, ma solo in quanto ipostasi di una funzione fondamentale, cioè appunto la registrazione.

## Tecnologia

La tecnologia non sembra godere delle medesime patenti di nobiltà metafisica che si accordano alla ontologia e alla epistemologia. Ma, se ci facciamo caso, la tecnologia non è assente dalla metafisica: semplicemente, non è rilevata. L'attenzione alla isteresi dimostra precisamente come la tecnologia svolga un ruolo altrettanto se non più cruciale delle sue nobili sorelle. Con "tecnologia" mi riferisco all'ambito categoriale che raccoglie tutti i diversi modi di fare, proprio come l'ontologia è l'ambito categoriale che raccoglie tutti i differenti modi d'essere, l'epistemologia è l'ambito categoriale che raccoglie tutti i diversi modi di sapere, e la teleologia è l'ambito categoriale che raccoglie tutti i modi di finire (ossia tanto la fine di qualcosa quanto il fine di qualcosa). Con "tecnica" designo invece l'oggetto della tecnologia, ossia ogni tipo di azione iterabile e regolata dotata di una finalità esterna, condotta da un organismo o da un meccanismo, e che ha come risultato o un fare finalizzato al

conseguimento di uno scopo (*praxis*), o un produrre che generi un artefatto, ossia l'oggettivazione di uno scopo (*poiesis*). In questo senso, la tecnologia manifesta la propria azione in quelle sfere regionali della ontologia che sono l'ecologia (l'ambiente e in particolare quello umano), l'antropologia (le caratteristiche distintive dell'animale umano rispetto agli altri organismi) e l'economia (le caratteristiche distintive del mondo sociale).

L'ecologia non è un ambito distinto dalla tecnologia, proprio come non lo è l'antropologia. In entrambi i casi abbiamo a che fare con dei modi del divenire. Non dimentichiamo che il vero contrario di "naturale" non è "artificiale", bensì "soprannaturale". In questo senso, gli artefatti umani, dal punto di vista della loro composizione materiale, sono naturali, e non soprannaturali. L'isola di plastica nel Pacifico si è prodotta per un processo non meno naturale di quello che ha determinato l'emergenza di un'isola vulcanica: in entrambi i casi le componenti sono naturali e i processi, tanto nell'isola di plastica quanto in quella vulcanica, non hanno proprio niente di soprannaturale (e casomai, se si dovesse scegliere l'evento più spettacolare, sicuramente la palma andrebbe all'isola vulcanica). Da questo punto di vista, il realismo, non presupponendo un disegno intelligente, come invece accade nel caso dell'idealismo, che lo sappia o no, che lo voglia o no, si trova nella fortunata condizione di poter spiegare la natura attraverso la tecnica, (il che non è così assurdo se pensiamo che Darwin elaborò la teoria della selezione naturale partendo dall'osservazione della selezione artificiale operata da agricoltori e allevatori) ossia un fenomeno più complesso attraverso un fenomeno più semplice. La differenza fra tecnica e natura, infatti, è solo una differenza di grado: la natura è normalmente molto più complicata della tecnica. In questo senso, come vedremo tra poco, la differenza tra intelligenza artificiale e intelligenza naturale non consiste in qualche magica trascendenza di quest'ultima rispetto alla prima, ma piuttosto nel fatto che la prima ha funzioni più semplici, anche se il potenziamento della memoria sarà presto in grado di renderla altrettanto complessa quanto l'intelligenza naturale. Questo, in prima approssimazione, deve essere l'obiettivo di una filosofia della natura: non tanto o non semplicemente riconoscere la natura come spirito, quanto piuttosto riconoscerla come tecnica.

L'economia, a sua volta, è la forma più manifesta della isteresi in ambito sociale. È dunque necessaria una rivoluzione copernicana che ci permetta di comprendere la società a partire dal capitale, e non il capitale a partire da una società erroneamente ritenuta immune dal capitale. Il capitale è anzitutto un capitale mnestico, e questo spiega l'importanza della memoria nella società, così come la facile reversibilità dei dati in ricchezza. La società è una economia generale, dal momento che si fonda sul medesimo meccanismo della promessa che sta alla base della economia ristretta. Questo il motivo per cui, quando si parla di società, prima o poi ci si ritrova a parlare di soldi. Ciò non dipende in alcun modo dal fatto che gli esseri umani in generale, o certe società in particolare, siano più o meno venali. Semplicemente, la società costituisce l'apparato tecnologico che gli umani, senza alcun contratto sociale ma semplicemente mossi da una competenza senza comprensione, hanno prodotto fuori di sé esteriorizzando delle finalità (la vita naturale, come insegna la depressione, non ha un senso fuori di sé, ma la vita sociale ne ha fin troppo, ci propone continuamente obiettivi e scadenze). In questa società gli umani che, esteriorizzando la finalità potenzialmente solitaria del nutrirsi hanno scheggiato delle selci per ammazzare degli animali o dei loro simili, esteriorizzando la finalità sociale del dare e dell'avere hanno, per esempio, inciso con tacche indicanti debiti o crediti, fatto dei tatuaggi per indicare funzioni di status, e così via.

Questo ci conduce al nesso fra tecnologia e antropologia. L'umano è un animale non stabilizzato e perciò più debole e dipendente degli altri animali. Per questo ha sviluppato delle tecniche che sopperiscono alle

sue insufficienze. Il surplus dell’umano rispetto all’animale non sta tanto in ciò che possiede al suo interno, quanto piuttosto in ciò che esternalizza sotto forma di tecnica e di archiviazione. E la stessa superiorità interna, il cervello, ricava la propria efficienza dalla continua esposizione al mondo tecnico e sociale, con un processo che ha inizio con l’educazione e l’apprendimento del linguaggio, e prosegue sino al pensionamento, dopo di che ha luogo, e non per caso, un rapido decadimento psichico, a meno che non si prendano delle contromisure che sarebbero insensate in un quadro cartesiano di indipendenza del pensiero dall’estensione, dalla materia e dalla società.

Oltre a manifestarsi con particolare evidenza in queste tre ontologie regionali, la tecnologia assolve un ruolo cruciale per il passaggio dalla ontologia alla epistemologia. Gli apparati tecnologici sono un esempio eminente della potenza che deriva dalla iterabilità automatica di una funzione qualsiasi. Tipicamente, una delle prime tecnologie di cui abbiamo testimonianza è la scheggiatura di una selce, che si trasmette e perfeziona nell’arco di tempi lunghissimi attraverso la cooperazione di una memoria (gli atti necessari per scheggiare con crescente raffinazione una selce) e di una materia, che fa da vettore parziale della memoria. La selce trattiene le tracce della modifica subita che potranno, anche se non necessariamente dovranno, trasformarsi in un sapere. Abbiamo a che fare con un’evoluzione che può richiedere migliaia di anni, e il cui perfezionamento è affidato all’oggetto tanto quanto al soggetto, e che nel primo consiste in una ripetizione (il passato è ripetuto dalla materia), nel secondo in una rimemorazione (il passato è ricordato dalla memoria). In una rimemorazione, non in una comprensione, cioè in una competenza, in un saper fare e non in un sapere teorico, anche se può (ma non necessariamente deve) condurre a un sapere. Questo tener traccia, esattamente come avviene nel caso della scrittura, del denaro o dei documenti in generale, crea un valore e lo accumula all’interno dell’oggetto, che si presenta come il risultato finale della cooperazione tra soggetti e oggetti. Ma questi apparati – dalla selce scheggiata allo *smartphone* passando per la scrittura e la monetazione – non sono che una manifestazione a ben vedere circoscritta, sebbene molto ingombrante, di una funzione più generale della tecnologia, che si esercita in ambito sociale (si pensi al ruolo costitutivo in ambito sociale della ritualità) e concettuale – la nozione di “significato” sarebbe inconcepibile qualora non si potesse fare affidamento sulla iterabilità del segno, che assicura il processo della idealizzazione. Quest’ultima circostanza è di particolare interesse. Il risultato della iterazione è infatti la *possibilità* della generazione della idea come possibilità di ripetizione indefinita.

## Epistemologia

L’epistemologia è ciò che sappiamo o crediamo di sapere. È dipendente dalla ontologia nella misura in cui il sapere è sempre sapere di qualcosa di indipendente dal soggetto conoscente. Il tratto distintivo della epistemologia è l’alterazione. Appare evidente che qualcosa come una alterazione ha luogo nel momento in cui qualcosa viene conosciuto da qualcuno, ossia nel momento in cui si passa dalla ontologia alla epistemologia. Se invece ci fosse identità tra ontologia ed epistemologia, il senso stesso dell’epistemologia verrebbe meno, giacché la conoscenza è sempre conoscenza di altro da sé. Quello che la riflessione del Novecento ha definito come differenza ontologica, indicando con questa espressione la differenza tra l’essere e l’ente, va definita con maggiore esattezza precisione come differenza epistemologica, ossia come differenza tra gli enti e le conoscenze che ne abbiamo. Trascurare questa differenza riduce l’ontologia a un mero strato noumenico e sposta l’indagine filosofica sul livello di una pura fenomenologia, con il risultato di vedere nel mondo il semplice riflesso dei nostri

schemi concettuali. Si svuota così di senso tanto l'ontologia, ridotta a una pura parvenza sottoposta alla epistemologia, quanto quest'ultima, che viene privata del suo carattere fondamentale, quello di essere conoscenza di altro da sé. È per questo che la fisica quantistica crea così tanti problemi all'epistemologia, generando un incrocio anomalo tra ontologia ed epistemologia. Ma i fenomeni quantistici non ci autorizzano a trattare l'intera realtà come se si trattasse di una protesi della fisica quantistica. Innanzitutto e per lo più, il mondo quale lo esperiamo non ubbidisce alla fisica quantistica, a meno che non si voglia prendere alla lettera un detto come “l'occhio del padrone ingrassa il cavallo”.

Ora, l'entusiasmo con cui la filosofia e il senso comune si sono impossessati della fisica quantistica, vedendoci una cauzione scientifica del principio secondo cui non ci sono fatti, ma solo interpretazioni, dipende dal fatto che risultava conforme alla fallacia trascendentale, cioè alla riduzione dell'esistenza alla conoscenza che abbiamo. Per la fallacia trascendentale, l'ontologia deve risolversi in una teoria della conoscenza, che ci parli non delle cose in se stesse, ma del modo in cui devono essere fatte per venire conosciute da noi. Questa fallacia si ripropone nella critica novecentesca del “mito del dato”, che supporta la dipendenza della ontologia rispetto alla epistemologia con questo argomento: se voglio poter usare i dati come base per una teoria, allora questi dati non sono indipendenti dalla teoria. Se, viceversa, pretendo che i dati siano indipendenti dalla teoria, allora non potrò mai usare un singolo dato per confermare o smentire una teoria. Come risultato: se voglio che una ontologia serva per una epistemologia, bisogna che l'epistemologia costruisca l'ontologia. Il discorso fila, ma è intimamente inconsistente, perché una ontologia costruita da una epistemologia è una epistemologia e non una ontologia, e una epistemologia che conosce una epistemologia (invece che una ontologia) non è nemmeno una epistemologia.

Quando siamo venuti al mondo, il mondo era già là, e non come un residuo inerte, bensì come la struttura da cui emergono gli esseri viventi, il loro mondo sociale, il loro mondo ideale. Quando veniamo al mondo veniamo *dal* mondo, da un mondo che ci circonda e che ci viene incontro, con ostacoli e risorse, con una realtà complessa ma attrezzata e conoscibile, e questo essere nel mondo rende sottilmente insensata la domanda circa le modalità del nostro accesso al mondo. Se per caso ci svegliassimo in una camera sconosciuta, la buona domanda non sarebbe: “come posso conoscere questa stanza?” (è ovvio che posso conoscerla, ci sto dentro!), ma semmai, come Giona o Pinocchio nel ventre della balena: “Come ci sono arrivato? Come mai mi trovo qui?”. Il problema non sta nello spiegare come la mente si riferisca al mondo, ma piuttosto come la mente emerga dal mondo, e la risposta a questo interrogativo viene proprio dalla tecnologia in quanto iterazione. In questo quadro, il processo della idealizzazione come esito della iterazione costituisce un elemento decisivo per il passaggio dalla tecnologia alla epistemologia, dal divenire al sapere (o al credere di sapere), ossia dalla iterazione (lo stesso viene ripetuto) alla alterazione (lo stesso viene saputo, diviene oggetto di comprensione). Nel momento in cui possediamo delle idee, siamo anche in grado di formulare degli enunciati a proposito di qualcosa, ossia di compiere dei procedimenti nei quali l'epistemologia si rivela come l'esito di una cooperazione tra ontologia e tecnologia, dove l'ontologia offre la materia, la tecnologia il processo, e l'epistemologia la forma (la proposizione  $S \rightarrow p$ , dove  $p$  vuole essere vero di  $S$ ).

Mi spiego con un esempio. In un barattolo ci sono 22 fagioli (ontologia); li conto (tecnologia); enuncio la frase: “in questo barattolo ci sono 22 fagioli” (epistemologia). La frase è vera. Il barattolo ha un certo peso (ontologia); lo metto su una bilancia (tecnologia); enuncio la frase “il barattolo pesa 100 grammi” (epistemologia). Anche questa frase è vera. Se fossi negli Stati Uniti direi che il barattolo pesa 3 once e mezza, e

sarebbe ugualmente vera, sebbene 3,5 e 100 siano due numeri diversi. Morale: la verità è relativa agli strumenti tecnici di verifica, ma assoluta rispetto alla sfera ontologica a cui fa riferimento, e alla esigenza epistemologica a cui risponde. Ciò che designiamo, nel linguaggio corrente, come “relativo” e “assoluto” indica, nella versione che propongo, due forme diverse di dipendenza della verità, rispetto alla ontologia e rispetto alla tecnologia. L'operazione appena descritta poggia su tre elementi: i portatori di verità, i fattori di verità, e gli enunciatori di verità. I portatori di verità sono gli stati di cose rispetto a cui una proposizione è vera (i fagioli nel barattolo). Costituiscono dunque l'elemento ontologico del processo. I fattori di verità sono le operazioni necessarie per produrre delle proposizioni vere a proposito di stati di cose (nella fattispecie, il contare i fagioli). Costituiscono dunque l'elemento tecnologico del processo. Gli enunciatori di verità sono le proposizioni necessarie per comunicare i risultati delle operazioni condotte dai fattori di verità in riferimento ai portatori di verità (nella fattispecie, la frase “in questo barattolo ci sono 22 fagioli”). Costituiscono dunque l'elemento epistemologico del processo.

Un processo che – vale la pena di sottolinearlo – possiede una dimensione sintetica, aggiunge qualcosa e non si limita ad analizzare quello che già c'è. Le verità analitiche, quelle che ci informano sul fatto che nessuno scapolo è sposato, sono molto meno interessanti delle verità sintetiche che ci informano sulle donne sposate che frequentano gli scapoli. Questa ricerca della verità sintetica comporta un fare senza sapere, un'arte: Maigret indaga e non è capace di spiegare la logica delle sue indagini, e Kant ci ricorda la natura misteriosa di una semplice operazione come  $7 + 5 = 12$ , nella quale il concetto del 12 non è deducibile dalla analisi del 7 e del 5, perché potrei arrivare a 12 anche sommando 6 e 6 o 10 e 2. Risolviamo così un vecchio mistero, questa volta filosofico. La definizione intuitiva della verità vuole che questa sia la corrispondenza di una proposizione con una cosa: la frase “la neve è bianca” è vera se e solo se la neve è bianca. Fin qui tutto bene, ma il problema incomincia quando si tratta di spiegare che cosa intendiamo con “corrispondenza”: si vuol dire che delle parole assomigliano a delle cose? È un intoppo non diverso da quello del tempo per Agostino (so cos'è il tempo se non me lo chiedi, ma quando me lo chiedi non lo so) che si risolve proprio mettendo l'accento sulla dimensione tecnologica della verità, che, proprio come l'andare in bicicletta o l'accendere un fuoco, può funzionare perfettamente anche se non conosciamo le ragioni di questo funzionamento (come avviene nella “irragionevole efficacia” della matematica che oggi trova nel mondo della isteresi generalizzata una illustrazione eminente e inquietante).

## Teleologia

Di qui una considerazione importante: anche una macchina è capace di epistemologia, lo vediamo benissimo con i diversi meccanismi con cui l'umanità ha a che fare da così tanto tempo – bilance, abachi, calcolatori – che sono in generale strumenti capaci di fare la verità. Il problema è che queste verità non hanno senso, cioè non hanno significato per qualcuno. Perché ciò abbia luogo occorre un quarto momento comportato dalla isteresi, ossia l'interruzione, che definisce la sfera della teleologia. L'iterazione non va da sé, e ogni processo meccanico, dal funzionamento di un apparato tecnico a quello di un sistema burocratico può andare incontro a una interruzione. Ma all'origine di questa interruzione c'è una temporalità che ha a che fare in modo essenziale con l'organismo e non con il meccanismo. Qual è il proprio di un fungo rispetto a un circuito integrato? Questa: l'iterazione, prima o poi, è soggetta alla *interruzione*; ma negli organismi questa interruzione è molto più significativa che nei meccanismi. Seguendo il destino di tutto ciò che è, quanto si è formato si dissolve, l'isteresi cede il posto

all'*entropia*, la registrazione perde ogni forza, e ha inizio la storia, ossia la sopravvivenza in una memoria intenzionale e intenzionalmente in lotta contro l'oblio. La vita è la proprietà degli organismi, sottoposti a una interruzione che pone termine in modo permanente al meccanismo della iterazione. È però necessario ricordare che i fenomeni di interruzione hanno luogo su un fondo di iterazione, tanto nella natura quanto nella società. In altri termini, l'isteresi non viene interrotta ma, al contrario, l'interruzione prende senso solo su un fondo di iterazione.

L'essere per la morte, che per Heidegger costituiva il tratto caratteristico dell'animale umano rispetto agli animali non umani, è in effetti ciò che distingue *qualunque* animale da un automa. Il punto è molto semplice, e si ricollega alla circostanza capitale per cui l'organismo ha un metabolismo e il computer no: banalmente, per il computer l'alternativa è fra acceso, spento e poi, potenzialmente, di nuovo acceso, mentre per l'organismo è solamente vivo o morto. Il finalismo della corporeità dipende dal fatto che la vita ha una direzione, poiché segue un processo irreversibile: alla fine si muore e si viene seppelliti. Se per ipotesi accanto a noi venisse seppellito, in luogo asciutto e sicuro, un computer spento, l'anno dopo lo si potrebbe riaccendere, mentre non c'è modo di rianimare i defunti, per loro l'alternativa *on/off* è risolta *a divinis* per l'*off*. Gli umani, come tutti gli altri organismi, possiedono solo due posizioni, acceso e spento, e quando sono spenti non possono venire riaccesi. Gli automi, invece, possono essere spenti e riaccesi per molto tempo. Come non hanno una finalità interna propria, ma manifestano quella del loro artefice, così non hanno una vita, ma promettono una resurrezione a un vivente che non può risorgere.

Con l'interruzione interviene dunque un elemento centrale nell'arredo metafisico del mondo, ossia la finalità e, con la finalità, il significato. *Il significato è interruzione*, il meccanismo che si blocca, l'interpretazione che si ferma e trova qualcosa di solido: ciò che veniva semplicemente iterato significa qualcosa per qualcuno, un qualcuno che è anzitutto un organismo. Solo in un organismo, caratterizzato da tempi di vita limitati, possono aver luogo fenomeni come l'ansia, l'attesa, il desiderio, la noia, la fame. E sono proprio questi fenomeni che emergono dall'organismo a dare un significato a ciò che nella macchina ha semplicemente un senso. Per essere più chiari, la frase “fra cent'anni saremo tutti morti” ha lo stesso senso sia che si trovi in un libro, sia che venga ripetuta da un lugubre altoparlante in stazione, sia che venga detta da un conferenziere in vena di spiritosaggini. Ma solo per il conferenziere e per i suoi uditori la frase possiede, oltre che un senso, anche un significato. E questo per il banale motivo che tra cent'anni saranno tutti morti (questo, per inciso, è anche il motivo per cui la frase significa qualcosa per me e per voi).

Questo punto è centrale e merita un approfondimento. C'è un senso in cui il metabolismo, ossia la caratteristica propria di ogni vivente, è in tutto e per tutto assimilabile al procedere ciclico di un meccanismo. Tuttavia la ciclicità, nel caso dell'organismo, è caratterizzata da una marcatissima irreversibilità. Una macchina soggetta a un evento catastrofico è in linea di principio sempre riparabile, mentre lo stesso non può dirsi di un organismo, ed è per questo che gli organismi vanno incontro alla morte, evento che nei meccanismi ha sempre un valore esclusivamente metaforico (quando dico che mi è morto un computer dico qualcosa di diverso e di metaforico rispetto a quando dico che mi è morto un parente, perché non posso escludere la resurrezione del primo mentre ho buone ragioni per escludere la resurrezione del secondo). L'antropologia è la sfera di interazione per noi più manifesta tra iterazione e interruzione, tra meccanismo e organismo. L'umano è un organismo come qualunque altro animale, e dunque è soggetto a processi irreversibili. Questi processi stanno alla

base di una finalità interna, che è, in senso proprio, una assenza di finalità: il fine dei viventi è la fine della vita. Questa caratteristica degli organismi, il fatto cioè di possedere una fine come qualità distintiva, è carica di conseguenze. Non avendo alcun fine fuori di sé, taluni organismi hanno elaborato la capacità di produrre dei meccanismi, come gli apparati tecnologici e le strutture sociali, che sono espressamente dotati di finalità (la macchinetta del caffè è fatta per fare il caffè, l'Università è fatta per istruire e far ricerca, mentre gli esseri umani non sono fatti per bere il caffè più di quanto siano fatti per essere istruiti o per far ricerca).

Più di altri organismi, tuttavia, l'umano è capace di proiettare delle finalità fuori di sé, producendo dei meccanismi dotati di finalità (derivata) e di iterabilità indefinita: gli apparati tecnici, entro cui rientrano le istituzioni, il mondo sociale, la cultura. Gli animali umani, diversamente dai paperi, ma come gli asciugacapelli, possono potenziare le loro prestazioni attraverso dei processi meccanici e delle tecnologie dotate di procedure ripetibili (posso riaccendere quante volte voglio un asciugacapelli). Ma, diversamente dagli asciugacapelli e proprio come i paperi, sono composti di una parte organica, soggetta a processi irreversibili. Questo cambia tutto: possedere un corpo significa avere dei bisogni, perseguire degli scopi, essere consapevoli di un tempo limitato e dunque prezioso (è pensabile un computer che si annoia? Credo proprio di no, mentre sappiamo bene quanto spesso ci annoiamo). Invece che essere a metà strada tra l'animale e il superuomo o né angeli né bestie, gli umani sono a metà strada tra l'animale e l'automa. Il surplus che possiedono rispetto alle macchine è l'animalità; il surplus che manifestano rispetto agli animali è la tecnologia o, meglio, la tecnologia che è il prodotto di una strumentalità cosiddetta di second'ordine: se gli altri animali realizzano strumenti, gli umani realizzano macchine, oggetti complessi la cui funzione non deriva dalla forma bensì dall'interazione tra le parti. Gli animali non umani hanno solo l'organismo, e dunque sono irritabili; le macchine solo il meccanismo, e dunque non sono irritabili ma reattive (reagiscono in base a programmi); gli umani si pongono all'incrocio tra meccanismo e organismo, cioè possiedono ciò che definisco *responsività*, l'irritabilità di un organismo potenziata dalle risorse di un meccanismo.

È nella responsività che va ricercata la caratteristica fondamentale dell'umano, che non consiste in un qualche supplemento d'anima spirituale, bensì nella natura animale che ci caratterizza in quanto organismi, e nell'incontro fra l'organismo e un supplemento tecnico. Siamo umani in quanto siamo animali e siamo anime più complesse degli animali non umani perché disponiamo – in noi e soprattutto fuori di noi – di automi molto potenti che si chiamano linguaggio, cultura, tecnologia. È in questo quadro che acquistano senso concetti come fiducia, responsabilità e decisione, che comportano la presenza di componenti tecnologiche, di cui i computer sono solo l'ultima versione, dato che tutto è cominciato con la leva, la ruota e la scrittura, e di componenti biologiche, cioè il fatto che ci siano degli organismi, almeno due, che interagiscono socialmente. Pretendere che un computer sia responsabile (e dunque garante) è un errore concettuale circa la nozione di “responsabilità”, e non è diverso da chi pensasse che se prende una banconota da dieci euro dalla tasca di destra dei calzoni e la mette nella tasca sinistra, si sta prestando dieci euro. Lo stesso, sebbene per altri motivi, vale per un animale non umano.

## SPECULAZIONE

Stephen Hawking coltivava il vasto disegno di porsi dal punto di vista di Dio. Il che è legittimo, non solo perché bisogna avere dei modelli nella vita, ma soprattutto perché, come diceva Kant, c'è un fato della ragione, quello di andare al di là dei limiti che essa stessa si è posta e di disegnare la totalità entro cui prendono senso le conoscenze particolari. Questo era un tradizionale compito della filosofia, che però negli ultimi due secoli ha lasciato alle scienze non solo le conoscenze particolari, il che, di nuovo, è del tutto legittimo (è pericoloso farsi curare da un filosofo, ne sa qualcosa la famiglia Schelling), ma anche la speculazione sul grande disegno generale, il che, invece, non ha senso.

Non c'è motivo per rinunciare alla speculazione, e anzi ce ne sono di eccellenti per un rilancio della dimensione speculativa della filosofia con uno sguardo che abbracci tanto la natura quanto la società e la tecnologia – un elemento la cui assenza nelle filosofie speculative dell'idealismo, in cui era sostituito dalla nozione spuria e indefinita di “spirito”, ha costituito una delle ragioni più concrete del naufragio, e poi dell'obsolescenza, dell'idealismo trascendentale, mentre può costituire il fondamento del realismo emergenziale che vengo proponendo. L'idealismo suppone una dipendenza della realtà dalle idee, cioè della ontologia dalla epistemologia. Questa dipendenza si esercita attraverso dei processi tecnologici esplicativi di tipo costruzionistico (la costruzione del mondo a partire dall'idea nel *Timeo*, lo schematismo in Kant, le operazioni dell'io in Fichte, la dialettica in Hegel). Questo elemento tecnologico è tuttavia subordinato all'idealità e allo spirito, non considerando che la prima e il secondo sono un risultato della tecnologia: l'idea, come abbiamo visto, è l'esito di una possibilità di ripetizione indefinita, e lo spirito è la versione dinamica della idea.

È proprio da questa considerazione che prende avvio il realismo, che suppone una dipendenza delle idee dalla realtà, cioè della epistemologia dalla ontologia. Invece che con un costruzionismo, come era nel caso dell'idealismo, nel realismo abbiamo a che fare con un emergentismo. L'idea e lo spirito emergono in forma contingente dalla materia attraverso processi iterativi, nei quali cioè l'isteresi assolve un ruolo decisivo. Una volta che il processo raggiunge un certo grado di consapevolezza, come avviene negli organismi superiori, e in particolare in un superorganismo come il mondo sociale, l'isteresi si manifesta come tecnologia, ossia come una attività regolata e orientata verso un fine esterno. La consapevolezza di questo fine, che non necessariamente ha luogo e che nella maggior parte dei casi non compromette il buon esito del processo è ciò che chiamiamo “epistemologia”, ossia il mondo delle idee e dello spirito.

Posto che questa genealogia dell'ideale dal reale risulti accettabile, è naturale e giusto domandarsi per quale motivo la filosofia avrebbe un diritto allo speculativo superiore rispetto alle scienze empiriche. A questo interrogativo si può rispondere con due argomenti. Il primo, più debole, si richiama alle pari opportunità. Se le scienze empiriche possono dedicarsi allo speculativo, non si vede perché non possa farlo anche la filosofia. Si tratta di un argomento che si indirizza anzitutto a tutti quei filosofi (e sono la maggioranza) che da quasi due secoli hanno trasformato la filosofia in una modesta imitazione o descrizione della scienza. Nociva di per sé, questa scelta ha generato un pernicioso effetto collaterale, ossia la rivolta identitaria dei filosofi contro la scienza, che ha trasformato la filosofia in una modesta imitazione della magia. Richiamarsi alle pari opportunità significa non concedere alla scienza il monopolio della verità e dello speculativo, ma non significa nemmeno sostenere che la scienza non pensa o altre scemenze identitarie.

Il secondo, più forte, si richiama alle differenze specifiche tra scienza e filosofia, e si indirizza tanto ai filosofi quanto agli scienziati. Come sappiamo, la differenza tra scienza e filosofia non è più vecchia della rivoluzione scientifica. Quest'ultima, come pure sappiamo, si è caratterizzata per la generalizzazione del metodo matematico e quantitativo e per il privilegio assoluto delle cause efficienti. Sono l'ultimo a criticare scelte i cui benefici si manifestano in modo macroscopico nell'aumento della popolazione e nell'allungamento della vita. Il punto è però che la speculazione si caratterizza per la ricerca di cause finali: il fato della ragione, lo spingersi al di là di ciò che è soggetto a verifica empirica, è necessariamente riconoscimento di fini e non solo di cause. Ossia non consiste in congetture su cause che non si possono dimostrare empiricamente, bensì nell'ipotizzare fini che rendono possibile la dimostrazione empirica, ma non ne fanno parte. Per spiegare il battito cardiaco devo presupporre che abbia per fine la circolazione del sangue; posso dimostrare che il battito cardiaco causa la circolazione del sangue, ma che il cuore abbia per fine la circolazione del sangue è un'ipotesi speculativa, mentre non è un'ipotesi speculativa quella secondo cui ridurre il costo del denaro ha per fine l'incremento degli scambi e imporre dazi ha per fine l'incremento dell'economia nazionale.

La differenza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale, così, è di tipo speculativo, perché non si gioca sul piano dell'intelligenza stessa, bensì su quello della finalità. I meccanismi ricevono delle finalità dall'esterno, dunque possiedono delle finalità esplicite, che tuttavia non si sono dati da soli. Gli organismi, invece, possiedono soltanto finalità interne, e queste finalità si manifestano come quell'insieme di bisogni, volizioni, movimenti, sensazioni e sentimenti che caratterizzano il funzionamento dell'organismo rispetto al funzionamento del meccanismo. Ed è proprio questo radicamento organico che sta alla base della ragione come facoltà dei fini. Il cervello non è fatto per pensare più di quanto l'occhio sia fatto per vedere e il naso per sostenere gli occhiali. Trattiamo il cervello come un computer e l'occhio come una macchina fotografica perché l'introduzione di cause finali (il pensiero, la visione) ci permette di spiegarne il funzionamento. Ma come tali né il cervello né l'occhio hanno finalità di sorta. Sono semplicemente parte di un organismo che ha quale unica finalità, il più delle volte inconsapevole, la necessità di tenersi in vita, ed è proprio questa necessità a far sì che gli organismi si muovano guidati da cause finali (cause il cui prototipo è lo stimolo della fame), mentre i meccanismi si muovono guidati da cause efficienti (un comando che viene da un organismo).

Armeggio in cucina per farmi una pasta, e le parti del fornello, che hanno delle finalità esplicite, subiscono le cause efficienti che derivano dalla mia azione, la quale non ha niente che la spinge, ma molto che la attira: il desiderio di mangiare. È per l'appunto in questa capacità di assegnare dei fini, da quello di farsi un piatto di pasta a quello di restaurare l'Impero Romano, che consiste la razionalità. Non sbagliavano dunque coloro che, tra darwinismo e vitalismo, riconoscevano un fondamento biologico della ragione. Sbagliavano solo quando ricavavano da questo fondamento una contrapposizione tra vita e intelligenza. La vita, in quanto componente organica, dà i fini; l'intelligenza, in quanto componente meccanica, fornisce i mezzi. E la ragione è il risultato di questa interazione tra fini e mezzi, e la realizzazione propriamente umana dell'organismo. Traendo le conclusioni di quanto detto sin qui, c'è sempre stata una intelligenza artificiale, ma non ci sarà mai una ragione artificiale. Quest'ultima è il risultato di una responsività, di un incontro fra iterazione e interruzione, fra meccanismo e organismo, fra causa e fine. Ecco perché la filosofia ha più titolo delle scienze empiriche nel dedicarsi alla speculazione. Perché la filosofia è la teleologia della ragione umana, ossia una riflessione che, partendo dalle caratteristiche dell'essere, delinea le forme della finalità: l'intenzionalità, la responsabilità e la storicità.

## Intenzionalità

Incominciamo con l'intenzionalità. Nel parlare comune, intendere o avere delle intenzioni significa proporsi di fare qualcosa. Ma nel linguaggio filosofico significa anche rappresentarsi qualcosa nella coscienza. Il carattere distintivo del mentale sarebbe infatti la capacità di farsi delle immagini degli oggetti, mentre gli oggetti non sono capaci di farsi delle immagini dei soggetti. In questo momento mi rappresento lo schermo del computer, che costituisce un contenuto intenzionale della mia coscienza appunto perché possiedo nella mia mente l'immagine dello schermo del computer. Il possesso di questa rappresentazione costituisce, come dicevo, la caratteristica distintiva della mente rispetto a ciò che non è mente, quando non addirittura la condizione di possibilità dell'esperienza (è ciò che sostiene Kant dicendo che l'io penso deve poter accompagnare le nostre rappresentazioni) e dell'esistenza (*ego cogito, ego sum* si può tradurre come "ho delle rappresentazioni, dunque sono").

Tuttavia, supponiamo che in questo momento accenda la macchina fotografica del mio computer e la rivolga verso di me. Io ho una rappresentazione dello schermo, e lo schermo ha una rappresentazione di me. Significa che il computer possiede una intenzionalità? Se con "intenzionalità" ci si riferisce alla capacità di avere rappresentazioni di cose fuori di noi, allora non solo i computer e le macchine fotografiche, ma anche gli specchi possiedono la caratteristica distintiva del mentale. E la circostanza per cui, per rispondere a questa obiezione, si ricorra (dagli scolastici agli analitici) alla nozione di "intenzionalità secondaria" non fa che aggravare l'imbarazzo, perché non si capisce come, se non in base a una petizione di principio, ci siano motivi per chiamare "secondaria" l'intenzionalità di uno specchio o di un computer, e "primaria" quella di un professore o di un castoro. La differenza non è tra primario e secondario, bensì tra organico e meccanico, e resta da chiedersi perché introdurre una nozione animistica come quella di "intenzionalità" al posto di quella – che per essere compresa non richiede il ricorso a supplementi d'anima – di "rappresentazione".

Questo discorso dimostra che, per ragioni storiche che sarebbe lungo ripercorrere qui, il termine "intenzionalità" è fuorviante, perché suggerisce non semplicemente il possesso di una immagine, ma evoca un atto di volontà. Avere l'intenzione di fare questo o quello non significa semplicemente rappresentarsi questo o quello – cosa che indubbiamente fanno tanto la mente quanto il computer – ma significa proporsi di compiere un'azione, cosa che io posso fare e il computer no, non perché io possegga la rappresentazione e lui no, ma perché io ho degli atteggiamenti rispetto a questa rappresentazione (paura, desiderio, progettualità) che il computer non ha. Ancora una volta, il ricorso alla intenzionalità si presenta come una petizione di principio: una nozione che dovrebbe definire il carattere distintivo del mentale, in realtà, presuppone questo carattere distintivo, ma in una forma implicita, il fatto cioè che il mentale è un ambito di rappresentazioni (e, non dimentichiamolo, di operazioni che non sono rappresentate) che ha luogo in un organismo invece che in un meccanismo. Se vogliamo, come è più che legittimo, distinguere le rappresentazioni meccaniche da quelle organiche, dobbiamo impegnarci in un serio lavoro, invece che cavarsela con un abracadabra chiamato "intenzionalità".

Questo vale anche a prescindere dalla circolarità per cui si definisce il mentale in base all'intenzionale e l'intenzionale in base al mentale. Sostenere che le rappresentazioni extramentali acquistano intenzionalità solamente in quanto vengono utilizzate da una mente, ma non posseggono intenzionalità in se stesse, significa nel migliore dei casi sostenere una solida ovvia, quella per cui uno specchio o un computer sono dei meccanismi e un castoro o un professore sono degli organismi. Nel peggiore dei casi, che è peraltro il più

frequente, significa sostenere che la mente conferisce intenzionalità alle rappresentazioni, ossia adoperare il *definiendum* (l'intenzionalità come preteso carattere del mentale) come *definiens* (l'intenzionalità come proprietà mentale che conferirebbe senso alle rappresentazioni).

## Responsabilità

La caratteristica distintiva della mente umana rispetto al computer per ciò che attiene all'intenzionalità non sta dunque nel possesso di rappresentazioni, bensì nelle finalità connesse con queste rappresentazioni, ossia con ciò che intendiamo farcene e più in generale con ciò che intendiamo fare. Ne deriva che la caratteristica propria del mentale, se con questo termine ci riferiamo alla mente naturale e non a quella artificiale, non è l'intenzionalità nel senso filosofico, bensì l'intenzionalità nel senso giuridico, che risulta del resto conforme al parlar comune. I computer hanno intenzioni come rappresentazioni, gli umani hanno intenzioni come rappresentazioni e come propositi di azioni. In altri termini, ciò che caratterizza l'intenzionalità umana rispetto a quella artificiale, proprio come ciò che caratterizza l'intelligenza umana rispetto a quella artificiale, non è una capacità (di rappresentare nel caso dell'intenzionalità o di manipolare segni in quello dell'intelligenza), bensì la finalità pratica e la tonalità emotiva che si accompagnano alla rappresentazione e alla manipolazione.

Il significato dipende da questa circostanza: ciò che veniva semplicemente iterato da un organismo o da un meccanismo *vuol dire* qualcosa per qualcuno. Questo qualcuno deve essere un organismo (tipicamente un animale) soggetto in quanto tale a quei processi di interruzione di cui parlavo poco sopra. Solo in un organismo, caratterizzato da tempi di vita limitati, possono aver luogo fenomeni come l'ansia, l'attesa, il desiderio, la noia, la fame. E sono proprio questi fenomeni che emergono dall'organismo a dare un significato a ciò che nella macchina ha semplicemente un senso. Se riflettiamo per un momento su questa differenza decisiva tra organico e meccanico, possiamo non solo dare un significato non mistico o tautologico allo slancio vitale, ma anche spiegare dove stia esattamente la differenza tra il pensiero degli umani e quello dei computer. Il senso della fine, che dipende dall'irreversibilità del processo in un vivente (che ha dunque, insieme, memoria e senso della fine) può aver luogo solo in un vivente. Si obietterà che moltissimi viventi non possiedono la consapevolezza riflessiva della fine. Ma non è necessario aver letto un trattato di metafisica, né essersi esercitati a una qualche forma di esistenza autentica, per sentire i morsi della fame e della sete, che ricordano, con una chiarezza che inutilmente si cercherebbe in qualche manuale di vita devota, che siamo polvere.

Questo discorso ha una applicazione elettiva nella sfera della responsabilità. In questo campo, il dibattito sul libero arbitrio ha generato enormi confusioni. Nato nell'epoca in cui spiegare significava individuare le cause, il dibattito conduce necessariamente alla negazione della libertà, dal momento che è ovvio che un effetto, una volta avvenuto, non poteva non seguire dalla causa che lo ha prodotto. Se noi riprendiamo una scena, la facciamo scorrere indietro, apparirà evidente che Sam non poteva non suonare ancora *As time goes by* e Blücher non poteva che precedere Ney sui campi di Waterloo, e che, per lo stesso motivo, noi non potevamo non fare quello che abbiamo fatto.

Con questa prospettiva, o più esattamente con questa retrospettiva, cogliamo solamente un lato della responsabilità, quello interessante dal punto di vista del premio e della punizione, ossia il *rispondere di*, il rispondere di ciò che si è fatto. Tuttavia, se possiamo essere chiamati a rispondere di, è appunto perché siamo liberi, che è quanto viene negato dall'adozione della prospettiva causale. Perché il rispondere di abbia un senso, è

dunque necessario introdurre un'altra prospettiva, quella del *rispondere a*, che poggia su principi non causali, bensì finali. La responsabilità circa le azioni passate poggia sulla decisione circa le azioni future, e si spiega dunque non in base all'ontologia bensì in base alla teleologia. Sam avrebbe potuto non suonare *As time goes by* e Ney avrebbe potuto darsi una mossa, e questo era possibile perché, diversamente dal passato, il futuro non esiste ancora, non è soggetto a un'ontologia ma è tutto nelle mani di una teleologia, ossia dei fini che decidiamo di dare alle nostre azioni, di cui saremo chiamati a rispondere non in quanto corpi che obbediscono a principi causali, bensì in quanto spiriti che obbediscono a principi finali.

Vale la pena di osservare che in questa prospettiva il dualismo tra materia e spirito si qualifica non come un inaccettabile dualismo ontologico, bensì come un dualismo cronologico: spirito è tutto il tempo che abbiamo davanti a noi, materia è tutto il tempo che abbiamo dietro di noi, proprio come la causalità è ciò che sta dietro di noi e la finalità è ciò che sta davanti a noi. Detto di passaggio, coloro che accusano il realismo di accettare la realtà come se questo significasse negare la libertà dimostrano di non avere capito che accettare la realtà per quello che è non significa accettarla, ma semplicemente non essere stupidi o ciechi; e che il mondo dello spirito e della libertà è più aperto che mai nel momento in cui viene posto nel tempo che gli compete, ossia il futuro rispetto a cui dobbiamo prendere le nostre decisioni.

Dopo che la scienza moderna si è definita per il ricorso esclusivo alle spiegazioni causali, la filosofia che non si rassegnava allo statuto di deuteragonista ha rivendicato per sé, legittimamente, le cause finali, osservando in modo incontestabile che il mondo storico e sociale risulta inesplorabile senza far ricorso a principi finali. Così facendo però (è la ben nota vicenda delle scienze dello spirito) la filosofia si trasformava in una scienza storico-sociale, lasciando fuori di sé l'intero ambito della natura, e non prendendo in considerazione quell'ambito di finalità del tutto esplicite che è la tecnologia. Richiamarsi alla necessità dello speculativo in filosofia significa dunque, nella mia prospettiva, insistere sulla circostanza per cui la filosofia, potendo far ricorso esplicitamente tanto alle cause efficienti quanto alle cause finali risulta più titolata della scienza a tenere un discorso sullo speculativo, giacché nel caso della scienza abbiamo semplicemente a che fare con la generalizzazione ipotetica di nessi causali, mentre in quello della filosofia (sempre che voglia interessarsi allo speculativo) è legittimo ricorrere a dei nessi finali.

## Storicità

Un ultimo punto. L'interrogativo intorno alle cause finali è un interrogativo sulla storia, che ha a che fare con il futuro molto più che con il passato. In termini generali, la storicità è l'antitesi della infelicissima sentenza di Wittgenstein “di ciò di cui non si può parlare, bisogna tacere”, che ha conferito agli analitici la convinzione di essere, solo per questo, i primi dei filosofi, mentre li riduceva a essere gli ultimi degli scienziati. Nel momento in cui si costruisce una filosofia della storia o, se si preferisce, uno *storytelling*, si indica una prospettiva per il futuro, e solo in questa prospettiva si legge il passato. Si tratta di una attività rispettabilissima, che negli ultimi due secoli è caduta in discredito per l'ottimo motivo che da due secoli a questa parte si limita a dare cattive notizie – il deserto avanza, l'occidente è al tramonto, il nichilismo si impadronisce del mondo, e buonanotte.

Se uno si ferma a riflettere, il circolo del bisogno e del suo soddisfacimento, ossia la vita, non ha senso (ed è ciò che si chiama “nichilismo”); ma se ci riflette un po' di più, si rende conto che non si capisce perché ci debba essere un senso ultimo, e che la moltitudine di sensi intermedi, dal cielo stellato sopra di noi al ristorante stellato davanti a noi sono più che sufficienti a rendere la vita degna di essere vissuta. Questa risposta però è

incoerente con la tendenza speculativa verso il superamento dei limiti, e dunque non voglio scansarle la questione del fine ultimo, ossia di ciò che, riprendendo a mio modo il lessico di Samuel Alexander, chiamo “Deità”, quanto dire il *telos* ideale verso cui si muove tutta la storicità.

Che sarà di noi? Dove andremo a finire di questo passo? Prendiamo questa frase fatta in tutta la sua serietà. Siamo noi, in quanto esseri umani, a dirigerci da qualche parte. Elefanti, castori, trilie o amebe, non posseggono una filosofia della storia, la creazione di un fine che travalica la fine degli organismi, il che non è un limite, anzi il segno della riuscita delle loro forme di vita. Siamo noi che possiamo e dobbiamo chiederci “dove andremo a finire?”: dove andremo a finire *noi*, si badi bene, e non (come nell’antropocentrismo dell’antropocene) il pianeta, che c’era prima di noi e ci sarà dopo di noi ed è sovranalemente incurante dei nostri dibattiti. La decisione sul futuro è una decisione dell’umanità e sull’umanità, e ben lungi dall’aver rubato il futuro a chicchessia siamo oggi in grado, se dotati di volontà buona, di dare una risposta non futilemente catastrofista alla sacrosanta domanda: che sarà di noi?

Una volta riconosciuto questo, si può e si deve fare qualcosa, e per farla bisogna partire dalla circostanza per cui (contrariamente a quello che si crede) il gioco non è mai stato così tanto in mano nostra, visto che nel momento in cui le macchine ci sollevano dal lavoro *a noi resta il compito cruciale del consumo, cioè del conferimento di senso*. Se, infatti, la responsività è una caratteristica esclusiva dell’umano in quanto miscela di organismo e meccanismo, di natura e di cultura, allora un potenziamento del meccanismo (l’intelligenza artificiale è questo) conferisce all’umano una centralità senza precedenti. Il momento in cui non serviamo più come meccanismi, visto che ci sono dei meccanismi perfetti che ci surrogano, è anche il momento in cui la nostra componente organica passa in primissimo piano. Se non ci fossimo noi, affamati, annoiati, desideranti e giustamente preoccupati del fatto che tutto questo bel gioco finisce in una catastrofe che non segnerebbe la fine del mondo, bensì la fine dell’umanità, allora tutto quel bell’insieme di apparati perderebbe senso.

Immaginate la scena. La catastrofe ecologica fa sparire tutti gli esseri umani, ma restano tutti gli automi, miliardi di *smartphone*, *smartwatch*, *tablet* a perdita d’occhio, bancomat, macchine per fabbricare il sushi, droni per consegnarlo, romanzi autopubblicati, cappotti panterati, orologi con Minnie e Topolino, film pornografici. Tutto questo per cosa? Per chi? Non per i castori (supponiamo che siano la forma di vita che ha tratto maggior vantaggio dalla scomparsa degli umani): difficile immaginare un castoro che guarda un film porno indossando un cappotto panterato. A quel punto, lo sguardo di un Dio Superstite capirebbe che quell’essere altamente imperfetto era il fine di tutto l’immane apparato. Ora, gli umani potrebbero giungere alla conclusione del Dio Superstite anche senza la catastrofe ecologica, anzi, cercando di prevenirla e anche riuscendoci. Altro che kenosi, sarebbe una apoteosi. E io personalmente ci faccio affidamento, anche se questo non significherà, lo sappiamo bene, la felicità, semplicemente perché gli umani non sono mai contenti, e proprio per questo hanno rubato il fuoco agli dei, credendo di diventare felici come loro e non capendo che il problema non è il fuoco, sono gli umani, ossia (per usare una metafora tecnologica) che il difetto sta nel manico.