

*La macchina delle regole, la verità della vita.  
Appunti sul fondamentalismo macchinico nell'era  
contemporanea*

di Giuseppe Limone

### **1. Dall'*Angelus novus* alla domanda sul Logos**

Vorremmo qui svolgere un itinerario di riflessione su alcuni temi forti. Si tratta di identificare il paradigma nel quale – da millenni – il nostro tempo ancora vive, quello noetico. Parliamo del paradigma meramente intellettuale, per il quale un soggetto indaga un oggetto stando in una condizione di rigoroso distacco. Si tratta di domandarsi se questo paradigma sia oggi sufficiente a contenerci, perché sembra sollecitarci, invece, con sempre maggiore insistenza, verso una direzione che esige un diverso paradigma, di cui vanno individuati i caratteri e lo statuto.

È necessario, oggi, guardare con attenzione a quella che è la deriva in cui si sostanzia il “destino della conoscenza” come conoscenza. Troppo spesso, nel tempo presente, assistiamo a un’apologia acritica della conoscenza, apologia incapace di entrare nel merito dei caratteri della conoscenza di cui parla. Si afferma in tutte le sedi che siamo pervenuti allo stadio della “società della conoscenza” e che il nostro fine salvifico consisterà nell’incrementare sempre più questa conoscenza. Crediamo che sulla parola “conoscenza” circoli, però, una confusione di idee, sulla quale è necessario fare chiarezza. Se affermiamo che è inevitabile e positivo viaggiare in direzione di una sempre maggiore conoscenza, dobbiamo interrogarci, però, sui limiti strutturali di questo cammino e sul paradigma dentro il quale esso corre. Si tratta di un cammino su cui non c’è sguardo, mentre necessita urgentemente di uno sguardo.

Partiamo da un’immagine che vorremmo, alla fine di questo percorso, risignificare. L’immagine è quella dell’*Angelus novus* di Walter Benjamin. Si tratta dell’angelo che, trovandosi davanti all’avanzare del progresso, ne vede le macerie e cerca di raccoglierle, per salvarle dalla condizione di

frantumazione. Il progresso che avanza, per Benjamin, mentre accumula risultati positivi, fa crescere ai bordi del suo cammino rovine. L'angelo cerca di raccogliere quelle rovine per ricomporle. Egli cammina all'indietro verso il futuro che non vede e, pur tentando di ricomporre l'infranto, non ci riesce, perché in quel momento una tempesta spira dal paradiso, impedendogli di chiudere le ali.

Si tratta, a ben vedere, di un'immagine fortemente ambivalente. Da un lato, si dà un progresso, che è oggettivamente tale (conoscitivo, scientifico, tecnico), mentre, dall'altro lato, nascono e crescono macerie. Questa immagine costituisce una domanda per noi, sulla quale è necessario riflettere. Cercheremo, alla fine di questo percorso, di risignificarla.

## **2. Il Logos come storia e come destino**

### **2.1. La macchina come concetto**

Se guardiamo alla storia del pensiero occidentale, potremmo chiamare il suo sviluppo la storia del Logos. Del pensiero, della parola, del discorso, del ragionamento, della capacità pensante e dialogante; dell'attitudine a percepire e a inventare rapporti, a trovare percorsi, a produrre risultati scientifici e tecnici, ad accumulare conoscenze ed esiti tecnologici. Questo Logos consente agli uomini di raccogliere idee, di collocarle in ordine e di mettersi in mutua comunicazione, facendo loro intuire che, quando dialogano, stanno parlando della stessa cosa. Questo Logos appartiene allo statuto dell'essere umano come tale.

Certo, la storia di questo Logos appare emergere da una storia più antica, quella che potrebbe essere chiamata la storia del Nomos, cioè la storia della forza sovrana che si auto-impone senza necessità di auto-giustificarsi e senza che sia prevista la possibilità che qualcuno o qualcosa chieda giustificazione. In questo Nomos – inteso nella sua tradizione pre-greca – come forza anonima e senza volto, onni-fondante e onni-distruggente, incomincia a emergere, come in una sua crepa, a un certo punto, la storia del Logos come coscienza di una possibile giustizia e come possibilità di contrasto umano o di riproduzione artificiale. In questo Nomos sembra parlare un Logos, sia in quanto un Logos vi si auto-annuncia, sia in quanto un Logos gli si contrappone chiedendogli giustificazione. Alcuni<sup>1</sup> hanno trovato un

<sup>1</sup> M. Gigante, *Nomos basileus*, Bibliopolis, Napoli 1993.

indizio e un'eco di questo processo in quella lirica di Pindaro<sup>2</sup> in cui si parla del Nomos Basileus, nel quale cominciano ad articolarsi, come forze interne, una Dike (la giustizia) e una Bía (la forza allo stato puro)<sup>3</sup>. Altra storia è quella del Nomos nella versione ebraica, in quanto si tratta di un Nomos personale, che parla come un Io e dialoga con un popolo a cui si rivolge. Ma anche in questo Nomos appare, sia nella versione anticotestamentaria che in quella nuovo-testamentaria, un Logos, che è però persona. In questo orizzonte, dentro il Nomos si fa luce un Logos, nel quale si fa luce, a sua volta, non solo un Dia-logos, ma una Caris, dalla quale si torna a un Nomos più ricco e più nascosto, che è amicizia, tenerezza e amore. Nasce qui un Logos che, incrociandosi col Logos della cultura greca e romana, segnerà quel percorso e quel travaglio più che millenario – culturale e spirituale – che è il Medioevo.

Se consideriamo, intanto, il Logos a partire dal suo sviluppo nella civiltà greca, ci accorgiamo che esso non è solo la capacità di pensare e di parlare, ma la capacità di *resistere* all'attacco argomentativo del pensare e del parlare altrui, sicché esso particolarmente si caratterizza nel realizzare quel *minimo* di pensiero e parola che sia atto a costituire il minimo condivisibile del dialogo. Questo Logos è invenzione, coscienza e combattimento, così come nell'illuminismo greco appare esemplificato, secondo sensibilità diverse, dai sofisti e da Socrate. Questo Logos deve poter resistere all'*élenchos* dei possibili argomenti confutanti. E, nel fare ciò, anche inconsapevolmente, si struttura e si vaccina in regole. Cerca di immunizzarsi, così, dalle confutazioni. In questo senso, il Logos non è semplicemente quello sapienziale, che liberamente inventa strade di meditazione sulla vita a partire dalla vita, ma quello rigorosamente ragionante, combattente e dialogante, che mira ad argomentare e convincere, se non anche a persuadere, ossia quello filosofico e dialettico. Allo sviluppo di questo Logos è connesso lo sviluppo di un Logos matematico, astronomico, medico, storico, retorico, politico, giuridico, geografico, architettonico, ingegneristico (e così via), che, lungi dal presentarsi frammentato o specializzato, vive col Logos filosofico una speciale unità, per lo meno nella pratica.

Non va trascurato, però, che il Logos di Socrate, pur realizzando combattimento dialettico e regole, non si riduce a questo combattimento e a queste regole, perché è – innanzitutto – *maieutico*, cioè Logos che attinge

<sup>2</sup> Si tratta del frammento n. 169 delle *Nemee* tratto da Pindaro, *Tutte le opere: Olimpiche – Pitiche – Nemee – Istmiche – Frammenti*, Bompiani, Milano 2010.

<sup>3</sup> Su questo processo dal Nomos al Logos vedi G. Limone, *Il Nomos costituente di fronte al pensare radicale. Stato costituzionale, culture e laicità*, in *Multiculturalismo*, a cura di Vincenzo Baldini, Cedam, Padova 2012, pp. 29-48.

alla propria vita interiore e scava nell'altrui. In quanto tale, questo Logos mantiene la sorgività dell'*inventare* e la misura del *trovare*. In altre parole, il Logos socratico non si esaurisce mai nelle regole della sua dialettica e non si riduce mai ad arbitrio. Ciò varrà, a livello ulteriore anche per il Platone della fase matura. Se è vero, infatti, che Platone sembra approdare col suo Logos a una vera e propria macchina dialettica, è anche vero che egli non rinuncerà mai all'inventività sempre nuova del Logos, tanto vero che non accetterà mai di cristallizzare il suo pensiero in una forma definitiva. Sotto la logica dialettica manifestata preme, senza mai esaurirsi, la logica euristica dell'invenzione. Il Logos socratico-platonico, pertanto, pur mirando a un complesso inattaccabile di regole, conserverà la consapevolezza di due limiti a questo complesso, limiti nascenti dal mondo della vita: l'inventività della vita interiore e la ricerca della verità. È interessante qui sottolineare come proprio a questi due limiti si contrappone il diverso Logos dei sofisti, in quanto alla libera inventività esso tende a contrapporre il calcolo e alla ricerca della verità l'arbitrio. Si delinea, così, quella strada che sarà perennemente segnata dal conflitto, da una parte, fra coscienza morale e calcolo e, dall'altra parte, fra la ricerca del vero e l'arbitrio.

A partire dal Logos greco, si sviluppa un processo che dura secoli, attraversando molteplici declinazioni (politiche, giuridiche, religiose, letterarie, scientifiche, e così via). Ciò che, d'altra parte, nella storia di questo Logos appare chiaro – vorremmo dire fin dall'illuminismo greco, fin dallo stoicismo ellenistico, fin dalla scolastica medievale, fin dal pensiero moderno – è che questo Logos, nel momento del suo crescere e della sua maturazione, tende, almeno in una sua importante declinazione, ad asciugarsi in automatismi che disegnano il movimento e la struttura di una macchina. Per esprimerci più precisamente, diremo che questo Logos tende a farsi *techne*, cioè *tecnica*, e che questa tecnica diventa – nella sua fase più elaborata e consapevole – *macchina*. Ma questa macchina non è altro che il Logos che si è fatto *techne*: il che significa, d'altra parte, che questa macchina è piena di Logos oggettivato e cristallizzato. Il processo per cui il Logos si fa macchina accade soprattutto nel momento in cui esso, rinunciando alla discussione dei valori, si concentra sull'osservazione dei fatti. Nel momento in cui il Logos si fa macchina, emerge una struttura che funziona indipendentemente dai fini e dai significati che l'hanno costruita. Finché il Logos, in questa sua declinazione, non è diventato macchina, sembra auto-percepirsi ancora come insaturo e insoddisfatto. Il Logos cerca di arrivare alla macchina per essere e sentirsi maturo. Cerca, in questo modo, di sottrarsi al timore del *dubbio* e dell'*errore*, legati al *qui e ora*, sistemandosi nella sicurezza di un percorso già strutturato e controllato.

È necessaria, però, una precisazione. Si sta parlando, qui, di un processo più che millenario, che si svolge, nella sua prima fase, soprattutto sul piano della logica e della matematica, e che solo nella fase della modernità progressivamente si accelera, investendo i vari campi delle scienze particolari. E si sta parlando del Logos in quanto investe l'esperienza dei fatti: in quanto, cioè, osserva le ripetizioni, le prevede, intenzionalmente le ripete, individua le regole, tende a riprodurre ciò che ha compreso, mentre diventa progressivamente consapevole – sul piano metodologico ed epistemologico – di questo suo modo di operare. Si tratta di un processo, perciò, che si svolge in gran parte nella fase della modernità, ma che già nella prima fase del Logos filosofico e dialettico trova le sue premesse strutturali. In definitiva, si sta parlando di quel processo del Logos che, a un certo punto, incomincia a separare valori e fatti, sceglie specificamente la strada dei fatti e tende a individuarne le regole e le misure. Intanto, non va trascurato che un tale Logos tende a prosciugare in se stesso alcuni alimenti essenziali che pur fanno parte della sua identità: quello proveniente dal mondo del puro possibile, della pura invenzione visionaria e della corrente della vita e dei valori.

Se si guarda ai modi con cui Aristotele riflette sul ragionamento, si vede come egli individui la forma e le forme del sillogismo; se si guarda agli sviluppi dello stoicismo post-aristotelico, si vedono i modi con cui i vari sillogismi vengono ulteriormente ragionati e regolati. Se si guarda agli sviluppi della logica scolastica medievale, ci si rende conto di trovarsi, a un certo punto, davanti ad una pura macchina logica (si pensi, per esempio, alla ricerca di Guglielmo di Occam). Se si guarda, inoltre, alla visione medievale dell'averroismo politico, si perviene alla percezione di una vera e propria «*machina mundi*», così come quella che è stata avvertita nella stessa sensibilità federiciana<sup>4</sup>. D'altra parte, nel momento in cui il volontarismo teologico medievale riconduce il bene all'arbitrio di Dio e nel momento in cui questo volontarismo si secolarizza nel puro arbitrio umano, il mondo dei valori appare dissolversi a totale beneficio del mondo dei fatti, che rimane, a questo punto, l'unico oggetto possibile di una razionale attenzione.

Esaminiamo questo processo del Logos su larga scala e al rallentatore. Il Logos, nel momento in cui, per resistere all'attacco dell'altrui Logos, si dà delle regole, si auto-regola secondo più piste e livelli: si dà regole nel pensare, nel parlare, nel dialogare, nel conoscere, nel comprendere, nell'applicare alla realtà ciò che ha compreso (attività tecnica), nel ripro-

<sup>4</sup> Vedi in proposito le osservazioni in A. Cesaro, *Machina mundi. Incursioni simbolico-politiche nell'arte federiciana*, FrancoAngeli, Milano 2012.

durre intellettualmente ciò che ha compreso (attività artificiale), nel fare e nel comportarsi (pratica sociale), nel produrre intellettualmente regole intorno al comportarsi sociale (regole sulla pratica sociale). Si tratta, come si è detto, di un processo più che millenario, in cui si fa, a un certo punto, manifesta e accelerata la tendenza del Logos a strutturarsi in una forma *oggettiva*, là dove il Logos di questa forma, dopo averla pensata, *si consuma* nella forma stessa. Il Logos di quella forma (sintagma da intendere nel senso del genitivo oggettivo, cioè il Logos che si occupa di quella forma) diventa il Logos di quella forma nel senso del genitivo soggettivo: diventa, cioè, il Logos immateriato in quella forma. Il Logos si fa scienza e scienze, fino a farsi scienze specializzate e tecnologie specializzate, fino a farsi un arcipelago di tecno-scienze e di macchine. Emerge, così, un Logos del pensare, del parlare, del dialogare, del conoscere, del comprendere, dell'applicare, del riprodurre, del comportarsi e dell'individuare regole per il comportamento sociale. Si dà, così, un Logos a più livelli: teoretico, tecnico, pratico.

Ci si intenda bene, però. Quando si dice che il Logos individua le sue regole, non si sta dicendo che esso non abbia – nella sua spontaneità vivente – sue intrinseche regole. Ogni pensare e ogni comportarsi hanno, nel proprio vivere, regole incarnate. Non esiste un pensare senza regole in esso già incarnate, né un comportarsi o una pratica sociale senza regole già in quel comportamento e in quella pratica intrinseche, inscritte, immateriali. Ogni pensare ha in sé le sue regole; ogni pratica sociale ha in sé le sue regole. A questo livello primo, si pensa e si agisce secondo regole irriflesse, che operano anche se non sono appositamente pensate e intenzionate. Quando si parla, perciò, di un Logos che si dà regole, si sta parlando *non* delle regole irriflesse che sono già nella vita spontanea del Logos incarnate, ma delle regole che sono – in modo riflesso – dal Logos intellettualmente elaborate e intenzionate. Si tratta, cioè, di regole artificialmente prodotte dal Logos in quanto intelletto. Esistono, perciò, due livelli nelle regole del Logos: quello delle regole pre-incarnate nel mondo della sua vita (irriflesse) e quello dal Logos intellettualmente prodotte (riflesse e obbiettivizzate, anzi ipostatizzate). Può individuarsi, a ben vedere, tra questi due livelli un livello intermedio, a medio raggio: quello di regole elaborate allo scopo di consentire allo spontaneo mondo della vita di esprimersi come è nella sua “natura” (si pensi alle “istruzioni per l’uso” di un oggetto, là dove le regole delle istruzioni non sono arbitrarie, ma dettate allo scopo di far funzionare l’oggetto come è nella sua “natura”, evitando, cioè, che si danneggi o si rompa; si pensi alle regole minime elaborate dalla civiltà umana per evitare le catastrofi delle singole comunità; si pensi alle forme di decalogo e di statuto dell’umano). Solo nello stadio in cui il Logos si dà delle regole intellettualmente prodotte, che tendono a separarsi dal mondo della vita che le ha

prodotte, quel Logos sta diventando macchina, risparmiando il tempo e lo sforzo del ripensare sempre daccapo a ciò che fa.

## **2.2. La macchina artificiale e le sue regole**

La macchina, in questo senso, è una struttura esteriore, fatta di regole intellettualmente costruite e di movimenti frazionati e coordinati. Essa opera indipendentemente da intenzioni dichiarate, da considerazioni sul *qui e ora* e da fini volta per volta voluti. In quanto tale, si dice che *funziona*. Questa catena di movimenti e di regole rigorosamente precostituite è *macchina*. Solo un Logos può produrre questa macchina, cristallizzandosi nella sua struttura e risparmiando, così, tempi e sforzi di ripensamento. Nella macchina il Logos si depone. Questa macchina non è necessariamente fatta di pezzi meccanici. Può essere fatta di proposizioni logiche, di norme giuridiche, di atti umani organizzati, di comportamenti sociali. Questa macchina, con l'avvento della specializzazione scientifica moderna, può appartenere a qualsiasi settore disciplinare e a qualsiasi struttura istituzionale.

Crediamo, a questo punto, necessario circostanziare il percorso del Logos nella sua destinale direzione verso la macchina. Il Logos – inteso come capacità di raccogliere dati, di pensare, di parlare, di discorrere, di ragionare, di dialogare, di produrre risultati conoscitivi e scientifici – tende strutturalmente, nel corso del suo sviluppo, a generare un percorso algoritmicamente controllato. Nel tempo della scienza moderna, la macchina prodotta si realizza in due forme: come macchina logica e come macchina fisica. La macchina logica funziona secondo il criterio della deduzione; la macchina fisica secondo il criterio della causalità. Ma, fra l'una e l'altra macchina, il pensiero moderno scopre il possibile costituirsi di una corrispondenza biunivoca, tale che la macchina logica si trasforma in macchina fisica e la macchina fisica si pone come il manifestarsi della macchina logica. La calcolatrice è un esempio moderno – non l'unico – di questo corrispondersi tra macchina logica e macchina fisica. In questo prototipo la procedura logico-deduttiva si trasforma in procedura logico-causale e viceversa. Lungo questa trasformazione, il Logos si è fatto doppiamente macchina, sia sul piano logico che su quello fisico. La procedura logica si è manifestata in procedura fisico-meccanica, mentre la procedura fisico-meccanica perviene a costituire immediato rinvio alla procedura logica a cui corrisponde.

Questa macchina, mentre diventa la manifestazione del Logos, si pone di fronte alla persona, che dello stesso Logos è portatrice. I presentatori della macchina dichiarano che questa macchina è destinata alle persone. Una tale macchina si realizza attraverso alcuni pregi specifici, che nascondono però, d'altra parte, alcune rimozioni essenziali.

Il Logos, da processo intenzionale che muove verso certi fini, si struttura, perciò, a un certo punto del suo sviluppo, come itinerario da percorrere secondo regole artificiali rigorose, che consentono di poter prescindere da quelle intenzioni e da quei fini che a quelle regole hanno condotto. Quel Logos si traduce, così, in pura procedura esteriore, non più discutibile. Il pensare viene sostituito dal calcolare. Allo spontaneo ragionare si sostituisce la formalizzazione del ragionamento; al libero esplorare, il procedimento calcolato e calcolante; all'interiore intuizione, il metodo del seguire algoritmi. Al ragionamento si sostituisce il sillogismo, al sillogismo formalizzato, al sillogismo formalizzato il calcolo logico, al calcolo logico il computer, al computer il robot "intelligente", al robot "intelligente" il robot "esperto", che sa imparare dall'esperienza.

Questa catena di movimenti e di regole rigorosamente precostituite è *macchina*. Questa macchina può essere logica, matematica, biologica, filologica, psicologica, pedagogica, giuridica, politica, economica, aziendale, burocratica, scolastica, sanitaria, militare, fiscale, finanziaria, massmediatica, perfino – per colmo di paradosso – etica (non solo se si tratta dell'etica farisaica fondata sull'esteriorità, ma anche se si tratta dell'etica che ignora il rapporto col *qui e ora* del concreto *tu*). Un campo di accoglienza può diventare una macchina, come può diventare una macchina un'associazione, un partito, una città, e così via. Mentre il Logos, nella sua prima fase, liberamente cerca sempre nuovi percorsi, esso, evolutosi in macchina, prende congedo dall'universo del possibile in cui viveva radicato e arriva a prescindere da ogni intuizione vivente che ne decida – qui e ora, volta per volta – fini e significati. Il Logos, trasformatosi in procedura, si è condensato e semplificato in macchina.

In questa prospettiva, la macchina non è una cosa, ma l'idea che in questa cosa è strutturata. La macchina, ancor prima della realtà sensibile che si vede e si tocca, è la realtà sopra-sensibile, cioè tutta mentale, che in quella realtà può leggersi con l'intelletto.

Il Logos, semplificatosi in macchina, si presenta come destinato alle persone, allo scopo di preservarne o migliorarne la vita. Occorre, però, domandarsi sulle caratteristiche di questa macchina, così come si presenta nel rapporto con le persone.

Essa, essendo generata dal Logos, è prodotta dal mondo della vita, in quanto il Logos è parte costitutiva del mondo della vita. Un tale mondo della vita può essere inteso soltanto come *pre-categoriale*. Esso, cioè, precede la stessa possibilità che possa darsene una definizione concettuale. La macchina, prodotta dal Logos, è artificiale, cioè generata da un intelletto che l'ha elaborata, calcolata e prodotta. Questa macchina è fatta di regole, che costituiscono i criteri strutturali del suo funzionamento. In essa possono in-



dividarsi tre dimensioni fondamentali. In *primo* luogo questa macchina è astratta, generale e stabile, nel senso che si è resa, almeno relativamente, indipendente dallo stesso produttore e indipendente dai soggetti e dai *qui e ora* cui si riferisce, il che significa che non reagisce in modo particolare a situazioni particolari. In *secondo* luogo, questa macchina guarda non all'intero, ma alle sue parti; e, per questa ragione, non si occupa di quel fine intrinseco che costituisce il senso e l'identità dell'intero a cui si applica (l'*entelèkeia* di Aristotele). In *terzo* luogo, questa macchina non ha interiorità né si occupa di interiorità, perché intrattiene rapporti solo con comportamenti esteriormente percettibili.

Vediamo, a questo punto, le persone a cui la macchina è, secondo la dichiarazione del suo presentatore, funzionalmente destinata. In *primo* luogo, una persona è singolarità esistente e irriducibile: in quanto tale, non sostituibile e, d'altra parte, impossibilitata a delegare ad altri i suoi bisogni personalissimi; perciò, unica. In *secondo* luogo, la persona è capacità *intrinseca* di relazione con le altre persone: in quanto tale, relazionata con l'altra persona all'interno di un intero vivente comune. In *terzo* luogo, la persona è interiorità profonda: in quanto tale, non osservabile dall'esterno, né esauribile con un concetto che la classifichi.

Vediamo, a specchio, le tre correlative dimensioni della macchina. In una prima dimensione, essa opera in via astratta e generale: "non guarda in faccia a nessuno". In una seconda dimensione, essa opera frazionando in parti ogni intero, cioè ogni vita intera: tratta il suo oggetto tagliandolo a fette. In una terza dimensione, la macchina opera indagando il suo oggetto solo dall'esterno: lo tratta come semplice corpo osservato e circum-navigato. Nella prima dimensione, la macchina tratta il suo oggetto non come un originale, ma come una copia (è ripetitiva, assoggettando il suo oggetto ad atti ripetitivi); nella seconda dimensione, lo smonta e lo rimonta come se non fosse vivo (lo spezza e lo ristruttura a piacimento); nella terza dimensione, lo tratta come se non avesse una interiorità (lo perlustra, lo controlla, lo riproduce).

Sia ben chiaro. Non si tratta di caratteristiche negative della macchina, ma di caratteristiche che neutralmente costituiscono la sua identità. Questa macchina, però, pur pensata per la persona, non potrà mai vedere la persona. Non nel senso che è anti-personale ma nel senso che è a-personale. Essa è daltonica alla persona, così come un daltonico non vede il rosso che pur gli è sotto gli occhi.

Le caratteristiche fin qui enucleate non costituiscono necessariamente un problema. Una macchina organizzata (di pezzi, di movimenti, di proposizioni, di norme, di atti, di comportamenti, etcetera) può ben essere benefica per un essere umano, anche se non vede la sua singolarità-persona. Un

problema nasce, però, quando si perviene a quello stadio tecnologico così evoluto da determinare un *salto di qualità*. A questo punto, la macchina diventa mega-macchina, fino a trasformarsi in giga-macchina, di portata e di livello internazionali. In tale stadio la macchina, protesi dell'umano, è diventata così potente da trasformare l'essere umano, di cui era protesi, in una sua protesi. In un tale stadio, tendono a costituirsi – fra la macchina e la persona – due tratti strutturali specifici: da un lato, la macchina acquista un grado di potenza così grande da risultare governabile solo ad opera di un numero sempre più piccolo di uomini e solo in certe occasioni strutturali privilegiate; dall'altro lato, nell'eventuale conflitto tra il funzionamento della macchina e le esigenze della persona, prevale nettamente e sempre la macchina. Ciò significa, in forma concreta, che il fine – la persona – è diventato un mezzo e che il mezzo – la macchina – è diventato il fine.

Esaminiamo questo salto di qualità più in dettaglio. In primo luogo, la macchina, essendo astratta e generale, opera per classi di elementi trattati, cioè cataloga. In secondo luogo, la macchina, essendo strutturalmente scompositiva, opera per pezzi da controllare. In terzo luogo, la macchina, essendo strutturalmente destinata a oggetti esteriori, opera su superfici esteriormente esplorabili. Ma, nel compiere queste operazioni, la macchina può lavorare sui risultati di un'altra macchina, che strutturalmente la precede nel funzionamento. In tale caso, la macchina cataloga sulla base dei risultati di una precedente macchina che ha prodotto le condizioni della catalogazione, cioè i cataloghi; lavora sui risultati di una precedente macchina che ha prodotto le condizioni del sezionamento, cioè il modo di individuare i pezzi; lavora sui risultati di una precedente macchina che ha preparato le condizioni per la misurazione delle superfici, cioè ha elaborato una metrica adeguata. La macchina funzionalmente successiva mette in atto i risultati preparati, nelle loro condizioni, dalla macchina che funzionalmente la precede. Non è escluso, d'altra parte, che anche quest'ultima macchina lavori sui risultati prodotti dai criteri funzionalmente stabiliti da una macchina ancora precedente.

Le macchine qui considerate operano secondo tre criteri: secondo il primo criterio, arbitrariamente attribuiscono un oggetto a una classe; in base al secondo criterio, misurano secondo il principio del *contare*; in base al terzo criterio misurano secondo il principio del confrontare tra di loro estensioni o figure. Si parla qui di arbitrio, in quanto la macchina opera secondo un criterio strutturato che non prevede alcuna giustificazione del criterio messo in atto. La prima operazione descritta realizza un arbitrio classificatorio: mette l'oggetto in una scatola; la seconda operazione realizza una misurazione aritmetica: conta secondo quantità espresse nel tempo; la terza operazione realizza una misurazione geometrica e topologica: commisura

estensioni o figure secondo quantità espresse nello spazio. In realtà, in questa macchina è riconoscibile una precisa epistemologia, consistente nell'incrocio fra un arbitrio e una misurazione, là dove l'arbitrio simula un fattore *soggettivo* e la misurazione un fattore *oggettivo*. Se volessimo pensare questa macchina in termini antropomorfici, potremmo dire che essa, puro incrocio di arbitrio e di misura, si presenta come non discrezionale, come non responsabile e come non dialogante. Non discrezionale, perché è strutturalmente incapace di discorrere con una persona adattandovisi; non responsabile, perché strutturalmente incapace di rispondere a qualcuno di ciò che fa; non dialogante, perché strutturalmente incapace di entrare nell'interiorità dell'"oggetto" di cui si occupa.

La macchina generalizza-astrae, conta i pezzi, commisura fra loro le parti esteriori. Nella prima dimensione, tratta gli oggetti dello stesso genere come uguali (generalizzazione) e li tratta in modo uguale a prescindere dal tempo in cui opera (astrazione). Nella seconda dimensione, la macchina tratta l'oggetto non come intero, ma come spezzettato. Nella terza dimensione, tratta l'oggetto come privo di qualsiasi interiorità. Funzionando così, la macchina opera, in realtà, secondo puri criteri di *quantificazione*. Ciò è abbastanza chiaro per quanto attiene alla seconda e alla terza dimensione, perché nella seconda dimensione accade una misurazione aritmetica (una matematica per computazione) e nella terza dimensione una misurazione geometrica o una misurazione topologica (una matematica per comparazione).

Si badi, però. A guardar bene, anche l'operazione che generalizza e astrae può ricondursi a un atto di quantificazione. Infatti, la generalizzazione-astrazione significa una quantificazione per serialità e contenenza. Si costruisce un genere sulla base di un modello mentale costituito da una comprensione e da una estensione, là dove la comprensione riguarda il numero di caratteri logici contenuti nel modello mentale e l'estensione il numero degli enti a cui quel modello si riferisce (sono noti, in proposito, i risultati della logica di Port-Royal). In tale contesto, più basso è il numero di caratteri logici contenuti nel modello, più alto è il numero degli enti a cui questo modello si riferisce. La costruzione della generalizzazione-astrazione nasce da una riduzione dei caratteri logici esistenti in un modello mentale e dalla corrispondente crescita degli enti a cui quel modello si riferisce. Passando da una specie a un genere, si riduce il numero di caratteri logici e corrispondentemente si accresce il numero degli enti di riferimento, così come è facile capire confrontando la specie dell'uomo e il genere dell'animale. Con la generalizzazione-astrazione si compie, perciò, un'operazione di seriazione e di contenenza. A ben guardare, un'operazione di quantificazione: di quantificazione *topologica*. In definitiva, la macchina,

in tutte e tre le dimensioni considerate, tratta il suo oggetto esclusivamente secondo genere, peso, numero, misura e quantità. È fin troppo facile osservare che esistono realtà che non possono essere valutate secondo questi parametri esteriori: i libri non possono essere valutati dal peso (primo tratto strutturale), né dai pezzettini di carta che li compongono (secondo tratto), né dal colore delle copertine (terzo tratto); una persona non può essere valutata dalla stazza, dal numero delle cellule componenti, dalla struttura del corpo. Eppure, la macchina, quando intende essere modello esaustivo, valuta così.

Se tutto viene quantificato, un tale criterio può in questo modo formularsi: tutto si quantifica, quindi anche ogni qualità va quantificata. Qui il principio della quantità, assunto come *assoluto*, si pone come criterio unico al quale ogni altro deve essere ridotto. Ciò significa che, quando si quantifica, possono darsi tante possibili e diverse quantificazioni. Se si quantifica bisogna sapere secondo quale criterio si è quantificato. Posto che possono esserci infiniti criteri di quantificazione, quale sarà il criterio da scegliere? Questa domanda condurrebbe a risolvere il problema della qualità del criterio da adottare per la quantificazione. Ma, essendosi presupposta l'assolutezza del principio di quantificazione, anche questa qualità dev'essere omologabile con la quantificazione. Ciò significa che la qualità del criterio deve essere *de-qualitativizzata*. Da ciò deriva che alla domanda: "qual è il criterio più importante per una quantificazione?", si dovrà, in termini quantitativi, rispondere che "tutti i criteri sono ugualmente importanti, quindi nessuno è importante". La qualità del criterio, ridotta alla sua quantificazione, si converte nel concetto di arbitrio. Posto che di un oggetto possono darsi infinite quantificazioni, tutte queste quantificazioni sono ugualmente importanti, e quindi nessuna può essere scelta a preferenza di un'altra. La qualità, ricondotta alla quantità, è null'altro che l'arbitrio.

Si noti. Icona significativa di questa situazione per cui si dà una quantità innumerabile incrociata con un arbitrio illimitato è nell'immagine della biblioteca infinita di Jorge Luis Borges. Qui, in un fenomeno combinatorio in cui si associano in tutti i modi possibili tutte le lettere dell'alfabeto, nascono tutti i libri possibili, quelli aventi senso e quelli non aventi senso. In questa immagine vive, in realtà, quell'incrocio fra quantità e arbitrio in cui risiede la modernità; e, con essa, la sua macchina logica nel suo funzionamento *puro*. Lungo questa strada, Borges ha guardato con rigoroso disincanto decostruttivo lo stesso concetto di *ordine*, là dove scrive<sup>5</sup> che l'ordine

<sup>5</sup> «...gli stessi volumi si ripetono nello stesso disordine (*che, ripetuto, sarebbe un ordine: l'Ordine*)» Jorge Luis Borges, *Finzioni*, tr. di Franco Lucentini, Einaudi, Torino 1995, p. 78.

fra le cose non consiste in una qualità che *preceda* il loro essere in un certo modo disposte, ma in una qualità che *segue* il semplice fatto che quella disposizione era stata in quel modo *arbitrariamente decisa*, seguita dal fatto che quella disposizione viene semplicemente *ripetuta*. In questa prospettiva, l'ordine non consiste in una disposizione degna di essere ripetuta, ma semplicemente nel *fatto* che questa disposizione è stata in questo modo decisa, aspettandosi di essere conformemente ripetuta. Alla base del concetto di ordine si pone, in questa luce, *non* una qualità intrinseca a questa disposizione, ma il fatto arbitrario della sua *arbitraria disposizione*. Questo ordine si comprende nel contesto di un volontarismo teologico secolarizzato. In questa prospettiva, dire che una disposizione è ordinata significa semplicemente che essa *ripete* una disposizione – quale che sia – precedentemente in modo arbitrario decisa. L'ordine, perciò, ha due tratti strutturali: l'arbitraria decisione che dispone in un certo modo le cose e la sua conforme ripetizione. In questa prospettiva, ogni valore è *cancellato*.

Nel momento in cui la macchina, interrotto il rapporto col mondo della vita, tutto quantifica, quantificherà secondo il criterio arbitrariamente strutturato in essa. Potrà, certo, replicarsi che un tale criterio è stato stabilito dal mondo della vita, cioè da chi ha prodotto la macchina, che pur sempre opera nell'ambito di una concreta vita sociale; ma è facile rispondere che, avendo per definizione la macchina interrotto ogni rapporto col mondo della vita da cui è sorta, un tale criterio non è più in condizione né di auto-justificarsi né di essere modificato, nel caso in cui dal mondo della vita e dalle singole persone emergano – *qui e ora* – necessità urgenti che mettono quel criterio in discussione. Potrà, certo, ancora replicarsi che la macchina organizzata, essendo stata accuratamente costruita, è in grado di prevedere adeguatamente ogni esigenza, perché è completa; ma sarebbe facile replicare ancora che, per ragioni logiche rigorose, nel Novecento analiticamente dimostrate (le antinomie di Bertrand Russell, i principi di incompletezza dei sistemi di Kurt Gödel), nessun sistema di regole può essere mai completo, sicché fra il mondo della vita e i sistemi logici permarrà sempre un salto strutturale. E, d'altra parte, ammesso e non concesso che la macchina possa diventare completa, resta il fatto che una tale completezza sarebbe pur sempre fondata su arbitrii di classificazione e di quantificazione (aritmetica, geometrica, topologica). Va sottolineato, in proposito, che una qualsiasi classificazione compie, rispetto a ciò che viene da essa classificato, due mutilazioni essenziali: in quanto ignora l'esistenza della singolarità umana a cui si riferisce e in quanto la riduce, in ogni caso, alla prospettiva classifi-

catoria da cui arbitrariamente muove. È notizia di questi giorni che un uomo non ha potuto essere curato in ospedale perché non risultava esistente all'anagrafe italiana. Fra l'esistenza, propria del mondo reale, e la classificazione, propria del mondo formale, è la classificazione che decide, nel senso che essa, mentre si auto-dichiara universale, decide se esisti e a quali condizioni. Fra la pretesa di completezza del sistema e il mondo della vita il salto sempre permane. È ancora notizia di questi giorni che un preside, a cui era stata fatta richiesta, da parte dei genitori di uno studente morto, del tema eccellente che egli aveva scritto in occasione di un premio, si è rifiutato di aprire l'archivio perché la norma non glielo consentiva.

Di questo salto strutturale fra sistema logico e vita il mondo della vita inconsciamente *sa*. Ne è indizio il concetto di "buon senso", il quale, contrariamente a ciò che tradizionalmente se ne pensa, non implica soltanto il richiamo pratico a una grezza e approssimativa sensibilità del quotidiano, ma la percezione profonda – l'intuizione vivente – che fra il mondo della vita e il mondo formale si dà necessariamente una cesura che è *impossibile* superare dal punto di vista formale e che è invece *necessario* superare dal punto di vista sostanziale. In questa prospettiva, il "buon senso", inteso come il "senso buono", è l'indicatore della insuperabile distanza strutturale fra il mondo della vita e il mondo formale, distanza rigorosamente avvistabile a partire dal mondo della vita: una sorta di istintivo sensore che si esprime per negazione. Non a caso, il buon senso fa percepire ciò che è irragionevole, disumano, comico, assurdo, facendo emergere reazioni che non possono non nascere dal mondo della vita. E non a caso una macchina, fra l'altro, non ride.

La macchina, però, nonostante l'insuperabile iato fra l'incompletezza formale e l'esistenza reale, può essere strutturata in modo tale che, pur non potendo essere completa, *tenda* alla completezza. In tale caso, però, dovrà prevedere un numero sempre più complicato di articolazioni, che cercheranno di aderire come un guanto a ogni singola identità, andando, perciò, ad allestire un autentico stato di assedio nei confronti degli oggetti a cui essa come macchina è destinata. Ciò significa che, per risolvere l'irrisolvibile problema della completezza, la macchina metterà in piedi un'autentica caccia ai dettagli, che potrà rivelarsi in collisione anche tragica – se non tragicomica – col mondo della vita e dei suoi bisogni. Il prezzo della mancata completezza della macchina sarà pagato dallo stato di persecuzione dei sottoposti. Uno degli effetti tragicomici è nel fenomeno per cui la macchina, per evitare le violazioni che avvengono in un suo settore, potenzia a dismisura la persecuzione dei comportamenti in ogni settore, e soprattutto dei più deboli, innescando un crescente circolo vizioso che arriva all'accanimento persecutorio *strutturato*. Per combattere il terrorismo aereo, si accresce a

dismisura l'ispezione corporale dei viaggiatori; per combattere l'evasione fiscale si accresce l'accanimento su chi paga; per combattere l'assenteismo dal lavoro, si accresce l'accanimento su chi è diligente; per combattere il fenomeno dei falsi disabili, si accresce l'accanimento sui veri. Ogni falla nel sistema viene suturata accrescendo ossessivamente la complicatezza del sistema. Si pensi a quella che è diventata un'esperienza corrente nel campo della nostra vita quotidiana, quando, nel rapportarci con un'artificiale voce-guida a cui intendiamo chiedere qualcosa, ci vengono proposte, nella forma di generi pre-cristallizzati, numerosissime domande tra cui scegliere, senza che nessuna di esse costituisca una soluzione del nostro problema e senza che nessuna possibilità ci sia data di inserire la nostra domanda o di parlare con una voce umana che possa tener conto dell'eccedenza della nostra esigenza rispetto al paniere dei generi cristallizzati. Qui appare chiaro che il paniere offerto dalla macchina non solo è incompleto, ma non lo sa ed è strutturato in modo da trasformare la sua incompletezza in una supponente e prepotente idea di completezza. La macchina, pretendendo di soddisfare ogni esigenza umana, macchinicamente la schiaccia.

Come dicevamo, questa macchina, guardata nelle sue tre dimensioni, generalizza-astrae, spezzetta il vivente, riduce ogni realtà alla sua scorza esterna. Ciò significa che essa, per definizione, mentre costruisce generi, può compiere generalizzazioni discriminatorie (costruendo, ad esempio, "astrazioni su misura" per privilegiare alcuni oggetti a danno di altri); mentre tratta l'intero spezzandolo, può violare l'interezza vivente; mentre riduce l'interiorità all'esteriorità (secondo lo schema fisico-matematico del nastro di Möbius), può disconoscere ogni autenticità. Proviamo a indicare alcuni esempi. In base alla prima dimensione della macchina (quella della generalizzazione-astrazione), un affamato può essere ascritto allo stesso genere del sazio, secondo il noto apologo di Trilussa sul pollo; oppure una certa attività umana, come quella scolastica o quella sanitaria, può essere trattata secondo le stesse regole astratte e generali che sono previste per ogni attività puramente economica; oppure le scienze umanistiche possono essere trattate con le stesse regole con cui sono trattate quelle cosiddette dure. In base alla seconda dimensione (la frantumazione in pezzi dell'intero vivente), un lavoratore, considerato la semplice somma delle sue ore lavorative (e quindi espantato dalla sua vita sana e reale), potrebbe essere invitato a lavorare per un intero anno spostandosi ogni giorno in una sede continentale diversa. In base alla terza dimensione della macchina (la riduzione dell'interiorità all'esteriorità), un essere umano simulatore potrebbe essere trattato come un eroe e un eroe come un assassino.

La macchina, certo, potrebbe essere sottomessa alla discrezionalità, alla responsabilità e alla dialogicità di chi l'ha prodotta. Ma ciò può accadere

soltanto nello stadio in cui la macchina è ancora sottoposta al possibile controllo del suo produttore. Non può più accadere dopo il salto di qualità determinato dalla svolta in cui la macchina, entrando in un universo di macchine, non ha più un produttore in grado di governarla (o ne ha così pochi da rendere difficile o impossibile la loro azione governante) e, soprattutto, in caso di conflitto con le esigenze dell'“oggetto vivente” trattato, prevale su di lui.

Nel momento in cui il predetto salto di qualità si verifica, ossia nel momento in cui la singola persona diventa protesi della sua protesi, le caratteristiche sopra identificate nella macchina (attività astratta, tecnica scompositiva, funzionamento esclusivamente esteriore) *possono* trasformarsi da a-personali in anti-personali.

Osservando la macchina nei suoi rapporti con la persona, può concludersi, in una prospettiva consapevolmente antropomorfa, che la macchina non crede all'esistenza di una singolarità vivente, né all'esistenza di una interezza vivente, né all'esistenza di un'interiorità. Non crede, perché a siffatte cose non può credere. Semplicemente le *ignora*. La macchina ignora l'esistenza della persona, ignora la vita, ignora la coscienza e l'interiorità. Essa non pondera, non sceglie; non si vergogna, non ha sensi di colpa; non dialoga, non conosce il pudore, non ha compassione. Lungo questa deriva, essa può diventare – tecnicamente, al suo grado estremo – anonima, autopatica e panottica; in una parola, indifferente, sezionatrice e automatica; e, perciò, cancellatrice di ogni esistenza singolare, mortifera e spietata. In questo senso, la macchina non crede alla verità della vita a cui si applica, per la quale è stata pensata e che pure strutturalmente la precede.

Questa analisi non comporta affatto che tutte le macchine delle regole siano qualitativamente sullo stesso piano. Anzi, è certamente possibile una loro valutazione sceveratrice. Questa potrà svilupparsi sulla base di due criteri fondamentali: la distanza della macchina dal mondo della vita da cui emerge (distanza valutabile in termini di correggibilità e adattabilità delle regole) e la distanza dai bisogni fondamentali delle singole persone (distanza valutabile in termini di presidio reale di questi bisogni). Una tale distanza potrà essere qualitativamente ridotta soltanto se nella macchina possano operare strutture di collegamento fra la rigidità dell'impianto preconstituito e la sensibilità al mondo della vita, strutture di collegamento che possono essere di vario tipo, ognuna congrua alla sua macchina di pertinenza. Per esempio, nel caso della macchina giuridica le strutture di collegamento sono rappresentate dai *principi*, i quali, a differenza delle *norme*, sono chiamati a “pescare” nel mondo della vita attraverso la sensibilità ai valori del contesto sociale, valori distinguibili a loro volta in due falde: quella – più superficiale – relativa alla *Lebensform* storicamente in atto e quella – più radicale e



profonda – relativa a una *Lebensform* dell'umano, che mai può essere violata, sotto pena di catastrofe del mondo umano stesso.

La macchina oggetto dell'analisi deve essere, pertanto, valutata nei termini della qualità umana che essa consente o impedisce. Ciò potrà farsi, se si presta attenzione ad alcuni precisi indicatori. Dovrà tenersi conto, per esempio, del grado entro cui le parti costitutive della macchina possono essere, qui e ora, modificate e/o adattate nel caso di forme di manifesta irragionevolezza, che violano la sottostante forma di vita, e nel caso di forme di manifesta disumanità, che violano i bisogni fondamentali delle singole persone (si tratta, in effetti, di quelle due falde del mondo della vita di cui si è precedentemente parlato). Nell'uno e nell'altro caso, si tratta, in realtà, di valutare e misurare l'attitudine della macchina a esporsi ai criteri stringenti e indifferibili della vita concreta in cui opera, criteri da considerare come clausole di salvaguardia dell'umano.

Uno dei tratti specifici che caratterizza la macchinicità nel suo farsi ideologia, ossia pratica mentale chiusa e cristallizzata, consiste nel fatto che essa tende a trascurare sempre più, come spuria rispetto alla sua purezza, la qualità educativa della componente umana implicata nel funzionamento della macchina stessa. Nessuna macchina può prescindere da un minimo grado di qualità educativa. Si pensi, per un semplice esempio, a quanto i teorici della democrazia come pura procedura inconsapevolmente si arrendano poi, a un certo punto, di fronte all'insufficienza radicale di tale criterio, nel momento in cui sostengono l'importanza di una "educazione alla democrazia", là dove, evidentemente, ciò a cui si deve essere educati non può più essere *ridotto a una procedura*, perché rappresenta, invece, proprio ciò che irriducibilmente alla procedura si sottrae.

Al primo livello della macchina, perciò, ossia a quel livello che è più prossimo al mondo della vita, una valutazione sceveratrice resta possibile. Ma, nel tempo del salto di qualità di cui sopra si è parlato, la macchina delle regole è diventata, progressivamente, mega-macchina e giga-macchina, sempre più distante dal mondo della vita e dai bisogni delle persone: in termini di modificabilità, di adattabilità, di governabilità e di attitudine a presidiare questi bisogni personali primi.

Davanti alla *macchina* delle regole si erge, come argine insuperabile, la *verità*. Si chiarisca, però, un punto importante. Non si tratta, qui, della verità in senso metafisico, ossia di quella verità intellettuale o reale di cui tutti discettano e nessuno sa. Si tratta, invece, della semplicissima verità della vita, ossia della verità che è la vita nel suo farsi quotidiano e nel suo essere costituita dalle persone reali che la vivono, còlte nei loro bisogni primi, personalissimi, indelegabili, inviolabili. Questa verità non è la verità come corrispondenza, il cui nucleo è intellettuale e riflesso. Essa è, invece, la ve-

rità *pre-categoriale* della vita, ossia la verità più concreta e inconfutabile che ci sia. Di questa verità della vita fanno parte i bisogni fondamentali delle persone. Si tratta delle persone, ossia di quegli esistenti umani che *non* sono categorie, perché costituiscono – così come il mondo della vita di cui fanno parte – un *pre-categoriale* anch'essi: un *pre-categoriale* in termini singolari. Questi esistenti umani sono dotati di bisogni primi, senza i quali non potrebbero permanere nell'esistenza.

Questa verità dei bisogni primi delle persone va intesa in due sensi. Non solo nel senso che questi bisogni vanno da un potere esterno tutelati, ma nel senso che a questi bisogni occorre dare credito di libertà. Non si tratta, cioè, solo di proteggere, ma di aprire varchi alle spontanee possibilità, che non possono essere create dall'esterno.

Sarebbe possibile, però, una obiezione a queste nostre obiezioni. Potrebbe sostenersi, infatti, che la giga-macchina appena descritta – che generalizza-astrae, divide in pezzi e tutto esplora dall'esterno – andrebbe guardata, però, dal singolo nella sua complessiva *intelligibilità*. In altri termini, questa macchina, per le sue caratteristiche strutturali, dovrebbe essere accettata perché giusta nei tempi lunghi, sicché alle sue inderogabili forme dovrebbe adattarsi ogni singolarità, provvisoriamente incapace di cogliere la razionalità di quell'insieme strutturato. Una tale obiezione, però, significherebbe che alla complessività di quella macchina, data per giusta, dovrebbero sacrificarsi non bisogni o desideri qualsiasi, ma quei bisogni minimi che costituiscono il nucleo dell'esistere dignitoso. Ciò significa, in concreto, che la macchina dovrebbe poter imporre non solo la sua ideologia, ma la sua idolatria, che è di per sé sacrificale. Anche ammesso che la macchina sia dotata di una intelligibilità superiore, a nessuna macchina dovrebbe essere mai consentito di violare il nucleo inviolabile delle singole persone, fosse anche una sola. Nessuna persona, nei suoi bisogni primari, può essere sacrificata a una macchina, fosse anche essa capace di annunciare il sole dell'avvenire. La macchina non deve essere abilitata a compiere sacrifici di esseri umani, eppure lo fa.

Se tra la macchina e la verità della vita si apre, perciò, a un certo punto, un radicale conflitto, il problema fondamentale della civiltà umana consisterà nel grado di reattività che il mondo della vita e il mondo delle persone riusciranno a sviluppare – culturalmente e operativamente – nei confronti dell'azione macchinica che li schiaccia.

### 3. La macchina giuridica

#### 3.1. *Il giuspositivismo come teoria della macchina*

Una di queste macchine è la macchina giuridica, intesa come macchina normativa. L'illuminismo settecentesco è stato il momento epocale in cui il Logos, pensando di organizzare la società secondo un modello di Ragione, ha cercato di strutturare esteriormente il potere in modo compatibile con la Ragione stessa. Secondo la concezione illuministica, le leggi dovevano essere pre-date, semplici, poche, chiare, astratte, generali, stabili, coerenti, costituenti un ordinamento completo. Sono le premesse strutturali che nascostamente sottendono la *separazione dei poteri*. Si tratta, come si vede, di criteri esteriormente leggibili e senza equivoci applicabili. Il Logos, pertanto, tende a vincolare il potere, non attraverso l'indicazione di valori interiori, difficilmente sottraibili alla vaghezza e alle pluralità di interpretazioni, ma attraverso l'indicazione di limiti leggibili in forma esteriore e inequivoca. Il Logos cerca di trasformare il potere in Ragione, trasformando la forza del potere nella macchina della Ragione, ossia in una Ragione trasformata – a sua volta – in struttura di macchina. In base a questo Logos, il modello di potere, conformandosi a un tale criterio strutturale, diventa macchina, ossia macchina giuridica razionale. Il Logos naturale – cioè vivente – si trasforma, così, in modello giusrazionalistico, e il modello giusrazionalistico in modello giuspositivistico a struttura razionale. Il Logos, in questo percorso, si asciuga in macchina acquisendo i tre tratti strutturali che qualificano la macchina come tale: il criterio dell'astrattezza e della generalità, quello della scomposizione in parti e quello dell'esteriorità. Una tale macchinicità ha un pregio: cerca di realizzare un valore di giustizia non attraverso la troppo ardua "conversione dei cuori" né attraverso l'invocazione di valori, troppo variamente interpretabili, ma attraverso l'individuazione di criteri chiari, osservabili dall'esterno e concretamente operabili e controllabili. È qui la sua forza, ma anche il suo limite.

In questa prospettiva, le regole poste dal metodo cartesiano, quelle elaborate dalla scienza moderna e quelle istituite dall'illuminismo giuridico si collocano lungo lo stesso itinerario: quello di un Logos che produce, come suo risultato e suo metodo, la struttura di una macchina.

Lungo questo sviluppo, il novecentesco giuspositivismo di Hans Kelsen non sarà altro che la teoria di una macchina, condotta alla sua perfezione: la macchina del diritto positivo, fatta di norme, ossia di proposizioni logiche prescrittive, linguisticamente formulate. Questa macchina giuridica è costituita di norme, cioè di modelli logico-linguistici che regolano fattispecie compiutamente descritte. Esiste, in tale contesto, una precisa corrispondenza biunivoca fra la norma e la fattispecie da essa prevista (salvo il caso, non

kelseniano, di cui ci occuperemo in seguito, in cui l'individuazione di una *ratio* conduca alla restrizione o all'allargamento del significato letterale di quella norma, ma in questo caso, come vedremo, la *ratio* è un principio che estende o restringe i confini della norma di cui parliamo). Tutta la macchina delle norme va a costituire un unico ordinamento giuridico, il cui fondamento logico, per Kelsen, risiede in una norma fondamentale, che conferisce unità e validità all'intero complesso normativo.

Kelsen è un gius-positivista, che, in quanto tale, muove dall'indubitabilità dei *fatti*. Egli muove dal *fatto* della norma, ossia dalla norma intesa come fatto. Si tratta, però, di un particolare tipo di fatto, perché si tratta del fatto di una formulazione linguistica, consistente in una dichiarazione-qualificazione. Questo *fatto* è, in quanto dichiarazione-qualificazione, una *forma*, in quanto *intenziona* un piano che è *fuori* di quella forma. La norma è un *fatto-forma* che, essendo forma, intenziona fatti (naturali, umani e sociali) che *non* sono forme.

Kelsen, muovendo da questo fatto e da questa forma, risale – norma dopo norma – al fondamento logico di ognuna di queste norme, fino a pervenire a quell'unica norma non scritta che costituisce il fondamento logico di tutte. Si tratta della norma fondamentale che dà unità e validità (cioè, esistenza giuridica) all'intero ordinamento normativo.

Questa norma fondamentale, in quanto presupposto logico primo, può essere guardata da due diversi punti di vista: dal punto di vista del suo fondare un insieme di proposizioni logico-linguistiche e dal punto di vista del suo fondare un insieme di fatti storici che producono queste proposizioni (si tratta, cioè, del fondare fatti di produzione giuridica).

Guardando questa norma fondamentale dal primo punto di vista (cioè, come norma che logicamente fonda una struttura di proposizioni logico-linguistiche), essa si comporta, in realtà, come il complesso dei tre principi della logica: quello di identità, quello di non contraddizione e quello del terzo escluso. In base al primo principio, l'insieme delle norme soprastanti deve essere visto come unitario e distinto da tutto ciò che è diverso da esso; in base al secondo principio, questo insieme di norme deve essere visto come coerente, cioè come esente da contraddizioni; in base al terzo principio, esso deve essere inteso come completo, cioè tale da contenere o la norma che permette o la norma che vieta un certo comportamento, senza che possa esserci alcun *tertium genus* come zona vuota. È certamente vero, come alcuni critici hanno osservato (Amedeo G. Conte), che nell'ordinamento giuridico kelseniano possono ben esistere norme contraddittorie fra loro; ma è, d'altra parte, vero anche che in un tale ordinamento permanentemente opera un vettore logico che spinge a ridurre il più possi-

bile – attraverso previsti meccanismi procedurali – l'esistenza di contraddizioni.

Guardando la norma fondamentale dal secondo punto di vista (cioè, come norma che fonda un insieme di fatti storici che producono proposizioni logico-linguistiche), può scoprirsi che questa norma fondamentale nasconde una *finzione*. Essa contiene la finzione per cui le singole norme, da cui Kelsen pur parte, costituiscano un'unità, ossia un intero e unitario organismo logico. A ben guardare, invece, le norme considerate, potendo essere state prodotte da leggi e da fonti di produzione diverse e disperate, non costituiscono affatto – di per sé – un'unità. Considerarle come unità significa operare una *finzione*. Si tratta di una finzione che si realizza operando attraverso i predetti tre principi logici. Solo attraverso questa finzione le norme, di per sé separate e disperate, possono essere considerate *come se* fossero collegate in unità. Né la finzione si ferma qui. Le norme non vengono considerate soltanto come unitariamente e coerentemente collegate, ma come *costituenti un ordinamento*. Ciò implica l'*ulteriore* finzione per la quale in quel complesso di norme deve poter trovarsi sempre la norma necessaria per la situazione che si intende regolare. Si tratta della finzione per la quale quell'ordinamento viene considerato come “completo”, avente – cioè – in se stesso un principio di chiusura, che preventivamente lo vaccina dall'essere manchevole di qualcosa. Fingere che un ordinamento sia completo significa, in realtà, come si è già detto, operare col principio logico del terzo escluso.

Se questa norma fondamentale costituisce una finzione, c'è da domandarsi, però, a questo punto, quale sia la ragione, ossia la *ragion sufficiente* di questa finzione.

La norma fondamentale, cioè, presuppone, a sua volta, una domanda sulla sua ragion sufficiente. Questa domanda impone di legare la norma fondamentale – e quindi l'ordinamento giuridico da essa fondato – al mondo della vita che le dà origine e senso. Un organismo giuridico non ha affatto senso in sé, ma solo in quanto è funzionale a un mondo della vita che lo richiede. La norma fondamentale rinvia, così, necessariamente al mondo della vita, il quale ha inevitabile bisogno di un ordinamento che lo disciplini. In questa luce, se è vero che la norma fondamentale è una finzione, questa *finzione* nasce dalla sua *funzione* all'interno del mondo della vita, da cui non può essere separata. È la sua funzione pratica e prassica.

Nella visione epistemologica di Kelsen, la norma fondamentale costituisce un presupposto logico. La teoria kelseniana, intendendo essere pura, lascia perciò fuori dal suo dominio scientifico qualunque questione che riguardi il presupposto ontologico sottostante a quel presupposto logico. Kelsen vede il presupposto logico, non il presupposto ontologico. Egli, cioè,

non si domanda, né intende domandarsi, quale sia il mondo della vita che quella macchina giuridica necessariamente presuppone e da cui quella macchina è nata.

Un tale mondo della vita, in realtà, può individuarsi a due livelli. A un primo livello, esso esprime la particolare forma di vita, storicamente determinata, che quell'ordinamento giuridico presuppone e sta presupponendo. A un secondo livello, quel mondo della vita esprime i capisaldi fondamentali che nessun mondo della vita, se è vita umana, può violare. Il primo livello è quello della *Lebensform*, ossia di una forma di vita storicamente determinata; il secondo livello è quello di una *Lebensform umana*, ossia quello dei fondamenti umani che nessuna forma di vita, per quanto storicamente relativa, può violare, sotto pena di sconfinamento nell'impossibile, nell'intollerabile, nell'insostenibile e nell'assurdo.

Se guardiamo, perciò, la macchina giuridica di Kelsen nel più generale contesto del mondo della vita umana a cui appartiene e a cui non può non appartenere, scopriamo, a prescindere dallo stesso Kelsen, all'interno di quella macchina giuridica altre strutture e, a fondamento di quella macchina giuridica, altre istanze. All'interno di quella macchina giuridica scopriamo, accanto all'esistenza di norme, l'esistenza di principi; a fondamento di quella macchina giuridica scopriamo valori, insieme con l'esistenza di una comunità interpretante e praticante.

### **3.2. Norme e principi fra asse orizzontale (estensibilità semantica) e asse verticale (mondo della vita)**

Veniamo al rapporto fra *norme* e *principi*. Le norme descrivono fattispecie ben determinate, con le quali sono biunivocamente legate; i principi non descrivono singole fattispecie, ma si estendono – semanticamente si estendono – a fattispecie simili, di cui non è concettualizzabile esaustivamente la similarità, mentre consentono così di collegare norme fra loro secondo un movimento di pensiero che mira a estendersi all'intero. Le norme classificano comportamenti, secondo un criterio comprensionale completo e secondo un criterio estensionale che nettamente circoscrive; i principi non classificano ma orientano, secondo un criterio comprensionale incompleto, cioè aperto, e secondo un criterio estensionale elastico, che non prevede confini netti. Le norme si pongono – rispetto alle fattispecie – secondo il criterio sintagmatico (rigido ed escludente) dell'uguale/disuguale, dell'appartenente/non appartenente, del dentro/fuori; i principi si pongono – rispetto alle fattispecie – secondo il criterio paradigmatico (elastico e non necessariamente escludente) del simile/dissimile. In sostanza, le norme classificano fattispecie, i principi non riescono a farlo: infatti, oggetti guardati come uguali comportano una possibile classificazione; oggetti guardati

come simili, no. Le norme sono strutturalmente rigide, i principi strutturalmente estensibili. Le norme hanno statuto logico; i principi, statuto analogico. In altra sede abbiamo chiarificato come la norma si comporti secondo lo statuto del *concetto*, mentre il principio si comporta secondo lo statuto dell'*idea*.

Questa differenza fra norme e principi comporta, d'altra parte, un differente rapporto col mondo sottostante della vita. La norma, per essere applicata, non ha bisogno di una ulteriore interpretazione proveniente dal mondo della vita: è in questo senso auto-esecutiva; il principio, invece, per essere applicato, ha bisogno dell'ulteriore alimento interpretativo che proviene dal sottostante mondo della vita: è, in questo senso, perennemente bisognoso di una interpretazione integrante. In questa luce, il principio "pesca" – interpretativamente pesca – nel mondo della vita; la norma no. Il principio si pone, pertanto, come una struttura di collegamento tra il mondo logico e il mondo della vita in cui pesca. Come una cannuccia in un liquido: la cannuccia resta senza alimento se il liquido non c'è o se l'accesso al liquido è sbarrato. Non è possibile intendere il principio della diligenza del buon padre di famiglia, della correttezza, della lealtà tra le parti, della buona fede, dell'affidamento, del pudore, dell'equità, della ragionevolezza o di qualsiasi altra clausola aperta senza necessariamente interrogare quel mondo della vita che è sottostante, concreto, fluido ed evolutivo. Il mondo delle norme sarebbe, senza il mondo dei principi, *frantumato*; il mondo dei principi sarebbe, senza il mondo della vita, *muto*.

In tale contesto di riferimenti, il principio può essere compreso all'incrocio fra un asse orizzontale e un asse verticale. Sull'asse orizzontale, il principio è una regola elastica, semanticamente estensibile a tutte le fattispecie assunte come simili, della cui "similarità", come già dicevamo, non può darsi concettualizzazione esaustiva; sull'asse verticale, il principio è regola necessariamente connessa a una forma di vita, e perciò al mondo della vita, da cui riceve un inevitabile alimento interpretativo. Si badi, però, che, in questa luce, una medesima proposizione logico-linguistica può essere, a volte, configurata sia come principio che come norma, a seconda che sia intesa come estensibile ai casi simili e, insieme, abbisognevole dell'interpretazione integrativa del mondo della vita (principio) oppure come non estensibile ai casi simili e, insieme, indipendente da un'interpretazione integrativa proveniente dal mondo della vita (norma). Nel caso della doppia possibile prospettazione, altro sarà intendere quella proposizione linguistica come norma, altro sarà intenderla come principio, anche se le due prospettazioni possono insieme convivere nell'uso. Si badi. La diversa prospettazione della proposizione linguistica potrà essere generata anche solo dal diverso modo con cui può intendersi una parola a essa

appartenente, a seconda che questa parola sia considerata come nettamente capace di definire i suoi confini o che sia, invece, incapace di farlo. Si pensi, per un semplice esempio, al diverso modo con cui possono essere considerate la parola «arma» o la parola «danneggiare».

Si badi. Il principio non serve solo a collegare, ma a distinguere. Esso, infatti, non è solo in grado di collegare interpretativamente norme fra di loro sulla base di una medesima *ratio* ma è in grado, al tempo stesso, di *distinguere* interpretativamente fra loro norme diverse sulla base di una diversa *ratio*. In questo senso, il principio, da un lato, collega norme, anche a geometria variabile in complessi normativi ispirati ad una *ratio* comune e, dall'altro lato, distingue fra loro complessi normativi ispirati da una *ratio* diversa. Qui accade, perciò, che due principi possano, diversamente interagendo fra loro, differenziare interpretativamente in modo diverso e alternativo i confini fra norme, ma ciò potrà accadere solo sulla base di un senso proveniente dall'ascolto della vita che a quei principi sottostà. Altro sarà, per esempio, ricondurre una norma al principio della riservatezza, segnandone i confini, altro sarà il ricondurla, invece, al principio della trasparenza. Il principio, in realtà, attraverso il movimento logico del simile, estende i confini della regola fino a incontrare un diverso principio che ne segni i confini o col quale debba trovare contemperamento. In questa prospettiva, il principio, da un lato, tende a estendere la norma ben oltre i suoi limiti e, dall'altro lato, tende a fronteggiare gli eventuali principi opposti che, estendendo altre norme, suggeriscono confini o bilanciamenti.

Il principio, inteso come regola estensibile ai casi simili, può essere, in realtà, considerato da due diversi punti di vista: come principio effettivamente scritto e formulato e come principio non scritto né formulato, ma in ogni tempo ricostruibile e formulabile. Sia nel primo che nel secondo senso, però, il principio opererà come regola capace di estendersi a geometria variabile nel mondo delle norme e delle situazioni dalle norme regolate.

Esiste, nell'ordinamento giuridico italiano, un criterio strutturale degno di nota. La Corte di cassazione, considerata giudice di ultimo grado, che può pronunciarsi sul diritto e non sul fatto, può, però, ove sia necessario, liberamente richiamarsi a fatti notori e a massime di esperienza. In tal caso, la Corte può avvalersi di questi due specifici principi. I fatti notori e le massime di esperienza, come è chiaro, derivano direttamente dal mondo fattuale della vita. Ciò, a ben vedere, significa che le pronunce della Corte di cassazione, pur ristrette al solo diritto, possono liberamente richiamarsi a due principi che si alimentano al sottostante mondo della vita, cioè al mondo dei fatti.

Non si creda che, acquisita l'esistenza di norme e di principi, possano esistere solo norme, senza principi. Ogni norma, infatti, nasconde al suo in-



terno una *ratio*, cioè la ragion sufficiente per cui è stata formulata. Una tale ragion sufficiente non può essere intesa se non mettendosi in diretto collegamento col mondo della vita che a quella norma sottostà. Si tratta di un collegamento che potrà condurre all'estensione, alla restrizione o alla modificazione del significato immediato – cosiddetto “letterale” – della norma stessa. Ciò significa che già all'interno della norma vive un principio – non scritto e sempre daccapo ricostruibile – sulla base dell'ascolto della sottostante vita. La *ratio* della norma, attraverso il principio che nascostamente le soggiace, è un ponte verso altre norme, intese nella loro *ratio*. Senza una *ratio* una norma sarebbe cieca (cioè insensata); senza possibili norme di riferimento un principio sarebbe vuoto (cioè impotente).

È necessaria, però, a questo punto, una precisazione. Dovremmo distinguere tra due tipi di principio. Esiste il principio nel senso già detto di regola analogicamente estensibile ed esiste il principio nel senso di meta-norma, ossia di regola il cui dominio è rappresentato da altre regole, nel qual caso, il principio ha il semplice valore del tendere a collegare fra loro le norme, secondo un movimento logico che mira a delineare l'intero. Nel primo caso, il principio è regola estensibile secondo il criterio del *simile*; nel secondo caso, il principio è regola che tende a collegare norme secondo i tre principi logici che soggiacciono all'intuizione dell'intero (identità, non contraddizione, terzo escluso). Nel primo caso, il principio ha un valore *sostanziale*, legato al *simile*, e quindi al mondo della vita a cui attinge il suo significato; nel secondo caso, il principio ha valore puramente *formale*, legato alla costruzione di un percorso unitario fra proposizioni logico-linguistiche. Nel primo caso, il principio tende a costruire unità sostanziali, necessariamente collegate al mondo della vita in cui pesca; nel secondo caso, il principio tende a costruire unità logico-formali, indipendenti dal mondo della vita, da cui si pone come separato. Il primo tipo di principio è ispirato al criterio della ragion sufficiente, il secondo tipo di principio ai tre criteri logico-formali. Mentre il primo tipo di principio assicura il rapporto di collegamento fra le norme e il mondo della vita, il secondo tipo di principio costruisce, indipendentemente dal mondo della vita, l'unità logico-formale dell'ordinamento. Il primo tipo di principio costruisce un universo giuridico teleologicamente ragionato; il secondo tipo di principio un puro organismo logico-dogmatico. Il primo tipo di principio è identificato dal ragionevole, il secondo dal razionale. Il primo tipo di principio ha carattere analogico-sostanziale, il secondo logico-formale.

Ci sarebbe, certo, da domandarsi che cosa lega il primo tipo di principio al secondo. E può certamente risponderci che entrambi i tipi tendono, con ragioni e incidenze diverse, a costruire l'unità dell'intero in cui operano: nel primo caso, ricostruendo un intero in collegamento col sottostante

mondo della vita; nel secondo caso, ricostruendo l'intero sul puro piano logico-formale. Le norme sono i pezzi della stoffa; i principi sono la trama e l'ordito. La norma dice il significato, il principio dice il senso.

Se si guarda alla teoria kelseniana dell'ordinamento giuridico, può rilevarsi come in essa, se si fa riferimento ai principi in senso analogico-sostanziale, si trovino norme e non principi. Anche per questa via troviamo la conferma che la teoria kelseniana del diritto è teoria di una macchina, epistemologicamente separata dal mondo della vita. Ciò non significa, però, che in questa macchina – se è vero che non sono in essa considerati i principi nel senso analogico-sostanziale – non funzionino i principi nel senso logico-formale, che sono strumenti di puro collegamento logico miranti a costruire l'unità solo formale dell'ordinamento.

Se si osserva, perciò, la norma fondamentale nel senso kelseniano, ci accorgiamo che essa, in quanto norma che fonda logicamente le altre norme, più che norma, è principio nel predetto senso logico-formale, pur celando in sé quella ragion sufficiente che è connessa al principio sostanziale.

È possibile, a questo punto, una riflessione ulteriore. Si diceva, a proposito del funzionamento della macchina, che il principio dell'*assoluta* quantificazione, applicandosi alla stessa qualità del criterio di quantificazione, genera quell'arbitrio per il quale ogni quantificazione è possibile e per il quale, perciò, tutti i criteri di quantificazione sono egualmente importanti, il che significa che nessun criterio è preferibile a un altro. Si tratta, a ben vedere, dello stesso modo di pensare che circola nella macchina interpretativa kelseniana, là dove non a caso Kelsen chiarisce che non c'è un modo giusto o sbagliato di interpretare una norma, poiché tutte le possibili interpretazioni delle norme sono egualmente giuste, ragion per cui ogni atto interpretativo è un puro atto di arbitraria volontà. Si tratta, appunto, di quella quantificazione assoluta di ogni criterio qualitativo che conduce alla pretesa neutralità dell'arbitrio. La teoria kelseniana, qui, si conferma teoria di una macchina, confessando esplicitamente il principio quantificativo che soggiace al suo arbitrio interpretante. Ciò ha, sul piano pratico, una implicazione fondamentale: nella teoria interpretativa di Kelsen, in quanto macchina interpretativa, non ha alcun accesso il ricorso al mondo della vita.

È necessario, a questo punto, andare oltre la regione epistemologica in cui si distinguono norme e principi. Norme e principi, infatti, si pongono ancora come mere formulazioni intellettuali. Diverso statuto hanno, invece, i valori, che – in quanto esperienze vissute e non semplici formulazioni intellettuali – fanno direttamente parte del mondo della vita. I valori si costituiscono, perciò, come frazioni di esperienze di vita buona, dotate di una complessità vivente in cui non è distinguibile l'emozionale dal razionale.

Interrogarsi sulle strutture di collegamento fra la macchina delle regole giuridiche e il mondo della vita significa, in realtà, interrogarsi sulla ragion sufficiente di questa macchina, cioè sulla ragione per cui essa è così e non altrimenti. Una tale interrogazione è inevitabile, se non si vuol vivere in un mondo senza senso. Si tratta di una ragion sufficiente che conduce all'individuazione – all'interno della macchina giuridica – di ogni *ratio* di norma e di ogni principio. Questa ragion sufficiente della macchina giuridica opera nei suoi confronti a monte e a valle. Opera a monte, se l'intera struttura normativa e le singole norme sono interpretate alla luce del mondo della vita da cui emergono; opera a valle, se l'intera struttura normativa e le singole norme sono interpretate come adattabili al mondo della vita a cui sono destinate.

Ma la macchina delle regole giuridiche così come ogni altra macchina tende, per suo statuto, ad autonomizzarsi rispetto al mondo della vita, praticando come sua nobiltà scientifica quella di interrompere ogni rapporto con quel mondo. Ciò al fine di realizzare una auto-referenzialità epistemologica, che costituisce la sua speciale dignità. A questo punto sono possibili solo due strade: o la macchina delle regole mantiene un minimo di rapporto col mondo della vita attraverso le sue strutture di collegamento (la *ratio* e i principi), ponendosi in qualche misura come modificabile a monte e come adattabile a valle (i due diversi modi in cui può operare in concreto la ragion sufficiente, espressa – come si è visto – dal mondo della vita), oppure la stessa macchina delle regole, seguendo la sua strutturale deriva, segna un'interruzione netta col mondo della vita, negando o rendendo impraticabile ogni modifica e ogni adattamento che siano dal mondo della vita qui e ora richiesti e giustificati.

Un'obiezione riguardante la macchina giuridica in quanto macchina è certamente da valutare. Si tratta di un'obiezione che può essere colta ed estesa a partire da una riflessione di Giuseppe Capograssi, là dove egli diceva che il diritto, in quanto non entra nell'interiorità del soggetto a cui si rivolge, ha il pregio della *discrezione*, la quale si auto-impedisce ogni invadenza. La riflessione capograssiana è degna di essere tesoreggiata, fino a essere estesa all'intero problema della macchinicità. Si diceva, infatti, che la regola giuridica non vede la singolarità, non vede l'intero vivente e non vede l'interiorità. Giuseppe Capograssi, attraverso il suo pensiero sulla discrezione, coglie un pregio all'interno di un modello che non vede l'interiorità, in quanto rispettosamente si arresta alla sua soglia.

A guardar bene, la riflessione capograssiana su questo pregio della discrezione può essere estesa anche agli altri due tratti strutturali della macchina giuridica come macchina, ossia al suo non vedere la singolarità e al suo vedere soltanto le parti. Infatti, non vedere la singolarità significa pur

sempre vederla all'interno di un genere a cui appartiene, il che consente di operare con una certa percezione di uguaglianza; e, d'altra parte, il vedere le parti significa pur sempre la meticolosità di non farsi sfuggire nulla, evitando il pericolo consistente nel guardare a una genericità senza concretezza. In altri termini, guardando la macchinicità da questo punto di vista, potrebbero scoprirsi tre pregi intrinseci nei suoi tratti strutturali in cui abbiamo individuato negatività. In questa luce, la macchina giuridica rispetterebbe l'appartenenza a un uguale trattamento, la concretezza dello sguardo meticoloso e la discrezione.

Il ventaglio di obiezioni qui praticate, pur possibili, non risolve il problema da noi posto, ma semplicemente induce a guardarlo nel più ampio contesto del rapporto fra la macchinicità e la vita.

Bisognerà, perciò, sempre domandarsi se un'uguaglianza di trattamento non discrimini le singole identità né cancelli le singole esistenze, se la meticolosità del dettaglio non uccida la vita, se la discrezione non ignori i bisogni dell'interiorità e delle coscienze. In ogni caso, occorrerà domandarsi, ancora una volta, se i tre tratti strutturali della macchina violino o non violino profili incancellabili della persona e della sua dignità. Tutto ciò reimpone, ancora una volta, al centro dell'attenzione il problema del rapporto tra la macchina e la vita, problema che, d'altra parte, nessuna macchina potrà mai condurre a soluzione.

A fondamento dell'intera macchina giuridica, intesa come macchina di diritto positivo, necessariamente si dà una comunità interpretante. Si parla qui dell'interpretazione nel duplice senso della pratica e della conoscenza. Una tale comunità è, infatti, interpretante in due sensi: nel senso che *conoscitivamente* interpreta, scegliendo tra i possibili significati di un principio, e nel senso che *praticamente* si orienta nell'incarnare in un certo modo i principi, mentre orienta gli interpreti a incarnarli in modo corrispondente.

Date queste premesse, si pone in modo del tutto diverso da quello oggi consolidato il rapporto fra diritto e verità. Se il diritto è inteso nel ristretto senso di diritto positivo, la verità è da intendere nel più diretto e concreto senso di verità della vita, e in particolare della vita umana. In tale orizzonte, il diritto è sempre strettamente connesso al problema della verità. Almeno in due sensi. In un primo senso il diritto, in quanto macchina delle regole, ha una sua ragion sufficiente che opera a monte e a valle di esso: a monte, perché il diritto positivo emerge dal mondo della vita (che conferisce alle norme una *ratio*), e a valle, perché allo stesso mondo della vita il diritto positivo è destinato (adattandovisi con la sua *ratio*).

In un secondo senso, più specifico, si osservi il rapporto tra processo e verità. In questo senso non è necessario domandarsi se il diritto trovi o non trovi la verità. Nei più recenti manuali di diritto processuale penale si so-

stiene che il fine del giudizio non è la verità, perché questa non è in alcun modo raggiungibile. Una tale argomentazione, anche quando è formalmente sofisticata fino al punto da invocare i più ragguardevoli risultati della fisica contemporanea, non coglie, però, il problema essenziale, il quale consiste *non* nella *domanda* sul *se* il processo possa raggiungere la verità, ma nel *fatto indiscutibile* che il processo deve *presupporre*, e non può non presupporre, l'esistenza di una verità. In questo senso contrariamente a ciò che sofisticatamente si sostiene, è assolutamente scontato che il diritto processuale ha da fare con la verità. Il diritto processuale sempre *presuppone* la verità, se questa è la verità della vita. Un processo può non trovare mai la verità, ma non avrebbe senso se non presupponesse l'esistenza di una verità. Un testimone, un documento, una certificazione hanno senso non in quanto dicono una verità ma in quanto necessariamente la presuppongono. Proprio in quanto il diritto presuppone una verità, acquista senso il domandarsi se esso le si avvicini o la manchi.

Così come davanti alla macchina *tout court*, davanti alla macchina giuridica si erge – argine invalicabile – la verità. Si intenda qui, a un primo livello, la verità della vita e, a un secondo livello, la verità della persona come esistenza di fatto. Del primo livello di verità ci siamo già occupati. Occupiamoci, qui, del secondo livello.

Quando la macchina giuridica investe quei bisogni primi e personalissimi che attengono indissolubilmente all'esistenza di una persona, questa macchina non può più svolgere la sua strutturale funzione del generalizzare-astrarre, dello spezzettare, del ridurre tutto all'esteriorità. Nel momento in cui la macchina incrocia i bisogni primi e personalissimi di una persona, questa deve essere considerata nella sua unità, interezza, unicità ed interiorità. In questo caso, la macchina – qualsiasi macchina – non può operare più secondo genere, peso, numero e misura. Essa deve arrestarsi davanti all'interezza della vita, all'interiorità della coscienza e all'originalità dell'esistente umano. Qui l'esistenza, l'interezza e l'interiorità debbono prevalere sul principio intorno a cui la macchina giuridica è strutturata, costituendone l'insuperabile frontiera. Se la macchina non rispetta questi bisogni minimi della persona, essa è pervenuta allo schiacciamento dell'umano. Qui dovrebbe esercitarsi un rimedio efficace e indifferibile per arrestare questo effetto, modificandone il senso.

## 4. Dalla macchina globale ai diritti umani

### 4.1. La macchina giuridica oggi

Nel mondo contemporaneo la macchina giuridica appare sottoposta a due tipi di movimento. *Da un lato*, si moltiplica sempre più il numero delle norme, esposte al duplice processo della crescita nello spazio e dell'obsolescenza nel tempo. Le norme diventano sempre più numerose e più instabili. Tutto ciò genera una crescente incertezza del diritto, sia per quanto attiene alla numerosità sincronica che per quanto attiene all'instabilità diacronica. A questo processo di frantumazione si cerca di reagire attraverso l'inserimento – nell'insieme delle regole – di *principi*, ai quali spetta il compito di conferire unità al complesso normativo, per arginare il rischio della obsolescenza e della disarticolazione. Si pensi, per un puro esempio, alla normativa anti-infortunistica che, occupandosi di oggetti strutturati in modo sempre più progredito, nuovo e complesso, è sottoposta a una rapida obsolescenza, ragion per cui viene progressivamente sostituita da una formulazione in termini di principi.

*Dall'altro lato*, però, accanto al fenomeno del moltiplicarsi delle norme, si verifica il moltiplicarsi dei principi, la cui coordinazione e il cui temperamento producono, in sede ermeneutica, un ulteriore contraccolpo in termini di certezza.

Mentre le norme sono prevalentemente prodotte dall'organismo legislativo, i principi sono prevalentemente generati dall'organismo magistratuale o dalla dottrina. D'altra parte, non si dimentichi che, mentre l'organismo legislativo tende, per suo statuto, a separarsi dal *qui e ora*, l'organismo magistratuale da questo *qui e ora* della vita prende voce e a questo *qui e ora* perennemente ritorna, cercando di adattarvi.

In questo crescendo di fenomeni, mentre la moltiplicazione delle norme, prodotte per realizzare certezza, genera – attraverso la disarticolazione fra le stesse norme – incertezza, la moltiplicazione dei principi, nati per evitare l'incertezza, genera – a un livello ulteriore – ulteriore incertezza.

Si era precedentemente chiarito che il principio, a differenza della norma, pesca necessariamente nel mondo della vita. Quando, però, la macchina giuridica diventa particolarmente estesa e complessa e quando, soprattutto, anche i principi si moltiplicano, lo stesso rapporto col mondo della vita diventa problematico e sfuggente, fino a poter restare confinato nell'arbitrio di chi decide. Il numero cospicuo e contraddittorio dei principi che vengono enunciati in sede giurisprudenziale, oggi, è un indizio chiaro di questa tendenza, certamente non inevitabile, ma pur sempre sottovolutabile.

Si produce, così, un paradossale effetto a cascata. Le norme, diventando sempre più numerose e più instabili, producono la necessità di principi che diventano, a loro volta, sempre più numerosi e abbisognevole di un reciproco bilanciamento. Ne nasce un paradossale effetto di caos unitario che assomiglia a una elefantiasi delle parti e a una cachessia dell'insieme.

Accanto allo strutturarsi di una grande macchina giuridica si è costituita intanto, nel mondo, una grande macchina tecno-finanziaria, a partire dalla quale gli Stati e le multinazionali tendono a porsi fra loro come soggetti alla pari. Ciò significa che Stati e multinazionali negoziano fra loro secondo una *lex mercatoria* come fra privati. Si tratta di una *lex mercatoria* rispetto alla quale, d'altra parte, non sono sempre chiari i principi di inderogabile ordine internazionale sotto i quali essa debba funzionare e funzioni. Non potrà sostenersi che una tale *lex mercatoria* consenta qualsiasi tipo di negoziazione. È paradossale e impraticabile l'idea che tutto sia arbitrariamente negoziabile. Non tutto, infatti, è negoziabile, pena la catastrofe dei negozianti.

Per altro verso, si verifica oggi un fenomeno pubblicistico per cui anche i singoli possono citare in giudizio gli Stati, allo scopo di far riconoscere diritti soggettivi, se non fondamentali, mentre tendono a consolidarsi, d'altra parte, movimenti di pensiero che intendono provocare da organismi magistratuali superiori sentenze che dovrebbero operare, nei confronti degli Stati, come leggi.

In questa situazione la comparatistica giuridica ha messo in luce l'esistenza di una pluralità crescente di modelli giuridici, nella quale sono riconoscibili non solo livelli normativi e principali, ma modelli etici, tradizioni e mondi della vita (Mattei, Glenn, Menski, De Sadeleer, Pegoraro, Amirante, e così via). Da queste analisi emerge non solo l'insufficienza dei modelli giuspositivistici, ma la pluralità delle strutture tradizionali, culturali, etiche e civili, nelle quali è elemento costitutivo e non contingente la pluralità dei linguaggi.

In questa situazione complessiva, appaiono in conflitto forze contraddittorie, difficilmente componibili: da un lato, l'operare di un principio consistente nella pura negoziazione fra macro-istituzioni agenti come privati; dall'altro lato, l'operare di singoli che contrattano fra loro scegliendosi ad arbitrio, volta per volta, ordinamenti giuridici di riferimento; dall'altro lato ancora, l'operare di un principio che intenderebbe sancire, nell'ordine delle diverse culture planetarie, valori umani comuni. Come al solito, grande è il disordine sotto il sole, ma questa volta proiettato ai livelli strutturali della macchinicità.

Siamo davanti a complessivi fenomeni che, mentre equiparano le private multinazionali agli Stati, equiparano agli Stati i singoli individui, in un pro-

cesso in cui ci si domanda fino a che punto potranno realizzarsi di fatto, con forza cogente, l'effettività delle pronunce e un'equità minima condivisa, espressiva dell'umano.

Tutto ciò accade all'interno di una macchina geo-politica, in cui vigono le forze delle armi, quelle delle economie, quelle degli interessi finanziari, quelle dei poteri strategici. In una tale situazione, ogni macchina tende a funzionare in modo auto-referenziale, pur interagendo con le altre. Si aprono, in tale contesto, scontri a geometrie variabili rispetto ai quali gli unici confini sono tracciati dal pericolo della catastrofe comune e dall'eventuale temerarietà di qualcuno che decida di rischiarla a proprio vantaggio contro gli altri. In questo orizzonte, ogni contratto è, di fatto, un ricatto in forma di convenzione.

Nel contesto di questi scontri a geometrie variabili, ciò che appare quasi sempre irrimediabilmente sacrificato è il mondo della vita quotidiana e degli uomini reali: mondo che si costituisce – di fatto – come un “basso” nei confronti di un “alto”, da cui è nettamente separato.

Tutto ciò imporrebbe la messa in opera di rimedi che mettano al centro le esigenze della vita reale e degli uomini reali. Ma ciò significherebbe la messa a punto di un sistema giuridico planetario, in quanto tale inderogabile, e di una sensibilità etica diffusa, capace di far prevalere la vita delle persone sugli automatismi delle macchine. A questi automatismi, però, oggi non sembra corrispondere una adeguata sensibilità civile da parte di coloro che a quegli automatismi sono sottoposti.

Certo, gli sviluppi tecno-scientifici possono avere, oggi, effetti ambivalenti, potendo produrre, da un lato, un potenziamento dei poteri contro la vita reale e, dall'altro lato, un potenziamento dei mezzi di rivolta civile contro questi poteri. Ma gli stessi scontri tra questi due livelli non sono nettamente divisibili tra fronti omogenei, né si presentano senza ambiguità.

Tutto ciò riguarda il futuro, costituendo la scacchiera di una partita di cui non si vedono chiare le prospettive.

#### ***4.2. Globalizzazione e diritti umani***

Diventa, qui, interessante un'osservazione, solo apparentemente laterale. Oggi nel mondo massmediatico si fa un gran parlare di globalizzazione e di diritti umani, di libero mercato e di diritti fondamentali. Si racconta che si sta procedendo contemporaneamente verso il primo termine – la globalizzazione, il libero mercato – e verso il secondo termine, cioè i diritti umani. Se ne parla come se i due termini della polarizzazione possano coesistere senza contraddizione. In questa prospettiva da *belle époque* saremmo tutti doppiamente globalizzati, nella tecnologia e nei diritti: tutti prossimi gli uni



agli altri e tutti affratellati nei diritti umani. Saremmo, perciò, in cammino verso un regno uniforme e felice.

In realtà, la cosiddetta globalizzazione non è altro che la macchina tecnologico-finanziaria a cui soggiace l'intera vita planetaria. La domanda da porsi in merito è: posto che la globalizzazione è la macchina in atto e che i diritti umani sono i diritti delle singole persone, còlte nella loro esistenza precaria e irriducibile, convivente con ogni altra, siamo proprio sicuri che le due tendenze – quella della globalizzazione e quella verso i diritti umani – vadano nella stessa direzione? Forse qualche dubbio è legittimo e lo stato presente delle cose – sempre più veloce, precario e imprevedibile – ne è una evidenza empirica.

## 5. Dal Logos vivente al marasma senile

L'intuizione del mondo intorno a cui è strutturata l'*episteme* della macchina istituisce un'organizzazione funzionale che intende essere *auto-referenziale, specializzata e automatica*. Questa episteme, nella sua intenzione di autosufficienza e di produzione di comodità, non è, di per sé, un male. Diventa un male quando, trasformata in ideologia e perfino in idolatria, non è pensata e tarata in alcuni suoi caratteri fondamentali: quelli consistenti nel frazionare il mondo in comparti separati, nell'ignorare l'interezza delle forme viventi e nell'ignorare la persona, che è l'esistenza umana singolare, esprimendosi come vita concreta, come relazione vivente e come interiorità.

L'estensione dell'universo macchinico, come si è visto, realizza la sua funzione generalizzando, dividendo in pezzi e riducendo ogni interiorità al suo guscio. Questa funzione può essere metabolizzata e tollerata finché non incontra le necessità inderogabili della vita e i bisogni minimi di ogni esistente umano, non ulteriormente erodibili né violabili. Quando appaiono, nella loro urgenza, i bisogni della vita reale e quelli minimi delle singole persone, la funzione automatica dell'universo macchinico dovrebbe essere sempre arginata. Su questa soglia, la macchina – che tutto cataloga, spezzetta, esteriorizza – deve arrestarsi ed essere arrestata per lasciare varco alla concretezza della vita e per dare varco alle persone reali, che non possono essere catalogate, spezzettate, esteriorizzate. Qui ogni persona appare nella sua unità, unicità e interiorità, non riducibile – pertanto – all'azione *tipica* della macchina.

Consideriamo, nell'esperienza osservata, due profili.

I) Veniamo al primo. Il mondo della vita, impiegando il Logos, trasforma la sua capacità auto-regolatrice in macchina e in sistemi di macchine.

Questa macchina, arrivata a questo grado di evoluzione, è separata dalla vita, è funzionale e automatica. In quanto tale, ignora il *tu*, ciò che è vivente e l'interiorità, ossia opera senza discrezionalità, senza responsabilità e senza dialogicità: è tutta e soltanto *proceduralizzata*.

Questo Logos-macchina è accompagnato da tre narrazioni. La prima è una narrazione *apologetica*, che si annuncia come felice. Essa presenta questa macchina come una organizzazione funzionale di cui l'uomo sarebbe solo l'utente finale, e quindi semplice beneficiario di una pioggia di comodità. Così come si può essere beneficiari di un gelato. Questa narrazione, però, rimuove il dato essenziale, consistente nel fatto che l'uomo (anzi, il complesso degli uomini) non è il semplice utente finale della macchina, ma è componente strutturato all'interno del suo impianto, dal quale la sua identità è puntualmente spezzettata e in ogni dettaglio disciplinata. Ogni uomo diventa, così, componente, anche involontario, di questa macchina, indipendentemente da se sia occupato o disoccupato, in buona o in cattiva salute, stanziale o migrante, "primitivo" o appartenente alla civiltà occidentale.

La seconda narrazione è una narrazione subliminale, diventata così profondamente persuasiva da non essere più percepita come tale. Questa narrazione dice che l'uomo, avendo creato la macchina (la macchina intelligente ed esperta), deve, per essere adeguatamente progredito, diventare *come una macchina*. Si tratta di una subliminale *ideologia* della macchina che diventa, lungo la sua deriva, una vera e propria *idolatria*. Avendo l'uomo generato, al colmo della sua creatività intellettuale, l'intelligenza artificiale ed esperta della macchina, potrà considerarsi progredito soltanto nel momento in cui diventerà uguale alla macchina da lui generata. Egli dovrà misurarsi sulla macchina e sarà da essa misurato. Anzi, l'uomo deve saper scoprire che è egli stesso macchina e che deve potersi auto-considerare come prodotto da un'altra macchina e da un altro sistema di macchine.

In questa visione, tutto ciò che appartiene al mondo emozionale, esistenziale e interiore è da tagliar via come un cascame e, sulla via dell'umana emancipazione, da guardare come uno scarto da potare. L'uomo, avendo creato un mezzo ad altissimo tasso d'intelligenza, può finalmente diventare mezzo del suo mezzo. Solo l'uomo macchina, capace di trattare gli altri come altrettante macchine, potrà costituire il culmine della civiltà. Nasce, in questo orizzonte, un *fondamentalismo macchinico*, che è proprio dell'era contemporanea, non meno insidioso dei fondamentalismi religiosi, anzi – per certi versi – una maschera in altra forma di essi, più rigorosa e raffinata. Molto si dice oggi, e a ragione, contro i fondamentalismi religiosi; quasi nulla sul fondamentalismo della macchina, anche perché non sembra ancora identificato come tale. Fondamentalismo macchinico e

fondamentalismo religioso sono, in realtà oggi gli opposti simmetrici in un mondo che sta perdendo il senso e la misura della vita.

Potrebbe essere facile osservare, nei confronti della macchina, di qualsiasi tipo di macchina, che l'interiorità non si può vedere, che la passione non si può imitare, che l'amicizia non si può copiare, che la vita non si può spezzettare, che l'autenticità non si può clonare: in metafora, potrebbe dirsi che nessuna stampante 3D potrà mai stampare una persona. Sarà, però, molto difficile far comprendere una così facile osservazione, perché la valutazione di questa verità della vita sarà pur sempre affidata a qualcuno a cui è stato preventivamente prescritto di valutarla secondo il criterio della macchina.

La predetta narrazione subliminale accompagna gli stessi effetti prodotti nel mondo sociale dalla macchina giuridica. Questa macchina genera nei singoli l'illusione che essa possa sostituire ogni etica. Può osservarsi, in proposito, un risultato in tre varianti. Nella prima variante, la persona è indotta a conformarsi al modello macchinico non solo come a un modello giuridico regolativo, ma come a un modello esaustivo di ogni comportamento etico. Il modello giuridico diventa, contemporaneamente, il massimo etico da rispettare. Si tratta del conformarsi a un modello giuridico esterno vissuto come sostitutivo di ogni momento etico, civile ed emozionale, cioè sostitutivo della stessa forma vivente che sta alla base di quel modello. Si tratta della variante che chiameremmo *giuridicistica*, cioè sostitutiva dell'etica.

Nella seconda variante, la persona è indotta a uniformarsi al modello macchinico non solo come a un modello esaustivo, ma come a un modello obbedito soltanto per evitare la punizione giudiziaria. Il modello giuridicistico, pertanto, viene ulteriormente ridotto nei limiti del minimo non punibile. Si sviluppano, così, nei comportamenti individuali, soprattutto nelle singole professioni, comportamenti semplicemente *auto-protettivi*, quali la medicina difensiva e ogni tipo di professionalità difensiva, tutte tarate sull'unico principio macchinico dell'evitare problemi con la macchina rappresentata dalla magistratura. In questa luce, non si terranno, tutti i comportamenti che, pur essendo etici, non cadono sotto l'osservazione esterna del diritto e si terranno, invece, tutti i comportamenti che, pur non essendo nel caso concreto consigliabili, cadono sotto il controllo esterno del diritto. Si tratta della variante che chiameremmo *difensiva*. Essa riduce il modello giuridicistico al minimo da obbedire per evitare la punizione.

In entrambe le varianti, l'uomo sociale si abitua a essere non solo suddito di una macchina, ma ad auto-percepirsi lui stesso come macchina, anzi come protesi di macchina: protesi che ha interiorizzato a tal punto la macchina da renderla sostitutiva del mondo della vita che è il sé. La macchina

ha, così, prosciugato il mondo della vita, assorbendolo in sé, mentre la persona si è fatta colonizzare dalla macchina. La persona, in questa situazione, non solo è stata copiata dalla macchina, ma è diventata copia della sua copia. Il fondamentalismo macchinico, così, produce – nella specifica regione del diritto – un fondamentalismo giuridico che va a sostituire ogni etica della vita nella sua verità.

Esiste, a ben vedere, in questo modello della macchina assunta come narrazione subliminale, una *terza* variante. È quella per la quale il produttore della macchina persuade il destinatario ad accettare senza discussione funzioni algoritmiche di cui non gli si chiarisce il senso. Si tratta di formule funzionali unicamente fondate sull'autorità della matematica. Qui la matematica viene subliminalmente trasformata in *retorica* della matematica. La forma dell'algoritmo, invece di chiarire il suo senso al Logos che lo interroga, intende imporsi in base alla sola forza dell'autorità macchinica, delegittimando ogni domanda di senso. *La macchina, così, risponde alla domanda vietandola.*

Ma c'è, a fondamento delle tre varianti sopra indicate, una subliminale persuasione che il modello macchinico induce: è la sostituzione del linguaggio-macchina a ogni linguaggio della vita. Ciò, in base al criterio non detto secondo cui il primo è più progredito e vero del secondo. Che cosa è, per il linguaggio-macchina, l'amore? È qualcosa che può essere letto solo dall'esterno, cioè come una combinazione, più o meno a distanza, di secrezioni, ritmata secondo una struttura di spazi e di tempi, fra corpi neurologicamente funzionanti. E che cosa è, secondo il linguaggio macchina, l'insegnare? È produrre ore di parole faccia a faccia con ascoltatori, ai quali si chiede di ripeterle in un tempo successivo. E che cosa è il valutare? È l'inserire pezzi di discorso in scatole preconfezionate e preventivamente assunte come criterio-misura. E che cosa è, in questo linguaggio, la democrazia rappresentativa? È – se si assume come metafora quella di una sala da gioco – l'adunanza messa in scena da una società per azioni (il popolo), i cui rappresentanti scommettono e combinano *fiches* al puro scopo di acquisire forme di controllo sull'insieme.

Lo sguardo intelligente tende, così, a diventare sguardo-macchina, giungendo a guardare con sguardo-macchina anche se stesso. In questa evoluzione accadono più passi successivi: l'invenzione viene sostituita dalla ripetizione, il valore dal fatto, l'interiore dall'esteriore, la valutazione del fine dalla misura del risultato. All'immaginazione-invenzione si sostituisce la ripetizione, alla valutazione il calcolo, alla preferenza del fine l'arbitrio, al valore la forza. In questo processo evolutivo, il Logos dell'invenzione si fa *aloga* ripetizione (avendo perso, questa, consapevolezza delle ragioni della sua invenzione e capacità di confrontarsi con altre possibili ragioni inventi-

ve); il Logos della valutazione si fa *alogo* calcolo (avendo perso, questo, consapevolezza delle sue ragioni e capacità di confronto con altre possibili ragioni); il Logos del valore si fa *aloga* forza (avendo perso, questa, consapevolezza delle sue ragioni e del possibile confronto qualitativo con le altre). Il Logos, asciugatosi nella sua forma oggettivata, si fa *alogo*: cioè, si “dimentica” in quella sua forma oggettivata, rifiutandosi di rispondere alla domanda di ragioni. Dal Logos come ingegneria intelligente si passa al Logos come ingegnerizzazione indifferente, fino al limite dell’ingegneria ottusa. L’invenzione e l’originalità vengono punite, mentre è incoraggiato e sostenuto il conformismo. Può accadere, certo, che, almeno su larga scala, possa essere impedito il peggio, ma non si attiva il meglio. L’intera macchina viene ridotta, nel migliore dei casi, a una struttura *difensiva*, che si limita a rendere possibile, nella migliore delle ipotesi, solo il minimo della decenza nel massimo del conformismo.

Può essere significativo, qui, richiamare la critica che Platone svolge nel *Fedro* contro la scrittura. A ben vedere, anche la scrittura di cui parla Platone si pone come una macchina. Contro la scrittura, per Platone, sono possibili tre critiche: la prima riguarda il fatto che la scrittura non consente il confronto del lettore con l’autore; la seconda riguarda il fatto che essa possa essere irrigidita in una banalizzazione; la terza riguarda il fatto che essa costituisca un irrigidimento di ciò che, invece, deve essere aperto alle ulteriori evoluzioni del pensiero. Le critiche rivolte alla scrittura anticipano, *mutatis mutandis* e a modo loro, le critiche a ogni possibile macchina.

Si badi. Nell’evoluzione sopra delineata il Logos inscritto nella macchina (costituito di ragioni) si fa, in realtà, *alogos* (privo di ragioni): non perché perda ogni possibilità di far trasparire le sue ragioni, ma perché *si blinda* rispetto alla possibilità di discutere con altre ragioni, che intanto continuano a emergere dal mondo della vita. Vediamo un tale percorso. Questo Logos si auto-comprende e si auto-presenta come rigido e completo. Esso, in quanto tale, non intende esporsi a nessuna modificazione. Se un tale Logos evolve nella sua forma più sofisticata, si presenterà come una teoria capace di prevedere ogni cosa e capace, altresì, di sottrarre questa sua capacità previsionale a qualsiasi smentita. Questo Logos si pone, così, come onnipredicente per definizione. In sostanza, esso, ponendosi come astratto e generale, non dà varco a nessuna possibilità di smentita, vaccinandosi fin dall’inizio rispetto ad ogni possibile smentita. Un tale Logos si pone così, anche in termini popperiani, come infalsificabile. Non accetta smentite, impedendo il sorgere delle stesse condizioni in cui possano nascere smentite. Quel Logos, perciò, contiene in sé una teoria che non solo è un puro punto di vista ma un pregiudizio, anzi una ideologia, un pensiero imprigionato in un circuito chiuso. Si tratta dell’ideologia della macchina. Questo Logos,

cristallizzatosi come pregiudizio e come ideologia, è diventato *alogos*: ha perso la sua capacità di dialogo con la vita e, perciò, la sua stessa logicità. Questo Logos, diventato macchina, si trasforma in ideologia oggettivata. Non ragiona più, né discute più ragioni. Pretende di essersi *immunizzato* per sempre dalle ragioni della vita. Il Logos, oggettivatosi nella sua forma-macchina, in essa si consuma e si dissolve.

A dir il vero, esiste nel Logos, indipendentemente dal Logos che si fa macchina, una precisa tendenza a vaccinarsi nei confronti dell'esperienza che potrebbe smentirlo. Il Logos, per rendersi – in ogni combattimento – sommamente vincente, si costituisce su presupposti che mai potrebbero essere smentiti dall'esperienza. Ciò significa semplicemente che sempre, nella sua fase più matura e sofisticata, il Logos tende a farsi infalsificabile. Ma, in questo stadio, per conseguire la massima potenza, si rivela nella sua massima fragilità: la condizione del pregiudizio. Il quale, nella sua forma più articolata, non è altro che ideologia.

La terza narrazione è una narrazione *critica*, di matrice prevalentemente marxiana o para-marxiana. Essa presenta la macchina come semplice espressione dell'organizzazione capitalistica. In base a questa visione, tutto il negativo viene caricato in capo all'organizzazione capitalistica come tale. Vorremmo qui osservare che, pur essendo pertinenti e penetranti le critiche – empiricamente documentate e argomentate – intorno all'organizzazione capitalistica, che trae dal valore umano plusvalore privatizzato, la stessa organizzazione capitalistica non è altro che l'attuale forma dell'organizzazione del Logos, diventato macchina nel settore specifico dell'economia.

In realtà, nella storia dell'Occidente moderno, il Logos della scienza economica si è espresso in due varianti: in quella dell'organizzazione capitalistica della produzione e in quella dell'organizzazione statualmente pianificata della stessa. Nella prima, il lavoro umano ha prodotto plus-valore privatizzato; nella seconda, ha prodotto plus-potere burocratizzato e accentrato. Ha prevalso a un certo punto, come è noto, l'organizzazione capitalistica della produzione e del lavoro, che si è imposta ed estesa a livello planetario. Ma questa organizzazione-macchina è stata, in realtà, solo un modo attraverso cui il Logos si è fatto macchina nel settore specifico dell'economia. Ciò ha significato l'assunzione dell'utile economico individuale, in competizione con tutti gli altri, come la chiave fondamentale dell'interazione umana. Tutto ciò che, pertanto, viene osservato in capo all'organizzazione capitalistica della produzione e del lavoro va, più radicalmente, imputato in capo alla deriva macchinica del Logos nel campo economico, assunto – fra l'altro – come l'unico fondamentale.

Dalle predette osservazioni deriva che il Logos si è storicamente trasformato nella forma-macchina del potere burocratico o del capitale, pro-

ducendo – nel primo caso – dispotismo strutturale e – nel secondo caso – anarchia occupazionale. Anche qui, come nella narrazione precedente, il Logos, oggettivandosi nella forma-macchina del potere o del capitale, in questa forma si consuma e si dissolve.

La macchina sopra delineata – ogni tipo di macchina (meccanica, logica, economica, politica, giuridica, finanziaria, etcetera) – non porta con sé solo queste tre narrazioni, ma alcune *domande*, che risultano più o meno celate e che vanno opportunamente messe in luce. Questa macchina, che pur produce agi, esige precisi prezzi da pagare. Ogni volta che si usufruisce di una macchina è necessario domandarsi quale sia il prezzo che si paga. Ciò, anche allo scopo di valutare se questi prezzi siano sostenibili, in che misura lo siano e a carico di chi. Anche allo scopo di valutare quali possano essere – se possono esservi – i rimedi.

Naturalmente, bisognerà distinguere, a questo punto, tra la macchina fatta di componenti semplicemente meccaniche, quella fatta di componenti logico-meccaniche, quella fatta di componenti logico-proposizionali e quella fatta di componenti comportamentali, il che significherà distinguere tra la macchina in quanto si rapporta con semplici utenti e la macchina in quanto è direttamente strutturata in esseri umani. Possiamo considerare innumerevoli esempi, dai più semplici ai più complessi. La calcolatrice, mentre dà velocità alle computazioni, fa dimenticare le tabelline; la ripetizione dei comportamenti, mentre fa risparmiare tempo, ottunde l'inventività e narcotizza le interiorità; il calcolatore, mentre concentra in sé miliardi di informazioni, si fa delegare ogni memoria, disseccando la memoria viva; la pura procedura, mentre cristallizza i ruoli, spegne il senso di responsabilità verso l'insieme, oltre che verso i singoli interlocutori umani; la macchina multimediale, mentre arricchisce la percezione, cloroformizza la ricezione e indebolisce la capacità di concentrazione; la macchina mass-mediatica, mettendo a disposizione una sterminata massa di dati, desertifica il senso della selezione, e mortifica quello della connessione; la macchina economica, mentre accresce la quantità, la qualità e la velocità dei prodotti possibili, fa crescere la disoccupazione e ne nasconde l'accrescimento, dislocandone continuamente la distribuzione; la macchina finanziaria, mentre sposta capitali, nasconde i suoi effetti a cascata sulle masse migranti, sui terreni coltivabili e sulle condizioni del pianeta. Se pensiamo a un'ipotetica macchina del futuro che sappia, dalla semplice decrittazione dei nostri processi neurali, individuare i nostri pensieri, domandiamoci: sarà per noi una comodità?

Ma c'è un punto specifico su cui raramente si concentra lo sguardo. Più alto e sofisticato diventa il livello al quale si colloca la macchina, più alto e sofisticato dovrebbe essere il senso dei valori atto a valutarne e a governar-

ne l'impatto. Come in seguito analizzeremo, il crescere della conoscenza genera un mondo di possibili scelte in cui lo scenario è per sempre cambiato. Al crescere della scienza dovrebbe poter corrispondere il crescere della sapienza; ma, per le caratteristiche dello sviluppo scientifico da cui il mondo attuale è caratterizzato, il processo in atto appare esattamente l'opposto: al crescere delle scienze dure corrisponde il decrescere delle scienze dell'umano e, d'altra parte, nell'ambito delle stesse scienze umane, al crescere della loro estensione in termini di cognizioni corrisponde il decrescere della loro sensibilità in termini di valori etici e di responsabilità. Non domandarti, perciò, di quale macchina usufruisci e di quali siano le sue comodità: domandati qual è il prezzo che questa macchina esige dagli altri e da te; e, soprattutto, domandati come riuscire, nella tua vita pratica, a farvi fronte, per evitare danni alla tua umanità.

A ben guardare, l'apologia della conoscenza *tout court* appare giocare su alcuni equivoci che fungono da persuasori occulti. Il primo equivoco gioca sul lasciar credere che dall'accresciuta conoscenza scientifica derivi un'accresciuta coscienza morale. La scienza non è la stessa cosa della coscienza (morale), così come il principio «agire con scienza e coscienza» ben sa. Il secondo equivoco gioca sul lasciar credere che dire *uomo* come concetto generale sia la stessa cosa che dire *persona* come concreta singolarità umana. Una tecnologia (meccanica, logica, giuridica o organizzativa che sia) può essere molto vantaggiosa per l'uomo in generale, ma non è detto che lo sia per i concreti uomini presenti sul pianeta; fra l'uomo e la tecnologia sussiste certamente il rapporto fra autore e suo prodotto, ma ciò non significa che nella condizione concreta di autori vivano realmente le persone che sono a quella tecnologia passivamente assoggettate; una tecnologia può essere fonte di progresso per le nuove possibilità che offre, ma ciò non significa che queste possibilità siano indifferenti alle condizioni entro cui l'apparato funziona, per lo più controllato da pochi a danno della maggior parte. Tutto ciò implica la necessità di sostituire alla tradizionale coppia *uomo-macchina* quella, più pertinente, di *persona-macchina*, coppia – quest'ultima – che dalla prima viene celata. Dalla conoscenza non deriva la coscienza morale, né dalla tecnoscienza la solidarietà. Un tale equivoco gioca su uno slittamento semantico che va opportunamente chiarificato.

Potrà certamente replicarsi, così come è stato più volte fatto, che la conoscenza e la tecnica non sono responsabili dell'uso che se ne fa. Ma una tale replica è insufficiente, se si considera che fa parte della conoscenza umana anche la conoscenza del modo in cui si impiega la conoscenza (fra l'altro, non si dimentichi che, nel mondo contemporaneo, l'impiego della conoscenza è spesso affidato a un'altra macchina organizzativa, che si pone anch'essa come conoscenza). Dire che il modo di impiegare la conoscenza



non appartiene più alla conoscenza, ma alla politica, significa dire che si sta rinviando il compito di questo impiego a una politica senza conoscenza e, per giunta, senza conoscenza dei valori. Ciò che è in questione a questo punto è proprio il problema di che cosa sia la *conoscenza*. I casi sono due: o della conoscenza fa parte anche la conoscenza del modo in cui si impiega la conoscenza – il che significa porsi il problema dei valori etici e della solidarietà come *intrinseci* alla conoscenza – oppure non ne fa parte, nel quale secondo caso la conoscenza non potrà essere affatto oggetto di apologia. L'equivoco fondamentale su cui corre oggi l'elogio della conoscenza e della macchina consiste nel fatto che si promuove il secondo significato della conoscenza per accreditarlo come se fosse il primo. Si accredita, perciò, la più ristretta accezione semantica del primo significato per arricchirlo dell'alone simbolico che proviene dal secondo. Il praticatissimo slogan per cui si chiede di accelerare sempre più la conoscenza scientifica allo scopo di migliorare la vita, nel momento in cui disattende il significato intero della conoscenza, fa assomigliare molto il propagandato progresso a quelle corse di cani che devono inseguire una lepre meccanica che mai raggiungeranno, mentre l'inseguimento serve soltanto al godimento e al vantaggio di alcuni scommettitori. Si propaganda, così, la conoscenza nel senso più ristretto, facendo credere che si sta promuovendo la conoscenza nella sua interezza: si alimentano, di fatto, i crescenti vantaggi di alcuni, facendo credere che si stanno promuovendo certamente i vantaggi di tutti. Tutto ciò significa porre daccapo, oggi, la questione dello statuto della conoscenza.

Potrà certamente replicarsi, anche citando Aristotele, che la conoscenza è un bene in sé indipendentemente dall'uso che se ne faccia. Una tale tesi è certamente corretta e sostenibile, ma è necessario introdurre due considerazioni integrative. Esiste, soprattutto nel mondo moderno e contemporaneo, una conoscenza che ha impatto tecnico nella vita degli uomini, così come esiste una conoscenza che, almeno immediatamente, non ha questo impatto. Nel primo caso, la conoscenza, pur avendo un valore in sé, non può essere separata dalla conoscenza dei modi in cui sia giusto usarla; anzi, più è grande questo prevedibile impatto, più dovrà esser grande la sensibilità intelligente per il suo impiego. Nel secondo caso, ossia quello della conoscenza senza impatto tecnico immediato, va sottolineato un aspetto molto importante, su cui raramente si concentra l'attenzione. Nel momento in cui entra una nuova conoscenza nel mondo, anche se non ha impatto tecnico, nulla è più come prima: alcune azioni, da quel momento, saranno compiute o non compiute per effetto della nuova conoscenza acquisita per tutti. Questa conoscenza senza impatto tecnico introduce nel mondo la consapevolezza di qualcosa, anche di un semplice possibile, per cui il mondo delle azioni umane non sarà più lo stesso. Ciò significa che la conoscenza, anche

quando non ha impatto tecnico, determina un impatto nel mondo delle azioni e delle relazioni umane. In base a questa considerazione semplicissima, occorre dire che, anche nel caso della conoscenza senza impatto tecnico, dovrà coltivarsi una sensibilità intelligente per questo suo impatto di diverso tipo. D'altra parte, non va trascurato che anche per la conoscenza con impatto tecnico questa ultima considerazione ha valore: nel momento in cui questo tipo di conoscenza entra nel mondo reale, anche il semplice suo essere possibile cambia lo scenario della vita inter-umana.

Ciò premesso una terza considerazione è necessaria. Non va, in ogni caso, dimenticato che, quando si parla della conoscenza (con impatto tecnico o senza), si tratta della conoscenza non come mera riproduzione "fotografica" di ciò che è dato, ma della conoscenza *umana*, fatta da uomini che non possono dimenticare i minimi fondamenti valoriali dell'umano, senza i quali non sarebbero più uomini. Chi conosce, non può dimenticare di essere uomo fra uomini, perché dimenticarlo significherebbe ridurre la conoscenza alla pura replica macchinica di ciò che già esiste. D'altra parte, il *conoscere* non potrà essere confinato in comparti separati, dovendo sempre mantenere il rapporto con l'intero e con l'umano. In ogni caso vanno tenuti ben distinti il livello del conoscere nel senso più ristretto e il livello del conoscere nel senso più radicale, sotto pena della possibile estinzione della specie umana.

Un tale pericolo ha ragioni precise. Guardando il modo complessivo con cui si concepisce oggi la conoscenza, occorre concentrare la nostra attenzione su tre passi logici che la caratterizzano e che restano solitamente inosservati nella loro combinazione. Il primo passo consiste, come si è già visto, nel restringere la conoscenza alla pura conoscenza dei fatti, escludendo dal suo dominio i valori; il secondo passo consiste nel delegare l'impiego della conoscenza e della tecnica a un'ulteriore attività che se ne occupi, come potrebbe essere la politica; il terzo passo consiste nell'assumere come criterio di giudizio il *non cognitivismo etico*, ossia l'idea per cui, non potendo essere razionalmente conosciuti i valori, essi sono oggetto di un'arbitraria scelta. Questi tre passi, visti nella loro combinazione, vanno di fatto a costituire le mosse di una strategia sottotraccia, foriera di effetti devastanti. Dalla combinazione di questi tre passi, infatti, si deduce che: 1) la conoscenza dei fatti e la tecnica che ne deriva sono da promuovere come valori in sé; 2) l'impiego di questa conoscenza e di questa tecnica è attribuito a un'attività che assume come suo criterio regolativo di non poter conoscere razionalmente i valori (umani). Si assiste, così, a un paradossale gioco di scarica barile in cui, per mettere a frutto il valore della conoscenza (scientifica), la si affida a un'attività che assume di non conoscere i valori. Ciò significa affidare la realizzazione dell'umano, ignota alla conoscenza tecnica, a un'attività che, per sua stessa dichiarazione, non co-

nosce razionalmente l'umano. È come se un cieco delegasse a guidarlo uno che si dichiarasse cieco come lui. Siamo davanti a un tragico paradosso: per uscire dalla logica macchinica della pura quantificazione – e quindi per affidarne i risultati a una conduzione umana intelligente – ci si affida alla logica, altrettanto macchinica, dell'arbitrio. Il quale, fra l'altro, se non decide di confrontarsi con gli altri arbitrii sulla base di una valoriale ragionevolezza, nulla sa dell'umano, se non il criterio della forza. L'impiego dei risultati conoscitivi della quantificazione viene affidato, così, all'arbitrio e alla forza. Il funzionalismo macchinico e il non cognitivismo etico, perciò, diventano il combinato disposto per una miscela esplosiva, al cui esito c'è l'estinzione dell'umano. Emerge, qui, una considerazione finale. Dalla conoscenza tecno-scientifica *tout court* nasce un progresso nell'umano, non un progresso dell'umano. E una confusione fra questi due livelli è semplicemente pericolosa.

Della conoscenza scientifica, che produce la macchina, occorre, alla luce di queste nuove domande, domandarsi di nuovo: come funziona e quanto vale, per la persona, questa macchina? Le precedenti osservazioni hanno cercato di mettere in luce il processo per cui la macchina, mentre emerge dal mondo della vita umana, tende a prosciugare proprio il mondo della vita umana da cui emerge.

La descritta macchina, perciò, mentre offre agi e potenza, funziona in notevole misura in direzione dello schiacciamento dell'umano, anzi verso la caduta tendenziale del senso dell'umano. Si tratta di quell'umano che è coscienza morale, interiorità, inventività, solidarietà e senso di responsabilità. Nell'orizzonte di questa macchina, che proietta una sua ideologia e una sua cultura, tendono a proliferare vite e forme di vita che danno sempre meno valore alla vita. A questo punto, il mondo della vita può ben reagire per contrastare questa tendenza. Lo farà molto probabilmente, però, producendo altre macchine, la cui tendenza, essendo la stessa che opera in ogni macchina, produrrà altre forme di riduzione dell'umano, dislocandole altrove. Si consuma così un invisibile circolo. Il mondo della vita produce un universo macchinico che riduce l'umano e, per reagirvi, rinforza ulteriormente la sua tendenza alla riduzione. L'unico argine possibile potrebbe essere quello consistente nella pratica efficace di una *exceptio dignitatis* (della singola persona). Si tratta, in realtà, di una *exceptio veritatis*: della verità della vita in quanto radicata nell'esistenza della singola persona. È qui in questione la non disconoscibilità delle singole esistenze umane, considerate in quel nucleo di bisogni irriducibili e indifferibili che costituisce la loro dignità.

II) Veniamo al secondo profilo. La macchina, mirando a quantificare ogni comportamento e funzione, tende, soprattutto in alcuni settori organiz-

zativi (giuridici, aziendali, burocratici, e così via), a produrre di ogni funzione un frazionamento infinito. In questo modo, accade il paradossale fenomeno per cui la macchina, mentre sembra crescere in velocità, cresce nel processo di frazionamento e nel grado di necessaria connessione tra tutte le componenti frazionate. Può accadere, pertanto, che ciò che la macchina sembra guadagnare in velocità, più che proporzionalmente perde per effetto del frazionamento e per il connesso rischio che il blocco di una qualsiasi componente frazionata paralizzi il risultato dell'insieme. Posso compiere oggi un'operazione, che una volta si compiva in un mese, in due minuti, e posso poi non poterla completare perché gli ultimi infinitesimi dell'operazione da concludere restano paralizzati per un anno. Una deriva di sempre nuovi frazionamenti produce una cascata di sempre nuove applicazioni, fino alla babele di un impianto infinitamente esteso e frantumato, tanto simile al percorso di infinitesimi individuato dal filosofo Zenone. Una babele di articolazioni sembra produrre una elefantiasi di forme e una cachessia dell'insieme. Lungo questa direzione, l'affinamento crescente della tecnologia organizzativa tende a quel limite che incomincia ad apparire come un'infinità del "continuo", in cui la sofisticatezza progressiva di ogni dettaglio diventa così vicina al marasma senile. In questa situazione, la stessa percezione di *liquidità*, con la quale si è cercato di connotare l'età globale contemporanea (Zygmunt Bauman), radicalmente si rovescia, facendo percepire al suo posto – al livello dei singoli progetti coltivati – non una liquidità, ma una *inespugnabile ingessatura*. Mentre sembra che tutto liquidamente muti, posso accorgermi che, quando intendo realizzare un particolare progetto, tutto è ingessato. La liquidità si rivela, in realtà, la maschera dell'ingessatura.

L'effetto più caratteristico e devastante è, però, ancora un altro. L'insieme delle macchine individuate – di vario tipo, ordine e qualità – tende, allo stadio evolutivo al quale è arrivata la civiltà contemporanea, a costituire un'unica macchina, che non solo è gigantesca, ma imprevedibile e ingovernabile. Tende a costituirsi, così, un unico sistema macchinico che, mentre appare insensibile all'azione mirata di uomini singoli, pur potenti, mira a collocare tutti sotto il suo controllo.

Lungo questa deriva tende a costituirsi una giga-macchina, che, separata dal mondo della vita, mira ad attrarre sotto il suo controllo ogni cosa. Seguendo questa logica, la macchina tutto riduce a generalizzazione, rappresentazione, frazionamento, contabilizzazione, controllo, scambio, essendo strutturata secondo l'utile del più forte (chi possiede, chi brevetta, chi controlla, chi decide). Nemmeno i beni fondamentali della vita sfuggono alle ambizioni di questa presa onnivora. Lungo questo itinerario già psicologicamente e culturalmente preparato da un'apologetica utopia di aspettazione,

la macchina tende a farsi *totalitaria*, sotto il sacerdozio della tecno-scienza e sotto la mistica della neutralità. Già da decenni gli ambientalisti hanno denunciato i campi desertificati, le piogge acide, i mutamenti climatici, le foreste devastate, i ghiacciai erosi, gli oceani invasi dai continenti di plastica, le città artificiali e vuote, le coltivazioni brevettate, i beni fondamentali della vita privatizzati, le finanze accumulate da pochi contro tutti. Il mondo della vita rischia, in queste condizioni, di essere prosciugato dalla macchina a cui ha dato vita.

La giga-macchina, antropizzando il pianeta, non è più né filantropica, né filo-planetaria. Si assiste, così, a una paradossale eterogenesi dei fini – quasi metafora gigante e teatro vivo – per la quale la civiltà umana del Logos, partita dall’idea di realizzare la libertà e le singole libertà, si è “liberamente” consegnata nelle mani di un Destino, a cui sacrifica vite in nome della libertà. L’intera macchina tende a diventare, evolutivamente, un crostaceo gigantesco al cui interno la stessa specie umana è un minuscolo e fragile mollusco, vivo ancora per poco. Tutto ciò genera, in ognuno, la tentazione della rinuncia ad assumere responsabilità alla propria scala. L’inermità diventa la giustificazione della diserzione e la viltà il sottofondo incoffessato della asserita non responsabilità. Una tale rinuncia aprioristica e cristallizzata diventa, di fatto, una forma di *idolatria per omissione*.

Tutto ciò che appare un destino, però, non è tale, se si sa affrontare ogni problema alla propria scala, se si alimentano le giuste autonomie, se si identificano le opportune masse critiche e se si riescono ad attivare quelle forme educative ed organizzative che siano capaci di preludere a un mutamento radicale di prospettiva. Si tratta, intanto, di alimentare forme di resistenza culturale, mettendo in opera una contro-cultura critica capace di opporsi al fondamentalismo macchinico: non opponendo proclami astratti, ma escogitando concrete soluzioni operative, ognuna nel suo ambito pensata. Ma si tratta, soprattutto, di aprire a una nuova intelligenza, a una nuova etica, a una nuova concezione del mondo e a una nuova spiritualità.

Di tutto quanto si è fin qui osservato è, del resto, già metafora eloquente il rapporto tra le persone e la macchina robotica “intelligente”, anzi “esperta”. Si tratta di osservare un processo ambivalente: da un lato, il tentativo delle persone di sviluppare una sempre maggiore creatività per evitare la sudditanza alla macchina; dall’altro lato, la crescente consapevolezza che l’intelligenza artificiale esperta potrà, a un certo punto, mettere in pericolo la stessa esistenza degli uomini, essendo diventata capace di evolversi autonomamente, senza vivere peraltro i vincoli derivanti dalla compassione umana. Anche qui è, certamente, osservabile un preciso dato strutturale, che forse solo ora viene veramente alla luce: essere non l’intelligenza, per

giunta artificialmente prodotta, ciò che fa l'uomo, ma ben altro, di cui solo la vita umana sa.

## 6. Dal paradigma noetico all'*Angelus novus*

Lungo il percorso sopra individuato, il Logos si è trasfuso in una forma oggettivata che è diventata una locomotiva senza guida, non per consapevole scelta ma per strutturale deriva. In questo itinerario, la crisi husserliana delle scienze europee è pervenuta al suo capolinea, non ancora compiuto ma – almeno speculativamente – ben delineato. La scienza, Logos della vita, perde progressivamente la vita. Non solo, però. Essa perde anche la consapevolezza del *chi* che in ogni vissuto di quella vita opera e pensa. Questa scienza ha generato così, come esito del suo progresso, la sua esangue ischemia.

In questo contesto, non è affatto detto che il mondo della vita e il mondo dei *chi* non possano reagire alla deriva. Ma non è nemmeno detto che questa reazione sarà intelligente e misurata. Il rischio, anzi, è che essa esploda in modo caotico, selvaggio e insensato. Potrebbero determinarsi, così, in un cortocircuito funesto, una giga-macchina che prosciuga la vita e una vita che ciecamente ribolle e reagisce. Nel mondo contemporaneo si fa sempre più chiara, fra estremità opposte e simmetriche, l'emergenza di questo scontro fra lucidità contabili e insorgenze sanguinarie.

Il Logos greco è stato una sorgente di vita che ha generato un cammino e determinato un'area di elaborazioni intelligenti, costruendo progressivamente una gabbia metodica, algoritmica, procedurale, epistemologicamente consapevole di sé. Questa gabbia, al suo grado più maturo, ha prodotto un montaggio, uno smontaggio e uno stoccaggio di parti, là dove si incrociano una quantificazione e un arbitrio. Questo Logos si è trasformato in una macchina che presenta, come si è visto, due caratteristiche strutturali: da un lato, si pone come perfetta, cioè come auto-referenziale, e, dall'altro lato, come automatica, cioè come non responsabile. Si tratta di due caratteristiche che indicano il processo attraverso cui la macchina, anche sul piano epistemologico, si considera matura solo se è autoreferenziale e separata dal mondo della vita. Ciò produce una *neutralizzazione* – e una *professionalità* della neutralizzazione – che è, in realtà, un atto di irresponsabilizzazione verso il mondo umano. Un tale paradigma, allo stadio in cui è arrivato il mondo, non regge. Esso ignora le due fondamentali virtù che debbono poter caratterizzare ogni Logos: il principio dell'imperfezione, cioè dell'incompletezza, e il principio della responsabilità, cioè della cura.

La macchina non va, però, demonizzata. Essa, generata dal Logos, conserva nella sua struttura implicita un pensiero oggettivato che si pone come intelligibile e suscettibile, almeno in potenza, di una discussione universale, tesoro di sforzi umani comuni, segno di collaborazioni in cui la comunità degli ingegni ha potuto esprimersi e sedimentarsi. Cogliarne i limiti non significa rimuoverne i pregi, ma rendere onore al meglio del loro significato, che non può non essere aperto al futuro. Se è vero che le regole possono diventare irragionevoli e inumane, è anche vero che di regole si ha ineludibile bisogno. Queste regole, però, debbono essere sempre sufficientemente semplici e chiare, in modo da poter *restare esposte* alla critica e all'azione correttiva del mondo umano a cui sono pur sempre destinate. Regole costruite in modo labirintico e autoreferenziale hanno accumulato una incolmabile distanza dal mondo della vita, diventando capaci anche di generare professionalità malate al punto da dimenticare la vita. La macchina può essere articolata, ma deve essere sufficientemente agile ed elastica; e può essere raffinata, ma deve essere sempre ragionevole e umana, ossia rispettosa del minimo dell'umano. Senza regole si può morire, con le regole si può uccidere, senza lasciare tracce.

Il processo negativo sopra delineato, perciò, non è irrimediabile. Abbiamo già osservato che il Logos di Socrate non è solo capace di elaborare regole per il combattimento dialettico, ma è *maieutico*, cioè capace di tornare perennemente a quella vita interiore che è fonte di sempre nuove *invenzioni* e che non è riducibile a mera applicazione. Il Logos maieutico, Logos della vita, scavando nella propria interiorità e in quella altrui, *inventa* e *trova*. In quanto *inventa* – ossia, in quanto sempre daccapo inventa – non è riducibile alle regole che elabora; in quanto *trova* – ossia, in quanto trova quello che già c'è – non è mai riducibile a puro arbitrio.

Si è precedentemente sottolineato che il Logos, diventando macchina, cerca di evitare i due pericoli del *dubbio* e dell'*errore*, a cui il Logos-macchina intende far fronte. Bisogna qui aggiungere che il Logos, nel momento in cui mira a retrocedere dallo stato di pura macchinicità alla sua interiore sorgente, può trovare in quel dubbio e in quell'errore due paradossali giacimenti di valore. Il dubbio, infatti, non è solo indice di una inadeguatezza conoscitiva, ma di un dibattito intra-coscienziale e di una nuova possibile fantasia prospettica, così come l'errore non è solo indice di disattenzione o di ignoranza, ma di altre possibili vie di libertà. La libertà, infatti, non è altro che libera erranza. Il Logos, così, tornando alle sue origini, torna agli stessi giacimenti positivi che sottendono il dubbio e l'errore.

Occorre, perciò, che il Logos riguadagni le sue origini, ossia il principio della libera invenzione che proviene dalla vita e dalla vita interiore. Su questa strada, il Logos è in grado di comprendere anche altro. Può comprende-

re che la sua radice ha due caratteri profondi: è radicata nella vita e in un *chi*. Il Logos, in questo senso, è espressione di una intuizione vivente che ha alle spalle la vita, di cui non dispone, mentre guarda alla medesima vita, che peraltro non riesce a esaurire. Né ciò basta. Questo Logos, intuizione vivente, è radicato in un *chi* e si rivolge a un *chi*. In che modo dire questa *vita* e in che modo questo *chi*? L'una e l'altro sono pre-categoriali. Essi precedono, perciò, ogni possibile definizione intellettuale, ossia concettuale. In via puramente narrativa, può dirsi che questo *chi* è una singola vita cosciente ed auto-cosciente, volente, dialogante ed empatizzante, che vive la sua interiorità all'interno di una comunità di altri *chi*. Esiste una vita che si fa Logos e un qualcuno che vive e parla questo Logos, il quale non può delegare a nessuno, né questa sua vita, né questa sua interiorità, né i suoi personalissimi bisogni. Non si dimentichi che il Logos cristiano, fin dalle sue origini, a differenza del Logos greco (col quale pure si incontrerà), si pone come «via, verità e vita», tutte radicate in una persona.

La macchina, tornando al Logos vivente che l'ha prodotta, torna alla sua radice. Essa, conservando l'invarianza delle sue regole, custodisce in sé anche la vita che a quelle regole domanda lo scopo. La macchina ripete inalterabilmente il suo *come*; il Logos insiste nel domandare il *perché*. La macchina dice la struttura dell'invarianza; il Logos rivendica la tenace imprevedibilità della vita, nella convinzione di collocarsi – rispetto alla macchina – in un luogo più alto, e perciò più profondo, nella gerarchia cantoriana dei transfiniti. Davanti alla ripetitività della macchina si pongono l'urgente *qui* e *ora* della vita e il *qui* e *ora* delle singole persone. Si badi. Non si sta parlando del cosiddetto “diritto naturale” legato al gioco delle opinioni, ma di un *diritto esistenziale*, legato alle urgenti e inconfutabili necessità della vita e delle singole persone. La macchina è la struttura, il Logos è l'anima. Dove la macchina conserva la fedeltà del ripetere, il Logos rivendica l'energia del senso.

Il Logos-macchina, tornato alla sua vivente radice, dovrà, a questo punto, problematizzare lo statuto dell'intellettuale, consistente in quella collocazione prospettica per cui questi, nel suo speculativo guardare, si sente fuori del mondo della vita di cui pur parla, ritenendo, così, di guadagnare in rigore e in oggettività. Il distacco, certo, serve alla serenità dello sguardo, ma, privato del senso della vita a cui appartiene, danneggia la capacità di *sentire* il vero e di trovare nella vita gli alimenti per capirlo.

Diventa necessaria, per noi, a questo punto, una rimediazione intorno al pensiero di Giambattista Vico e al suo principio gnoseologico del *verum ipsum factum*. Il *vero* vichiano consiste, certamente, nella capacità umana di rifare nella propria esperienza ciò che è stato da altri fatto. Ma ciò significava, per Vico, che l'uomo non può rifare la natura, perché questa è opera



di Dio, mentre può ben rifare la storia, che è opera dell'uomo. Un tale pensiero può essere oggi, all'altezza della nuova frontiera moderna e post-moderna, rimeditato in base a una più complessa valenza, che produce altri livelli di significato. Esiste un *vero* come pura riproducibilità tecnica ed esiste un *vero* come capacità di ri-espere ciò che altri uomini hanno già esperito. Ciò significa che, a questo nuovo livello, esiste il *vero* come riproduzione mentale della *cosa* ed esiste il *vero* come riproduzione mentale, nella propria esperienza, dell'*azione umana*. Nel primo caso, la riproduzione mentale riguarda un mondo di cause; nel secondo caso, riguarda, invece, il mondo dell'interiorità umana vivente. Nel primo caso, si ha una pura procedura riproduttiva delle cause, di carattere interamente artificiale, per la quale ciò che esiste, esiste solo in quanto è riprodotto da un potere arbitrario e artificiale che lo fa esistere (si tratta, a ben vedere, di una prospettiva che oggi diremmo tendenzialmente nichilistica, perché riduce ogni originale a una copia). Nel secondo caso, invece, si ha un fenomeno umano di esperienza mentale ripetibile che è tale soltanto se non è mera procedura intellettualmente distaccata, perché, ove mai consistesse in quest'ultima, conterrebbe ancora in sé un granello di quel nichilismo che è osservabile nella procedura riproduttiva del primo caso. In altri termini, «conosco ciò che faccio» non significa semplicemente che conosco ciò che intellettualmente riproduco, ma significa che conosco ciò che io, in quanto essere umano, esperisco e ri-esperisco in me attraverso una *risonanza* con l'azione che altri hanno compiuto prima di me. In ultima analisi, il conoscere come fare e rifare ha il suo punto essenziale *non* nel semplice ri-fare (inteso come puro *riprodurre*), ma nel poter *esperire dall'interno* l'azione che si compie e che altri hanno già compiuto. In tale contesto, il «conosco ciò che faccio» non è il mero paradigma dell'intellettuale distaccato, ma quello dell'essere umano che, dotato di sensibilità intelligente, risuona di empatia con ciò che gli altri hanno fatto, stanno facendo e faranno. Se il *verum ipsum factum* significasse il semplice conoscere attraverso la riproduzione, seppur mentale, del conosciuto, un tale principio conoscitivo significherebbe, in realtà, proprio ciò che Vico nega, ossia la possibilità di riprodurre qualsiasi cosa – anche il dato materiale della natura – e conserverebbe, perciò, in sé lo stesso nocciolo nichilistico da cui crede di essere esente. In realtà, questo modo “naturalistico” di intendere il principio conoscitivo, riconducendo la conoscenza alla pura riproduzione del dato materiale della natura, schiaccia il paradigma dell'umano su quello della pura tecnica, facendogli perdere la sensibilità intelligente e assumendo semplicemente il carattere del nichilismo riproduttore. Il *vero* vichiano riguarda non la cosa, ma l'azione; non il mondo delle pure cause, ma l'interiorità umana vivente; non la semplice riproduzione intellettuale, ma la sensibilità umana intelligente. Dentro un tale modello

del conoscere si dà non il paradigma dell'intellettuale distaccato, ma quello dell'uomo sensibile ed empatico.

Il Logos, perciò, tornando alla sua radice vivente, non si auto-riduce a un mero schema intellettuale e, d'altra parte, penetra più a fondo in se stesso, andando alle proprie spalle. Esso, a questo punto, può accorgersi di essere non solo Logos di una vita, ma di un *chi* e di un *chi* che parla a un *chi*. In questo orizzonte, il Logos si auto-ricostituisce come *dia-logo*, anzi come *tria-logo*: Logos che parla con la vita che gli soggiace, scoprendosi un *chi*, e Logos che parla col *chi* a cui si rivolge e risponde, al quale pur sempre soggiace la vita e la sua vita. Se il Logos si accorge di questi due livelli della sua origine (il livello della vita e il livello del *chi*), potrà comprendere che vanno, in ogni settore della macchina, intelligentemente e puntualmente contro-bilanciati quei funzionamenti che, frantumando ad arbitrio ogni cosa, desertificano il mondo della vita e l'esistente umano da cui lo stesso Logos è nato. In questo senso, qualsiasi sistema macchinico deve essere continuamente e puntualmente sottoposto a un test di umanizzazione. Si dirà che la macchina – ogni macchina – deve essere *umano-centrica*. A nostro avviso, non basta. Bisogna dire che deve essere *persona-centrica*.

In conclusione, il Logos, diventando Logos scientifico moderno, nello scegliere la via esclusiva dei fatti, ha rigorosamente tagliato da sé il mondo dei valori. Questa scelta, mentre ha realizzato indubitabili progressi, ha prodotto un irrigidimento ulteriore del paradigma intellettuale. Tale paradigma, infatti, in questa ulteriore sua fase, non si è realizzato soltanto come *distacco*, ma come *assenza di valori*. Abbiamo sopra ipotizzato la possibile esistenza di una macchina futura che, decrittando dall'esterno i nostri processi neuronali, sia in grado di conoscere i nostri pensieri. Una tale macchina, che conosce i nostri pensieri, conosce il valore della nostra dignità e quello della nostra libertà? È necessario, perciò, domandarsi: in che senso e in che limiti una conoscenza può affermarsi come valore, se ha divorziato dal mondo dei valori? Potrà resistere il valore della scienza senza una scienza dei valori?

Potrebbe certo, alla fine di questo percorso, sollevarsi un'obiezione. Anche questo nostro discorso intorno alla macchina e alle sue forme disparate è, a sua volta, una macchina. Si tratta di una macchina analitica che, assumendo come suo oggetto la macchina, ne generalizza-astrea l'idea, la scompone e l'esplora nella sua forma esteriore. L'obiezione è certamente pertinente, ma deve fare i conti con una necessaria contro-obiezione, con la quale può osservarsi: 1) che questa macchina analitica, ponendosi come critica della macchina, si presenta consapevolmente come *insufficiente*, differenziandosi pertanto dall'oggetto di cui si occupa; 2) che questa macchina analitica è consapevolmente guidata da un'intenzione vivente che

l'attraversa e la guida, ispirata alla difesa dei bisogni della vita non macchinificata e dei bisogni indifferibili delle persone reali. Non si tratta, pertanto, di una macchina che aggredisce un'altra macchina, perché la prima macchina è diversa dalla seconda, essendo finalisticamente guidata secondo i bisogni della vita reale e delle persone, qui e ora identificate. L'atteggiamento epistemologico con cui Michel Foucault, e soprattutto una certa scolastica post-foucaultiana, intende aggredire il cosiddetto bio-potere e la sua bio-politica, appare, a nostro parere, censurabile proprio perché, non dichiarando il valore a partire da cui parla, si pone di fatto come una macchina fra le altre.

Occorre, a questo punto, una precisazione. L'atteggiamento epistemologico con cui, nel considerare il mondo, si dichiara di volerlo guardare in modo puramente razionale, e perciò senza cedimenti antropomorfi (si pensi, da un lato, all'antico Senofane e al moderno Spinoza e, dall'altro lato, allo stesso Foucault), nasconde a se stesso un profilo essenziale. Chiunque guardi il mondo secondo il criterio della ragione non fa che calare sul mondo quella rete razionale che il proprio stesso essere uomo è. In questo senso, ogni razionalismo, lo sappia o non lo sappia, continua ad essere un antropomorfismo mascherato.

Ciò che è in discussione oggi è non solo il paradigma della macchina come specializzata e autoreferenziale, ma, in corrispondenza con esso, il paradigma dell'intellettuale distaccato che a quello della macchina fa da specchio. Tutto ciò impone, oggi, la necessità di un mutamento di paradigma. Si tratta di passare dal paradigma *noetico* a quello *empatico*, del quale nel mondo presente progressivamente incominciano ad apparire – almeno per negazione – le postille.

Posto che il paradigma noetico è diventato il puro paradigma tecnoscientifico (centrato sulla riduzione del reale al mondo dei fatti), chi conosce secondo il paradigma noetico, conosce in modo impersonale, specializzato e distaccato. Egli conosce ogni cosa, tranne l'essenziale. Io ti conosco davvero solo se ti "sento", cioè, se la tua vita costituisce in qualche modo un problema per la mia. Occorre, pertanto, un *altro* conoscere, in cui sia praticata una *sensibilità intelligente*, che si confronta ogni momento con l'interezza della concreta vita e con le singole esistenze. Una tale sensibilità si esprime attraverso i tratti specifici di una sensibilità interpersonale e di una relazionalità capace di dialogare – qui e ora – con una interiorità che si fa *parola*. Nel paradigma empatico vive un'esperienza che, andando oltre la frazionata specializzazione e l'intellettuale distacco (ma senza perderne i pregi), è esperienza di risonanza con l'altro, essendo, allo stesso tempo, esperienza di risonanza col sé. Chi dissecca il rapporto con l'altro, sta disseccando il rapporto col sé.

Una macchina delle regole, all'interno del nuovo paradigma muta senso, in quanto mutano senso le sue regole. Queste, infatti, non si reggono più in base alla loro validità autoreferenziale, ma in forza della loro capacità di rispondere, nel proprio senso complessivo, al mondo della vita da cui nascono e alle persone reali a cui sono finalizzate. Qui le regole non sono un semplice vestito esterno alle libertà, ma il modo stesso in cui queste libertà sono quelle che sono e non altra cosa. Il Logos delle regole, in questa prospettiva, non è rimosso, ma reinnestato nel mondo dell'invenzione da cui emerge e nel mondo dei *chi* a cui è destinato. Il calcolare deve poter essere reinnestato nella libertà-invenzione del pensare, e il pensare nel mondo delle persone da cui nasce e a cui è destinato. Si badi. Reinnestare la macchina delle regole nel mondo della vita e delle persone non significa la via breve e banale per la quale perderebbero importanza le regole e perderebbero, pertanto, importanza quell'imparzialità, quella professionalità, quella conoscenza tecnica che pur sono necessarie al mondo del vivere civile, ma significa, invece, la via intelligente ed empatica per la quale quelle regole debbono restare, in ultima istanza finalizzate al mondo delle persone. Un medico dovrà ben poter essere nelle condizioni di realizzare la propria professionalità senza farsi travolgere da movimenti affettivi disturbanti, ma ciò dovrà fare proprio allo scopo di realizzare ancora meglio, e non con indifferenza, il valore dell'umano. In questo senso, l'apparente anaffettività del gesto tecnico, pur mantenendosi nei suoi confini, rimarrà strettamente radicata nella finalità fondamentale dell'umano, che resta il primo fondamento di quel gesto. Ciò significa che un qualsiasi operatore delle regole non potrà e non dovrà mai dimenticare di essere un uomo fra uomini, anzi una persona fra persone.

Il Logos, tornando alla sua vivente radice, sembra, perciò, compiere un percorso circolare, quasi trovando – come un Cristoforo Colombo del tempo – il futuro nel passato. Non si tratta, però, di ritrovare semplicemente il passato, ma di recuperare ciò che nel passato si era conservato come altra possibilità, che non aveva avuto ancora futuro.

Può emergere forse, a questo punto, un diverso modo di vedere l'*Angelus novus* di Benjamin. Questo angelo, di fronte alle macerie generate dal progresso, cerca di ricomporre l'infranto. Che cosa sono queste macerie e chi è questo angelo? Nel nuovo universo macchinico – a cui forse lo stesso Benjamin non guardava abbastanza quando contrastava il simbolico in nome dell'allegorico (e quindi l'antico in nome del moderno) – le macerie sono le persone. Le persone in carne e ossa, che giacciono al suolo come rovine mute. L'angelo, qui, è la vita di una persona che cerca di rimettere in piedi persone. Ma non può farlo da solo. Le ali sono contrastate da un vento che impaccia la sua azione. Si tratta, d'altra parte, di un vento che viene

proprio dal paradiso. L'angelo, messaggero del paradiso, risulta contrastato dal vento che soffia dallo stesso paradiso di cui è messaggero.

Esiste, forse, un solo modo per superare l'aporia di questa situazione ingovernabile. Si tratta di mutare questo vento contrastante in forza favorevole. Perché questo vento muti, però, occorre una nuova invenzione del Logos, una svolta del pensiero. Il Logos, quando è puramente noetico, cioè soltanto intellettuale, mette asettica distanza fra se stesso e ciò che comprende. Nel fraporsi di questa distanza, quello che è stato compreso diventa irrimediabile e lontano, cioè passato. Il Logos, per comprendere realmente ciò che comprende, deve saper ridurre questa distanza. Esso non deve solo ricomporre l'infranto, ma restituirgli dignità: trasformando quel passato in presente e il proprio Logos in compassione. Quel vento che spira dal paradiso dà all'angelo la possibilità della pura conoscenza, della noesi, non quella della partecipazione. Dal paradigma *noetico* diventa, perciò, necessario passare a un altro paradigma: quello *empatico*. L'angelo non riesce a ricomporre l'infranto perché continua a incarnare il paradigma noetico. Ma domandiamoci: perché l'angelo, messaggero del paradiso, appare fallire nel suo fine per opera della stessa forza di cui deve eseguire il fine? Quell'angelo, in quanto messaggero, non deve solo decrittare e applicare, ma *tradurre*. Se egli *tra-duce*, deve sapere, da un lato, che la realtà da cui traduce è inesauribile e che, dall'altro lato, l'opera in cui traduce deve impegnare la sua intelligenza e la sua responsabilità. Forse, la tempesta che spira dal paradiso è opera anche dello stesso angelo, che finora non ha saputo interpretare. Per cambiare il mondo, sarà necessario che quell'angelo compia un nuovo atto, segreto ed essenziale: quello di mutare il paradigma con cui ha letto e interpretato fino a quel momento il paradiso.