

*Maurizio Ferraris**
Archeologia dello spirito

Abstract

According to a famous saying, the deepest, in the human, is the surface, the skin; in my view, the deepest and most decisive is the interaction between that skin and a technical apparatus, be it a stick or a smartwatch, and the sense of that interaction generates the archaeology of what, later, may be described and understood as the phenomenology of spirit. In this article I trace the genetic stages of the process by proposing a radical externalism that stems from the conception of the human as an organism systematically connected with techno-social mechanisms.

Keywords

Externalism, Emergentism, Technology, Phenomenology, Archaeology

1. Esternalismo

Una scorsa alla peraltro affidabile voce “esternalismo” di Wikipedia può permettere al lettore di prendere coscienza dello stato dell’arte circa il dibattito in corso (da decenni, ma più esattamente da millenni) circa l’origine delle nostre idee, dei nostri valori, della coscienza e del pensiero. Si tratta di un processo che, con una origine più o meno semplice, si produce del pensiero, oppure è il risultato della interazione fra un organismo, quello umano, non solo con il mondo esterno (ciò è caratteristico di qualunque organismo, dalla ameba alla zecca in su o in giù a seconda delle preferenze dell’interprete umano del processo), ma con un mondo tecnico, sociale e storico, che è caratteristico esclusivamente dell’animale umano.

In quanto segue prendo risolutamente partito per la seconda opzione: mente e coscienza, quello che un tempo si chiamava “spirito” non sono il frutto di una discesa dello spirito santo durante la Pentecoste né (ipotesi apparentemente più ragionevole ma in realtà molto più ardita) il

* Università degli Studi di Torino

marchio di fabbrica che il creatore ha lasciato nelle creature (come vuole Cartesio), né, infine, un insieme di facoltà deposte in noi da una natura che, apparentemente, non aveva nulla di meglio da fare che provvederci di neuroni del linguaggio, della lettura, della socialità, della cordialità, oltre che del bernoccolo della matematica, come suggeriscono le scienze cognitive da Chomsky in avanti.

Si tratta invece di un processo emergenziale che non ubbidiva ad alcuno scopo, e che semplicemente derivava dalla straordinaria abbondanza di materiale, tempo e assenza di fini caratteristici di ciò che (con una abbreviazione antropologica, tanto per intenderci) chiamiamo “universo”. A un certo punto, degli organismi, che per puro caso erano diventati tali, ossia viventi, sono usciti dall’acqua, ciò che li ha resi molto più adatti a fabbricare e maneggiare apparati tecnici; e poi, con un susseguirsi di processi di preadattamento (il dominio del fuoco, l’acquisizione della stazione eretta, la conseguente nascita prematura dei cuccioli e dunque il crescente bisogno di accudimento e di supplementi tecnici) ha dato luogo a forme di vita che, da non si sa quante migliaia di anni, si può chiamare umana.

Con un diritto sempre contestato dal fatto – giacché, non dimentichiamolo, la soglia dell’inumano è insieme molto lontana e molto vicina, e può riemergere in un qualunque alterco familiare o accademico – forme di vita precedenti, e che comprendevano, per esempio, l’antropofagia e l’incesto, si sono avvicinate alla forma di vita umana quale la pratichiamo oggi, in modi diversissimi a seconda delle persone e delle culture, e che, possiamo esserne certi, non è che un palinsesto imperfetto di ciò che sarà la vita umana nel giudizio delle generazioni future. (Sia detto di passaggio, la crescita immanente al processo di ominizzazione fa sì che queste trasformazioni divengano sempre più veloci, e dunque più scioccanti culturalmente).

Se dunque il processo internalistico della fenomenologia dello spirito di Hegel partiva da una coscienza già formata, sebbene rozza e credulona, il processo esternalistico dell’archeologia dello spirito che propongo nelle pagine che seguono risponde a un semplice principio: ciò che noi siamo, la nostra interiorità, dipende molto meno dal nostro interno (per esempio dal nostro cervello, che ha molti equivalenti e concorrenti nel mondo animale), ma dal nostro esterno: la società, e prima di tutto quella enorme alterità che sono i nostri genitori e poi gli educatori che vengono dopo di loro; la tecnica, in quanto protoforma della società e condizione di possibilità dello spirito (provate a coltivare una vita spirituale e sociale nella savana e in assenza di qualunque apparato tecnico e capirete a cosa mi riferisco); e tutto quello che sta di fronte a noi, in un futuro indefinito anche se non infinito, ma che, sin da ora, cospira, come avrebbe detto Leibniz, per preparare le nostre attese, le nostre speranze, la nostra spontanea anche se spesso denegata filosofia della storia.

Se dunque dovessi concentrare in una sentenza lo scopo di queste pagine è questo: secondo un detto famoso, il più profondo, nell'umano, è la superficie, la pelle; secondo me, il più profondo e il più decisivo è l'interazione tra quella pelle e un apparato tecnico, sia esso un bastone o uno smartwatch, e il senso di quella interazione genera l'archeologia di ciò che, più avanti, potrà essere descritta e compresa come fenomenologia dello spirito.

2. ἦθος

ἦθος significa “comportamento”, “indole”, “costume”. Il suo fondamento primo è la nozione di “vita”, anzitutto come funzione organica e come ambito in cui si esercitano dei comportamenti, e solo in un secondo momento come seconda natura, fenomenologia dello spirito o vita della mente. Ecco perché, ad esempio, quando si parla di “etica dell'intelligenza artificiale” non ci si propone di moralizzare le macchine, ma di illuminare eticamente gli umani che le programmano. Così, una buona vita e una cattiva vita, una vita giusta o ingiusta, virtuosa o scellerata, sono espressioni nelle quali è impossibile distinguere tra “etica” e “vita”. Questo vale persino quando, uscendo dal vocabolario etico, si parla di “vita vera”, “vita autentica”, “vita inautentica”: queste espressioni comportano sempre un apprezzamento morale, che si spinge sino ad ambiti apparentemente neutri. Perché è difficile negare che in espressioni come “vita normale”, “vita anormale”, “organismo geneticamente modificato”, “esistenza subalterna” affiori un retrogusto etico.

Questo retrogusto si fa decisamente troppo forte là dove, apparentemente contro l'etica, si rivendicano i diritti della vita, ossia si trasforma la vita in un principio morale assoluto, come tale autorizzato a erigere a norma morale fondamentale la presunta immoralità (cioè a ben vedere la categoricità morale) della vita insofferente dei lacci e laccioli della morale. O, inversamente, la morale, la “triste scienza”, trae aspirazione proprio dalla vita offesa, che reclama un risarcimento o almeno compassione, deplorando la decadenza dei costumi sotto le spoglie dell'incremento dei consumi¹. Una volta riconosciuto questo, ci rendiamo conto

¹ T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1994, p. 3: “La triste scienza, di cui presento alcune briciole all'amico, si riferisce ad un campo che passò per tempo immemorabile come il campo proprio della filosofia, ma che, dopo la trasformazione dei metodi di quest'ultima, è caduto in preda al disprezzo intellettuale, all'arbitrio sentenzioso, e infine all'oblio: la dottrina della retta vita. Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita, si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria”.

che una frase come “vorrei imparare a vivere”, lo scopo e la promessa di una fenomenologia dello spirito, esprime un bisogno etico fondamentale. Sto già vivendo, tanto è vero che manifesto una aspirazione, eppure mi sembra di non star vivendo davvero, o in forma autentica, o in forma giusta (come abbiamo appena visto, non c'è differenza) e dunque vorrei imparare a vivere. Perché non a tutti è dato di ricevere la perfezione morale come una grazia che ci permetta di esclamare, ad esempio, “adesso incomincio a vivere!”. I più passano il loro tempo a cercare, o a subire (“adesso ti insegno io a vivere!”), o ad aspettare che si levi il vento che ci permetterà, se non di vivere, almeno di provarci².

Ma quali sono i passi che precedono la fenomenologia? Quali sono le condizioni necessarie e sufficienti perché una coscienza possa interrogarsi sulla propria esperienza e, prima di tutto, perché sorga qualcosa come una coscienza? Mai come oggi, all'epoca dell'intelligenza artificiale, siamo stati in condizioni altrettanto buone per rispondere a questo interrogativo, e questo non perché l'intelligenza artificiale costituisca un modello attendibile per comprendere l'intelligenza naturale, come si pensava nel secolo scorso, ma, proprio al contrario, perché mai come di fronte a una intelligenza artificiale potente e sofisticata come quella che si sta sviluppando sotto i nostri occhi risultano chiare le differenze tra l'automa e l'anima, tra l'intelligenza artificiale e l'intelligenza naturale, e tra i processi inorganici delle macchine e i processi organici che, in cooperazione con i più disparati apparati tecnici e sociali, definiscono la specificità della forma di vita umana. In considerazione di questo, in quel che segue cercherò di disegnare una archeologia dello spirito che, diversamente dalla fenomenologia dello spirito, non si presenta come la scienza della esperienza della coscienza, ma traccia il percorso che dalla natura può (anche se non necessariamente deve) condurre allo spirito, alla determinazione morale, alla vita buona, e questo attraverso quella mediazione costitutiva della forma di vita umana che è la tecnologia.

3. Che cosa è l'umano?

Una volta che abbiamo riconosciuto che l'umano non è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, o che le anime siano entrate nei corpi discendendo dall'iperuranio, come si spiega che l'animale umano sia così diverso dagli altri organismi? Si può risolvere il problema negando l'evidenza: gli animali umani sono animali come tutti gli altri. Scartato questo “*todos caballos*”, versione contemporanea del “*todos caballeros*”, occorre

² P. Valéry, *Le cimetière marin*, Emile Paul Frères, Paris 1920, strophe XXIV, v. 139: “Le vent se lève!... il faut tenter de vivre!”.

dunque motivare la differenza tra *caballos* e *caballeros*, e la risposta (sulla scia di Kant) è molto semplice: l'umano è il solo animale che possa essere educato, invece che seguire le leggi di quello che così oscuramente chiamiamo "istinto", o subire un addestramento che trasforma, poniamo, un cavallo in una attrazione da circo.

La differenza si manifesta molto presto. Come ogni altro organismo, l'umano è dotato all'inizio soltanto di finalità interne, ossia risponde ai bisogni del proprio metabolismo. Non è poca cosa, rispetto all'impassibilità di un meccanismo. Il termostato non ha alcuna intenzione di regolare la temperatura, mentre il cucciolo di qualunque mammifero ha intenzione di nutrirsi del latte materno, vuole farlo, ne ha bisogno, così come ha bisogno di dormire o di respirare. È questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale non sarà mai come l'intelligenza naturale, anche se, per diventare intelligente o almeno umano, l'animale umano deve passare attraverso prove difficilissime, stressanti e dall'esito non sempre garantito, che hanno sistematicamente a che fare con l'artificio, la tecnica, l'imitazione.

Pensiamo ai primi anni di vita di un bambino. L'età felice e oziosa è in realtà un percorso a ostacoli, visto che se siamo nati per mangiare e per dormire non siamo nati per adottare la stazione eretta, o per parlare, per star composti a tavola, e figuriamoci poi per leggere, scrivere e far di conto. Sono tutte capacità che si acquisiscono (più o meno bene, e talvolta malissimo o per niente) attraverso dei processi di addestramento defaticanti rispetto ai quali la formazione di un militare prussiano è una passeggiata. E questo processo di "disciplina e allevamento", come avrebbe detto Nietzsche, si spinge sin nei dettagli della sensibilità: l'educazione sentimentale, per esempio, non è un modo di dire. Il modo in cui viviamo i nostri affetti dipende dai lunghi anni vissuti con i genitori (difficile immaginare un gatto edipico), e da una quantità di eventi, libri letti, canzoni ascoltate, esempi e variazioni culturali che rendono difficile raccogliere sotto lo stesso titolo, poniamo, il matrimonio nella Roma antica, l'amor cortese e i dispiaceri di Anna Karenina.

Ma, tanto nell'acquisizione delle buone maniere a tavola quanto nell'educazione sentimentale, e insomma in quella impresa insieme inevitabile e mai pienamente realizzabile che è "imparare a vivere", si tratta di imitare, ripetere, mandare a memoria, incorporare dei movimenti, ossia generare una seconda natura, quella dell'animale dotato di linguaggio e di ragione, che è definitoria dell'umano, ma non è iscritta nel nostro DNA se non nella forma di una serie di difetti che sono accresciuti, invece che mitigati, dalla evoluzione culturale. Perché se non avessimo acquisito la stazione eretta, condizione imprescindibile per adoperare le mani per maneggiare strumenti tecnici permettendo che la bocca, non più adibita alla prensione, potesse perfezionarsi per l'espressione, i cuccioli dell'animale umano non sarebbero nati così prematuri (un animale in stazione

eretta non può sopportare il peso di un cucciolo pienamente sviluppato), e dunque così bisognosi di cure parentali e, in generale, così dipendenti. Dunque, per esempio, capaci, unici tra gli animali, di desiderare la libertà. Il cane che cerca di liberarsi dalla catena è uguale a un umano che cerca di liberarsi dalla catena, ma, diversamente dall'umano, non sentirà mai l'esigenza di manifestazioni per la libertà d'espressione.

4. Il preadattamento

Dunque, perché siamo umani? La risposta “perché abbiamo tanta materia grigia” non è di per sé diversa dalla risposta “perché ci è stata infusa un'anima immortale”. La materia grigia, anche abbondante, non è affatto l'esclusiva dell'organismo umano. Ci sono tantissimi organismi dotati di materia grigia, e magari con cervelli più grossi e performanti dei nostri. Per esempio, i delfini, i quali non solo dispongono di una massa cerebrale maggiore della nostra, ma sono anche capaci di prestazioni invidiabili e a noi inaccessibili. Per esempio, vegliare con un emisfero cerebrale e dormire con l'altro. Chi non desidererebbe fare qualcosa del genere? Eppure, per noi umani non è possibile. Ma se non sono l'efficienza e la dimensione della materia grigia a determinare lo sviluppo di quelle proprietà tipicamente umane che vi sto descrivendo, e che difettano tanto agli animali non umani quanto agli automi, ci si deve chiedere perché mai ciò sia avvenuto. In altri termini, perché i delfini non fanno conferenze sugli umani e gli umani possono parlare di delfini in un'aula o in un caffè? La risposta è molto semplice. Perché i delfini sono rimasti in acqua, e in acqua è difficile accendere un fuoco, avviare qualche conversazione intorno al fuoco, iniziare una qualche forma di vita comunitaria che fornisce un preadattamento alla forma di vita umana, cioè che prelude remotamente a quell'immane accumulo di archivi, registri, strumenti e supplementi che permettono all'umano di essere così diverso e così specifico rispetto all'animale non umano. Perché la forma di vita umana potesse prendere le dimensioni che ora le sono specifiche, è stato necessario il crearsi di condizioni che prefigurino uno sviluppo culturale, tecnologico, simbolico altrimenti irrealizzabile. Ecco perché in questo momento io sto scrivendo dei delfini su una rivista di filosofia morale con la certezza che nessun delfino mi leggerà, né meno che mai sottoporrà un articolo alla rivista.

In questo quadro, lo stadio genetico del diventare umano è acquisire la stazione eretta, prima ancora che il linguaggio, che ne è una conseguenza (difficile dialogare stando a quattro zampe). Bisognerebbe pensarci di più, perché l'abbandono della stazione eretta costituisce la rottura fondamentale con l'umanità. L'anno scorso i giornali di tutto il mondo

hanno riportato la notizia secondo cui gli studenti cinesi, come forma di protesta, hanno incominciato a gattonare in circolo nei prati dei campus universitari. Ci sono i video e immagino che molti li abbiano visti. Le motivazioni di questo comportamento sono controverse: si tratta di un nuovo culto sessuale? È una protesta contro le restrizioni anticovid? Oppure dietro a questo gattonare ci sono delle forze oscure, probabilmente un complotto internazionale, almeno se vogliamo credere al post di un commentatore nazionalista?

Non ho strumenti per spiegare che cosa stia dietro al gattonamento degli studenti cinesi, ma ho delle ipotesi credo abbastanza fondate sul perché una attività così apparentemente innocua come il camminare a quattro zampe sembri urtare i caratteri più profondi della umanità. È una storia vecchia, perché quando nel 1755 Voltaire accusò ricevuta della dissertazione di Rousseau sull'origine della disuguaglianza tra gli umani, scrisse che “mai tanto ingegno era stato profuso per farci sembrare tutti quanti delle bestie, e, notate bene, aggiungeva “leggendo il vostro libro vien voglia di camminare a quattro zampe”, ma che avendo perso questa abitudine da sessant'anni non se la sentiva di riprenderla³.

C'è insomma qualcosa che sembra, letteralmente e figuratamente, volgere le terga all'umanità, nell'innocuo camminare a quattro zampe, che in età adulta si riprende perlopiù solo quando dei figli piccoli ci chiedono di andare a cavalluccio, provocando talora danni e dolori alla spina dorsale, e comunque riconducendoci, sia pure per gioco, all'animalità. Di qui una circostanza su cui vale la pena di riflettere. Camminare a quattro zampe è un tirarsi fuori dall'umanità, giacché quest'ultima è definita essenzialmente da una scelta irreversibile per la stazione eretta, e dunque anche per l'eventualità dell'ernia del disco che negli anni potrà conseguirne.

È da questa scelta (ripetuta chissà quante volte nella preistoria prima di diventare definitiva) che derivano tutte le caratteristiche fondamentali dell'umanità, a partire dall'adozione di strumenti tecnici, distintiva dell'animale umano rispetto all'animale non umano. Pensiamo all'indovinnello che la sfinge pone a Edipo: qual è l'animale che alla mattina cammina a quattro zampe, a mezzogiorno con due, e alla sera con tre? La risposta è, ovviamente, l'uomo. Ma implica che, nella propria essenza, l'animale umano deve prevedere l'uso del supplemento tecnico, e nella fattispecie del bastone, per supplire agli inconvenienti che con gli anni derivano

³ Voltaire a Rousseau, 30 agosto 1755: “ho ricevuto, Signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano [...]. Non si è mai adoperato tanto spirito per renderci delle bestie. Quando si legge la vostra opera, vien voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, poiché ne ho persa l'abitudine da più di sessant'anni, sento purtroppo che mi è impossibile recuperarla. E lascio questa andatura naturale a coloro che, più di me e voi, ne sono degni”, *Correspondance générale de J.-J. Rousseau*, a cura di T. Dufour, Armand Colin, Paris 1924, tomo II, p. 203.

dalla stazione eretta. Non vedremo mai una grande scimmia usare un bastone come supporto locomotorio, sebbene accidentalmente possa servirsene per far cadere dei frutti da un albero, e questo perché alla grande scimmia è sempre consentito di ritornare a camminare a quattro zampe. All'uomo no.

Perché? Dopotutto gli studenti cinesi tornano a gattonare. Ma lo fanno per protesta, in forma transitoria e dimostrativa, e sicuramente tutte le pratiche, i comportamenti e le riflessioni che hanno preceduto la decisione di gattonare presuppongono la stazione eretta. Stare in piedi, parlare, vestirci, cibarci a orari regolari e seguendo qualche forma di ritualità, e poi ancora leggere e scrivere: sono tutte cose che si imparano con fatica nei primi anni di vita, per opera di adulti che a loro volta le hanno apprese quando erano bambini. Dunque, di per sé, non hanno nulla di naturale; tanto è vero che, visto che non a tutti i bambini si insegna a suonare uno strumento e a leggere le note musicali, appare in quel caso del tutto evidente che non rientra nelle dotazioni naturali dell'umano suonare il flauto, mentre ci si forma la convinzione erronea che l'umano sia naturalmente provvisto di linguaggio e di stazione eretta.

Ovviamente non è così, e il motivo per cui l'animale umano è sottoposto a processi educativi faticosi, frustranti, e anche discriminanti (perché non tutti ce la fanno allo stesso modo), deriva in larghissima misura dalla adozione della stazione eretta. Pensiamo per un momento a una umanità a quattro zampe. Ogni spazio sociale – piazze, abitazioni, ristoranti – dovrebbe essere grande almeno il doppio. Los Angeles si estenderebbe sino a Las Vegas, Phoenix e Tijuana, senza per questo diventare una megalopoli, anzi riducendosi a un ammasso di villaggi, perché non si capisce come si possa guidare un'automobile stando a quattro zampe. Quanto dire che se camminassimo a quattro zampe né Los Angeles né qualunque altra città sarebbe mai sorta, e figuriamoci i grattacieli. Come costruirli senza usare le mani? E quanto grandi dovrebbero gli esseri gli ascensori? e soprattutto, come schiacciare la pulsantiera se l'unico nostro strumento a disposizione è il naso? Per i piani più bassi forse ce la si fa, ma come raggiungere l'ottantesimo piano? Con le scale? A quattro zampe?

Tuttavia, non è per queste scomodità forse ovviabili che un'umanità a quattro zampe non vivrebbe in città; semplicemente, gliene mancherebbe il motivo. Una delle ragioni del vivere sociale è lo scambio linguistico e simbolico, e invito chiunque a fare la prova di come possano funzionare una serata al pub, una lezione universitaria o un'opera lirica a quattro zampe. Oltre alle dimensioni grottesche necessarie per accogliere un'umanità di quadrupedi, le ragioni per cui ci si trova in quei luoghi verrebbero completamente meno. Perché un quadrupede non dispone di mani per afferrare oggetti, e, quel che è peggio, deve afferra-

re quel che può con la bocca, che è poi quello che facciamo anche noi con un biglietto o una penna quando abbiamo le mani occupate. Ma se non avessimo le mani, ci sarebbe toccato in sorte il destino dei cavalli, per cui, come osservava nel quarto secolo Clemente Alessandrino per lodare la saggezza divina che ce ne aveva provvisti, saremmo costretti a usare la lingua per tutte le mansioni a cui sono adibite le mani. E come le mani possono diventar callose, così diviene la lingua del cavallo, che però, a questo punto, non è più in grado di andare, nell'articolazione dei suoni, al di là del nitrito⁴.

Suonare uno strumento, scrivere una lettera, afferrare un bicchiere o una posata, parlare, star seduti, e purtroppo anche manovrare dei droni, come si dice curiosamente, "kamikaze", o premere sul grilletto di un fucile, tutto questo richiede la tecnica che ha fabbricato gli strumenti e la mano che è in grado di usarli. Immagino l'obiezione: qui sto descrivendo una causalità retrograda, descrivo il mondo delle forme di vita umana in quanto incontro tra bisogni fisiologici e supplementi tecnologici, e poi concludo, del tutto ovviamente, che se non avessimo mani non ci sarebbero maniglie e forse persino che se non ci fossero nasi non ci sarebbero occhiali. Ma non è questo che intendo. Quello su cui volevo portare l'attenzione è che tutti i comportamenti umani presi in esame, e tutti gli apparati tecnici a essi correlati, richiedono la stazione eretta. Ed è proprio questo ciò che rende così umiliante ridurre un uomo a camminare a quattro zampe, come fecero i nazisti con gli ebrei subito dopo l'annessione dell'Austria, e così radicale la protesta degli studenti cinesi.

5. Il supplemento

Raggiunta la stazione eretta, e liberate le mani per la manipolazione di oggetti, ciò che prelude, anche, alla liberazione della bocca per la emissione di suoni, l'umano incomincia a diventare tale. In questo cammino, il secondo passo decisivo è costituito dall'adozione sistematica di strumenti tecnici. Cerchiamo anzitutto di definire i confini che separano l'animale (umano e non umano) e lo strumento tecnico, ossia il servitore muto che fa sì che gli animali umani siano così diversi dagli altri animali. Una catena è *fatta per* legare un cane o un galeotto, ma non lo fa per cattività, è fatta così; un orologio è *fatto per* misurare il tempo, e sarebbe a dir poco singolare se si preoccupasse del tempo che passa. Si tratta della caratteristica propria di tutti gli apparati tecnici,

⁴ M.C. Corballis, *Dalla mano alla bocca*, a cura di S. Romano, Raffaello Cortina, Milano 2008.

quella di disporre di una finalità (di ciò che, con un calco greco, i filosofi chiamano “teleologia”) esterna: martelli fatti per picchiare, lampadine fatte per illuminare, telefoni fatti per comunicare, computer fatti per calcolare (o, se preferiamo, e non c’è nulla di scandaloso, fatti per pensare). Questa teleologia esterna, il possedere un fine fuori di sé, è completamente estranea a qualunque organismo: la rosa non è fatta per fiorire, le pecore non sono fatte per produrre lana, il naso non è fatto per sorreggere gli occhiali. Ovviamente, una volta che siamo posti di fronte a un organismo, possiamo cercare di spiegare le funzioni degli organi che lo compongono *come se* si trattasse di strumenti tecnici (il cuore è fatto per pompare sangue, e se ne possono sostituire delle parti con protesi tecniche, ad esempio i bypass coronarici, gli occhi sono fatti per vedere e se ne possono migliorare le prestazioni con altre protesi, ad esempio gli occhiali).

Solo se concepissimo l’universo e ogni sua parte come la creazione di un Dio potremmo estendere agli organismi (che in quel caso sarebbero creature) le finalità esterne degli apparati tecnici. Ma l’idea di una creazione divina del mondo ha oggi pochi credenti, almeno espliciti, sebbene un creazionismo incoerente sopravviva in tante convinzioni che fanno parte dello strumentario concettuale dell’umanità contemporanea: che esista la natura e che possieda delle finalità che, qualora contrastate, ne scatenano la vendetta, o che gli organismi non abbiano solo una finalità interna (vivere fino a che possono) ma anche una finalità esterna (riprodurre la specie o magari realizzare un qualche destino storico, tornerò tra un istante su questo punto). La progressiva consapevolezza del fatto che, per esempio, gli organismi umani non sono creati né destinati alla realizzazione di un destino storico ha generato nell’Ottocento il nichilismo che, se considerato spassionatamente, non è la morte di Dio o la crisi dei valori, ma la frustrazione di uno pneumatico che scoprisse che non c’è alcun disegno trascendente dietro alla invenzione dell’automobile. Sebbene con tonalità spirituali diverse, le preoccupazioni intorno alla intelligenza artificiale creano una concorrenza implausibile tra una macchina *fatta per* pensare e un organo (il cervello, o l’organismo di cui è parte) che viceversa non ha come fine precipuo il pensiero.

Come ho accennato poche righe più sopra, l’idea che esista una teleologia esterna anche per gli organismi in quanto parte della natura, che a rigore dovrebbe cadere insieme al creazionismo, è ancora parte integrante dell’evoluzionismo.

Ogni vivente, credono molti filosofi seguiti dal senso comune, avrebbe per fine la continuazione della vita. Dunque, possederebbe una finalità esterna e potentissima, una teleologia aristotelica per cui il singolo vive in funzione della specie e della sua continuazione. Ora, si tratta di una idea

fuorviante tanto per riconoscere il carattere specifico degli organismi, quanto per differenziarli dai meccanismi. Questa affermazione può apparire massiccia, ma la colpa non è mia. Vi ricordate Pangloss?

È dimostrato – diceva – che le cose non possono essere in altro modo; infatti, tutto essendo stato fatto per un fine, tutto è necessariamente per il migliore dei fini. Notate che i nasi sono stati fatti per portare le lenti; perciò noi abbiamo le lenti. Le gambe sono state chiaramente inventate per essere calzate, e noi portiamo calzature.⁵

L'iperbole teleologica di Pangloss, come si vede benissimo in queste parole, consiste nell'attribuire agli organismi le finalità dei meccanismi, invertendo l'ordine dei fattori. I nasi non sono stati fatti per respirare, e a maggior ragione per portare gli occhiali, più di quanto le gambe siano state fatte per camminare, e a maggior ragione per portare calzature. D'accordo con Kant, se vogliamo spiegare i nasi e le gambe dobbiamo attribuire loro, *epistemologicamente e non ontologicamente*, la funzione di respirare e di camminare, trattandoli come strumenti. In effetti, però, sono solo parti di un organismo che non è stato fatto da nessuno e non ha altro scopo che vivere e poi morire, ossia possiede soltanto una finalità interna. Nel corso della vita, questo organismo potrà trovarsi ad adoperare il naso e le gambe, e – in tempi antichissimi nel caso delle calzature, a partire dal Medio Evo per gli occhiali – a fabbricare delle scarpe *al fine* di facilitare la deambulazione e degli occhiali *al fine* di correggere difetti della vista. In generale, dunque, il teleologismo forte, quello che attribuisce una finalità ontologica esterna a ogni ente, nasce dal confondere gli organismi, che hanno solo finalità interne, con i meccanismi, che viceversa sono fabbricati in modo tale da poter soddisfare delle finalità esterne. Questa confusione era naturalissima in un orizzonte creazionistico, visto che il mondo intero era un artefatto creato da Dio, dunque il mondo intero, e ogni sua parte, possedeva una finalità esterna. Dopo Darwin questa visione sembra superata, e in effetti, come abbiamo visto, lo era già del tutto evidentemente in Kant, ma in effetti non è così, e se guardiamo alla scena contemporanea vediamo che il teleologismo forte, l'attribuzione di finalità esterne, in particolare quello che vede gli organismi come mezzi per la continuazione della specie, ha ancora i suoi cultori.

Si possono infatti distinguere almeno due schieramenti interni al paradigma neodarwiniano⁶, gli ultradarwinisti (per esempio Richard Dawkins)

⁵ Voltaire, *Candide o l'ottimismo*, in *Tutti i romanzi e i racconti e Dizionario filosofico*, a cura di V. Parlato, Newton Compton, Roma 1995, p. 238.

⁶ Seguendo N. Eldredge, *Ripensare Darwin. Il dibattito alla tavola alta dell'evoluzione*, a cura di S. Frediani, Einaudi, Torino 1999.

e i cosiddetti “naturalisti” (per esempio Stephen J. Gould), ma nessuno dei due può dirsi del tutto indenne dal teleologismo forte. L’oggetto del contendere fondamentale è la selezione naturale, ma quello che fa riflettere è che tanto i primi quanto i secondi manifestano la tendenza, ovviamente non consapevole, ad attribuire una finalità esterna al vivente. Gli ultradarwinisti considerano infatti la competizione come la base della selezione naturale, e interpretano ogni competizione, per esempio quella per le risorse come un epifenomeno della vera e fondamentale competizione: quella per il successo riproduttivo, *che costituirebbe dunque la finalità esterna dell’organismo, che si presenta come uno strumento per la sopravvivenza della specie*. Quanto ai naturalisti, invece, la competizione fondamentale verte sulle risorse, dunque sul soddisfacimento dei bisogni dell’organismo. Si direbbe dunque che i naturalisti, come Kant, considerano gli organismi come portatori di una finalità interna, ma in effetti anche il naturalista reintroduce un finalismo esterno. Per un naturalista⁷, una volpe è una macchina per il trasferimento di materia ed energia che ha bisogno di catturare e mangiare un coniglio per continuare a esistere; dunque, come si vede, la finalità esterna ha già fatto ingresso, sia pure metaforicamente, *nel definire un organismo nei termini di un meccanismo, ossia di un ente che per definizione possiede una finalità esterna*. Ciò detto, per il naturalista la riproduzione è un “lusso fisiologico”: se la vita economica della volpe va bene, può permettersi di riprodursi, mentre per l’ultradarwinista, che, come abbiamo visto, attribuisce agli organismi una potentissima teleologia esterna, la volpe mangia un coniglio *per* crescere e poi riprodursi trasmettendo i suoi geni alla generazione successiva, ossia è un veicolo (uno strumento, un meccanismo) del desiderio di riproduzione dei propri geni. Ora, i naturalisti amano criticare il paradigma panglossiano insito nella tendenza a spiegare i tratti degli esseri viventi come prodotti di un’evoluzione finalizzata all’adattamento, ovvero di una selezione dal potere ottimizzante⁸. Ma trattare gli organismi come macchine per il trasferimento di materia e di energia non è già considerarli come portatori di una finalità esterna (cioè per l’apunto il trasferimento di materia e di energia)? Ossia commettere, bello e buono, l’errore di Pangloss, che considerava nasi e gambe come strumenti accessori di altri strumenti, gli occhiali e le scarpe?

Va poi aggiunta una circostanza. Se c’è una cosa che le macchine, oggi, fanno benissimo è realizzare copie perfette di sé stesse: chi ha trasferito tutti i dati e le app del proprio telefonino in un altro telefonino capisce bene l’efficienza di questa riproduzione che si risparmia lo svezzamento, l’educazione, i conflitti generazionali. Si aggiunga poi che, diversamente

⁷ È un esempio fornito da Eldredge.

⁸ S.J. Gould, R.C. Lewontin, *I pennacchi di San Marco e il paradigma panglossiano: una critica del programma adattamentista*, a cura di M. Ferraguti, Einaudi, Torino 2001.

che ai tempi di Kant, il Newton capace di spiegare la crescita di un filo d'erba la biologia lo ha scoperto da decenni: è il DNA nella versione formulata da Watson, Crick e Wilkins, premi Nobel per la medicina nel 1962 e grandi ispiratori dell'insistenza della biologia successiva⁹ sul "codice" e il "programma" che assimilano il meccanismo all'organismo. Quest'ultimo condivide dunque con il meccanismo tanto la crescita quanto la riproduzione. Sono davvero differenti o dobbiamo aspettarci un Golem che comanderà gli alchimisti che lo hanno prodotto? No. Rimane una differenza enorme e insuperabile. Quale? La specificità della intelligenza naturale non sta nella mente che, come sapeva Platone, funziona né più né meno come l'intelligenza artificiale, rappresentata ai suoi tempi dalle tavolette scritte di cera, bensì nel corpo, dominato dalle esigenze metaboliche e dunque capace di sentimenti, noia, speranza, temporalità, bisogni e, alla fine, è il caso di dirlo, destinato alla fine, alla finalità ultima, insensata e irrimediabile della morte. Quanto dire che, diversamente dagli automi, che manifestano una evidente teleologia esterna, ossia sono mezzi per dei fini, ogni vivente, come ci ha insegnato in Kant¹⁰, possiede una teleologia interna, ossia non ha altro fine che sé stesso. E visto che questa finalità interna si risolve immancabilmente con la morte si può dire, con Nietzsche, che il vivo non è che una specie del morto¹¹.

Questa fine insuperabile è il carattere costitutivo di ogni organismo, ma nella vita umana riceve una particolare luce dalla connessione con i meccanismi. "Or tempo più non v'è". È l'annuncio, del Commendatore, l'automa, a Don Giovanni, l'anima nera ma pur sempre l'anima, dotata di un corpo, dunque di bisogni, di metabolismo, e destinata alla morte. Ci si chiede, infatti, che cosa potrebbe essere il tempo per un computer. È il tempo di un orologio, ma quel tempo ha significato solo per colui che porta al polso l'orologio, che può essere in ritardo, in anticipo, in ansia o in attesa. Perché per un meccanismo il tempo non ha senso. Una sveglia non ha il senso del tempo, un computer non si annoia. Quanto dire che per un meccanismo c'è sempre tempo, e sostenere che il tempo è scaduto, in un quiz, vale per il concorrente, non per il cronometro.

⁹ F. Jacob, *La logica del vivente*, a cura di A. Serafini e S. Serafini, Einaudi, Torino 1971.

¹⁰ I. Kant, *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari 1978, § 75, p. 279: "Difatti, è assolutamente certo che noi non possiamo imparare a conoscere sufficientemente, e tantomeno a spiegare gli esseri organizzati e la loro possibilità interna, secondo i principii puramente meccanici della natura; è così certo che si potrebbe dire arditamente che è umanamente assurdo anche soltanto il concepire qualcosa di simile, o lo sperare che un giorno possa sorgere un Newton, che faccia comprendere sia pure la produzione di un filo d'erba per via di leggi naturali non ordinate da alcun fine: assolutamente bisogna negare agli uomini questa veduta".

¹¹ F. Nietzsche, *La gaia scienza*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 2017, aforisma 109, p. 148: "Guardiamoci dal dire che la morte sarebbe ciò che si contrappone alla vita. Il vivente è solo una varietà dell'inanimato e una varietà alquanto rara".

Ciò dipende forse da una qualche dimensione qualitativa del tempo? No, il tempo è lo stesso, nell'anima come nell'automa, solo che per l'anima questo tempo ha un senso, mentre per l'automa non ne ha alcuno. Così come probabilmente non ha nemmeno senso per un Dio. Dunque, l'organismo umano può dire che non c'è più tempo, mentre il meccanismo (orologio, clessidra, cronometro...) può al massimo informare l'organismo umano del fatto che il tempo è scaduto. Questo vale anche per un organismo non umano, per esempio per un gatto, per un delfino o per un'ameba? No. A parte l'impedimento linguistico, c'è da dubitare che il tempo abbia per loro un significato anche minimamente comparabile a quello che ha per noi, e questo non per un qualche difetto intellettuale (almeno per i delfini, ci ritornerò), ma perché non hanno orologi o altri strumenti di misurazione del tempo. Immaginare un leone che dice "ci vediamo mercoledì alle 17.30" è una delle cose più inverosimili che si possano proporre.

Altrettanto inverosimile, però, non dimentichiamolo, è immaginare che quando Siri ci dice "ci vediamo mercoledì alle 17.30" stia davvero prendendo un impegno o che quando AlphaGo vince una partita sappia di star vincendo e si rallegri del risultato. I computer, quando pensano, pensano esattamente come gli umani, e se ai computer manca il senso di quello che pensano (il che è vero, e l'ho appena detto), questo dipende dal fatto che non difettano di una qualche misteriosa comprensione o intenzionalità¹², ma dal fatto che non possiedono un corpo. Inversamente, gli organismi sono perfettamente in grado di dar senso a moltissime azioni, ma in molti altri casi, come quello, centrale, del tempo, non possono farlo, appunto perché si tratta di un senso che emerge solo dall'interazione fra un organismo e un meccanismo che è esclusiva dell'umano.

6. Il fondamento

In questa interazione, malgrado l'ideologia autoassolutoria che vuole l'umano schiavo della tecnica, gli automi sono sistematicamente subordinati alle anime, i meccanismi esistono solo in vista degli organismi. Dalla membrana esterna degli organismi unicellulari sono derivate sia la pelle sia la materia grigia. Ecco perché non c'è niente di più profondamente superficiale della pelle. E, malgrado le apparenze, gli ambienti virtuali in cui spesso ci immergiamo non sono la mortificazione della pelle, ne sono l'apoteosi, perché, mentre noi, come anime viventi e senzienti, ci immergiamo per poco o tanto tempo in un mondo apparente, l'automa,

¹² Come suggerisce John Searle seguito da molti altri autori. Per un confronto, mi permetto di rinviare a M. Ferraris-J.R. Searle, *Il denaro e i suoi inganni*, Einaudi, Torino 2018.

l'apparato che genera quel mondo, si nutre della nostra pelle, sia esterna sia interna, e acquisisce ciò che una macchina può soltanto imitare, più o meno goffamente ma mai in modo perfetto: la forma di vita umana. In altri termini, che il più profondo, anzitutto nel senso del "più fondamentale", sia la pelle, non è semplicemente un detto famoso¹³. È, in effetti, la pura e semplice verità. Possiamo immaginare organismi senza occhi, senza nasi, senza orecchie, ma non riusciamo a immaginare un organismo senza pelle, cioè anche senza tatto, giacché "senza il tatto non può esserci animale"¹⁴. Ma per fortuna non siamo costretti semplicemente a ripetere osservazioni vecchie di duemilacinquecento anni, e gli ultimi decenni hanno aggiunto qualcosa che i greci e i romani non avrebbero potuto vaticinare, e cioè che è proprio verso la pelle che si dirige la tecnica, quanto più diviene sofisticata. Consideriamo infatti una serie di fasi evolutive della tecnologia apicale dell'ultimo mezzo secolo.

In un primo tempo, il computer era un oggetto ingombrante e intrasportabile. Questo comportava che le eventuali raccolte di dati che piattforme ai tempi non ancora esistenti avrebbero potuto ricavare da questi computer erano molto modeste giacché riguardavano soltanto alcuni momenti della vita di una persona, e, normalmente, della sua vita lavorativa. L'introduzione dei computer portatili e dei social ha trasformato la situazione facendo sì che gli umani si trovassero connessi per tempi e spazi molto più ampi di quelli concessi dai vecchi computer, e soprattutto che le interazioni andassero sempre di meno a insistere sull'attività lavorativa, riferendosi piuttosto all'insieme delle attività sociali.

Si ponevano qui le basi per la circostanza capitale del rapporto tra umano e macchina nella nostra epoca, ossia la trasformazione per cui gli umani sono attualmente interessanti non più come portatori di capacità lavorativa (forza, pazienza, precisione...), in gran parte incorporata dal computer, bensì in quanto espressione puramente umana di che cosa significa la nostra forma di vita. Questa espressione puramente umana è

¹³ "Ce qu'il y a de plus profond dans l'homme c'est la peau", P. Valéry, *L'idée fixe*, in *Œuvres*, Gallimard, Paris, II, 1960, p. 215.

¹⁴ Aristotele, *De Anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2021, 434 b, pp. 243-245: "poiché l'animale è un corpo animato, ed ogni corpo è tangibile, e tangibile è ciò che è percepibile per il contatto, il corpo dell'animale deve avere la capacità tattile, se l'animale deve conservarsi. In effetti gli altri sensi, come l'olfatto, la vista e l'udito, percepiscono attraverso altre cose, mentre ciò che entra in contatto con gli oggetti, se non possiede la sensazione, non potrà evitarne alcuni e prenderne altri. Ma se è così, sarà impossibile che l'animale si conservi. Per questo il gusto è una specie di tatto, poiché il suo oggetto è l'alimento, e l'alimento è un corpo tangibile. Invece il suono, il colore e l'odore non nutrono e non producono né accrescimento né decadimento, e di conseguenza il gusto dev'essere una specie di tatto, per il fatto che è il senso di ciò che è tangibile e capace di nutrire. Questi sensi sono dunque necessari all'animale, ed è evidente che senza il tatto non è possibile che l'animale esista".

ciò che attrae le piattaforme, perché le macchine non sanno come funzionano gli umani e devono impararlo da loro: lo imparano registrandone i comportamenti. Come sempre, la tecnica, come in una processione, porta alla ribalta cose antichissime, e in questo caso rivela l'essenza, il fatto cioè che il valore dei valori, il fondamento di ogni valore, tanto venale quanto morale, è la vita da intendersi specificamente come forma di vita umana. In questo quadro, l'introduzione dello smartphone ha costituito un ulteriore passo in avanti, dal momento che dotava ogni singolo essere umano di un computer portatile che ne consentiva la geolocalizzazione, l'archiviazione di tutte le comunicazioni, la sostituzione tendenziale di qualunque apparato di registrazione o di consumo, come vedere la televisione, fare delle fotografie, sentire musica; tutto questo all'interno di un apparato che è nelle tasche di ognuno.

Che il bisogno fondamentale dell'apparato di registrazione consista nel registrare comportamenti e attività specifiche della forma di vita umana, è provato anche da un'altra circostanza che ritengo più significativa di quanto non si pensi immediatamente. La crescente offerta di assistenti vocali, che risultano ai più, o almeno a me, non necessari e malevoli, deriva dalla necessità di raccogliere non solo delle tracce scritte, ma anche delle tracce vocali. L'internet delle cose, ossia l'automazione, spesso guidata da comandi vocali, di funzioni che riguardano la gestione di apparati tecnici, ha come finalità primaria proprio l'accumulo di ulteriori documenti vocali che altrimenti sarebbero dispersi. Un'ultima, o meglio penultima trasformazione, è precisamente l'avvicinamento al corpo dell'apparato meccanico di registrazione, costituita dagli smartwatch: il fatto che lo smartwatch sia al nostro polso, cioè sia già a contatto con la nostra pelle, fa sì che risulti molto più facile riconoscere dei processi fisiologici, dei comportamenti antropologici e delle forme di vita che aumentano il monte di dati che ogni singolo essere umano connesso fornisce alle piattaforme di registrazione e di capitalizzazione. Questo ovviamente vale anche per la possibilità offerta da occhiali capaci di farci accedere a delle realtà aumentate o di fotografare le altre persone attraverso il semplice uso di questi occhiali.

La logica soggiacente a questa evoluzione è molto chiara e si risolve nell'affermazione della necessità di apparati sempre più immersivi. Dove "immersivi" va interpretato come *ciò in cui si immerge un corpo umano per lasciare tracce di sé che potranno venire elaborate e modificate per scopi di conoscenza e di capitalizzazione*. In questo senso è profondamente futile la preoccupazione secondo cui la crescita degli ambienti immersivi coinciderebbe con il nostro progressivo transito verso un mondo immaginario o una realtà virtuale. Niente di tutto questo: è un incremento della capitalizzazione del mondo reale, che poggia sul suo valore istitutivo e insurrogabile, la vita umana. È dunque proprio per emulare i bisogni e i

fini degli umani, non per pensare meglio di loro (per farlo ci vuole molto di meno, un abaco o una matita sono più che sufficienti) che le piattaforme cercano di intercettare quanti più dati possibili, e in particolare quei dati fisiologici come il battito del polso, i movimenti dello sguardo, le preferenze e le intolleranze, di cui i computer non hanno idea. Cercano, insomma, quella specializzazione della morte così rara e pregiata che è la vita, e in particolare quella vita sistematicamente connessa con la tecnica. Dopo aver depositi tutti i loro averi i romani chiesero a Brenno cosa restasse loro e questi rispose ironicamente “la vita”; un Brenno aggiornato avrebbe preso la vita e lasciato tutto il resto, perché nulla vale più della vita e del suo correlato necessario, la morte, nel mondo dell’automazione, che è un immane apparato di mezzi (di finalità esterne) senza altro fine che i bisogni di un organismo, l’umano, che ha per unico e insuperabile fine la propria fine, e dunque determina il senso, il valore e l’utilità di ogni apparato tecnico, dal filo per tagliare il burro alle piattaforme.

7. La volontà

Dunque, che cosa è la vita? L’ombra di un sogno fuggente¹⁵ o la lotta del metabolismo contro l’entropia¹⁶? Entrambe le cose: sia un principio essenziale, il vivo per contrapposto al morto, la ζωή, sia ciò che si vive soggettivamente, come una esperienza diretta, la vita che viviamo, il βίος, l’esistenza. E, in entrambi i casi, la caratteristica fondamentale sta nel fatto che questa vita si caratterizza per l’irreversibilità di un metabolismo, un on/off assoluto che si differenzia radicalmente dall’on/off, on/off seriale di un meccanismo. Ecco un modo molto semplice per evitare di fare della vita qualcosa come una entità insieme metafisica e tautologica, una forza che spinge, uno slancio vitale, come è appunto avvenuto nelle filosofie della vita tra Otto e Novecento. Si tratta semplicemente di osservare che l’anima, ossia il portatore della vita organica, ha un termine assoluto e insuperabile, che siamo soliti chiamare “morte”, che non si dà nella vita inorganica, sia essa quella della materia non vivente che costituisce la componente preponderante dell’universo, sia quella dei meccanismi onnipresenti nella forma di vita umana, in quanto vita organica sistematicamente connessa con la vita meccanica, che imitano prestazioni caratteristiche della vita organica ma lo fanno in modo seriale, senza che ci sia un effettivo sviluppo né, soprattutto, una fine radicale. C’è dunque una

¹⁵ G. Carducci, *Jaufré Rudel*: “Contessa, che è mai la vita? / È l’ombra d’un sogno fuggente. / La favola breve è finita, / il vero immortale è l’amor.”

¹⁶ E. Schrödinger, *Che cos’è la vita? La cellula vivente dal punto di vista fisico*, a cura di M. Ageno, Adelphi, Milano 1995.

qualità unica nella vita che prevale sul meccanismo, per quanto spesso siamo portati, a torto, a considerarci come schiavi delle macchine. Il fatto è che la volontà, e dunque ciò che conferisce un senso qualsiasi alla azione morale, rendendola possibile, trova il suo fondamento proprio nella nostra base organica di animali non umani, e dalla sua articolazione non con un regno dei fini, ma con i supplementi meccanici che ci definiscono come animali umani.

Ecco il punto: che cosa fa sì che un organismo abbia delle intenzioni, mentre un meccanismo si limita a riceverle? Banalmente, il fatto che quando un meccanismo smette di funzionare può essere riparato, mentre quando un organismo si ferma è per sempre, e questo fa sì che gli organismi, diversamente dai meccanismi, abbiano delle urgenze, delle volontà, delle emozioni. Immaginare un computer che si annoia, o che ha paura, è impossibile non solo perché il computer non sa di annoiarsi o di aver paura (a volte succede anche a noi) ma perché se lo sapesse saprebbe anche che questi sentimenti sono immotivati: ha di fronte a sé tutto il tempo del mondo, basta che aggiornino il programma. Questa differenza tra acceso e spento (l'organismo) e la serie acceso/spento, acceso/spento, acceso/spento (il meccanismo) si applica dunque a tutti gli animali, umani e non umani. Ma nel mondo umano gli organismi si articolano, come abbiamo visto, con il sistema dei meccanismi, e con quella grandissima macchina che è la società, e retroagiscono sull'umano, appunto attraverso l'educazione, generando nell'animale umano, diversamente che in quello non umano e proprio come in un apparato tecnico, delle finalità esterne.

La differenza tra intelligenza naturale e intelligenza artificiale, in altri termini, non sta nella intelligenza (lo sono entrambe) ma nella volontà, sistematicamente presente nella prima, totalmente assente nella seconda. DeepL Translate è un eccellente sistema intelligenza artificiale, ma ci sono persone che riescono a parlare una dozzina di lingue senza dover ricorrere a traduttori automatici, e c'è chi, come Nabokov, è riuscito a scrivere dei capolavori in inglese, che non era la sua lingua. Ma se li leggo è perché cerco uno stile che, miracolosamente, sopravvive in parte anche nelle traduzioni italiane, essendo l'espressione di un carattere. Che è proprio ciò che non potremmo trovare in una macchina, non perché sia impossibile creare una macchina che scriva come Nabokov proprio come se ne è creata una che dipinge come Rembrandt, ma perché, mentre l'intelligenza artificiale è intelligenza a tutti gli effetti, un carattere artificiale non è affatto un carattere, bensì l'imitazione di un carattere, cioè di una mente, certo, ma situata in un corpo con certi bisogni, una certa storia, e un destino, purtroppo, certo.

Ecco il punto. Mentre l'intelligenza naturale possiede al proprio interno molta intelligenza artificiale (regole, tabelline, abitudini) e può servirsi di altra intelligenza artificiale (computer, libri, penne), all'intelligenza ar-

tificiale manca la circostanza, decisiva, di essere posta in un organismo, cioè in un portatore di bisogni, timori, odi e amori. Ossia di tutte quelle componenti che fanno sì che una persona abbia un carattere mentre un computer possa solo far finta di averne uno. Che io sappia nessuno ha programmato un computer per renderlo collerico, ma di certo ChatGPT è conciliante e Siri paziente solo perché li (o le: sono senza sesso, altra componente del carattere) hanno disegnati così. E quando ChatGPT confessa di provare la nostalgia di un corpo non è in buona fede: non può avere la nostalgia di un bel niente, perché per avere nostalgia bisogna avere un corpo. Ecco perché quando un computer vi dice che Parigi è la capitale della Francia non sta fingendo di essere intelligente, mentre quando dice che detesta lo champagne sta solo fingendo di avere un carattere.

Insomma, ancora una volta, se le macchine non muoiono, non hanno nemmeno bisogni, preferenze o volontà; magari si rivolgeranno a noi, ma come Siri, cioè perché glielo hanno insegnato, non come un neonato che si rivolge al seno materno o un parlamentare che fa una interrogazione. In altri termini, l'intelligenza artificiale è stata sintetizzata da tempo: le tabelline pitagoriche o una grammatica del latino sono intelligenza artificiale. Questa intelligenza è in noi, se abbiamo studiato le tabelline o il latino, come può essere in una macchina. Ma in più noi siamo bisogni, e dunque emozioni, speranze, timori, che, unendosi all'artificiale, a quello che ci hanno insegnato, crea la coscienza. Una coscienza senza intenzioni ed emozioni non è una coscienza, tanto è vero che spesso compiamo atti meccanici senza accorgercene o pensarci, e se interrogati in proposito diciamo che non ci pensavamo, il che significa che non ne eravamo coscienti.

8. Il significato

In questo quadro, l'universo morale è interamente derivante dall'incontro fra la natura (l'ambito delle pulsioni e delle motivazioni) e la seconda natura, che risulta dall'incrocio fra l'anima e l'automa. Che nella esteriorità della pelle possa manifestarsi l'espressione dell'interiorità più profonda è una esperienza comune, che ci è assicurata dai rossori, dalle chiazze rosse, dagli sbiancamenti, dai sudori, da tutti quegli atti che lasciano trasparire l'interiorità più profonda nella superficialità più evidente, la nuda pelle. Ovviamente si potrà osservare che per avere la manifestazione di una interiorità occorre possederla, l'interiorità. E che quindi quello che stiamo dicendo della pelle vale soltanto per *quel meraviglioso essere che è riuscito a trasformare la membrana esterna della cellula nella materia grigia che ne definisce le capacità di pensiero*. Tuttavia, come abbiamo visto, nulla garantisce della bontà di questo apoftegma. Più sensatamente,

abbiamo a che fare con *un organismo sistematicamente connesso con dei meccanismi che ne trasformano la natura in seconda natura, e garantiscono un raddoppiamento del naturale nello spirituale.*

Hegel ha scritto che senso è una parola meravigliosa¹⁷ perché indica al tempo stesso la presenza immediata e il significato, l'idea, lo scopo ultimo. Questo raddoppiamento del materiale nello spirituale, del sensibile nell'intelligibile, riguarda in effetti tutti i sensi. Avere occhio non significa semplicemente possedere un organo destinato alla visione, significa anche disporre di un qualche peculiare acume sociale e culturale. Ugualmente, avere orecchio non significa semplicemente possedere delle orecchie, ma comporta il possesso di doti musicali speciali, come per esempio l'orecchio assoluto, o comunque disporre di una sensibilità artistica particolarmente sviluppata. Non stupirà a questo punto che avere fiuto non significhi semplicemente disporre di un naso, ma significhi anche possedere delle doti di ricerca e di interpretazione che vanno al di là della media degli altri esseri umani.

Non c'è dubbio che Maigret ha fiuto per le indagini, e Simenon insiste precisamente su questo fiuto come dote naturale che non abbisogna di alcun incremento metodico o culturale. Lo stesso vale per il gusto, che non è soltanto la capacità di cogliere i sapori dei cibi, ma è la dote di giudicare con particolare competenza in questioni estetiche, o comportamentali, tanto da essere considerati delle persone di buon gusto. Inoltre, nel caso specifico del gusto, abbiamo l'espressione avere gusto come avere piacere, avere inclinazione, essere orientati verso un qualche scopo, quanto dire che abbiamo delle finalità orientate attivamente, e non solo passivamente, come a rigore dovrebbe essere se si trattasse semplicemente della applicazione di una disposizione sensibile.

Non c'è nulla di stupefacente a questo punto nel constatare che anche nel caso del tatto abbiamo un raddoppiamento, e che questo raddoppiamento è forse il più polarizzato fra quelli che abbiamo esaminato sinora. Aristotele, con una considerazione di buon senso, considera che il tatto è il senso minimale, il più fondamentale per ogni vivente perché in assenza di tatto un vivente non potrebbe che essere distrutto. Possiamo infatti immaginare viventi senza occhi, senza orecchie, senza odorato, ma è molto difficile pensare che un vivente sia privo del tatto e questo per un motivo fondamentale e cioè che in assenza di tatto ossia in assenza di quell'intermediario che ci mette in contatto con il mondo esterno, potremmo avere una qualche forma di esistenza e soprattutto una forma di sopravvivenza. Non è infatti per nulla difficile immaginare un animale che muore bruciato proprio per assenza di tatto.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Estetica*, a cura di N. Merker, Einaudi, Torino 1972, vol. I, p. 148.

Tuttavia, per contrapposto a questo dato triviale, a questo senso cieco e tutt'altro che spirituale, si trova che il tatto viene a incarnare la quintessenza delle capacità e delle doti umane. Una persona dotata di tatto, e si noti che solo una persona può avere tatto, non un animale né una macchina, ebbene questa persona è in grado di comportarsi con la sensibilità e l'acume sociale adatto alla circostanza. Di nuovo è qualcosa che, come dicevo un momento fa, è difficile da immaginarsi nel caso dell'animale e della macchina, e che tuttavia trova il proprio fondamento all'interno di un sistema della sensibilità. In questa rassegna di sensi non dovrebbe a rigore mancare nemmeno il sesto senso, che nella tradizione aristotelica indicava la *koinè aisthesis*, ossia un certo senso comune che mette insieme tutti gli aspetti di un'esperienza che per esempio è visiva e uditiva. È a questo punto particolarmente illuminante, a mio avviso, considerare come questi elementi che si riferiscono semplicemente a un sensorio che coordina insieme i differenti organi di senso abbia potuto dar luogo sia alla ordinarietà del senso comune, inteso come il buon senso che dovrebbe caratterizzare gli esseri umani educati, e come la capacità straordinaria costituita dal sesto senso, cioè da quella dote sovremenente che va al di là delle semplici capacità dell'uomo di buon senso.

Se dovessimo spiegare il motivo per cui queste parole legate a funzioni sensibili si raddoppiano con tanta sistematicità, e nella maggior parte delle lingue, come delle parole spirituali, ciò dipende proprio dalla circolarità fondamentale che stiamo prendendo in esame. La circolarità cioè di un organismo, quello umano, che connesso con altri meccanismi riceve delle finalità esterne, e queste finalità non sono più materiali, ma sono spirituali. Quanto dire che la lettera è la condizione di possibilità dello spirito. Senza un qualche cosa di tecnico è molto difficile che un animale umano possa accedere al livello spirituale. Siamo quello che siamo prima di tutto perché siamo quello che ereditiamo dall'apprendimento e dalla cultura, che a loro volta non sono che la sedimentazione di pratiche tecniche.

9. Il valore

Proprio come dalla membrana esterna degli organismi unicellulari si è sviluppata la materia grigia, sede delle nostre valutazioni morali, così c'è un filo ininterrotto che dalla pelle conduce alla vita, e di qui al mondo delle deliberazioni morali. Quanto dire che la separazione kantiana tra il mondo morale come ambito della causalità attraverso la libertà e il mondo naturale come ambito della necessità non ha luogo di porsi, e poggia su un equivoco non diverso da quello che, in sede teoretica, ha spinto Kant a distinguere tra un mondo dei fenomeni e un mondo dei noumeni. Dire questo non significa in alcun modo abbracciare un naturalismo

ingenuo; è, al contrario, cercare di riconoscere il carattere specifico della forma di vita umana come incontro tra un organismo, in quanto tale portatore di volontà, e un sistema di meccanismi, che conferiscono a questa volontà una dimensione intellettuale e morale.

La mia tesi¹⁸ è che il fondamento del valore tanto in senso economico quanto in senso morale è la *forma di vita umana*, ossia un processo organico sistematicamente connesso con dei supplementi meccanici (apparati tecnici, consuetudini, sistemi istituzionali, culturali, artistici) che ci differenzia, da una parte, dagli animali non umani e, dall'altra, dagli automi, per sofisticati che possano risultare. Questo è diventato particolarmente evidente negli ultimi dieci anni, grazie all'esplosione della economia dei dati. Ma, di nuovo, la tecnica porta in primo piano delle cose antichissime, e rivela l'essenza. Perché nulla ha valore se non per un fruitore umano, e questo fruitore è tale in quanto è vivo, i morti non consumano né giudicano, gli animali non umani consumano, certo, ma non creano il tessuto economico e morale in cui sorge il valore. È la capitalizzazione che dà origine al tempo e che gli conferisce valore. Il tempo è denaro non tanto per il vecchio motivo che era tempo di lavoro, quanto piuttosto per il nuovo motivo per cui la registrazione della forma di vita umana ne consente la capitalizzazione.

Che la vita sia il valore dei valori è provato dal fatto che gli esseri umani sono sistematicamente perseguitati da una sorta di spettro, quello della "vita vera", contrapposta alla vita semplicemente vissuta e magari inautentica. Qui si traccia una differenza fondamentale tra l'animale umano che ha raggiunto un grado sufficiente di evoluzione tecnologica e l'animale non umano. È difficile immaginare un castoro in preda a dilemmi morali, così come è arduo immaginare quel medesimo castoro o qualunque altro animale non umano impegnato nel lamentarsi di quanto di inautentico c'è nella sua vita e nel riproporsi come l'obiettivo fondamentale degli anni a venire il conseguimento di una vita autentica, pena l'aver mancato il senso della propria vita. Ovviamente l'umanità ha sempre fantasticato sull'astuzia del serpente e sulla purezza della colomba, sulla previdenza delle formiche e sulla irresponsabilità delle cicale, e magari si è spinta anche a vedere nella medesima specie animale dei caratteri diversi, come nella favola dei tre porcellini. Ma, è chiaro, si tratta o di giochi o di fantasie. Già gli egizi, con i loro dei teriomorfi, sapevano che la superiorità dell'animale non umano rispetto a noi altri è proprio l'impersonale astrattezza dell'individuo che incarna la specie e attraversa il tempo con una costanza che prende il profu-

¹⁸ Che ha ovviamente innumerevoli precedenti in Feuerbach, Dühring, Nietzsche e nella filosofia della vita, che però non era capace di dare una definizione soddisfacente della nozione di "vita" e che quindi risultava inconcludente e lacunosa.

mo dell'eternità. Per gli umani le cose vanno altrimenti. La sola vita, la vita vissuta, è percepita più o meno consapevolmente come la vita di un bruto, ossia appunto di un animale non umano. A questo punto l'imperativo categorico diviene quello di accedere ad una seconda vita, attraverso l'intermediazione degli insiemi di apparati tecnici che costituiscono la seconda natura. La morale di quanto ho appena detto riguarda per l'appunto la morale, e suggerisce che per l'animale umano la vita possiede sempre un doppio senso, quello dell'essere, della vita naturale, è quello del dover essere.

10. Lo spirito

L'animale umano, inserito in un contesto sociotecnico, viene così investito di finalità esterne: diventa membro di un clan, è chiamato a coltivare la terra, o a combattere, o a celebrare dei riti, esattamente come se fosse un meccanismo (ciò è tanto più evidente oggi, nel momento in cui un numero sempre crescente di queste attività vengono automatizzate). Queste finalità determinano scopi e valori, perché nessuno potrebbe concepire l'idea di diventare panettiere o ammiraglio al di fuori di un contesto sociale. Ed è proprio qui che si stabilisce una differenza insuperabile tra l'animale umano e gli altri animali, che dipende molto meno da ciò che l'umano è come natura che non da ciò che è come seconda natura.

Questo intreccio di anima e di automa è costitutivo dell'umanità in ogni sua funzione. Come ogni altro organismo, l'umano è dotato all'inizio soltanto di finalità interne, ossia risponde ai bisogni del proprio metabolismo. Non è poca cosa, rispetto all'impassibilità di un meccanismo. Come ho detto, il termostato non ha alcuna intenzione di regolare la temperatura, mentre il cucciolo di qualunque mammifero ha intenzione di nutrirsi del latte materno, vuole farlo, ne ha bisogno, così come ha bisogno di dormire o di respirare. È questo il motivo per cui l'intelligenza artificiale non sarà mai come l'intelligenza naturale, anche se, per diventare intelligente o almeno umano, l'animale umano deve passare attraverso prove difficilissime, stressanti e dall'esito non sempre garantito, che hanno sistematicamente a che fare con l'artificio, la tecnica, l'imitazione.

Assistiamo così alla creazione di un circolo caratteristico della forma di vita umana. All'inizio, come organismi, siamo dotati di robuste finalità legate al soddisfacimento dei nostri bisogni. Poco alla volta, queste finalità interne si intersecano con le finalità esterne che vengono dal mondo circostante, in particolare da quegli oggetti che sin dai primi mesi di vita si danno ai bambini. Sonagli, animali di pezza, oggetti colorati, e poi storie, cartoni animati. Accanto a quegli oggetti i bambini vengono inoltre

addestrati a corrispondere a delle finalità esterne che non hanno niente a che fare con la loro natura, ma che vengono imposte per far sì che l'animale non umano diventi un animale umano, ossia un ingranaggio del meccanismo sociale.

La stazione eretta, il linguaggio, le buone maniere a tavola, il vestirsi appropriatamente sono altrettante finalità esterne che si sovrappongono all'animale non umano e lo trasformano in un animale umano. Questo animale prenderà così l'abitudine di muoversi seguendo una grande quantità di finalità esterne, e dunque di conferire un senso a ciò che non necessariamente è sensato. Affermarsi professionalmente, avere amori romantici, compiere viaggi esotici, vestirsi alla moda, sono tutte aspirazioni inconcepibili in un castoro, e invece del tutto concepibili, e anzi definitive, di un umano. Di questa circostanza abbiamo delle testimonianze nella retorica del linguaggio che vuole per esempio, o almeno che voleva, che un uomo, da intendersi come maschio, dovesse necessariamente avere il desiderio di affermarsi professionalmente, e che la donna trovasse il senso della propria vita nel generare ed educare dei figli. Ovviamente né l'una né l'altra cosa rientravano propriamente nella natura umana, ma la cultura in quanto sistema delle finalità esterne aveva creato questi campi di senso che oggi per fortuna appaiono obsoleti senza che per questo uomini e donne cessino di esistere. Semplicemente, fanno il possibile per trovare qualche nuovo campo di senso, ma nulla garantisce sul fatto che ci riescano, tanto è vero che spesso preferiscono regredire ai campi di senso anteriori e decaduti, con la mossa tipica del conservatorismo che illustra come meglio non si potrebbe la validità del principio secondo cui un senso qualsiasi è da preferirsi all'assenza di senso.

La morale di tutto questo è abbastanza semplice: a vivere non si impara, ci si abitua, con l'aiuto di una seconda natura che retroagisce sulla prima. Il passaggio dalla natura alla seconda natura, dalla vita vissuta alla vita pensata, costituisce non solo il tratto caratteristico dell'animale umano, ma anche la quintessenza di quel processo *esclusivamente umano* che è l'educazione. In effetti, le istruzioni che una gatta impartisce ai gattini o le lezioni di volo di una gazza non sono educazione, bensì addestramento, perché incontrano molto presto la loro soglia superiore, ossia non possiedono il carattere di sviluppo infinito immanente all'educazione del genere umano. Si pensi alla differenza che intercorre tra la lettura di un romanzo o di un saggio storico, e quella delle istruzioni di uno scaldabagno. Finita la lettura delle istruzioni d'uso, non c'è nient'altro da fare che applicare quanto si è appreso, e qui siamo anche noi nella posizione dei gatti o delle gazze. Ci è dato però qualcosa che appare esclusivamente umano. La lettura di un saggio di un romanzo, infatti, prima che a una applicazione rinvia alla lettura di altri saggi e di altri romanzi, con un processo che superficialmente si definisce "infinito", ma che più appro-

priatamente appare *indefinito*, proprio perché non sta scritto da nessuna parte che quando un libro è finito non si abbia più ragione di leggerne un altro, ma è altrettanto certo che verrà un giorno in cui smetteremo di leggere perché saremo morti.

Si noti bene: “seconda natura” non è affatto una versione aggiornata dell’anima. Anzi, la cooperazione tra umani e strumenti tecnici pone una serissima obiezione al principio kantiano del trattare tutti gli umani come fini e non come mezzi. Nella maggior parte dei casi, a parte il rispetto che si deve a ogni essere umano, la stragrande maggioranza dei nostri rapporti con gli umani sono strumentali, tanto è vero che l’automazione ha progressivamente sostituito gli umani in una serie di funzioni mostrando come, nello svolgerle, l’umano fungesse da strumento: il cassiere viene sostituito da una macchina, il che significa che, nella sua mansione, era una macchina. Era anche un essere umano, beninteso, giacché le conseguenze giuridiche del prendere a calci un distributore di caffè sono molto diverse da quelle legate al prendere a calci un barista. Ma non era in quanto fine, bensì in quanto mezzo, che mi rivolgevo al cassiere e a un barista.

Senza assomigliare in alcun modo a uno spirito che cala sul mondo come nella Pentecoste, la seconda natura, l’interazione sistematica tra umani e meccanismi, non solo pone le condizioni per la nostra vita materiale, ma fa sì che gli umani siano capaci, diversamente dagli animali non umani, di costruire un sistema di fini, ossia di campi di senso, che va molto al di là del semplice bisogno organico, segnando un’altra differenza tra l’animale umano e quello non umano. Se Kant esagerava nella pretesa di considerare un fine e non un mezzo il suo fornitore di Bordeaux, coglieva perfettamente l’essenza della natura umana quando sostituiva il Regno dei Cieli con il Regno dei Fini. Introducendo nella scena filosofica il nichilismo come assenza di fini, ossia come alternativa mondana all’Inferno, Nietzsche completava il quadro. Scoprire di essere gli ingranaggi di un sistema privo di finalità ultime, quello che oggi si chiama “bullshit job”, è un fenomeno che può accadere soltanto a un umano. Per più di un motivo, risulta inconcepibile un castoro che va in crisi quando scopre la vanità di un lavoro che consiste nello scrivere delle e-mail e di rispondere ad altre e-mail. Ma, se è per questo, ancor più inconcepibile è pensare che quel castoro sia preso dallo sconforto e trovi di colpo inane la costruzione delle dighe, e quando pure il suicidio di massa dei lemming non fosse una leggenda (ma lo è), sarebbe implausibile vederci una tappa del nichilismo europeo.

Un ultimo punto. È concepibile un animale non umano che sa cos’è la morte? Heidegger lo escludeva, sostenendo che solo l’umano sa di morire, ma era negare l’evidenza del lutto. Quando mia madre è morta, il suo gatto entrò in uno stato di lutto anche più manifesto del mio, e quando,

tre anni dopo, è morto lui non solo, come è ovvio, ho avuto una fitta di dolore che mi ha ricondotto alla morte di mia madre, ma mi sono chiesto se nel momento in cui è morto avesse provato qualcosa come un senso di compimento. Non ne ho, come si può ben immaginare, la minima idea, così come non ho idea di cosa abbia davvero sentito mia madre o qualunque altro morente, nel momento del trapasso. Se sia stato come una candela che si spegne, come una constatazione (“ecco, muoio”), o chissà come altrimenti. Sta di fatto che gli umani, in quanto risultato di quell’intreccio tra natura e seconda natura che ho descritto, spesso si rappresentano la propria fine (il compimento della propria finalità interna, la resa del metabolismo) come un fine (la realizzazione di un mandato), e, inversamente, colgono l’imminenza della fine in ogni opera portata a compimento. E sospetto che, per via della sua intrinseca dimensione culturale e storica, questo dono oscuro e controverso sia una prerogativa dell’animale che può essere educato.