

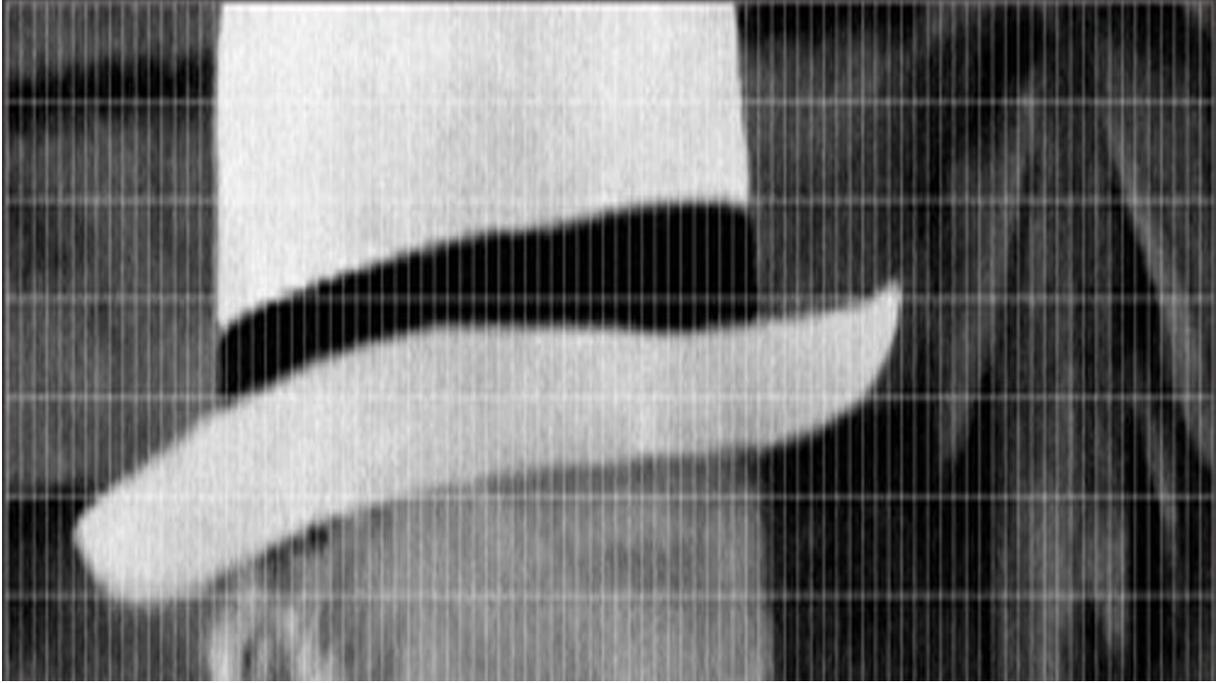


JOSÉ ORTEGA Y GASSET
**MEDITAZIONE SULLA TECNICA
E ALTRI SAGGI SU SCIENZA
E FILOSOFIA**

A CURA DI LUCA TADDIO
POSTFAZIONE DI PIETRO PIRO



MIMESIS
VOLTI

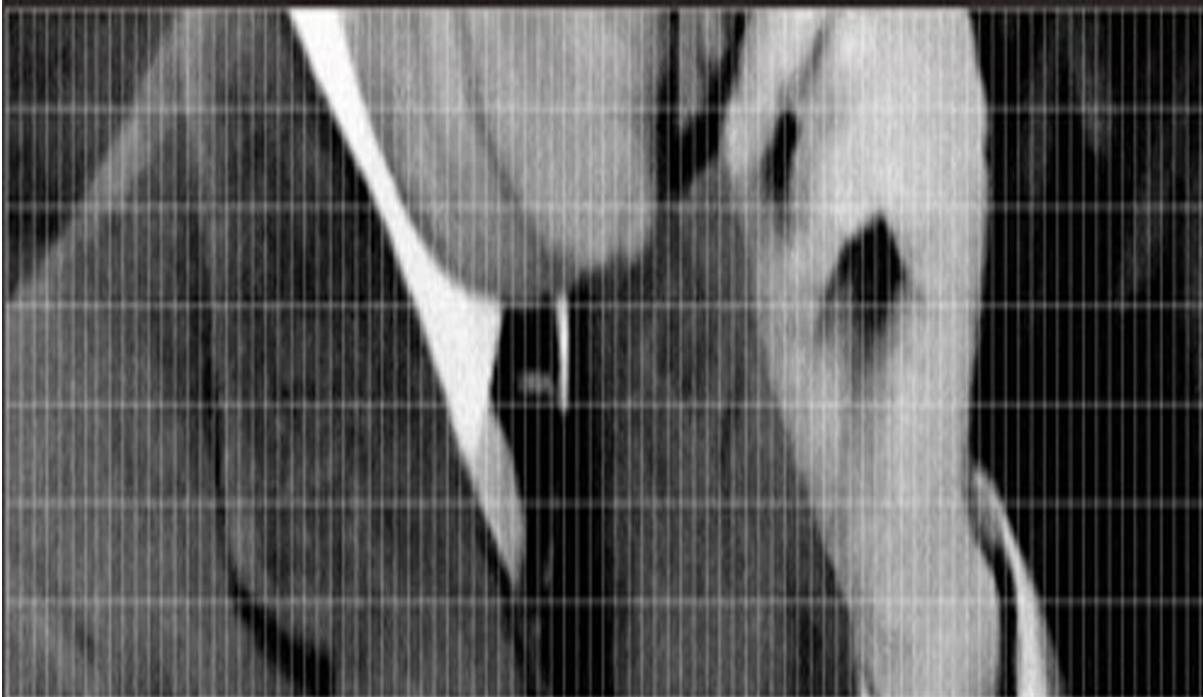


JOSÉ ORTEGA Y GASSET

**MEDITAZIONE SULLA TECNICA
E ALTRI SAGGI SU SCIENZA
E FILOSOFIA**

A CURA DI LUCA TADDIO

POSTFAZIONE DI PIETRO PIRO







N. 66

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone, Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

José Ortega y Gasset

**MEDITAZIONE SULLA
TECNICA
E ALTRI SAGGI SU
SCIENZA E FILOSOFIA**

A cura di Luca Taddio
Postfazione di Pietro Piro



MIMESIS / VOLTI

Titolo originale

Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía

© Herederos de José Ortega y Gasset

Obras Completas, V, pp. 553-605, Santillana Ediciones Generales.

Fundación José Ortega y Gasset, Madrid 2004

Traduzione di Roberto Manzocco. Rivista da: Tommaso Menegazzi, Pietro Piro, Rolando Ruggeri e Luca Taddio. (Il capitolo *Il mito dell'uomo oltre la tecnica* è stato tradotto da Dolores Perez e Luca Taddio). Ringraziamo Damiano Cantone, Alessandro Tessari e Alberto Pérez Ruiz per i preziosi suggerimenti di traduzione.

N.d.C.

© 2011 – MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

Collana Volti n. 66

eISBN 9788857559438

www.mimesisedizioni.it

Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)

Telefono +39 02 24861657 / 02 24416383

Fax: +39 02 89403935

E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

TECNICA E NATURA, UN APPARENTE CONFLITTO.

di *Luca Taddio*

Nota introduttiva a Ortega y Gasset di *Luca Taddio*

MEDITAZIONI SULLA TECNICA

Prefazione

Introduzione: l'Università e la tecnica [Che cos'è la tecnica?]

- I. Prima scaramuccia con il tema
- II. Lo stare e lo stare bene. – Il «bisogno» dell'ubriachezza. – Il superfluo come necessario. – Relatività della tecnica
- III. Lo sforzo per risparmiare sforzi è la tecnica. – Il problema degli sforzi risparmiati. – La vita inventata
- IV. Escursioni nel sottosuolo della tecnica
- V. La vita come fabbricazione di se stessa. – Tecnica e desideri
- VI. Il destino «innaturale» dell'uomo. «Programmi d'essere» che hanno indirizzato l'uomo. – L'origine dello stato tibetano
- VII. Il tipo umano del «gentleman». – Le sue esigenze tecniche. – Il «gentleman» e l'«hidalgo»
- VIII. Le cose e il proprio «essere». – La pre-cosa – L'uomo, l'animale e gli strumenti. – L'evoluzione della tecnica
- IX. Gli stadi della tecnica
- X. La tecnica come artigianato. – La tecnica del tecnico
- XI. La relazione in cui l'uomo e la sua tecnica si trovano oggi. – Il tecnicismo antico
- XII. Il tecnicismo moderno. – Gli orologi di Carlo V. Scienza e laboratorio. – Il prodigio del presente

ALTRI SAGGI SU SCIENZA E FILOSOFIA

IL MITO DELL'UOMO OLTRE LA TECNICA

- I. [Conferenza di Darmstadt]
- II. Intorno al «colloquio di Darmstadt, 1951»
 1. Sullo stile in architettura
 2. Lo specialista e il filosofo
 3. Sullo stile del filosofo
 4. Campi pragmatici

VICISSITUDINI NELLE SCIENZE

VICISSITUDINI NELLE SCIENZE

LITE NELLA FISICA

- I. Una polemica nella regione più pacifica
- II. Propaganda del buonumore. – Fisica e guardaroba. – O filosofo o sonnambulo
- III. Trasformazione della fisica in geometria. – Osservazione o invenzione. – Grecia o Egitto
- IV. [La conoscenza fisica]

PREFAZIONI ALLA «BIBLIOTECA DELLE IDEE DEL SECOLO XX»

Prefazione generale

- I. Prefazione a *Scienza culturale e scienza naturale*, di Enrico Rickert
- II. Prefazione a *Teoria della relatività di Einstein e suoi fondamenti fisici*, di Max Born
- III. Prefazione a *Idee per una concezione biologica del mondo*, di Jakob Von Uexküll
- IV. Prefazione a *Geometrie non euclidee*, di Roberto Bonola

POSTFAZIONE

Tre figure: Il Bodhisatva, Il Gentleman, L'Hidalgo di *Pietro Piro*

“Don Chisciotte vuole confessarsi e in seguito fare testamento,
e dopo qualche giorno, tra i pianti degli amici e soprattutto di
Sancho, egli muore.
Per la sua sepoltura furono composti molti epitaffi
tra i quali quello di Sansone Carrasco:

Giace qui l'*hidalgo* forte
il cui valore arrivò
a tal punto che ebbe in sorte
che la morte non trionfò
della vita con la morte.
Poco il mondo calcolò.
Se ebbe d'orco la figura,
un'insolita misura
la ventura in lui provò:
visse pazzo e morì savio”.

Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*

Luca Taddio

TECNICA E NATURA, UN APPARENTE CONFLITTO. NOTA INTRODUTTIVA A ORTEGA Y GASSET

1.

Inquadrare la filosofia di Josè Ortega y Gasset (1883-1955) è un'impresa tanto ardua quanto voler racchiudere il senso stesso della vita in una formula. La ragione e il dramma dell'esistenza si abbracciano nella cultura di un'epoca che qui impariamo a conoscere nella prospettiva di Ortega. Nella sua piena conoscenza di sé ritroviamo il suo pensiero, capace di rivolgersi all'assoluto, come insegna la filosofia, e di ritrovarlo nella dura realtà delle cose: esse ci legano con la massima evidenza al mondo che ci circonda. La filosofia non è infatti solo «il problema dell'assoluto, ma è, in modo assoluto, problema» (VII, 321).¹ Da questa straordinaria profonda superficialità prende avvio questa meditazione sulla tecnica.

Uno, se non *il* problema centrale della filosofia del '900 è la questione della tecnica; pensiamo, per esempio, alle riflessioni di Weber (*Wissenschaft als Beruf*, 1919), Dessauer (*Philosophie der Technik*, 1926), Scheler (*Erkenntnis und Arbeit*, 1926), Freud (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1930) Spengler (*Der Mensch und die Technik*, 1931), Heidegger (*Die Frage nach der Technik*, 1945), Jünger (*Der Arbeiter*, 1931), Mumford (*Technics and Civilization*, 1934), Anders (*Die Antiquiertheit des Menschen*, 1956), Simondon (*Du mode d'existence des objets techniques*, 1958); riflessioni che continuano ancor oggi in autori quali Cacciari (*Dell'inizio*, 1990), Galimberti (*Psiche e techne*, 1990) e, soprattutto, Severino (*Il destino della tecnica*, 1998).

Il quadro teorico di riferimento, necessariamente incompleto, è altresì significativo se consideriamo che le riflessioni che qui presentiamo sono costituite da un ciclo di lezioni risalente al 1933. Per apprezzare l'originalità della *Meditacion*, teniamo presente questa data e se, in qualche passaggio del testo, si può avere oggi l'impressione di qualcosa di già sentito, la sua collocazione temporale ci riporta alla sua originaria forza

anticipatrice. La freschezza del testo non si esaurisce in una prospettiva storico-critica. In queste pagine introduttive proviamo a seguire il ragionamento tracciato nei primi capitoli esercitandoci, attraverso la filosofia che ne scaturisce, a riflettere sul tema della tecnica. Essendo di fatto il testo composto da lezioni, esso si presta proficuamente a questo esercizio di pensiero.²

2.

Il volume così come ci si presenta non era destinato inizialmente alla pubblicazione. Questi pensieri, come l'autore afferma nella Prefazione, non costituiscono un lavoro compiuto, né per forma né per contenuto. Il testo è il risultato di appunti stesi velocemente per essere usati a lezione, ragione per cui la prosa può mancare di una perfetta «correttezza grammaticale». Tuttavia, come dirà Ortega, esso non solo contiene «ancora grezze o balbuzienti, idee che potrebbero essere di una certa importanza», ma ancor oggi ci offre squarci prospettici assolutamente originali sul problema della tecnica.³

Il pensiero di Ortega viene ricordato attraverso l'affermazione: «*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*», che si trova nelle *Meditaciones del Quijote* (suo primo e fondamentale testo che risale al 1914). Tradotto, il passo recita: «Io sono io e la mia circostanza, e se non la salvo non salvo neanche me stesso» (I, 322).⁴ *Leitmotiv* del pensiero orteghiano, la *circum-stantia* esprime il senso muto delle cose che ci circondano: «Vicine, vicinissime a noi, mostrano le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio, come bisognose di farci accettare la loro offerta e insieme piene di vergogna per l'apparente semplicità del loro dono».⁵

La circostanza rappresenta l'unicità di ogni prospettiva; la vita non è, come nella fenomenologia husserliana, «vita di coscienza», ma è prima di tutto una prospettiva reale sul mondo che ci circonda. Tale unicità prospettica spazio-temporale definisce l'individuo che, senza le circostanze, non esisterebbe.

Ortega, attraverso la fenomenologia, opera il proprio ritorno alle cose stesse. In una pagina di *Idee I* Husserl afferma che «a questo mondo, *il mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio "mondo circostante"* [*Umwelt*], si riferisce il complesso delle mie spontanee attività di

coscienza» (§ 28).⁶ Propriamente non sono idee e coscienza ad esistere, bensì l'uomo e le cose che lo circondano. L'io e la cosa si coappartengono nella circostanza: ciò che realmente c'è, è questa evidenza prima non riducibile ad altro. Di esso non possiamo fare *epoché*, proprio perché ciò che intendiamo porre tra parentesi risulta *irrevocabile*. L'essere «cosciente di» qual-cosa non rappresenta più la matrice della soggettività, né tanto meno trova qui spazio l'idealità della «riduzione eidetica» (cfr. VIII, 51).

Il mondo esterno non è dato nella circostanza secondo i modi di una sostanza statica e definita, bensì nella sua dinamicità: esso rappresenta l'*orizzonte* della circostanza. Non è chiuso all'interno della soggettività né al di fuori: tale polarizzazione non renderebbe conto del fenomeno stesso della vita, di fatto non riconducibile né al realismo né a ogni forma di idealismo. Il mondo può essere colto nella sua *verità (aletheia)* unicamente da prospettive individuali, la percezione di ognuno coglie «frammenti dell'universo» tra loro unici e irriducibili.

La vita si dà nella sua *immediatezza* nella relazione, in questo «fatto assoluto» *che è l'io* nella circostanza. Pur non aderendo alla fenomenologia husserliana, Ortega tuttavia la coglie come metodo dell'esperienza immediata o esperienza fenomenica. Tale idea di fenomenologia non è ortodossa rispetto al pensiero husserliano, ma adotta invece una prospettiva presente in Köhler. Inoltre, possiamo riscontrare una sinergia teorica con altri autori – anche se diversamente da Köhler non direttamente citati da Ortega – come Mach o James, quando quest'ultimo concepisce il suo «*radical empiricism*» come qualcosa di non soggettivo né oggettivo; oppure ancora Sartre, che ne *La transcendance de l'Ego* (1936), prende le distanze dalla nozione di coscienza. Così se per Ortega «l'ordine ideale-oggettivo deve inserirsi nella carne delle cose» (I, 353), lo stesso varrà per Merleau-Ponty ne *Le visible et l'invisible* (1964). Suggestioni che fanno emergere diverse forme d'incamminarsi nella fenomenologia, sentieri che a volte sembrano intrecciarsi, per poi interrompersi e riprendere.⁷

L'aspetto pratico-operativo della circostanza si comprende nell'immediatezza vitale preriflessiva. Dimensione prelogica e precategoriale che mira ad esprimere il senso stesso della vita, non pienamente riconducibile all'aspetto concettuale: «ciò – scrive Ortega – non riguarda l'insufficienza del concetto, ma il fatto che non gli spetta tale compito» (I, 353).

L'io in relazione alla circostanza non va inteso come sostanza in senso cartesiano, ma nemmeno in chiave kantiana o idealista: l'io è originariamente *esecutivo*, ossia «la nota che conviene a qualcosa quando è in atto o lo si considera come tale, cioè come verificantesi, attuantesi, compientesi».⁸ Nella prima parte de *Qué es conocimiento?* (raccolta di lezioni risalenti al 1929-31), *Vida como ejecución. El ser ejecutivo*,⁹ si afferma che l'esecutività è *energheia* (in senso aristotelico, se sostituiamo l'idea di sostanza con il divenire).¹⁰ Ortega critica ogni teoria della coscienza come *Selbstbewusstsein*: l'atto intellettuale non coincide con quello riflesso. L'esecutività attuantesi si contrappone all'*oggettività*, poiché l'oggetto di un atto di coscienza è «precisamente ciò che non è atto, ma dove l'atto termina».¹¹

«Di qui risulta che l'arbitrarietà dell'*esser-per-sé* del pensiero non sta nell'*esser-per* ma nello *in sé*. Vi sarebbe autentica riflessione e, pertanto, *identità* solo se un atto riflettesse su se stesso».¹² Si tratta di una presenza esecutiva che la fenomenologia non è in grado di cogliere nella descrizione degli atti. Bisognerà soffermarsi a considerare esclusivamente l'atto, a prescindere dal modo in cui appare alla nostra riflessione.¹³ La coscienza di qualcosa non è un arricchimento, ma un impoverimento: «è un abbandono della totalità per qualcosa di determinato».¹⁴ L'esecutività è posizione assoluta: una dimensione pre-teoretica e pre-logica antecedente la proposizione. Ortega attraverso la teoria dell'esecutività intende togliere il primato alla coscienza e all'essere per affermare l'essere esecutivo come realtà radicale, da cui dipende la stessa domanda sull'essere.

3.

Dall'analisi della circostanza si comprenderà perché l'animale, che ha un posto a sé stante nella natura, si differenzi dall'uomo che è l'unico essere vivente a non potersi mai adattare al mondo circostante. L'uomo per abitare *crea* una nuova natura. La tecnica è lo strumento che l'uomo sfrutta per determinare la circostanza, uno scontro impari rispetto alla potenza della natura.

Durante gli anni Trenta il pensiero di Ortega si orienta con particolare intensità al problema ontologico, andando oltre realismo e idealismo. Per quanto problematico, tale interesse si intreccia al pensiero di Heidegger. È

nella datità della vita che possiamo cogliere il senso dell'essere, e non nelle cose in sé o nel pensiero, come volevano le tradizioni empiriste e razionaliste.

La riflessione ontologica di Ortega si confronta con concetti heideggeriani quali quello di *essere-nel-mondo* (*in-der-Welt-sein*). Il senso della vita è progetto che si costituisce nel tempo: l'essere non è iscritto in un istante atemporale ma nella relazione reciproca io-mondo. Essa ci consente quel margine di libertà che costituisce il nostro *progetto*. Il pensiero di Ortega non collima però con quello di Heidegger, in particolare nelle opere della maturità dove la *ragione vitale* si articola nella dimensione storico-culturale. Alcuni scritti piuttosto lo avvicinano allo storicismo di Dilthey quali, per esempio, *En torno a Galileo* (1933), *Historia como sistema* (1935) e *La razón histórica* (1940). Contro il pensiero hegeliano matura la convinzione che non vi è una razionalità nella storia bensì è la ragione ad essere storica. La storia non si risolve in una sequenza di eventi, ma la storicità dell'uomo è un *a priori* (denominato da Ortega «istoriologia») che consente l'individuazione di una struttura nella vita-storica. Nella storia è quindi possibile ritrovare lo stesso metodo scientifico ipotetico-deduttivo assegnato da Galileo alle scienze della natura: per Ortega una «spiegazione» non è una «comprensione», bensì una «spiegazione causale».

Le riflessioni del 1933 sulla tecnica non rappresentano pertanto un *unicum*, anzi questo tema attraversa una parte significativa dell'opera di Ortega: *Qué es filosofía?* (1929), *La rebelión de las masas* (1930), *En torno a Galileo* (1933), *La idea de principio en Leibniz* (1946) e *Una interpretación de la historia universal* (1948).¹⁵

4.

Volendo suddividere, per comodità (e con tutte le riserve del caso), l'unità di pensiero di Ortega in quattro fasi principali, otteniamo lo schema seguente: una prima fase formativa, il cosiddetto «periodo marburghese», 1902-1914; il secondo periodo per così dire «antropologico» degli anni 1914-1928; la «fase metafisica» nella quale possono essere fatte rientrare queste riflessioni sulla tecnica e che comprende gli anni 1928-1935; e infine l'ultima fase «radicale» conseguente l'esilio, che può essere fatta iniziare alla metà degli anni Trenta e che si conclude con la morte di Ortega nel

1955. Questi snodi possono essere accompagnati da alcune figure particolarmente significative per lo sviluppo teorico del pensiero di Ortega quali i neo-kantiani Cohen e Natorp nella prima fase, fino alla scoperta della fenomenologia anche attraverso l'opera di Scheler e Simmel nella seconda. Nella fase metafisica Heidegger giocherà un ruolo importante ma non decisivo quanto quello di Dilthey. L'ultimo periodo, radicale, è imperniato principalmente sulla riflessione sui tragici eventi storici dell'epoca, in Spagna e in Europa.¹⁶

Di quest'ultimo periodo fa parte anche la conferenza di Darmstadt del 1950. Significativo è il contesto in cui si trovò a riflettere sul rapporto tra tecnica e natura: un gruppo di architetti aveva organizzato un convegno dal titolo «L'uomo e lo spazio», incentrato sul tema della ricostruzione della Germania devastata dalla guerra.¹⁷ Al convegno intervennero sia Heidegger, con il celebre *Bauen Wohnen Denken*, che Ortega, con il contributo intitolato *El mito del hombre allende la técnica*. Indipendentemente dal complesso rapporto di comparazione e intreccio tra i due pensatori, Ortega osserverà che «nello stesso luogo, a distanza di poche ore e sullo stesso argomento, io e Heidegger abbiamo detto approssimativamente il contrario. Se dietro a questa patente contrapposizione si nasconde, nonostante ciò, una radicale coincidenza è una cosa che un giorno si vedrà» (IX, 633-634).¹⁸

Nonostante l'evidente distanza di prospettiva tra Heidegger, che afferma un'originaria coesistenza tra *physis* e uomo, e Ortega, che pare invece accogliere una prospettiva rovesciata sul problema, in quanto la tecnica è la risposta all'originaria estraneità dell'uomo rispetto alla natura, ci chiediamo se il passo di Ortega appena menzionato ci possa offrire un nuovo modo di interpretare il divergere di queste posizioni. Soprattutto, non riteniamo che la posizione di Ortega vada pensata all'interno di una netta dicotomia tra uomo e natura.

5.

Ortega inizia la sua meditazione affermando che l'uomo non esisterebbe senza la tecnica: essa è consustanziale all'uomo. Una prima e ovvia constatazione è che l'uomo non possiede più un contatto diretto con la natura. La natura che deriva dalla tecnica è indicata da Ortega attraverso il concetto di *sovrannatura*. *Sovranatura* è il modo in cui l'uomo manipola la

natura per mezzo della tecnica, essa rappresenta «un nuovo giorno della Genesi».¹⁹

Già negli anni Trenta Ortega riscontrava come dal contesto economico emergessero forme di sovrabbondanza produttiva rispetto ai bisogni primari dell'uomo: la tecnologia crea una moltitudine di beni effimeri a nostro uso e consumo. Potremmo aggiungere che la tecnica mette in gioco una serie di dinamiche necessariamente conflittuali in quanto frutto della volontà di ciascun individuo. Volontà che la cosa sia una certa cosa e non un'altra. Il senso della cosa è assoggettato al suo essere in potenza qualcosa d'altro. Ma Ortega, pur cogliendo il legame tra la volontà e l'essere cosa della cosa, non vede come in essa sia possibile inscrivere l'origine di ogni forma di violenza.²⁰ Egli osserva invece come nell'orizzonte contemporaneo si sia radicata nelle nostre vite la tecnica: da questo orizzonte la natura appare sempre più lontana, assume la forma di un «giardino domestico».

Attraverso questa lente possiamo guardare alla tecnica nel suo sviluppo storico. Ortega individua tre fasi della tecnica: del caso, dell'artigiano, del tecnico. Il progresso tecnico è ciò che distingue l'uomo dall'animale. Anche lo scimpanzé è in grado di produrre degli strumenti, ma non avendo memoria né immaginazione non può utilizzarli all'interno di una prospettiva di vita. Al contrario, per l'uomo è fondamentale, nel suo rapporto con la tecnica, il momento dell'ideazione. L'uomo primitivo infatti si limita a valutare l'efficacia di atti scoperti per caso: solo quando riesce ad organizzarli in un *mestiere* si può trasformare in un artigiano. L'artigiano non riflette sulla tecnica, ma considera il proprio sapere come qualcosa di dato una volta per tutte. Solo con la comparsa dell'industrializzazione l'uomo si trasforma in operaio, ovvero in un tecnico il cui scopo è esclusivamente quello di pensare e assistere il lavoro che faranno le macchine.

6.

In passato l'uomo costruiva da sé cose che oggi si limita ad utilizzare trovandole a portata di mano, ma utilizzare una cosa non significa conoscerne i meccanismi sottostanti. Per la fenomenologia husserliana, il significato della *cosa* dipende dall'uso: possiamo non conoscere la meccanica del nostro autoveicolo, della macchina fotografica, o della cinepresa eppure possiamo guidare, godere dello spettacolo

cinematografico e delle immagini fotografiche. Ciò vale altresì per il nostro corpo: la mano, per esempio, è utilizzata a prescindere dal grado di conoscenza della sua fisiologia. Infatti, già Leibniz nella *Monadologia* intuisce come ciò non sia spiegabile attraverso ragioni meccaniche. Supponiamo, con Leibniz, che esista una macchina capace di pensare, sentire, percepire e immaginiamola, pur con le stesse proporzioni, sufficientemente grande da potervi entrare come si entra in un mulino: «ebbene, una volta dentro occorrerebbe comunque constatare che non vi si trovano che dei pezzi che si tengono l'un l'altro, e che non c'è nulla che possa rendere conto della percezione» (§ 17). L'immagine ci suggerisce l'idea che la dimensione fenomenica dell'apparire, per esempio la percezione visiva di un'arancia, non sia riducibile ai meccanismi soggiacenti, i quali non spiegano il suo senso: il senso dell'arancia non è riconducibile alla fisiologia dell'occhio e del cervello. L'approccio antiriduzionista sembra essere uno spazio di discorso condiviso, se non ereditato, tanto da Ortega quanto dalla tradizione fenomenologica.

Rivolgendosi agli studenti, Ortega esamina come la stessa condizione dell'Università sia sintomatica, inadeguata a comprendere la portata tecnica della nostra esistenza: l'uomo di oggi appare, secondo la propria dimensione storica, inconsapevole rispetto alle *cause* delle proprie condizioni di vita. In questi anni Ortega matura e assimila una propria visione della storia attraverso l'analisi critica delle opere di Dilthey. Gli anni Trenta segnano il passaggio dalla *ragione vitale* alla *ragione storica*. In questo corso universitario si descrive l'uomo contemporaneo che abita la superficie, mentre il mondo che Ortega sta aprendo agli occhi degli studenti è la dimensione *assoluta* della filosofia, che non collima con il mondo tecnico-scientifico.²¹ Il mondo della vita si apre alla verità della cosa: essa pur avendo una natura prospettica, non si esaurisce in un soggettivismo né in un mero realismo.

7.

Questo primo profondo respiro della riflessione di Ortega sembra prendere fiato prima di immergersi nell'interrogativo da cui prende le mosse l'articolata meditazione sulla tecnica: perché l'uomo preferisce vivere piuttosto che morire? Dipende dall'istinto? L'uomo non pare possedere il medesimo istinto che caratterizza il mondo animale. L'uomo

sopravvive perché *vuole stare* al mondo. Evidenziamo la portata teorica di questo «volere». Che si tratti di un atto di volontà è infatti discutibile. Il nostro *voler stare* non rappresenta per noi una decisione presa in un certo momento. Inoltre, per poter parlare di atto di volontà ci deve essere data la possibilità di non volere qualcosa. Ma poniamo tra parentesi l'analisi della volontà per concentrarci sul prodotto di questo volere, lo stare. La volontà è rivolta, per Ortega, a determinare una prima condizione dell'uomo rispetto alla natura. Lo «stare» si contrappone al *divenire* della natura: l'uomo attribuisce valore a ciò che appare in grado di sottrarsi al divenire. Il senso dello stare di Ortega si dispiega nel programma di vita dell'uomo che è una forma del divenire.

Allora l'uomo vuole vivere: se ha freddo vuole combattere il freddo; così se ha fame vuole nutrirsi; davanti alle minacce insite nella natura vuole cercare riparo. L'uomo risponde ai bisogni primari e alla loro soddisfazione per la propria sopravvivenza. Bisogni materiali come nutrirsi, riscaldarsi, ripararsi sono infatti condizioni necessarie per vivere. Il quadro delineato appare quanto mai scontato, tuttavia le cose ovvie spesso nascondono i problemi più complessi – Ortega con un colpo di mano ci complica il quadro teorico, rovesciandolo.

La necessità dei bisogni primari è qualcosa di soggettivo, qualcosa di contingente. Egli afferma che «alimentarsi non è dunque necessario di per sé, è necessario *per* vivere. E sarà dunque tanto necessario quanto è necessario vivere, *se* dobbiamo vivere». ²² Il relativismo non è un concetto proprio di Ortega. Tuttavia gli sarebbe utile per comprendere come la relatività di un sistema di riferimento, per esempio il fatto di ragionare entro un dato contesto caratterizzato da una certa finalità, determini la verità, o meno, di certe affermazioni. Ogni affermazione può essere relativizzata, ma tale relatività è il presupposto tanto per poter affermare verità quanto per la loro negazione in un contesto più ampio. ²³

8.

Il bisogno di vivere è il bisogno di tutti i bisogni: è il «bisogno originario» rispetto al quale tutti gli altri acquistano senso e sono mere conseguenze. ²⁴ La vita è il bisogno dei bisogni, in sé non necessario poiché è creato da un atto di volontà: l'uomo vuole *stare* al mondo.

Lo *stare* [*el estar*] dell'uomo si realizza nello *sforzo* che dipende dall'insoddisfazione rispetto alla natura. Essa non fornisce i mezzi per provvedere ai bisogni dell'uomo: egli non trova nella natura i mezzi di sussistenza e per questo è sospinto a crearli da sé. L'uomo dispone di immaginazione e fantasia ed è grazie a tali facoltà che è in grado di *creare* i mezzi per rispondere ai propri bisogni primari.

Ma c'è di più. Per Ortega la differenza dell'uomo rispetto all'animale si manifesta, paradossalmente, nella sua capacità di *produrre i propri bisogni* ricavandoli dalla natura. Vi sono cose, come i frutti dell'albero, che l'uomo può cogliere direttamente dalla natura, mentre altre cose artificiali che dipendono dalla tecnica... Attraverso la tecnica emergono bisogni nuovi il cui soddisfacimento non è tuttavia meno necessario per lo stare bene dell'uomo. Potremmo aggiungere che le risposte ai bisogni "naturali" e a quelli "artificiali" nel loro divenir-cosa, *quella* cosa, sono iscritte come possibilità nella natura.

L'apparire della cosa accade secondo una certa prospettiva. Il senso della cosa si dà nella circostanza. In *Origine ed epilogo della filosofia* del 1943 Ortega scrive a proposito di un'arancia: «Vediamo prima di tutto un solo *aspetto*, un emisfero (approssimativamente), indi dobbiamo muoverci per vedere l'emisfero successivo. Ad ogni passo l'aspetto dell'arancia è diverso da un altro che si *articola* con l'anteriore quando questo è già *scomparso*, di maniera che giammai *vediamo completamente* l'arancia e dobbiamo accontentarci di *vedute* successive» (IX, 368).²⁵ Già nel *Quijote* scriveva:

ancora esiste chi pretende di vedere tutto così chiaro come un'arancia davanti ai suoi occhi. E se con *vedere* si intende [...] una funzione meramente sensitiva, allora nessuno ha mai visto davvero un'arancia: corpo sferico con tanto di diritto e rovescio. Pretenderanno forse di avere davanti a sé insieme il diritto e il rovescio di un'arancia? Con gli occhi noi vediamo una parte dell'arancia, ma il frutto intero non ci si offre mai in forma sensibile: la porzione maggiore del corpo dell'arancia si trova nascosta ai nostri sguardi. Non è quindi necessario ricorrere a sottili e metafisici oggetti per dimostrare che le cose possiedono modi diversi di presentarsi; modi che, a differenti livelli, sono ugualmente chiari. Non è solo il visibile ad essere chiaro. La terza dimensione di un corpo ci si offre con la stessa chiarezza delle altre due, e, senza dubbio, se non esistesse altro modo di vedere che quello passivo della mera visione, le cose o certe qualità delle cose per noi non esisterebbero affatto (I, 333).²⁶

La cosa si dà nel mondo come orizzonte nella sua presenza-latenza. L'apparire della cosa, l'arancia, ricalca un esempio che attraversa gran parte della fenomenologia l'apparire di un cubo. Quest'ultimo si trova in Husserl,

Heidegger, Sartre e Merleau-Ponty solo per citare alcuni tra gli autori più significativi. Secondo la fenomenologia husserliana, in termini di apoditticità e inadeguatezza del contenuto immediatamente presente si dovrebbe dare come assoluto il fatto che noi possiamo vedere direttamente solo un numero limitato di aspetti della cosa, cubo o arancia che sia. Alla cosa accediamo secondo una prospettiva che deve *diventare* adeguata attraverso il *continuum* dato dalla *nostra* esplorazione sulla cosa. Ciò che la fenomenologia mette in luce è che questa apertura sulla cosa è il presupposto di ogni conoscenza oggettiva della cosa: anche di quella scientifica che, secondo Merleau-Ponty, non è incarnata, ma intende cogliere la cosa attraverso un gesto di sorvolo, ossia osservandola da nessun luogo. La scienza pretende di poter cogliere la cosa congiuntamente in tutti i suoi aspetti.

Il «prospettivismo» di Ortega, invece, lungi dall'offrire il destro allo scetticismo, propone, attraverso un'analisi aspettuale, il coglimento della cosa, poiché è la realtà stessa a costringere il nostro comportamento a ridefinire i modi della circostanza. L'incontro della realtà nella cosa stessa. E ciò accade in un'osservazione sempre prospettica: «Il nostro movimento intorno all'arancia per osservarla, se non fosse muto, sarebbe un perfetto esempio di serie dialettica» (IX, 369).²⁷ La fenomenologia non rappresenta solo un metodo, ma anche una «sensibilità» con cui avvicinarsi al mondo, con il quale la scienza contemporanea ha smarrito ogni contatto.

Tenendo ferma la struttura del divenir-altro della cosa, possiamo cogliere il senso della *poiesis*, ovvero il passaggio dal non essere all'essere che conduce la cosa alla presenza. L'apparire del qualcosa nella *physis* è interpretato da Ortega come qual-cosa di spontaneo, mentre la produzione della *techne* è creata dall'uomo. Tuttavia, possiamo osservare che se consideriamo la natura non in senso circostanziale come ciò che ci sta attorno, bensì come la natura stessa della cosa, ritroviamo un'equidistanza del poter-essere dell'una e dell'altra: il frutto dell'albero, come la bomba all'idrogeno, si inscrivono entrambe nella *possibilità* stessa della natura della cosa di diventar-altro da sé. L'identificare la spontaneità con la natura, contrapponendola all'artificialità del prodotto tecnico, si fonda su una visione antropocentrica. La presunta immediatezza dell'una rispetto alla mediatezza dell'altra, ossia ciò che troviamo direttamente nella natura rispetto a ciò che è il risultato della nostra attività di produzione, sono distinzioni superficiali che non si inabissano verso il divenire in quanto tale

delle cose artificiali o naturali che siano. Tale visione antropocentrica della natura ci fa dire ancora oggi che ci sono cose “contro natura”. Può esserci qualcosa “contro” natura? Ciò che è possibile, è anche naturale. Il fatto che esso si produca anche spontaneamente significa che la sua causa non risiede in una nostra azione, ma ciò non comporta un’assenza di causa. Se un fiore sboccia spontaneamente, oppure in una serra per mano dell’uomo, è un fatto contingente. Tale distinzione dipende dalla *nostra* prospettiva sulla natura e non dalla natura della cosa in quanto tale. Gli esempi si possono moltiplicare a piacere: non è meno naturale, in linea di principio, un bambino in provetta, un matrimonio omosessuale, la fecondazione assistita, l’eutanasia rispetto alla presunta spontaneità di questi eventi nel contesto *definito* naturale.

9.

Ortega si rivolge alla natura come ciò che *sta* attorno all’uomo, ciò che lo circonda. Il fatto che eventi presenti in natura, nell’ambiente circostante, siano causati da forze e non da «sforzi» che dipendono dalla volontà dell’uomo (come nella produzione tecnica) non significa che vi siano due mondi contrapposti, quello naturale e quello artificiale: natura e cultura non sono entità indipendenti. Il nostro sguardo sulla natura, se rovesciato, ci offre una prospettiva unitaria rispetto alla possibilità del divenire nella natura. Ortega non spinge il piano della *techne* fino all’orizzonte della *physis*, diversamente da quanto fa Heidegger, che pare incrociare il destino della *techne* con quello della natura.

Possiamo seguire il ragionamento di Ortega compiendo congiuntamente un esercizio di chiarificazione sul concetto di natura. La natura è il *risultato* di un prodotto concettuale, di un’idea che dipende da un sistema di riferimento implicito, il nostro corpo. Lo schema corporeo fa emergere le nostre prime coordinate ecologiche. Forse, da un certo punto di vista, Ortega ha ragione nel cogliere un elemento anche di estraneità nella natura, perché io sono io, il mio corpo, e non quel qualcosa d’altro che è il mondo esterno, ma ciò non va interpretato in chiave dicotomica.

Non possiamo concepire la tecnica come la soddisfazione immediata dei bisogni primari. Per esempio, accendere un fuoco è un’azione diversa dallo scaldarsi e procacciare cibo è un’azione diversa dall’alimentarsi. Un’azione che mira alla soddisfazione di bisogni primari è condivisa tanto dall’uomo

quanto dall'animale: l'uomo non corrisponde né alla definizione aristotelica di *zoon logon echon*, né di ragion pura (o di pura razionalità). L'uomo è un animale essenzialmente vitale, o meglio, «razional-vitalistico».²⁸ Diversamente da quello umano, il sistema dell'agire animale è assorbito dalla soddisfazione dei bisogni primari. Essi rappresentano la condizione stessa del vivere che nell'animale coincide con il senso stesso del bisogno. I bisogni nell'uomo invece sono qualcosa di soggettivo: infatti, precisa Ortega, se fossero riconciliabili con la natura non sarebbero avvertiti come tali. Tuttavia, mangiare, nutrirsi, riscaldarsi non sono sentiti dall'uomo come la sua vera vita: l'animale li accetta, diversamente, come condizioni ineludibili.

L'uomo non coincide con le proprie circostanze: è estraneo ad esse, è diverso. Trovandosi a dover stare nella natura, il circostante gli appare come qualcosa di estraneo, una condizione forzata. Solo l'uomo può prendere le distanze dalla natura. L'uomo è iscritto nella natura come circostanza, egli è in grado di sottrarsi e di uscire dalla condizione naturale, ossia dalla mera soddisfazione immediata dei bisogni. Infatti, egli produce e fabbrica ciò che non trova nella natura e la fabbricazione di strumenti lo conduce a una progressiva separazione da essa. Questi atti di produzione-fabbricazione modificano e ri-formano le circostanze (la natura): «L'insieme di questi atti, costituisce *la tecnica*».²⁹

La tecnica «ri-forma» la natura in vista della soddisfazione dei bisogni. L'uomo modifica la natura grazie alla tecnica *creando* una nuova natura che si sovrascrive alla prima: crea così una «sovra-natura». Da ciò emerge che Ortega non pensa a una vera dicotomia nel riconoscimento di estraneità rispetto alla natura. La tecnica non è ciò che l'uomo fa per soddisfare i propri bisogni: questo lo fa anche l'animale; *la tecnica è la riforma della natura*.

10.

Gli atti tecnici sono qualcosa di essenzialmente differente dal soddisfacimento dei bisogni naturali dell'uomo, poiché sono tesi a riformare la circostanza della natura. L'uomo è spinto verso la *creazione* di circostanze a lui favorevoli per vivere bene e per questa ragione isola la *sovrannatura* come suo ambiente.

L'atto specificatamente culturale – scriveva Ortega nel *Quijote* – è l'atto creatore, quello in cui astraiano il *logos* da quello che era ancora insignificante (illogico). La cultura acquisita ha solo un valore di strumento e di arma per nuove conquiste. Per questo, a paragone con l'immediato, con la nostra vita spontanea, tutto ciò che abbiamo imparato sembra astratto, generico, schematico. E non solo sembra: lo è. Il martello è l'astrazione di ognuna delle sue martellate (I, 321).³⁰

La tecnica non è il risultato dell'adattamento del soggetto all'ambiente, bensì si configura come l'adattamento dell'ambiente-natura al soggetto.³¹ Infatti, il martello non si esaurisce nella sua funzione, ma è sempre presente davanti a noi in quanto cosa. Questo è il vero problema, ovvero che ne è del martello quando non lo utilizziamo. La nostra vita è sempre circondata da una serie di cose che ci si presentano come utilizzabili, e non viceversa: non è a partire dalla nostra vita che problematizziamo ciò che ci circonda.

L'utensile per tanto postula una vita, della quale è elemento, e separato da una vita l'utensile non esiste, è nulla.³²

La tecnica appare come condizione di vita per poter *stare* al mondo. L'uomo rispetto a questa condizione compie uno *sforzo*. Non si allontana dalla natura spontaneamente: questo sforzo gli è altresì necessario per far stare le cose e per stare al mondo. Possiamo quindi considerare la sopravvivenza come presupposto, come il bisogno dei bisogni. Senza questo presupposto teleologico verrebbe meno di conseguenza il senso stesso dei bisogni primari, i quali a questo punto non sarebbero più necessari. Ora consideriamo l'idea di Ortega secondo cui la tecnica non consiste nella soddisfazione dei bisogni primari. Qui si tenta un taglio teorico trasversale: la separazione tra bisogni primari e secondari. L'uomo, dice Ortega, dimostra più elasticità per i bisogni primari che per quelli secondari. Infatti, lo stare bene dell'uomo è inseparabile dallo stare: *el bienestar* dal *el estar*. Di nuovo: «Solo in un ente in cui l'intelligenza opera al servizio di un'immaginazione, non tanto tecnica, quanto creatrice di progetti vitali, si può costituire la capacità tecnica» (V, 357).³³

11.

Se l'uomo viene isolato, la sua complessità e la circostanza riducono il suo spazio vitale. Così la sua vita diventa uno stare: è semplicemente accettata come *factum*. L'“eutanasia esistenziale” che emerge indirettamente da Ortega, dipende dal legame essenziale tra lo stare bene e

la condizione prima dell'esistenza. Tale irriducibilità della vita a semplice stare e la conseguente eutanasia dell'uomo è considerata come una legge fisica alla stregua della necessità della «caduta di un sasso» a causa della forza di gravità, legge fisica che possiede la stessa ineluttabilità che conduce il soggetto alla sua volontaria auto-soppressione.

Ortega giunge a questa affermazione considerando lo stare bene come «il bisogno dei bisogni», come il bisogno fondamentale. Se i bisogni primari coincidono con lo stare al mondo (nutrirsi, scaldarsi ecc.), lo stare bene determina la vita dell'uomo in quanto tale. I bisogni primari equivalgono a sentire il bisogno di vivere: l'uomo non compie uno *sforzo* per stare al mondo, bensì per stare bene. Il necessario per l'uomo è il superfluo che caratterizza lo stare bene e non il semplice stare. I bisogni oggettivi non sono bisogni. Lo stare bene determina il significato dell'abitare. Se l'uomo dipendesse unicamente da fattori biologici, preferirebbe soccombere. Per comprendere Ortega potremmo immaginare la soggettività spogliata fino ad approssimarsi a un corpo meramente biologico, come nel caso degli stati vegetativi permanenti e simili: ma *quando* l'uomo smette di essere un uomo? O forse dovremmo chiederci *come*?

Possiamo considerare un caso estremo come la situazione del campo di concentramento in cui l'uomo viene privato della sua identità, vita sociale, storia, ecc., attraverso una “macchina di morte” perfettamente organizzata per la sua eliminazione: l'uomo viene ridotto progressivamente a *nuda vita* e, come un animale, *diventa* eliminabile.³⁴ Si potrebbe obiettare che dalla lettura di molti documenti su Auschwitz emerge la forza e l'intensità con cui l'uomo rimane aggrappato alla vita: la sua volontà di sopravvivenza anche nelle situazioni più estreme non viene meno se non in pochi casi. Tuttavia, potremmo anche leggere la posizione di Ortega come se le forme di costrizione alla vita biologica rappresentassero sempre la condizione su cui esercitare la propria volontà e desiderio di vita, di speranza verso lo stare bene. Da cui si evince una costitutiva inadattabilità dell'uomo.

12.

I bisogni biologici che rappresentano lo stare al mondo sono necessari unicamente in forma soggettiva come *possibilità* in vista dello stare bene. I

bisogni biologici sono necessari solo se superflui: se non possono diventare altro (superflui), meglio il suicidio. L'uomo è un animale per cui solo il superfluo è necessario. La tecnica è la produzione del superfluo. La tecnica è quindi mezzo per soddisfare i bisogni. Ora intendiamo i bisogni come l'oggettivamente superfluo: come lo stare bene. Vivere è vivere bene e questo è un processo e non uno stato. Anche la tecnica si accompagna a questa processualità e quindi è in divenire. L'animale è invece *a-tecnico*, non nel senso che non sia in grado di utilizzare strumenti tecnici rudimentali, bensì rispetto al senso che possiede la cosa utilizzata dall'animale. Essa non rappresenta la sua volontà di potenza e di controllo sul divenire: l'animale si accontenta di vivere, e il senso delle cose è finalizzato ad esso e non a vivere bene. In questo senso l'animale non *necessita* della tecnica.

L'uomo è uomo poiché possiede la tecnica e *vuole* stare bene: la sua essenza è di essere un *creatore* del superfluo. Parafrasando il celebre episodio del vangelo di Luca (10, 38-42) che vede protagoniste Marta e Maria, Ortega dice che è la seconda, trascurando le faccende domestiche e mettendosi in ascolto della parola di Gesù, a fornirci l'immagine perfetta della tecnica. Ella sente come proprio bisogno il superfluo che in questo caso è ciò che salva e dà la vera vita.³⁵ L'uomo non è una cosa tra le altre: è un *dramma* poiché la sua vita si costituisce in funzione di ciò che non è ancora, si costituisce nel suo *essere nel mondo* (cfr. V, 342). Il suo essere vitale non si dispiega nella creazione di un programma capace di rappresentare il *telos* dell'automiglioramento che contraddistingue l'etica individuale. Tale protensione trova la sua immagine nell'aspetto ludico-sportivo della vita: automiglioramento di sé implica necessariamente una *cura di sé*. Come si risconterà durante la lettura, Ortega, nella seconda parte della *Meditacion*, apre una via all'Oriente.³⁶

Per concludere questa nostra succinta presentazione ci serviremo delle parole di Ortega che, rispetto alla tecnica, ci ricorda come «essa vuole creare un mondo nuovo per noi, perché quello originario non ci va bene, perché in esso ci siamo ammalati. Il nuovo mondo della tecnica è, pertanto, come un gigantesco apparecchio ortopedico che voi, tecnici, volete creare, e tutta la tecnica ha questa meravigliosa e – come tutto nell'uomo – drammatica tendenza e caratteristica: quella di essere una favolosa e grande apparecchiatura ortopedica» (IX, 624).³⁷

L'estraneità della natura, com'è emerso, non può essere interpretata all'interno di una struttura concettuale immobile, nei termini di una sostanza statica in relazione dicotomica all'io. Torniamo alle parole di Ortega su Heidegger dalle quali siamo partiti: «Se dietro a questa patente contrapposizione si nasconda, nonostante ciò, una radicale coincidenza è una cosa che un giorno si vedrà». Senza aver la pretesa di toccare un nodo complesso come la relazione tra Ortega e Heidegger, potremmo interpretare queste parole non nella direzione di un'identità di pensiero dei due filosofi, bensì in quella di un'eguale partecipazione all'identità nella differenza. Si tratta di pensare la stessa cosa, l'essere-cosa della cosa, una *physis* che accolga il nostro essere nell'estraneità che caratterizza la prospettiva in cui si manifesta l'uomo. Dall'opposizione fondamentale che lega questi due protagonisti indiscussi del secolo scorso può forse emergere un pensiero nuovo, che sia in grado di ripensare l'essenza e il senso della nostra natura.

1. J. Ortega y Gasset, *Qué es filosofía?* tr. it. di A. Savignano, *Che cos'è filosofia?*, Marietti, Genova 1994, p. 44. I numeri romani indicano il volume delle *Obras Completas*, I-XII, quello arabo il numero della pagina. I testi inediti rispetto alle opere complete saranno citati in nota. Quando possibile si è citata l'edizione italiana.
2. Per un'introduzione al pensiero di Ortega si vedano per esempio: A. Savignano, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari 1986; F. Meregalli, *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari 1995.
3. Detto per inciso, ciò che spinse l'autore alla pubblicazione fu la circolazione incontrollata di questi testi: «sulle pagine de *La Nación* sono già presenti così tanti miei lavori di questo tipo, e altrettanto immaturi, da riempire molti volumi. [...] Io aspettavo, per pubblicarli[i], di dar loro un aspetto più nobile e una struttura più pulita. Ma vedo che fraudolenti editori del Cile hanno ritagliato da *La Nación* queste prose informali e le hanno raccolte in volumi. Alla luce di ciò ho deciso di far concorrenza a quei pirati del Pacifico e di commettere la frode di essere io a pubblicare questi loro libri, che sono miei» (*infra*, p. 35).
4. J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, tr. it. di B. Arpaia, *Meditazione del Chisciotte*, Guida, Napoli 2000, p. 44.
5. *Ivi*, p. 40.
6. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (a cura di) K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, I, Einaudi, Torino 1965, p. 59.
7. Per un'analisi del concetto di fenomenologia in relazione alla nozione di esperienza immediata, ci permettiamo di rimandare al nostro L. Taddio, *Fenomenologia eretica*, Mimesis, Milano-Udine 2011, cap. IV.
8. J. Ortega y Gasset, *Qué es conocimiento?*, Madrid 1984, p. 17, in Id., *Misión de la Universidad*, tr. it. di A. Savignano, *La missione dell'Università*, Guida, Napoli 1991, pp. 127-171; cfr. Id., *Origen y epílogo de la filosofía*, tr. it. di A. Savignano, *Origine ed epilogo della filosofia*, Bompiani, Milano 2002, pp. 3-217.
9. Id., *La missione dell'Università*, cit. pp. 127-171.

10. Cfr. A. Savignano, *Note all'introduzione*, in *Origine ed epilogo della filosofia*, cit., p. XXVIII. Cfr. Id., *Introduzione*, in J. Ortega y Gasset, *Che cos'è filosofia?*, cit, p. XI.
11. J. Ortega y Gasset, *Qué es conocimiento?*, cit, p. 18. Cfr. A. Savignano, *Introduzione*, cit., pp. 74-75.
12. *Ivi*, p. 19.
13. Cfr. *ivi*, p. 51.
14. *Ivi*, p. 60.
15. Si è rilevato come Ortega arrivi tardivamente ad occuparsi del tema della tecnica, ma qui abbiamo voluto sottolineare l'originalità teorica della sua riflessione piuttosto che la sua precocità storica. Su questo aspetto di veda: P.C. Galán, *José Ortega y Gasset*, Biblioteca Nueva, Madrid 2011, p. 236.
16. Cfr. *Introduzione* di A. Savignano in J. Ortega y Gasset, *Origine ed epilogo della filosofia*, cit., pp. V-VI.
17. Cfr. L. Taddio (a cura di), *Costruire abitare pensare*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 11-81; si veda inoltre: D. Cantone, L. Taddio, *L'affermazione dell'architettura*, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 58 sg.
18. *Infra*. p. 14.
19. *Infra*. p. 34.
20. Tesi invece messa in luce da E. Severino, *Téchne*, Rizzoli, Milano 1979.
21. Ricordiamo che la sua opera fondamentale *La ribellione delle masse* era stata pubblicata tre anni prima.
22. *Infra*. p. 41.
23. La negazione di un'affermazione in un sistema di riferimento più ampio, non falsifica la verità di quell'affermazione, poiché essa era una verità solo in quanto era dato quel sistema di riferimento. Quest'idea entra in sinergia con il prospettivismo di Ortega, infatti la percezione di una cosa può essere considerata in termini di verità all'interno di un certo sistema prospettico di riferimento: la percezione. Cfr. L. Taddio, *Fenomenologia eretica*, Mimesis, Milano-Udine 2011, cap. V.
24. Cfr. *infra*. p. 41.
25. J. Ortega y Gasset, *Origen y epilogo de la filosofía*, cit, p. 259.
26. Id., *Meditazione del Chisciotte*, cit., p. 55-56.
27. Id., *Origen y epilogo de la filosofía*, cit, p. 263.
28. Don Giovanni è l'emblema scelto da Ortega per incarnare la figura del razional-vitalismo. Rinviamo alla raccolta di saggi: J. Ortega y Gasset, *Meditazioni su Don Giovanni*, a cura di L. Ogno, Le Lettere, Firenze 2009.
29. *Infra*, p. 44.
30. Id., *Meditazione del Chisciotte*, cit., p. 42.
31. Cfr. *infra*, p. 45.
32. Id., *Origine ed epilogo della filosofia*, cit., p. 45. Cfr. Id., *Unas lecciones de metafísica*, 1932-33, XII, tr. it. di A. Savignano, *Metafisica e ragion storica*, Sugarco, Milano 1989, pp. 29-171.
33. *Infra*, p. 75.
34. Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 129 sg.; Id., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.
35. Cfr. *infra*, p. 49.
36. Su questo aspetto rinviamo direttamente alla postfazione; cfr. *infra*, pp. 165-173.
37. *Infra*, p.104.

NOTA DEL CURATORE

Con la presente versione di *Meditazione sulla tecnica* si è cercato il più possibile di rendere al lettore l'impronta originale dello stile di Ortega y Gasset. D'altronde, trattandosi della trascrizione di lezioni, si è altresì tenuto conto della necessità di riprodurre la scioltezza ed immediatezza caratteristiche del discorso orale. La traduzione che proponiamo è dunque da intendersi come risultato di un compromesso, che ci auguriamo felice, tra la forza espressiva del parlato e i modi di scrittura propri dell'autore.

Nell'apparato delle note, le osservazioni comprese entro parentesi quadre indicano gli interventi del curatore dell'edizione spagnola del testo, mentre le parentesi tonde segnalano i nostri stessi commenti. Tutte le altre annotazioni fuori parentesi sono da intendersi ad opera dell'autore.

Questo volume si basa sulla seguente edizione: J. Ortega y Gasset, *Meditacion de la tecnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofia*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 2004.

MEDITAZIONI SULLA TECNICA

PREFAZIONE

Con il titolo di *Meditazione sulla tecnica*, offro al pubblico un corso sviluppato nell'anno 1933 nella Scuola Estiva di Santander, in occasione della sua inaugurazione. Questo corso, come osserverà in seguito il lettore, non è stato propriamente scritto, ma consiste nei dettati stesi velocemente per essere usati a lezione. Neppure si cerchi in essi, forse, una chiara correttezza grammaticale. Queste lezioni apparvero così come furono pronunciate su *La Nación* di Buenos Aires, rozzamente suddivise in articoli domenicali.

Non dovrei pubblicarle in volume, perché né la loro forma né il loro contenuto costituiscono un lavoro compiuto. Ma sulle pagine de *La Nación* sono già presenti così tanti miei lavori di questo tipo, e altrettanto immaturi, da riempire molti volumi. In essi credo che ci siano, ancora grezze o balbuzienti, idee che potrebbero essere di una certa importanza. Io aspettavo, per pubblicarle, di dar loro un aspetto più nobile e una struttura più pulita. Ma vedo che fraudolenti editori del Cile hanno ritagliato da *La Nación* queste prose informali e le hanno raccolte in volumi. Alla luce di ciò ho deciso di far concorrenza a quei pirati del Pacifico e di commettere la frode di essere io a pubblicare questi loro libri, che sono miei.¹

José Ortega Y Gasset

Buenos Aires, 27 ottobre 1939

1. [La serie di dodici articoli *Sulla tecnica* è stata pubblicata su *La Nación* il 28 di aprile, il 5, 12, 19 e 25 di maggio, il 2 di giugno, il 4 e il 18 di agosto, l'1, il 15 e il 29 di settembre e il 13 di ottobre del 1935].

INTRODUZIONE: L'UNIVERSITÀ E LA TECNICA¹ [COS'È LA TECNICA?]²

Senza la tecnica l'uomo non esisterebbe; non sarebbe mai esistito. Questo è quanto. Capirne il motivo costituirà il tema di queste sei lezioni, durante le quali ci troveremo a vivere assieme, voi con me ed io con voi. Una lezione è questo: incontrarsi da vicino uno con l'altro e legarsi assieme, scontrarsi con effetti positivi o negativi, ma sempre in modo serio. Una lezione è un'avventura di forte drammaticità sia per chi la tiene sia per chi la segue. Se ciò non avviene, la lezione diventa un'altra cosa – a volte un crimine – perché è un'ora persa e, essendo la vita limitata nel tempo, perderne un pezzo è uccidere la vita, un vero crimine.

Visto che nell'Università di oggi – e si tenga presente che non mi riferisco solo a quella spagnola – le lezioni di solito non sono precisamente un'«avventura», vuol dire che in essa si verifica un crimine permanente e impunito. Fino a pochi anni fa insinuare questo era completamente inutile. Nessuno era disposto ad ascoltare un simile avvertimento. Oggi le cose sono cambiate. Il malessere e la demoralizzazione regnante in tutto il mondo, la totale perdita di prestigio delle Università, sono fatti nudi e crudi che aprono la strada al sospetto che essi si trovino in una qualche relazione tra loro, cioè che i difetti fondamentali dell'istituzione universitaria siano tra le cause che hanno prodotto il terribile sconcerto della vita europea.

Chiaramente non è questo l'argomento di cui parlerò oggi, tuttavia esso mi si è posto di fronte durante il cammino. Ipotizziamo che l'affermazione con la quale ho cominciato non sia certa nel suo significato estremo; ipotizziamo cioè che la tecnica non sia consustanziale all'uomo, ma piuttosto un'aggiunta sovrapposta alla sua esistenza elementare e primaria. Per dirla in un altro modo: supponiamo che l'uomo sia potuto esistere senza tecnica. Ciò di cui nessuno può dubitare è che la tecnica si sia inserita da molto tempo tra le condizioni ineludibili della vita umana, in modo tale che l'uomo di oggi non potrebbe, anche se volesse, vivere senza di essa. Oggi la tecnica rappresenta quindi una delle massime dimensioni della nostra vita, uno dei maggiori ingredienti che compongono il nostro destino. Oggi

l'uomo non vive più nella natura, ma piuttosto abita nella natura artificiale [*sobrenaturalaleza*] che ha creato in un nuovo giorno della Genesi: la tecnica. Dunque, mi si deve dire in quale grado dell'istruzione scolastica si intende cominciare a far riflettere l'uomo comune sull'enorme portata della tecnica, dentro la quale viene immersa la sua esistenza. Nelle scuole di ingegneria, perlomeno, si insegna una tecnica specifica. Però nemmeno in esse si insegna ciò che la tecnica rappresenta nella vita umana, il suo collegamento con altri fattori di quest'ultima, la sua genesi, la sua evoluzione, le sue condizioni, le sue possibilità e i suoi pericoli. Nelle Università non si parla neppure della tecnica – anzi, l'Università si costituisce proprio sulla base dell'esclusione della tecnica dalle materie d'insegnamento, lasciandola dispersa e, in un certo senso, relegata alle scuole di ingegneria. In ciò sembra implicita la convinzione che la tecnica riguardi necessità particolari e secondarie della vita di cui devono occuparsi, per forza di cose, alcuni uomini, ma che non riguardano l'uomo in quanto tale.

I conflitti che oggi la tecnica produce nelle società umane, nati paradossalmente dalla sua sovrabbondante efficienza, stanno spingendo anche i più ciechi a rendersi conto della morbosa distanza che l'Università ha preso dal destino umano, vale a dire dalla vita reale.

Voglio far capire un fatto stupefacente, la cui realtà non si può negare: di fronte ai più acuti problemi che, con tragica intensità, angosciano l'uomo civilizzato, l'individuo educato dall'Università rimane paralizzato perché non ha alcuna conoscenza dei fattori essenziali. Coloro che si potrebbero considerare più prossimi alle materie in cui consistono quei problemi – gli economisti – hanno dato esempio del più completo fallimento. I conflitti li hanno colti di sorpresa poiché, tra le altre ragioni, essi non mantenevano un vero contatto con la tecnica e non includevano nei loro calcoli previsionali i risultati economici di quest'ultima, per non parlare dei suoi risultati sociali.

Parimenti gli ingegneri, ognuno dei quali immerso nei propri specifici tecnicismi, senza l'educazione globale e sintetica che solo l'Università può dare, si sono dimostrati inadatti ad affrontare e a prevedere il problema che la tecnica pone oggi all'umanità.

Insomma, la radicale separazione tra l'Università e l'ingegneria è una delle grandi calamità provocate dall'incredibile inettitudine con cui l'uomo di oggi sta trattando le sue grandi angosce presenti. Questa separazione è funesta, per ragioni diverse ma complementari, sia dal punto di vista dell'Università sia da quello dell'ingegneria.

Non si dica che l'assenza di un contatto con la tecnica da parte dell'Università sia sempre esistita e che, nonostante ciò, quest'ultima abbia avuto i suoi momenti di piena efficacia storica. Riconosco senza problemi quest'ultimo fatto, però nego che, rispetto alla tecnica, la situazione di una volta e quella odierna siano comparabili.

Io sostengo che la mancanza di contatto con la tecnica conferisce all'Università un carattere astratto, spettrale, senza possibile scambio con la vita reale. Da questo punto di vista la nostra situazione è, per esempio, enormemente peggiore di quella dell'universitario medioevale. La ragione di ciò è chiara. La quantità di tecnica presente nell'esistenza umana sei secoli fa era molto minore di quella di oggi. In quel tempo le attività non tecniche dell'uomo contavano molto di più rispetto a quelle tecniche. Una delle molte conseguenze di ciò era che ogni uomo, nella vita, doveva esercitare da sé molti più atti tecnici di quanti ne compia oggi. Per la precisione, oggi il progresso della tecnica ci consente di ottenere senza sforzo moltissime cose mentre prima ognuno doveva crearsele da sé o, perlomeno, intervenire nella loro produzione. Oggi ci è consentito perfino, per mezzo dell'ascensore, di raggiungere la cima di un edificio senza sforzo.

In sostanza l'Università medievale – che, tra parentesi, non pretendeva di essere ciò che è quella attuale – non aveva bisogno di occuparsi della tecnica: primo, perché la stratificazione della tecnica incorporata nella vita umana, non aveva lo spessore sufficiente per trasformarsi a sua volta in un problema che richiedesse uno specifico trattamento pedagogico e, secondo, perché di fatto la vita extrauniversitaria metteva già sufficientemente in contatto l'uomo con la tecnica semplice, trasparente, del tempo. Il signore feudale, per esempio, vedeva ferrare i suoi cavalli, arare le sue terre, macinare, lavorare la pelle. Oggi non solo non si usa veder praticare le tecniche corrispondenti, ma la maggior parte di esse è addirittura invisibile, voglio dire che il loro mostrarsi non ne svela l'essenza, non le rende intelligibili. Vedere una fabbrica potrà lasciarci un'impressione estetica, emotiva, però non ci insegna in modo coerente che cosa sia la tecnica incarnata da quella fabbrica, così come vedere un'automobile non ci svela il complicato disegno dei suoi meccanismi.

Ciò implica che, contrariamente a quanto può apparire di primo acchito, la collocazione dell'uomo attuale di fronte alla propria vita è più irrealistica e incosciente di quella dell'uomo medioevale. L'uomo possiede minore

consapevolezza circa le condizioni nelle quali si svolge la propria vita. Così, per esempio, i soci di una Casa del Popolo conoscono oggi le condizioni da cui dipende il proprio lavoro molto meno dell'artigiano medioevale. Da ciò consegue che per l'uomo comune la vita si è fatta meno trasparente di quanto non fosse in altri tempi. La tecnica, la cui missione è risolvere problemi all'uomo, si è improvvisamente trasformata in un nuovo e gigantesco problema.

Già dalla fine del XIX secolo si poteva prevedere che ciò sarebbe accaduto. E, in effetti, non poche persone vollero riformare l'educazione, specialmente l'Università, adattandola ai nuovi problemi della vita umana. Esse però non vennero prese in considerazione e la riforma non fu fatta in tempo. L'Università rimase irrigidita nella sua tradizione, credendo che la sua missione centrale fosse quella di formare latinisti o grecisti.

È penoso osservare, nel corso della storia, l'incapacità delle società umane di riformarsi. In esse trionfa o l'ostinazione conservatrice o l'irresponsabilità e la leggerezza rivoluzionaria. Pochissime volte s'impone il senso della riforma efficace, che corregge la tradizione senza disarticolargli, aggiornando gli strumenti e le istituzioni. Coloro che avevano coltivato l'illusione che l'Europa del nostro tempo fosse giunta a una visione delle cose che le avrebbe permesso di eliminare gli errori elementari del passato, ora hanno dovuto perderla.

Tuttavia, perdere l'illusione non è perdere la speranza. L'Europa di oggi – i giovani ascoltino bene questa lapalissiana ma essenziale verità – non è che l'Europa di oggi; non è detto che sia l'Europa di domani. Sovente si è visto che la presa di posizione adottata oggi dall'uomo, si è rivelata poi come una semplice ma necessaria deviazione per poter arrivare domani a un'altra posizione molto diversa ma già sostanziale. La storia umana, vista nella sua autentica intimità, è una serie di esperienze concatenate, una dialettica di esperienze. Così in politica si vive durante un dato periodo l'esperienza di una certa forma di Stato. Questo implica che, tutto d'un tratto, quel tipo di Stato appare definitivo e perciò la società vi s'imbarca a fondo. Imbarcare la nostra vita individuale o collettiva in questa impresa è esattamente l'esperienza storica. Unicamente esplorando a fondo possiamo giungere a scoprire le sue limitazioni e i suoi inconvenienti. Questa scoperta è la nuova esperienza che, dialetticamente concatenata con quella precedente, ci conduce allo sbarco. La nave già utilizzata viene abbandonata e l'uomo rimane libero di entusiasinarsi per un'altra forma che

si presenti senza gli inconvenienti di quella precedente. Questa serie di stampi in cui l'uomo versa il metallo fuso della sua esistenza formano, come ho detto, una catena necessaria di esperienze, non si può saltare nessuno dei suoi anelli. Un'esperienza non fatta si vendica sempre, resta lì senza essere digerita e nell'ora meno opportuna reclama i propri diritti. Perciò è impossibile riassumere il processo della vita storica, pretendendo di sopprimere alcuni dei suoi stadi. Orbene, questo non vuol dire – ed è ciò cui volevo arrivare – che, poiché è necessaria l'intera catena delle esperienze, tutte queste abbiano il medesimo valore e, si può aggiungere, la medesima realtà. Ciò significherebbe che tutte le epoche storiche sono ugualmente eccellenti. No: ci sono esperienze frivole, inconsistenti che, ciò nonostante, devono essere fatte proprio perché venga dimostrata la loro inconsistenza. Così, ci sono tipi di Stato in cui l'umanità ha vissuto durante molte generazioni e, per contro, altri che sono durati solo una generazione e a volte meno. Mi riferivo a possibilità di questo tipo quando, un momento fa, dissi che l'Europa di oggi è semplicemente l'Europa di oggi e ancora non è detto che sia quella di domani. Rimanga, quindi, in piedi e intatta la speranza. Una speranza fattiva, che cominci a preparare l'alba *di* un nuovo giorno. Per il momento, in ciò che ci riguarda da vicino – l'Università. Esorto a fare le prove generali di una nuova Università. Tastando qua e là, occorre trovare modi più efficaci per la creazione di un sistema educativo superiore.³

Questa Università estiva può essere un laboratorio molto opportuno per alcuni di questi esperimenti se, beninteso, l'attenzione che anno dopo anno si presta a questa istituzione rimane costante. Sarebbe stupido pretendere già a partire da questo primo anno, di aver centrato gli obiettivi su tutta la linea. Per tornare al mio argomento principale, è già qualcosa che, per la prima volta, si sia riusciti a mettere in contatto la cultura universitaria con l'ingegneria, ossia con la tecnica per antonomasia.

Le ragioni più profonde e ferme che ne avvalorano l'opportunità compariranno progressivamente durante questo breve corso e costituiranno in un certo modo il contrappunto pedagogico e anche politico che accompagnerà la melodia di domande che risuona nel titolo: *Che cos'è la tecnica?*

I. Prima scaramuccia con il tema

Uno dei temi su cui nei prossimi anni si discuterà con grande vigore è quello del senso, dei vantaggi, dei danni e dei limiti della tecnica. Ho sempre ritenuto che la missione dello scrittore fosse quella di prevedere con largo anticipo ciò che diventa problema qualche anno più tardi e nel presentare tempestivamente ai suoi lettori, cioè prima che la discussione sorga, idee chiare sulla questione. In tal modo potranno entrare nel fragore della contesa con l'animo sereno di chi, fin dall'inizio, l'abbia già risolta. On ne doit écrire que pour faire connaître la vérité⁴ – diceva Malebranche voltando le spalle alla letteratura. Da molto tempo, cosciente o meno di ciò, l'uomo occidentale non si aspetta niente dalla letteratura e torna a sentire fame e sete di idee chiare e distinte relative alle cose importanti.

Così ora mi azzardo a inviare a La Nación gli appunti, per nulla letterari, di un corso universitario tenuto due anni fa, in cui si tentava di rispondere a questa domanda: cos'è la tecnica?

Tentiamo un primo approccio, sebbene rozzo e da lontano, a questa domanda. Quando arriva l'inverno, capita che l'uomo senta freddo. Questo «sentir freddo dell'uomo» è un fenomeno in cui appaiono unite due cose molto diverse. L'una, il fatto che l'uomo trova attorno a sé questa realtà chiamata freddo. L'altra, che questa realtà lo colpisce, che si presenta davanti a lui con un aspetto negativo. Cosa vuole dire qui negativo? Qualcosa di molto chiaro. Prendiamo in considerazione il caso più estremo. Un freddo tale che l'uomo si senta morire, cioè che si senta annichilire, negare, uccidere dal freddo. Ebbene, l'uomo non vuole morire; al contrario, normalmente desidera sopravvivere. Siamo così abituati a sperimentare negli altri e in noi questo desiderio di vivere, di affermarci di fronte a qualunque circostanza negativa, che faticiamo a renderci conto di quanto sia strano, e ci sembra assurda o forse ingenua la domanda: perché l'uomo preferisce vivere piuttosto che smettere di esistere? Malgrado ciò, si tratta di una delle domande più giustificate e sagge che possiamo farci. In genere si risolve la questione parlando di istinto di conservazione. Però accade: 1°, che l'idea di istinto sia in se stessa molto oscura e per nulla chiarificatrice; 2°, che anche se questa idea fosse chiara, è noto come nell'uomo gli istinti siano quasi cancellati, perché l'uomo non vive, in definitiva, tramite i suoi istinti, ma si governa mediante altre facoltà che agiscono efficacemente sugli istinti, come la riflessione e la volontà. La prova di ciò è che alcuni uomini preferiscono morire invece che vivere e, quali che siano i motivi, annullano in se stessi questo presunto istinto di conservazione.

La spiegazione tramite l'istinto ha dunque fallito. Con o senza di esso, finiamo sempre con il dire che l'uomo continua a vivere perché lo vuole, e questo è ciò che risveglia in noi una curiosità forse impertinente. Perché normalmente l'uomo vuole vivere? Perché non gli è indifferente scomparire? Cosa lo spinge a *stare* al mondo?

Rimandiamo a dopo una risposta. Ci basta, almeno per oggi, partire da un fatto elementare: l'uomo vuole vivere e, *poiché* vuole vivere, quando il freddo minaccia di distruggerlo, sente la necessità di evitare il freddo e di procurarsi calore. Il fulmine della tempesta invernale incendia un'estremità del bosco: l'uomo si avvicina al fuoco benefico che il caso gli ha fornito, per riscaldarsi. Riscaldarsi è un'azione con la quale l'uomo soddisfa il suo bisogno di evitare il freddo semplicemente sfruttando il fuoco che trova di fronte a sé. Dico questo con il brivido con cui si afferma una verità lapalissiana. Ciononostante, ci occorre – come vedrete – questa iniziale umiltà che ci accomuna all'uomo della strada. E non sia mai che, oltre ad affermare verità lapalissiane, stentassimo pure a capirle. Sarebbe proprio il colmo, un colmo cui arriviamo però con frequenza. Si consideri, dunque, che riscaldarsi è un'operazione con cui riusciamo a ricevere un calore che troviamo già lì presente, e che quell'operazione si riduce all'esercizio di un'attività connaturata all'uomo: quella di poter camminare e così avvicinarsi al fuoco caldo. Altre volte il caldo non proviene da un incendio, ma è piuttosto l'uomo, sfinito dal freddo, a rifugiarsi in una caverna che trova nell'ambiente intorno a sé.

Un altro bisogno dell'uomo è quello di nutrirsi; nutrirsi vuol dire cogliere il frutto dall'albero e mangiarselo, oppure la radice commestibile o ancora l'animale che gli capita a tiro. Un altro bisogno è quello di bere, ecc.

Ebbene, la soddisfazione di questi bisogni generalmente induce un altro bisogno: quello di spostarsi, camminare, sopprimere le distanze e, dato che a volte è importante che ciò avvenga in pochissimo tempo, l'uomo ha bisogno di sopprimere il tempo, di accorciarlo, di guadagnarlo. Il contrario accade quando un nemico – una belva o un altro uomo – mette in pericolo la sua vita. Diventa necessario fuggire, cioè coprire la maggior distanza nel minor tempo possibile. Continuando in questo modo giungeremo, con un po' di pazienza, a definire il sistema di bisogni propri dell'uomo. Riscaldarsi, nutrirsi, camminare, ecc., sono un repertorio di attività che l'uomo indubbiamente possiede e con cui si rapporta allo stesso modo in cui si rapporta con i bisogni cui esse sopperiscono.

Essendo tutto ciò così ovvio – lo ripeto – che ci si vergogna un po' a dirlo, conviene fare attenzione al significato che qui riveste il termine bisogno. Cosa vuol dire che riscaldarsi, nutrirsi, camminare sono bisogni dell'uomo? Senz'altro sono condizioni naturalmente necessarie per vivere. L'uomo riconosce questo bisogno materiale e oggettivo e, per il fatto di riconoscerlo, lo sente *soggettivamente* come un bisogno. Si noti però che questo bisogno è puramente ipotetico. La pietra rilasciata a mezz'aria cade infallibilmente secondo una necessità categorica o incondizionata. L'uomo però può benissimo non alimentarsi, come sta facendo adesso il Mahatma Gandhi. L'alimentarsi non è dunque necessario di per sé, è necessario *per* vivere. E sarà dunque tanto necessario quanto è necessario vivere, *se* dobbiamo vivere. Vivere è, dunque, il bisogno originario di cui tutti gli altri sono mere conseguenze. Ebbene, abbiamo già detto che l'uomo vive perché lo vuole. Il bisogno di vivere non gli viene imposto a forza, come alla materia è imposto di non potersi annullare. La vita – bisogno dei bisogni – è necessaria solo in un senso soggettivo; semplicemente perché l'uomo decide in modo autocratico di vivere. È il bisogno creato da un atto di volontà, atto il cui senso e origine eviteremo di affrontare e considerandolo un presupposto. Sia come sia, l'uomo, in genere con grande impegno, si sforza di sopravvivere, di *stare* al mondo, benché egli sia l'unico ente conosciuto in possesso della facoltà – ontologicamente o metafisicamente così strana, paradossale e inquietante – di potersi annichilire smettendo di stare lì, nel mondo.

A quanto pare, questo sforzo è così grande, che quando l'uomo non può soddisfare i bisogni della sua vita, poiché la natura circostante non gli fornisce i mezzi indispensabili, l'uomo non si rassegna. Se, in mancanza di un incendio o di una caverna non può riscaldarsi o, per mancanza di frutti, di radici, di animali, non riesce ad alimentarsi, allora l'uomo mette in moto una seconda serie di atti: crea il fuoco, crea un edificio, crea l'agricoltura o la caccia. Questo repertorio di attività che soddisfa i bisogni in modo diretto a partire dai mezzi reperibili sul momento, è comune all'uomo e all'animale. L'unica cosa di cui non possiamo essere sicuri è se l'animale si sforzi di vivere tanto quanto l'uomo. Si dirà che questo dubbio è superficiale e perfino ingiusto. Perché l'animale dovrebbe avere un attaccamento alla vita minore di quello dell'uomo? In verità, per difendere la propria vita, esso non ha a disposizione le medesime doti intellettuali dell'uomo. Probabilmente questo è piuttosto ragionevole, tuttavia una

valutazione un po' accorta e aderente ai fatti si scontra con l'incontestabile fatto che l'animale, quando non può esercitare un'attività del suo elementare repertorio per soddisfare un bisogno – ad esempio, quando non ha a disposizione né il fuoco né una caverna – non fa niente e si lascia morire. L'uomo invece dà inizio a un nuovo tipo di atti che consiste nel produrre ciò che non è presente in natura, sia ciò che è assente in assoluto, sia ciò che è assente nel momento del bisogno. Qui natura significa semplicemente ciò circonda l'uomo, la circostanza [*circunstancia*]. Così produce il fuoco quando non c'è fuoco, crea una caverna, vale a dire un edificio, quando non ne trova uno lì attorno, monta a cavallo o fabbrica un'automobile per sopprimere lo spazio e il tempo. Ebbene, si noti che accendere il fuoco è un fare molto diverso dal riscaldarsi, che coltivare un campo è un'azione molto diversa dall'alimentarsi e che costruire un'automobile non equivale a correre. Ora si comincia a vedere perché prima ci siamo ostinati a fornire la definizione lapalissiana dell'atto di riscaldarsi, di alimentarsi e di spostarsi.

Riscaldamento, agricoltura e fabbricazione di carri o di automobili non sono attività con cui soddisfiamo i nostri bisogni, ma piuttosto, nell'immediato, implicano il contrario: una sospensione di quel repertorio primitivo di atti con cui riusciamo a soddisfarli in modo diretto. Questo secondo repertorio in fin dei conti mira anch'esso alla soddisfazione dei bisogni, ma – questo è il punto – presuppone precisamente una capacità che manca all'animale. A mancargli non è tanto l'intelligenza – di ciò parleremo più avanti, se ne avremo il tempo – quanto la capacità di separarsi temporaneamente da tali bisogni vitali, di staccarsi da essi e di tenersi libero in modo da occuparsi di attività che, di per sé, non soddisfano dei bisogni. L'animale, diversamente dall'uomo, rimane sempre e immancabilmente preso da attività di soddisfacimento diretto dei bisogni. La sua esistenza non è nient'altro che il sistema di bisogni elementari da noi chiamati organici o biologici e il sistema di atti che li soddisfano. L'essere dell'animale coincide con tale doppio sistema o, detto in altro modo, l'animale non è nient'altro che questo. In ciò consiste la vita nel senso biologico o organico del termine. E domando: ha senso, riferendosi a un simile essere, parlare di bisogni? Ricordiamoci infatti che, riferendoci all'uomo, questo concetto di bisogno consisteva nelle condizioni *sine quibus non* con le quali egli si trova a vivere. I bisogni non sono dunque la sua vita o, per dirla al contrario, la sua vita non coincide, perlomeno non

totalmente, con l'insieme dei suoi bisogni organici. Se vi coincidesse, come succede con l'animale, se il suo essere consistesse strettamente e solamente nel mangiare, nel bere, nel riscaldarsi ecc., non li sentirebbe come bisogni, cioè come costrizioni che da fuori si impongono suo autentico essere, alle quali egli non può che affidarsi, ma che non lo costituiscono. Ha quindi poco senso supporre che l'animale posseda dei bisogni nel senso soggettivo che questo termine possiede in riferimento all'uomo. L'animale sente fame, ma visto che non ha altro da fare se non sentire fame e tentare di mangiare, non può sentire tutto ciò come un bisogno, come qualcosa con cui fare i conti, che va necessariamente fatto e che gli viene imposto. Al contrario, se l'uomo riuscisse a non avere più questi bisogni e di conseguenza a non doversi più occupare di soddisfarli, gli rimarrebbe ancora molto da fare, molto spazio vitale: in particolare si dedicherebbe a quelle occupazioni che egli sente come le più essenziali per sé stesso. Proprio perché l'uomo non sente il riscaldarsi e il mangiare come appartenenti e consustanziali alla sua vera vita (ma d'altro canto non può far altro che accettare la situazione), queste esigenze gli si presentano con l'aspetto specifico del bisogno, dell'ineluttabilità. Il che, inaspettatamente, ci svela la stranissima costituzione dell'uomo: mentre tutti gli altri esseri coincidono con le proprie condizioni oggettive – natura o circostanza – l'uomo non coincide con quest'ultima, ma è piuttosto qualcosa di estraneo e diverso dalla propria circostanza; se vuole però essere e stare in essa, non ha altra soluzione che quella di accettare le condizioni da essa imposte. Per questo motivo, queste ultime gli s'impongono con il loro carattere negativo, forzato e penoso.

D'altra parte, questo ci fa capire un po' come l'uomo possa disinteressarsi provvisoriamente di tali bisogni, sospenderli o contenerli e, distanziandosi da essi, possa essere libero per altre occupazioni che non costituiscono la sua situazione immediata.

L'animale non può prescindere dal proprio repertorio di atti da animale, dalla natura, perché fa tutt'uno con essa e, qualora se ne allontanasse, non saprebbe dove andare. Ma l'uomo, a quanto abbiamo visto, non coincide con la propria circostanza, piuttosto è immerso in essa e può uscirne in qualche momento ed entrare in sé, raccogliersi, astrarsi e, solo con se stesso, occuparsi di cose che non consistono nel soddisfare direttamente e immediatamente gli imperativi e i bisogni della propria circostanza. In questi momenti, extra o soprannaturali, di raccoglimento o ritiro in sé,

inventa ed esegue il secondo repertorio di atti: accende un fuoco, costruisce una casa, coltiva un campo e fabbrica un'automobile.

Notiamo che tutte queste attività possiedono una struttura comune. Esse presuppongono e portano con sé l'invenzione di un procedimento che ci permette, entro certi limiti, di ottenere con sicurezza, a nostro piacere e convenienza, ciò che non è presente nella natura, ma di cui abbiamo bisogno. Non importa che nell'ambiente circostante, qui ed ora, non ci sia fuoco. Lo facciamo, vale a dire, eseguiamo qui ed ora una certa sequenza di atti che abbiamo inventato in precedenza una volta per tutte. Questo procedimento consiste spesso nella creazione di un oggetto, cioè lo strumento o il congegno, il cui semplice funzionamento ci procura ciò di cui abbiamo bisogno. Tali sono i due bastoncini e l'esca con cui l'uomo primitivo accende il fuoco, o la casa che erige per proteggersi da un ambiente estremamente freddo.

Da ciò risulta che questi atti modificano e migliorano la circostanza o la natura, facendo sì che in essa si trovino cose che non ci sono – sia che esse manchino qui ed ora quando se ne ha bisogno, sia che esse manchino in assoluto. Dunque: questi sono atti tecnici, specifici dell'uomo. L'insieme di questi atti, costituisce *la tecnica*, che possiamo pertanto definire come i cambiamenti che l'uomo impone alla natura in vista della soddisfazione dei propri bisogni. Questi, come abbiamo visto, erano imposte all'uomo dalla natura. L'uomo risponde imponendo a sua volta un cambiamento alla natura. La tecnica è dunque una reazione energica contro la natura o la circostanza, che finisce con il creare tra queste ultime e l'uomo una nuova natura, una sovranatura [*sobrenaturaleza*].

Si noti, dunque: la tecnica non è ciò che l'uomo fa per soddisfare i propri bisogni. Questa espressione è equivoca e varrebbe anche per il repertorio biologico degli atti animali. La tecnica è la riforma della natura, di quella natura che ci rende poveri e bisognosi. Una riforma tale per cui i bisogni possano venire possibilmente annullati, in modo che la loro soddisfazione smetta di essere un problema. Se, ogni volta che sentiamo freddo, la natura ponesse accanto a noi il fuoco, è evidente che non *sentiremmo* il bisogno di riscaldarci, come normalmente non sentiamo il bisogno di respirare, ma piuttosto ci limitiamo a farlo senza che ciò sia per noi un problema. Questo è proprio ciò che fa la tecnica; precisamente questo: fornirci il calore non appena proviamo la sensazione di freddo e

annullare quest'ultima in quanto bisogno, mancanza, negazione, problema e angoscia.

Terminiamo qui questo primo e grezzo avvicinamento alla domanda: che cos'è la tecnica? Ma è proprio ora, ottenuto questo abbozzo, che le cose cominciano a complicarsi e a diventare interessanti, come vedremo nelle prossime lezioni.

II. Lo stare e lo stare bene. – Il «bisogno» dell'ubriachezza. – Il superfluo come necessario. – Relatività della tecnica

Ricollegiamoci alla scorsa lezione.

Gli atti tecnici – dicevamo – non sono quelli con i quali l'uomo soddisfa i bisogni che la circostanza [*circunstancia*] o la natura gli impongono, sono piuttosto quelli che lo portano a riformare questa circostanza eliminando per quanto è possibile i bisogni stessi, sopprimendo o diminuendo il rischio e lo sforzo richiesto per soddisfarli. Mentre l'animale, essendo atecnico, deve farsi bastare ciò che trova a portata di mano in base ai bisogni del momento, e soffrire o morire quando non trova ciò di cui ha bisogno, l'uomo, grazie alle sue doti tecniche, fa in modo che attorno a lui si trovi sempre ciò di cui ha bisogno – crea, dunque, una nuova circostanza più favorevole, genera, per così dire, una sovranatura [*sobrenaturaleza*], adattando la natura ai propri bisogni. La tecnica è il contrario dell'adattamento del soggetto all'ambiente, visto che consiste nell'adattamento dell'ambiente al soggetto. Ciò basterebbe per farci sospettare che si tratti di un movimento in direzione contraria a tutti quelli di tipo biologico.

Questa reazione contro ciò che lo circonda, questo non rassegnarsi e accontentarsi del mondo così com'è, è specifico dell'uomo. Perciò, anche da un punto di vista zoologico, riconosciamo la sua presenza quando troviamo alterazione nella natura; ad esempio, quando troviamo pietre lavorate – levigate o meno – o utensili. Un uomo senza tecnica, cioè senza una reazione contro l'ambiente, non è un uomo.

Però fino ad ora, la tecnica ci si è presentata come una reazione ai bisogni organici o biologici. Ricordate che ho insistito nel precisare il senso del termine «bisogno». Alimentarsi non era un bisogno perché era una condizione *sine qua non* della vita, vale a dire del poter stare al mondo. A quanto abbiamo visto, l'uomo compie uno sforzo notevole per stare al mondo. Vivere, perdurare, era il bisogno dei bisogni.

C'è da dire però che la tecnica non si riduce a facilitare la soddisfazione di bisogni di tale genere. Vi sono molte altre invenzioni, antiche tanto quanto gli utensili e i procedimenti per riscaldarsi, alimentarsi, ecc., il cui scopo consiste nel fornire all'uomo cose e situazioni in questo senso non necessarie. Ad esempio, l'ubriacarsi è un'attività vecchia e diffusa tanto quanto l'accendere il fuoco. L'uso di procedimenti e sostanze che pongono l'uomo in uno stato psico-fisiologico di piacevole esaltazione o piuttosto di piacevole stupore come la droga e gli stupefacenti, sono invenzioni primitive come nessun'altra. Al punto che non è chiaro, ad esempio, se il fuoco fu inventato inizialmente per evitare il freddo – bisogno organico e condizione *sine qua non* – o piuttosto per ubriacarsi. I popoli più primitivi sono soliti accendere il fuoco nelle caverne e lì iniziare a sudare in modo tale che, tra il fumo e l'eccesso di temperatura, finiscono con il cadere in una trance simile all'ubriachezza. È la cosiddetta «capanna del vapore». È interminabile la lista dei procedimenti ipnotici, fantastici, che producono immagini deliziose, di eccitanti che danno piacere come conseguenza di uno sforzo. Così, tra questi ultimi, cito il «kat» dello Yemen e dell'Etiopia, che rende gradevole camminare, per l'effetto che la sostanza ha sulla prostata quanto più si cammina. Tra i *fantastica* si ricordi la coca del Perù, il giusquiamo, la datura o stramonio, ecc. Similmente, gli etnologi discutono se all'origine della forma dell'arco ci sia l'arco da caccia e guerra o l'arco musicale. La soluzione di questo dibattito ora non ci interessa, ma il semplice fatto che si debba discutere di questo dimostra che, sia o meno quello musicale l'arco originario, esso compare tra gli strumenti primitivi. E questo ci rivela che i primitivi non sentivano la ricerca di certi stati piacevoli come meno necessaria della soddisfazione dei propri bisogni minimi per sopravvivere. Da ciò deriva che il concetto di «bisogno umano» comprende fin dall'inizio l'oggettivamente necessario e il superfluo. Se ci sforzassimo di capire quali tra i nostri bisogni siano rigorosamente necessari, inevitabili, e quali superflui, ci troveremmo in grande difficoltà. Ci troveremmo infatti a scoprire: 1) Che di fronte ai bisogni che *a priori* sembrano più elementari e inevitabili – ad esempio cibo e calore – l'uomo possiede un'elasticità incredibile. Egli può ridurre – non solo per costrizione, ma anche per piacere – al limite estremo la quantità di cibo assunta, e può addestrarsi a sopportare un freddo intensissimo. 2) Al contrario, gli costa molta fatica, o più semplicemente non riesce a fare a meno di certe cose superflue e, quando queste gli mancano, preferisce

morire. 3) Da ciò si deduce che gli sforzi dell'uomo per vivere, per stare al mondo, sono inseparabili dai suoi sforzi per stare bene. Di più: per lui la vita non significa semplicemente stare, ma stare bene, ed egli sente come bisogni le condizioni oggettive dello stare solo in quanto queste sono il presupposto dello stare bene. L'uomo che si convince fino in fondo di non poter ottenere ciò che egli chiama benessere, o almeno un'approssimazione di quest'ultimo, dovendosi accontentare del semplice e nudo stare, si suicida. Lo stare bene, e non il semplice stare, è il bisogno fondamentale dell'uomo, il bisogno dei bisogni. E con questo arriviamo a un concetto di bisogno umano completamente diverso da quello che abbiamo incontrato nella lezione precedente, addirittura opposto a quello che, a causa di un'analisi insufficiente e di una meditazione distratta, si usa adottare. I libri sulla tecnica che ho letto – di certo tutti indegni rispetto all'enorme tema⁵ – evitano fin dal principio di considerare che quello di «bisogno umano» è il concetto più importante per chiarire ciò che è la tecnica. Tutti questi libri – non potendone fare a meno – si servono dell'idea di questi «bisogni umani», ma non ne scorgono l'importanza decisiva, e l'accolgono così come viene offerta comunemente.

Precisiamo, prima di continuare, la situazione cui siamo arrivati: nella lezione precedente abbiamo considerato il riscaldarsi e il nutrirsi come bisogni umani, in quanto condizioni oggettive del vivere, nel senso del mero esistere e del semplice stare al mondo. Si tratta dunque di bisogni nella misura in cui l'uomo sente il bisogno di vivere e abbiamo notato che, in effetti, l'uomo manifesta un particolare e ostinato sforzo di vivere. Questa espressione però, ce ne accorgiamo ora, era ambigua. L'uomo non ha alcun desiderio di stare al mondo. Ciò che invece si sforza di ottenere è lo stare bene. Solo questo gli sembra necessario e tutto il resto è un bisogno solo nella misura in cui rende possibile lo stare bene. Pertanto, per l'uomo è necessario solo ciò che è oggettivamente superfluo. Tutto ciò sembrerà paradossale, ma è la pura verità. Dunque i bisogni biologicamente oggettivi non sono, per lui, bisogni. Quando si trova a dipendere da essi, si rifiuta di soddisfarli e preferisce soccombere. Si trasformano in bisogni solo quando appaiono come condizioni dello «stare al mondo», necessario a sua volta solo in forma soggettiva; ossia perché rende possibile lo «stare bene al mondo» e il superfluo. Da ciò risulta che perfino ciò che è oggettivamente necessario, per l'uomo è tale solo se fa riferimento al superfluo. Non c'è dubbio: l'uomo è un animale per cui solo il superfluo è necessario. Di

primo acchito ciò sembrerà un po' strano e senz'altro valore che quello di un aforisma, però, se ripensate alla questione, vedrete che arriverete inevitabilmente alle medesime conclusioni. Questo è essenziale per capire la tecnica. La tecnica è la produzione del superfluo: oggi come nell'epoca paleolitica.

La tecnica è di certo il mezzo per soddisfare i bisogni umani; ora possiamo accettare questa formula che prima rifiutavamo, perché ora sappiamo che i bisogni umani sono oggettivamente superflui e che si trasformano in bisogni veri e propri solo per chi ha bisogno di stare bene e per cui vivere è, essenzialmente, vivere bene. Ecco perché l'animale è a-tecnico: si accontenta di vivere, di ciò che è oggettivamente necessario per il semplice esistere. Dal punto di vista del semplice esistere l'animale è insuperabile e non ha bisogno della tecnica. Però l'uomo è uomo perché per lui esistere significa sempre e comunque stare bene; perciò è *a nativitate* tecnico, creatore del superfluo. Uomo, tecnica e stare bene sono, in fin dei conti, sinonimi. Rimane un'altra cosa che ci impedisce di comprendere il tremendo senso della tecnica: il suo significato come fatto assoluto nell'universo. Se la tecnica consistesse solo in una delle sue funzioni – nel soddisfare più comodamente gli stessi bisogni che fanno parte della vita animale e nel medesimo senso che essi possono avere per quest'ultima – ci ritroveremmo con una strana duplicità nell'universo: avremmo due sistemi di atti – quelli istintivi dell'animale e quelli tecnici dell'uomo – i quali, pur essendo così eterogenei, servirebbero al medesimo scopo: consentire all'essere organico di stare al mondo. Visto però che l'animale si arrangia perfettamente con il suo sistema, ciò vuol dire che non si tratta, in linea di principio, di un sistema difettoso. Non è né più né meno difettoso di quello dell'uomo.

Tutto si chiarisce se, al contrario, ci si rende conto che le finalità sono diverse: da un lato gli atti istintivi servono la vita organica, che consiste nell'adattamento del soggetto all'ambiente, cioè stare semplicemente nella natura. Dall'altro, gli atti tecnici dell'uomo servono la buona vita, lo stare bene, che implica l'adattamento dell'ambiente alla volontà del soggetto.

Rimaniamo quindi con l'idea che i bisogni umani siano tali solo in funzione dello stare bene. Potremo dunque accertare quali siano questi bisogni solo se accerteremo in che cosa consiste per l'uomo il proprio stare bene. Questo complica enormemente le cose. Perché... vai tu a sapere tutto

quello che l'uomo ha considerato, considera e considererà come stare bene, come bisogno dei bisogni – come la sola cosa necessaria di cui Gesù parlava a Marta e Maria (Maria, la vera «tecnica», secondo Gesù).

Per Pompeo, ad esempio, non era necessario vivere, ma era necessario navigare, atto cui legava il motto della società di Mileto dei *aeinaûtai*, gli eterni naviganti – cui appartenne Talete – creatori di un nuovo e audace commercio, di una nuova e audace politica, di una nuova e audace conoscenza: la scienza occidentale.

C'è il fachimiro, l'asceta, da un lato; l'uomo sensuale, l'ingordo, dall'altro.

Ecco dunque che, mentre il semplice vivere, il vivere nel senso biologico, è una grandezza fissa che per ogni specie viene definita una volta per tutte, ciò che l'uomo chiama vivere, il buon vivere o lo stare bene, è un termine sempre mobile e illimitatamente variabile. E visto che il repertorio dei bisogni umani è funzione del buon vivere, questi bisogni sono altrettanto variabili; e visto che la tecnica è il repertorio delle azioni provocate, suscitate *da* e ispirate *nel* sistema di quei bisogni, anch'essa sarà una realtà proteiforme, in costante mutamento.

Da ciò si capisce quanto sia vano studiare la tecnica come un'entità indipendente o come se fosse diretta da un vettore unico e conosciuto in anticipo. L'idea di progresso, rivelatasi funesta a tutti i livelli quando è stata impiegata senza spirito critico, si è dimostrata fatale anche qui. Essa presuppone che l'uomo abbia voluto, voglia e vorrà sempre le stesse cose, che i desideri vitali siano rimasti sempre identici e che l'unico cambiamento nel corso del tempo sia consistito nell'avanzamento progressivo verso il conseguimento di quell'unico *desideratum*. Ma è vero tutto il contrario: l'idea della vita, i connotati dello stare bene, si sono trasformati innumerevoli volte e, in certi casi, così radicalmente che i cosiddetti progressi tecnici furono abbandonati e le tracce andarono smarrite. Altre volte – si noti – ed è ciò che forse è capitato più di frequente nella storia, l'inventore e l'invenzione sono stati perseguitati come se si fosse in presenza di un crimine. Il fatto che oggi sentiamo il desiderio opposto, l'ansia di inventare, non deve farci pensare che le cose siano state sempre così. Al contrario, l'umanità ha nutrito in genere un misterioso e cosmico terrore verso le scoperte, come se in esse, assieme ai benefici, si nascondesse un terribile pericolo.

E noi, nel mezzo del nostro entusiasmo per le invenzioni della tecnica, non stiamo cominciando forse a sentire qualcosa di simile? Ci sarebbe di

grande e drammatica utilità la stesura di una storia delle tecniche che, una volta ottenute e apparse ai contemporanei «acquisizioni eterne» – *ktesis eis aei* – si sono poi volatilizzate e del tutto perdute.

III. Lo sforzo per risparmiare sforzi è la tecnica. – Il problema degli sforzi risparmiati. – La vita inventata

Il mio libro *La ribellione delle masse*⁶ è stato ispirato, tra l'altro, dallo spaventoso timore che nutro verso il 1927 e il 1928 – fateci caso, durante il periodo della *prosperity*. Sospettavo che la magnifica e favolosa tecnica contemporanea corresse il pericolo di sfuggirci dalle mani e scomparire in molto meno tempo di quanto potessimo immaginare. Oggi, cinque anni dopo, il mio timore non ha fatto altro che crescere paurosamente. Notino dunque gli ingegneri il fatto che, per essere un ingegnere, non basta essere un ingegnere. Mentre si stanno occupando del loro compito specifico, la storia toglie loro il terreno da sotto i piedi.

Bisogna stare attenti e uscire dalla propria professione: scrutare bene il paesaggio della vita, che è sempre una totalità. La somma capacità di vivere non la dà nessuna professione né nessuna scienza: è la sinossi di tutte le professioni e tutte le scienze, e molte altre cose ancora. È la cautela integrale. La vita umana, con tutto ciò che c'è in essa, è un rischio costante e assoluto. L'intera calza si rompe nel punto meno prevedibile: una cultura si svuota interamente attraverso il buco più impercettibile. Ma lasciando da parte quelle che sono, sebbene imminenti, mere possibilità, rifletta il tecnico comparando la sua situazione di ieri con quella che gli lascia presagire il domani.

Una cosa è, perlomeno, chiarissima: che le condizioni di ogni ordine, sociali, economiche, politiche, in cui si troverà a lavorare domani sono sommamente diverse da quelle in cui ha lavorato fino ad oggi.

Non si parli dunque della tecnica come dell'unica cosa positiva, l'unica realtà inalterabile dell'uomo. Si tratta di una stupidaggine e, quanto più i tecnici sono accecati da essa, più è probabile che la tecnica attuale cada a terra e si affievolisca.

È sufficiente che la tipologia di benessere cui aspira l'uomo – cioè la concezione della vita per la quale, a partire dalla quale, a causa della quale, l'uomo fa tutto ciò che fa – muti in modo apprezzabile, perché la tecnica tradizionale scricchioli, si disarticoli e prenda altre direzioni.

C'è chi crede che la tecnica attuale si radichi nella storia più stabilmente delle altre per il fatto che, in quanto tecnica, possiede ingredienti che la differenziano da tutte le altre, per esempio le sue basi scientifiche. Questa presunta sicurezza è illusoria. L'indiscutibile superiorità della tecnica presente, in quanto tecnica, è d'altra parte il motivo della sua maggior debolezza. Se si basa sull'esattezza della scienza, ciò vuol dire che si appoggia su più presupposti e condizioni delle altre, dopotutto più indipendenti e spontanee.

Tutte queste sicurezze sono proprio ciò che mette in pericolo la cultura europea. Il progressismo, il credere di essere già arrivati a un livello di sviluppo storico in cui non è possibile un sostanziale regresso, ma in cui si continuerà meccanicamente ad avanzare all'infinito, ha allentato le viti della cautela umana e ha consentito alla barbarie d'irrompere di nuovo nel mondo.

Ma lasciamo perdere questo tema, visto che ora non possiamo occuparcene seriamente. Torniamo invece a quanto ho detto poco fa:

1) Non c'è uomo senza tecnica.

2) Questa tecnica varia in sommo grado ed è oltremodo instabile, visto che per ogni periodo la sua tipologia e il suo peso dipendono dall'idea di benessere che l'uomo ha in quel dato momento. Al tempo di Platone la tecnica dei cinesi era, sotto non pochi punti di vista, incomparabilmente superiore a quella dei Greci. Ci sono certe opere della tecnica egizia che sono superiori a quanto l'europeo fa oggi; per esempio il lago Meris, di cui parlava Erodoto, che un tempo si riteneva essere leggendario e i cui resti sono poi stati scoperti. Questa gigantesca opera idraulica raccoglieva 3.430.000.000 di metri cubici di acqua e rendeva la regione del Delta, che oggi è un deserto, straordinariamente fertile. Lo stesso succede con i *foggara* del deserto sahariano.

3) Un'altra questione è se non ci sia, in tutte le tecniche passate, un nocciolo comune che è sì costantemente accresciuto, pur passando attraverso non poche retrocessioni, perdite e sparizioni. In tal caso si potrebbe parlare di un progresso assoluto della tecnica. Ma si correrà sempre il rischio di definire questo progresso assoluto dal peculiare punto di vista tecnico particolare di chi parla e questo punto di vista non è assoluto. Nel migliore dei casi, mentre qualcuno proclama questo punto di vista con fede cieca, l'umanità inizia ad abbandonarlo.

Più avanti diremo qualcosa sui diversi tipi di tecnica, sulle loro vicissitudini, sui loro vantaggi e sulle loro limitazioni; ma ora ci conviene non perdere di vista la concezione fondamentale di ciò che la tecnica è, perché essa racchiude i più grandi segreti.

Atti tecnici – dicevamo – non sono quelli attraverso i quali ci sforziamo di soddisfare direttamente i nostri bisogni, siano questi ultimi elementari o chiaramente superflui, ma quelli in cui gli sforzi sono tesi prima a inventare, e poi a realizzare un piano d'azione che ci permetta di:

- 1) Assicurare innanzitutto la soddisfazione dei bisogni basilari.
- 2) Conseguire questa soddisfazione con il minimo sforzo.
- 3) Crearci possibilità completamente nuove producendo oggetti non inclusi nella natura dell'uomo. Così il navigare, il volare, il parlare con gli antipodi mediante il telegrafo o la radiocomunicazione.

Lasciando da parte, per ora, il terzo punto, notiamo i due tratti salienti di tutta la tecnica: che diminuisce – a volte quasi elimina – gli sforzi imposti dalla circostanza cambiandola, reagendo contro di essa e obbligandola ad adottare forme nuove che favoriscano l'uomo.

Nel risparmio di sforzi che la tecnica offre possiamo includere, come uno dei suoi componenti, la sicurezza. La preoccupazione, l'angoscia, il terrore che l'insicurezza provoca nell'uomo sono forme dello sforzo di affrontare le imposizioni della natura sull'uomo.

Per il momento consideriamo dunque la tecnica come lo sforzo per risparmiare lo sforzo o, detto in altro modo, come ciò che facciamo per evitare del tutto o in parte i compiti che la circostanza primariamente ci impone. Tutti quanti si conformano a ciò; è curioso però che questo fatto venga visto solo attraverso uno dei suoi risvolti, quello meno interessante, quello diritto, e che non ci si accorga dell'enigma che il rovescio rappresenta.

Non si realizza quanto sia sorprendente che l'uomo si sforzi precisamente per risparmiarsi gli sforzi. Si dirà che la tecnica è uno sforzo molto minore con cui evitiamo uno sforzo molto maggiore e, pertanto, una cosa perfettamente chiara e ragionevole. Molto bene; non è questo ad essere enigmatico, ma quest'altro: dove va a finire questo sforzo risparmiato e che rimane libero? La cosa risalta di più se impieghiamo altri vocaboli e diciamo: se con il fare tecnico l'uomo viene esentato dai compiti imposti dalla natura, che cosa farà poi? Quali compiti occuperanno la sua vita? Perché non fare nulla vuol dire svuotare la vita, è non vivere, è

incompatibile con l'uomo. La questione, lungi dall'essere campata in aria, oggi sta iniziando a diventare reale. Perfino una persona certamente acuta, ma che è solo un'economista – Keynes – si è posta questa questione: entro poco tempo – se non si verifica un regresso, beninteso – la tecnica farà sì che l'uomo non debba lavorare più di una o due ore al giorno. Ebbene: che cosa farà nel resto della giornata? Di fatto, in gran parte, oggi questa situazione c'è già, in alcuni paesi l'operaio oggi lavora otto ore e solo per cinque giorni, e a quanto pare entro breve questa condizione si generalizzerà: che farà l'operaio dell'enorme quantità di tempo che gli rimane, dello spazio vuoto che ci sarà nella sua vita?

Tuttavia, il fatto che la tecnica contemporanea presenti in modo così manifesto tale questione, non significa che quest'ultima non preesista da sempre alla tecnica nella sua totalità, posto che essa comporta in ogni caso un risparmio di lavoro – e non accidentalmente o come mera conseguenza dell'atto tecnico, poiché l'impeto a risparmiare lavoro è proprio ciò che ispira la tecnica. La questione non è dunque secondaria, ma appartiene all'essenza stessa della tecnica, e questa non si comprende se ci accontentiamo di affermare che essa ci evita gli sforzi e se non ci chiediamo in che cosa viene impiegato lo sforzo rimasto libero.

Ed ecco come la meditazione sulla tecnica ci fa imbattere al suo interno, come con il nocciolo in un frutto, nello strano mistero dell'essere dell'uomo. Perché quest'ultimo è un ente costretto, se vuole esistere, a esistere nella natura, immerso in essa, è un animale. Da un punto di vista zoologico, vita significa tutto ciò che bisogna fare per sostenersi nella natura. Ma l'uomo sistema le cose in modo da ridurre al minimo tale vita, per non dover fare ciò che deve fare l'animale. Nel vuoto che lascia il superamento della sua vita animale, l'uomo si dedica interamente a una serie di occupazioni non biologiche che non gli sono imposte dalla natura, che egli inventa per se stesso. Questa vita inventata, inventata come si inventa un romanzo o un'opera teatrale, è precisamente ciò che l'uomo chiama vita umana, lo stare bene.

La vita umana trascende dunque la realtà naturale, non è data come alla pietra è dato di cadere e all'animale il suo repertorio rigido di attività organiche – mangiare, fuggire, nidificare, ecc. – ma piuttosto se la crea l'uomo stesso, e questo creare comincia come invenzione. Come? La vita umana nella sua dimensione specifica sarebbe dunque... un'opera dell'immaginazione? L'uomo sarebbe una specie di romanziere di se stesso

che forgia la figura fantastica di un personaggio con la propria tipologia irreali di occupazioni e che, per poterlo realizzare, fa tutto ciò che fa, vale a dire, è tecnico?

IV. Escursioni nel sottosuolo della tecnica

Le risposte date alla domanda su che cosa sia la tecnica sono di una spaventosa superficialità. E la cosa peggiore è che ciò non si può attribuire al caso. Questa superficialità è condivisa da quasi tutte le questioni che si riferiscono propriamente a ciò che c'è di umano nell'uomo. E non sarà possibile fare alcuna chiarezza su di esse se non ci decideremo a portarle nello strato profondo da cui sorge tutto ciò che è propriamente umano. Se, parlando degli argomenti che ci riguardano, continuiamo a dare per scontato di sapere bene che cosa sia l'umano, otterremo solo di lasciarci sempre la vera questione alle spalle. Questo accade con la tecnica. Conviene farsi carico di tutta la radicalità che deve ispirare la nostra interrogazione. Com'è che nell'universo esiste questa cosa così strana, questo fatto assoluto che è la tecnica, l'agire tecnico dell'uomo? Se desideriamo seriamente avvicinarci a una risposta, dobbiamo deciderci a immergerci in certe ineludibili profondità.

E dunque scopriamo che nell'universo accade il seguente fatto: un ente, l'uomo, si vede obbligato, se vuole esistere, a stare in un altro ente, il mondo o la natura. Ebbene: questo stare di uno nell'altro – l'uomo nel mondo – poteva adottare uno di questi tre aspetti:

1) La natura avrebbe potuto offrire all'uomo, per la sua permanenza, solamente facilitazioni. In questo caso l'essere dell'uomo e quello del mondo sarebbero coincisi o, il che è lo stesso, l'uomo sarebbe stato un essere naturale. Così succede con la pietra, con la pianta e probabilmente con l'animale. Se fosse così, l'uomo non necessiterebbe di bisogni, non sentirebbe la mancanza di nulla, non sarebbe desiderante. I suoi desideri non differirebbero dalla soddisfazione di quei medesimi desideri. Non desidererebbe altro che quello che c'è nel mondo così com'è, o viceversa, ciò che desidera lo otterrebbe *ipso facto* come nel racconto della bacchetta magica. Un ente così non potrebbe sentire il mondo come qualcosa di diverso da se stesso, dato che esso non gli offrirebbe alcuna resistenza. Camminare per il mondo sarebbe come camminare dentro di sé.

2) Ma potrebbe succedere l'inverso. Il mondo potrebbe offrire all'uomo nient'altro che difficoltà o, il che è lo stesso, che l'essere dell'uomo e quello del mondo siano in totale contrapposizione. In questo caso, l'uomo non potrebbe abitare nel mondo, non potrebbe stare in esso nemmeno una frazione di secondo. Ciò che chiamiamo vita umana non esisterebbe e, pertanto, nemmeno la tecnica.

3) La terza possibilità è quella che effettivamente si dà: l'uomo, dovendo stare nel mondo, si ritrova circondato da quest'ultimo, il quale costituisce una rete intricata sia di facilitazioni sia di difficoltà. In esso non c'è quasi nulla che non sia in potenza l'una o l'altra. La terra è qualcosa che lo sostiene con la sua solidità e gli permette di stendersi per riposare o correre quando deve fuggire. Colui che naufraga o cade da un tetto si rende ben conto di quanto sia favorevole quella cosa abitualmente così umile che è la solidità della terra. Ma la terra è anche distanza; da un momento all'altro molta terra lo separa dalla fonte quando è assetato, e a volte la terra si alza; è un pendio faticoso che bisogna scalare. Questo fenomeno radicale, forse il più radicale di tutti – cioè che la nostra esistenza consiste nell'essere circondati tanto da facilitazioni quanto da difficoltà – dà il suo specifico carattere ontologico a quella realtà che chiamiamo vita umana, all'essere dell'uomo.

Se non trovasse alcuna facilitazione, stare nel mondo gli sarebbe impossibile, l'uomo non esisterebbe e non ci sarebbe alcuna questione. Visto che trova facilitazioni su cui fare affidamento, gli è possibile esistere. Ma visto che trova anche difficoltà, questa possibilità è costantemente ostacolata, negata, messa in pericolo. Da ciò deriva che l'esistenza dell'uomo, il suo stare nel mondo, non è uno stare passivo, ma egli deve, necessariamente e costantemente, lottare contro le difficoltà che si oppongono a che il suo essere abiti nel mondo. Si noti bene: alla pietra l'esistenza è data bell'e fatta, non deve lottare per essere ciò che è: una pietra nel paesaggio. Ma per l'uomo esistere è dover combattere incessantemente con le difficoltà che ciò che lo circonda gli presenta; pertanto, è doversi fare in ogni momento la propria esistenza. Diremmo dunque che all'uomo è data l'astratta possibilità di esistere ma che non gli è data la realtà. Questa se la deve conquistare, minuto dopo minuto: l'uomo, non solo economicamente, ma anche metafisicamente, deve guadagnarsi da vivere.

E tutto questo perché? Evidentemente – per dire la stessa cosa con altre parole – perché l’essere dell’uomo e l’essere della natura non coincidono pienamente. A quanto abbiamo visto, l’essere dell’uomo si trova nella strana condizione per cui da un lato risulta essere affine alla natura ma per un altro lato no, cioè è allo stesso tempo naturale ed extranaturale – una specie di centauro ontologico – quindi metà di lui è spontaneamente immersa nella natura, ma l’altra parte la trascende. Dante direbbe che sta in essa come le barche accostate alla riva, con mezza chiglia sulla spiaggia e l’altra metà in acqua. Ciò che ha di naturale si realizza di per sé: questo non costituisce un problema per lui. Per lo stesso motivo però, non lo sente come il suo autentico essere. Al contrario, la sua parte extranaturale non si realizza spontaneamente e senz’altro, ma consiste, nell’immediato, in una mera pretesa di essere, in un progetto di vita. Questo è ciò che sentiamo come il nostro vero essere, ciò che chiamiamo la nostra personalità, il nostro io. Non bisogna interpretare questa suddivisione del nostro essere in una parte naturale e una antinaturale nel senso del vecchio spiritualismo. Non mi interessano ora gli angioletti, e nemmeno ciò che è stato chiamato spirito, idea confusa caricata di riflessi magici.

Se mediterete un po’ troverete che ciò che chiamate la vostra vita non è altro che la brama di realizzare un determinato progetto o programma d’esistenza. E il vostro «io», quello di ognuno, non è altro che questo programma immaginario. Tutto ciò che fate, lo fate al servizio di questo programma. E se ora state qui ad ascoltarmi è perché credete, in un modo o nell’altro, che farlo vi serva per arrivare ad essere, intimamente e socialmente, questo io che ciascuno di voi sente di dover essere, di voler essere. L’uomo è dunque, prima di tutto, qualcosa che non possiede una realtà corporale né spirituale: è di per sé un programma; pertanto egli è ciò che ancora non è, ma piuttosto ciò che aspira ad essere. Si dirà che non ci può essere un programma se qualcuno non lo pensa, se non c’è pertanto l’idea, la mente, l’anima o come la si vuole chiamare. Non posso discutere di ciò a fondo, perché dovrei imbarcarmi in un corso di filosofia. Posso solo fare questa osservazione: sebbene il programma o progetto d’essere, per esempio, di un finanziere deve essere pensato sotto forma di un’idea, «essere» questo progetto non è essere questa «idea». Io posso pensare senza difficoltà quest’idea e, nonostante ciò, sono molto lontano dall’essere questo progetto.

Ecco qui la condizione tremenda e senza pari dell'essere umano, ciò che fa di lui qualcosa di unico nell'universo. Si noti l'aspetto strano e fastidioso di ciò. Un ente il cui essere consiste non in ciò che già è, ma in ciò che ancora non è, un essere che consiste nel non essere ancora. Tutto il resto dell'universo consiste in ciò che già è. L'astro è ciò che già è, né più né meno. Tutto ciò il cui modo di essere consiste in ciò che già è e in cui pertanto la sua potenzialità coincide con la sua realtà – ciò che può essere con ciò che in effetti è già – lo chiamiamo cosa. La cosa ha il proprio essere già dato per intero.

In questo senso, l'uomo non è una cosa, ma una pretesa, la pretesa di essere questo o quest'altro. Ogni epoca, ogni popolo, ogni individuo, modulano in modo diverso la pretesa generale umana.

Ora penso che si capiranno bene tutti i termini di quel fenomeno radicale che è la nostra vita. Esistere è per noi trovarci a dover realizzare in modo immediato quella pretesa che noi siamo in una determinata circostanza. Non ci è permesso di scegliere in anticipo il mondo o la circostanza in cui dobbiamo vivere, piuttosto ci troviamo, senza la nostra previa approvazione, immersi in un ambiente, in un mondo che è quello del qui ed ora. Questo mondo o circostanza in cui mi trovo immerso non è solo il paesaggio che mi circonda, ma anche il mio corpo e la mia anima. Io non sono il mio corpo, mi ritrovo con esso e con esso devo vivere, sia esso sano o ammalato; ma non sono nemmeno la mia anima, anche in questo caso mi ritrovo con essa e devo servirmi di essa per vivere, sebbene a volte essa mi serva male perché ha poca forza di volontà o nessuna memoria. Corpo e anima sono cose, e io non sono una cosa ma un dramma, una lotta per arrivare ad essere ciò che devo essere. La pretesa o il programma che noi siamo imprime il suo aspetto particolare nel mondo circostante, e quest'ultimo risponde a questa pressione accettandola o resistendole, vale a dire, facilitando la nostra pretesa in alcuni punti e ostacolandola in altri.

Ora posso dire ciò che prima non si sarebbe potuto capire bene. Ciò che chiamiamo natura, circostanza o mondo, originariamente non è altro che il puro sistema di facilitazioni e difficoltà che incontra l'uomo che si programma. Quei tre nomi – natura, mondo, circostanza – sono già interpretazioni che l'uomo dà a ciò che trova in modo immediato, che è solo un complesso di facilitazioni e difficoltà. Soprattutto, «natura» e «mondo» sono due concetti che qualificano ciò cui si riferiscono come qualcosa che se ne sta lì, che esiste di per sé, in modo indipendente dall'uomo. È ciò che

accade con il concetto di «cosa», il quale significa qualcosa che ha un essere determinato e fisso e che lo possiede di per sé, indipendentemente dall'uomo. Ma, ripeto, tutto ciò è già una reazione intellettuale interpretativa a ciò che troviamo in modo immediato attorno al nostro io. E ciò che troviamo in modo immediato non possiede un essere a parte e indipendente da noi, ma esaurisce il proprio contenuto nell'essere una facilitazione o una difficoltà rispetto a ciò che è la nostra pretesa. Solo in funzione di quest'ultima qualcosa è facilitazione o difficoltà. A seconda di quale sia la pretesa che ci caratterizza, le facilitazioni e le difficoltà che completano il puro e radicale ambiente circostante saranno più grandi o più piccole. Così si spiega come mai il mondo sia qualcosa di diverso per ogni epoca, e anche per ogni uomo. Al profilo del nostro programma personale, profilo dinamico che s'imprime nella realtà circostante, quest'ultima risponde con un altro profilo determinato composto da facilitazioni e difficoltà specifiche. Evidentemente, il mondo non è lo stesso per un commerciante e per un poeta: dove questo inciampa, quello nuota con piacere, ciò che a questo ripugna, a quello reca diletto. È chiaro che il mondo di entrambi avrà molti elementi comuni: quelli che rispondono a quella pretesa generica che è l'uomo in quanto specie. Ma proprio perché l'essere dell'uomo non gli è dato, ma piuttosto è nell'immediato una pura possibilità immaginaria, la specie umana è di un'instabilità e variabilità incomparabili con quella delle specie animali. Insomma, è chiaro che gli uomini sono enormemente diseguali, al contrario di ciò che affermavano gli egualitari degli ultimi due secoli e continuano ad affermare oggi le persone antiquate.

V. La vita come fabbricazione di se stessa. – Tecnica e desideri

Da questa prospettiva, la vita umana, l'esistenza dell'uomo, sembra consistere formalmente, essenzialmente, in un problema. Per gli altri enti dell'universo esistere non è un problema, perché esistenza vuol dire effettività, realizzazione di un'essenza – per esempio che «l'esser toro» si verifichi, accada. Ebbene, il toro, se esiste, esiste già essendo toro. Al contrario, per l'uomo esistere non è semplicemente esistere come l'uomo che è, ma piuttosto consiste meramente nella possibilità di essere tale e nello sforzo di ottenere ciò. Chi di voi è effettivamente ciò che sente che avrebbe da essere, che dovrebbe essere, anelerebbe ad essere? A differenza

di tutti gli altri enti, l'uomo deve farsi la propria esistenza esistendo, deve risolvere il problema pratico di realizzare il programma in cui, nell'immediato, consiste. Da ciò deriva il fatto che la nostra vita è un puro compito e un'inesorabile occupazione. La vita di ognuno di noi non è qualcosa che ci è data come già compiuta, donataci senza che ci sia qualcosa da fare. La vita dà molto da fare, e del resto consiste solo in questo insieme di occupazioni che dà ad ognuno, e questo insieme di occupazioni non è una cosa, ripeto, ma un'attività che trascende tutte le altre. Infatti, nel caso degli altri esseri, si suppone che qualcuno o qualcosa che già è, agisca; in questo caso però abbiamo a che fare con il fatto che per essere bisogna agire, che non si è se non questo agire. L'uomo, lo voglia o no, deve sempre farsi da sé, auto-fabbricarsi. Quest'ultima espressione non è del tutto inopportuna. Essa sottolinea che l'uomo, nella radice stessa della sua essenza, si trova nella situazione di tecnico, e ciò prima ancora di ogni altra possibile situazione. Per l'uomo vivere è, naturalmente e prima di tutto il resto, sforzarsi affinché ci sia ciò che ancora non c'è; cioè lui, lui stesso, sfruttando a questo scopo ciò che è già disponibile, è produzione.

Con questo voglio dire che la vita non è, in linea di principio, come per tanti secoli si è creduto: contemplazione, pensiero, teoria. No; è produzione, fabbricazione, ed è solo perché queste ultime lo esigono, che la vita, dopo e non prima, è pensiero, teoria e scienza. Vivere è trovare i mezzi per realizzare il programma che si è. Il mondo, la circostanza, si presentano spontaneamente come materia prima e come possibile macchina. Visto che per esistere deve stare nel mondo – e quest'ultimo in sé e per sé non realizza l'essere dell'uomo se non ostacolandolo – l'uomo decide di cercare nel mondo la macchina occulta che questo racchiude, al fine di usarla per i propri scopi. La storia del pensiero umano si riduce alla serie di osservazioni che l'uomo ha fatto per portare alla luce, per scoprire questa potenziale natura meccanica che il mondo possiede in modo latente nella propria materia. Ciò spiega perché l'invenzione tecnica sia chiamata anche scoperta. E non è un caso che, come vedremo, la tecnica per antonomasia, la piena maturità della tecnica, abbia avuto inizio verso il 1600; cioè proprio quando, nel suo pensiero teorico sul mondo, l'uomo giunse a concepirlo come una macchina. La tecnica moderna nasce con a Galileo, Cartesio, Huygens; insomma, con i creatori dell'interpretazione meccanica dell'universo. Prima si credeva che il mondo materiale fosse un ente non meccanico il cui essere ultimo era costituito da poteri spirituali più o meno

dotati di volontà e incoercibili. Al contrario il mondo, come puro meccanismo, è la macchina delle macchine.

È dunque un errore fondamentale credere che l'uomo non sia altro che un animale casualmente dotato di un talento tecnico o, detto in altro modo, che se a un animale aggiungessimo magicamente il dono tecnico, otterremmo senz'altro l'uomo. È vero il contrario: *perché l'uomo ha un compito molto diverso da quello dell'animale, un compito extranaturale, non può come quest'ultimo dedicare le proprie energie a soddisfare le proprie necessità basilari ma piuttosto deve risparmiarle per potersi dedicare pienamente all'improbabile compito di realizzare il suo essere nel mondo.*

Ecco perché l'uomo comincia quando comincia la tecnica. Lo spazio, maggiore o minore, che quest'ultima gli apre nella natura è l'alveolo dove può collocare il suo eccentrico essere. Per questo ho insistito nel dire che il senso e la causa della tecnica stanno fuori di essa, cioè nell'impiego da parte dell'uomo delle sue energie rese disponibili, liberate dalla tecnica. La missione iniziale della tecnica è la seguente: affrancare l'uomo, affinché egli possa impegnarsi ad essere se stesso.

Gli antichi dividevano la vita in due parti: una, che chiamavano *otium*, l'ozio – che non è la negazione del fare, ma l'impegnarsi a incarnare ciò che c'è di umano nell'uomo – era interpretata come comando, organizzazione, relazioni sociali, scienze, arti. L'altra parte, piena di sforzi per soddisfare i bisogni basilari, tutto ciò che rendeva possibile quell'*otium*, la chiamavano *nec-otium*, segnalando molto bene il carattere negativo che essa ha per l'uomo.

Invece di vivere in modo casuale e dissipare i propri sforzi, l'uomo ha bisogno di agire in conformità a un piano per ottenere sicurezza nel suo scontro con le esigenze naturali e per poterle dominare con il massimo vantaggio. Questo è il suo fare tecnico, contrapposto al fare spontaneo dell'animale, per esempio, del passero del buon Dio.

Tutte le attività umane che hanno ricevuto o meritano il nome di tecniche non sono altro che specificazioni, concrezioni di questo aspetto generale di auto-fabbricazione proprio del nostro vivere.

Se la nostra esistenza non consistesse già fin dal principio nella costrizione a costruire con il materiale fornito dalla natura quella pretesa extranaturale che è l'uomo, nessuna di quelle tecniche esisterebbe. Quel fatto assoluto, quel puro fenomeno dell'universo che è la tecnica, può darsi

solo in quella strana, commovente, drammatica combinazione metafisica in cui due enti eterogenei – l'uomo e il mondo – sono obbligati a unificarsi, di modo che uno di essi, l'uomo, riesca a inserire il proprio essere extramondano nell'altro, che è precisamente il mondo. Questo problema, adatto quasi a un ingegnere, è l'esistenza umana.

Ciononostante, o proprio per questo, la tecnica non è, a rigore, la cosa più fondamentale. Essa è destinata a eseguire quel compito che è la vita; s'impegna, è chiaro, a far sì che, in questa o quella limitata misura, il programma umano si realizzi. Ma essa non definisce di per sé quel programma; voglio dire che alla tecnica viene imposto in anticipo il fine che essa deve conseguire. Il programma di vita è pre-tecnico. Il tecnico o la capacità tecnica umana hanno l'onere d'inventare i procedimenti più semplici e sicuri per soddisfare i bisogni dell'uomo. Ma questi ultimi, come abbiamo visto, sono anche un'invenzione; sono ciò che, nel caso di ogni epoca, popolo o individuo l'uomo pretende di essere; c'è dunque una prima invenzione pre-tecnica, l'invenzione per eccellenza, che è il desiderio originale.

Non si creda che desiderare sia un compito così facile. Osservate la tipica angoscia che sperimenta il nuovo ricco. Ha nelle sue mani la possibilità di ottenere la soddisfazione dei suoi desideri ma si ritrova a non saper desiderare. Dentro di sé si rende conto di non desiderare nulla, di essere incapace di orientare da sé i propri appetiti e di spingerli verso una delle innumerevoli cose che l'ambiente circostante gli presenta. Per questo cerca un intermediario che lo orienti, e lo trova nei desideri più comuni tra gli altri. Ecco la ragione per cui la prima cosa che un nuovo ricco si compra è un'automobile, una pianola e un fonografo. Ha affidato agli altri il compito di desiderare per lui. Così come ci sono i luoghi comuni del pensiero, che consistono nelle idee che non abbiamo pensato originariamente, ma solo ripetuto ciecamente e meccanicamente, così ci sono i luoghi comuni del desiderio, che consistono piuttosto nella finzione e nel mero gesto di desiderare.

E se questo succede anche nell'orbita del desiderio riferito a ciò che se ne sta già lì, alle cose che già ricadono nel nostro orizzonte prima di desiderarle, immaginatevi fino a che punto sarà difficile il desiderio propriamente creatore, quello che postula l'inesistente, quello che anticipa ciò che è ancora irreali. In definitiva, i desideri che si riferiscono alle cose si muovono sempre all'interno del profilo dell'uomo che desideriamo

essere. Quest'ultimo è, pertanto, il desiderio radicale, fonte di tutti gli altri. E quando qualcuno è incapace di desiderare se stesso perché non ha chiaro il se stesso da realizzare, non ha altro che pseudo-desideri, spettri di appetiti privi di sincerità e vigore.

Forse la malattia fondamentale del nostro tempo è una crisi dei desideri che rende vane tutte le favolose potenzialità della nostra tecnica. Oggi la cosa comincia ad essere evidente, ma già nel 1922 mi capitò di enunciare il grave fatto: «L'Europa soffre di un esaurimento della sua facoltà di desiderare».⁷ E questa obnubilazione del programma vitale porterà con sé un arresto o un arretramento della tecnica che non saprà bene chi e a cosa servire. Perché questa è l'incredibile situazione cui siamo arrivati e che conferma l'interpretazione qui sostenuta: le proprietà, cioè il repertorio con cui oggi l'uomo conta di vivere, non solo sono incomparabilmente superiori a quelle di cui abbia mai goduto (le forze prodotte dalla tecnica equivalgono a 2.500 milioni di schiavi, vale a dire, due servitori per ogni individuo civilizzato), ma abbiamo pure la chiara consapevolezza che esse sono sovrabbondanti, e che nonostante ciò il malessere sia enorme, e che l'uomo attuale non sappia che cosa essere, che gli manchi l'immaginazione per inventare il tema centrale della propria vita.

Perché? Ah! questo tema non rientra nel nostro corso. Ci chiederemo solo: cos'è l'uomo, o che tipo di uomini sono gli specialisti del programma vitale? Il poeta, il filosofo, il fondatore di una religione, il politico, lo scopritore di valori? Non decidiamolo; basta rendersi conto che il tecnico li presuppone e che questo spiega la relativa differenza di rango che c'è sempre stata e contro la quale è vano protestare.

Forse ha a che vedere con questo lo stranissimo fatto per cui la tecnica è quasi sempre anonima, o perlomeno che i suoi creatori non godono della fama che ha sempre accompagnato gli altri uomini di cui sopra. Una delle invenzioni più formidabili degli ultimi sessant'anni è quella del motore a scoppio. Ebbene, quanti di voi, che non siano tecnici di professione, ricordano in questo momento la lista dei celebri nomi dei suoi inventori?

Da ciò deriva anche l'enorme improbabilità che venga costituita una «tecnocrazia». Per definizione, il tecnico non può, in definitiva, comandare, dirigere. Il suo ruolo è magnifico, venerabile, ma irrimediabilmente di secondo piano.

Riassumiamo:

La riforma della natura o tecnica, come ogni cambiamento o mutazione, è un movimento con due termini, *a quo* e *ad quem*. Il termine *a quo* è la natura così come la troviamo. Per modificarla bisogna fissare l'altro termine, al quale la conformeremo. Questo termine *ad quem* è il programma vitale dell'uomo. Come chiameremo il pieno conseguimento di quest'ultimo? Evidentemente, benessere dell'uomo, felicità. Ecco che con questo chiudiamo il cerchio di tutte le considerazioni fatte nelle lezioni precedenti.

VI. Il destino «innaturale» dell'uomo. – «Programmi d'essere» che hanno indirizzato l'uomo. – L'origine dello stato tibetano

Nelle lezioni precedenti, ho cercato di suggerire quali siano i presupposti che devono darsi nell'universo affinché in esso appaia ciò che chiamiamo tecnica. Detto in altro modo, la tecnica implica tutto ciò che abbiamo enunciato: che ci sia un ente il cui essere consiste, per ora, in ciò che ancora non è, in un mero progetto, pretesa o programma di essere. Pertanto, questo ente deve affannarsi nella realizzazione di se stesso. Questo essere non può ottenere ciò se non con elementi reali, come l'artista non può realizzare la statua immaginata se non dispone di una materia solida con cui plasmarla. La materia, l'elemento reale in cui e con cui l'uomo *può* riuscire ad essere di fatto ciò che è come progetto, è il mondo. Quest'ultimo gli offre la possibilità di esistere e, allo stesso tempo, gli oppone grandi difficoltà. Messa in questo modo, la vita sembra costituita come un problema quasi ingegneristico: dobbiamo sfruttare le facilitazioni che il mondo ci offre per vincere le difficoltà che si oppongono alla realizzazione del nostro programma. La tecnica si colloca in questa condizione radicale della nostra vita.

Detto così, in modo astratto, risulta forse difficile da comprendere. Perché questo programma extranaturale che affermiamo essere l'uomo e a servire il quale si affanna la tecnica, suona come qualcosa di mistico e privo di concretezza. Nonostante ciò, in questa faccenda un po' di chiarezza la fornisce la rapida enumerazione di alcuni tra i molti programmi vitali in cui l'uomo ha storicamente concretizzato il proprio essere: il bodhisatva indù, l'uomo agonale della Grecia aristocratica del VI secolo, il buon repubblicano di Roma e lo stoico dell'epoca dell'Impero, l'asceta medioevale, l'*hidalgo* del XVI secolo, l'*homme de bonne compagnie* di Francia nel XVII secolo, la *schöne Seele* della fine del XVIII secolo in

Germania o il *Dichter und Denker* degli inizi del XIX, il *gentleman* del 1850 in Inghilterra, ecc.

Non mi è consentito lasciarmi prendere dal suggestivo lavoro di descrivere quella forma che si imprime nel mondo costituita da ognuno di questi modi di essere dell'uomo.

Farò unicamente notare qualcosa che mi sembra del tutto evidente. Il popolo in cui predomina l'idea secondo la quale il vero essere dell'uomo consiste nell'essere un bodhisatva non può creare una tecnica uguale a quella di un popolo in cui si aspira ad essere un *gentleman*. Essere bodhisatva significa, innanzitutto, credere che esistere in questo mondo di mere apparenze non sia esistere veramente. La vera esistenza consiste per lui non nell'essere un individuo, un frammento dell'universo, ma piuttosto fondersi con il Tutto e scomparire in esso. Il bodhisatva, dunque, aspira a non vivere o a vivere il meno possibile. Ridurrà la sua nutrizione al minimo; pessimo per la tecnica alimentare! Cercherà l'immobilità massima, per raccogliersi in meditazione, unico veicolo che consente all'uomo di arrivare all'estasi, cioè di situarsi ancora in vita, fuori del mondo. Non è verosimile che quest'uomo, che non vuole muoversi, inventi l'automobile. Al contrario, la sua scelta gli permetterà di sviluppare tante tecniche molto distanti da noi europei, come quelle dei fakiri e degli yogi, tecniche dell'estasi, tecniche che non producono cambiamenti nella natura delle cose materiali, bensì nel corpo e nella psiche dell'uomo. Per esempio, le tecniche d'insensibilità, la catalessi e le tecniche di concentrazione. Questo per quanto riguarda ciò che dicevo sulla tecnica come funzione del mutevole programma umano. D'altra parte, questo ci chiarisce del tutto il fatto che, in una delle sue dimensioni, l'uomo sia caratterizzato da un essere extranaturale, che prima non riuscivamo a raffigurarci.

È evidente che ridurre la vita a meditazione e a estasi, vivere proprio come se non si vivesse, preoccupandosi costantemente di annullare il mondo e l'esistenza stessa, non è un modo naturale di esistere. Essere bodhisatva significa, in linea di principio, non mangiare, non muoversi, non avere vita sessuale, non sentire né piacere né dolore; essere, quindi, la negazione vivente della natura. Il bodhisatva è pertanto un esempio drastico dell'extranaturalità dell'essere umano e di quanto sia difficile la sua realizzazione nella natura. Ciò richiede un pre-adattamento di quest'ultima che lasci spazio per un modo di essere che la contraddice così radicalmente. Ma ora la spiegazione naturalista dell'umano reagirà sostenendo che la

relazione tra il progetto d'essere e la tecnica è l'inverso di ciò che io propongo, ossia che è il progetto che suscita la tecnica, la quale a sua volta riforma la natura. Tutto il contrario, si dirà. In India il clima e il suolo facilitano così tanto la vita che l'uomo non ha quasi bisogno di muoversi e alimentarsi. Sono dunque il clima e il suolo che danno forma allo stile di vita buddista. Con ciò, forse per la prima volta, qualcosa in questo corso suonerà bene agli uomini di scienza che mi stanno ascoltando.

Ma ora non posso fare a meno di privare il naturalista immaginario che mi si oppone anche di quella piccolissima soddisfazione. No; esiste senza dubbio una relazione tra clima e suolo da un lato e programma umano dall'altro, ma è molto diversa da quella che la precedente spiegazione suppone. Non esporrò ora quale essa sia secondo me; per una volta eviterò di ragionare ma contrapporrò, all'ipotetica questione presentata dall'oppositore immaginario, un altro fatto positivo che confuta quella spiegazione.

Se fossero il clima e la terra dell'India a spiegare il buddismo, non si capirebbe perché oggi la regione buddista per eccellenza sia il Tibet. Il suo clima e la sua terra sono l'antitesi della regione del Gange o di Ceylon. Gli altopiani dietro l'Himalaya sono uno dei luoghi più aspri e freddi del pianeta. Feroci venti signoreggiano su quelle pianure immense, su quelle amplissime valli. Tormente e gelate le affliggono durante gran parte dell'anno. Per questo lì non c'erano altro che orde migranti, inquiete e rozze, in continua lotta l'una contro l'altra. Si mettevano al riparo nelle loro tende fatte con le pelli dei grandi ovini altaici. Lì non si poté mai costituire uno Stato. Ed ecco che un bel giorno alcuni missionari buddisti attraversarono i sublimi valichi dell'Himalaya e convertirono alla loro religione alcune di quelle orde. Ma il buddismo è, più essenzialmente di qualunque altra religione, un'attività meditativa. Nel buddismo non c'è un Dio che s'incarichi di salvare l'uomo. È l'uomo a doversi salvare da solo per mezzo della meditazione, della preghiera. Come meditare nel rigidissimo clima tibetano? Fu necessario costruire massicci conventi, i primi edifici mai esistiti lì. Non è dunque semplicemente per vivere che in Tibet sorgono le case, ma per pregare. Successe però che, nel corso dei conflitti tradizionali di quel paese, le orde buddiste si raccogliessero nei propri conventi, che assunsero così un ruolo militare, offrendo ai loro possessori la superiorità sui non buddisti. In sostanza successe che, fungendo da castello, il convento creò lo Stato tibetano. Qui non sono il

clima e la terra a generare il buddismo, ma al contrario è il buddismo, inteso come necessità umana – e quindi non necessaria – a modificare il clima e la terra mediante la tecnica della costruzione.

Proseguendo, ciò che abbiamo detto è un buon esempio della solidarietà che esiste tra le tecniche; cioè della facilità con cui un artefatto ideato per servire un determinato scopo si rivolge verso altri utilizzi. Più sopra abbiamo visto come l'arco primitivo, probabilmente musicale, si trasformi in un'arma da caccia e da guerra. Simile è il caso di Tirteo, quel ridicolo generale che gli ateniesi prestarono agli spartani. Vecchio e zoppo, era inoltre, per lo stile antiquato delle sue elegie, lo zimbello della gioventù avanguardista dell'Attica. Ma l'uomo arriva a Sparta e da quel momento i demoralizzati lacedemoni cominciano a vincere tutte le battaglie. Perché? Ebbene, innanzitutto, per una ragione tecnico-tattica: le elegie di Tirteo erano composte secondo un ritmo arcaico che, essendo molto chiaro e marcato, facilitava l'unità di marcia e movimento nella falange. Ecco qui una tecnica poetica che si è trasformata in un ingrediente creativo all'interno della tecnica militare.

Ma non divaghiamo. Cercavamo brevemente di confrontare la situazione dell'uomo quando è, come progetto, un bodhisatva, con quella dell'uomo quando si propone di essere un *gentleman*. L'opposizione è radicale. Per accorgersene ci basta introdurre alcuni tratti costituenti del *gentleman*. Prima conviene notare che il *gentleman* non è un aristocratico. Furono senza dubbio gli aristocratici inglesi a ideare principalmente questo modo di essere uomo, ispirati però da ciò che differenzia l'aristocratico inglese da tutte le altre classi di nobili. Mentre le altre classi sono chiuse in quanto tali, e inoltre sono chiuse in quanto al tipo di occupazioni cui si degnavano di dedicarsi – guerra, politica, diplomazia, sport e alta direzione dell'economia agraria – l'aristocratico inglese, a partire dal XVI secolo, accettava la sfida sul terreno economico del commercio, dell'industria e delle professioni liberali. Visto che da quel momento in poi la storia sarebbe stata fatta principalmente da quei mestieri, è stata l'unica classe aristocratica a salvarsi, rimanendo sulla breccia della piena efficienza. Da ciò deriva il fatto che, con l'arrivo del XIX secolo, si crea un prototipo di esistenza – il *gentleman* – una figura universale. Il borghese e l'operaio possono, in una certa misura, essere *gentleman*: ancora di più, qualsiasi cosa accada in un futuro anche immediato, il fatto che oggi perfino l'operaio più modesto d'Inghilterra è nel suo contesto un *gentleman* rimarrà

come una delle meraviglie della storia. Questo modo di essere uomo non implica dunque l'essere aristocratici. L'aristocratico continentale degli ultimi quattro secoli è, prima di tutto, un erede: un uomo che non ha dovuto lottare per ottenere grandi mezzi per vivere, ma che li ha ereditati. Il *gentleman* come tale non è l'erede; al contrario, ritiene che nella vita l'uomo debba lottare, esercitare tutte le professioni e tutti i lavori, soprattutto quelli pratici (il *gentleman* non è un intellettuale), ed è proprio in questa lotta che deve essere un *gentleman*.

Il polo opposto del *gentleman* è il *gentilhomme* di Versailles o lo *Junker* tedesco.

VII. Il tipo umano del «gentleman». – Le sue esigenze tecniche. – Il «gentleman» e l'«hidalgo»

Che cosa significa essere un *gentleman*? La via più rapida per capirlo – visto che dobbiamo essere sintetici – sembra quella di dire, esagerando le cose: il comportamento che l'uomo suole adottare durante i brevi momenti in cui le pene e gli assilli della vita smettono di opprimerlo e gli consentono di distrarsi dedicandosi a un gioco destinato ad avere effetto anche sul resto della vita, cioè a ciò che della vita è serio e penoso: questo è il *gentleman*. Qui si vede anche, in una forma che colpisce per la sua paradossalità, in che senso il programma di vita è extranaturale. Perché, di fronte al tipo di vita che di per sé offre la natura, i giochi e le modalità di comportamento che li governano sono una pura invenzione. Qui, perfino dentro la vita umana stessa, s'invertono i termini e si propone che l'uomo si comporti nella propria esistenza piena di limitazioni, in lotta con l'ambiente, come fa nell'angolo irreal e puramente inventato dei suoi giochi e dei suoi sport.

Ebbene, quando l'uomo si dedica al gioco, di solito lo fa perché si sente sicuro di poter soddisfare le necessità elementari del vivere. Il gioco è un lusso della vita e dà per scontato il previo dominio sulle funzioni più umili dell'esistenza, presuppone che esse non ci opprimano e che l'animo, sentendosi ricco di mezzi, si muova con un ampio margine di serenità, di calma, senza il turbamento e lo sgradevole affanno cui conduce una vita di povertà, in cui tutto è un terribile problema. Un animo così si compiace nella propria elasticità e si concede il lusso di giocare pulito – il *fair play* – di essere giusto, di difendere i propri diritti rispettando però quelli del prossimo, di non mentire. Mentire nel gioco vuol dire falsificare il gioco e, pertanto, non giocare. Allo stesso modo, il gioco è uno sforzo, ma non

essendo provocato dal rigido utilitarismo che ispira lo sforzo imposto da una circostanza di lavoro, va riposando in se stesso senza quella inquietudine infusa nel lavoro dalla necessità di conseguire ad ogni costo il fine di quest'ultimo.

Da ciò derivano i modi del *gentleman*: il suo spirito di giustizia, la sua veracità, il pieno dominio di sé fondato nel previo dominio di ciò che lo circonda, la chiara coscienza dei propri diritti di fronte agli altri e di quelli degli altri di fronte a lui; vale a dire, dei suoi doveri. Per lui gli inganni non hanno senso. Ciò che si fa bisogna farlo bene, senza preoccuparsi di altro. I prodotti industriali inglesi si caratterizzano per queste qualità: in essi tutto è buono, solido, completo, sia la materia prima che la mano d'opera. Non sono fatti per essere venduti ad ogni costo, sono il contrario della paccottiglia. È noto che il produttore inglese, come in seguito quello tedesco, non si adattava ai gusti e alle esigenze capricciose dei clienti, ma, al contrario, aspettava con gran flemma che il cliente si adattasse al proprio prodotto. Faceva a malapena pubblicità, che è sempre falsità, gioco sporco e retorica. Il buon vino non ha bisogno di frasca. E lo stesso vale per la politica: niente frasi e farse, vili provocazioni prodotte da un contagio demagogico – nessuna intolleranza – poche leggi, perché la legge, una volta scritta, si trasforma nel dominio delle semplici parole che, visto che non si possono rispettare in modo letterale, causano l'indecenza governativa che falsifica la propria legge. Un popolo di *gentleman* non ha bisogno di una Costituzione; per questo, a rigore, l'Inghilterra se l'è cavata molto bene senza di essa, ecc.

Come si vede, il *gentleman*, in opposizione al bodhisatva, vuole vivere intensamente in questo mondo e realizzare la propria individualità il più possibile, centrarsi in se stesso e nutrirsi di una sensazione di indipendenza di fronte a tutto. Nel cielo non ha senso essere un *gentleman*, perché lì l'esistenza stessa coinciderebbe effettivamente con il piacere di un gioco, e ciò cui aspira il *gentleman* è essere un buon giocatore in mezzo all'asprezza del mondo, in ciò che c'è di più duro nella dura realtà. Da ciò deriva che l'elemento principale e, per così dire, l'atmosfera del *gentleman* risiede in una fondamentale sensazione di agiatezza vitale, di dominio sovrabbondante sulla circostanza. Se quest'ultima viene a mancare, non è possibile educarsi verso la *gentlemanerie*. Perciò quest'uomo, che aspira a fare dell'esistenza un gioco e uno sport, è il contrario di un illuso; proprio perché vuole questo sa che la vita è una cosa dura, seria e difficile. Per

questo si cercherà a fondo di assicurarsi questo dominio sulle circostanze – dominio sulla materia – e sugli uomini. Da ciò deriva il fatto che egli è stato un grande tecnico e un grande politico. Il suo desiderio di essere un individuo e di dare al proprio destino mondano la grazia di un gioco gli ha fatto sentire il bisogno di separarsi perfino fisicamente dagli altri e dalle cose, occupandosi della cura del proprio corpo, nobilitando le proprie funzioni più umili.

La toilette, il cambio d'abito, il bagno – in Occidente non si lavava nessuno fin dal tempo dei romani – diverranno cose che il *gentleman* prende molto sul serio. Mi si consenta di ricordare che il *water-closet* ci viene dall'Inghilterra. Un uomo di carattere troppo intellettuale non avrebbe mai ideato il *water-closet*, a causa del disprezzo per il proprio corpo. Il *gentleman*, lo ripeto, non è un intellettuale. Cerca il *decorum* in ogni aspetto della sua vita: anima pulita e corpo pulito.

Ma è chiaro che tutto questo presuppone la ricchezza; l'ideale del *gentleman* portò in effetti a creare un'enorme ricchezza e, allo stesso tempo, la presuppose. Le sue virtù possono respirare e aprire le ali solo dentro un ampio margine di potere economico. E, effettivamente, il tipo del *gentleman* non si realizzò fino alla metà del secolo scorso, periodo in cui l'inglese godeva di una ricchezza formidabile. L'operaio inglese può, in qualche misura, essere un *gentleman*, perché guadagna di più del borghese medio di altri paesi.

Sarebbe molto interessante che qualcuno, molto capace e che posseda da tempo intimità con le cose inglesi, si mettesse a studiare qual è lo stato in cui oggi si trova il sistema di norme vitali che abbiamo chiamato *gentleman*. Negli ultimi vent'anni la situazione economica dell'uomo inglese è cambiata: oggi è molto meno ricco che agli inizi del secolo. Si può essere poveri e, «nonostante ciò», essere inglesi? Possono le virtù del *gentleman* sussistere in un ambito di scarsità?

Ho sentito dire che proprio nelle classi superiori inglesi si percepisce la decadenza del tipo del *gentleman*, in corrispondenza con il declino delle tecniche specifiche dell'uomo britannico e con l'atroce diminuzione delle fortune aristocratiche. Non garantisco l'esattezza di queste notizie. L'incapacità di percepire con precisione i fenomeni sociali, di cui sono vittima anche dalle persone in apparenza più intelligenti, è incalcolabile.

Ad ogni modo, occorre iniziare a pensare a un tipo esemplare di vita che conservi il meglio del *gentleman* e sia allo stesso tempo compatibile con la

miseria che minaccia inesorabilmente il nostro pianeta. Nelle prove mentali che eseguirete per costruire questa nuova figura sorgerà inevitabilmente, come termine di comparazione, un altro grande modello storico, per alcuni aspetti il più vicino al *gentleman* e che, nonostante ciò, porta in sé la condizione di fiorire in terra di povertà. Mi riferisco all'«hidalgo». Ciò che più lo differenzia dal *gentleman* consiste nel fatto che l'*hidalgo* non lavora, riduce al minimo i suoi bisogni materiali e, di conseguenza, non crea tecniche. Vive alloggiando nella miseria, come quelle piante del deserto che sanno vegetare senza umidità. Ma è indiscutibile che abbia saputo offrire a quelle terribili condizioni di vita una soluzione degna. A causa della dimensione della sua dignità si ricollega al *gentleman*, il suo fratello più fortunato.

**VIII. Le cose e il proprio «essere». – La pre-cosa. – L'uomo, l'animale e gli strumenti.
– L'evoluzione della tecnica**

Ho impiegato un po' di tempo per sviluppare, anche se molto brevemente, gli esempi precedenti, mosso dal desiderio che la natura di questo programma, questo essere extranaturale dell'uomo, nella cui realizzazione consiste la nostra vita, non rimanesse per voi astratta e confusa, e ho voluto d'altra parte illustrare, anche se in modo molto vago, un certo rapporto tra la quantità o la direzione della tecnica e il modo di essere uomo che abbiamo scelto. È chiaro che tutto questo problema della vita, dell'essere dell'uomo, possiede una dimensione ultima strettamente filosofica che in questo corso sono riuscito a eludere. In esso mi premeva sottolineare quei presupposti o quelle implicazioni che il fatto della tecnica contiene e che di solito passano inosservati nonostante costituiscano ciò che c'è di più sostanziale nell'essenza della tecnica. Perché una cosa è, innanzitutto, la serie delle condizioni che la rendono possibile – Kant diceva «condizioni della sua possibilità», e Leibniz, in modo più sobrio e chiaro, i suoi «ingredienti», i suoi «requisiti». Ed è curioso osservare che di solito questi più autentici ingredienti o requisiti di una cosa sono quelli che ci passano davanti inosservati, quelli che ci lasciamo alle spalle come se non fossero ciò che sono: l'essere più profondo della cosa.

Con una sicurezza quasi assoluta, per alcuni di voi, la cui psicologia ora non voglio analizzare, ascoltare equivale a cercare in modo dettagliato o vagamente approssimativo ciò che già sanno, invece di, visto che hanno deciso di ascoltare, aprirsi nell'immediato senza condizioni a qualunque

cosa arrivi, quanto più imprevista. Meglio ancora; quelli, dico, avranno pensato: «D'accordo, però questa non è la tecnica, io non vedo lì la tecnica nella sua realtà, in funzione». Non si accorgono che, in effetti, per rispondere alla domanda sulla natura di tale cosa, ciò che facciamo è disfarla, risalire dalla sua forma, così come la vediamo in funzione, ai suoi ingredienti, che cerchiamo di isolare e definire. Ed è chiaro che, preso di per sé, nessuno degli ingredienti è la cosa: quest'ultima è il risultato dei suoi ingredienti, e affinché essa funzioni è necessario che gli ingredienti presi come tali scompaiano dalla nostra vista. Affinché si riesca a vedere l'acqua è necessario che scompaiano davanti a noi l'idrogeno e l'ossigeno. Elencando i suoi componenti, i suoi presupposti, ciò che implica la sua esistenza, la definizione di una cosa si trasforma pertanto in ciò che possiamo definire come pre-cosa. Dunque questa pre-cosa è l'essere della cosa, ed è ciò che dobbiamo cercare, perché essa è già lì, a portata di mano: non occorre cercarla. Al contrario, l'essere e la definizione, la pre-cosa, ci indicano la cosa nello *statu nascendi*, e si può conoscere bene solo ciò che si vede nascere.

I presupposti da me sottolineati fino a qui non sono di certo gli unici, ma sono i più radicali; perciò sono i più occulti e, di conseguenza, quelli che sono soliti passare più inosservati.

Al contrario, tutti si rendono conto che, se l'uomo non possedesse un'intelligenza capace di scoprire relazioni nuove tra le cose che lo circondano, non inventerebbe né strumenti né metodi vantaggiosi per soddisfare i propri bisogni. Proprio perché questo è ovvio, non si sentiva il bisogno di dirlo. È così ovvio che lo si omette, e ciò conduce a un errore: a credere che, quando un ente esercita un certo tipo di attività, basta il fatto che esso la eserciti per spiegare il suo funzionamento. E ciò a prescindere dal fatto che osserviamo molto di frequente uomini che hanno occhi per vedere ma che, nonostante ciò, non vedono quello che gli capita davanti, per il fatto di essere semplicemente assorti nei propri pensieri. Sebbene in grado di vedere, non vedono; non esercitano questa attività, perché non sono interessati a ciò che succede davanti a loro e, al contrario, interessa loro ciò che succede nella propria interiorità. C'è anche chi ha talento per le matematiche, ma non lo esercita perché queste non gli interessano.

Non basta dunque essere in grado di fare qualcosa perché la si faccia, né basta che l'uomo possieda l'intelligenza tecnica affinché la tecnica esista. L'intelligenza tecnica è una capacità, ma la tecnica è l'esercizio effettivo di

quella capacità che avrebbe potuto benissimo rimanere inattiva. E la vera questione non è notare se l'uomo possieda questa o quella attitudine per la tecnica, ma per quale motivo quest'ultima si dia, e ciò diventa comprensibile solo quando si scopre che l'uomo, che lo voglia o no, deve essere tecnico, siano o meno le sue capacità adatte a ciò. E questo è ciò che ho cercato di fare nelle lezioni precedenti.

È ovvio, ripeto, fare riferimento all'intelligenza quando si parla della tecnica, attribuendo alla prima con una fretta eccessiva la distanza tra l'uomo e l'animale. Oggi non si può, con la stessa tranquilla convinzione di un secolo fa, definire l'uomo come fa Franklin, chiamandolo *animal instrumentificum*, *animal tools making*. Non solo nei famosi studi di Köhler sugli scimpanzé, ma anche in molte altre aree della psicologia animale appare, in modo più o meno problematico, la capacità dell'animale di produrre strumenti elementari. Ciò che importa in tutte queste osservazioni è rendersi conto che l'intelligenza strettamente richiesta per l'invenzione di uno strumento sembra essergli connaturata. L'insufficienza, ciò che in effetti rende impossibile all'animale raggiungere in modo pienamente efficace il possesso dello strumento, non risiede dunque nell'intelligenza *sensu stricto*, ma in un altro aspetto della sua condizione. Così Köhler mostra che ciò che è essenzialmente difettoso nello scimpanzé è la memoria, la sua incapacità di ricordare ciò che gli è successo poco prima e, di conseguenza, lo scarsissimo materiale offerto alla sua intelligenza per realizzare una combinazione creatrice.

Tuttavia, la differenza decisiva tra l'animale e l'uomo non consiste tanto in quella che si ricava anzitutto comparando i suoi meccanismi psichici, ma nei risultati che questa differenza primaria comporta e che dà all'esistenza dell'animale una struttura completamente diversa da quella umana. Se l'animale ha poca immaginazione, sarà incapace di formarsi un progetto di vita diverso dalla mera reiterazione di ciò che ha fatto fino a quel momento, e basta questo per differenziare radicalmente la realtà vitale di uno dall'altro ente. Ma se la vita non è la realizzazione di un progetto, l'intelligenza si trasforma in una funzione puramente meccanica, senza disciplina né orientamento. Si dimentica troppo spesso che l'intelligenza, per quanto possa essere vigorosa, non può ricavare da sé la propria direzione; non può, pertanto, giungere a vere scoperte tecniche. Essa, di per sé, non sa quali tra le infinite cose che si possono «inventare» conviene preferire, si perde nelle sue infinite possibilità. Solo in un ente in cui l'intelligenza opera al servizio

di un'immaginazione, non tanto tecnica, quanto creatrice di progetti vitali, si può costituire la capacità tecnica.

Ciò che è stato detto fino a qui, tra le sue molteplici intenzioni, aveva quella di reagire contro la tendenza, tanto spontanea quanto eccessiva, che regna nel nostro tempo: quella di credere che, in fin dei conti, non c'è in verità che una sola tecnica, quella europeo-americana contemporanea, e che tutto il resto è stato solo un maldestro rudimento e un balbettare verso di essa. Io sentivo il bisogno di contrastare questa tendenza e considerare la tecnica contemporanea come una delle tante presenti nel panorama vastissimo e multiforme delle tecniche umane, relativizzando così il suo senso e mostrando come a ogni progetto e idea di umanità ne corrisponde una propria.

Una volta fatto questo però, è chiaro che ho bisogno di individuare ciò che la tecnica contemporanea ha di peculiare, ciò che in essa dà luogo a quel miraggio che, con una certa apparenza di verità, ce la presenta come la tecnica per antonomasia. Per molte ragioni la tecnica è giunta oggi a una collocazione effettivamente mai avuta prima nel sistema dei fattori integranti della vita umana. L'importanza che ha sempre avuto, a prescindere dai ragionamenti con cui ho cercato di dimostrarlo, traspare senz'altro dal semplice fatto che, quando lo storico osserva vasti periodi di tempo, scopre che non riesce a definirli se non alludendo alla peculiarità della loro relativa tecnica. L'età più primitiva dell'umanità, che riusciamo a intravedere in modo incerto, come se si trovasse tra due lumi, si chiama età aurorale della pietra o neolitica; poi c'è l'età della pietra antica o paleolitica; l'età del bronzo, ecc. Ebbene, non sarebbe sbagliato situare in questa lista il nostro tempo, qualificandolo come l'età, non di questa o quella tecnica, ma semplicemente della *tecnica* come tale. Cos'è successo nell'evoluzione della capacità tecnica dell'uomo per far sì che, a prescindere dal fatto che egli sia stato sempre tecnico, si arrivi a un'epoca meritevole con una certa coerenza di essere etichettata formalmente come quella della tecnica? Evidentemente questo è potuto succedere solo perché la relazione tra l'uomo e la tecnica si è elevata a un grado di potenza assai peculiare che conviene precisare, e questa elevazione ha potuto a sua volta prodursi solo perché la funzione tecnica stessa si è modificata in un qualche senso molto sostanziale.

Per farci carico, dunque, di ciò che è la nostra tecnica, conviene distinguere a ragion veduta la sua forma peculiare dallo sfondo di tutto il

passato tecnico dell'uomo. Insomma, conviene tratteggiare, anche se molto sommariamente, i grandi cambiamenti che la funzione tecnica in sé ha subito o, detto ancora in un altro modo, sarebbe opportuno definire i grandi stadi dell'evoluzione della tecnica. In questo modo, operando alcuni tagli nel passato o risaltando volutamente alcuni momenti, questo confuso passato acquisirà prospettiva e movimento; ci farà vedere da dove e a partire da che forme è andata sviluppandosi la tecnica, e dove e a che forma è arrivata.

IX. Gli stadi della tecnica

L'argomento è difficile e ho vacillato non poco prima di scegliere uno o l'altro criterio capace di guidarci nella distinzione degli stadi. Naturalmente bisogna rifiutare quello che risulta essere il più ovvio: segmentare l'evoluzione basandosi sulla comparsa di questa o quella invenzione considerata molto importante o caratteristica. Tutto quello che sto dicendo in questo corso mira alla correzione dell'errore comune per il quale ciò che conta nella tecnica è questa o quella invenzione. Qual è quella di maggior calibro che si possa citare, in comparazione con l'enorme mole della tecnica nel suo complesso in una data epoca? Ciò che è veramente importante è cosa sia la tecnica in termini generali, cosa possano significare un cambiamento o un avanzamento sostanziali. Non c'è nessuna invenzione che sia, in ultima istanza, importante, confrontata con le gigantesche dimensioni dell'evoluzione totale. Inoltre, abbiamo già visto come tecniche magnifiche vanno perse dopo esser state ottenute o scompaiono definitivamente – s'intende fino a oggi – o si è dovuto riscoprirle. Inoltre, non basta inventare qualcosa in un certo momento e luogo perché l'invenzione mostri il proprio vero significato tecnico. La polvere da sparo e la stampa, due delle scoperte che sembrano più importanti, esistevano in Cina secoli prima di presentare una qualche utilità. Solo nel XV secolo e in Europa, probabilmente in Lombardia, la polvere da sparo diventa una potenza storica così come, nello stesso periodo, la stampa in Germania. Alla luce di ciò, quando diremo che sono state inventate queste due tecniche? Evidentemente esse attraversano la soglia dell'efficacia storica solo se integrate nel corpo generale della tecnica di fine Medio Evo e ispirate dal programma vitale di quel tempo. La polvere da sparo come arma e la stampa sono in realtà contemporanee della bussola e del compasso: come si

può facilmente vedere, le quattro invenzioni sono accomunate da un medesimo stile, caratteristico di questo periodo tra il gotico e il rinascimentale e che culminerà con Copernico. Notate che queste quattro invenzioni, che consentono l'unione dell'uomo con ciò che è distante, sono la tecnica dell'*actio in distans*, che è il sottosuolo della tecnica contemporanea. Il cannone mette in contatto immediato i nemici lontani; la bussola e il compasso mettono in contatto l'uomo con le stelle e i punti cardinali; la stampa mette in contatto l'uomo solitario, immerso in se stesso, con quella periferia infinita – nello spazio e nel tempo, infinita nel senso di non finita – che è l'umanità dei possibili lettori.

Per come la vedo io, un criterio radicale per periodizzare l'evoluzione della tecnica è quello di prestare attenzione alla relazione stessa tra l'uomo e la tecnica o, detto in altro modo, all'idea che l'uomo si è fatto della propria tecnica, non di questa o di quella tecnica determinata, ma della funzione tecnica in generale. Vedremo come questo criterio non solo chiarisce il passato ma illumina di colpo le due questioni enunciate da me: il cambiamento sostanziale che ha generato la nostra tecnica contemporanea e il motivo per cui quest'ultima riveste nella vita umana un ruolo senza pari rispetto a quello avuto in tutte le altre epoche.

Partendo da questo criterio possiamo distinguere tre enormi stadi dell'evoluzione della tecnica:

- a) La tecnica del caso.
- b) La tecnica dell'artigiano.
- c) La tecnica del tecnico.

Quella che chiamo tecnica del caso, in cui è il caso a rappresentare il tecnico che produce l'invenzione, è la tecnica primitiva dell'uomo pre e proto-storico e del selvaggio contemporaneo – s'intende dei gruppi meno avanzati – come i veda di Ceylon, i semang del Borneo, i pigmei della Nuova Guinea e dell'Africa centrale, gli australiani, ecc.

Come viene concepita la tecnica dalla mente di quest'uomo primitivo? Qui la risposta può essere oltremodo tassativa: l'uomo primitivo ignora la propria tecnica in quanto tecnica; non si rende conto che, tra le sue capacità, ce n'è una specialissima che gli permette di riformare la natura in accordo con i propri desideri.

In effetti:

- 1) Il repertorio di atti tecnici di cui fa uso il primitivo è molto scarso e non giunge a formare un corpo sufficientemente voluminoso perché possa

risaltare e differenziarsi dal repertorio di atti naturali presenti in numero incomparabilmente maggiore nella vita dell'uomo. Questo equivale a dire che il primitivo è uomo in minima parte e quasi tutto puro animale. Gli atti tecnici, dunque, si disperdono e s'immergono nell'insieme delle proprie attività naturali e si presentano alla sua mente come appartenenti alla sua vita non tecnica. Il primitivo si relaziona al fatto che può accendere il fuoco allo stesso modo in cui si relaziona al fatto che può camminare, nuotare, colpire, ecc. E, visto che gli atti naturali sono un repertorio fisso e dato una volta per tutte, tali sono anche i suoi atti tecnici. Disconosce del tutto il carattere essenziale della tecnica, che consiste nel suo essere una capacità di cambiamento e di progresso in linea di principio illimitati.

2) La semplicità e la povertà di questa tecnica primigenia implica che gli atti del primitivo vengano esercitati da tutti i membri della collettività. Tutti accendono il fuoco, costruiscono archi e frecce, ecc. Ebbene la tecnica non sembra isolarsi nemmeno per il fatto che costituirà la seconda tappa nell'evoluzione, per la quale solo certi uomini – gli artigiani – sanno fare determinate cose. L'unica differenziazione che si produce molto presto consiste nel fatto che le donne svolgono certi compiti tecnici e i maschi altri. Ma questo non basta per isolare il fatto tecnico come qualcosa di peculiare agli occhi del primitivo, perché anche il repertorio degli atti naturali è un po' differente nella donna e nell'uomo. Che la donna coltivi i campi – fu la donna l'inventrice della tecnica agricola – gli sembra naturale tanto quanto il fatto che, di quando in quando, si occupi di partorire.

3) Ma non è consapevole della tecnica nemmeno nel suo momento più caratteristico e rivelatore, nell'invenzione. Il primitivo non sa che può inventare e poiché non lo sa, il suo inventare non è una ricerca previa e deliberata di soluzioni. Come ho suggerito prima, è piuttosto la soluzione a cercare lui. È nel maneggio costante e non deliberato delle cose circostanti che si produce all'improvviso, per puro caso, una situazione che offre un risultato nuovo e utile. Per esempio, sfregando per divertimento o per ostinazione un bastone con un altro scaturisce il fuoco. Quindi il primitivo ha una visione improvvisa di un nuovo nesso tra le cose. Il bastone, che serviva a colpire, per appoggiarsi, appare come qualcosa di nuovo, come ciò che produce il fuoco. Il primitivo, così dobbiamo immaginarlo, rimane annientato, perché si sente come se la natura all'improvviso avesse fatto penetrare in lui uno dei suoi misteri. Già prima il fuoco era per lui un potere magico del mondo e gli suscitava emozioni religiose. Il fatto nuovo, il

bastone che produce fuoco, si carica per una ragione o per l'altra di un significato magico. Tutte le tecniche primitive hanno originariamente un alone magico e per quell'uomo sono tecniche solo a causa del loro aspetto magico. Poi vedremo come la magia sia, in effetti, una tecnica, sebbene fallita e illusoria.

Questo uomo, dunque, non è consapevole di sé come inventore delle proprie invenzioni. Le invenzioni gli appaiono come un'ulteriore dimensione della natura – il potere che quest'ultima ha da offrirgli, essa a lui, e non al contrario, certi poteri. La produzione di utensili non gli sembra derivare da lui, come da lui non derivano le sue mani e le sue gambe. Non si sente *homo faber*. Si trova dunque in una situazione molto simile a quella che Köhler descrive quando lo scimpanzé si accorge all'improvviso che un bastone che tiene in mano può servire per un certo fine prima insospettato. Köhler la chiama «impressione dell'ah!», visto che questa è l'espressione dell'uomo quando all'improvviso gli si presenta come ovvia una nuova relazione possibile tra le cose. Si tratterebbe dunque della legge biologica chiamata *trial and error*, prova ed errore, applicata all'ordine cosciente. L'infusorio⁸ «saggia» innumerevoli posizioni e scopre che una di esse gli offre effetti favorevoli. Quindi la trasforma in un'abitudine.

Ma torniamo alla tecnica primitiva. Essa dunque si dà nell'uomo ancora come natura. La descrizione più propria di essa consisterebbe nel dire che, verosimilmente, le invenzioni dell'uomo aurorale, prodotte del puro caso, obbediscono al calcolo delle probabilità; vale a dire che, dato il numero di combinazioni spontanee che sono possibili tra le cose, esse hanno un certo grado di probabilità di presentarsi un giorno all'uomo in una forma tale per cui egli veda in esse uno strumento già pronto.

X. La tecnica come artigianato. –La tecnica del tecnico

Passiamo al secondo stadio: la tecnica dell'artigiano. È la tecnica dell'antica Grecia, la tecnica della Roma pre-imperiale e del Medio Evo. Ecco qui, in rapidissima successione, alcune delle sue caratteristiche:

1) Il repertorio delle azioni è cresciuto enormemente. Ciò nonostante, non così tanto – è importante rendersene conto – da far sì che l'improvvisa scomparsa, crisi o intasamento delle tecniche principali renda materialmente la vita impossibile alle collettività. Ancora più chiaro: la differenza tra la vita che conduce l'uomo in questo stadio con tutte le sue

tecniche e quella che condurrebbe senza di esse, non è così radicale da impedire, nel caso che esse fallissero o fossero sospese, il ritorno a una vita primitiva o quasi primitiva. Il rapporto tra ciò che non è tecnico e ciò che è tecnico non è ancora tale da fare di quest'ultimo la base assoluta del sostentamento. No: la base su cui l'uomo si appoggia è ancora naturale – perlomeno, e questo è ciò che importa, così la percepisce lui –, e per questo, quando cominciano le crisi tecniche, non si rende conto che esse renderanno impossibile la vita che conduce; per questo non reagisce in tempo e con energia di fronte a quelle crisi. Ma fatta questa precisazione e comparando la nuova situazione tecnica che questo secondo stadio rappresenta con quella primitiva, conviene sottolineare il contrario: l'enorme crescita degli atti tecnici. Molti di questi sono diventati così complicati che non possono essere esercitati da tutti. È necessario che alcuni uomini si facciano carico a fondo di essi, dedichino loro la propria vita: sono gli artigiani. Ma questo implica che l'uomo posseda dal principio una coscienza della tecnica come di qualcosa di speciale e distinto. Vede l'agire dell'artigiano – calzolaio, fabbro, muratore, sellaio, ecc. – e comprende la tecnica tramite il concetto o la figura di quei tecnici che sono gli artigiani; voglio dire: ancora non sa che c'è la tecnica, ma già sa che ci sono tecnici, uomini che posseggono un repertorio peculiare di attività che non sono in alcun modo quelle generali e naturali svolte da ogni uomo. La lotta – così moderna – di Socrate con la gente del suo tempo comincia con la sua volontà di convincerla che la tecnica non s'identifica con il tecnico, ma è una capacità *sui generis*, astratta, molto peculiare, che non si confonde con questo o quell'uomo determinato. Per i suoi contemporanei, al contrario, la calzoleria non è altro che un'abilità che possiedono certi uomini chiamati calzolai. Questa abilità potrebbe essere maggiore o minore e subire alcune piccole variazioni, esattamente come capita con le abilità naturali, come ad esempio il correre o il nuotare; ancora meglio, come il volare dell'uccello o il colpire con le corna del toro. Si capisce, loro sanno già che la calzoleria non è naturale – cioè che non è animale – ma piuttosto qualcosa di esclusivo dell'uomo, ma credono che egli la posseda come una caratteristica fissa e data una volta per tutte. Ciò che ha di esclusivamente umano è ciò che ha di extranaturale, ma ciò che ha di fisso e limitato gli dà una connotazione naturale – la tecnica appartiene dunque alla natura dell'uomo, è un tesoro definito e senza possibili ampliamenti sostanziali. Come l'uomo si trova a vivere installato nel

sistema rigido dei movimenti del proprio corpo, così si trova inoltre installato nel sistema fisso delle arti, che è il nome che i popoli e le epoche che si trovano in questo stadio danno alle tecniche. Il senso proprio di *téchne*, in greco, è questo.

2) Nemmeno la modalità di acquisizione tecnica favorisce la chiara consapevolezza di questa come una funzione generica e illimitata. In questo stadio capita ancor meno che in quello primitivo – sebbene su due piedi uno penserebbe il contrario – l’occasione per cui il fatto d’inventare faccia sorgere nella memoria l’idea chiara, distinta, indipendente, di ciò che davvero è la tecnica. In fin dei conti, le poche invenzioni primitive, così fondamentali, dovettero risaltare in modo melodrammatico dalla quotidianità delle abitudini animali. Ma nell’artigianato non si concepisce la consapevolezza dell’invenzione. L’artigiano deve apprendere nel corso di un lungo apprendistato – è l’epoca dei maestri e degli apprendisti – tecniche già messe a punto e che provengono da una tradizione insondabile. L’artigiano è ispirato dalla norma che lo spinge a incastonarsi in tale tradizione così come essa è: è rivolto al passato e non è aperto a possibili novità. Segue le usanze costituite. Nonostante ciò si producono modifiche, migliorie, in virtù di uno spostamento continuo e perciò impercettibile, modifiche, migliorie che si presentano non con l’aspetto di innovazioni sostanziali, ma piuttosto come variazioni stilistiche nelle abilità. Gli stili di questo o quel maestro si trasmettono sotto forma di scuole; e quindi con il carattere formale della tradizione.

3) C’è un’altra ragione, e decisiva, per cui l’idea della tecnica non si svincola e non si stacca dall’idea dell’uomo che la esercita, ed è che l’invenzione è arrivata a produrre solo strumenti e non macchine. Questa distinzione è essenziale. La prima macchina in senso proprio, e con ciò anticipo il terzo stadio, è il telaio di Robert creato nel 1825. È la prima macchina perché è il primo strumento che agisce di per sé e produce da sé l’oggetto. Per questo motivo venne chiamato *self-actor*, da cui deriva il termine *selfactinas*.⁹ La tecnica smette di essere ciò che era stata fino ad allora, cioè manipolazione e manodopera, e si trasforma *sensu stricto* in fabbricazione. Nell’artigianato l’utensile o l’attrezzo è solo un supplemento dell’uomo. Pertanto, l’uomo con i suoi atti «naturali» continua a essere l’attore principale. Nella macchina, al contrario, lo strumento passa in primo piano e non è esso ad aiutare l’uomo, ma l’opposto: è l’uomo che semplicemente aiuta la macchina e funge da suo supplemento. Per questo

essa, lavorando autonomamente e staccandosi dall'uomo, gli ha fatto capire intuitivamente che la tecnica è una funzione isolata dall'uomo naturale, del tutto indipendente da lui e *non tenuta a rispettare i limiti di quest'ultimo*. Ciò che l'uomo può fare con le proprie attività fisse di animale lo sappiamo già; il suo orizzonte è limitato. Ma ciò che possono fare le macchine che l'uomo può inventare è, in linea di principio, illimitato.

4) Ma rimane ancora un aspetto dell'artigianato che contribuisce profondamente a impedire una consapevolezza adeguata della tecnica e, come gli aspetti anteriori, occulta il fatto tecnico nella sua purezza. Ed è che tutta la tecnica consiste in due cose: una, l'invenzione di un piano di attività, di un metodo, un procedimento – *mechané*, dicevano i Greci – e l'altra, l'esecuzione di questo piano. È la prima a essere in senso stretto la tecnica; la seconda consiste solo nelle concrete operazioni e nell'operare stesso. Insomma: c'è il tecnico e c'è l'operaio che esercitano nell'unità del compito tecnico due funzioni molto diverse. Ebbene: l'artigiano è, alla pari e indivisibilmente, il tecnico e l'operaio. E ciò che più si vede di lui è la manodopera e ciò che si vede meno è la sua «tecnica» in senso proprio. La dissociazione dell'artigiano in due ingredienti, la separazione radicale tra l'operaio e il tecnico, sarà uno dei sintomi principali del terzo stadio.

Già abbiamo anticipato alcuni degli aspetti del terzo stadio. Lo abbiamo denominato «la tecnica del tecnico». L'uomo acquisisce una consapevolezza sufficientemente chiara del fatto che possiede una certa capacità del tutto diversa da quelle rigide, immutabili, che integrano la sua parte naturale o animale. Vede che la tecnica non è un caso, come nello stadio primitivo, né un certo tipo dato e circoscritto di uomo – l'artigiano – la tecnica non è questa o quella tecnica determinata, pertanto fissa, ma appunto una fonte di attività umane in linea di principio illimitate.

Questa nuova consapevolezza della tecnica in sé colloca l'uomo, per la prima volta, in una situazione radicalmente diversa da quella che ha sempre sperimentato; in un certo modo, in una situazione antitetica. Perché fino a quel momento nell'idea che l'uomo aveva della propria vita aveva predominato la consapevolezza di tutto ciò che egli non poteva fare, di ciò che era incapace di fare; insomma, della sua debolezza e della sua limitatezza. Ma l'idea che oggi abbiamo della tecnica – richiamate ora alla mente l'idea che avete in merito – ci colloca nella situazione tragicomica – vale a dire, comica, ma anche tragica – per la quale, quando ci viene in mente la cosa più stravagante rimaniamo turbati, perché in tutta sincerità

non possiamo essere sicuri che questa stravaganza – il viaggio verso le stelle, ad esempio – sia impossibile da realizzare. Temiamo che, forse, nel momento in cui diciamo ciò ci capiti per le mani un giornale che ci comunica che, essendo riusciti a conferire a un missile una velocità di fuga superiore alla forza di gravità, abbiamo collocato un oggetto terrestre in prossimità della Luna. Vale a dire che l'uomo oggi in fondo è angosciato proprio dalla consapevolezza della sua teorica mancanza di limiti. Forse ciò contribuisce a impedirgli di sapere chi è, perché, ritrovandosi in linea di principio capace di essere tutto ciò che si può immaginare, non sa più che cosa egli effettivamente sia.

E nel caso mi dimentichi di dirlo o non abbia più tempo per farlo, e sebbene appartenga a un altro capitolo, approfitto del collegamento per farvi osservare che la tecnica, apparendo da un lato come una capacità in principio illimitata, fa sì che all'uomo che ripone la propria fede in essa e solo in essa, gli si svuoti la vita. Perché essere tecnico e solo tecnico significa poter essere tutto e, di conseguenza, non essere nulla di determinato. Puramente piena di possibilità, la tecnica è mera forma vuota – come la logica più formalista – è incapace di determinare il contenuto della vita.

Per questo motivo questi anni in cui viviamo, i più intensamente segnati dallo sviluppo tecnico di tutta la storia umana, sono i più vuoti.

XI. La relazione in cui l'uomo e la sua tecnica si trovano oggi. – Il tecnicismo antico

Abbiamo visto come lo stadio dell'evoluzione tecnica in cui ci troviamo oggi si caratterizza: 1) per la favolosa crescita di atti e risultati tecnici che integrano la vita contemporanea. Mentre nel Medio Evo, nell'epoca dell'artigiano, la tecnica e la naturalità dell'uomo sembravano compensarsi, e l'insieme di condizioni su cui l'esistenza si basava gli permettevano di beneficiare della capacità umana per adattare il mondo all'uomo senza che ciò lo portasse a snaturarsi – oggi i presupposti tecnici della vita superano di gran lunga quelli naturali, di modo che l'uomo non può vivere senza la tecnica cui è giunto. Questo non è solo un modo di dire, ma una verità letterale. In uno dei miei libri ho individuato, come uno dei dati che l'uomo contemporaneo deve tenere con forza a mente, il fatto seguente: l'Europa, dal V secolo fino al 1800 – pertanto, in tredici secoli – non è riuscita ad arrivare a più di 180 milioni di abitanti. Ebbene, dal 1800 al momento

presente, pertanto in poco più di un secolo, ha raggiunto la cifra di circa 500 milioni di uomini, senza contare i milioni che ha disperso l'emigrazione. In un solo secolo è cresciuta dunque di tre volte e mezza. Ed è evidente che, qualunque siano le ragioni di un così prodigioso fenomeno – il fatto che oggi *possano* vivere bene tre volte e mezza in più di uomini nel medesimo spazio in cui prima vivevano male tre volte e mezza in meno – la causa immediata e il presupposto ineludibile di ciò è la perfezione della tecnica. Se quest'ultima retrocedesse all'improvviso, centinaia di milioni di uomini smetterebbero di esistere.

La proliferazione senza pari della pianta umana avvenuta in quel secolo è all'origine di non pochi conflitti contemporanei. Un tale fatto poteva accadere solo dopo che l'uomo fosse giunto a interporre tra la natura e lui stesso una zona di pura creazione tecnica così spessa e profonda da giungere a costituire una sovranatura. L'uomo d'oggi – non mi riferisco all'individuo, ma alla totalità degli uomini – non può scegliere tra il vivere nella natura o beneficiare di una sovranatura. È già irrimediabilmente iscritto in quest'ultima e collocato in essa come l'uomo primitivo nel proprio ambiente naturale. E ciò presenta un rischio tra gli altri: visto che, dal momento in cui apre gli occhi sull'esistenza, l'uomo si trova circondato da una quantità favolosa di oggetti e procedimenti creati dalla tecnica, i quali formano un primo paesaggio artificiale così fitto da nascondere dietro di sé la natura primaria, egli tenderà a credere che, come quest'ultima, anche tale paesaggio si trova lì da sé: che l'automobile e l'aspirina non sono cose che bisogna fabbricare, ma che sono cose che, come la pietra o la pianta, sono date all'uomo senza che egli debba prima compiere uno sforzo. Vale a dire che l'uomo può arrivare a perdere la consapevolezza della tecnica e delle condizioni – ad esempio, morali – in cui quest'ultima si produce, tornando così, come il primitivo, a non vedere in essa nient'altro che doni naturali di cui si dispone spontaneamente e che non abbisognano di un sostegno continuo. In tal senso, con la sua prodigiosa espansione, la tecnica prima si è distinta dal sobrio repertorio delle nostre attività naturali e ci ha permesso di acquisire piena consapevolezza di essa, ma poi, con il susseguente fantastico avanzamento, la sua crescita minaccia di obnubilare tale consapevolezza.

2) L'altro motivo che porta l'uomo a scoprire l'aspetto genuino della sua propria tecnica è stato, abbiamo detto, il passaggio dal mero strumento alla macchina, cioè all'apparato che agisce autonomamente. La macchina

riduce ai minimi termini l'uomo, l'artigiano. Non è l'utensile che aiuta l'uomo ma, al contrario, l'uomo viene ridotto ad aiutante della macchina. Oggi una fabbrica è un artefatto indipendente che viene aiutato in alcuni momenti da pochi uomini, il cui ruolo risulta essere modestissimo.

3) La conseguenza di ciò fu che il tecnico e l'operaio, uniti nell'artigiano, si separarono e che, con l'isolamento, il tecnico come tale si trasformasse nell'espressione pura, vivente, della tecnica come tale : l'ingegnere.

Oggi la tecnica sta davanti ai nostri occhi, così com'è, libera, distinta e senza confondersi e occultarsi in ciò che essa non è. Per questo a essa si dedicano concretamente certi uomini, i tecnici. Nell'Era Paleolitica o nel Medio Evo, l'inventare non poteva costituire una professione, perché l'uomo ignorava il proprio potere d'invenzione. Oggi, al contrario, il tecnico si dedica al compito d'inventare come alla più normale e prestabilita delle attività. Contrariamente al primitivo, prima d'inventare sa che può inventare; ciò equivale a dire che prima di possedere una tecnica possiede *la* tecnica. Fino a questo punto e ancora in questo senso quasi materiale, ciò che vado dicendo è vero: le tecniche sono solo concrezioni *a posteriori* della funzione tecnica generale dell'uomo. Il tecnico non deve attendere il caso e sottomettersi a evanescenti gradi di probabilità ma, in linea di principio, è sicuro di arrivare a delle scoperte. Perché?

Per alcuni, ciò è solamente ciò è la tecnica.

E senza dubbio non c'è tecnica senza tecnicismo, ma non è finita qui. Il tecnicismo è solamente il metodo intellettuale che opera nella creazione tecnica. Senza di esso non c'è la tecnica, ma nemmeno con esso soltanto. Abbiamo già visto che non basta il possesso di una facoltà perché essa venga senz'altro esercitata.

Avrei voluto parlare in lungo e in largo del tecnicismo della tecnica, di quella presente come di quella passata. È forse il tema che personalmente m'interessa di più. Ma sarebbe stato un errore, a mio giudizio, far gravitare attorno a questo argomento tutto il nostro corso. Ora, giunto quasi al termine, devo ridurmi a dedicargli una brevissima considerazione: brevissima ma, spero, sufficientemente chiara.

È indiscutibile che né la tecnica avrebbe ottenuto una così favolosa espansione in questi ultimi secoli, né allo strumento sarebbe succeduta la macchina, né, conseguentemente, il tecnico si sarebbe separato dall'operaio, se il tecnico non avesse previamente subito una radicale trasformazione.

In effetti, il tecnicismo moderno è completamente diverso da quello che ha agito in tutte le tecniche precedenti. Come esprimere in poche parole questa radicale differenza? Forse facendo quest'altra domanda: il tecnico del passato, quando lo era in senso proprio, vale a dire, quando l'invenzione non sorgeva per puro caso ma veniva deliberatamente cercata, che cosa faceva? Facciamo un esempio schematico, e pertanto esagerato, sebbene si tratti di un fatto storico e non immaginario. L'architetto del Nilo aveva bisogno di sollevare i lastroni di pietra verso le parti più alte della piramide di Cheope. Il tecnico egizio parte, visto che vi è costretto, dal risultato che si propone: sollevare il lastrone. Per fare ciò cerca i mezzi adatti. Per fare ciò; vale a dire, cerca i mezzi in vista del risultato – che la pietra arrivi in alto – prendendo in blocco questo risultato. La sua mente è prigioniera della finalità proposta così come essa è proposta nella sua totalità ultima e compiuta. Tenderà quindi a cercare solo quei mezzi o procedimenti che, se possibile, producano in un colpo solo, con una sola operazione breve o prolungata, però unitaria, il risultato totale. L'unità indifferenziata del fine incita a cercare un mezzo altrettanto unico e indifferenziato. Questo fa sì che, agli inizi della tecnica, il mezzo con cui si fa la cosa assomigli molto alla cosa stessa che si sta facendo. Così nel caso della piramide: per far salire un elemento in alto si appoggia alla piramide una massa di terra a forma di piramide, con una base più ampia e una minore pendenza, sulla quale si trascinano fino alla cuspide i lastroni. Visto che questo principio di similitudine – *similia similibus* – in molti casi non è applicabile, il tecnico resta senza alcuna regola, senza un metodo per passare mentalmente dal fine proposto al mezzo adeguato, e si dedica empiricamente a provare tutto quello che gli appaia come congruente allo scopo. Quindi, per quanto riguarda la realizzazione del suo proposito, egli ricade nel medesimo atteggiamento dell'«inventore primitivo».

XII. Il tecnicismo moderno. – Gli orologi di Carlo V. Scienza e laboratorio. – Il prodigio del presente

Il tecnicismo della tecnica moderna si differenzia radicalmente da quello che ha ispirato tutte le tecniche anteriori. Nasce nello stesso periodo della scienza fisica ed è figlio della medesima matrice storica. Abbiamo visto come, fino a questo momento, il tecnico, ossessionato dal risultato finale da lui desiderato, non si sente libero di fronte a esso e cerca mezzi

che lo conseguano di colpo e nella sua totalità. Il mezzo, ho detto, imita il proprio fine.

Nel secolo XVI giunge a maturazione un nuovo modo di pensare che si manifesta parimenti nella tecnica e nella teoria più pura. Ancora di più, questa nuova maniera di pensare è caratterizzata dal fatto che non si può dire da dove cominci, se dalla soluzione dei problemi pratici o dalla costruzione di mere idee. Da Vinci fu in entrambi gli ordini un precursore. È un uomo di laboratorio, non solamente né principalmente di laboratorio di pittura, ma di laboratorio di meccanica. Passa la vita inventando «artifici».

Nella lettera dove richiede un impiego a Ludovico il Moro presenta una lunga lista di invenzioni belliche e idrauliche. Proprio come nell'epoca ellenistica i grandi *poliorketés* resero possibili i grandi progressi della meccanica, che termineranno prodigiosamente con il prestigioso Archimede, in queste guerre della fine del secolo XV e degli inizi del XVI si prepara la crescita decisiva del nuovo tecnicismo. Nota bene: le une e le altre guerre erano guerre false, voglio dire, non erano guerre di popolo, guerre fervide, lotte di sentimenti nemici, ma guerre di militari contro militari, guerre frigide, guerre di testa e pugno, non viscerali. Per questo motivo, guerre... tecniche.

Ed ecco che verso il 1540 va di moda nel mondo la «meccanica». Questa parola, si noti, non indica la scienza che oggi ha assorbito quel termine e che ancora non esisteva; significa le macchine e la relativa arte. Tale è il significato che ha ancora nel 1600 per Galileo, padre della scienza meccanica. Tutti quanti vogliono avere apparati, grandi e piccoli, utili o semplicemente divertenti. Il nostro enorme Carlo, il Quinto, quello di Mühlberg, quando si ritira a Yuste, nella più illustre prostrazione che la storia ricordi, si porta con sé, nella sua formidabile risacca verso il nulla, solo questi due elementi del mondo che sta abbandonando: orologi e Juanelo Turriano.¹⁰ Costui era un fenomeno, un vero mago delle invenzioni meccaniche, colui che costruisce allo stesso modo un sistema per far salire l'acqua a Toledo – di cui rimangono ancora i resti – e un uccello semovente che vola con le sue ali di metallo attraverso l'ampia stanza in cui Carlo, assente dalla vita, riposa.

È molto importante sottolineare questo fatto di primo ordine: che la meraviglia massima della mente umana, la scienza fisica, nasce dalla tecnica. Da giovane Galileo non sta all'università, ma all'arsenale di Venezia, tra gru e argani. Lì si forma la sua mente.

Il nuovo tecnicismo, in effetti, si sviluppa esattamente come si sviluppa la *nuova scienza*. Non va, con nient'altro che l'immagine del risultato che vuole ottenere, alla ricerca dei mezzi per conseguirlo. No. Si trattiene davanti allo scopo e opera su di esso. Lo *analizza*. Vale a dire, scompone il risultato totale – che è l'unico risultato principalmente desiderato – nei risultati parziali da cui sorge, nel processo della sua genesi. Pertanto, nelle sue «cause» o fenomeni che lo costituiscono.

Proprio questo è ciò che fa Galileo nella sua scienza, che fu parimenti, come è noto, un grandissimo «inventore». L'aristotelico non scomponeva il fenomeno naturale, ma lo prendeva nel suo insieme e gli cercava una causa altrettanto globale, alla sonnolenza prodotta dall'infusione di papaveri associava una *virtus dormitiva*. Galileo, quando vede muoversi un corpo, fa tutto il contrario: si chiede da quali movimenti elementari e, pertanto, generali, si compone quel movimento concreto. Questo è il nuovo modo di operare con l'intelletto: «analisi della natura».

Tale è l'unione iniziale – e radicale – tra il nuovo tecnicismo e la scienza. Unione, come si vede, per nulla esterna, con un identico metodo intellettuale. Questo dà alla tecnica moderna indipendenza e piena sicurezza in se stessa. Non è un'ispirazione di tipo magico né un puro caso, ma «metodo», cammino prestabilito, fermo, consapevole dei suoi fondamenti.

Grande lezione! Conviene che l'intellettuale *maneggi* le cose, che stia vicino a esse; alle cose materiali se è un fisico, alle cose umane se è uno storico. Se gli storici tedeschi del secolo XIX fossero stati più uomini politici, o anche solo «uomini di mondo», forse la storia sarebbe oggi già una scienza, e assieme a essa esisterebbe una tecnica realmente efficace per agire sui grandi fenomeni collettivi, davanti ai quali, sia detto con vergogna, l'uomo contemporaneo si trova come quello del paleolitico di fronte al fulmine.

Il cosiddetto «spirito» è una potenza troppo eterea che si perde nel labirinto di se stessa, delle proprie infinite possibilità. È troppo facile pensare! Quando vola la mente incontra a malapena resistenza. Per questo è così importante per l'intellettuale palpare oggetti materiali e apprendere, nel suo rapporto con essi, una disciplina di moderazione. I corpi sono stati i maestri dello spirito come il centauro Chirone fu il maestro dei Greci. Senza le cose che si vedono e si toccano, il presuntuoso «spirito» non sarebbe altro che demenza. Il corpo è il gendarme e il pedagogo dello spirito.

Da ciò deriva l'esemplarità del pensiero fisico di fronte a tutti gli altri usi intellettuali. La fisica, come ha notato Nicolai Hartmann, deve la sua virtù senza pari al fatto che è, fino ad ora, l'unica scienza in cui la verità si stabilisce mediante l'accordo di due istanze indipendenti che non si lasciano corrompere l'una dall'altra. Il puro pensare *a priori* della meccanica razionale e il puro guardare le cose con i nostri stessi occhi: analisi ed esperimento.

Tutti i creatori della nuova scienza si resero conto della sua consustanzialità con la tecnica. Bacon come Galileo, Gilbert come Cartesio, Huygens come Hooke o Newton.

Da allora in qua lo sviluppo – in soli tre secoli – è stato favoloso: sia nel caso della teoria sia in quello della tecnica. Si vedano, nel libretto di Allen Raymond *Cos'è la tecnocrazia?*,¹¹ alcuni dati su ciò che oggi quel tecnicismo può fare. Per esempio:

– Il motore umano, in una giornata di otto ore, è capace di produrre lavoro, approssimativamente, nella proporzione di un decimo di un cavallo. Oggigiorno possediamo macchine che lavorano con trecentomila cavalli di potenza, capaci di funzionare ventiquattro ore al giorno e per molto tempo.

– La prima macchina di conversione di energia diversa dal meccanismo umano fu la rozza macchina a vapore atmosferico di Newcomen, nel 1712. La prima macchina di questo tipo sviluppa 5,5 cavalli di potenza, calcolata per la quantità di acqua che eleva in un determinato intervallo di tempo. Questa macchina raggiunse la sua dimensione massima verso il 1780, con giganteschi cilindri e dai 16 a 20 colpi pistone al minuto. Aveva una potenza di 50 cavalli, ossia 500 volte quella del motore umano. Ma l'efficienza della macchina Newcomen era solo un decimo della macchina umana e richiedeva 15,8 libbre di carbone per cavallo. Aveva altri difetti, tanto nel caso dell'energia quanto nella parte meccanica, i quali impedirono la sua adozione generale.

– L'introduzione della turbina condusse a un nuovo tipo di conversione di energia. Mentre le prime turbine a essere costruite possedevano meno di 700 cavalli e la prima turbina installata in una stazione centrale era di 5000 cavalli, le turbine moderne riescono a raggiungere 300.000 cavalli, ossia 3.000.000 di volte il rendimento di un essere umano in una giornata di otto ore. Calcolata sulla base di ventiquattro ore di funzionamento, la turbina ha nove milioni di volte il rendimento del corpo umano.

– La prima turbina montata in una centrale consumava 6,88 libbre di carbone per kW/ora nel 1903.

– C'è stato un calo del consumo di carbone da 6,88 libbre a 0,84 libbre in un periodo di trent'anni, il che indica la variazione del rendimento nell'effettuare il lavoro umano per mezzo delle macchine.

– Il rendimento massimo della civiltà nell'antico Egitto non superò mai i 150.000 cavalli in una giornata di otto ore, presupponendo 3.000.000 milioni di abitanti. Grecia, Roma, i piccoli Stati e Imperi del Medio Evo e le nazioni moderne ebbero lo stesso indice di rendimento fino all'epoca di James Watt. Da allora si verificarono cambiamenti ogni volta più rapidi. Il progresso sociale, fino ad allora sconosciuto, avanzò all'inizio lentamente, poi si mise a correre, prese il volo e avanzò con la rapidità di un razzo. Serie dopo serie, gli sviluppi tecnici hanno spazzato via i processi industriali di ogni decennio, dal 1800, riducendoli a metodi antiquati del passato.

– La prima macchina, quella di Newcomen, non sopravvisse al proprio secolo. Il secondo cambiamento nella conversione di energia, la macchina di Watt, non sopravvisse un secolo e venne rimpiazzata da una macchina di maggior rendimento. Dei 9.000.000 di volte per cui abbiamo moltiplicato l'energia del corpo umano per ottenere le moderne unità di energia meccanica attuali, un aumento di 8.766.000 volte è avvenuto negli ultimi venticinque anni.

– Riguardo alla diminuzione di ore di lavoro umano dal 1840, notiamo che, in acciaio, il grado di diminuzione è stato l'inverso della quarta potenza del tempo; in automobili, ancora maggiore; in produzione di lingotti di ferro, un'ora di lavoro umano ottiene oggidi ciò che seicento ore del medesimo lavoro ottenevano cento anni fa. In agricoltura, c'è bisogno solo di 1/3.000 di ore di lavoro umano per unità di prodotto in comparazione con il 1840. In fabbricazione di lampade incandescenti, un'ora di lavoro umano realizza tanto quanto novemila ore dello stesso lavoro nel 1914.

– Il grado di diminuzione in ore di lavoro umano per unità di produzione, prese nell'insieme, è dunque approssimativamente di 1/3.000.

– I fabbricanti di mattoni, nel corso di più di cinquemila anni, non ottennero mai, in media, più di 450 mattoni al giorno per individuo, in una giornata di più di dieci ore. Una fabbrica moderna a ciclo continuo di mattoni produrrà 400.000 mattoni al giorno per persona.¹²

Non rispondo dell'esattezza di queste cifre. I «tecnocrati» da cui derivano sono demagoghi e, pertanto, gente senza esattezza, poco scrupolosa e precipitosa. Ma ciò che ha di caricaturale ed esagerato questo quadro numerico non fa altro che manifestare un fondo vero e indiscutibile: la quasi illimitatezza di possibilità presenti nella tecnica materiale contemporanea.

La vita umana non è solamente lotta con la materia quanto piuttosto lotta dell'uomo con la sua anima. Che cosa possono dimostrare l'America e l'Europa come repertorio di tecniche dell'anima? Non è stato, in quest'ordine di cose, superiore l'Estremo Oriente?

Da qualche anno sogno un possibile corso in cui si mostra, l'una di fronte all'altra, le tecniche dell'Occidente e le tecniche dell'Asia.

1. [Questa «Introduzione» è apparsa come manoscritto tra le carte inedite di Ortega e l'ho pubblicata nella riedizione di questo testo nella *Colección El Arquero*, 1977].
2. [Il titolo del corso fu: «Cos'è la tecnica?»].
3. [Cfr. *Misión de la Universidad*].
4. («Non si deve scrivere se non per far conoscere la verità»)
5. [L'unico libro che, sebbene insufficiente in relazione al problema generale della tecnica, mi si è rivelato utile in uno o due punti, è quello di Gotl-Lilienfeld: *Wirtschaft und Technik*].
6. (Cfr. J. Ortega Y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001).
7. [Cfr. *Prologo* alla seconda edizione di *España invertebrata* (1923)]
8. (Termine con cui si indica in biologia una delle fasi di sviluppo di alcune specie animali relativamente semplici).
9. (In Spagna il telaio di Robert, che consiste in una filatrice meccanica intermittente, venne appunto chiamato «selfactina»).
10. (Juanelo Turriano, o Giovanni Torrioni, fu un inventore e ingegnere italiano, vissuto tra il 1501 e il 1585).
11. (Cfr. A. Raymond, *What is technocracy?*, Whittlesey House, New York 1933).
12. [Versione spagnola pubblicata dalla «Rivista d'Occidente», Madrid, 1933, cap. II].

ALTRI SAGGI SU SCIENZA E FILOSOFIA

IL MITO DELL'UOMO OLTRE LA TECNICA¹

I. [Conferenza di Darmstadt]

Signore e Signori. Non posso giungere a un colloquio autentico poiché per questo mi manca la cosa più importante. Per il colloquio mi manca precisamente il linguaggio: cosa che suona un po' heideggeriana, perché voglio assomigliare al nostro grande Heidegger, al quale non piace, come agli altri uomini, trattenersi solo sulle cose, ma soprattutto – e questo è molto peculiare in lui – sulle parole. Però, anche parlando in forma di monologo, mi vedo obbligato a chiedere scusa per le inesattezze che devo necessariamente commettere verso la grammatica tedesca.

L'uomo, la vita, sono un avvenimento interiore e non altra cosa; questo è evidente. Per questo si può parlare dell'uomo e della vita solo se se ne parla dall'interno. Se vogliamo parlare seriamente dell'uomo, si può fare solo dall'interno, dal *proprio* interno, e per tanto, si può parlare solo di *se stessi*. *Tutto* il resto che possiamo dire degli altri uomini, di altre vite e dell'uomo in generale, deve essere considerato come un insieme di affermazioni *derivate in modo secondario* e astratte; pertanto, non come affermazioni evidenti, ma costruite sulla base di presupposti e indizi. Così abbiamo due immagini diverse dell'uomo: l'immagine *interna*, che è quella vera per la sua origine, che però si riferisce all'uomo in se stesso, e l'immagine *esterna*, che è quella che ci formiamo dell'*altro* uomo, come individuo o come uomo in generale. Se vogliamo costruire una teoria sull'uomo, risulta estremamente fruttuoso lasciare che queste due intuizioni o aspetti si scontrino fra di loro. Però nel farlo, almeno non dobbiamo dimenticare che uno di loro è primario ed evidente, mentre l'altro è secondario ed elaborato. Se si considera l'uomo – dal di fuori – come l'*altro*, il miglior metodo è quello *behaviorista*, lo studio del comportamento. Ora non ci interessa sapere se questo metodo abbia senso; ci basta riconoscere ciò che è indubitabile, vale a dire che contemplare l'uomo dal di fuori, osservare e analizzare la sua condotta esterna è una ginnastica intellettuale fertile, soprattutto se non ci limitiamo a quello, ma

se partiamo dai suoi movimenti corporei ed edificiamo su di essi l'ipotesi di come dovrebbe essere nella sua interiorità un essere che, visto dal di fuori, è così costituito.

Tra i movimenti dell'altro uomo che possiamo osservare c'è un gruppo molto interessante: i movimenti *tecnici*. Si tratta delle manovre che realizza l'uomo quando fabbrica un oggetto. Una delle leggi più chiare della storia universale è il fatto che i movimenti tecnici dell'uomo sono aumentati continuamente di numero e di intensità, vale a dire che l'occupazione tecnica dell'uomo – in senso stretto – si è sviluppata con un indubitabile progresso; oppure, il che è lo stesso, che l'uomo in una misura crescente è un essere tecnico. E non c'è nessun motivo concreto per credere che questo non proseguirà così indefinitamente. Finché l'uomo vive, dobbiamo considerare la sua tecnica come uno dei suoi tratti costitutivi essenziali, e dobbiamo enunciare la tesi seguente: l'uomo è tecnico. Vorrei soffermarmi su questa breve proposizione, per ora in modo provvisorio e come *behaviorista*, sebbene certamente come un ricercatore «trascendentale» del comportamento; sempre che ciò non assomigli troppo ad un quadrato rotondo. Nella proposizione «l'uomo è tecnico», mentre mi comporto come un *behaviorista*, non ho idea di che cosa significhi il soggetto. Davanti a me incontro solo una «X», che si muove e si comporta in modo tecnico. Si tratta pertanto di porci la questione di come diavolo deve essere, di per sé, un essere che si dedica alla tecnica.

Nel presente contesto non ho bisogno di spostarmi su problemi concreti dell'attività tecnica. Mi basta osservare questa capricciosa «X», che fa da padrona, trasforma e muta gli oggetti di questo mondo corporeo, sia fisici sia biologici, in modo tale che si trasformino in misura sempre maggiore e forse alla fine totale o quasi totale, dando origine a un mondo diverso rispetto a ciò che è primordiale e spontaneo. Sembra evidente che questa «X», che è tecnica, pretenda di crearsi un mondo nuovo. La tecnica pertanto è creazione, *creatio*. Non una *creatio ex nihilo* – dal nulla – ma invece una *creatio ex aliquo*.

Perché mai, e a che pro, questa aspirazione a creare un altro mondo? Perché mai? Non è così facile rispondere a questa domanda, in quanto questi movimenti frenetici si separano in due distinte direzioni. Di fronte alla costruzione di macchine, alla coltivazione dei campi ecc., troviamo la creazione di dipinti, colonne, strumenti musicali, belle decorazioni e tutto ciò che riguarda l'architettura; la quale è, per la precisione, l'arte del

costruire. Troviamo davanti a noi, dunque, tanto utensili tecnici quanto arnesi artistici. Non posso adesso differenziare fra loro i due tipi di strumenti: diremo solo che c'è una notevole differenza fra quello che l'uomo fa con gli utensili tecnici e il suo comportamento con gli arnesi artistici, dopo che li ha creati. L'uomo usa e consuma gli strumenti tecnici, vale a dire che, quando già li ha fabbricati, li mette in funzione, li *fa funzionare*. E quello è l'autentico fare dell'uomo. Però, di fronte agli oggetti artistici, il fare dell'uomo non risulta essere tanto semplice. Non li usa né, tanto meno, li consuma. Si pone davanti a essi; anche nel caso che legga, per esempio, qualche poema. La lettura è certamente un fare, però un fare che, materialmente, non ha niente a che vedere con i poemi.

Prescindiamo dal contrasto fra l'atteggiamento dell'uomo nell'uno e nell'altro caso. Occupiamoci solamente di quello che fa con gli strumenti tecnici. La prima cosa che salta agli occhi è questa: nell'attività tecnica dell'uomo spicca l'aspetto puramente quantitativo, vale a dire che l'occupazione tecnica è quella che assorbe la maggior parte del tempo della maggior parte dell'umanità, almeno di quella occidentale e americana. Non si può comparare nessun'altra occupazione con essa. La situazione è tale per cui per questo essere «X» il lavoro tecnico sembra essere, in un qualche senso radicale, il più importante. A questo punto continuiamo a chiedere: come deve essere costituito un essere per il quale è così importante creare un mondo nuovo? La risposta è semplice: per forza, deve trattarsi di un essere che *non* appartiene a *questo mondo* naturale e originario, al quale non si adatta. Per questo non rimane tranquillamente inserito in esso come gli animali, le piante e i minerali.

Il mondo originario è quello che tradizionalmente chiamiamo «natura». Senza dubbio, in realtà, non *c'è* natura, si tratta di un'*idea*, di un'*interpretazione* del mondo genuino. Però questa *idea* è fertile per noi. Vediamo che l'essere «X» è inserito nella natura, però *non appartiene alla natura*. Questo risulta essere abbastanza strano. Com'è possibile che un essere che è una parte della natura, possa non appartenere ad essa? È chiaro che appartiene alla natura tutto ciò che intrattiene una relazione positiva con essa; voglio dire, tutto quello che ha con quest'«*idea*» una struttura omogenea, è così, detto un po' per scherzo, tutto quello che è naturale. Però a noi non sembra che l'essere «X» se ne vada in giro fluttuando, come un ente non naturale perché, nonostante sia inserito nella natura, è estraneo a essa.

Questa doppia situazione, cioè il fatto che l'uomo sia una parte della natura e che si trovi nel contempo in contrapposizione ad essa, può prodursi solo mediante un *estraniamiento*. Pertanto questo essere – l'uomo – non solo è estraneo alla natura, ma è anche fin dall'inizio frutto di un atto di estraniamento. Dal punto di vista della natura, estraniamento può solo significare – in senso *behaviorista* – anomalia negativa, vale a dire, malattia, distruzione della regolazione naturale di questo essere. Tali distruzioni sono sommamente frequenti in natura, però succede che gli esseri ammalati, sregolati, muoiano e spariscono. Non possono continuare a essere reali, perché sono impossibili, e l'ontologia tradizionale ritiene – e questa è un'opinione mai messa in dubbio, se a ragione o no, questo lo vedremo più avanti – che il reale debba essere possibile.

Abbiamo finito per cadere nei recessi più profondi della filosofia, senza essercelo proposto, perché forse l'enigma più profondo della filosofia si trova oltre il rapporto tra possibilità e realtà, come ci ha insegnato l'immortale Leibniz.

Abbiamo davanti a noi ora il problema di affrontare un essere, il quale, considerato dal punto di vista della natura, è ammalato, che però non è morto, ma anzi che tenta, da infermo, di continuare a vivere, riuscendoci almeno per un po' di tempo; questo «po' di tempo» significa il milione di anni da cui, a quanto pare, sta durando l'uomo. Considerato dal punto di vista dalla natura come un ammalato, l'uomo è impossibile, però, dal momento che c'è, vale come essere reale, nonostante sia, allo stesso tempo, antinaturale. Avremo così il meraviglioso fenomeno di qualche cosa che, pur essendo impossibile, indipendentemente da ciò, è reale, il che contrasta violentemente contro tutta la tradizione filosofica. La questione si è fatta così aspra che ci sentiamo già al limite del pensare concettuale. (D'altra parte, non conosciamo un numero sufficiente di fatti riguardanti l'origine dell'uomo). Pertanto, non ci possiamo servire di quello che si chiamava la ragion pura, la ragione dei matematici e dei fisici; è invece possibile servirci di ciò che io considero più nuovo e importante per l'uomo di oggi, e che chiamo *la ragione storica*. È precisamente ciò che si è definito finora irrazionale. In un caso simile Platone, con una profonda consapevolezza del senso di tutto ciò, si rivolse al mito.

(Perdonatemi, ho tenuto varie conferenze a Monaco e ho dovuto svolgere un lavoro spossante, senza che mi restasse nemmeno un minuto per preparare adeguatamente il presente intervento).

Fin qui, quello che ho previsto di dire nel mio intervento. Ora devo continuare a braccio; ad ogni modo vi rendo responsabili di un eventuale naufragio in cui potrei morire affogato.

Parliamo adesso del mito che troviamo *oltre la tecnica*. L'animale che divenne poi il primo uomo abitava, a quanto pare, sugli alberi – la cosa è abbastanza nota –, era una creatura arboricola. Per questo il suo piede è formato in modo tale da non essere adatto a camminare sul suolo, ma piuttosto per arrampicarsi. Dato che abitava sugli alberi, viveva anche su terreni paludosi nei quali abbondano malattie epidemiche. Immaginiamo – sto solo raccontando un mito – che questa specie si fosse ammalata di malaria, o di qualcos'altro, senza però morirne. La specie rimase intossicata, e questa intossicazione portò con sé un'ipertrofia degli organi cerebrali. Questa ipertrofia produsse, a sua volta, una iperfunzione cerebrale... e da qui è nato tutto. Come voi sapete, gli animali superiori che precedono l'uomo, come è stato dimostrato, hanno l'intelletto, ma non hanno, o hanno appena un po' di memoria; o, che è la stessa cosa, non hanno fantasia, che, come la memoria, a volte è produttiva e altre volte improduttiva. I piccoli scimpanzé, per esempio, dimenticano subito quello che gli è successo, sebbene siano abbastanza intelligenti; più o meno quello che succede a molti uomini quando non dispongono di nessun materiale per la comprensione, e perciò non possono continuare a svolgere nessun compito. Però l'animale che si trasformò nel primo uomo ha trovato immediatamente in se stesso una grande ricchezza di figure immaginarie. Era, «naturalmente», pazzo; tanto pieno di fantasia come non l'aveva avuta nessun animale prima di lui, e questo significa che di fronte al mondo che lo circondava era l'unico che trovò, in sé, un mondo *interiore*. Ha un'interiorità, un *dentro*, che gli altri animali non possono assolutamente possedere. E ciò portò con sé il più meraviglioso dei fenomeni, che è impossibile spiegare dal punto di vista puramente zoologico, perché è quello che di più opposto si possa immaginare rispetto al naturale orientamento dell'attenzione degli animali. Gli animali dirigono la loro attenzione – questo lo si nota facilmente quando ci avviciniamo a una gabbia di scimmie in un giardino zoologico – totalmente verso il mondo *esteriore*, l'ambiente circostante, perché questo mondo circostante è per loro un orizzonte sempre pieno di pericoli e di rischi. Però quando questo animale – che si trasformò nel primo uomo – scoprì tale ricchezza di

immagini interne, la direzione della sua attenzione realizzò il più grande e commovente capovolgimento dall'esterno verso l'interno. Incominciò a prestare attenzione alla propria interiorità, vale a dire, *entrò in se stesso*: era il primo animale che incontrava se stesso dentro di sé, e questo animale che è entrato in se stesso è l'uomo.

Però voglio ancora proseguire con questo racconto, con questo commovente racconto. Questo essere si trovò davanti a due serie distinte di progetti, di propositi. Gli altri animali non avevano nessuna difficoltà, perché trovavano in se stessi soltanto presupposti e schemi *istintivi*, a partire dai quali operavano in modo meccanico. Però questo nuovo essere si trovò per la prima volta davanti a questi due progetti totalmente differenti: davanti a quelli istintivi, che ancora rimanevano in lui, e davanti a quelli fantastici, e perciò doveva *scegliere, selezionare*.

Ecco a voi questo animale! L'uomo dovrà essere, sin dall'inizio, un animale essenzialmente *elettore*. I latini chiamavano l'azione di eleggere, scegliere, selezionare, *eligere*; e chi lo faceva, lo chiamavano *eligens*, o *elegens* o *elegans*. L'*Elegans* o l'elegante non è altro che chi sceglie e sceglie bene. Così l'uomo ha in anticipo una caratterizzazione elegante, deve essere elegante. Però c'è dell'altro. L'uomo latino si accorse – come succede in quasi tutte le lingue – che dopo un certo tempo la parola *elegans* e il fatto dell'essere eleganti – l'*elegantia* – si erano lievemente allontanati, e perciò si era reso necessario puntualizzare la questione e si cominciò a dire *intellegans, intelligentia*: intelligente. Io non so se i linguisti avranno qualcosa da obiettare a quest'ultima deduzione etimologica. Però si può solo attribuire a una mera coincidenza il fatto che la parola *intellegantia* non sia stata utilizzata allo stesso modo di *intelligentia*, come si dice in latino.

Così dunque, l'uomo è intelligente, nei casi in cui lo sia, perché ha bisogno di scegliere. E poiché deve scegliere, *deve* farsi libero. Da qui deriva questa famosa *libertà dell'uomo*, questa terribile libertà dell'uomo, che è anche il suo più alto privilegio. Si rese libero soltanto perché si vide obbligato a scegliere, e questo si verificò in quanto aveva una fantasia così ricca, per cui trovò dentro di sé tante pazze visioni immaginarie.

Siamo senza dubbio, signore e signori, figli della fantasia. Così, pertanto, tutto quello che si chiama pensare, dal punto di vista psicologico, è pura fantasia. C'è qualche cosa di più fantastico del punto matematico o

della linea retta? Nessun poeta ha mai detto niente di così fantastico. Tutto il pensare è fantasia, e la storia universale è il tentativo di dominare la fantasia, successivamente, in forme diverse.

Però questo implicò, comunque, che i desideri dell'uomo – in tutto ciò che, come specie, non è possibile – non abbiano nulla a che vedere con gli istinti, con la natura, ma che siano solo desideri fantastici. Per esempio, desideriamo essere giusti; però conseguiamo ciò solo con una scarsa approssimazione. Vorremmo poter *conoscere*; però, nonostante questo, durante migliaia e migliaia di anni l'uomo ha lavorato per conoscere e ha ottenuto soltanto piccoli risultati. Questo è il nostro privilegio e questa la nostra drammatica condizione. Per questo soprattutto, l'uomo si percepisce che proprio quello che più desidera nel suo intimo è a tal punto impossibile che si sente infelice. Gli animali non conoscono l'infelicità, l'uomo invece si trova sempre in lotta con il suo desiderio principale che è quello di arrivare a essere felice. L'uomo è, essenzialmente, un insoddisfatto, e questo fatto – l'insoddisfazione – è ciò che di più alto l'uomo possiede; proprio perché cerca di ottenere cose che non ha mai avuto. Per questo sono solito dire che questa insoddisfazione è come un amore senza la donna amata o come un dolore che sento in arti che non ho mai avuto.

L'uomo ci appare pertanto come un animale disgraziato, nella misura in cui è uomo. Per questo non si è adattato al mondo, per questo non appartiene al mondo, per questo ha bisogno di un mondo nuovo, che questi illustri architetti, – qui intorno a noi – vogliono edificare, e forse riusciranno a farlo poco a poco. Però, come voi sapete, la prima grande teoria nuova sullo sviluppo biologico – dopo quella darwiniana – è quella di Goldschmidt. La sua dottrina consiste nel supporre che lo sviluppo sia stato progressivo perché determinati individui di una specie avevano mancanze o carenze, non si adattavano all'ambiente del loro tempo; un certo giorno però, al trasformarsi di questo ambiente – e proprio a causa di esso – questi individui con difetti si adattavano in modo immediato all'ambiente nuovo. Questi animali, come individui di quella specie, sono, dal punto di vista formale, dei mostri. Però, come dice Goldschmidt, erano mostri in fondo *promettenti*.

Che cosa è, in definitiva, quello che ci offre questo racconto, questa favola?

Questo mito ci mostra la vittoria della tecnica: essa vuole creare un mondo nuovo per noi, perché quello originario non ci va bene, perché in

esso ci siamo ammalati. Il nuovo mondo della tecnica è, pertanto, come un gigantesco apparecchio ortopedico che voi, tecnici, volete creare, e tutta la tecnica ha questa meravigliosa e – come tutto nell'uomo – drammatica tendenza e caratteristica: quella di essere una favolosa e grande apparecchiatura ortopedica.

II. Intorno al «colloquio di Darmstadt, 1951»²

1. Sullo stile in architettura

Una catastrofe può essere così radicale da far morire il popolo che colpisce. Ma questa possibilità estrema, anche se reale, è stata oltremodo infrequente nella storia. La morte dei popoli è di solito una «morte naturale». Muoiono di vecchiaia, muoiono perché hanno finito di essere, muoiono perché non hanno più nulla da fare. Questo significa che non c'è nessuna probabilità rilevante che un popolo giovane, accada quel che accada, muoia. Per queste ragioni, in un certo senso *a priori* – quando quasi mezzo secolo fa venni a studiare in Germania, in Germania si usava spesso il termine scolastico *a priori*, ora caduto in disuso – tornando ora in Germania ero quasi sicuro che la recente e gigantesca catastrofe non fosse riuscita a uccidere la Germania, che quest'ultima, sotto così tanta rovina, miseria, demoralizzazione, disorientamento, continuasse a vivere con sotterraneo vigore nella misura in cui le era consentito dalla sua attuale situazione – quella di un individuo che ha ricevuto un colpo sulla testa e si trova in uno stato traumatico. Ma di quello che si pensa *a priori* si può essere soltanto quasi sicuri. Bisogna verificarlo osservando con cura i fatti. Ebbene, lo spettacolo che per me è stato il *Darmstadter Gespräch* mi ha fornito la prova sperimentale di quello che io, *a priori*, presumevo. Come è noto, il colloquio riguardava l'architettura, e lì accorsero quasi tutti i più grandi architetti tedeschi – sia gli anziani sia i giovani. Era commovente assistere a quella vivacità, quella brama di lavoro con cui quegli uomini, che vivono sommersi tra le rovine, parlavano di ciò che potevano fare. Si direbbe che le rovine siano state per loro come una iniezione di ormoni che ha provocato nel loro organismo un frenetico desiderio di costruire. Non credo che scene di entusiasmo – individuale e collettivo – come quelle possano succedere oggi in nessun un altro paese dell'Occidente. Quello che ho visto e sentito lì mi ha ispirato l'intenzione di scrivere un saggio con questo titolo: «La rovina come afrodisiaco». Ecco qua, dunque, una classica

reazione da parte di un popolo giovane di fronte a una catastrofe. La gioventù è proprio quell'atteggiamento dell'anima che tramuta in possibilità ogni situazione negativa. Parlando seriamente, il problema di che cosa sia un «popolo giovane», a quali specifiche caratteristiche corrisponda questa espressione che si suole usare come semplice e irresponsabile modo di dire, è qualcosa che è meglio lasciare per quando in queste colonne si parlerà degli Stati Uniti, che sono ancora più giovani di quanto lo sia la Germania.³

Non riuscii ad ascoltare il colloquio per intero e quindi non mi è possibile commentare il suo contenuto. Ma ho l'impressione che si parlò poco o appena del problema più intimo dell'architettura, cioè dello stile.

Lo stile, in effetti, ricopre in architettura un ruolo molto peculiare, che nelle altre arti, pur essendo più pure, non ha. Ciò è paradossale, ma è così. Nelle altre arti lo stile è meramente affare dell'artista: è lui che decide – certamente con tutto il suo essere e con un criterio di decisione più profondo della sua volontà, e che, per questo, assume un aspetto più di costrizione che non di libera scelta – decide per sé e prima di sé. Il suo stile non deve né può dipendere che da lui stesso. Ma in architettura non accade la stessa cosa. Se un architetto fa un progetto che mostra un ammirevole stile personale – non è, strettamente parlando, un *buon* architetto.

L'architetto si trova in un rapporto con la sua professione, con la sua arte, molto diverso di quello che costituisce il rapporto degli altri artisti con le loro rispettive arti. Il motivo è ovvio. L'architettura non è, non può e non deve essere un'arte esclusivamente personale. È un'arte collettiva. È tutto un popolo ad essere l'autentico architetto. È quest'ultimo a fornire i mezzi per la costruzione, a stabilire le sue finalità e a dare la sua unitarietà. Si immagini una città costruita da architetti «geniali», però legati, ognuno per conto proprio, al rispettivo stile personale. Ognuno di questi edifici potrebbe essere magnifico e, tuttavia, l'insieme sarebbe bizzarro e intollerabile. In tale insieme sarebbe fin troppo evidente un singolo aspetto dell'arte che non si è preso abbastanza in considerazione, quello del capriccio. La capricciosità si mostrerebbe nuda, cinica, indecente, intollerabile. Non ci sarebbe possibile vedere l'edificio nella sua sovrana oggettività di grandioso corpo minerale, ma ci sembrerebbe piuttosto di vedere in quelle linee l'impertinente profilo di un tale che «ha voluto» fare ciò.

Penso che ogni artista – e ovviamente anche il pensatore – sia come tale un organo della vita collettiva, anche se adesso non posso tentare di

argomentare questa affermazione. È un organo della vita collettiva, sebbene non sia soltanto questo. Nel caso dell'architetto però, la cosa si eleva all'ennesima potenza. Gli altri dovrebbero essere quest'organo ma l'architetto deve esserlo necessariamente. Da qui derivano certe esigenze cui l'architetto deve sottoporsi. Così come riguardo alla parte tecnica delle sue opere è pienamente libero di usare i mezzi che preferisce al fine di raggiungere le finalità proposte, per quanto riguarda lo stile deve agire in base a certi principi stilistici che non possono né devono essere esclusivi.

Avrei voluto che a Darmstadt si fosse discusso di questo tema capitale. È possibile che ci siano architetti che ignorino che *tutti gli altri problemi* della loro arte e della loro tecnica possano essere regolati sul serio e a fondo soltanto a partire dal problema – oggi acutissimo – dello stile architettonico? Per intenderci, di un problema che potrebbe intitolarsi imitando uno studio famoso di Wilhelm von Humboldt: *Über die Fähigkeit unseres Zeitalters, einen echten architektonischen Stil zu ersinnen*. (Sulla capacità della nostra epoca di inventare un genuino stile architettonico).

In questa questione si scopre ciò che veramente è l'architettura: essa non esprime, come le altre arti, sentimenti e preferenze personali, ma, al contrario, stati d'animo e intenzioni collettive. Gli edifici sono un immenso gesto sociale. L'intero popolo *si dice* in essi. È una confessione generale della cosiddetta «anima collettiva», espressione che potrebbe essere un *flatus vocis*, e il cui rigido ma interessantissimo senso richiederebbe un lungo sviluppo.

Proprio perché l'architettura è fatta così, essa rende visibile, a differenza di qualunque altra opera o gesto, ciò che succede effettivamente all'interno di una nazione. Il fatto che dall'inizio del XIX secolo in nessun paese d'Europa ci sia uno stile comune, è la più formale dichiarazione che in nessun popolo d'Europa esiste da allora «coincidenza degli animi» – ciò che i trattatisti di politica in Grecia chiamavano *homónoia*. E dato che in Occidente tutto ciò che è profondo è stato comune – così lo furono gli stili architettonici dal romanico (in poi) – vuol dire che l'Europa non ha goduto di *unità*.

Sarebbe dovuto esistere un barometro pubblico che indicasse costantemente il grado di concordia tra cittadini di una stessa nazione. In questo modo si eviterebbe l'improvvisa e tumultuosa comparsa di una discordia radicale. In un'occasione Burckardt parla di una certa urbe

siciliana dove esisteva una magistratura chiamata «ispettore della *homónoia*».

Il Rococò fu l'ultimo stile comune europeo. La Rivoluzione Francese lo tolse di mezzo, dato che essa era la prima grande discordia, alla quale sono seguite tante altre fino a questi ultimi anni, in cui stiamo vivendo quella più atroce di tutte. Per questo da allora, dalla Rivoluzione Francese, non c'è propriamente architettura. C'è, se vogliamo, tettonica.

Vista da questa prospettiva, si nota che la perfezione in architettura deve consistere nel trattamento di forme stilistiche comuni, così come la poesia deve maneggiare la lingua che è qualcosa di comune, così come l'eleganza consiste nella giusta modulazione di una certa moda. Non c'è nel vestire eleganza effettiva se questa non gioca la sua melodia sulla «lingua comune» di un sistema di forme di abbigliamento che la moda stabilisce per ogni periodo, così come non c'è melodia musicale se non sorge all'interno di un sistema preciso di suoni.

In superficie del colloquio architettonico si produssero a Darmstadt due riflessioni filosofiche: una la conferenza di Heidegger nella mattina di un giorno; un'altra la mia conferenza nel pomeriggio di quello stesso giorno. Su queste due conferenze vorrei dire qualcosa che non fa proprio riferimento alle dottrine in esse enunciate, ma a certi aspetti non dottrinali. Ciò verrà sviluppato nei prossimi articoli.

2. Lo specialista e il filosofo

Accadde allora che, in superficie della discussione tra architetti, si produssero le due riflessioni filosofiche: una, la conferenza di Heidegger su *Bauen, Wohnen, Denken* (Costruire, abitare, pensare); l'altra, la mia conferenza, il cui titolo era «Il mito dell'uomo oltre la tecnica».

In verità, parlando con rigore, il terreno sul quale l'uomo sta sempre non è la terra, né nessun altro elemento, ma piuttosto una filosofia. L'uomo vive *a partire da e in* una filosofia. Questa filosofia può essere erudita o popolare, propria o altrui, vecchia o nuova, geniale o stupida. Ma fatto sta che il nostro essere si radica sempre in una filosofia. La maggior parte degli uomini non se ne rende conto perché quella filosofia di cui essi vivono non appare a loro come risultato di uno sforzo intellettuale che loro o altri *hanno compiuto*, ma a loro sembra «la pura verità»; di questo si tratta, «della realtà stessa». Non vedono quella «realtà stessa» come quello che è veramente: come un'idea o sistema d'idee, ma partono dalle «cose stesse» che

quell’Idea o sistema di idee fa vedere. La cosa più curiosa è che questo non soltanto accade a quelli che chiamiamo di solito «ignoranti», ma anche a tanti eruditi, ad esempio, a tanti architetti, soprattutto a quelli anziani. Quelli giovani sono più attenti a percepire questa base sotterranea sulla quale «vivono, si muovono e sono». Perché mi sembrò che alcuni, quanto meno, tra gli architetti più anziani lì convenuti provarono rabbia, salvo in un caso cortesemente messo da parte, davanti all’irrompere della filosofia nell’area superficiale delle conversazioni settoriali sull’architettura.

Questa reazione di antipatia è abbastanza curiosa. Dunque se è vero quello che dico, e non sembra che possa non esserlo, sebbene «chiunque» e soprattutto ogni professionista posseda una filosofia – o meglio è una filosofia che possiede lui, che lo tiene prigioniero –, accade che egli si irri quando un uomo che si dedica specificatamente al filosofare prende la parola per dire qualcosa che ha a che fare con le cose del suo mestiere. Se il cittadino in questione è per caso un politico, la sua irritazione è ancora maggiore. Si vede chiaramente che, già da alcune generazioni, in questo nostro secolo, il politico s’innervosisce quando il filosofo si pone sotto le luci della ribalta per dire quello che c’è da dire su temi politici. Sono, in effetti, i due modi di essere uomini più opposti che si possa immaginare. Il filosofo, il pensatore si sforza cercando di chiarire il più possibile le cose, mentre il politico si intestardisce a confonderle il più possibile. Perciò politico e intellettuale sono come cane e gatto all’interno della fauna umana.

Però dietro a questo caso estremo di ostilità si trova tutta la fauna del malumore di fronte al «professionista» della filosofia («professionista» va messo tra virgolette, perché è chiaro che il filosofo, il pensatore, non può essere un professionista). La pura intelligenza non può diventare mestiere o professione. La causa di ciò è sommamente interessante e di non scarsa profondità. È un buon argomento per un altro articolo. Fu così che un grande architetto si lamentò che nelle faccende architettoniche si introducesse il *Denker* (il pensatore) che, spesso, è *Zerdenker* (de-pensatore) e non lascia in pace gli altri animali creati dal buon Dio. Anche se non potevo ritenermi chiamato in causa, perché non avevo aperto il becco, in quel momento presi il microfono per dire soltanto questo: «Il buon Dio aveva bisogno del “de-pensatore” affinché gli altri animali non si addormentassero continuamente». La nuova generazione lì rappresentata, che forse potrebbe essere la prima generazione tedesca in grado di essere

sempre – e questo riconoscimento è dovuto – pronta al salto satirico dello scherzo, rise.

Come si spiega l'esistenza nello specialista di questo «primo movimento» ostile davanti a tutto questo fiorire di un effettivo e abile filosofare? Probabilmente, se vogliamo dire le cose con estrema laconicità, per questi due motivi. Primo, lo specialista si sente costretto a percepire che la sua disciplina è parziale e, pertanto, che lui è un emiplegico o soffre di qualche altra malattia che riduce l'uomo a non essere altro che l'ombra di se stesso. Già dalla sua prima parola ci si accorge che il filosofo parla dall'orizzonte, che la sua voce va e viene attraversando la realtà in tutta la sua estensione, che non è un rumore locale ma universale. Nell'ordine intellettuale accade quanto accade con i suoni: ce ne sono soltanto tre che non sono iscritti in un luogo limitato, oltre il quale per natura non si sentono, perché non sono «voce dell'orizzonte». Questi tre suoni sono il ruggito del leone, lo scoppio di un cannone e il suonare delle campane. È sorprendente come in questi tre casi il volume – chiamiamolo così – del suono coincida esattamente con la magica linea circolare che è l'orizzonte, cosa che non accade col tuono, perché questo, come bene dice il popolo, «rimbomba», e ciò significa che deve percorrere lo spazio, che ovviamente non riempie. Secondo: l'uomo che in fin dei conti, nasconde sotto di sé lo specialista, scopre al cospetto dei discorsi dei filosofi, che anch'egli possedeva nelle viscere una filosofia, che era filosofo senza saperlo come era prosatore il *bogurgeois gentilhomme*, ma che questa sua filosofia si imbatte in un'altra filosofia più profonda situata nel sottosuolo, dalla quale prende tutto, perfino la sua disciplina speciale e la sua propria persona, da molto più sotto. Il fatto di sentirsi visto e scoperto dal «di sotto», il fatto che qualcuno lo smascheri, lo innervosisce e gli sembra, forse con una punta di ragione, indecente.

La conferenza di Heidegger, così come tutte le sue conferenze, come tutti i suoi scritti, fu magnifica – piena di profondità; fenomeno abbastanza paradossale questo che chiamo «essere pieno» di profondità, non è vero? E per di più, piena di voluttuosità. Il lettore troverà all'inizio un po' cervelotico che lo inviti a rappresentarsi una relazione intensa tra Heidegger e la voluttuosità. Bene, più avanti vedremo che la sua opera ha sempre una dimensione voluttuosa.

Non commenterò qua la dottrina principale sostenuta da Heidegger, perché non ho sentito bene tutto quello che disse. Io, come tutti gli

interlocutori, ero dietro a Heidegger, e Heidegger non è ancora riuscito a parlare con la nuca.

Heidegger prende una parola – in questo caso *bauen* (edificare) – e la “spreme”. Pian piano, dal minuscolo ventre del vocabolo, cominciano a venir fuori umanità, tutti i dolori e le gioie umane, e finalmente, l’intero Universo. Heidegger, come tutti i grandi filosofi, ingravida le parole, e da queste poi emergono i più meravigliosi paesaggi in tutta la sua flora e fauna. Heidegger è sempre profondo, e questo vuol dire che è uno dei più grandi filosofi mai esistiti.

La filosofia è sempre l’invito a un’escursione verticale verso il basso. La filosofia va sempre dietro a tutto ciò che esiste, e al di sotto di tutto ciò che esiste. Il procedere delle scienze è un progredire e un avanzare. La filosofia, però, è una celebre *anábasis*, una ritirata strategica dell’uomo, una regressione perpetua. Il filosofo cammina all’indietro. Per questo ammettevo con buon umore la possibilità che un giorno Heidegger parlasse con la nuca. Gli altri uomini parlano dei principi della scienza o della civiltà. Sono le verità stabilite, le verità stabili. Ebbene, il destino del filosofo è andare dietro e sotto questi così detti «principi» per poter veder loro la schiena e il sedere. Intesi in questo modo, i «principi» che tranquillizzano il buon borghese, e sui quali si siede con piena fiducia e comodità, risulta che non lo sono sufficientemente, che sono falsi oppure sono ormai verità secondarie e derivate, è che è necessario cercare altri principi oltre a essi, che sono più «principi» e più solidi. Da qui deriva anche l’inquietudine delle persone che vogliono stare tranquille e sentirsi sicure, quando vedono che il filosofo circonda la sua retroguardia e si colloca alle loro spalle. Temono che quell’uomo li pugnali alle spalle. Perciò, ogni volta che il filosofo abbassa la guardia rischia di essere mandato in prigione come fosse un malfattore, come fosse un individuo pericoloso, e di essere costretto a bere la cicuta o a sottostare a un intervento chirurgico letale. Heidegger è profondo, che parli del *bauen* o di qualsiasi altra cosa. Ma siccome non so dire altro che quello che penso, e devo dire *quasi* tutto quello che penso, ho bisogno di aggiungere che non solo è profondo, ma che per di più vuole esserlo, e questo non mi sembra però che vada bene. Heidegger, che è geniale, soffre di mania di profondità. Perché la filosofia non è soltanto un viaggio verso il profondo. È un viaggio di andata e ritorno, ed è quindi anche un condurre il profondo alla superficie e renderlo chiaro, banale. Husserl, in un famoso articolo del 1911, disse che

riteneva un'imperfezione della filosofia ciò che si era sempre elogiato in lei: la profondità. In lei si tratta proprio di rendere evidente quello che è latente, superficiale quello che è profondo, di arrivare a concetti «chiari e distinti», come diceva Cartesio. Il fatto di non essere più cartesiani non cambia quel destino. Filosofare è allo stesso tempo approfondire e rendere banale, è una frenetica brama di capovolgere la realtà facendo in modo che quello che è profondo diventi superficiale.

(I pensatori tedeschi hanno sempre avuto la tendenza ad essere difficili e hanno fatto sudare tutti i popoli, incluso il proprio, al fine di essere capiti. La ragione di ciò è di grande interesse, e presto, su queste colonne, tenteremo di analizzarla a fondo. Fa parte di un tema più ampio e più grave, cioè quale sia la relazione dell'uomo tedesco con il prossimo. Questa relazione è carente, e tale carenza ha provocato grandi danni nel popolo tedesco. È questo un punto che l'uomo tedesco, che tanto ci ha insegnato, deve imparare dall'uomo latino. Ricordo di aver detto, più di trent'anni fa, che la chiarezza è la cortesia del filosofo).

Però non si fraintenda tutto ciò. Ho detto che Heidegger è sempre profondo, e che a volte lo è in eccesso e manifesta un certo desiderio di gettarsi nell'abissale, però non ho detto che sia un pensatore particolarmente «difficile». Questa settimana ho sentito molti tedeschi lamentarsi del suo ermetismo. Non è ingiusta questa valutazione? Heidegger, a mio giudizio, non è né più né meno difficile di qualunque altro pensatore privilegiato che abbia avuto la fortuna di *vedere per la prima volta* paesaggi finora mai visti, che ha navigato *attraverso mari mai navigati prima*, come dice Camöens di Vasco de Gama e di altri esploratori portoghesi. Pretendere che uno scopritore di ignoti orizzonti sia tanto facile da leggere quanto uno scrittore di editoriali giornalistici è una pretesa eccessiva. Difficili, veramente difficili – e ingiustificatamente difficili – lo sono Kant, Fichte, Hegel. Perché lo furono? Perché nessuno dei tre vide mai con piena chiarezza ciò che pretese di aver visto. Questa affermazione sembra insolente, però quanti hanno studiato bene quei tre geniali pensatori sanno che ciò è vero, sebbene non si azzardino a dichiararlo.

No, Heidegger non è «difficile»; prima di tutto, Heidegger è un grande scrittore. Quest'ultima affermazione suonerà alle orecchie di non pochi tedeschi con un nuovo paradosso. Nella stessa Darmstadt sentii con mia sorpresa molte persone presentarmi come una cosa chiara e assodata l'idea che Heidegger tormenti la lingua tedesca, che sia un pessimo scrittore. Mi

dispiace dover radicalmente prendere le distanze da tale opinione, però questo mi obbliga a difendere il mio punto di vista, con alcune brevi e semplici considerazioni nel capitolo che segue, dove ci confronteremo con Heidegger e la voluttuosità.

3. Sullo stile del filosofo

La conferenza di Heidegger e la mia vertevano sullo stesso argomento: la tecnica. Solo che Heidegger preferì ridurre la questione a una formulazione particolare di essa – il costruire, edificare, per di più concentrando la sua analisi su due particolari costruzioni: la casa e il ponte. Se avessi saputo che si trattava di nient'altro che una riunione di architetti, sicuramente avrei anch'io ristretto il mio argomento. Ma non sapevo niente di preciso su questo colloquio di Darmstadt. Ho notato, e con non poca sorpresa, che oggi giorno in Germania nessuno ti spiega niente, in modo che quando mi invitano a qualcosa io non riesco mai a sapere in anticipo cosa sia quel «qualcosa», e quando ci vado non so mai dove sto andando. Questo è un sintomo di una caratteristica attuale della vita tedesca: il «provincialismo». La Germania si è fatta un po' «provinciale», un'infinita «provincia», vale a dire, una serie di province senza fine. Il provinciale vive in un mondo molto ridotto composto da oggetti sommamente concreti, per lui abituali e più che conosciuti. Ebbene, il provinciale ritiene che tutti quanti appartengono alla sua provincia, e che per tanto le cose di cui egli parla siano «risapute» da tutti. Non so ancora con sufficiente precisione da dove provenga questa ricaduta da parte del tedesco nell'ottica paesana, ma è evidente che deve cercare di liberarsene il prima possibile e... uscire nel grande mondo.

Ma, ripeto, l'argomento essenziale era lo stesso per Heidegger e per me. E adesso arriva forse qualcosa di interessante. Questo: nello stesso luogo, a distanza di poche ore e sullo stesso argomento, io e Heidegger abbiamo detto approssimativamente il contrario. Se dietro a questa patente contrapposizione si nasconde, nonostante ciò, una radicale coincidenza è una cosa che un giorno si vedrà.

Ma per adesso dobbiamo attenerci alla discrepanza manifesta. Questo non è né il posto né il momento per dichiarare in cosa consista questa contrapposta interpretazione della condizione umana.

Se qualcuno è curioso di saperlo, può leggere ciò che dico a questo proposito altrove. Mi urge di più affrontare un'opinione che ho sentito

esprimere più volte nella stessa Darmstadt. Ci sono, a quanto pare, molti tedeschi che considerano Heidegger un pessimo scrittore che tormenta la lingua tedesca. Rispetto questa opinione nella stessa misura in cui non la condivido. Secondo me Heidegger possiede uno stile meraviglioso. Tuttavia, capisco benissimo che molta gente pensi il contrario, dato che non ha tenuto conto di un'importante distinzione. Nel dire il bello stile si presenta in forme diverse, ma ce ne sono soprattutto due che qui conviene contrapporre. C'è in effetti il bello stile letterario, dello scrittore che è formalmente tale, e c'è il bello stile filosofico. Heidegger non è uno scrittore nel senso predominante della parola, ma ha, invece, un ammirevole stile filosofico.

Il pensatore non è uno «scrittore». Questa parola «scrittore» è abbastanza stupida, come lo è, quanto meno, un terzo del dizionario in tutte le lingue. La lingua, che può rivelarci verità così profonde e sottili, contiene quasi la stessa quantità di fitte sciocchezze. Le ragioni per cui questa dose di stupidità sia costitutiva di ogni lingua si potranno trovare nei miei corsi raccolti sotto il titolo *L'uomo e la gente*.

Il pensatore, certamente, scrive o parla, ma si serve della lingua per esprimere il più direttamente possibile i suoi pensieri. Dire per lui è nominare. Non si ferma quindi nelle parole, non rimane con esse. Invece, lo scrittore in quanto tale non è venuto in questo mondo per pensare in modo corretto, ma per *parlare* correttamente o, come dicevano i Greci εὖ λέγειν, «parlare bene». Questo «ben o bel parlare» è anche una grande cosa, così tanto che alla fine della civiltà antica, quando tutto era fallito e aveva dovuto soccombere, l'unica cosa che si conservò vivace, galleggiando su quel gigantesco mare di cose distrutte, fu il «ben parlare» – la Retorica.

Linguaggio e pensiero sono in entrambi i casi – nel pensatore e nello scrittore – in una relazione inversa. Nello scrittore, il linguaggio occupa il primo termine, in quanto corrisponde a ciò che per essi è essenziale. I pensieri rimangono in fondo, proprio come l'*humus* vegetale è fondo e sostegno per la grazia essenziale del fiorire. La missione dello scrittore non è pensare, ma dire, ed è un errore pensare che il dire sia nient'altro che un mezzo. Lungi da questo, la poesia è, in verità, dire sostanzializzato, è «dire per dire», è... «voglia di parlare».

Pensando, il linguaggio si trasforma in mero supporto delle idee, di modo che solo queste rimangono – o devono rimanere – visibili, mentre il linguaggio è destinato per quanto possibile a sparire. Ed è chiaro perché si

dia in entrambi i casi questa relazione inversa. Il poeta, lo scrittore non si sente – non deve, non può sentirsi – solidale con ciò che dice; vale a dire, con i pensieri che esprime. Quando il poeta catalano López Picó dice del cipresso «che è lo spettro di una fiamma morta», la sua persona non rimane radicalmente unita a questo dire, non considera questa affermazione come qualcosa che può diventare una tesi. Invece, quanto il pensatore dice si trasforma automaticamente in una tesi e lui stesso si sente solidale con il suo dire. Il meraviglioso, il divino nella poesia è precisamente che essa non compromette. La poesia ha potere liberatorio; ci libera di tutto e riesce a farlo perché ci permette di liberarci di essa stessa. Che due più due faccia quattro è sempre un po' triste, perché non ci lascia scappare verso il tre o verso il cinque.

Il pensatore si trova davanti alla lingua in una situazione abbastanza drammatica. Perché pensatore è colui che scopre, rivela realtà mai viste prima da nessuno. Ebbene, la lingua è composta da segni che designano cose ormai viste e «risapute» da tutti. È un organo della collettività, e la cosiddetta «anima collettiva» non contiene altro che luoghi comuni, idee «risapute». Come potrà allora il pensatore dire ciò che soltanto lui ha visto, e dirlo non solo agli altri, ma innanzitutto a se stesso? È una visione ancora non formulata, per colui che ne ha goduto, una visione incompleta, è soltanto un intravedere. Al pensatore non resta che crearsi un proprio linguaggio per capirsi con se stesso. Non può usare la lingua – che è sempre il linguaggio comune. Non può, come invece può e deve il poeta, allontanarsi dal vocabolario e dalla sintassi prestabiliti e familiari. Se inventa vocaboli completamente nuovi, non sarà compreso da nessuno. Se si attiene ai vocaboli usuali, non riuscirà a dire la sua nuova verità. La cosa più pericolosa di tutte – e che più frequentemente si fa – è ricorrere alle parole usate da antichi pensatori che esistono ormai cristallizzate in mera terminologia.

Si dimentica troppo spesso che il pensatore – e non c'è pensatore più grande di colui che crea pensieri – ha bisogno di possedere, oltre al proprio genio analitico, un peculiare talento per nominare ciò che ha scoperto. Questo talento è un talento verbale, e quindi, poetico. Io lo chiamo «talento denominatore». Ci sono stati pensatori geniali privi di questo talento, afflitti da una deplorabile mutismo. Un caso chiaro di questo è Dilthey; non ha mai saputo dire con pregnanza ciò che vedeva, e per questo ai suoi tempi non riuscì a essere un filosofo influente. Husserl, invece, aveva una

poderosa ispirazione denominativa. Stando così le cose, in cosa può consistere un buono stile filosofico? A mio giudizio, consiste nel fatto che il pensatore, sfuggendo alle terminologie vigenti, si sommerga nella lingua comune, ma non soltanto per usarla semplicemente così com'è, ma riformandola dalle proprie radici linguistiche, sia nel vocabolario, sia talvolta nella sintassi. Il caso concreto che ci presenta lo stile di Heidegger, anche se portato all'estremo, si può considerare la norma per tutti i grandi filosofi con un buon stile. Consiste in questo:

Ogni parola solitamente possiede una molteplicità di significati che risiedono in essa stratificati, vale a dire, alcuni più superficiali e quotidiani, altri più nascosti e profondi. Heidegger perfora e annulla il senso volgare e più esterno della parola, e fa emergere a forza dal suo fondo il senso fondamentale dal quale arrivano le significazioni più superficiali, che allo stesso tempo lo occultano. In questo modo la *Endlichkeit* (finitudine) non sarà meramente una limitazione inerente all'uomo – che non coincide però con l'uomo stesso – ma sarà tutto il contrario, *Seiender Ende* o *Sein als Ende* (essere come fine), per cui questo – l'*Ende* (fine) – non rimane fuori dall'uomo come i limiti abituali, ma va a costituire la sua stessa essenza. L'uomo, in effetti, da quando nasce sta già morendo, come disse Calderon; pertanto, comincia per finire e vive della sua morte.

Questa discesa nei significati profondi, nelle viscere recondite della parola, si fa – io lo faccio dal mio primo libro, *Meditazioni del Chisciotte*, 1914 – immergendosi dentro di essa fino a trovare la sua etimologia, oppure, il che è lo stesso, il suo senso più antico. Chiunque legga Heidegger deve aver sentito la delizia di trovare davanti a sé la parola volgare trasfigurata dall'atto di far rivivere in essa quella sua significazione più antica. Delizia, perché sembra quasi di sorprendere il vocabolo nel suo *statu nascendi*, ancora caldo a causa della situazione vitale che lo generò. E allo stesso tempo abbiamo l'impressione che nel suo senso attuale la parola abbia a malapena senso, abbia significati triviali e sembri essere come vuota. In Heidegger però, la parola volgare subitamente si riempie, si riempie fino al bordo, si riempie di senso. E ancora di più, ci sembra che il suo uso quotidiano tradisse la parola, la svilisse, e che ora torni al suo vero senso. Questo vero senso è ciò che gli antichi chiamavano l'*étymon* della parola.

La linguistica positivista degli inizi del secolo non ammetteva, per nessun serio motivo, che si potesse parlare del fatto che le parole hanno un

sensu «vero» – di fronte ad altri che non lo sono. Il positivismo spianò l'universo, lo rese tutto uguale, svuotandolo. È però vero che le parole hanno indubitabilmente un senso privilegiato, massimo o autentico; al sapere, quel che significarono quando furono create. La difficoltà si trova nel riuscire ad arrivarci camminando all'indietro fino a scoprirlo. I nostri dati su di essi di solito ci lasciano a meta strada, è però evidente che ogni parola è originariamente la reazione linguistica oppure verbale a una situazione vitale *tipica*, per tanto non aneddotica né tanto meno casuale, ma costitutiva del nostro vivere. Più tardi, i meccanismi della metonimia, del cambiamento di significazione, che in buona parte sono stupidi, repressero quel senso originario e vivace, sostituendolo con qualunque altro tipo di significazione che la casualità più irragionevole ha fatto cadere sul vocabolo. Dovette sembrare meraviglioso il senso che aveva la parola «leone», quando un bel giorno, fu usata per chiamare quel magnifico animale; è però stupido che oggi si usi per indicare più di un Papa. Che il gran Pastore delle anime risulti essere un leone, è un fatto abbastanza barocco.

Lo stile, sia nelle arti che nella vita, è sempre qualcosa che ha a che fare con la voluttuosità, è una forma sublimata della sessualità. È così nella sua propria genesi per lo stesso stilista, ed è così altrettanto per colui che si gode il suo stile. È per questo che quando, per esempio, il poeta, lo scrittore arriva alla vecchiaia e gli si congela la virilità, il suo stile svanisce e ciò che rimane di lui nei suoi scritti di anziano è soltanto un tremulo ed esanime schema. Questo si può vedere chiaramente in Goethe. Si è fatto notare senza sapere bene il perché, che da una certa data Goethe comincia a usare insistentemente alcuni aggettivi esangui, come ad esempio «benigno». Quando di fronte a un essere o una cosa ci viene in mente soltanto di usare una parola così asettica e eterea... *malum signum*: il maschio se n'è già andato. Lo scrittore stilizza così come il pavone apre la sua riverberante coda.

Lo stile filosofico di Heidegger, così egregiamente riuscito, consiste soprattutto nell'etimologizzare, nell'accarezzare la parola nella sua arcana radice. Ecco perché il piacere che produce possiede un carattere nazionale. Mette lettore in contatto immediato con le radici della lingua tedesca, che sono allo stesso tempo le radici dell'«anima collettiva» tedesca. Come mai possono esistere lettori tedeschi con poca voglia di sentire e riconoscere questo diletto prodotto dalla prosa così saporita di Heidegger? Proprio

l'uomo tedesco dovrebbe sentire più vivacemente il piacere dell'intimità con le radici della sua lingua. Fichte, che aveva bisogno di esagerare come si ha bisogno di respirare, disse una volta che di fronte alla lingua tedesca, quelle latine sono lingue morte, perché le lingue romanze contengono radici estranee agli uomini che le parlano. Sono radici dell'uomo latino e i popoli attuali non le capiscono, non possono avere intimità con loro e arrivano a loro soltanto attraverso la scienza linguistica. Può darsi che Fichte abbia un po' di ragione, sebbene non veda che questo difetto delle lingue romanze, e nel fare di esse in un certo modo lingue «apprese», attribuisce ad esse determinate virtù e grazie che mancano a quella tedesca.

In passato un buon stile filosofico è stato molto poco frequente. L'argomento non è mai stato toccato. Che io sappia nessuno si è occupato dello «stile filosofico» e della sua storia. Se lo si facesse si troverebbero molte sorprese. Aristotele, nelle sue opere esoteriche, possedeva un meraviglioso stile filosofico. (Chi desideri farsi un'idea di come sia lo stile di Aristotele, osservi la prosa di Brentano, da esso impregnata, la quale è un esempio eccellente di buono stile filosofico) Nelle opere esoteriche imitava Platone. Ma fatto sta – non è colpa mia se una cosa così evidente suoni paradossale – che Platone non aveva un buono stile filosofico. Era troppo scrittore per averlo. Certamente, nella sua vasta produzione, ci sono alcuni passaggi di buon stile intellettuale, ma la grande massa dei suoi scritti è, nel suo modo di dire, frequentemente letteraria e non filosofica. E ancor di più, a dispetto dei non pochi passi in cui lo è prodigiosamente, i Greci non considerarono mai Platone come un «buon scrittore», vale a dire, come uno scrittore «attico». Ci farà irritare il fatto, se vogliamo proprio irritarci per qualcosa che non vale la pena, ma è fuori discussione che i greci videro in Platone uno scrittore «barocco». Ciò che noi chiamiamo così, gli elleni lo chiamarono «asianeismo» cioè uno stile pieno di volute e ornamenti. Accusavano Platone di «asianeismo».

Tutto questo si trova in una relazione immediata con un tema molto più ampio e sorprendente, sebbene ciò che è più sorprendente è che non sia stato osservato e discusso. Accade, in effetti, che, anche se la filosofia è un'occupazione intellettuale così importante, essa non ha mai posseduto un *genus dicendi*, un genere letterario che fosse per essa proprio, adeguato e normale. Mi riferisco, è chiaro, alla filosofia in quanto creazione. Ogni geniale pensatore dovette improvvisare il suo genere. Da ciò deriva la stravagante fauna letteraria che la storia della filosofia ci presenta.

Parmenide arriva con un poema, mentre Eraclito fulmina aforismi. Socrate chiacchiera, Platone ci inonda con la gran vena fluviale dei suoi dialoghi, Aristotele scrive i densi capitoli delle sue *pragmateias*, Cartesio comincia con l'inserire la sua dottrina in un'autobiografia, Leibniz si perde negli innumerevoli detti tipici settecenteschi dei suoi brevi trattati, Kant ci spaventa con la sua *Critica*, che dal punto di vista letterario è una macchina enorme e complicata come l'orologio della cattedrale di Strasburgo, ecc. Soltanto quando la filosofia smise di essere creatrice e diventò «disciplina», insegnamento e propaganda – vale a dire cioè con gli stoici – furono inventati i suoi «generi» divulgativi – «l'introduzione», il «manuale», la «guida» – *eisagogé, enchiridion, exégesis*.

Questa incapacità della filosofia di trovare un «genere» normale con cui dire adeguatamente la sua visione, ha senza dubbio cause profonde che non vi racconterò ora. Pertanto non dovrebbe sorprenderci troppo qualunque stravaganza nella produzione filosofica, nemmeno che Heidegger abbia voluto diventare il ventriloquo di Hölderlin.

4. Campi pragmatici⁴

Heidegger afferma che «costruire» – *bauen* – è «abitare» – *wohnen*. Si costruisce *per* abitare, come un mezzo per un fine, ma quel fine – abitare – preesiste al costruire. Perché l'uomo abita già, vale a dire, sta nell'universo, sulla terra, davanti al cielo, tra i mortali e verso gli dei, costruisce, con il fine che il suo abitare arrivi ad essere un contemplare – *schönen* –, un prendersi cura di quell'universo, un aprirsi a esso e far sì che sia ciò che è – che la terra sia terra, cielo il cielo, mortale il mortale e il Dio immortale.

Ebbene, tutto questo lavoro dedicato all'universo è, in ultima istanza, «pensare», meditare – *dichten*. Da qui deriva il titolo della sua conferenza, *Bauen, Wohnen, Denken*.

Nell'accettare siffatta dottrina trovo dentro di me alcuni ostacoli, che ho espresso in una discussione pubblica che Heidegger e io abbiamo avuto a Buhlerhöha, vicino a *Baden-Baden*. Primo: originariamente, l'uomo, si trova, sì, nella Terra, però non abita – *wohnt* – in essa. È precisamente questo che lo differenzia dagli altri esseri – minerale, vegetale e animale. La relazione di base dell'uomo con la Terra è abbastanza paradossale. È risaputo che non sono state trovate differenze anatomiche né fisiologiche che separino in modo chiaro l'uomo dagli animali superiori. Tuttavia, il padre Teilhard, un gesuita francese, ebbe la brillante idea di scoprire un

tratto puramente zoologico che, in effetti, permette di distinguere l'uno dagli altri: il fatto indiscutibile che, mentre tutti gli altri animali abitano in regioni specifiche del globo, soltanto l'uomo abita in tutte. Questa caratteristica radicalmente ecumenica dell'uomo è stranissima. È un fatto, ma, come tutti i fatti, è equivoco e richiede di essere analizzato. E allora si scopre qualcosa di cui padre Teilhard sorprendentemente non si è accorto. Ogni specie zoologica o vegetale trova nella Terra uno spazio con delle condizioni determinate dove può senz'altro abitare. I biologi lo chiamano il suo «habitat». Il fatto che l'uomo abiti dove vuole, la sua planetaria ubiquità, significa ovviamente che manca propriamente di «habitat», di uno spazio, dove, *senz'altro*, possa abitare. E, in effetti, la Terra è per l'uomo originariamente inabitabile – *unbewohnbar*. Per poter sussistere interpone tra ogni luogo terrestre e la sua persona creazioni tecniche, costruzioni che deformano, riformano e conformano la Terra, in modo che risulti più o meno abitabile. L'abitare, il *wohnen*, allora, nell'uomo non precede il costruire, il *bauen*. L'abitare, non gli viene dato da subito, ma se lo fabbrica egli stesso, perché, nel mondo, nella Terra, l'uomo non è previsto, e ciò è il sintomo più chiaro del fatto che egli non è un animale, che egli non appartiene a questo mondo. L'uomo è un intruso nella così detta natura. Viene da fuori di essa, incompatibile con essa, essenzialmente inadatto ad alcun *milieu*. Perciò costruisce, *baut*. E siccome può costruire in qualunque posto del pianeta – e in ognuno con un differente tipo di costruzione – è capace *a posteriori*, di abitare ovunque. Presto ci saranno grandi città marine. Non c'è motivo perché l'ampiezza dei mari rimanga disabitata e in essi l'uomo si limiti a passarci. E ci saranno città fluttuanti nell'aria, ci saranno città intersiderali. L'uomo non è assegnato a nessuno spazio determinato, ed è a rigore eterogeneo a tutti gli spazi. Soltanto la tecnica, soltanto il costruire – *bauen* – assimila lo spazio all'uomo, lo umanizza. Ma tutto questo si deve intendere in senso relativo. A dispetto di tutti i progressi tecnici, non si può dire, parlando con rigore, che l'uomo «abiti» – *wohnet*. Ciò che viene chiamato così è carente, approssimativo e, come tutto nell'uomo, utopico.⁵ Ecco perché, a mio giudizio, né l'uomo costruisce perché già abita, né il modo di stare ed essere dell'uomo nel mondo è un abitare. Mi sembra piuttosto il contrario – il suo stare al mondo è malessere e, allo stesso modo, un radicale desiderio di benessere. L'essere di base dell'uomo è una sussistente infelicità. È l'unico essere costitutivamente infelice ed è così perché *sta* in un ambito di esistenza – il mondo – che gli è

estraneo e, ultimamente, ostile. Sulla costa mediterranea di Spagna ci sono certi molluschi che si trovano spezzando con un martello le dure rocce della costa. Dentro di esse, nella loro densa e scura materia, quelli animali riescono a nascere, amare e perdurare. Lì sono «felici» come lo è ogni animale. Invece, Lope de Vega, uomo di strada, che, diversamente da Calderón, provava orrore verso il Palazzo, sebbene Filippo IV fosse anche un poeta, dice in una lettera privata: «A Palazzo perfino le figure degli arazzi sbadigliano».

Heidegger, mi viene in mente, fu attratto verso questa strada erronea da un'etimologia analizzata senza sufficiente cautela. *Bauen* – *buan* – e *wohnen* significano entrambi «sono», cioè vivo. In loro si attua la stessa radice indogermanica che in latino produce una delle forme del verbo essere – *fui* – e che sembra riferirsi soprattutto all'essere della pianta, con il senso di *accrescimento* organico e più in generale con quello del corso normale di un'esistenza; in greco *physis*. In latino, forse per il fatto di essere rimasto come elemento del verbo essere, la sua significazione fu trasferita a un'altra radice – *nascor*, *natura*. Ma è oltremodo improbabile che l'autentico *étymon* di queste due parole *bauen* e *wohnen* significasse «sono». *Essere* è un'idea troppo astratta per cominciare da essa e non nacque facendo riferimento all'uomo, ma proprio alle altre cose che lo circondano. A tal punto che in quasi tutte le lingue il verbo essere ha un curioso carattere di artificiosa elaborazione che mette semplicemente in luce il suo carattere di prodotto recente. Fu fabbricato con radici di parole diverse e che avevano significati molto meno astratti. Così, in spagnolo *ser*, viene da *sedere*=essere seduto.

Forse qua abbiamo un buon esempio del processo semantico che, cercando il senso etimologico di una parola, dobbiamo rifare – in senso inverso – camminando all'indietro. Perché è molto probabile che *sedere* non significhi il semplice fatto di essere seduto o situato, ma che quel senso concreto fosse stato inteso, allo stesso tempo, con tutto il senso astratto di *essere*; voglio dire, che l'uomo di quei tempi pensava che si è pienamente soltanto quando si è seduti o situati, che tutte le altre situazioni rappresentano soltanto forme carenti dell'essere. Tale caso farebbe pensare che Heidegger avesse ragione quando identificava abitare – *wohnen* – ed essere. Ma quanto appena detto implica proprio il contrario e cioè che l'uomo ha consapevolezza che il suo «essere o stare nella Terra» non è sempre né costitutivamente un abitare – *wohnen* –, ma che l'abitare è una

situazione privilegiata e desiderata alla quale alcune volte, più o meno approssimativamente si arriva e che, una volta riuscita, è la forma più piena di essere.

Sarebbe un errore credere che questo ricorrere all'etimologia è soltanto una sottigliezza, una *folie*, o un gioco che si aggiunge alla pura analisi filosofica. Non è così. Quando si cerca di fare chiarezza relativamente alla struttura essenziale della vita umana risulta che – anche se sembra impossibile – i filosofi servono a molto poco. Quella realtà radicale che rappresenta per il proprio filosofo la sua vita radicale – perché in essa si devono presentare o, almeno, annunciarsi tutte le altre realtà –, non è mai stato un tema della filosofia. I filosofi l'hanno saltata, se la sono lasciata alle spalle senza avvertirne la presenza. Ma l'uomo qualunque, che è quello che crea le lingue, si è accorto di quella realtà. Forzato dal suo proprio sentire, ha rivolto a essa sguardi obliqui e quello che ha visto lo ha depositato in vocaboli e se sappiamo penetrare il suo profondo senso, che è sempre quello più antico, ci appaiono subitamente scossi dalla visione acuta e profonda, che in loro sopravvive, da una parte all'altra della nostra esistenza. L'etimologia diventa, in questo modo, un metodo di ricerca. Ma è difficile da maneggiare e io ho creduto di cogliere in Heidegger un modo erroneo di trattare le etimologie. In effetti, quando si cerca il senso più antico ed essenziale di una parola, non è sufficiente osservarla in isolamento e di per sé. Le parole non esistono, non funzionano isolate, ma formano degli insiemi che consistono di tutte le parole che si riferiscono a una regione della realtà vitale. Perché la nostra vita consiste nell'articolazione di molti piccoli mondi o località: c'è il mondo della religione e il mondo del sapere, e il mondo degli affari e dell'arte, e dell'amore, ecc. In queste località tutte le cose con cui abbiamo a che fare sono distribuite e in un certo senso localizzate. E la nostra vita non è altro che un inesorabile avere a che fare con le cose. Per questo nella vita propriamente non ci sono «cose». Soltanto nell'astrazione scientifica esistono cose, vale a dire, realtà che non hanno altro a che fare con noi che stare lì, da sé, indipendenti da noi. Ma per noi ogni cosa è qualcosa con cui dobbiamo avere qualche relazione od occupazione e di cui ci dobbiamo occupare necessariamente prima o poi. Sono «affari», vale a dire, qualcosa che si deve fare – un *faciendum*. Perciò la parola greca per le cose era *prágmata* (affari) – da *práttein* – fare, attuare.

Dobbiamo, quindi, contemplare la nostra vita come un'articolazione di campi pragmatici. Ebbene, ad ogni campo pragmatico corrisponde un campo linguistico, una galassia o Via Lattea di parole, le quali dicono qualcosa, soprattutto in relazione all'uomo. All'interno di quella galassia sono intimamente legate, e i loro significati si influenzano a vicenda, di modo che il senso più importante si trovi, per così dire, diffuso nell'insieme. Subito vedremo questo più chiaramente tramite un esempio. Ma, certamente, conviene formulare il risultato metodico di questa breve considerazione: che è ciò di cui sento la mancanza in Heidegger, e cioè che non si può scoprire l'autentico senso etimologico di una parola se la prendiamo in considerazione isolatamente. È necessario immergerla nella galassia cui appartiene e fare attenzione al significato generale, a volte sottilissimo, che impregna la galassia come una atmosfera.

Heidegger ha analizzato soltanto *bauen* e *wohnen* e ha trovato che entrambi si uniscono etimologicamente nel vocabolo *buan – ich bin* (io sono). Quindi si potrebbe concludere che l'essere dell'uomo sulla Terra è abitare semplicemente – *wohnen*. Non tanto costruisce per abitare quanto abita per costruire.

Le cose cambiano per noi se allarghiamo l'orizzonte verbale e ci accorgiamo che *bauen*, *wohnen* e *buan* non stanno isolati, ma che la stessa radice unisce le parole *gewinnen* – sforzarsi per qualcosa –, *wunsch* – anche aspirare a qualcosa che ci manca, che non abbiamo ancora –, e *wahn*. Se voi consultate il Kluge-Golze, troverete che *wahn* significa «ciò che è insicuro, ciò che si aspetta», dunque qualcosa che non è ancora lì; e ancora di più: «speranza e sforzo», esattamente come *gewinnen*.

Questo ci rivela che *wohnen* – abitare – e *Sein* – essere –, vale a dire, *buan*, non possono avere quel senso di qualcosa di riuscito, tranquillo e positivo, ma, al contrario, portano nel fondo l'idea che l'essere dell'uomo è sforzo, insoddisfazione, desiderio intenso di qualcosa che non si possiede, lamentela di qualcosa di essenziale che manca, speranza di ottenerlo. Ora la mia formula precedente acquista maggior precisione: che la Terra è per l'uomo inabitabile. E ora intravediamo che quando l'uomo dice che *wohnt* (abita) si debba intendere con un valore approssimativo e carente. L'autentico e pieno *wohnen* (abitare) è un'illusione, un desiderio, una *Bedürfnis* (necessità) e non un risultato concreto, una realtà. L'uomo ha sempre aspirato a *wohnen*, ma non ci è mai riuscito del tutto. Senza abitare

non riesce a essere. Per questo motivo egli si sforza verso questo scopo e produce edifici, strade, ponti e utensili.⁶

1. [Conferenza nella «*Darmstädter Gespräch*» (*Colloquio di Darmstadt*) del 1951. Pubblicata nel volume *Mensch und Raum (Hombre y espacio)*, Darmstadt, 1952. Il testo che qui pubblichiamo è stato tradotto da quello tedesco dato che non è stato trovato l'originale corrispondente tra i testi dell'autore].
2. [Articoli pubblicati nel diario *España*, Tánger, dei giorni 7, 14 e 21 dell'anno].
3. [Questo proposito è stato realizzato in: Cfr. *Meditación del pueblo joven*]. *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, Alianza Editorial, Madrid 1995.
4. [Questo testo che pongo come quarto articolo della serie si trovava inedito tra le carte dell'autore, ed è stato pubblicato nel libro: *Pasando y porvenir para el hombre actual*, Madrid, 1962].
5. Si veda il mio libro, che sarà pubblicato a breve, *El hombre como ser utópico*. [*Vom menschen als utopisches Wesen*, Stuttgart, 1951. Il libro contiene quattro saggi, *Ideas y creencias*, *Ensimismamiento y alteración*, la premessa a *Historia de la filosofía*, di Emile Brehier, e *Miseria y esplendor de la traducción*, nell'ultimo dei quali Ortega tratta il tema in questione].
6. [Qui si interrompe il manoscritto *Sullo stile in architettura*. Cfr. *Nuevas casas antiguas*, in *Espectador*, VI (1929)].

VICISSITUDINI NELLE SCIENZE

VICISSITUDINI NELLE SCIENZE,¹

È interessante studiare la storia delle scienze immaginando che ciascuna di esse sia una persona o, ancora meglio, una serie di persone che si succedono nel tempo, rappresentando così le diverse generazioni. Mediante questo presupposto ogni scienza sembra comportarsi come un individuo, dotata di un determinato carattere, reagendo davanti alle altre vicende umane in modo superbo e aggressivo, alcune volte, e in altre occasioni con umiltà. La vediamo, come il protagonista di una biografia, attraversare innumerevoli vicissitudini, godere di momenti di trionfo, subire rifiuti, essere regina (*regina scientiarum*) o cadere in una condizione servile (la filosofia del Medio Evo fu *ancilla theologiae*). Ogni scienza ha il proprio destino individuale, come se fosse un essere umano. Ma la cosa più curiosa è che ogni storia delle scienze ci mostrerebbe che, come gli esseri umani, all'interno di ogni epoca anche le scienze, a prescindere dal destino individuale di ciascuna di esse, a un certo livello si comportano in modo perfettamente omogeneo. Per quanto noi contemporanei possiamo divergere l'uno dall'altro, ci assomigliamo in molte più cose.

Così, durante il XIX secolo, tutte le scienze esercitarono l'imperialismo più violento. Era questa la modalità vitale che ispirò tutta quell'epoca a ogni livello. E come un popolo combatteva per dominare gli altri, e un'arte le altre arti e una classe sociale le altre classi, quasi non ci fu scienza che non facesse la propria campagna imperialista, ostinandosi a tiranneggiare le altre, forse a riformarle radicalmente. In un certo periodo tutto volle essere come la fisica; dopo tutto volle essere come la storia; più tardi tutto si trasformò in biologia; poi tutte le scienze aspirarono a essere matematiche e a godere dei benefici dell'assiomatismo. Le epoche dell'imperialismo sono stagioni di ambizione e di invidia; il forte si fa ambizioso, e il debole pratica quella forma *rentrée* e strangolata dell'ambizione che è l'invidia. Per quanto differenti siano queste due passioni umane, si assomigliano in una cosa: sotto la loro spinta l'uomo non vive assorto e immerso nel proprio destino, ma tiene un occhio rivolto verso gli altri. Se sono ambizioso, non mi accontento di essere ciò che sono, ma sento l'urgenza di dominare i miei

prossimi; vivo, dunque, in funzione di essi, affannandomi ad essere meglio di loro. Vivo allo stesso tempo la mia vita e quella altrui; cioè sono strabico. Similmente, l'invidioso vive con la sofferenza di non essere l'altro più dotato, che è per tanto una maniera strabica di vivere. Il XIX secolo fu il grande secolo strabico. E così, ogni scienza, o per dominare o a causa dell'invidia, usciva da sé, preoccupandosi delle altre. La filosofia si vergognava di non essere come la fisica, e così pure la biologia. La matematica si vergognava di non essere come la logica, di non potersi costituire sotto forma di pura deduzione concettuale, ma di essere incatenata come un umile cane all'intuizione. La teologia, scienza del divino, desiderava con voluttuoso affanno ad essere maneggiata come le scienze umane; voleva essere razionale e ragionevole, proprio come quei misteriosi figli di Dio che nella *Genesi* vengono sedotti dalle incantevoli figlie degli uomini.² L'aspetto più caratteristico del secolo scorso fu che in esso ognuno viveva cercando di essere altro da ciò che era. Nessuno accettava il proprio destino. L'età del «fuori da sé».

Nei trent'anni del XX secolo già trascorsi, le scienze si sono comportate in modo molto diverso. Ho già fatto notare in molte occasioni lo strano fenomeno. Senza accordarsi, di più, senza che nessuna di esse se ne accorgesse, tutte sono finite col convergere su una scelta opposta a quella cui obbedivano cinquant'anni fa. Questa consiste semplicemente nella decisione di ogni scienza di non occuparsi in nessun modo delle altre. Senza l'obiettivo di dominare le altre, senza il dispiacere di non possedere i vantaggi delle altre, ognuna si è chiusa in se stessa e ha accettato il proprio destino; perlomeno ha abbracciato senza riserve le proprie limitazioni, che mezzo secolo prima percepiva come un difetto congenito.

Per esempio, la fisica non è in grado di costruire le proprie teorie tramite il puro ragionamento, come fa la matematica; può approssimarsi all'esattezza solo entro certi limiti. La ragione di ciò sta nel fatto che tra la fisica e le cose che quest'ultima cerca di conoscere s'interpone inevitabilmente la necessità di misurare. Il matematico cattura il proprio oggetto – lo spazio, il numero – in modo puramente deduttivo, secondo alcuni, o con l'intuizione, secondo altri. Ma per la conoscenza matematica entrambi gli strumenti di cattura sono immediati. Il triangolo, così com'è, è compreso integralmente nella definizione assiomatica o intuitiva che il matematico ne dà. Il fisico però non possiede in modo immediato, nella propria intuizione, la realtà degli astri e i cambiamenti della materia. Le

cose della fisica devono essere catturate con la misurazione. La misura è per il fisico ciò che l'intuizione (o l'assiomatica) è per il matematico.

Ma la misura è, per sua stessa essenza, relatività. Non c'è misura senza metro, ed il metro in sé non è una parte del cosmo, non è una realtà, ma un fatto arbitrario. È una cosa umanissima. Quando Protagora diceva che «l'uomo è misura di tutte le cose», diceva qualcosa di ridondante. Perché essere la misura è già essere qualcosa di umano. Dio non misura. Perché in fondo nessun essere fa qualcosa per lui priva di senso, senza uno scopo, e che non abbia una qualche necessità. L'uomo misura le cose materiali perché non le possiede, perché non le contiene già nel proprio intelletto. Per conoscerle deve uscire da sé. Di per sé egli è indigente, non contiene all'interno della propria mente nemmeno un frammento della realtà cosmica. Va alla ricerca delle cose; però queste ultime gli sfuggono, esse e la sua mente non si compenetrano. Visto che non può catturare le cose, si accontenta di prender loro le misure, che sono gli schemi o i fantasmi delle prime. La sua mente – *mens* – è misura, *mensura* (*calembour* del cardinale Cusano). Dio non ha misura. Non c'è un Dio del peso e della misura. Dio è smisurato (*exuperantissimus*).

In Galileo, fondatore della fisica, si nasconde una contraddizione. Da un lato definisce meravigliosamente la nuova scienza che gli sta nascendo tra le mani: «Consiste – dice – nel misurare tutto ciò che si può misurare e nel far sì che si possa misurare ciò che non si può misurare». (Esempio di quest'ultimo fatto, il calore. La fisica del calore consiste nell'inventare il termometro). Oggi più che mai la fisica conferma questa definizione battesimale di Galileo e si rende conto che non è altro che *cosmometria*. Ma, d'altra parte, Galileo crede che la fisica sia matematica: vale a dire, che i fenomeni naturali si comportino matematicamente. In tutti essi intervengono, come ingredienti, lo spirito e il tempo. Galileo crede ciecamente che la spazialità e la temporalità delle cose siano lo spazio e il tempo matematici, non lo spazio e il tempo metrici.

Ebbene: questa è una credenza erronea, ed è importante rendersi conto che a questa credenza erronea si deve l'instaurazione della fisica. Un esempio curioso della provvidenzialità dell'errore. L'uomo, per conseguire un certo obiettivo, deve mettere in gioco tutto, persino la sua illustre capacità di sbagliarsi. Visto che il caso è, invero, esemplare, mi si consenta di esporlo.

La scienza fisica, che comincia nel XVI secolo, non si deve al fatto che alcuni uomini, abbandonando i puri ragionamenti, le speculazioni dei filosofi, decidessero di osservare i fatti; come se gli antichi e i medioevali, che non ebbero la fisica, non avessero osservato coscienziosamente la natura e non l'avessero sottoposta a esperimenti. Galileo non si presenta nemmeno per un istante di fronte agli scolastici come l'uomo dell'esperimento. Tutto il contrario. Sono gli scolastici quelli che, contro la sua legge d'inerzia, fanno valere l'esperienza. Galileo non la può dimostrare sperimentalmente. Credere che l'aspetto caratteristico delle scienze fisiche sia l'osservazione o l'esperienza, nel senso comune del termine, è un malanno di cui oggi soffre solo qualche signor Homais, farmacista di provincia.³

Non l'*osservazione* produsse la fisica, ma l'esigenza di un'osservazione *esatta*. Ed esattezza è un vocabolo che ha un senso appropriato, autentico, solo nella matematica. La novità della *nuova scienza* di Galileo fu l'introduzione formale della matematica nell'osservazione, la quantificazione radicale dei fenomeni tramite la loro misurazione radicale; pertanto, l'esperienza matematica.

Ma questa applicazione che Galileo fa delle leggi matematiche ai fenomeni fisici sarebbe stata impossibile se Galileo non fosse stato afflitto dal pregiudizio per cui i fenomeni fisici obbedirebbero, senza alcun dubbio, alle leggi matematiche; per esempio, se non avesse creduto anticipatamente e prima di fare qualunque esperienza che nella natura ci sono angoli retti e che in un triangolo reale la somma dei suoi angoli è uguale a quella di due angoli retti. Per la fisica, la questione era verificare a quali altre leggi particolari obbedissero i fenomeni materiali, oltre ad obbedire – cosa per loro indiscutibile – alle leggi della geometria. Per questo dice: «La verità è scritta nella natura con caratteri matematici». La fisica cerca di leggere tali parole, ma non prova nemmeno a discutere l'abecedario. Per questo Galileo non si occupa di fare esperimenti allo scopo di dimostrare fisicamente che nella natura ci sono angoli retti. Ciò vuole dire che per la fisica, fino a circa cinquant'anni fa, era indiscutibile ed evidente che le leggi geometriche, di per sé e *a priori*, erano leggi fisiche; che i corpi obbedivano docilmente ad esse. La fisica, dunque, inizia non con lo sperimentare, ma con il non sperimentare, con il presupporre pregiudizialmente la docilità geometrica della materia.

Si immagini ora che un fisico dicesse risolutamente a se stesso: «Per me, come fisico, non c'è altra realtà che il risultato delle mie misure». Con ciò egli non farebbe altro che accogliere la volontà di Galileo; ma, più coerentemente di quest'ultimo, da ciò concluderebbe che la realtà non coincide con la matematica, o per meglio dire, che nessuna matematica sorregge la realtà, le dà leggi. Nessuno degli spazi costruiti dalle geometrie pure è lo spazio reale della fisica. L'inerzia non è una legge fisica, perché presuppone che i corpi siano esenti da influssi dinamici, da variazioni apprezzabili tramite la misurazione, ma ciononostante pretende di dire che cosa succederà a quei corpi. In Galileo, l'essere rettilineo, che è una qualità puramente matematica, si comporta come una forza fisica, e ciò non è meno magico del desiderio di muoversi circolarmente attribuito da Aristotele ai corpi celesti. La materia non ha preferenze geometriche.

Un tale atteggiamento in un fisico indica che egli da un lato non accetta il dominio della matematica sulla propria scienza. Dichiarò quest'ultima indipendente, autonoma. Fisica è misurare. Il fisico accetta questo destino di misuratore del mondo. Si accontenta di esso. Si chiude in esso. D'altra parte, non pretende che questo suo destino agisca a sua volta sulla matematica; vale a dire, non nega – come tentarono di fare Helmholtz e il positivismo – l'indipendenza metrica della matematica, non dice che le leggi matematiche non valgano per i suoi oggetti immaginari. Al contrario, quanto più irreal e quanto meno sperimentale sia la geometria, tanto meglio gli serve per suo compito: gli serve per ordinare le sue misure. La realtà *non* si compone di lettere matematiche – fu quello l'errore di Galileo. In realtà il fisico usa la matematica come uno strumento in più per sistematizzare le sue osservazioni.

Questo è l'atteggiamento di Einstein. Da cui risulta che, oggi che nella fisica s'impiega più matematica – e più complicata –, è proprio il momento in cui la matematica interviene sulla fisica in modo meno sostanziale. Dall'essere, a rigore, un principio della «realtà» fisica, è passata allo *status* di nuovo strumento della «teoria» fisica, come il nonio⁴ e la bilancia. Non comanda, ma obbedisce.

L'instaurazione della fisica è dovuta dunque a un errore. Se Galileo si fosse basato su sistemi di misurazione più precisi e se avesse scoperto che la materia non è euclidea, la fisica non sarebbe potuta nascere, perché l'uomo di allora non aveva a disposizione una matematica all'altezza di una misurazione così precisa. Rispettiamo queste cecità, che permettono

all'uomo di vedere qualcosa. Tutto ciò che siamo in positivo lo siamo grazie a una qualche limitazione. E questo esser limitati, questo esser monchi, è ciò che si chiama destino, vita. Ciò che ci manca e ci opprime è ciò che ci costituisce e ci sostiene. Pertanto, accettiamo il destino.⁵

1. [Articolo pubblicato su *El Sol*, il 9 marzo 1930].
2. (Ortega si riferisce qui a passo della Genesi in cui si narra dell'unione tra angeli e donne umane, con conseguente nascita di una leggendaria specie mista, i nefilim; cfr. *Genesi 6:1-8*).
3. (Ortega si riferisce qui a un personaggio dell'opera *Madame Bovary* di Gustave Flaubert, il signor Homais appunto, farmacista che incarna una mentalità volterriana).
4. (Strumento utilizzato per facilitare e rendere più precisa la lettura della scala graduata di altri strumenti di misura; ora è caduto in disuso, sostituito da una sua versione perfezionata, il verniero).
5. [Cfr. *En torno a Galileo*].

LITE NELLA FISICA¹

I. Una polemica nella regione più pacifica

Il pianeta si è innervosito e a malapena ci sono paesi, gruppi, uomini che conservano pienamente la serenità. Questo mostra, è chiaro, che la serenità precedente non era profonda né solida. E ciò ci invita a iniziare a pensare seriamente quali siano le condizioni che permetterebbero all'uomo, perlomeno all'uomo d'Occidente, di costruirsi una serenità più robusta e ben radicata. Perché la serenità è l'attributo primario dell'uomo. Tutti gli altri suoi doni o non sono specificatamente umani o sono frutti nati nel terreno nobile della sua serenità. Quando l'uomo la perde diciamo che è «fuori di sé». E dunque rispunta in lui l'animale. Perché «essere fuori di sé», schiavo dell'inquietudine causatagli dall'ambiente circostante, in perpetuo stato di turbamento e di nervosismo, è la caratteristica tipica dell'animale. Riuscire a liberarsi da questa schiavitù, smettere di essere un automa mosso meccanicamente dall'ambiente circostante, staccarsi da ciò che ci circonda ed entrare in se stessi, farsi assorbire da sé, è il privilegio e l'onore della nostra specie. Facciamo dunque pubblicità alla serenità, la nostra più importante caratteristica specifica.

Perché ogni giorno il malessere aumenta e, come se fosse una marea vivente, arriva ad altezze che sembravano irraggiungibili. «Sopra ogni cima c'è la calma», diceva Goethe. Ebbene, non c'è dubbio che una delle cime della nostra vita occidentale era la scienza fisica e il gruppo degli uomini che la coltivano, soprattutto in Inghilterra. Ma ecco che anche i fisici inglesi si stanno un po' innervosendo.

Da generazioni, il luogo forse più tranquillo della terra era il settimanale scientifico pubblicato nelle Isole Britanniche con il titolo *Nature*. Non è sintomatico il fatto che anche in quel bonario periodico di naturalisti ci sia stata una lite?

Nel numero dell'8 maggio, il dottor Herbert Dingler pubblica un articolo intitolato «Aristotelismo moderno», *Modern Aristotelianism*. L'articolo è breve, breve come una frustata. L'autore lo scaglia sulla schiena

dei più grandi fisici inglesi contemporanei, che, a parte Einstein, sono forse i maggiori del mondo; Eddington, Milne, Dirac, tutti ricevono il loro *vobiscum*. La risoluzione e la laconicità con cui, in una materia così grave, così complicata e... così discutibile, procede il dottor Dingler, lasciano vedere che, a dispetto di tutto il *self-control* britannico, a ispirarlo è stato il malumore. Ci sembra di vedere tra le righe la faccia dell'autore, che non conosciamo, la faccia di un uomo che è stufo di cose che gli sono antipatiche e contro le quali si scaglia semplicemente perché gli sono antipatiche. A quanto pare il dottor Dingler arriva a sparare contro quei grandi fisici l'accusa di essere «traditori». Traditori verso chi o verso cosa? È ciò che vedremo ora.

L'articolo dell'irascibile signor Dingler ha attratto sul periodico un diluvio di lettere. Così tante, che il direttore ha ritenuto doveroso dedicare a questa polemica un supplemento nel numero del 12 di giugno.

Da anni si pubblicano con crescente frequenza libri di questioni fisiche che appartengono a un nuovo genere di produzione intellettuale. In questi libri viene determinata la struttura dell'«universo», e ciò viene fatto *a priori*, basandosi solo su deduzioni matematiche. Partendo da alcune ipotesi di base derivate solo da assiomi, si costituisce un corpo di dottrine strettamente razionali, nel quale le leggi fisiche conosciute appaiono come teoremi derivati da quegli assiomi e, cosa ancora più sorprendente, si ottengono, tramite la semplice inferenza di tipo logico-matematico, nuove leggi. L'esperimento e l'induzione non appaiono da nessuna parte.

Questa nuova usanza intellettuale disturba il signor Dingler. Che cosa significa parlare di «universo»? La scienza fisica nasce con Galileo quando la scienza rinuncia a parlare dell'universo e si limita a dirci come sono i «fenomeni manifesti». Per questo cerca di attenersi all'osservazione sensibile ed evita di confondere le leggi con le ipotesi di lavoro. Insomma, Galileo e le generazioni che hanno innalzato l'edificio della fisica classica si sono astenuti dal fare ragionamenti *a priori*. Partivano dai fatti percettibili e, depurandoli, generalizzando la loro descrizione, arrivavano ai «fatti generali», che sono le leggi fisico-matematiche. Parlare dell'«universo» e parlare *a priori* erano precisamente le due cose brutte che da secoli stavano facendo gli aristotelici, contro i quali lottò così coraggiosamente Galileo. L'aristotelico – ente vago che, senza altre precisazioni, il dottor Dingler qui tiene alla larga – crede che, analizzando e rimescolando senz'altro strumento che la logica i nostri concetti, cioè le

idee che troviamo nella nostra mente, possiamo accertare ciò che succede oggettivamente nel mondo; il quale, considerato come qualcosa di assoluto, ha diritto al nome di universo. Questo vuol dire far uscire il mondo dalla propria testa. L'aristotelico si comportava così perché pensava in anticipo, vale a dire, credeva che il mondo obbedisse alle medesime regole dei pensieri umani. Secondo il dottor Dingler, l'aristotelismo consiste nel presumere che l'uomo sia la misura delle cose.

Per contro, Galileo si rese conto che la natura è indipendente dall'uomo. Quest'ultimo non può in nessun modo sapere in anticipo come si comporterà la natura. Per questo motivo, se vuole conoscere qualcosa di essa, non ha altra soluzione che osservarla e accontentarsi di ciò che questa osservazione gli consente di scoprire. In questa osservazione accurata dei fatti sensibili consiste la scienza fisica, la quale conta tre secoli di onorato servizio. Come motto del suo articolo, il signor Dingler copia una frase della prima *Charta* fondativa – 1662 – della Royal Society di Londra, «i cui studi verranno impiegati nella promozione della conoscenza delle cose naturali e delle arti applicate, per mezzo di esperimenti». E a seguire, come secondo motto di combattimento, cita queste parole di Galileo: «La natura non si preoccupa del fatto che le sue astruse ragioni e i suoi modi di agire siano o meno alla portata delle capacità dell'uomo». Ebbene, secondo il nostro bilioso articolista, i fisici contemporanei hanno tradito questo secolare compito. Hanno abbandonato la bandiera galileiana e sono passati al nemico.

Si capisce che il dottor Dingler è un inglese al cento per cento. Comodamente sistemato nell'empirismo tradizionale della sua nazione, non può sopportare che un altro membro della stessa tribù e dello stesso clan, un altro britannico, un altro fisico, Eddington, abbia l'insolenza di scrivere cose come queste: «In tutto il sistema delle leggi fisiche non ce n'è nessuna che non possa essere inequivocabilmente dedotta da considerazioni epistemologiche. Un'intelligenza che non sapesse nulla del nostro universo, ma che sapesse qual è il sistema intellettuale mediante il quale la mente umana interpreta per sé il contenuto della sua esperienza sensibile, sarebbe capace di acquisire tutta la conoscenza fisica che noi abbiamo acquisito a forza di esperimenti».

L'impertinenza contro il metodo sperimentale non potrebbe essere di calibro più grosso. Per sapere ciò che, secondo la nostra scienza, succede in questo mondo, non serve nemmeno essere stati in esso; ancor meno, non

serve neppure aver sentito parlare di esso. Basta essere al corrente della matematica e del principio di economia del pensiero, che è un principio domestico, intra-umano e, perché non dirlo, filosofico.

Per il dottor Dingler tutto questo è puro aristotelismo, termine che, sotto la sua penna, si carica di un significato imbarazzante, come nel caso di quelle parole confinate nei quartieri bassi del dizionario e che non si possono pronunciare in società. L'Aristotelismo è «la dottrina secondo cui la natura è la manifestazione visibile di principi generali che la mente umana conosce senza dipendere dalla percezione sensibile».

Nel leggere questo non possiamo sopprimere un leggero moto di sorpresa, perché è fin troppo noto il fatto che Aristotele e i suoi allievi non ammettono nulla nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi. D'altro canto, il fondatore del pensiero moderno, Cartesio, combatte con tutte le sue forze con Aristotele e lo scolasticismo perché essi sono sensisti. La crociata cartesiana va contro la conoscenza sensibile, vuole liberare l'uomo dalla sua schiavitù sensoriale. Ma c'è di più.

«Non è facile – prosegue il signor Dingler – enunciare in una frase l'idea prodotta, per la prima volta nel secolo Diciassettesimo, dalla “scienza sperimentale”, oggi chiamata semplicemente scienza, però non crediamo di commettere un grave errore se affermiamo che il primo passo nello studio della natura deve essere l'osservazione, e che non si devono ammettere principi generali che non siano derivati dall'induzione cui si sottomette ciò che viene osservato».

Si dà il caso che da trecento anni si discute precisamente di ciò che il signor Dingler presenta come una cosa scevra da possibili errori. Si discute, dai tempi dello stesso Galileo, se la scienza sia solo osservazione o se invece sia qualcosa di più. Perché le obiezioni più forti che gli aristotelici opponevano a Galileo consistevano nel motteggiarlo perché non aderiva strettamente a ciò che osservava, all'esperimento.

Sarebbe dunque opportuno ricordare all'articolista che gli aristotelici, di fronte ai quali si trovava Galileo, erano in modo predominante nominalisti, persone che non credevano – già da due secoli – che la natura fosse razionale e che, per questo motivo, di essa era possibile solo una conoscenza empirica, osservativa, che si accontentasse di formare teorie tramite le quali «si salvassero le apparenze», tramite le quali i «fenomeni manifesti» fossero in qualche modo ordinati. E per questo a Parigi e a

Padova si facevano esperimenti cento anni prima che a Padova vi studiasse Galileo.

Come si vede, basta raccogliere le nostre prime reazioni all'articolo del signor Dingler per farci pensare che questo energico paladino si muove un po' a tentoni in storia della scienza e propende a credere che le cose siano meno disperatamente complicate e problematiche di ciò che sono in realtà. Allora con sorprendente ingenuità e considerando il dilemma già risolto in anticipo, per non lasciarci fuggire tenta di stringere la questione in questa formula: «La questione che sta ora davanti a noi è se il *fondamento* della scienza debba essere l'osservazione o l'invenzione».

Da trecento anni, signor Dingler, da trecento anni le genti d'Europa ruminano questa questione per lei risolta così facilmente!

E, al contrario, non c'è un po' di ragione o, quanto meno, un comprensibile motivo in questa donchisottesca uscita dell'appassionato dottore? Non c'è qualcosa nella fisica contemporanea che inquieta, che preoccupa a causa l'avvenire di questa scienza? Nessuno dubita che questi ultimi venticinque anni siano stati una delle grandi epoche della fisica e che questa è una delle grandi cose che fino ad ora l'umanità ha partorito, una delle grandi tappe della storia umana. E, al contrario...

II. Propaganda del buonumore. – Fisica e guardaroba. – O filosofo o sonnambulo.

Non credo che la polemica provocata dal dottor Herbert Dingler nel settimanale inglese *Nature* contribuisca a chiarire le cose. È stata ispirata dal malumore. E il malumore è sterile. Tutte le grandi epoche hanno saputo librarsi sull'abisso di quella miseria che è l'esistenza, grazie allo sforzo sportivo del sorriso. Per questo i Greci pensavano che il compito principale degli dei fosse quello di sorridere e perfino di ridere. Il rumore olimpico è, per eccellenza, la risata fragorosa. Se un popolo nuovo – come quello dell'Argentina – decidesse di fare del buonumore un'istituzione nazionale cui sottomettere tutti quanti, il suo trionfo nella storia sarebbe assicurato. Però non è facile che ottenga questo. Perché tutte le potenze del male sono molto interessate a instaurare ovunque il malumore. Sanno che un popolo in cui si stabilisca il malumore è un popolo distrutto, privo di guida, polverizzato. Tra parentesi: che momento stupendo per i pensatori di un popolo giovane! Liberi da ogni pregiudizio, poter spurgare i millenni dell'esperienza umana e insegnare al proprio popolo i comandamenti

dell'alta igiene storica! Sono così evidenti, così semplici da vedere, così facili da dire! Il male è che i popoli non possono attendere a quegli evidenti imperativi se non in un certo e preciso momento, passato il quale diventano irrimediabilmente sordi. Ebbene, per l'Argentina il momento è questo, proprio adesso! Io però non ho motivo di impicciarmi in questi affari. La noria² quotidiana mi aspetta; devo continuare a girare attorno ad essa, oggi come ieri, domani come oggi. Sorridiamo un articolo in più!³

È indubitabile, dicevo, che gli aspetti nascosti della fisica hanno bisogno di una buona ripulita. Lo sforzo gigantesco compiuto nell'ultimo quarto di secolo ha lasciato questa macchina un po' sgangherata. La crescita del suo impero cosmico è stato – in precisione e in estensione – favoloso. Per questo conviene fermare la marcia ed effettuare una cura di serenità.

Da anni, nelle riviste più tecniche di questa scienza, appaiono di frequente articoli in cui si manifesta un'inquietudine del tutto giustificata. Si comincia a non vedere più chiaramente la relazione tra la dottrina cui si è giunti e la realtà. Da un lato ci sono i grandi fatti osservati, dall'altro l'apparato iper-tenuo delle teorie, tele di ragnò sottilissime, come se fossero spettrali, quasi ridotte pure astrazioni di tipo simbolico-matematico. La corrispondenza tra queste teorie e quei fatti, tra l'insieme delle osservazioni e l'insieme dei concetti o delle dottrine si è fatta equivoca. C'è, senza dubbio, una corrispondenza, però non si sa bene in cosa consista. A volte è come se ciò che la teoria vera e propria *dice* non avesse nulla a che vedere con le «cose».

Il lettore profano che voglia rappresentarsi in qualche modo la questione, provi a immaginarsi un foglio con sopra una serie di operazioni aritmetiche. Su questo foglio non ci sono altro che numeri e segni matematici. Lì non si dice se siamo alle prese con lire sterline o sedie o cigni. Supponiamo che il lettore consideri queste operazioni in termini generali, come pure operazioni. Ma ecco qui che, proprio adesso, qualcuno aggiunge: ciò che hai appena compreso è la realtà delle cose, la natura, il mondo, l'«universo». Quanto meglio abbia compreso quei calcoli aritmetici, meno potrà comprendere che essi sono la realtà, vale a dire, che in qualche modo la rappresentano, la scoprono, la enunciano o la affermano. La sua impressione era precisamente che lì, su quel foglio, non si parlasse per nulla di cose reali. Sentirà, dunque, inquietudine, la stessa che sentivamo da ragazzi quando sentivamo parlare per la prima volta dei pitagorici, alcuni strani uomini, secondo i quali le cose sono numeri. Gli

spettatori lasciano nel guardaroba del teatro i loro soprabiti e ricevono in cambio schede sulle quali ci sono scritti numeri. A ogni scheda corrisponde un soprabito e un posto del guardaroba, all'insieme delle schede corrisponde l'insieme ordinato dei soprabiti e dei loro luoghi. Grazie a ciò chiunque, con la nostra scheda, può trovare il nostro soprabito, pur non avendolo mai visto. Vale a dire che le schede ci fanno sapere non poco sui soprabiti. E, tuttavia, una scheda non assomiglia moltissimo a un soprabito. Ed ecco come ci può essere corrispondenza senza che ci sia somiglianza. L'insieme delle schede è la teoria fisica; l'insieme dei soprabiti è la natura. Con una differenza: le schede sono, dopo tutto, cose tangibili e visibili, come i soprabiti. Si eliminino le schede, restino solo quegli enti ideali che sono i numeri e le loro combinazioni, e questo è ciò che costituisce la teoria fisica. Per questo, qualcosa che assomiglia alla natura molto meno di una scheda a un soprabito e i cavalli alle ostriche.

A questa situazione è giunta la fisica contemporanea. Una situazione abbastanza paradossale e un po' inquietante. È quella per l'uomo occidentale la scienza per eccellenza, l'orgoglio di tutta la sua civiltà. Però sembra che scienza voglia dire conoscenza, e conoscenza sembra significare presenza nella nostra mente di ciò che le cose sono. Ma la scienza fisica non ci pone nella testa più che delle schede, e ancor meno dei numeri. Delle cose stesse alla nostra mente non arriva niente o poco più di niente. Si può continuare a chiamare questo *conoscenza*? Non si potrebbe, in modo ugualmente fondato, chiamarlo guardaroba?

Non dirimerò la questione. Ma il fatto è che gli stessi fisici non hanno potuto fare a meno di notare lo strano aspetto che, in quanto conoscenza, la loro scienza presenta. E alcuni di loro hanno deciso di dichiarare che la fisica è una «conoscenza simbolica»: ossia la conoscenza che dei soprabiti possiede chi non ne ha mai visto uno, e che però conosce l'insieme delle schede, sa che a ognuna di esse corrisponde un soprabito, e sa dov'è l'attaccapanni cui è appeso. Ciò che né questi né altri fisici si sono decisi a fare è riflettere energicamente sul fatto che la conoscenza simbolica sia o meno vera conoscenza. Perché la fisica deve essere una forma di conoscenza? Per caso la conoscenza è una cosa così chiara da far sembrare giustificato l'impegno delle «scienze» a presentarsi come conoscenza? Perché la fisica e in generale le «scienze» non possono essere un'altra cosa: ad esempio *tecnica*, né più né meno? Dopo tutto, se qualcuno dicesse che la conoscenza fu solo una prova e un'illusione degli uomini della Grecia, che

terminò in un glorioso fallimento, direbbe qualcosa di molto meno stravagante e molto più profondo di ciò che può sembrare inizialmente, benché forse non sia una verità definitiva.

Si veda, dunque, come nella questione posta dal dottor Dingler ne fermentino delle altre molto più gravi e più radicali. Però il dottor Dingler e la maggior parte delle sue vittime mantengono la polemica nell'orbita del proprio settore. Non vogliono imbarcarsi in discussioni filosofiche. Fanno bene, che diavolo! La fisica serve a molte cose, mentre la filosofia non serve a nulla. E lo disse, si badi, un filosofo, il patrono dei filosofi, Aristotele. Proprio per questo faccio il filosofo: perché farlo non serve a nulla. La notoria «inutilità» della filosofia è forse il sintomo più utile a farci vedere in essa la vera conoscenza. Una cosa che serve è una cosa che *serve* per un'altra, e in tale misura è servile. La filosofia, che è la vita autentica, la vita che possiede se stessa, non è utile a nulla di estraneo a lei stessa. In essa, l'uomo è servo solo di se stesso, il che vuol dire che solo in essa l'uomo è signore di se stesso. Ma, naturalmente, ciò non ha importanza. Siete pienamente liberi di scegliere tra queste due cose: o essere un filosofo, o essere un sonnambulo. I fisici, in generale, si muovono come sonnambuli dentro la loro fisica, che è il sogno illustre, il geniale sonno profondo dell'Occidente.

Al contrario, alcuni di questi uomini formidabili che hanno irritato l'eccellente dottor Dingler, uomini come Eddington, come Milne, Wittrow, Wheeler, Robertson, cioè quella che, mentre sto scrivendo, è l'estrema avanguardia della fisica, concordano che le conoscenze fisiche che stavano ammassando con le loro ben curate mani matematiche, stavano fermentando e si stavano trasformando in qualcosa di simile alla filosofia. Si ricordi la risposta che Eddington dà al suo aggressore e che ho citato nell'articolo precedente: «In tutto il sistema delle leggi fisiche non ce n'è nessuna che non possa essere inequivocabilmente dedotta da considerazioni epistemologiche». Questa è una delle cose che hanno fatto agitare di più Dingler. Considerazioni epistemologiche! Ma questa è filosofia! Eddington e i suoi simili consegnano in manette la fisica alla filosofia! Tradimento!

Perché, come ho detto, in questa gazzarra di scienziati sono volate parole grosse. Dingler usa letteralmente la parola «traditori». Vedremo con quanta grazia Milne quasi chiama Dingler «zingaro».

Continuiamo ad assistere al litigio con buonumore, ma allo stesso tempo con sincero fervore. Non può esserci indifferente ciò che succede nella

fisica. Sia o no conoscenza, in un senso o nell'altro, è indiscutibile che essa costituisca la meraviglia dell'Occidente. Se essa è discutibile, allora lo è tutta la cultura occidentale fino alle radici. Senza la rigorosa disciplina depurata e sostenuta nel corso dei secoli dal pensiero fisico, la mente europea perderebbe tutti i suoi peculiari spigoli e regredirebbe al modo di pensare confuso e tendente all'incubo dell'asiatico o dell'africano. La filosofia stessa, che ha così poche necessità, ha assoluto bisogno della fisica per poter essere il contrario di quest'ultima, il che è la sua missione.

III. Trasformazione della fisica in geometria. – Osservazione o invenzione. – Grecia o Egitto.

Trattiamo qui di una questione importante: la fisica, la nostra scienza esemplare, è sul punto di cambiare repentinamente l'aspetto e il carattere. Il lettore, per quanto sia lontano dagli studi scientifici, ha l'obbligo di sforzarsi di conoscere almeno le loro vicissitudini. È chiaro che il «lettore», abituato com'è a interloquire con demagoghi – e una buona parte di quelli che oggi scrivono lo sono in varia misura –, crede di avere solo diritti, e di non essere obbligato a fare nulla. Ma è meglio se comincia a cambiare opinione, e soprattutto comportamento, sotto pena di trovarsi molto male negli anni che la nostra specie sta per vivere.

Milne è il fisico contro cui il dottor Dingler ha lanciato i suoi attacchi più violenti. Il primo aveva detto che «anche se l'universo reale non segue i dettagli della costruzione matematica, ciò non ha importanza». Questo ha irritato il dottor Dingler. Di cosa parlano dunque questi nuovi fisici – si chiede il signor Dingler –, cui sembra non importare se le cose coincidano o meno con le loro elucubrazioni? A queste stravaganze conduce l'«apriorismo», l'aristotelismo. Galileo rappresenta di fronte ad Aristotele la non credenza nell'idea che la ragione della natura sia la stessa di quella dell'uomo, e il fatto che quest'ultimo si trovi costretto a cercare nelle «osservazioni sensibili» i principi che quella lascia intravedere. «La storia – prosegue Dingler, con una certa solennità patetica – mostra pochi esempi di lealtà a un lascito simile a quello delle generazioni successive di lavoratori scientifici». A causa di questa mancanza di lealtà la fisica finisce per essere una strana «combinazione di paralisi della ragione e intossicazione della fantasia».

Vediamo cosa c'è di vero in tutto ciò. Milne, con l'ammirevole serenità di un giovane atleta matematico, risponde in un articolo scritto come solo i

matematici sanno scrivere. La maggioranza di noi scrittori può, con fatica, arrivare a una chiarezza plastica, quasi tangibile. Ma c'è una chiarezza più essenziale e contrapposta alla prima, una chiarezza fatta di diafanità e trasparenza, come se fosse ultraterrena, in cui le cose stesse spariscono e nell'aria limpida, alcionica, rimane solo la sua pura voce. Ci sembra, leggendo questi autori, che le cose, senza intermediario, senza interprete, si dichiarino per se stesse, si dicano a noi.

Milne si propone di guidarci nel metodo intellettuale, nel procedimento che ha seguito nelle sue ricerche.

La fisica patisce una dualità che è irrazionale. Da un lato ci dice cos'è *ciò che esiste*, costruisce una realtà pura – la si chiami atomi o come altro si voglia. Dopo, e a parte, studia sperimentalmente *come si comporta* questa realtà. È evidente che la fisica non sarà una disciplina sufficientemente razionale fino a che queste sue due parti non saranno unite; vale a dire, fino a che non si riesca a derivare razionalmente il comportamento delle cose dalla propria realtà o struttura.

Questo è quello che ha tentato, in buona parte riuscendoci, di fare Milne, e con lui Wittrow, Wheeler, Robertson, ecc.

Milne si propone di applicare nella maniera più radicale possibile il principio di economia del pensiero, che è un principio filosofico, o almeno epistemologico e comunque non fisico. A questo fine proverà a derivare tutte le leggi fisiche da un minimo di assunzioni consistenti nella descrizione minima di ciò che esiste. Le assunzioni sono due: l'omogeneità dell'Universo – di distribuzione e di movimento – e l'esistenza di qualcuno che percepisca la relazione di prima e poi, insomma, il movimento. Queste assunzioni o presupposti vengono costituiti in assiomi, nel senso rigoroso che questo termine ha oggi nella matematica pura. Da questi assiomi Milne deriva *teoremi* senza impiegare alcuna conoscenza sperimentale, eliminando tutte le leggi quantitative (ottenute tramite l'osservazione) della fisica. La «teoria della relatività» lo indusse a questa prova. Ebbene, dice Milne: «è una cosa sorprendente che l'eliminazione di ogni supporto empirico, incluso il sostegno delle leggi quantitative della fisica, possa essere portata così in là come in effetti succede, nonostante l'imperfezione dello stato attuale della teoria». Nessuno ha potuto sorprendersi più del qui presente scrittore. Non si tratta, dunque, di una fede *a priori* che sconfinava nello scherzo, ma è corretto riconoscere come fatto esperibile che, quando eliminiamo tutti quegli appoggi empirici, emergono davanti a noi regolarità

(come conseguenza logica delle ipotesi) che hanno le medesime credenziali delle autentiche leggi della natura, la cui vigenza è garantita dall'osservazione. Orbene, queste regolarità possiedono la dignità di *teoremi*, e la struttura o il corpo logico che ne deriva possiede la dignità (o la possiederebbe se fosse arrivato alla perfezione) di una geometria astratta basata su assiomi. Da esse deriviamo le leggi del comportamento di *ciò che esiste*. Grazie a ciò queste smettono di essere, come hanno fatto fino ad ora, abitudini contingenti che osserviamo nelle cose e si trasformano in conseguenze inesorabili della costituzione o struttura di queste ultime. Ora sono veramente leggi della natura e non suoi capricci.

Vale a dire – e questo è l'aspetto inaudito di ciò – che la fisica è sul punto di trasformarsi in una geometria che, tra i suoi vari assiomi, include uno in cui si anticipa la nozione di movimento. Il che – passando ora di nuovo dalla chiarezza matematica alla chiarezza plastica – significa che un uomo chiuso nella propria abitazione, senza dispositivi, senza cose da osservare, tramite la semplice combinazione di idee, può in poche settimane riscoprire ciò che ha richiesto l'impiego di trecento anni e trentamila laboratori. Con questa aggravante: che non c'è ragione perché questa nuova fisica-geometria non prosegua con le sue deduzioni e non dimostri innumerevoli leggi nuove.

La dignità o il carattere matematico di questa ricerca non permette, è chiaro, di garantire che le cose si comportino secondo quei *teoremi*. Sarà l'osservazione a decidere se, in effetti, è così. Ma è evidente che il ruolo di questa risulta essere, in linea di principio, invertito. Secondo Dingler, solo l'osservazione ci permette di scoprire le leggi della natura. Secondo Milne, si può giungere ad esse *a priori*, e l'osservazione si limita a confermarle.

Da ciò si deduce che, anche nel caso che i *teoremi* ottenuti con questo metodo non trovassero riscontro nei fenomeni osservabili, l'insieme concettuale così ottenuto continuerà a possedere una sua validità indipendente, come lo possiedono le geometrie degli spazi inosservabili. Sarebbe stato un crimine di lesa scienza schiacciare i tentativi di creare geometrie non-euclidee con il pretesto che *i mezzi* sperimentali di sessant'anni fa non permettevano di decidere se fossero o no applicabili. La teoria della relatività, sostenuta da mezzi d'osservazione più precisi, ha mostrato che l'insieme di puri teoremi chiamato geometria euclidea non trova riscontro dei fenomeni naturali, e che, al contrario, lo trovano i teoremi della geometria di Riemann. La stessa cosa succederà adesso. È

corretto creare una serie di fisiche-geometrie pure partendo da assiomatiche differenti.

Si ricordi che una delle cose che facevano contrarre il diaframma del dottor Dingler era il dover sentire questi nuovi fisici parlare dell'«universo». Il fisico non può parlare se non della parte di realtà che si trova alla portata della sua osservazione. Il termine «universo» implica che abbiamo trasceso i limiti dell'osservabile e che ci siamo permessi di supporre dogmaticamente come dovrebbe essere la parte inosservabile della realtà. Questo è ciò che fa Milne e con lui tutta la fisica-geometria, quando presuppongono in forma assiomatica che l'«universo» è omogeneo e isotropo.

Dal punto di vista della fisica tradizionale su questo tema ha ragione il dottor Dingler. Però Milne risponderà a ciò con insuperabile chiarezza: in primo luogo, l'Universo di cui parlo io non è l'Universo reale, ma piuttosto quello definito da me nell'insieme dei miei assiomi. Mi attengo ad esso e dai suoi caratteri immaginari deduco i miei teoremi. Dopo confronto questi ultimi con le leggi della fisica sperimentale, la quale sì che parla del reale, e verifico che coincidono. Allora, e solo allora, sì che il mio Universo acquisisce la qualifica di reale e non di immaginario. In secondo luogo, io parto assiomaticamente dall'omogeneità dell'Universo per costruire un insieme di conseguenze logiche, vale a dire, per vedere a che risultati razionali, a che serie di puri teoremi porta questa supposizione. Nella mia teoria, l'omogeneità dell'universo ricopre esattamente lo stesso ruolo dell'assioma del piano nella geometria di Euclide. Ma è perfino superfluo dire che non solo si possono, ma che anzi si devono costruire altre fisiche-geometrie partendo da altri assunti. Io ho creduto di dover cominciare dal caso più semplice: quello di un Universo omogeneo. Ma dopo converrebbe saggiare, ad esempio, quest'altro: un Universo in cui, attorno a un nucleo omogeneo, esistano cerchi di eterogeneità crescente.

Come si vede, il cambiamento è radicale. Ora si tratta di arrivare ai fatti, non per mezzo dell'osservazione, ma al contrario, per mezzo di costruzioni immaginarie. Detto in altro modo: la fisica consisterebbe nella creazione di un repertorio di mondi ideali, puramente inventati. Ognuno di quei mondi, *preso nella sua totalità*, è ciò che si deve comparare con l'insieme dei fatti osservati. Quel mondo ideale in cui questi fatti osservati si accomodino meglio dovrà essere considerato equivalente a quello reale.

Cosa risponderemo, dunque, al dilemma in cui il signor Dingler costringe la questione, al dilemma che ci chiede se il *fondamento* della scienza deve essere l'osservazione o l'invenzione?

Risponderemo, come già abbiamo fatto, che quello è ciò di cui si discute, non solo ora, ma da trecento anni; e che quel dilemma non costituisce, come vorrebbe, un'impostazione inequivocabile del problema. La mera osservazione non *fonda* la scienza. Il dottor Dingler deve avere un'idea abbastanza ridicola della storia del pensiero, se crede che gli uomini non osservassero prima di Galileo e se crede che l'innovazione geniale di quest'ultimo consistesse nell'osservare. L'osservazione, quella di Galileo come quella dell'uomo paleolitico, è impossibile senza una precedente invenzione. I fatti non ci dicono nulla spontaneamente. Aspettano che noi rivolgiamo loro domande di questo tipo: siete A o siete B? Ma A e B sono fantasie nostre, invenzioni.

Dopo tutto, alla fisica non sta succedendo altro che quello che è già capitato alla geometria. Gli egizi possedevano una geometria che era empirica. I Greci fecero di questa geometria empirica una disciplina razionale. Nella fisica c'è anche un aspetto greco e un aspetto egizio. Il signor Dingler se ne rimane con l'aspetto *Egyptian*, che in inglese suona più o meno come «zingaro».⁴

IV. [La conoscenza fisica]

Da queste considerazioni sulla polemica aperta in Inghilterra attorno alle indagini fisiche più caratteristiche del tempo presente si deduce, perlomeno, che questa grande scienza attraversa una fase pericolosa. Pericolosa perché va avanti senza aver fatto sufficiente chiarezza su se stessa. Non si sa bene quale sia il tipo di conoscenza proprio della fisica. Non si sa bene quale sia il ruolo dell'esperienza e quello del puro ragionamento nel suo lavoro di costruzione. E non si sa bene nemmeno quello che i suoi grandi iniziatori dei secoli XVI e XVII – Keplero, Galileo, Newton – pretesero di fare.

Perché considerare ovvio e indiscutibile, come cerca di fare il dottor Dingler, che l'opera di Galileo consista nel rifiutare i ragionamenti *a priori* come fondamento della fisica, e partire solo dall'osservazione, è un'arbitrarietà dell'energico dottore.

Mi conceda il lettore la soddisfazione di leggere ora quello che nel 1927 io scrivevo come annotazione al mio saggio «La *Filosofia della storia* de Hegel y la Historiologia»: ⁵

«Niente avrebbe sorpreso tanto Galileo, Cartesio e gli altri instauratori della *nuova scienza*, ⁶ quanto sapere che tre secoli più tardi starebbero stati considerati come gli scopritori e i sostenitori entusiasti dell'“esperimento”. Quando Galileo stabilì la legge del piano inclinato, furono gli scolastici a farsi forti dell'esperimento contro quella legge. Perché, in effetti, i fenomeni contraddicevano la formula di Galileo. In ciò troviamo un buon esempio per capire cosa significa l'“analisi della natura” di fronte alla semplice osservazione dei fenomeni. Ciò che osserviamo nel caso del piano inclinato è sempre una deviazione dalla legge di caduta, non solo nel senso che le nostre misurazioni ci danno solo valori approssimati a quest'ultima, ma anche in quanto il fatto così come si presenta non è una caduta. Interpretandolo *come* una caduta, Galileo comincia negando il dato sensibile, si rivolge contro il fenomeno e gli contrappone un “fatto immaginario”, che è la legge: il puro cadere nel puro vuoto di un corpo sopra un altro. Questo gli permette di scomporre (analizzare) il fenomeno, misurare la deviazione tra questo e il comportamento ideale di due corpi immaginari. Questa parte del fenomeno, cioè la deviazione dalla legge di caduta, è a sua volta interpretata immaginariamente *come* scontro con il vento e attrito del corpo sul piano inclinato, che sono due altri fatti immaginari, altre due leggi. Dopo si può ricomporre il fenomeno, il fatto sensibile in quanto spogliato da quelle varie leggi, come combinazione di vari fatti immaginari.

– Ciò che interessa a Galileo non è, dunque, adattare le sue idee ai fenomeni, ma piuttosto, al contrario, adattare mediante un'interpretazione i fenomeni a certe idee rigorose e *a priori*, indipendenti dall'esperimento; insomma, a forme matematiche. Questa era la sua innovazione; per tanto, tutto il contrario di ciò che volgarmente si credeva cinquant'anni fa. Non osservare, ma costruire *a priori*, matematicamente, è il tratto specifico del galileismo. Perciò diceva, per distinguere il suo metodo: “Giudicate, signore Rocco, qual dei due modi di filosofare cammini più a segno, o il vostro fisico puro e semplice bene, o il mio condito con qualche spruzzo di matematica” (*Opere*, II, 329).

– Questo spirito appare con chiarezza quasi offensiva in un passo di Torricelli: “Che i principii della dottrina de motu siano veri o falsi a me

importa pochissimo. Poichè se non son veri, fingasi che sian veri conforme habbiamo supposto, e poi prendansi tutte le altre specolazioni derivate da essi principij, non come così miste, ma pure Geometriche. Io fingo o suppongo che qualche corpo o punto si muova all'ingiù et all'insù con la nota proporzione et horizontalmente con moto equabile. Quando questo sia io dico che seguirà tutto quello che ha detto Galileo, et io ancora. Se poi le palle di piombo, di ferro, di pietra, non osservano quella supposta proporzione, suo danno, noi diremo che non parliamo di esse. Ma lasciamo ciò da parte. Quanto al vedere le fasce in Giove io non l'ho mai vedute, perchè non si vedono sempre, e quando io ho hauto l'occasione di guardarlo (il che è stato di quattro o sei volte di dopo che sono tornato in Fiorenza) non si vedevano (*Opere*, Faenza, 1919. Vol. III, 357)".

– Di modo che, se i fenomeni – le palle di piombo, di ferro e di pietra – non si comportano secondo la nostra costruzione teorica, peggio per loro, *suo danno*.

– È chiaro che la fisica attuale si differenzia molto da quella di Galileo e Torricelli, non solo per il suo contenuto, ma anche per il suo metodo. Ma questa differenza metodologica non è contrapposizione, ma al contrario, continuazione e perfezionamento, depurazione e arricchimento di quella tattica intellettuale scoperta dai giganti del post-Rinascimento».

Dieci anni sono passati e, come ha potuto vedere il lettore, tutta l'avanguardia della fisica viene a coincidere nel modo più letterale con la mia caratterizzazione, includendo in quest'ultima le frasi dei classici che ho adottato, una delle quali, la più audace, quella di Torricelli, era molto poco conosciuta. Come dice Milne, provocando l'arrabbiatura di Dingler: «Non importa che le cose non coincidano con il dettaglio della costruzione matematica (Milne parla propriamente dell'estrapolazione), il grande Torricelli dice che se le cose non si comportano come la teoria, “peggio per loro”». Ebbene: Torricelli è il più grande discepolo di Galileo ed è il capo della generazione immediatamente successiva a quest'ultimo. Cosa rimane della patetica affermazione del dottor Dingler sulla fedeltà senza pari al programma galileiano delle generazioni successive? È chiaro che, in fondo, ha ragione, contro la propria volontà. Torricelli è fedele a Galileo, perché il programma di Galileo non è ciò il dottor Dingler pensa.

Quando nel 1920 o nel 1921 Einstein venne a Madrid, mi capitò di dirgli: «Lei finirà con il fare della fisica una geometria!» Non è il caso qui di enunciare le ragioni che mi spingevano già allora a pensarla così, perché la loro comprensione richiederebbe inevitabilmente un certo tecnicismo, sebbene molto modesto. (Per il lettore matematico mi basta fare riferimento all'evidente tendenza che certamente manifestava la meccanica relativistica ad assorbire la dinamica nella cinematica). Ciò che invece vale la pena di raccontare è lo sbigottimento di Einstein, i suoi occhi stupefatti. Esprimevano tutta la scenografia e il gioco pantomimico con cui si suole affrontare l'ascolto di una gigantesca stupidaggine, una di quelle stupidaggini senza cura né ortopedia possibili.

Sono così convinto che siamo venuti al mondo per non capirci l'uno con l'altro, eccelliamo così tanto nella mutua incomprensione e raggiungiamo una tale raffinatezza, che studiare questa arte del non capirci, analizzare le sue diverse forme e ricostruirne in ogni caso il funzionamento è diventato per me un allegro divertimento. Il divertimento arriva al massimo quando il frainteso sono io e davanti a me vedo una persona pienamente convinta che io sia un imbecille. In questa gioia entra in gioco l'altruismo più di quanto non si creda, perché nella maggior parte delle occasioni io so che l'altro *ha bisogno* di credere che sono un imbecille, che gli conviene convincersi di ciò per poter alimentare una fede in se stesso ferita o claudicante. Essendo un mentecatto, gli faccio, dunque, un gran favore.

Non era questo, è chiaro, il caso di Einstein, perlomeno in quel momento. Pochi uomini hanno avuto tanto diritto di credere in se stessi quanto lui, al punto che venivano ad adularlo persino le costellazioni. La sua chiusura – che è enorme – è causata dal meccanismo inverso. Per capire dobbiamo prestare molta attenzione, cioè dobbiamo aspettarci di non capire. Ebbene: questo è molto difficile quando tutto lo Zodiaco di colpo è venuto a darci ragione, e passeggiamo per il pianeta, portando come ciondoli, appesi al cinturino dell'orologio, il nostro Sagittario e il Leone, la Bilancia e la Vergine. Per questo Einstein ritiene con un certo diritto di poter dire nient'altro che sciocchezze quando parla di temi estranei alla fisica.⁷

Eppure in questo tema che apparteneva alla fisica si sarebbe potuto risparmiare lo sbigottimento. In effetti è un fatto che oggi Milne chiami a chiare lettere geometria la fisica su cui sta lavorando, e che dichiari di esser stato spinto in questa direzione dalla teoria della relatività.

Ma non dimentichiamo, prima di tutto o dopotutto, il principale insegnamento che dobbiamo ricavare da questa «lite nella fisica»: la mancanza di chiarezza in cui si trova oggi questa scienza rispetto a se stessa come scienza. Perché questa conversione della fisica in geometria che l'avanguardia della fisica sta mettendo in atto non è altro, come dice lo stesso Milne, che un «fatto sorprendente», vale a dire, un fenomeno sorto nella vita del pensiero, ma il cui senso e i cui fondamenti non conosciamo.

E questa mancanza di chiarezza nella scienza più esemplare procede dalla medesima causa da cui procede la mancanza di chiarezza che regna oggi negli altri ordini della vita; per esempio, nella politica, ossia: procede dalla resistenza anarchica a sottomettere ogni disciplina a *una* filosofia che sia veramente tale, e che funga dunque da architettura radicale delle nostre idee. Come una collettività numerosa non può vivere senza un potere pubblico e la sua politica, l'esuberante civiltà europea non può esistere senza la sollecitazione ultima di una filosofia. Neppure durante il Medio Evo ciò fu possibile, a prescindere dal fatto che la Religione conservava tutta la sua autorità sulle anime. Lo scolasticismo fu nel corso di molti secoli il gendarme delle idee occidentali, comprese le idee teologiche.⁸

1. [Serie di articoli pubblicata su *La Nación* i giorni 19 settembre, 10 e 26 ottobre e 7 novembre del 1937].
2. (La sènia, o noria, è una macchina tradizionale – composta tra l'altro da diverse ruote e ingranaggi – usata per prelevare acqua da un pozzo, onde innaffiare orti e giardini. In questo caso Ortega utilizza questo termine come metafora del tran-tran quotidiano).
3. [Sul concetto di «popolo giovane» si veda: *Meditación del pueblo joven*].
4. (In inglese *gipsy*).
5. [Cfr. *Kant, Hegel, Scheler*].
6. (In italiano nel testo).
7. [Si veda: l'«Epilogo para ingleses» a *La ribellione delle masse*].
8. [Sui presupposti filosofici della fisica di Einstein, si vedano le appendici a *El tema de nuestro tempo*].

**PREFAZIONI ALLA «BIBLIOTECA DELLE IDEE DEL SECOLO
XX»
PREFAZIONE GENERALE¹**

Negli ultimi anni si sente ovunque un monotono canto funebre per la cultura fallita e conclusa. Filistei di tutte le lingue e di tutte le osservanze si piegano fintamente afflitti sul cadavere di quella cultura, che loro non hanno generato né nutrito. La guerra mondiale, che non è stata così mondiale come si dice, sembra essere il sintomo e, allo stesso tempo, la causa del decesso.

La verità è che non si capisce come una guerra possa distruggere la cultura. Il massimo cui può aspirare il successo bellico è sopprimere le persone che la creano o la trasmettono. Ma la cultura stessa rimane sempre intatta, dai colpi della spada e dal piombo. Né si capisce in quale altro modo possa soccombere una cultura, che non sia per causa propria, smettendo di produrre nuovi pensieri e nuove norme. Mentre se l'idea di ieri viene corretta dall'idea di oggi non si potrà parlare di fallimento culturale.

E, in effetti, lungi dal capitare questo, accade che, almeno la scienza sperimenta ai giorni nostri un'incomparabile crescita di vitalità. Dal 1900, in una strana coincidenza con l'inizio del nuovo secolo, cominciano a innalzarsi al di sopra dell'orizzonte intellettuale pensieri con una nuova traiettoria. Sporadicamente, senza rendersi conto della loro radicale parentela, appaiono in questa e quella scienza teorie caratterizzate dal dissenso verso quelle che dominavano nel XIX secolo e dal superamento di queste ultime. Nessuno fino ad ora si era reso conto che tutte queste idee che stanno sorgendo, a dispetto del fatto che si riferiscono agli argomenti più diversi, possiedono una fisionomia comune, una strana e suggestiva unità di stile.

Da tempo sostengo nei miei scritti che esiste già un organismo fatto di idee specifiche di questo XX secolo, che adesso si esprime attraverso di noi. L'ideologia del XIX secolo, vista da questo insieme organico, sembra una cosa povera, rozza, disturbata, imprecisa, inelegante e irrimediabilmente in declino.

Questo, che nei miei scritti appariva come poco più che un'affermazione privata, potrà essere provato in modo brillante con la *Biblioteca de Ideas del siglo XX*.

In essa riunisco le opere più caratteristiche della nuova epoca, da cui nascono pensieri mai pensati prima. Dalla matematica all'estetica alla storia, questa collana cercherà di illustrare il nuovo spirito, ottenendo il suo miele futuro a partire da tutta la flora intellettuale. È chiaro che, trattandosi di un'ideologia molto giovane, non si potrà pretendere che esistano già trattati classici in cui essa appaia perfettamente sistematizzata. Inoltre alcuni di questi libri contengono, assieme alle idee di nuova concezione, residui dell'antico modo di pensare, proprio come nel caso delle navi che stanno approdando alla riva, in cui, mentre la prua si sta conficcando nella sabbia, il timone s'immerge ancora nell'acqua.

I. Prefazione a «scienza culturale e scienza naturale», di Enrico Rickert

Uno di questi libri bifronti, per metà appartenente al XIX secolo, per metà al XX, è il qui presente del filosofo tedesco Enrico Rickert, oggi uno dei più rispettati maestri della Germania. Appartiene alla generazione che si formò nel 1880. Esaurita la filosofia dal materialismo e dal positivismo, che più che due filosofie sono due manifestazioni dell'ignoranza filosofica, la mente europea perse a quel tempo la tradizione scolastica di questa scienza. Per recuperarla fu dunque necessario tornare a scuola; voglio dire, immergersi nei sistemi del più recente classicismo. Questa fu l'origine e il senso del movimento neokantiano, di cui entrò a far parte Rickert. Nel 1880 non si poteva fare niente di meglio che adottare Kant. Ma, allo stesso tempo, ciò vuole dire che non si poteva fare molto. Ogni epoca, se rappresenta una fase di apogeo, ha bisogno della sua propria e originale filosofia. Visto che quella non fu tale, dovette accontentarsi di un relativo anacronismo e, rinunciando a formare un suo sistema caratteristico, tentò di restaurare filosofie vecchie ed esemplari. Questo furono il neokantismo, il neofichtianesimo, il neohegelismo. L'arcaismo di tali nomi non poteva essere compensato dal *neo*, prefisso di gioventù. Una meditazione veramente giovane evita di essere la Sunamita di un qualche decrepito Davide.²

La filosofia di Rickert conserva una radice articolata, neokantiana e neofichtiana; ma in essa ciò che c'è di più interessante è il rendersi conto di

come essa si orienta verso nuove curiosità, problemi e metodi. Invece di ridursi alla riflessione sulle scienze fisiche, come fece Kant, cerca di entrare in contatto con le scienze storiche, e dal conflitto drammatico tra queste due forme nasce il tema di questo libro. Allo stesso modo scopre nel concetto di valore un territorio la cui esplorazione e conquista sarà, forse, una delle glorie eponime del XX secolo.

(1922)

II. Prefazione a «teoria della relatività di Einstein e suoi fondamenti fisici», di Max Born

La teoria della relatività è, tra le nuove idee, quella che ha attirato in modo più fragoroso l'attenzione del grande pubblico. La ragione di ciò sta nel fatto che i pensieri della fisica hanno il vantaggio di poter essere facilmente confrontati con le realtà pensate in essi. Questo dà ai suoi risultati un'evidenza commovente e trionfale. La docilità di una stella remotissima verso la meditazione di un uomo costituirà sempre un fatto esemplare in cui lo spirito popolare rinnova la sua fede nella scienza.

Le idee di Einstein ci arrivano coperte da questa raccomandazione stellare. Con un radicalismo intellettuale così tipico della nuova era, ossia il desiderio di non essere radicale nella pratica, il geniale ebreo rompe con la forma millenaria delle nostre intuizioni cosmiche. Niente poteva assicurarci di più che stiamo entrando in una nuova epoca. Molto presto una generazione apprenderà dalla scuola che il mondo ha quattro dimensioni, che lo spazio è curvo e il mondo finito. A questa intuizione primaria corrisponderanno sentimenti molto diversi dai nostri e una pulsazione vitale di una melodia fino ad ora sconosciuta. La teoria della relatività – questo nome è forse l'aspetto meno fortunato di essa – porta con sé un germe, non solo una nuova tecnica, ma anche una nuova morale e una nuova politica. La teoria copernicana fu, com'è noto, il principio educatore dell'Età Moderna.

L'opera di Born che offriamo al pubblico in questa collana, scritta da un discepolo e collaboratore di Einstein, è la migliore esposizione divulgativa che conosco. Si differenzia dalle altre per il fatto che, prima di presentare la nuova teoria, rende familiari al lettore ignorante i concetti tradizionali della meccanica, con i problemi in essa contenuti che Einstein poi risolverà.

(1922)

III. Prefazione a «idee per una concezione biologica del mondo», di Jakob Von Uexküll

Nel presente libro di von Uexküll il lettore troverà, espresso in maniera sobria, un sistema di idee biologiche che rappresenta meglio di chiunque altro il modo attuale di accostarsi ai problemi della vita. Il volume è stato assemblato raccogliendo saggi differenti: questo implica che l'esposizione di questo o quel pensiero sia ripetuta più di una volta. Non credo tuttavia che ciò sia fastidioso. Insistendo sopra una medesima idea, Uexküll la presenta sotto un nuovo aspetto, e si arriva alla fine del libro animati da una crescente curiosità. Devo dire che, dal 1913, queste meditazioni biologiche hanno esercitato su di me una grande influenza. Influenza che non è stata meramente scientifica, ma anche affettiva. Non conosco suggerimenti più efficaci di quelli dati da questo pensatore per imporre ordine, serenità e ottimismo sul disordine dell'anima contemporanea.

(1922)

IV. Prefazione a «geometrie non euclidee», di Roberto Bonola

Parlare di idee del XX secolo di fronte a idee del XIX secolo può sembrare un capriccio a chi non si rende conto che le idee intrattengono con le epoche una relazione molto simile a quella che subiscono le piante in questo o quel clima. Un'epoca finisce con il consistere in un clima intellettuale, cioè nel predominio di certi principi atmosferici che favoriscono o disseccano determinati raccolti. Un chiaro esempio di ciò è quello che è successo con le tendenze di rinnovamento matematico che, sotto il nome di geometrie *non* euclidee, iniziarono lo scorso secolo. Le generazioni di allora accolsero con ostilità questi tentativi di ampliare e purificare il campo delle cose matematiche. Alcuni di quei geniali scopritori non si azzardarono nemmeno a pubblicare in vita le loro splendide scoperte, timorosi di mettere a repentaglio il proprio prestigio. Ma ecco che nel nostro secolo le geometrie non euclidee acquistano un'improvvisa popolarità tra gli uomini di scienza, s'impongono al pensiero matematico come un nuovo classicismo, penetrano nella fisica con Minkowski e Einstein e fanno quasi finire nell'oblio le forme tradizionali di geometria.

Questa collana non poteva dunque fare a meno di ricordare i passi che questa nuova concezione della matematica è andata compiendo surrettiziamente nel corso dei secoli. La storia delle geometrie non euclidee

mostra concretamente come a volte le idee si muovano nel sottosuolo per secoli e secoli, attendendo l'ora propizia in cui l'atmosfera le stimoli e le lusinghi.

Nei prossimi anni nasceranno inevitabilmente nuove e feconde discussioni che consentiranno di stabilire i limiti di questa nuova, trionfante matematica. Il momento della germinazione è stato seguito da quello presente, che è un momento di trionfo, e a quello attuale ne succederà uno di critica, moderazione e pulizia.

(1923)

1. [Questa prefazione fu comune a vari libri della *Biblioteca de Ideas del siglo XX*, che contenevano, in più, prefazioni individuali, che sono quelle che riporto qui di seguito, numerate dall'I al V, con l'eccezione della IV, Prefazione a *Il Tramonto dell'Occidente*, di Oswald Spengler, che non viene riportata in quanto è stata raccolta nel volume *Las Atlántidas e Del Imperio Romano*, nella collana *El Arquero*, che riunisce lavori di carattere storiologico].
2. (Qui Ortega fa riferimento al resoconto biblico sulla vecchiaia del re Davide, che venne assistito da Abisag, una bella ragazza di Sunem, come narrato in *IRe 1:3-4*).

Pietro Piro

POSTFAZIONE

Tre figure: Il Bodhisatva, Il Gentleman, L'Hidalgo

Puramente piena di possibilità, la tecnica è mera forma vuota – come la logica più formalista – è incapace di determinare il contenuto della vita. Per questo motivo questi anni in cui viviamo, i più intensamente segnati dallo sviluppo tecnico di tutta la storia umana, sono i più vuoti.

J. Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*

I.

La tecnologia, dispiegata come un immenso tessuto neuronale, con i suoi centri e le sue periferie, attraverso ogni aspetto della realtà quotidiana, appare come la vera grande protagonista del nostro tempo. Ma a questo processo planetario, che si muove in continua accelerazione, non corrisponde una parallela meditazione, altrettanto profonda e capillare su quelli che possiamo definire *i pro e i contro* di questa ciclopica espansione. Sebbene i pensatori più acuti abbiano sottoposto ogni aspetto della presenza della tecnica ad una serrata analisi,¹ oscillando dall'entusiasmo per *le magnifiche sorti e progressive*, al pessimismo e al desiderio di abbandono,² pare che né il pensiero né la riflessione possano contrastare, la logica tutta interna e impermeabile dello sviluppo tecnico. Una sola annotazione può risultare verosimile: la tecnica avanza. Opporremo a questa generalizzazione un'altra annotazione altrettanto verosimile: non sempre si avanza verso il cielo, a volte si avanza nell'abisso fino alle sorgenti delle tenebre. È compito allora del pensiero meditante³ riuscire a intuire il destino, la direzione intrapresa.

II.

Un fatto appare con lucida determinazione: allo sviluppo tecnico corrisponde un farsi massa dell'uomo. Tecnica e massificazione appaiono inscindibilmente correlate.⁴ L'uomo ha intrapreso la strada della tecnica credendo che questo percorso sarebbe stato tutto in piano e invece, una imprevedibile mescolanza di esplosioni incontrollate, liquefazioni inattese, cedimenti strutturali imprevisi, ha cominciato a generare un tale crollo di fiducia anche nelle coscienze più devote, la cui portata è ancora tutta da decifrare. La tecnica unifica e massifica ma da questo movimento appiattente si stagliano, come in un contro movimento di bilanciamento, delle figure il cui profilo si va chiarendo con una tale precisione da suscitare meraviglia. Contrapposte luminosamente al grigiore dell'uomo-massa esse ci ricordano una antica libertà umana, la dimensione dell'aperto, dell'ancora non costruito, dell'imprevedibile.

III.

Il contributo di straordinaria attualità delle meditazioni di José Ortega Y Gasset, che qui si offrono per la prima volta al lettore italiano, consiste a nostro avviso, nell'aver legato inscindibilmente il progetto personale con il conseguente sviluppo tecnico, anticipando di molti anni il dibattito sull'impatto degli stili di vita sull'ambiente. Per Ortega, l'idea di sviluppo tecnico è l'idea del proprio Sé. Accostamento ardito ma perfettamente giustificato. Dopo aver chiarito che la tecnica è un'azione che l'uomo impone alla natura per soddisfare i propri desideri⁵ e che questi, non sono la soddisfazione di bisogni primari come il cibo o il sonno, sentiti come assolutamente necessari per perdurare nel proprio essere, bensì i bisogni di realizzazione e di soddisfacimento, i bisogni che permettono di vivere pienamente e bene⁶ (per l'uomo dunque solo il superfluo è veramente necessario); Ortega lega inscindibilmente l'idea che l'uomo si crea di se stesso e il conseguente processo di produzione di strumenti tecnici che servono per soddisfare il proprio desiderio. Questo desiderio è proteiforme, in costante mutazione e di conseguenza, lo sviluppo tecnico sarà discontinuo e in perenne evoluzione.⁷ L'uomo spinto dall'insicurezza causata dalle preoccupazioni, dall'angoscia e dal terrore,⁸ cerca in ogni modo di limitarne il raggio di azione e di ridurne l'impatto attraverso gli strumenti tecnici.⁹

IV.

L'essere umano protagonista della meditazione di Ortega è un essere in una condizione *tremenda*. Mentre ogni cosa creata nell'universo s'identifica con il suo proprio sé e in esso risiede completandosi (potenzialità e realtà sono coincidenti), l'uomo vive continuamente sotto lo scacco della propria apertura verso la possibilità. L'uomo può essere molte cose ma questa possibilità lo lascia sempre in tensione verso questa o quella possibilità. Nell'uomo, essere e potenzialità non coincidono.¹⁰ Per questo motivo, l'uomo sente la necessità incombente di realizzare un programma. Un progetto che lo faccia sentire capace di realizzare il proprio sé. Tuttavia, la natura respinge la spinta personale del programma soggettivo per imporre il suo corso. Da questa lotta continua, fatta di momenti di difficoltà e da tregue, l'uomo cerca di salvare la propria vita, la propria circostanza. Per l'uomo vivere è produrre, fabbricare e dopo aver soddisfatto queste attività, dedicarsi al pensiero e alla contemplazione.¹¹ La tecnica libera l'uomo dalle sue necessità e lo consegna alla sfida più grande: la realizzazione dei propri programmi. Realizzare un programma significa predisporre il proprio essere ad utilizzare gli strumenti opportuni per portarlo a compimento. Dall'idea di sé dipende poi il successivo sviluppo tecnico. Per evidenziare le differenze tra programma e idea di sé, Ortega estrae dalla massa¹² tre figure in grado di chiarire il suo pensiero, e ad ognuna, attribuisce un preciso risvolto tecnico. Queste tre figure sono il *bodhisatva*, *Il gentleman* e *l'hidalgo*.

V.

In un'aggregazione umana in cui la vera idea del sé si identifica con la figura del *bodhisatva*, l'aspirazione maggiore sarà quella di fondersi in un universo impersonale e abbandonare un mondo sentito come illusione e causa continua di dolore. Aspirando a vivere riducendo al minimo le proprie funzioni vitali non svilupperà di certo una tecnica alimentare, aspirando all'immobilità e alla meditazione non svilupperà la tecnica automobilistica. Tuttavia, svilupperà di certo tutte le cosiddette tecniche estatiche in grado di favorire la concentrazione e l'intuizione liberatrice.¹³ Per Ortega la figura del *bodhisatva* è un modo drastico e non naturale di vivere la vita e che richiede una forte predisposizione naturale per essere

realizzato. Tuttavia, il legame tra idea di sé e sviluppo tecnico in questa figura, appare evidente.

VI.

Ancora evidente è il legame tra tecnica e progetto nella figura del *gentleman*. Questo modo di essere uomo, fu ideato dall'aristocrazia inglese che in opposizione alle altre aristocrazie (tutte chiuse nelle loro attività tradizionali) accetta la lotta in ambito economico, commerciale dell'industria e delle professioni liberali.¹⁴ Per essere un *gentleman* non occorre essere nobili, è necessario accettare la dimensione della lotta come dimensione propria della vita e dedicarsi alle attività commerciali e professionali, soprattutto pratiche (il *gentleman* non è un intellettuale).¹⁵ Il *gentleman* si dedica alle sue attività come ad un gioco¹⁶ e questo presuppone sicurezza di sé e mancanza di preoccupazioni nei confronti dei bisogni primari. In opposizione al *bodhisatva*, desidera vivere con intensità in questo mondo e realizzare al massimo la propria individualità, centrarsi su se stesso e nutrire continuamente una sensazione d'indipendenza di fronte a tutte le situazioni.¹⁷ Desidera assicurarsi il dominio sulle circostanze, sulla materia e anche sugli uomini. Per soddisfare i propri desideri il *gentleman* sviluppa ogni genere di tecnica gli permetta di espandere la propria potenza e di migliorare la propria condizione di vita. I prodotti tecnici che produce, rispecchiano esattamente la sua idealità, sono solidi, ben fatti, ottimamente rifiniti, con ottima qualità di materia prima e di manodopera.¹⁸ Il *gentleman* pone al centro dell'esistenza il proprio Io. Per realizzare i propri progetti, realizza una tecnica potente ed efficace che non è altro, in sostanza, che un prolungamento del proprio sé, una materializzazione dei propri desideri.

VII.

A queste due figure si contrappone la terza: *l'hidalgo*. Figura che emerge prepotentemente dalla storia della penisola iberica e che giunge sino ad Ortega con tutto il suo repertorio poetico. Una figura che egli pensa sia in grado di poter convivere con la grande miseria morale e materiale che continuamente minaccia il nostro pianeta. *L'hidalgo* non lavora, riduce all'estremo le proprie necessità materiali e di conseguenza non crea

sviluppo tecnico. Vive nella miseria con estrema naturalezza però è intenzionato a dare alla sua vita, una idealità degna del modo di essere nobile e avventuroso.¹⁹ Per Ortega, *l'hidalgo* che realizza pienamente questo modo di essere e che di conseguenza salva la sua circostanza, non è Don Quijote che spinto dai suoi ideali cavallereschi progetta una lotta contro i mulini a vento, bensì Cervantes che, trovandosi in un'epoca (circostanza) senza via d'uscita, e sempre in condizioni materiali al limite della miseria, riuscì a creare un'opera in grado di diventare un punto di riferimento per l'intera umanità, per profondità di spirito e acutezza di riflessione filosofica e che allo stesso tempo, mantiene vive tutte le peculiarità dell'uomo mediterraneo. Con questa presa di posizione si distanzierà da coloro che (come M. De Unamuno) intendono interpretare la figura del Don Quijote come l'esempio da seguire per risolvere i problemi dell'uomo moderno²⁰ e che, per le circostanze poste dalla tecnica, deve trovare una strada nuova, una strada legata all'azione e, nel caso di Ortega, all'azione del filosofare.

VIII.

Individuate le figure e tracciato il loro campo di azione, Ortega conclude le sue meditazioni con una apertura al mondo orientale, con la speranza di realizzare un corso in cui si comparano le tecniche dell'anima dell'Occidente e quelle dell'Asia. Per Ortega, la vita umana non è solamente una lotta con la materia per realizzare i propri desideri è anche, e forse, soprattutto, una lotta per comprendere i moti dell'anima. In questa prospettiva, l'Asia sembra aver prodotto dei risultati più convincenti, degni di ulteriori approfondimenti e capaci di fornire una visione completa dell'essere umano. Una visione integrata in cui anima e materia trovano uguali attenzioni.

IX.

Comparando le figure tracciate da Ortega, con quelle altrettanto nitide e precise tracciate dal tedesco Ernest Jünger, si può cercare d'individuare come in uno specchio, le peculiarità delle figure orteguiane. Le tre figure tracciate da Jünger prendono il nome di *Lavoratore*, *Milite Ignoto* e di *Ribelle*. Il *Lavoratore* è dominato dal principio dell'efficienza tecnica. Il

suo intento consiste nel cercare di dominare l'universo e di controllare forze inaudite mai scatenate prima. Il *Milite Ignoto* è la vittima dello scatenamento di queste forze inaudite, colui che dimora nella parte in ombra delle operazioni militari, la vittima sacrificale evocata sia nelle controversie che dividono i popoli sia in ciò che li unisce. Il *Ribelle* è colui che ha un profondo rapporto con la libertà, si contrappone ad ogni forma di automatismo e rifiuta il fatalismo come una malattia che lo minaccia.²¹ Ognuna di queste figure produce tecnica ma non nella stessa misura. Possiamo accostare (anche se con qualche forzatura) il *Lavoratore* al *Gentlemen* e l'*Hidalgo* al *Ribelle*. Rimangono isolate la figura del *Milite Ignoto* e quella del *bodhisatva*. Il *Milite Ignoto* è una figura lontana dal pensiero orteguiano e più legato alla matrice ctonia del pensiero guerreggiante di Jünger. Il *bodhisatva* orteguiano sembra essere la figura più carica di una funzione particolare. Agli antipodi del *Lavoratore*, incarna tutta la negazione dell'azione materiale per concentrarsi su quella spirituale. Ortega vede nel *bodhisatva* l'idealità riflessa dell'Asia profonda è cade nell'errore, a dire il vero frequente, di considerare la parte per il tutto. Esiste un pensiero asiatico che non rifiuta il mondo per dedicarsi all'asceti e che vuole e riesce a sviluppare un immenso apparato tecnico la cui portata supera quello occidentale e le cui conseguenze per l'intero pianeta sono oggetto di dibattiti²² e di preoccupazioni che oscillano, dalla semplice paura al catastrofismo. Uno sviluppo fonte di preoccupazione per l'intero pianeta per la velocità con cui mobilita forze inaudite.

x.

Il nostro tempo, e ancora di più il tempo futuro, dominato dai ritmi precisi e ossessivi delle macchine, con il loro potere di resistere alle macine del Tempo e di rendere l'uomo un organismo obsoleto, invoca una figura. Questa figura è ideale e reale. Necessaria, indispensabile, urgente. Ortega l'ha individuata nell'*hidalgo*. Un uomo capace di dire no, capace di voltare le spalle alla casa e agli affetti, all'ordine elegante e rassicurante dei volumi sistemati nella sua biblioteca per gettarsi nell'avventura umana della realizzazione degli ideali più alti. Un uomo capace di affrontare un viaggio fatto di prove, difficoltà, lotte ma che conduce all'ideale più alto: il superamento del proprio sé personale per riconoscersi nel Sé Universale.²³ Questa figura produce una tecnica essenziale, quella che serve al

combattimento, alla scalata, alla battaglia. Una tecnica che dopo essere stata utilizzata sarà abbandonata perché inutile. La zattera del Buddha che dopo essere stata costruita con tutte le abilità a disposizione, servirà per attraversare il grande oceano della sofferenza e dopo aver condotto il suo timoniere alla sponda della Liberazione, sarà abbandonata ai flutti.

1. La bibliografia sull'argomento è immensa, soprattutto se si considerano le riflessioni particolari sugli infiniti rami della tecnica. Per un primissimo approccio: G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, Mimesis, Milano 2008; W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1974; J. Ellul, *La tecnica rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969; R. Guardini, *Lettere dal Lago di Como: la tecnica e l'uomo*, Morcelliana, Brescia 1993; M. Heidegger, *La questione della tecnica*, Mursia, Milano 1976; M. Horkheimer-T.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2008; M. Horkheimer, *Eclisse della ragione: critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969; P.T. Hughes, *Il mondo a misura d'uomo. Ripensare tecnologia e cultura*, Codice, Torino 2006; H. Jonas, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio di responsabilità*, Einaudi, Torino 1997; E. Jünger, *L'operaio: Dominio e forma*, Guanda, Parma 2010; Id., *Lo Stato mondiale: organismo e organizzazione*, Guanda, Parma 1998; P. Nerhot, *Ernst Jünger-Martin Heidegger: il senso del limite (o la questione della tecnica)*, Cedam, Padova 2008; E. Severino, *Techné: le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; L. Sfez, *Tecnica e ideologia: una questione di potere*, Spirali, Milano 2005; F. Volpi, *Nichilismo della tecnica e responsabilità etico-politica*, L. S. Olschki, Firenze 2002; L. Mumford, *Il mito della macchina*, Saggiatore, Milano 1969; A.N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979; M. Negrotti, *Homo utens. Identità, tecnologia, cultura*, Guerini, Milano 2004; N. Postman, *Technopoly. La resa della cultura alla tecnologia*, Boringhieri, Torino 1993; H. Bausinger, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Guida, Napoli 2005.
2. «Ma se diciamo allo stesso tempo sì e no ai prodotti della tecnica, il nostro rapporto al mondo della tecnica non diverrà forse ambiguo e incerto? Nient'affatto: il nostro rapporto al mondo della tecnica diventerà invece semplice e sicuro. Si tratterà infatti di lasciar entrare nel nostro mondo di tutti i giorni i prodotti della tecnica e allo stesso tempo di lasciarli fuori, di abbandonarli a se stessi come qualcosa che non è nulla di assoluto, ma che dipende esso stesso da qualcosa di più alto. Vorrei chiamare questo contegno che dice al tempo stesso sì e no al mondo della tecnica con un'antica parola: l'abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen* = l'abbandono delle cose e alle cose)». Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, Genova 2004, Il Nuovo Melangolo, p. 38.
3. Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2004, pp. 29-30.
4. Per un primo accostamento: U. Galimberti, *Psiche e techné: l'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999; E. Zolla, *Eclissi dell'Intellettuale*, Bompiani, Milano 1957; Id., *Volgarità e Dolore*, Bompiani, Milano 1966; F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma 1972; H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1978; J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001; R.H. Tawney, *The acquisitive society*, Bell & Sons, London 1952; W. Reich, *Psicologia di massa del fascismo*, Mondadori, Milano 1984; D. Riesman, *La Folla solitaria*, Il Mulino, Bologna 2009; T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 2005; G. Simmel, *Le metropoli e la vita dello spirito*, Armando, Milano 1996; S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010; G. Anders, *L'uomo è antiquato*, Boringhieri, Torino 2007, 2 voll.; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967; V. Packard, *I*

persuasori occulti; Saggiatore, Milano 1978; Z. Bauman, *Il disagio della postmodernità*, Mondadori, Milano 2002; R. Sennett, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2007.

5. Cfr. *supra*, p. 44.
6. Cfr. *supra*, p. 47.
7. Cfr. *supra*, p. 50.
8. «La cultura occidentale è stata innanzitutto definita dagli uomini per rispondere ai loro bisogni e alle loro difficoltà soggettive. Anziché istaurare con la madre relazioni che tengano conto dell'esistenza di due identità umane dotate di proprietà differenti, segnatamente per quanto riguarda la procreazione, l'uomo ha creduto che, per affermarsi in quanto tale, fosse necessario dominare la natura» (L. Irigaray, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente*, Boringhieri, Torino 2011, p. 20).
9. Cfr. *ivi*, p. 49.
10. Cfr. *supra*, p. 58.
11. Cfr. *supra*, p. 61.
12. Ortega ha dedicato molto tempo all'analisi delle masse e alla loro funzione nella storia, si veda in particolare: J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001 e Id., *L'uomo e la Gente*, Giuffrè, Milano 1978.
13. Cfr. *supra*, p. 66.
14. Cfr. *supra*, p. 68.
15. Cfr. *supra*, p. 69.
16. Cfr. *supra*, p. 69.
17. Cfr. *supra*, p. 71.
18. Cfr. *supra*, p. 70.
19. Cfr. *supra*, p. 72.
20. Per una ricostruzione del dibattito vedi: J. Ortega y Gasset, *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli 2000, M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, Piemme, Milano 2003; Id., *Vita di don Chisciotte e Sancio Panza*, Mondadori, Milano 2005. Rimane importante il saggio di A. Schütz, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Milano 1995.
21. Cfr. E. Jünger, *Trattato del Ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 41.
22. Per un primo approccio alle tradizioni dell'India che non basano i loro sistemi su una visione ascetica: R. Bhattacharya, *Studies on the Cārvāka/Lokāyata*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2009; K. Del Toso (2010). *The Stanzas on the Cārvāka/Lokāyata in the Skhalitapramathanayuktihetusiddhi*. «Journal of Indian Philosophy», 38 (6), pp. 543-552 ; A.K. Sen, *L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano 2006. Sull'attuale fase di sviluppo economico-industriale dell'Estremo Oriente: J.M. Popkin e P. Iyengar, *Made by Cindia. Come Cina e India stanno cambiando il futuro della tecnologia e dell'innovazione*, Sperling & Kupfer, Milano 2007; D. Smith, *Il dragone e l'elefante. La Cina, l'India e il nuovo ordine mondiale*, Il Sole 24 Ore, Milano 2007; G.E. Valori, *La via della Cina. Passato, presente e futuro di un gigante della storia*, Rizzoli, Milano 2010; G. Samarani, *Cina, ventunesimo secolo*, Einaudi, Torino 2010; F. Rampini, *L'Impero di Cindia. Cina, India e dintorni: la superpotenza asiatica da tre miliardi e mezzo di persone*, Mondadori, Milano 2007; C. Bulfoni, (a cura di), *Studiare la Cina oggi. Società, politica, lingua e cultura*, Franco Angeli, Milano 2009; G. Samarani, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'impero ad oggi*, Einaudi, Torino 2008; Einaudi; M. Bagella-R. Bonavoglia, *Il risveglio del dragone. Moneta, banche e finanza in Cina*, Marsilio, Venezia 2009; T. Khanna, *2.4 miliardi di imprenditori. Cina e India nel nostro futuro*, Brioschi, Milano 2008; F. Sisci, *Chi ha paura della Cina*, Tea, Milano 2008; V. Shiva, *India spezzata. Diversità e democrazia*

sotto attacco, Il Saggiatore, Milano 2011; M. Adduci, *L'India contemporanea. Dall'indipendenza all'era della globalizzazione*, Carocci, Milano 2009.

23. «In questo consiste l'essenza di tutte le religioni a partire dal momento in cui Dio è qualcosa in più che parola nata dalla dottrina: dire Dio è seguire un preciso stile di vita. La dottrina è una forma di pensiero; la fede una maniera di metterla in pratica. Questa spiritualità si può vivere nell'ambito delle saggezze senza Dio, come nel Buddhismo, in cui il silenzio del Buddha significa il rifiuto di qualunque speculazione teologica, la chiamata alle forme di azione proprie della spiritualità Asiatica: dal Tao in Cina, sino alle Upanisad, tutte sono una chiamata *al dominio* e perfino all'estinzione del "piccolo Io" individuale e i suoi desideri parziali, il che presuppone una presa di coscienza di quello che è il centro più intimo dell'Io, che corrisponde al centro della vita totale dell'universo, una chiamata a essere uno con il tutto». Cfr. R. Garaudy, *El dialogo entre oriente y occidente. Las religiones y la fe el siglo XXI*, El almendro, Cordoba 2005, p. 9.



VOLTI

Collana diretta da Giuseppe Bianco, Damiano Cantone, Pierre Dalla Vigna e Luca Taddio

www.voltimimesisedizioni.blogspot.com

1. Ludwig Wittgenstein, *Conversazioni annotate da Oets K. Bouwsma*
2. Jacques Derrida, *Il tempo degli addii*
3. Gilles Deleuze – Georges Canguilhem, *Il significato della vita. Letture del III capitolo dell'Evolutione creatrice di Bergson*
4. Eric Weil, *Violenza e libertà. Scritti di morale e politica*
5. Massimo Donà, *Il mistero dell'esistere. Arte, verità e significanza nella riflessione teorica di René Magritte*
6. Friedrich Nietzsche, *La Volontà di potenza*
7. Emanuele Severino, *La follia dell'angelo*
8. Maurizio Ferraris, *Tracce: nichilismo moderno postmoderno*
9. Paolo Bozzi, *Un modo sotto osservazione. Scritti sul realismo*
10. Alain Badiou, *Inestetica*
11. Michel Maffesoli, *Reliance. Itinerari tra modernità e postmodernità*
12. Franco Rella – Susanna Mati, *Georges Bataille. Filosofo*
13. Georges Bataille, *Lascaux. La nascita dell'arte*
14. Vincenzo Vitiello, *I tempi della poesia. Ieri/Oggi*
15. Slavoj Žižek, *L'universo di Hitchcock*
16. Jacques Derrida, *Incondizionalità o sovranità*
17. Günther Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*
18. Jacques Rancière, *Il maestro ignorante*
19. Alain Badiou, *Ontologia transitoria*
20. Jean Baudrillard, *L'agonia del potere*
21. Mauro Carbone, *Sullo schermo dell'estetica. La pittura, il cinema e la filosofia da fare*
22. Michel Foucault, *Conversazioni. Intervista di Roger – Pol Droit*
23. Pierre Klossowski, *La moneta vivente*
24. Pierre Lévy, *Cyberdemocrazia. Saggio di filosofia politica*
25. Roberto Esposito, *Termini della politica. Comunità, Immunità, Biopolitica*
26. Massimo Donà, *L'aporia del fondamento*
27. Jean-Francois Lyotard, *Discorso, Figura*
28. Franco Rella – Susanna Mati, *Nietzsche: arte e verità*
29. Umberto Curi, *L'immagine-pensiero. Tra Fellini, Wilder e Wenders: un viaggio filosofico*
30. Piero Coda, *Ontosofia. Jacques Maritain in ascolto dell'essere*
31. Aldo Giorgio, Gargani *Il sapere senza fondamenti*
32. Jean-François Lyotard, *La fenomenologia*
33. Edmund Husserl, *Logica formale e logica trascendentale*
34. William James, *Saggi sull'empirismo radicale*
35. Carlo Sini, *Etica della scrittura*
36. Jean-Paul Sartre, *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici 1965-1973*
37. Theodor Wiesengrund Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi all'origine del pensiero critico*

38. Gilles Châtelet, *Le poste in gioco del mobile*
39. Jacques Derrida, *Firmatoponge*
40. Massimo Donà, *Il tempo della verità*
41. Maurice Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*
42. Jean-Claude Milner, *Il periplo strutturale. Figure e paradigma*
43. Fulvio Papi, *La costruzione della verità. Giordano Bruno nel periodo londinese*
44. Pier Aldo Rovatti, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*
45. Gilles Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni 1945-1957*
46. Georg Simmel, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*
47. Jacques Derrida, *Nietzsche e la macchina. Intervista con Richard Beardsworth*
48. Georges Bataille, *Scritti sul fascismo 1933-34. Contro Heidegger. La struttura psicologica del fascismo*
49. Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*
50. Gaston Bachelard, *Il Poeta solitario della Réverie*, a cura di Flavia Conte
51. Giangiorgio Pasqualotto, *Tra Oriente ed Occidente*
52. Martin Heidegger, *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*
53. Henry Corbin, *Il paradosso del monoteismo*
54. Giangiorgio Pasqualotto, *Filosofia e globalizzazione*
55. Max Horkheimer, *Studi di filosofia della società*
56. György Lukács, *La distruzione della ragione*
57. Jacques Derrida, *Spiegare Ponge. Colloquio con Gérard Farasse*
58. Hans Robert Jauss, *Breve apologia dell'esperienza estetica*
59. Hans Jonas, *Ricerche filosofiche e ipotesi metafisiche*
60. Maurice Blanchot, *La questione degli intellettuali. Abbozzo di una riflessione*
61. Federico Vercellone, *Le ragioni della forma*
62. Andrea Emo, *Aforismi per vivere. Tutte le parole non dette si ricordano di noi*
63. Carlo Michelstaedter, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*
64. René Char, *Ricerca della base e della vetta*, a cura di Ilaria Gremizzi e Sandro Palazzo
65. Jacques Derrida, *Gli occhi della lingua*, a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli