
Francesco Totaro

LA LIBERTÀ TRA UOMO TECNOLOGICO E UOMO CONTEMPLATIVO

1. *Libertà, mezzi, fini*

Vorrei in prima battuta chiarire in che senso intendo parlare di libertà nelle riflessioni che seguiranno. Di libertà intendo parlare in rapporto a quella connotazione essenziale dell'attività umana che è rappresentata dalla relazione tra il fine e il mezzo.

Agire liberamente implica la capacità di governare la sequenza tra fine e mezzo. La mancata connessione o la scissione tra i due elementi espone l'agire a una lacerazione o lo priva della qualità, per dirla con Aristotele (*Etica*, libro III), di essere principio di se stesso. Attività non libera è infatti un'attività che non può disporre di sé e viene determinata da altro.

Per meglio inquadrare i termini della questione, anche nella prospettiva della differenziazione tra uomo contemplativo e uomo tecnologico, è utile, sempre sulla scorta di Aristotele, il ricorso alla coppia concettuale “*enérgheia-érgon*” e cioè “attività-opera”, laddove l'*érgon* o l'opera sta a significare il risultato o il fine al quale si perviene nello svolgimento dell'*enérgheia* o attività. La nota ripartizione aristotelica di contemplazione, prassi e produzione è scandita sulla base della distanza più o meno grande che intercorre tra l'attività e l'opera, intesa come risultato dell'attività o come ciò a cui l'attività perviene.

Nella contemplazione o teoresi il risultato o il fine dell'attività non patisce nessuna distanza dall'attività stessa. Non si dà un divario tra mezzi e fini, poiché il punto di arrivo è, per così dire, già da sempre nel punto di partenza, in ciò che Aristotele chiama una vita senza cesure e quindi di natura divina o, per l'uomo, quasi divina. Tra *enérgheia* ed *érgon* c'è insomma perfetta circolarità e il loro incremento è privo di rinvio ad altro o a qualcosa di esterno. Nella prassi, il fine dell'attività ritorna certamente a colui che l'ha espressa; però la prassi, perché giunga a realizzarsi, richiede dei mezzi che non sono immediatamente in possesso di colui che agisce. Il fine non è immediatamente disponibile: è un punto di arrivo al quale si perviene in una distanza che deve essere colmata mediante scelte e decisioni intorno ai mezzi opportuni, da ricercare con saggezza in un mondo in cui le cose non sono stabilmente ma per lo più. Nella produzione, e in modo eminente nel lavoro, la distanza tra l'attività e il risultato, tra *enérgheia* ed *érgon*, è di gran lunga più grande; per la ragione che colui che lavora è legato in modo esclusivo ai mezzi (il lavoro è “uno stare presso i mezzi”) e non dispone in alcun modo dei fini ai quali la sua attività è subordinata. Si potrebbe aggiungere che la produzione è separata dal consumo, dove risiedono propriamente i suoi fini.

La separazione o, meglio, la separabilità, nel lavoro, dei fini dai mezzi ha costituito la radice permanente dei caratteri negativi che il lavoro ha assunto nell'arco della vicenda stori-

ca, ben al di là dell'epoca antica. Nel pensiero moderno, a livello teorico, il lavoro viene progressivamente integrato a pieno titolo nell'essere umano, ma rimane comunque l'attività che più facilmente viene esposta a processi di negazione o di alienazione, in quanto in esso viene perpetuata la distanza tra fine e mezzo.

Ora, la domanda che investe l'*uomo tecnologico* riguarda, a ben vedere, il profilo dell'*uomo lavoratore*. Come aveva capito bene Ernst Jünger¹, al fondo della tecnica, o più fondamentale della tecnica, sta infatti la forza appropriatrice del mondo che è in atto nella forza di propagazione del lavoro. Ma – è questa la domanda – la potenza della tecnologia associata al lavoro ha condotto al superamento della distanza tra la dimensione strumentale e la dimensione finale dell'attività umana oppure ha irretito quest'ultima nell'ordine dei mezzi diventati autosufficienti ed esclusivi? Se così fosse, sono ravvisabili dei correttivi dell'ipertrofia totalizzante della tecnica o, meglio, del lavoro nell'età della tecnica? Oppure siamo costretti a rimanere incondizionatamente nella sua gabbia d'acciaio?

2. *Tecnica come strumento e come apparato*

Ma andiamo per gradi. La tesi della pervasività della tecnica è davvero sostenibile oppure è un artificio retorico utile a riflessioni filosofiche e culturali più o meno terroristiche? In fondo, non è forse la tecnica una estensione dell'ordine degli strumenti che l'uomo è sempre riuscito a padroneggiare lungo la sua vicenda storica? In effetti, qui occorre introdurre una distinzione tra la tecnica come ordine di strumenti semplici e la tecnica come apparato. Nel caso del semplice strumento tecnico, o anche di un insieme di semplici strumenti tecnici, l'uomo si serve dello strumento – direttamente o attraverso la mediazione di un altro uomo – quando decide di servirsene per soddisfare il proprio bisogno e cessa di farvi ricorso quando il bisogno ha ricevuto soddisfazione. Per così dire, l'uomo che si avvale dell'ordine degli strumenti semplici vi può entrare e, allorché lo ritiene, ne può uscire, almeno fino al sopravvenire di un nuovo bisogno. I mezzi non vincolano oltre una certa misura, nonostante la loro *pesantezza*; non comandano in base a un loro statuto separato e intangibile. Certamente, lo stare “presso i mezzi” è fisicamente gravoso e infatti viene spesso scaricato su altri (avviene ancora oggi nella ineguale distribuzione del lavoro domestico), ma non a caso nell'antica visione aristotelica della schiavitù persino la figura dello schiavo non era propriamente considerata uno strumento per scopi produttivi. Non essendoci infatti ancora un vero e proprio apparato per la produzione come fine a se stesso, lo schiavo è riportato – seppure con una vistosa deformazione ideologica – alla logica della *prassi*, viene quindi guardato come uno strumento in vista della *libera* azione del padrone, *libera* cioè di prescindere dalla produzione quando delle sue risorse ce n'è abbastanza per potersi dedicare alle attività della decisione pubblica (*politica*) e della conoscenza (*filosofia* come ricerca della sapienza e della saggezza). In definitiva, quando la tecnica è disponibilità dello stru-

¹ E. Jünger, *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (1932), tr. it. a cura di Q. Principe, *L'operaio. Dominio e forma*, Longanesi, Milano 1984 (poi Guanda, Parma 1991).

mento semplice, essa non è ancora sistema di vita pur essendo importante per la vita. Qui si può a ragione confidare nella capacità dell'uomo – certo non nella sua condizione servile o nella sua subordinazione di classe – di controllare la tecnica, in modo tale che essa rimanga strumento contingente per finalità che sono decise fuori della tecnica.

Tutt'altra è la logica del rapporto tra mezzo e fine quando la tecnica viene a strutturarsi come apparato o sistema tecnologico. In questo caso il mezzo o lo strumento non è più qualcosa che talvolta si adopera e altre volte si lascia riposare. Lo strumento del fare e del produrre, come già aveva sottolineato Hegel pur in un contesto che non è propriamente il nostro, diventa indipendente rispetto al fine e, anzi, più importante del fine: è ciò che dura nel tempo, mentre i bisogni da esso soddisfatti sono passeggeri. Ora, l'apparato tecnologico non è soltanto ciò che permane, è anche ciò che deve funzionare in permanenza. In vista di che cosa? Per alimentare innanzitutto se stesso come dispositivo che deve incessantemente riprodursi. Un apparato tecnologico ha infatti come fine se stesso e, attraverso i suoi prodotti, non punta ad altro che ad autoriprodursi. E riesce in questo intento se si dispiega e si espande come un "campo totale", che impregna con le sue linee di forza la globalità delle situazioni e dei rapporti. Se è questa la tendenza inarrestabile degli apparati tecnologici, nessuno può essere sicuro di tirarsene fuori purché lo voglia. In essi non si entra e si esce a piacere, ma si rimane invischiati completamente.

Marshall McLuhan, che è stato uno studioso molto acuto della evoluzione delle tecnologie in generale e non solo dei *mass media*, ha colto con precisione la forza strutturante dello strumento in ordine ai processi di vita complessivi. Egli ha ravvisato ciò che costituisce il "messaggio" di ogni *medium*, in quanto apparato tecnologico, nel mutamento di proporzioni, di ritmo o di schemi che esso introduce di volta in volta nei rapporti umani:

La ferrovia non ha introdotto nella società né il movimento, né il trasporto, né la ruota, né la strada, ma ha accelerato e allargato le proporzioni di funzioni umane già esistenti creando città di tipo totalmente nuovo e nuove forme di lavoro e di svago. Questo accadeva sia che la ferrovia agisse in un ambiente nordico o in un ambiente tropicale, e indipendentemente dal carico, cioè dal contenuto, del *medium*. L'aeroplano, dal canto suo, accelerando la velocità dei trasporti, tende a dissolvere le città, le organizzazioni politiche e le forme associative proposte dalla ferrovia, indipendentemente dall'uso che se ne può fare².

Che la rilevanza del *medium* vada riconosciuta nel *medium* stesso e nella sua forza plasmatrice di comportamenti umani è messo in risalto ancora di più dall'avvento dell'era elettrica e cioè dal fatto che lo strumento della luce elettrica sembra essere la mediazione allo stato puro, dal momento che è assolutamente slegata da contenuti particolari e perciò può veicolare qualsiasi contenuto ricodificandolo come informazione. In ciò, si può dire, ogni contenuto viene prodotto in funzione dell'informazione e si conferma così il fatto che il mezzo assume a proprio vantaggio la dignità di fine. La producibilità dell'informazione o l'informatizzabilità di ogni contenuto significa non soltanto la funzionalizzazione massima, ma assurge anche al ruo-

2 Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media*, Mc Graw-Hill Book Company, New York 1964, tr. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare. I significati psicologici e sociali di ogni sistema di comunicazione*, il Saggiatore, Milano 1981, p. 12.

lo della massima sostanzializzazione. Insomma, l'universale funzione informativa diviene la sostanza stessa. Intorno a che cosa si informa? Intorno a tutto e a niente. Ma, comunque, non è questo che conta. Ciò che conta è che è la nostra esperienza a farsi veicolo dell'informazione e non, come si crede, l'informazione ad essere veicolo della nostra esperienza.

L'apparato tecnologico *impone* le proprie regole. «Ogni *medium* infatti – avverte ancora McLuhan – ha il potere di imporre agli incauti i propri presupposti», per una sorta di incantesimo o di ipnosi narcisistica³. La tecnica giunge al punto di essere un'estensione dell'umano nel quale però l'umano stesso rimane irretito, paralizzandosi nelle sue capacità di controllo e di orientamento.

3. Il lavoro immateriale

Queste annotazioni sulla tecnica come apparato informativo ci consentono di portare l'attenzione sugli sviluppi più recenti del lavoro in quanto lavoro cosiddetto immateriale, caratterizzato dalla presenza massiccia dell'informazione e tale da coinvolgere la totalità delle disposizioni soggettive, con l'esito di realizzare un'apparente continuità tra il mezzo e il fine dell'operare lavorativo.

Il lavoro immateriale si colloca nello scenario della globalizzazione economica, segnato dall'avvento del "capitalismo cognitivo" e dal passaggio all'era delle reti informatiche, che subentra a quella dei mercati. Con l'attributo "immateriale" si indica anzitutto l'importanza costitutiva della conoscenza per l'attività lavorativa. A livello descrittivo possiamo ripetere con Thomas A. Stewart:

Idee, sapere e informazione sono sempre state importanti, ma oggi determinano la nostra vita lavorativa, e questo è senza precedenti; e ancora: la conoscenza viene infusa nel lavoro materiale, rendendolo più "intelligente"; il lavoro della conoscenza rimpiazza quello fisico; sempre più persone, infine, sono ciò che potremmo definire puri lavoratori della conoscenza⁴.

L'esemplificazione addotta è più che convincente:

I documenti che un tempo erano portati dai fattorini ora arrivano via e-mail; molti di coloro che tuttora recapitano pacchi [...] portano con sé anche computer portatili. L'automazione sta estinguendo il lavoro di routine. Nelle fabbriche, il lavoro fisico ripetitivo diventa sfera d'azione delle macchine, e i lavoratori alla catena di montaggio diventano gestori dell'automazione anziché dei robot alla Chaplin. Un tempo il parto di un progettista era un modello; ora è un file di computer⁵.

Ciò che trasforma le materie prime in qualcosa che ha più valore è rappresentato quindi dal capitale intellettuale. Anche Jeremy Rifkin nel suo best-seller *L'era dell'accesso*⁶ sottolinea

3 *Ivi*, p. 20.

4 Th.A. Stewart, *La ricchezza del sapere. L'organizzazione del capitale intellettuale nel XXI secolo* (2001), tr. it. di M. Taborelli e M.G. Galli, Ponte alle Grazie, Milano 2002, p. 29.

5 *Ivi*, p. 30.

6 J. Rifkin, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy* (2000), tr. it. di P. Canton, Oscar Mondadori, Milano 2001, p. 6 e ss.

il fatto che nella nuova era sia diventato il capitale intellettuale la forza produttiva dominante: «Nella *new economy* sono le idee, i concetti, le immagini – non le cose – i componenti fondamentali del valore»⁷. Il lavoro immateriale veicola a sua volta un tipo di produzione anch'essa immateriale o culturale, che fa della nostra intera esperienza un mezzo della produzione stessa:

Stiamo infatti assistendo a uno spostamento di lungo periodo dalla produzione industriale a quella culturale. Nel futuro, una quota sempre crescente di scambi economici nella loro forma più innovativa sarà riferibile alla commercializzazione di una vasta gamma di esperienze culturali, più che di beni e servizi prodotti industrialmente. Viaggi e turismo globale, parchi e città a tema, centri specializzati per il divertimento e il benessere, moda e ristorazione, sport professionistico, gioco d'azzardo, musica, cinema, televisione, oltre che il mondo virtuale del cyberspazio e dell'intrattenimento elettronico di ogni genere, stanno diventando rapidamente il nucleo di un nuovo ipercapitalismo fondato sull'accesso a esperienze culturali⁸.

Lo spettro che si profila, nelle analisi di Rifkin, è quello di una commercializzazione che arrivi a pervadere la vita intera degli individui: «Nella nuova era la gente acquisterà la propria vita in minuscoli segmenti dotati di valore commerciale»⁹.

Anche in alcune analisi di orientamento neomarxista si mette in risalto la tendenza del lavoro immateriale a essere coestensivo con i mondi vitali. Per esempio, Maurizio Lazzarato considera l'attuale trasformazione del lavoro nel cuore del *ciclo sociale* della produzione (fabbrica diffusa, organizzazione del lavoro decentrato, da un lato, e differenti forme della terziarizzazione, dall'altro):

Qui si può misurare fino a quale punto il ciclo del lavoro immateriale occupa un ruolo strategico nell'organizzazione globale della produzione. Le attività di ricerca, di concezione, di gestione delle risorse umane, come tutte le attività terziarie, si ridefiniscono e si mettono in gioco all'interno delle reti informatiche e telematiche, che sole possono spiegare il ciclo della produzione e dell'organizzazione del lavoro. L'integrazione del lavoro immateriale nel lavoro industriale e terziario diviene una delle fonti principali della produzione e passa attraverso i cicli di produzione [...] che l'organizzano¹⁰.

Ma, in questa analisi, l'importanza del lavoro immateriale risalta più nettamente allorché si porti l'attenzione sulla sua funzione di collegare la produzione al consumo attraverso i processi della comunicazione e, potremmo aggiungere, dell'immaginario sociale. Qui entriamo nella sfera della produzione immateriale propriamente detta.

Il 'bisogno di consumare, la capacità di consumare, la pulsione a consumare', non sono più prodotti indirettamente dall'oggetto (prodotto), ma direttamente da dispositivi specifici che tendono a identificarsi con il processo di costituzione della 'comunicazione sociale'. La pubblicità è la pro-

7 *Ivi*, p. 7.

8 *Ivi*, p. 10.

9 *Ivi*, p. 11.

10 *Ivi*, p. 24.

duzione della capacità di consumare, dell'impulso al consumo, del 'bisogno di consumare', essa è diventata un 'processo lavorativo'¹¹.

Producendo, attraverso la comunicazione pubblicitaria, le inclinazioni soggettive al consumo si produce al tempo stesso valore economico e ciò «dimostra come la produzione capitalista abbia invaso tutta la vita e infranto tutte le barriere che non solo separavano ma anche opponevano economia, potere e sapere»¹².

Anche in questa rappresentazione delle cose, il lavoro immateriale, di cui si serve la produzione del capitalismo cognitivo, sembra coinvolgere l'intero dell'esperienza vitale senza esclusione di ambiti. La stessa sfera del consumo, come momento finale della produzione, viene integrata nel momento strumentale del processo produttivo, che solo l'ipoteca arbitraria della proprietà privata dei mezzi di produzione sottrae a una completa socializzazione. Il lavoro immateriale viene quindi visto come la soluzione potenziale delle separazioni già denunciate da Marx tra produzione e scambio, individuo e società, purché si abbatta il simulacro della proprietà privata ormai delegittimata dal continuum produzione-consumo, nei fatti già socializzato.

Nei tre riferimenti agli autori di cui abbiamo fatto uso per dar conto del lavoro immateriale, emergono tre differenti tipologie interpretative. Nella prima, presente nel volume di Stewart, se ne dà una descrizione come risorsa incentrata sul sapere e sulla conoscenza, vero motore del valore aggiunto della produzione. Rifkin offre l'immagine di una produzione immateriale che si afferma offrendo l'accesso a esperienze culturali commercializzate. Nella visione che abbiamo tratto da Lazzarato, e che egli condivide con i fautori dell'autonomia del lavoro rispetto all'appropriazione capitalistica, il lavoro immateriale chiama in gioco la "intellettualità di massa" e la creatività delle forme di vita presenti nel contesto sociale. Ciò prelude a un progetto politico di liberazione del lavoro immateriale dalla sua appropriazione privata, restituendo ai soggetti sociali il controllo dei fini e dei mezzi della produzione.

4. *Possibilità e rischi*

L'evoluzione più recente del lavoro verso il suo statuto immateriale comporta allora il superamento, o almeno l'attenuazione, del divario tra *enérghēia* e *érgon*, tra attività e risultato e tra mezzi e fini, che il lavoro porta con sé come marchio costante lungo la vicenda storica e che è la condizione di possibilità della scissione tra il suo momento strumentale e il suo momento finalistico o teleologico?

La possibilità di un lavoro "arricchito" viene indubbiamente offerta nel momento epocale di transizione sempre più capillare dal "lavoro materiale" al "lavoro immateriale". Quest'ultimo, nello stretto intreccio con la comunicazione e più in generale con competenze linguistico-conoscitive, sembrerebbe in grado di elevare il lavoro al livello di un operare che aumenti il coinvolgimento della soggettività nella produzione del risultato oggettivo, mettendo appunto "all'opera" disponibilità insieme manuali e intellettuali, affettive ed emozio-

¹¹ *Ivi*, p. 42.

¹² *Ivi*, p. 43.

nali, sensibilità civica e in senso lato politica, legando insomma la prestazione funzionale con il suo sbocco teleologico. Il lavoro abbraccerebbe così la globalità esistenziale del soggetto e non rimarrebbe ristretto ad abilità tecnico-strumentale.

Ma è proprio sul piano dei suoi risvolti più marcatamente esistenziali e antropologici che il lavoro immateriale si espone vistosamente a una ambiguità sostanziale. Infatti, per un verso – quello positivo – esso riduce o addirittura abbatte la distanza tra il momento intellettuale e il momento materiale della produzione, ponendo le basi dell'integrazione tra ideazione ed esecuzione e tra finalità e strumentazione.

Per altro verso – quello negativo – il lavoro immateriale può facilitare il passaggio, dalla situazione di sofferenza radicata nella separazione dell'ordine strumentale della produzione rispetto alla sua dimensione finalistica, a ciò che potremmo chiamare la disponibilità all'*auto-sfruttamento funzionale* sia di ciascuna persona sia dell'intera compagine sociale. Un *auto-sfruttamento* dipendente proprio dal fatto che il lavoro, incorporando conoscenza ed estendendosi alle relazioni vitali, viene ad occupare la totalità dell'esistenza diventandone la dimensione unica. In tal modo verrebbe insomma ad affermarsi una logica capillare e pervasiva di autostrumentalizzazione funzionale alla quale nessuno riuscirebbe a sottrarsi. Come sfuggire a questo destino di assorbimento tecnologico dell'esistenza individuale e collettiva? Qui si richiede un pensiero della tecnica che sia capace di non pensarla solo tecnicamente e proprio per questo la sottragga, in linea di principio, al suo riduzionismo.

5. La tecnica tra unilateralità e apertura

Heidegger ci ha insegnato che la tecnica non è semplicemente una questione tecnica e quindi non è semplicemente un fare uso di certi mezzi piuttosto che di altri. La tecnica – e il lavoro che in essa si articola – è essenzialmente un rapporto con questa o quella possibilità di essere: è un approntare le condizioni determinate affinché qualcosa sia per noi e in cui, al tempo stesso, noi siamo per qualcosa. Per questo motivo la tecnica riesce a coinvolgere, è comunque un "campo totale". In tal senso Heidegger dice che «l'elemento decisivo della τέχνη non sta [...] nel fare e maneggiare, nella messa in opera dei mezzi»; esso consiste, al pari della conoscenza, nell'aprirsi l'essere e cioè nel *disvelarci* l'essere che non viene avanti da se stesso ("non si produce da se stesso") e, quindi, «ancora non sta davanti a noi»¹³.

La tecnica – potremmo dire – è impegnarsi in modo puntuale nella riuscita dell'apparire dell'essere che non è ancora per noi. Il produrre grazie alla tecnica, come viene inteso comunemente, ha per condizione la capacità presupposta di *pro-ducere* l'essere, nel senso di condurlo davanti a noi. Se questa è allora la dignità essenziale della tecnica, il pericolo più grande che da essa può derivare sta nel rendere unilaterale ed esclusivo il proprio modo di aprirsi all'essere e il proprio modo di disvelarlo. Quando ciò accade? Ciò accade proprio

13 M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura e con *Introduzione* di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 10.

quando la tecnica dimentica o censura il fatto fondamentale di essere disvelamento dell'essere (uno dei suoi modi) e si rappresenta esclusivamente nella rete dei suoi rimandi interni. La tecnica, che non può non essere un campo di apertura totale, diventa però una totalità che rinvia a se stessa. Il suo aprirsi all'essere cessa, per così dire, di rimanere aperto e si contrae in una chiusura, che agisce come occultamento degli *altri* modi possibili di disvelare l'essere. Tutto ciò avviene storicamente allorché la tecnica diviene di fatto sovrabbondante. Con la sua sovrabbondanza cresce anche il suo potere di imposizione. Ma tale imposizione è anche la costrizione cui la tecnica costringe se stessa. La tecnica diventa il disporre che *ci* rende e *si* rende indisponibile all'*altro da sé*.

La causalità tecnica, proprio perché anonima e impersonale, è ciò che ci costituisce nei gesti e nelle movenze della nostra esistenza abituale. La tecnica è il nostro abito quotidiano. Ma in che misura *noi* ci lasciamo costituire dalla tecnica? e ancora: da *quale tipo* di tecnica *noi* ci lasciamo costituire: dalla tecnica che ci chiude nella concatenazione delle cose su cui possiamo esercitare il nostro potere di calcolo in vista di un'acquisizione fine a se stessa oppure dalla tecnica che, nel renderci capaci di disporre, ci rende al tempo stesso disponibili all'intero orizzonte delle nostre possibilità? In ogni momento della nostra esposizione alla tecnica siamo sfidati ad una decisione fondamentale nel contegno verso la tecnica stessa: se dobbiamo assumerci esclusivamente come *funzione* oppure anche come *persone libere* nella globalità delle prospettive di vita e delle finalità di cui essa è degna. Altrettanto siamo sempre sfidati a decidere, nel contesto delle relazioni configurate secondo la tecnica, se considerare gli *altri* come riducibili soltanto a funzioni oppure anche come persone nella libera posizione dei propri fini.

Poiché, nelle attuali condizioni di vita, le probabilità di incontrare l'altro al di fuori di contesti di tipo funzionale si sono diradate e le occasioni di prossimità non sono per lo più a portata di mano, non si tratta di vagheggiare o rincorrere le circostanze eccezionali delle relazioni personali allo stato puro – isole felici per vacanze etiche avulse dalla vita di *routine* – ma di essere capaci di riconoscere *sempre* la persona anche nella normalità delle relazioni ad impronta prevalentemente funzionale.

6. Ampliamento antropologico e contemplazione

Ma da dove l'uomo dell'era dei macrosistemi tecnici e della dipendenza tecnologica diffusa può trarre le ragioni di un oltrepassamento dell'esistenza che rischia di appiattirsi sulla logica dell'imposizione funzionale? Questa domanda ha poco a che vedere con una posizione di rifiuto o – come pure si dice – di demonizzazione della tecnica. La demonizzazione della tecnica, tra l'altro, non può che ridursi a lamento che lascia intatta la realtà demonizzata. La nostra domanda si radica invece nella stessa tensione allo svelamento dell'essere che la tecnica persegue fino a quando non sfocia nella pretesa di essere l'unica visione possibile del mondo e quindi si rende indisponibile a una funzionalità autentica, che è quella di essere aperta ad altro. Se la funzione, infatti, si esaurisce nell'ordine della stessa funzionalità si condanna al proprio *non senso*.

Torniamo allora agli interrogativi portanti di questa riflessione: possiamo stare nella tecnica secondo una visione di umanità globale e non soltanto *tecnicamente* nella valenza ri-

stretta del termine? La questione ora può essere riformulata in modo nuovo: siamo in grado di stare nell'età della tecnica con quell'apertura non pregiudicata all'essere che un'istanza globale di umanità esige? La tecnica, già considerata in se stessa, in quanto opera dell'uomo è sempre più della tecnica. In essa non si applica soltanto una parte dell'uomo ma, in certo modo, tutto l'uomo. Eppure non possiamo nascondere un paradosso: è vero che tutto l'uomo è nella tecnica così come in ogni gesto che gli appartiene, ma la tecnica non è la totalità dell'umano. Qui si impone allora un compito di integrazione antropologica della dimensione tecnica. Da tale capacità di integrazione dipende il fatto che si sia capaci di stare umanamente nella tecnica e non solo tecnicamente.

Se la tecnica ha esonerato l'uomo – come ha detto Arnold Gehlen – dalla fatica fisica alleggerendone il peso, la ricomprensione antropologica della tecnica può alleggerire il sovraccarico che deriva dalla sua accerchiante unilateralità.

Si tratta allora di disporre la nostra condizione antropologica nell'apertura all'orizzonte complessivo dell'essere. Si tratta di accendere il desiderio verso un punto che è oltre l'esistenza nella quale – come diceva Simone Weil nello spasimo della sua esperienza di lavoro manuale ed esecutivo – «tutto è intermedio, tutto è mezzo, in nessun luogo penetra la finalità» e «la materia, l'utensile, il corpo del lavoratore, la sua anima stessa, sono mezzi per la fabbricazione»¹⁴. Indubbiamente la condizione operaia descritta dalla Weil è profondamente mutata, ma è ancora attuale la sua descrizione dell'insensatezza del vivere puramente funzionale, in cui si riproduce quotidianamente l'autoasservimento: «si oscilla tra lavoro e riposo come una palla che venga respinta da una parete all'altra. Si lavora solo perché si ha bisogno di mangiare. Ma si mangia solo per poter continuare a lavorare. E di nuovo si lavora per mangiare».

La logica propria del lavoro chiuso in se stesso, in definitiva, si presta a essere trascesa sia nella dimensione dell'*azione* non strumentale alla produzione di cose, ma alla crescita di se stessi e delle relazioni con gli altri, sia nella dimensione del contemplare, quale capacità di apertura incondizionata all'essere, custode dell'esistente e del possibile. L'uomo si vive come persona appunto nell'intreccio e nella libera articolazione di lavoro, azione e contemplazione. Con il lavoro opera incessantemente il passaggio da un *caos* a un *cosmos*, si garantisce un mondo a portata di mano, reso domestico, disponibile e rinnovabile. Con l'azione dà incremento al proprio essere e a quello altrui. Con la contemplazione, nel godere dei risultati del suo lavoro e degli effetti della sua azione, si tiene insieme libero per il possibile. L'uomo tecnologico non può non riconoscere la propria parzialità e relatività nella prospettiva della pienezza dell'umano. Proprio per questa via si rende disponibile per le finalità che danno senso anche alla sua opera.

In particolare, il radicarsi della persona nell'attività contemplativa è garanzia – nell'età della tecnica – del trascendimento e quindi dell'orientamento del lavoro, pure arricchito di competenze conoscitive e vitali, verso le istanze della realizzazione globale o del potenziamento intrinseco della persona, capace di congiungere fini e mezzi del proprio essere senza dipendenze unilaterali. Può essere questa una reinterpretazione attualizzante dell'*autar-*

14 S. Weil, *La condition ouvrière*, Gallimard, Paris 1951, tr. it. di F. Fortini, *La condizione operaia*, Edizioni di Comunità, Milano 1980, p. 276.

cheia o dell'autosufficienza propria del sapiente aristotelico, il quale non patisce la scissione tra fini e mezzi dal momento che nel contemplare essi coincidono e non sono separabili. Di certo però, non si tratta di riproporre antiche gerarchie, con il conseguente ostracismo del lavoro e della tecnica dall'orizzonte di vita dell'uomo autenticamente tale. Al contrario, si tratta di ripensare l'unità dell'umano, nella ricchezza molteplice dei suoi fini e nella loro libera coerenza con i mezzi capaci di realizzarli.