

GUIDA PRATICA:

DI ANDREA BIASCA-CARONI

GUIDA PRATICA:

DI ANDREA BIASCA-CARONI

PROLEGOMENI A UNA STORIA DELLE MACCHINE SALVIFICHE

Vi è un errore ricorrente nella storiografia popolare, e consiste nel credere che le epoche storiche si succedano come le stanze di una casa: si chiude una porta, se ne apre un'altra e gli abitanti si accorgono immediatamente del cambiamento. Le cose accadono raramente in questo modo. Più spesso gli uomini continuano ad abitare per decenni una struttura mentale già morta, come certi aristocratici russi che, alla vigilia del 1917, discutevano di poesia francese mentre sotto le loro finestre si preparava la rivoluzione.

La storia delle idee assomiglia meno a una serie di rivoluzioni e più a una geologia. Sotto la superficie si accumulano strati. Alcuni restano invisibili per secoli. Altri improvvisamente emergono come catene montuose. Quando osserviamo gli avvenimenti che hanno modellato il mondo contemporaneo — il tramonto delle monarchie sacralizzate, la nascita delle ideologie moderne, l'espansione coloniale, le guerre mondiali, l'avvento della società tecnica e infine l'intelligenza artificiale — siamo tentati di considerarli fenomeni distinti. In realtà essi partecipano a una medesima vicenda: la lunga ricerca occidentale di un principio d'ordine dopo la dissoluzione del cosmo tradizionale.

Per comprendere questa trasformazione occorre liberarsi di un pregiudizio moderno. La maggior parte degli uomini del XXI secolo immagina di vivere in un'epoca fondamentalmente razionale. Le religioni appartengono al passato; il mito sarebbe stato sostituito dalla scienza; le antiche cosmologie sarebbero state demolite dalla critica storica. Eppure basta osservare con una certa attenzione il linguaggio politico, economico e mediatico per

accorgersi che le strutture profonde del mito non sono scomparse. Hanno semplicemente cambiato lessico.

Nel Medioevo l'umanità attendeva il ritorno del Cristo. Nel Novecento ha atteso la rivoluzione proletaria, la società perfetta, il trionfo della razza, il progresso indefinito, il mercato autoregolato o la liberazione tecnologica. Cambiano i nomi; resta sorprendentemente stabile la grammatica simbolica. Vi è sempre una caduta originaria, una promessa di redenzione, un gruppo di iniziati che possiede la corretta interpretazione della storia e un futuro radioso destinato a giustificare i sacrifici del presente.

Questa osservazione non implica che tutte le ideologie siano equivalenti. Sarebbe una conclusione tanto comoda quanto superficiale. Significa piuttosto che la mente umana sembra incapace di rinunciare completamente alla costruzione di grandi narrazioni. Anche quando proclama la morte dei miti, produce immediatamente nuovi miti.

Il caso della Rivoluzione Francese è esemplare. La storiografia scolastica l'ha spesso presentata come il passaggio dall'oscurità feudale alla luce della ragione. Si tratta di una descrizione efficace per un manuale liceale, ma insufficiente per comprendere la complessità del fenomeno. I rivoluzionari non distrussero semplicemente un sistema politico. Essi tentarono di rifondare il tempo stesso. Crearono un nuovo calendario, nuove festività, nuovi culti civici. Persino la misura delle cose doveva essere reinventata. L'anno I della Repubblica non rappresentava soltanto una riforma amministrativa; era il tentativo di inaugurare una nuova creazione.

La modernità nasce precisamente da questa ambizione prometeica: sostituire l'ordine ricevuto con un ordine progettato.

È qui che si trova una delle radici della tecnocrazia contemporanea. L'idea che il mondo possa essere amministrato come un problema tecnico non nasce nei laboratori informatici della California. Nasce molto prima. Nasce quando la politica comincia a immaginarsi come ingegneria sociale. Nasce quando la

storia cessa di essere interpretata come un dramma e viene concepita come un meccanismo correggibile.

In questo senso il XIX secolo rappresenta il grande laboratorio della modernità. Da una parte assistiamo all'espansione senza precedenti della scienza e dell'industria. Dall'altra osserviamo la proliferazione di società segrete, movimenti esoterici, spiritismo, occultismo, rosacrocianesimo, teosofia e nuove religioni. Le due tendenze non sono opposte come spesso si crede. Sono gemelle.

Quanto più il mondo diventa spiegabile, tanto più cresce il desiderio di mistero.

Quanto più l'universo appare meccanico, tanto più si cerca un significato nascosto.

Non è un caso che l'età del telegrafo sia anche l'età delle sedute spiritiche. Né è casuale che il positivismo trionfante conviva con un'esplosione di interessi per Atlantide, gli antichi misteri, le tradizioni orientali e le scienze occulte. La modernità non elimina il sacro. Lo frammenta.

La figura di Helena Petrovna Blavatsky emerge precisamente in questo contesto. Che la si consideri una visionaria, una mistificatrice, una geniale sintetizzatrice o una combinazione di tutte e tre le cose, resta il fatto che la Teosofia rappresenta uno dei primi tentativi globali di costruire una cosmologia compatibile con un mondo ormai unificato dalle reti imperiali. Per la prima volta testi indiani, buddhisti, neoplatonici, cabalistici e scientifici vengono combinati in una narrazione planetaria.

Ciò che interessa qui non è stabilire se tale narrazione fosse vera. La questione storicamente rilevante è un'altra: perché milioni di persone sentirono il bisogno di crederci?

La stessa domanda potrebbe essere rivolta al marxismo, al nazionalismo, al fascismo, al neoliberalismo e, in tempi più recenti, al transumanesimo. Ogni volta che una visione del mondo conquista le masse, il problema non consiste soltanto nella sua

correttezza teorica. Consiste nella funzione psicologica che essa svolge.

Le idee sopravvivono non perché sono vere.

Sopravvivono perché sono necessarie.

E talvolta diventano pericolose proprio quando soddisfano bisogni troppo profondi.

L'intero Novecento può essere letto come il conflitto tra differenti macchine salvifiche. Alcune promettevano il paradiso terrestre attraverso la rivoluzione. Altre attraverso la tecnica. Altre ancora attraverso la purezza nazionale. Ognuna pretendeva di conoscere il senso della storia. Ognuna era convinta di possedere la chiave interpretativa definitiva.

L'esito è noto.

I campi di battaglia europei, i gulag, Auschwitz, Hiroshima e la Guerra Fredda hanno mostrato che la fede nella razionalità storica può produrre conseguenze non meno devastanti delle antiche guerre di religione.

Ma sarebbe ingenuo pensare che la lezione sia stata appresa.

Le grandi narrazioni non sono scomparse.

Hanno semplicemente migrato verso nuovi territori.

Oggi il luogo privilegiato della salvezza non è più la rivoluzione politica. È la tecnologia.

L'intelligenza artificiale, la colonizzazione dello spazio, la fusione uomo-macchina, la promessa dell'immortalità digitale e le visioni cosmiste che attraversano la Silicon Valley ripropongono, in forma secolarizzata, problemi antichissimi. La domanda non è più come raggiungere il Paradiso. La domanda è come superare i limiti biologici della specie.

E tuttavia il lessico è sorprendentemente familiare.

Vi sono profeti.

Vi sono apostoli.

Vi sono eresie.

Vi sono testi canonici.

Vi è perfino un'escatologia.

Cambiano i circuiti elettronici; resta la struttura simbolica.

Forse il compito di una storia culturale del XXI secolo non consiste nel separare razionalità e mito, ma nel comprendere come essi continuino a generarsi reciprocamente. La macchina non ha sostituito l'archetipo. È diventata il suo nuovo veicolo.

Se la Rivoluzione Francese aveva inaugurato l'illusione che la storia potesse essere ricostruita secondo un progetto razionale, il XIX secolo si incaricò di mostrare quanto fragile fosse quella convinzione. A guardarlo da lontano, il secolo appare dominato da locomotive, acciaierie, ciminiere, esposizioni universali e progressi scientifici. A guardarlo da vicino, invece, esso assomiglia a un immenso laboratorio di inquietudine. È il secolo in cui l'Europa conquista il pianeta e contemporaneamente perde la certezza di sé. Mai una civiltà aveva posseduto una superiorità tecnica tanto evidente. Mai aveva dubitato tanto profondamente delle proprie fondamenta spirituali.

Le capitali imperiali vivevano immerse in una curiosa schizofrenia. Da una parte proclamavano il trionfo della ragione, della scienza e dell'industria. Dall'altra erano percorse da una febbre esoterica senza precedenti. Londra, Parigi, Berlino, Vienna e San Pietroburgo si trasformarono in giganteschi mercati delle idee occulte. Non era raro che un professore universitario frequentasse una società spiritica, che un aristocratico si interessasse di alchimia o che un industriale finanziasse gruppi dediti all'esplorazione dei

misteri orientali. La cultura ufficiale e quella sotterranea non vivevano in mondi separati. Condividevano gli stessi salotti, gli stessi giornali e spesso gli stessi protagonisti.

La storiografia positivista del Novecento ha cercato a lungo di relegare questi fenomeni ai margini, come se rappresentassero una curiosa patologia dell'epoca. Oggi appare sempre più evidente che costituivano invece una parte integrante del problema. L'Europa stava accumulando informazioni a una velocità mai vista prima. Le spedizioni coloniali riportavano migliaia di manufatti, testi e tradizioni provenienti da Asia, Africa e Americhe. Le lingue antiche venivano decifrate. Le religioni comparate muovevano i primi passi. Le biblioteche si riempivano di materiali che nessuna generazione precedente aveva avuto la possibilità di consultare.

Improvvisamente il mondo diventava troppo grande.

Per secoli gli europei avevano potuto credere che la propria tradizione rappresentasse il centro naturale della storia. Ora si trovavano costretti a confrontarsi con civiltà molto più antiche del cristianesimo, con cosmologie sofisticate e con sistemi filosofici capaci di competere con quelli occidentali. Il colonialismo non esportò soltanto merci e cannoni. Importò dubbi.

In questa situazione emersero due atteggiamenti opposti. Il primo fu quello del materialismo trionfante. Se il mondo appariva sempre più complesso, si trattava semplicemente di raccogliere più dati. La scienza avrebbe risolto ogni problema. Il secondo atteggiamento fu quasi speculare. Se le religioni tradizionali sembravano insufficienti, occorreva cercare una sapienza più antica e più profonda. È in questo spazio che nacquero molti movimenti esoterici moderni.

La Teosofia, in questo senso, non rappresenta un'anomalia. Rappresenta un sintomo. È il tentativo di costruire una metanarrazione capace di integrare scienza, religione, filosofia e tradizioni orientali in un'unica visione del mondo. Che tale tentativo sia riuscito o meno è una questione secondaria. Ciò che

importa è il bisogno che esso cercava di soddisfare. Un bisogno che non è mai scomparso.

Mentre queste correnti si sviluppavano, un altro fenomeno stava trasformando la politica mondiale. La nascita dell'intelligence moderna. Il termine stesso è rivelatore. Non si parla più di spionaggio, parola antica e quasi artigianale. Si parla di intelligence, ossia della raccolta sistematica di informazioni. L'impero britannico comprese prima di altri che il potere non consisteva soltanto nel controllare territori. Consisteva nel controllare flussi di conoscenza.

Nell'Ottocento il mondo venne progressivamente ricoperto da una rete invisibile di cavi telegrafici. Per la prima volta nella storia un evento avvenuto in India poteva essere conosciuto a Londra nel giro di poche ore. La velocità dell'informazione divenne una risorsa strategica. Da quel momento il controllo della conoscenza e il controllo del potere iniziarono a fondersi.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questa trasformazione. Per migliaia di anni il potere aveva avuto una natura essenzialmente territoriale. Chi controllava la terra controllava la ricchezza. Con la rivoluzione delle comunicazioni iniziò ad emergere un'altra forma di potere. Quella che deriva dall'accesso privilegiato alle informazioni.

L'intero XX secolo può essere interpretato come la progressiva affermazione di questa logica.

I servizi segreti, le centrali finanziarie, le reti diplomatiche, le grandi corporation e successivamente le piattaforme digitali partecipano tutti allo stesso paradigma. Il potere non risiede soltanto nel possesso delle cose. Risiede nella capacità di vedere ciò che altri non vedono.

Per questa ragione le teorie del complotto esercitano una fascinazione così persistente. Esse nascono da un'intuizione corretta e da una conclusione sbagliata. L'intuizione corretta è che esistano effettivamente livelli invisibili di organizzazione del

potere. La conclusione sbagliata consiste nel ridurre tale complessità a una singola cabala onnipotente.

La realtà è molto più interessante.

La storia non è governata da un unico centro segreto. È attraversata da una molteplicità di reti che collaborano, competono, si sovrappongono e si combattono reciprocamente. La massoneria, per esempio, è stata spesso rappresentata come una struttura monolitica. In realtà la sua storia assomiglia più a quella di una costellazione che a quella di un impero. Esistono obbedienze differenti, tradizioni differenti, orientamenti politici differenti. Lo stesso vale per quasi tutte le organizzazioni che la fantasia popolare tende a trasformare in entità onnipotenti.

La mafia costituisce un caso diverso. Qui non ci troviamo di fronte a un sistema simbolico o iniziatico, ma a una struttura criminale che ha saputo utilizzare simboli, rituali e legami di appartenenza per consolidare il proprio potere. Anche in questo caso, tuttavia, la realtà è meno cinematografica e più inquietante. La mafia prospera non perché controlla tutto, ma perché riesce a infiltrarsi nelle zone grigie tra legalità e illegalità, tra economia e politica, tra Stato e società.

Le zone grigie sono il vero tema della modernità.

La mentalità moderna ama le categorie nette. Vero e falso. Destra e sinistra. Scienza e superstizione. Razionalità e mito. Ma la storia reale si svolge quasi sempre negli interstizi. Molti dei protagonisti che hanno plasmato il Novecento si muovevano costantemente tra mondi diversi. Banchieri che finanziavano rivoluzioni. Rivoluzionari che collaboravano con servizi segreti. Esoteristi coinvolti in politica. Industriali che sostenevano ideologie apparentemente incompatibili con i propri interessi.

Quando si studiano questi fenomeni emerge una conclusione sorprendente. La distinzione tra destra e sinistra, pur importante sul piano politico, diventa spesso insufficiente per comprendere le dinamiche profonde del potere. Entrambe le tradizioni hanno

prodotto correnti razionaliste e correnti mistiche. Entrambe hanno generato visioni tecnocratiche e visioni spirituali. Entrambe hanno coltivato i propri miti fondatori.

Forse il grande errore del Novecento è stato credere che le ideologie potessero sostituire gli archetipi.

Gli archetipi hanno semplicemente indossato le maschere delle ideologie.

Ed è precisamente questa continuità nascosta che ci permette di comprendere perché il secolo successivo sarebbe stato dominato non dalla fine delle religioni, ma dalla nascita di nuove forme di fede. Non più rivolte verso il cielo, ma verso la macchina.

Se si volesse individuare un momento simbolico in cui il mondo contemporaneo comincia realmente a prendere forma, esso non coinciderebbe né con la presa della Bastiglia né con l'assassinio di Sarajevo. Andrebbe cercato altrove, forse in qualche ufficio anonimo di Berna, Lisbona, Istanbul o Washington durante gli anni della Seconda guerra mondiale. In quei luoghi, lontano dai campi di battaglia, stava nascendo una nuova figura storica: il professionista dell'informazione.

L'Ottocento aveva prodotto l'agente segreto. Il Novecento avrebbe prodotto l'analista.

La differenza è enorme.

L'agente raccoglie notizie. L'analista costruisce modelli della realtà. Il primo osserva eventi. Il secondo tenta di prevederli. È una trasformazione epistemologica prima ancora che politica. Per la prima volta il potere inizia a dipendere sistematicamente dalla capacità di interpretare enormi quantità di dati.

La figura di Allen Welsh Dulles emerge precisamente in questo contesto. Come accade spesso nella storia, il personaggio reale è meno semplice del mito che lo circonda. Per alcuni rappresenta il grande stratega occidentale della Guerra Fredda. Per altri

l'architetto di una rete opaca di interventi, colpi di Stato e manipolazioni. Entrambe le immagini contengono elementi di verità e di caricatura.

Ciò che rende Dulles interessante non è tanto la sua biografia quanto il mondo che egli incarna.

Un mondo in cui la distinzione tra guerra e pace diventa progressivamente sfumata.

Un mondo in cui l'informazione acquista un valore strategico superiore a quello di molte divisioni militari.

Un mondo in cui la cultura stessa viene percepita come un campo di battaglia.

La Guerra Fredda viene spesso raccontata come uno scontro tra capitalismo e comunismo. Da una certa distanza storica, tuttavia, essa appare anche come una competizione tra sistemi narrativi. Entrambi i blocchi cercavano di convincere il pianeta di rappresentare il futuro. Entrambi producevano immagini, simboli, film, libri, congressi, riviste e programmi culturali destinati a orientare l'immaginazione collettiva.

Per comprendere la natura del conflitto bisogna abbandonare la visione ingenua secondo cui la propaganda sarebbe una pratica esclusiva dei regimi autoritari. Le democrazie liberali svilupparono apparati di influenza sofisticatissimi. Non necessariamente falsificavano i fatti. Più spesso selezionavano i fatti rilevanti.

La selezione è una forma di potere.

Forse la più sottile.

Una menzogna può essere smascherata. Una scelta editoriale è molto più difficile da individuare.

Ogni giornale, ogni casa editrice, ogni università e ogni museo operano costantemente attraverso processi di selezione. Alcuni

temi vengono illuminati. Altri rimangono nell'ombra. Alcune figure vengono celebrate. Altre dimenticate.

La memoria collettiva nasce precisamente da questo meccanismo.

Per tale ragione la Guerra Fredda fu anche una guerra per il controllo della memoria futura.

Non si trattava soltanto di vincere nel presente. Si trattava di determinare quale versione del presente sarebbe stata ricordata dalle generazioni successive.

L'intellettuale francese Raymond Aron osservò che le ideologie moderne possedevano una caratteristica religiosa. Non nel senso banale di una semplice fede, ma nel senso più profondo di una struttura interpretativa totale. Esse offrivano una spiegazione della storia, una teoria del male, una promessa di redenzione e una comunità di credenti.

Questa intuizione permette di comprendere un fenomeno apparentemente paradossale.

Il Novecento fu simultaneamente il secolo più secolarizzato e il più teologico della storia europea.

Mai si era parlato tanto della morte di Dio.

Mai si erano costruiti tanti sistemi salvifici.

Il comunismo prometteva la società senza classi.

Il fascismo prometteva la rinascita nazionale.

Il liberalismo prometteva il progresso attraverso il mercato.

La tecnocrazia prometteva la soluzione scientifica dei problemi umani.

Ciascuno di questi progetti pretendeva di conoscere la direzione della storia.

In realtà nessuno di essi riuscì a mantenere le proprie promesse.

La seconda metà del Novecento è dominata da questa progressiva disillusione.

È qui che si colloca uno degli eventi intellettualmente più importanti e meno compresi del secolo: la crisi delle grandi narrazioni.

Le nuove generazioni nate dopo la guerra crescono in un ambiente molto diverso da quello dei loro genitori. Le ideologie che avevano mobilitato milioni di persone appaiono sempre meno credibili. La televisione trasforma la percezione della realtà. Il consumismo sostituisce progressivamente l'utopia. L'esperienza quotidiana viene colonizzata dall'immagine.

Inizia così una trasformazione che oggi consideriamo normale ma che, a ben vedere, rappresenta una rivoluzione antropologica.

Per gran parte della storia umana gli individui avevano vissuto all'interno di comunità relativamente ristrette. Le informazioni provenivano dall'esperienza diretta, dalla tradizione orale o da un numero limitato di fonti scritte. Nel giro di pochi decenni l'umanità entra invece in un ambiente mediatico globale.

L'uomo moderno non percepisce più il mondo.

Percepisce rappresentazioni del mondo.

La differenza è decisiva.

Un contadino medievale sapeva pochissimo del pianeta ma conosceva direttamente quasi tutto ciò che sapeva.

L'individuo contemporaneo conosce enormemente di più, ma la quasi totalità delle sue conoscenze deriva da mediazioni.

Giornali.

Libri.

Cinema.

Televisione.

Internet.

Algoritmi.

La realtà diventa progressivamente inseparabile dalle sue rappresentazioni.

È precisamente in questo contesto che nasce ciò che oggi definiamo post-verità.

Il termine è recente, ma il fenomeno è molto più antico.

La post-verità non consiste semplicemente nella diffusione delle menzogne. Le menzogne sono sempre esistite.

La vera novità consiste nella dissoluzione di un'autorità condivisa capace di stabilire quali criteri debbano essere utilizzati per distinguere il vero dal falso.

Durante il Medioevo tale funzione era svolta dalla Chiesa.

Durante l'Illuminismo venne progressivamente trasferita alla ragione.

Nel XIX secolo alla scienza.

Nel XX secolo alle istituzioni.

Oggi tutte queste autorità attraversano una crisi di legittimità.

Il risultato è un ambiente cognitivo straordinariamente instabile.

In assenza di un centro riconosciuto, ogni gruppo tende a costruire il proprio sistema di validazione.

Le conseguenze sono visibili ovunque.

Comunità politiche che vivono in universi informativi differenti.

Movimenti spirituali che producono cosmologie autonome.

Reti digitali che sostituiscono le istituzioni tradizionali.

Teorie del complotto che funzionano come mitologie contemporanee.

Ciò che rende la situazione particolarmente interessante è che il fenomeno non riguarda soltanto i margini della società. Attraversa l'intero sistema culturale.

La modernità aveva promesso un mondo governato dai fatti.

Il XXI secolo si scopre immerso in una guerra delle interpretazioni.

A questo punto emerge una domanda inevitabile.

Se il Novecento era stato dominato dalla lotta tra ideologie, quale sarebbe stato il principio organizzatore del nuovo secolo?

La risposta cominciò a prendere forma molto prima che la maggior parte delle persone se ne accorgesse.

Non proveniva dai parlamenti.

Non proveniva dalle università.

Non proveniva dalle chiese.

Proveniva dai laboratori informatici, dalle reti digitali e da una nuova convinzione che stava lentamente conquistando le élite tecnologiche: l'idea che la coscienza stessa potesse essere trattata come un problema computazionale.

La macchina non doveva più limitarsi a servire l'uomo.

Poteva aspirare a comprenderlo.

E forse, un giorno, a sostituirlo.

Per molto tempo gli europei credettero che il potere avesse un volto. Poteva essere il volto di un re, di un pontefice, di un generale vittorioso o di un ministro particolarmente abile. Ma aveva pur sempre un volto. Lo si poteva dipingere, scolpire, insultare nei pamphlet clandestini o celebrare nelle piazze. Anche quando il sovrano era lontano, la sua immagine continuava a fornire un centro simbolico all'ordine politico. L'Ancien Régime viveva di questa teatralità. Ogni gerarchia era visibile. Ogni privilegio possedeva una genealogia. Ogni autorità pretendeva una legittimazione trascendente.

Quando quel mondo cominciò a crollare, gli uomini non persero soltanto un sistema di governo. Persero una grammatica della realtà.

La Rivoluzione Francese viene spesso raccontata come il trionfo della luce sulle tenebre, oppure, da prospettive opposte, come l'inizio della dissoluzione moderna. Entrambe le interpretazioni hanno il difetto di trasformare un processo storico in un giudizio morale. Ciò che accadde fu più inquietante. Una civiltà scoprì improvvisamente che il proprio fondamento non era eterno.

Per secoli il potere aveva tratto forza dalla sua apparente naturalità. Le cose stavano così perché erano sempre state così. Poi, nel giro di pochi anni, ciò che appariva naturale divenne arbitrario. Il re non era più il rappresentante di un ordine cosmico. Era un uomo. La nobiltà non era più il riflesso di una gerarchia sacra. Era una classe sociale. La religione non era più il linguaggio universale della verità. Era una tradizione tra le altre.

Fu una scoperta devastante.

Gli storici insistono spesso sulle trasformazioni economiche, sulle tensioni sociali, sulle crisi finanziarie. Tutto vero. Ma sotto questi fenomeni si muoveva qualcosa di più profondo: la dissoluzione della fiducia metafisica. Il mondo smetteva di apparire necessario.

Da quel momento il sospetto sarebbe diventato il grande sentimento politico della modernità.

Non bisogna sottovalutare la portata di questa mutazione. In una società tradizionale il complotto occupa una posizione marginale. Certo, esistono intrighi, tradimenti, congiure. Ma essi avvengono all'interno di un universo che continua a possedere un centro stabile. Nella modernità, invece, il complotto assume progressivamente una funzione cosmologica. Se il mondo non è più garantito da Dio, allora qualcuno deve pur governarlo. Se l'ordine visibile appare insufficiente a spiegare ciò che accade, si comincia a cercare un ordine invisibile.

La nascita delle moderne teorie del complotto coincide precisamente con questo passaggio.

È significativo che il grande secolo delle rivoluzioni sia anche il grande secolo delle società segrete. Carbonari, massoni, martinisti, rosacrociani, rivoluzionari professionisti, polizie politiche, circoli esoterici e reti clandestine proliferano ovunque. Alcuni gruppi sono reali. Altri esistono soprattutto nell'immaginazione dei loro avversari. Ma il punto non è questo. Il punto è che la mente europea si abitua progressivamente all'idea che la storia venga prodotta dietro le quinte.

Nasce così una nuova sensibilità.

L'evento visibile cessa di essere considerato la causa di se stesso.

Dietro ogni guerra si cerca un finanziatore.

Dietro ogni rivoluzione un'organizzazione.

Dietro ogni crisi una regia.

Dietro ogni personaggio un burattinaio.

Non è ancora il complottismo contemporaneo. È qualcosa di più raffinato e, per certi versi, più tragico. È la nostalgia di un ordine perduto che ritorna sotto forma di sospetto.

Se Dio non governa più il mondo, qualcuno deve farlo.

La domanda diventa ossessiva.

Chi?

Il XIX secolo tenterà di rispondere in molti modi diversi. Per Marx sarà il capitale. Per gli antisemiti saranno le reti ebraiche internazionali. Per certi reazionari sarà la massoneria. Per altri ancora saranno i gesuiti, gli anarchici, i banchieri, gli industriali o le potenze straniere. Cambiano i protagonisti, resta immutata la struttura narrativa.

Ogni teoria del complotto è una teologia secolarizzata.

Essa promette ciò che il mondo moderno sembra incapace di offrire: una spiegazione totale.

La storia, infatti, è difficile da sopportare. È disordinata, contraddittoria, piena di effetti inattesi. Gli uomini preferiscono quasi sempre un cattivo ordine al caos. Perfino l'idea di un nemico onnipotente può risultare rassicurante. Almeno restituisce coerenza agli eventi.

Questa tentazione attraversa l'intero Novecento.

Ed è qui che il problema si complica.

Perché, a differenza delle epoche precedenti, il Novecento produce realmente apparati di influenza e controllo di dimensioni senza precedenti. Non si tratta più soltanto di immaginazione politica. Nascono burocrazie segrete, reti finanziarie globali, servizi d'intelligence permanenti, sistemi di sorveglianza e operazioni culturali coordinate.

Il paradosso è straordinario.

Più aumenta la complessità reale del potere, più diventa difficile distinguerla dalla fantasia.

Per questa ragione il Novecento appare oggi come un territorio ambiguo. Da una parte esistono fatti storicamente documentati: operazioni clandestine, interventi segreti, manipolazioni mediatiche, finanziamenti occulti, campagne di influenza. Dall'altra proliferano interpretazioni deliranti che attribuiscono ogni evento a una singola cabina di regia.

L'errore consiste nel scegliere uno dei due estremi.

Chi vede complotti ovunque smette di comprendere la storia.

Chi nega sistematicamente l'esistenza di reti di potere invisibili smette di comprendere la politica.

La verità è meno spettacolare e più inquietante.

Non esiste un centro unico.

Esistono molti centri.

Non esiste una regia assoluta.

Esistono reti che cercano continuamente di orientare il corso degli eventi.

La modernità non ha eliminato il mistero.

Lo ha amministrato.

Questa potrebbe essere una delle definizioni più precise del mondo contemporaneo.

Le antiche società custodivano il segreto nei templi. Le società moderne lo custodiscono negli archivi, nei database, nei server, nei centri di intelligence, nelle fondazioni, nei consigli di amministrazione e nelle reti diplomatiche. La differenza è che il segreto moderno non si presenta più come sacro. Si presenta come tecnico.

Ed è proprio qui che la vicenda compie una svolta decisiva.

Perché quando il mistero assume la forma della tecnica, l'uomo tende a smettere di riconoscerlo come mistero.

La macchina appare neutrale.

L'algoritmo appare oggettivo.

Il dato appare innocente.

Ma nessuno strumento di conoscenza è mai stato neutrale.

Ogni strumento modifica ciò che osserva.

Ogni archivio seleziona.

Ogni classificazione esclude.

Ogni sistema di informazione produce inevitabilmente una visione del mondo.

La grande illusione del XX secolo consiste nell'aver creduto che la tecnica potesse sostituire la metafisica.

In realtà la tecnica stava lentamente diventando la nuova metafisica.

E quasi nessuno se ne accorgeva.

L'idea che la tecnica possa diventare una metafisica appare, a prima vista, paradossale. La metafisica appartiene tradizionalmente al dominio dell'invisibile, dell'essere, dei princìpi ultimi. La tecnica, al contrario, sembra appartenere al regno degli strumenti. Eppure basta osservare il modo in cui il mondo contemporaneo parla di innovazione per accorgersi che qualcosa è cambiato. Nessuno considera più la tecnica come un semplice mezzo. Essa è diventata una promessa.

Le promesse possiedono sempre una struttura religiosa.

Non importa che vengano formulate da sacerdoti, filosofi o ingegneri. Ciò che conta è il loro rapporto con il futuro. Una promessa stabilisce una distanza tra ciò che siamo e ciò che potremmo diventare. Costruisce un ponte simbolico tra il presente e una condizione superiore. Per questa ragione le civiltà hanno sempre prodotto narrazioni salvifiche. Cambiano gli oggetti della salvezza. Resta costante il bisogno di immaginarla.

Nel Medioevo la salvezza era ultraterrena. Nel XIX secolo diventa storica. Nel XXI secolo tende a diventare tecnologica.

Si tratta di una trasformazione che affonda le proprie radici molto più lontano di quanto comunemente si creda.

Quando si parla di transumanesimo, di colonizzazione dello spazio o di fusione tra uomo e macchina, si ha spesso l'impressione di trovarsi di fronte a fenomeni completamente nuovi. In realtà essi appartengono a una genealogia molto antica. Sotto la superficie dell'innovazione tecnologica riaffiorano motivi simbolici che accompagnano l'umanità da millenni.

L'aspirazione all'immortalità, per esempio.

Nessuna civiltà ne è stata priva.

Gli Egizi costruivano piramidi. Gli alchimisti cercavano l'elisir di lunga vita. I mistici parlavano di corpi gloriosi. Oggi una parte dell'élite tecnologica immagina di trasferire la coscienza su supporti artificiali o di estendere indefinitamente la durata dell'esistenza biologica.

Il linguaggio è cambiato.

L'archetipo no.

Lo stesso vale per la conquista dello spazio. A livello superficiale essa appare come il naturale sviluppo dell'aeronautica. A un livello più profondo ricorda invece le grandi cosmologie religiose. Per secoli il cielo è stato il luogo della trascendenza. Ora viene

reinterpretato come frontiera tecnica. Ma la funzione simbolica rimane sorprendentemente simile. L'uomo continua a proiettare verso l'alto le proprie speranze di trasformazione.

È qui che il cosmismo russo assume un'importanza straordinaria.

Per gran parte del pubblico occidentale il nome di Nikolaj Fëdorov rimane sconosciuto. Eppure molte idee che oggi circolano nella Silicon Valley sembrano provenire direttamente dalle sue pagine. Fëdorov immaginava una civiltà futura capace di sconfiggere la morte, resuscitare gli antenati e colonizzare il cosmo. Non si trattava di fantascienza nel senso moderno del termine. Si trattava di una teologia tecnologica.

Il punto essenziale è questo.

Per Fëdorov la tecnica non rappresentava un semplice insieme di strumenti.

Rappresentava il destino spirituale dell'umanità.

La sua influenza si diffuse in modi indiretti ma profondi. Attraversò la cultura russa, raggiunse scienziati, filosofi e scrittori. Molti decenni dopo, alcune delle sue intuizioni sarebbero riapparse in contesti completamente diversi.

Le idee viaggiano spesso in modo sotterraneo.

Cambiano lingua.

Cambiano contesto.

Cambiano giustificazione teorica.

Ma continuano a vivere.

Qualcosa di simile accadde con Pierre Teilhard de Chardin. Gesuita, paleontologo, pensatore difficile da classificare, egli tentò di conciliare evoluzione biologica e teleologia spirituale. La sua visione culminava nel celebre Punto Omega, una convergenza

finale della coscienza umana verso un livello superiore di integrazione.

Molti lessero queste pagine come speculazioni teologiche.

Oggi possono essere lette anche in un altro modo.

Come anticipazioni simboliche della società delle reti.

L'idea di una mente collettiva planetaria, di una noosfera che avvolge la Terra, appartiene infatti a un repertorio concettuale sorprendentemente vicino ad alcune rappresentazioni contemporanee di Internet e dell'intelligenza artificiale.

Naturalmente sarebbe ingenuo confondere questi fenomeni.

Teilhard non stava prevedendo il web.

Ma stava cercando di pensare qualcosa che continua a ossessionarci: la possibilità che l'evoluzione non riguardi soltanto gli organismi ma anche la coscienza.

Ed è qui che entriamo in un territorio particolarmente delicato.

Perché il XXI secolo sembra oscillare continuamente tra due interpretazioni opposte della tecnologia.

Secondo la prima, la tecnica rappresenta semplicemente un insieme di strumenti sempre più sofisticati.

Secondo la seconda, essa costituisce il veicolo di una trasformazione antropologica radicale.

Le due posizioni convivono e si intrecciano.

Un ingegnere può parlare di efficienza computazionale.

Un investitore può parlare di mercati.

Un filosofo può parlare di coscienza artificiale.

Ma sotto queste differenze emerge spesso una medesima domanda.

Che cosa significa essere umani?

La questione non è nuova.

Nuovo è il contesto.

Per la prima volta nella storia una civiltà possiede strumenti che sembrano in grado di imitare alcune funzioni cognitive tradizionalmente considerate distintive dell'intelligenza umana. Non importa, per il momento, stabilire fino a che punto questa imitazione sia reale. Ciò che conta è l'effetto culturale.

L'uomo si trova improvvisamente costretto a ridefinire la propria immagine.

Situazioni simili si erano già verificate.

Copernico aveva mostrato che la Terra non occupava il centro dell'universo.

Darwin aveva mostrato che l'uomo apparteneva alla continuità biologica della vita.

Freud aveva mostrato che la coscienza non governava completamente se stessa.

Ora l'intelligenza artificiale introduce una nuova ferita narcisistica.

La capacità simbolica non appare più esclusivamente umana.

Non sappiamo ancora quali saranno le conseguenze di questa scoperta.

Sappiamo però che la letteratura le aveva anticipate da tempo.

Forse nessuno ha colto il problema con maggiore profondità di Andrej Tarkovskij.

In Solaris non assistiamo all'incontro con una civiltà extraterrestre nel senso tradizionale del termine. Assistiamo all'incontro con qualcosa che sfugge radicalmente alle categorie umane. L'oceano di Solaris non comunica secondo le nostre regole. Non condivide i nostri concetti. Non partecipa alle nostre strutture simboliche. Costringe invece gli esseri umani a confrontarsi con i propri fantasmi interiori.

È una situazione che ricorda sorprendentemente alcune paure contemporanee.

L'angoscia non nasce dalla possibilità che la macchina diventi umana.

Nasce dalla possibilità che essa rimanga irriducibilmente altra.

Stalker approfondisce ulteriormente il problema.

La Zona non è soltanto un luogo.

È una condizione epistemologica.

Essa costringe chi vi entra ad abbandonare l'illusione di poter controllare completamente il significato.

La modernità aveva costruito la propria identità sulla convinzione che il mondo fosse integralmente conoscibile.

Tarkovskij suggerisce il contrario.

Esistono regioni dell'esperienza che resistono alla riduzione tecnica.

Esistono dimensioni che non possono essere completamente trasformate in informazione.

Ed è proprio in questa tensione che si colloca il nostro presente.

Da una parte cresce il sogno di una civiltà integralmente calcolabile.

Dall'altra riaffiora ostinatamente il mistero.

Non il mistero delle superstizioni banali.

Il mistero dell'essere.

Il mistero della coscienza.

Il mistero del significato.

Problemi che la modernità aveva creduto di poter archiviare e che ritornano oggi, inattesi, nel cuore stesso delle macchine che aveva costruito per superarli.

Forse ogni epoca viene giudicata, più che dalle proprie realizzazioni, dalle domande che sceglie di ignorare. Il XIX secolo ignorò la fragilità delle strutture politiche che aveva ereditato. Il XX ignorò la capacità delle ideologie di trasformarsi in religioni secolari. Il XXI sembra deciso a ignorare una questione ancora più radicale: che cosa accade quando una civiltà perde la distinzione tra informazione e significato.

Per lungo tempo le due cose sono apparse inseparabili. Un testo conteneva informazioni perché qualcuno aveva voluto comunicare un significato. Una biblioteca custodiva libri perché quei libri esprimevano idee. Persino gli archivi più sterminati mantenevano un legame implicito con la coscienza umana che li aveva prodotti.

Oggi questa relazione si sta modificando.

La quantità di informazioni generate supera da tempo la capacità di interpretarle. Ogni giorno vengono prodotti più dati di quanti intere generazioni avrebbero potuto immaginare. Fotografie, messaggi, registrazioni, documenti, conversazioni, transazioni, coordinate geografiche, preferenze, comportamenti, relazioni. L'umanità sta costruendo attorno a sé una seconda biosfera, composta non da organismi ma da informazioni.

La metafora dell'archivio, così cara agli storici, non basta più.

Un archivio tradizionale conserva.

Questo nuovo ambiente calcola.

La differenza è decisiva.

L'archivio custodisce il passato.

Il sistema computazionale cerca di anticipare il futuro.

L'intera economia digitale si fonda su questa intuizione. Conoscere una persona non significa più comprendere ciò che pensa. Significa prevedere ciò che farà. La previsione diventa più importante della comprensione. Da un punto di vista puramente operativo il cambiamento appare ragionevole. Per un'azienda, per un governo o per una piattaforma digitale, prevedere il comportamento è infinitamente più utile che interrogarsi sul suo significato.

Ma qui emerge una conseguenza inattesa.

Quando la previsione sostituisce la comprensione, l'essere umano tende progressivamente a essere interpretato come un sistema statistico.

Non come un mistero.

Non come una persona.

Non come una coscienza.

Come un insieme di probabilità.

È difficile immaginare una trasformazione antropologica più profonda.

Per secoli la filosofia occidentale aveva discusso il problema dell'anima. Successivamente aveva discusso il problema della mente. Oggi tende a discutere il problema dell'informazione. A prima vista si tratta soltanto di un cambiamento terminologico. In realtà cambia l'intera immagine dell'uomo.

Una civiltà parla sempre di sé attraverso le proprie metafore dominanti.

Per Platone l'anima era paragonabile a un carro guidato da forze contrastanti.

Per gli alchimisti il mondo era un organismo vivente.

Per il meccanicismo moderno l'universo era una macchina.

Per il nostro tempo l'essere umano tende a diventare una rete.

Ogni metafora illumina qualcosa.

Ogni metafora nasconde qualcos'altro.

La metafora della rete ha consentito di comprendere fenomeni che le generazioni precedenti non riuscivano neppure a immaginare. Ha permesso di descrivere sistemi complessi, relazioni distribuite, dinamiche emergenti. Ma possiede anche un lato oscuro.

Ogni volta che una metafora conquista il monopolio dell'immaginazione, il mondo inizia ad assomigliarle troppo.

È accaduto con la macchina.

Sta accadendo con la rete.

La domanda che si pone allora è inevitabile. Se l'uomo viene definito sempre più come un sistema informazionale, che cosa ne è degli archetipi?

Molti ritengono che essi appartengano a un passato definitivamente superato. Sarebbero residui mitologici, frammenti di una psicologia prescientifica destinata a dissolversi sotto il peso delle neuroscienze e della computazione. Eppure basta osservare la cultura contemporanea per accorgersi del contrario.

Gli archetipi non sono scomparsi.

Hanno colonizzato la tecnologia.

Ogni innovazione significativa viene immediatamente avvolta da una narrazione mitica.

L'imprenditore visionario assume i tratti dell'eroe civilizzatore.

L'intelligenza artificiale assume quelli del golem, del servo perfetto o dell'oracolo.

La rete globale diventa una mente planetaria.

La colonizzazione dello spazio si trasforma in un nuovo esodo.

La fusione uomo-macchina richiama antiche fantasie di trasfigurazione.

L'immaginazione contemporanea continua a operare attraverso strutture simboliche che precedono di gran lunga la rivoluzione digitale.

Jung aveva intuito qualcosa di simile quando osservava che gli dèi non muoiono. Essi si ritirano nell'inconscio e ritornano sotto altre forme. La modernità credette di essersene liberata. In realtà li trasformò in concetti politici. Oggi li trasforma in concetti tecnologici.

La differenza è soltanto apparente.

Dietro il linguaggio dell'innovazione riaffiorano figure molto antiche.

L'idea stessa di singolarità tecnologica, per esempio, presenta caratteristiche sorprendentemente simili alle escatologie religiose. Essa immagina un punto di rottura dopo il quale la storia umana entrerà in una fase qualitativamente differente e sostanzialmente imprevedibile. Non è difficile riconoscere in questa struttura narrativa l'eco di antiche attese apocalittiche.

Naturalmente i protagonisti del racconto sono cambiati.

Gli angeli sono stati sostituiti dagli algoritmi.

I profeti dagli ingegneri.

I monasteri dai laboratori.

Ma il meccanismo psicologico conserva una sorprendente continuità.

Forse il vero tema del nostro tempo non è il conflitto tra scienza e spiritualità.

Forse è il loro progressivo intreccio.

Le società industriali avevano tentato di separare nettamente i due domini. La scienza avrebbe descritto il mondo. La religione avrebbe fornito significato. Oggi questa divisione appare sempre più instabile. Le tecnologie più avanzate sollevano inevitabilmente questioni filosofiche. Le domande più antiche ritornano travestite da problemi tecnici.

Che cos'è la coscienza?

Che cos'è l'identità?

Che cosa significa essere liberi?

Che cosa rende unica una persona?

Nessun algoritmo può evitare queste domande.

Può soltanto riproporle in una forma nuova.

Ed è qui che il percorso iniziato secoli fa con il tramonto dell'ordine tradizionale sembra chiudere un cerchio.

L'Occidente aveva creduto di poter sostituire il mito con la ragione.

Poi aveva tentato di sostituire il mito con la politica.

Successivamente aveva provato a sostituirlo con l'economia.

Ora tenta di sostituirlo con l'informazione.

Ma ogni volta il mito ritorna.

Non perché gli uomini siano irrazionali.

Ma perché il significato non può essere completamente ridotto a una procedura.

Forse la grande questione del XXI secolo non riguarda la potenza delle macchine.

Riguarda la capacità degli esseri umani di abitare un mondo in cui tutto può essere calcolato e quasi nulla sembra avere un senso condiviso.

È una situazione inedita.

E al tempo stesso antichissima.

Come se, dopo un lungo viaggio attraverso imperi, rivoluzioni, ideologie, guerre mondiali, servizi segreti, reti digitali e intelligenze artificiali, la civiltà fosse tornata davanti alla stessa domanda che l'aveva accompagnata fin dall'inizio.

Non come funziona il mondo.

Ma perché esiste.

La domanda sul perché esista il mondo possiede una caratteristica curiosa. Ogni volta che una civiltà crede di averla superata, essa ritorna da una direzione imprevista. L'Illuminismo pensava di averla sostituita con il problema della conoscenza. Il positivismo con quello del metodo scientifico. Il Novecento con quello dell'organizzazione sociale. Oggi la sostituiamo frequentemente con il problema dell'informazione. Eppure, sotto ogni formulazione, continua a riaffiorare la medesima inquietudine.

Vi è qualcosa di ironico nel fatto che una delle epoche più tecnologicamente avanzate della storia sia anche una delle più ossessionate dal significato. Mai l'umanità ha posseduto una quantità così vasta di strumenti per trasformare il mondo. Mai è apparsa così incerta riguardo alla direzione verso cui trasformarlo.

La situazione ricorda, per certi aspetti, il tramonto dell'Impero Romano.

Non perché le due epoche siano identiche. Le analogie storiche diventano rapidamente caricature quando vengono spinte troppo oltre. Ma perché entrambe condividono una particolare esperienza spirituale: l'impressione di vivere alla fine di una forma del mondo.

Gli uomini del IV secolo continuavano a utilizzare le istituzioni romane, a percorrere le strade romane, a commerciare attraverso le reti costruite da Roma. Eppure qualcosa era cambiato. L'universo simbolico che aveva sostenuto quella civiltà per secoli stava lentamente perdendo forza. I vecchi dèi sopravvivevano come abitudini. Le nuove religioni avanzavano. Le certezze tradizionali si indebolivano. Le frontiere diventavano permeabili. Il centro non riusciva più a convincere le periferie di essere realmente un centro.

Ogni epoca terminale produce una particolare forma di sensibilità.

I contemporanei raramente la riconoscono.

La percepiscono come ansia.

Come accelerazione.

Come sensazione diffusa che qualcosa stia sfuggendo al controllo.

Osservando il nostro tempo si ha spesso l'impressione di assistere a un fenomeno simile. Non perché la civiltà occidentale sia necessariamente destinata a crollare. Le civiltà non seguono copioni prestabiliti. Ma perché molte delle categorie attraverso cui essa ha interpretato se stessa negli ultimi tre secoli stanno perdendo evidenza.

L'idea di progresso lineare.

L'idea di crescita indefinita.

L'idea di una razionalità universalmente condivisa.

L'idea che la tecnologia generi automaticamente miglioramento umano.

Per lungo tempo queste convinzioni hanno funzionato come assi portanti della modernità. Oggi non scompaiono, ma cessano di apparire ovvie.

Quando ciò accade, il pensiero torna inevitabilmente verso i margini.

È nei margini che le civiltà cercano nuove immagini di sé.

Per questa ragione il nostro tempo mostra un interesse crescente per tradizioni che fino a pochi decenni fa sarebbero state considerate irrilevanti. Misticismo, esoterismo, filosofia orientale, sciamanesimo, psicologia archetipica, storia delle religioni, simbolismo. Non si tratta semplicemente di mode culturali. Esse segnalano una ricerca più profonda.

La ricerca di una grammatica capace di collegare nuovamente ciò che la modernità aveva separato.

Materia e significato.

Tecnica e coscienza.

Storia e mito.

La Teosofia occupa una posizione singolare all'interno di questo panorama. Per molti rappresenta un episodio curioso della storia religiosa moderna. Per altri una sintesi geniale. Per altri ancora una costruzione discutibile, piena di errori e semplificazioni. Ma al di là del giudizio, essa svolge una funzione storicamente importante.

È uno dei primi tentativi sistematici di pensare il mondo come una totalità planetaria.

Quando Helena Blavatsky scriveva, il pianeta stava entrando per la prima volta in una fase di interconnessione reale. Navi a vapore, telegrafi, ferrovie e imperi coloniali stavano riducendo le distanze. Le antiche tradizioni spirituali, che per secoli erano rimaste relativamente isolate, iniziavano a incontrarsi.

La Teosofia tentò di fornire una mappa di questo nuovo spazio.

Che tale mappa fosse accurata o meno è una questione importante ma secondaria.

Ciò che conta è il gesto.

Il tentativo di immaginare un'umanità unificata da una storia comune e da una struttura simbolica condivisa.

Oggi, in un contesto completamente diverso, assistiamo a qualcosa di analogo. L'intelligenza artificiale, le reti globali e le infrastrutture digitali stanno creando una nuova forma di interconnessione. Anche questa volta emerge il bisogno di una mappa.

Ed è qui che compare un rischio.

Ogni epoca che cerca una mappa rischia di trasformarla in una prigionia.

Le grandi ideologie del Novecento nacquero spesso da intuizioni legittime. Diventarono pericolose quando smisero di considerarsi interpretazioni e iniziarono a considerarsi descrizioni definitive della realtà.

Il problema non riguarda soltanto la politica.

Riguarda ogni sistema di pensiero.

Anche le visioni spirituali.

Anche le teorie scientifiche.

Anche le filosofie della tecnologia.

Il confine tra una tradizione vivente e una setta, tra una ricerca autentica e una dogmatizzazione, passa spesso da qui.

Dal rapporto con il dubbio.

Una tradizione vitale tollera l'incertezza.

Una struttura dogmatica la teme.

La prima considera la verità come un orizzonte.

La seconda come un possesso.

È una distinzione che attraversa tutta la storia della cultura.

Si ritrova nelle religioni.

Nella politica.

Nella scienza.

Persino nelle comunità tecnologiche.

Ogni volta che un gruppo umano si convince di possedere una chiave esclusiva per interpretare il mondo, inizia un processo di irrigidimento. Il linguaggio si semplifica. Le ambiguità vengono eliminate. Le domande diventano sospette. Il mistero viene sostituito dalla certezza.

Ma la realtà possiede una strana ostinazione.

Continua a eccedere ogni sistema che tenta di contenerla.

Forse è per questo che le opere più profonde del Novecento non sono state scritte da ideologi ma da narratori. Kafka. Borges. Musil. Broch. Tarkovskij nel cinema. Essi avevano compreso

qualcosa che le grandi costruzioni teoriche tendevano a dimenticare.

Che il mondo è più vasto delle sue spiegazioni.

Che il significato non coincide mai completamente con le formule che cercano di catturarlo.

Che l'enigma non è un difetto della conoscenza ma una delle sue condizioni.

In questo senso, la vera alternativa alla tecnocrazia non è il rifiuto della tecnica.

Così come la vera alternativa al dogmatismo spirituale non è il rifiuto dello spirito.

L'alternativa consiste nel conservare uno spazio per l'incertezza.

Uno spazio in cui la conoscenza possa continuare a crescere senza trasformarsi immediatamente in sistema.

Uno spazio in cui il simbolo possa dialogare con il dato.

Uno spazio in cui la coscienza non venga ridotta né a un algoritmo né a una superstizione.

Forse è proprio questo spazio intermedio che le civiltà faticano maggiormente a preservare.

Perché gli estremi sono rassicuranti.

Offrono identità.

Offrono appartenenza.

Offrono nemici.

Offrono risposte.

L'intervallo, invece, offre soltanto una disciplina più difficile.

La capacità di abitare le domande.

Ed è possibile che il futuro dipenda meno dalle macchine che costruiremo e più dalla qualità delle domande che saremo ancora capaci di porre a noi stessi quando le macchine avranno imparato a rispondere quasi a tutto.

La domanda sul perché esista il mondo possiede una caratteristica curiosa. Ogni volta che una civiltà crede di averla superata, essa ritorna da una direzione imprevista. L'Illuminismo pensava di averla sostituita con il problema della conoscenza. Il positivismo con quello del metodo scientifico. Il Novecento con quello dell'organizzazione sociale. Oggi la sostituiamo frequentemente con il problema dell'informazione. Eppure, sotto ogni formulazione, continua a riaffiorare la medesima inquietudine.

Vi è qualcosa di ironico nel fatto che una delle epoche più tecnologicamente avanzate della storia sia anche una delle più ossessionate dal significato. Mai l'umanità ha posseduto una quantità così vasta di strumenti per trasformare il mondo. Mai è apparsa così incerta riguardo alla direzione verso cui trasformarlo.

La situazione ricorda, per certi aspetti, il tramonto dell'Impero Romano.

Non perché le due epoche siano identiche. Le analogie storiche diventano rapidamente caricature quando vengono spinte troppo oltre. Ma perché entrambe condividono una particolare esperienza spirituale: l'impressione di vivere alla fine di una forma del mondo.

Gli uomini del IV secolo continuavano a utilizzare le istituzioni romane, a percorrere le strade romane, a commerciare attraverso le reti costruite da Roma. Eppure qualcosa era cambiato. L'universo simbolico che aveva sostenuto quella civiltà per secoli stava lentamente perdendo forza. I vecchi dèi sopravvivevano come abitudini. Le nuove religioni avanzavano. Le certezze tradizionali

si indebolivano. Le frontiere diventavano permeabili. Il centro non riusciva più a convincere le periferie di essere realmente un centro.

Ogni epoca terminale produce una particolare forma di sensibilità.

I contemporanei raramente la riconoscono.

La percepiscono come ansia.

Come accelerazione.

Come sensazione diffusa che qualcosa stia sfuggendo al controllo.

Osservando il nostro tempo si ha spesso l'impressione di assistere a un fenomeno simile. Non perché la civiltà occidentale sia necessariamente destinata a crollare. Le civiltà non seguono copioni prestabiliti. Ma perché molte delle categorie attraverso cui essa ha interpretato se stessa negli ultimi tre secoli stanno perdendo evidenza.

L'idea di progresso lineare.

L'idea di crescita indefinita.

L'idea di una razionalità universalmente condivisa.

L'idea che la tecnologia generi automaticamente miglioramento umano.

Per lungo tempo queste convinzioni hanno funzionato come assi portanti della modernità. Oggi non scompaiono, ma cessano di apparire ovvie.

Quando ciò accade, il pensiero torna inevitabilmente verso i margini.

È nei margini che le civiltà cercano nuove immagini di sé.

Per questa ragione il nostro tempo mostra un interesse crescente per tradizioni che fino a pochi decenni fa sarebbero state

considerate irrilevanti. Misticismo, esoterismo, filosofia orientale, sciamanesimo, psicologia archetipica, storia delle religioni, simbolismo. Non si tratta semplicemente di mode culturali. Esse segnalano una ricerca più profonda.

La ricerca di una grammatica capace di collegare nuovamente ciò che la modernità aveva separato.

Materia e significato.

Tecnica e coscienza.

Storia e mito.

La Teosofia occupa una posizione singolare all'interno di questo panorama. Per molti rappresenta un episodio curioso della storia religiosa moderna. Per altri una sintesi geniale. Per altri ancora una costruzione discutibile, piena di errori e semplificazioni. Ma al di là del giudizio, essa svolge una funzione storicamente importante. È uno dei primi tentativi sistematici di pensare il mondo come una totalità planetaria.

Quando Helena Blavatsky scriveva, il pianeta stava entrando per la prima volta in una fase di interconnessione reale. Navi a vapore, telegrafi, ferrovie e imperi coloniali stavano riducendo le distanze. Le antiche tradizioni spirituali, che per secoli erano rimaste relativamente isolate, iniziavano a incontrarsi.

La Teosofia tentò di fornire una mappa di questo nuovo spazio.

Che tale mappa fosse accurata o meno è una questione importante ma secondaria.

Ciò che conta è il gesto.

Il tentativo di immaginare un'umanità unificata da una storia comune e da una struttura simbolica condivisa.

Oggi, in un contesto completamente diverso, assistiamo a qualcosa di analogo. L'intelligenza artificiale, le reti globali e le

infrastrutture digitali stanno creando una nuova forma di interconnessione. Anche questa volta emerge il bisogno di una mappa.

Ed è qui che compare un rischio.

Ogni epoca che cerca una mappa rischia di trasformarla in una prigionia.

Le grandi ideologie del Novecento nacquero spesso da intuizioni legittime. Diventarono pericolose quando smisero di considerarsi interpretazioni e iniziarono a considerarsi descrizioni definitive della realtà.

Il problema non riguarda soltanto la politica.

Riguarda ogni sistema di pensiero.

Anche le visioni spirituali.

Anche le teorie scientifiche.

Anche le filosofie della tecnologia.

Il confine tra una tradizione vivente e una setta, tra una ricerca autentica e una dogmatizzazione, passa spesso da qui.

Dal rapporto con il dubbio.

Una tradizione vitale tollera l'incertezza.

Una struttura dogmatica la teme.

La prima considera la verità come un orizzonte.

La seconda come un possesso.

È una distinzione che attraversa tutta la storia della cultura.

Si ritrova nelle religioni.

Nella politica.

Nella scienza.

Persino nelle comunità tecnologiche.

Ogni volta che un gruppo umano si convince di possedere una chiave esclusiva per interpretare il mondo, inizia un processo di irrigidimento. Il linguaggio si semplifica. Le ambiguità vengono eliminate. Le domande diventano sospette. Il mistero viene sostituito dalla certezza.

Ma la realtà possiede una strana ostinazione.

Continua a eccedere ogni sistema che tenta di contenerla.

Forse è per questo che le opere più profonde del Novecento non sono state scritte da ideologi ma da narratori. Kafka. Borges. Musil. Broch. Tarkovskij nel cinema. Essi avevano compreso qualcosa che le grandi costruzioni teoriche tendevano a dimenticare.

Che il mondo è più vasto delle sue spiegazioni.

Che il significato non coincide mai completamente con le formule che cercano di catturarlo.

Che l'enigma non è un difetto della conoscenza ma una delle sue condizioni.

In questo senso, la vera alternativa alla tecnocrazia non è il rifiuto della tecnica.

Così come la vera alternativa al dogmatismo spirituale non è il rifiuto dello spirito.

L'alternativa consiste nel conservare uno spazio per l'incertezza.

Uno spazio in cui la conoscenza possa continuare a crescere senza trasformarsi immediatamente in sistema.

Uno spazio in cui il simbolo possa dialogare con il dato.

Uno spazio in cui la coscienza non venga ridotta né a un algoritmo né a una superstizione.

Forse è proprio questo spazio intermedio che le civiltà faticano maggiormente a preservare.

Perché gli estremi sono rassicuranti.

Offrono identità.

Offrono appartenenza.

Offrono nemici.

Offrono risposte.

L'intervallo, invece, offre soltanto una disciplina più difficile.

La capacità di abitare le domande.

Ed è possibile che il futuro dipenda meno dalle macchine che costruiremo e più dalla qualità delle domande che saremo ancora capaci di porre a noi stessi quando le macchine avranno imparato a rispondere quasi a tutto.

Vi è una scena che ritorna continuamente nella storia della cultura occidentale. Un uomo entra in una biblioteca. Non importa che si tratti della Biblioteca di Alessandria, di un monastero medievale, della sala di lettura del British Museum o di un archivio digitale contemporaneo. La scena è sempre la stessa. Davanti a lui si estende una quantità di conoscenza superiore alla sua capacità di assimilarla. Egli comprende immediatamente due cose. La prima è che non riuscirà mai a leggere tutto. La seconda è che dovrà comunque scegliere.

La civiltà nasce da questa scelta.

Molti immaginano che il problema fondamentale della conoscenza sia la mancanza di informazioni. In realtà, per gran parte della storia, il problema decisivo è stato l'eccesso. Ogni cultura sviluppa meccanismi di selezione. Decide quali testi conservare, quali dimenticare, quali interpretare e quali ignorare. Nessuna civiltà può evitare questa operazione. Persino l'oblio è una forma di organizzazione.

Nel nostro tempo, tuttavia, il problema assume una forma nuova.

Per la prima volta l'umanità si avvicina a una situazione in cui la memoria tecnica tende a diventare potenzialmente infinita. Non nel senso assoluto del termine, naturalmente. Anche i server possiedono limiti materiali. Ma rispetto a qualsiasi epoca precedente la differenza è vertiginosa. Conserviamo fotografie che nessuno guarderà mai. Registriamo conversazioni che nessuno riascolterà. Archiviamo documenti che nessuno leggerà. Produciamo tracce in quantità tale che la dimenticanza naturale diventa sempre più difficile.

Per secoli la memoria è stata un privilegio.

Oggi rischia di diventare un rumore di fondo.

Questo mutamento possiede conseguenze profonde. Gli antichi temevano la perdita del sapere. Noi iniziamo a temere la sua proliferazione incontrollata. L'uomo tradizionale combatteva contro il silenzio. L'uomo contemporaneo combatte contro il rumore.

È possibile che questa sia una delle ragioni del crescente fascino esercitato dalle teorie del complotto.

Esse offrono una scorciatoia cognitiva.

Trasformano una realtà complessa in una narrazione semplice.

Riducono migliaia di fattori a una causa centrale.

Producono ordine.

Ogni teoria del complotto efficace possiede infatti una qualità narrativa. Non si limita a spiegare. Organizza. Distribuisce ruoli. Identifica responsabili. Collega eventi lontani. Soprattutto, elimina l'ambiguità.

L'ambiguità è faticosa.

Richiede tempo.

Richiede studio.

Richiede la capacità di convivere con informazioni incomplete.

Le narrazioni totalizzanti, invece, offrono un vantaggio immediato. Permettono di sostituire la complessità con la chiarezza.

Ma qui emerge una delle grandi ironie del nostro tempo.

Le stesse persone che diffidano delle narrazioni ufficiali spesso costruiscono narrazioni alternative ancora più rigide.

Credono di essersi liberate dal dogma.

Ne hanno semplicemente adottato un altro.

La struttura psicologica rimane identica.

Cambiano soltanto i simboli.

È un fenomeno che attraversa l'intera modernità. I rivoluzionari che combattevano l'assolutismo finirono spesso per creare nuove forme di assolutismo. I critici delle religioni costruirono religioni politiche. Gli avversari delle ortodossie produssero nuove ortodossie. Ogni tentativo di liberarsi completamente dal mito tende a generare un nuovo mito.

Forse perché il mito non è una menzogna.

È una necessità cognitiva.

Non nel senso che le sue affermazioni siano necessariamente vere. Nel senso che l'essere umano sembra avere bisogno di strutture simboliche capaci di organizzare l'esperienza.

Jung aveva intuito qualcosa di simile quando osservava che gli archetipi non sono idee ma forme. Essi precedono i contenuti specifici che vengono loro attribuiti. Per questa ragione possono sopravvivere a trasformazioni culturali enormi. L'archetipo del salvatore può incarnarsi in una figura religiosa, in un leader politico, in una teoria scientifica o in una tecnologia rivoluzionaria. La forma resta sorprendentemente stabile.

Osservando il discorso contemporaneo sull'intelligenza artificiale si ha talvolta l'impressione di assistere proprio a questo processo.

Per alcuni essa rappresenta una minaccia apocalittica.

Per altri una liberazione.

Per altri ancora una nuova fase dell'evoluzione.

Le posizioni divergono, ma la struttura immaginativa conserva una sorprendente continuità con narrazioni molto più antiche.

È come se la civiltà tecnologica, nel momento stesso in cui si proclama definitivamente razionale, producesse spontaneamente nuove mitologie.

La questione diventa ancora più interessante quando si considera il rapporto tra tecnologia e trascendenza.

Per gran parte della storia umana la trascendenza era collocata al di fuori del mondo. Gli dèi abitavano il cielo, le sfere celesti, il regno degli spiriti o dimensioni metafisiche separate dall'esperienza ordinaria. La modernità ha progressivamente spostato questa prospettiva. La trascendenza non viene più cercata oltre il mondo. Viene cercata nel futuro.

È una trasformazione straordinaria.

Il paradiso smette di essere un luogo.

Diventa un progetto.

L'escatologia si trasforma in innovazione.

La salvezza assume la forma del progresso.

Si tratta forse della più importante mutazione religiosa degli ultimi tre secoli.

Quando un imprenditore tecnologico promette di sconfiggere la morte, quando un futurologo annuncia la nascita di una nuova specie postumana o quando un teorico della singolarità immagina una trasformazione irreversibile della civiltà, egli utilizza un lessico apparentemente scientifico per esprimere aspirazioni che appartengono a una storia molto più lunga.

Non vi è nulla di ridicolo in questo.

Al contrario.

Riconoscere la dimensione archetipica della tecnologia significa comprenderne la profondità culturale.

Le macchine non modificano soltanto l'economia.

Modificano l'immaginazione.

Ed è probabilmente l'immaginazione, più ancora delle istituzioni, a determinare la direzione di una civiltà.

Un popolo può sopravvivere alla perdita di un governo.

Può sopravvivere a una crisi economica.

Può sopravvivere perfino a una guerra.

Ma difficilmente sopravvive alla perdita delle immagini attraverso cui interpreta il proprio destino.

Per questa ragione le grandi transizioni storiche sono sempre accompagnate da una trasformazione simbolica.

L'Europa cristiana nacque da una nuova interpretazione del tempo.

La modernità nacque da una nuova interpretazione della natura.

Il nostro secolo sembra cercare una nuova interpretazione della coscienza.

Non sappiamo ancora quale forma assumerà.

Non sappiamo se condurrà verso una sintesi più ampia o verso una frammentazione crescente.

Sappiamo però che le categorie ereditate dal XIX e dal XX secolo sembrano sempre meno adeguate a descrivere il paesaggio che emerge.

Le opposizioni tradizionali — destra e sinistra, religioso e laico, razionale e irrazionale, spirituale e materiale — continuano a esistere, ma appaiono sempre più porose.

Come se il terreno stesso sul quale erano state costruite stesse lentamente cambiando.

Forse è questo il segnale più caratteristico delle epoche di trasformazione.

Non l'arrivo del nuovo.

Ma l'indebolimento dell'antico.

Il momento in cui le parole continuano a essere utilizzate mentre il mondo che le aveva rese possibili comincia a dissolversi.

È allora che compaiono gli interregni.

Ed è negli interregni che gli archetipi tornano a camminare tra gli uomini sotto nomi nuovi.

È significativo che, nel momento in cui le grandi ideologie del Novecento raggiungono il massimo della loro potenza, alcune delle opere più importanti della cultura europea sembrano muoversi nella direzione opposta. Mentre i sistemi politici promettono spiegazioni totali, alcuni scrittori e artisti iniziano a esplorare precisamente ciò che sfugge a ogni spiegazione. È come se avessero percepito, prima di altri, che il problema fondamentale non consisteva nell'insufficienza delle teorie, ma nel loro eccesso.

Franz Kafka occupa una posizione centrale in questa vicenda.

A prima vista i suoi romanzi sembrano descrivere un universo dominato da burocrazie assurde. È la lettura più comune e anche la più superficiale. Nel *Processo* non assistiamo semplicemente alla persecuzione di Josef K. da parte di un sistema amministrativo incomprensibile. Assistiamo alla collisione tra l'individuo e una forma di potere che non possiede più un centro identificabile.

Questa è la vera modernità.

Nel mondo tradizionale il potere aveva un volto. Si poteva amare o odiare il sovrano. Nel mondo kafkiano il potere è ovunque e da nessuna parte. Nessuno sembra controllarlo completamente. Nessuno riesce a spiegarlo. Esso si manifesta attraverso procedure, documenti, corridoi, uffici, gerarchie e regolamenti la cui logica sfugge costantemente ai protagonisti.

Quando Kafka scriveva, il fenomeno era appena agli inizi.

Oggi appare profetico.

Un cittadino contemporaneo viene giudicato da algoritmi bancari, procedure assicurative, sistemi fiscali, piattaforme digitali, regolamenti internazionali e infrastrutture informatiche che nessuno comprende integralmente. Non esiste un singolo responsabile. Esiste una rete di decisioni distribuite.

Kafka aveva intuito qualcosa che la teoria politica avrebbe impiegato decenni a formulare.

La modernità non elimina il mistero.

Lo trasferisce nelle strutture amministrative.

Jorge Luis Borges rappresenta un caso differente.

Dove Kafka esplora l'opacità del potere, Borges esplora l'opacità della conoscenza.

Le sue biblioteche infinite, i suoi labirinti, le sue enciclopedie immaginarie e i suoi testi inesistenti non sono semplici giochi letterari. Essi costituiscono una meditazione sulla natura stessa dell'informazione.

Quando Borges immagina la Biblioteca di Babele, descrive un universo composto da tutti i libri possibili. Ogni combinazione di lettere esiste già. Ogni verità è presente da qualche parte. Ma proprio per questo diventa irraggiungibile.

L'abbondanza assoluta produce lo stesso effetto della scarsità assoluta.

L'informazione infinita si trasforma in rumore.

È difficile leggere oggi quelle pagine senza pensare a Internet.

Naturalmente Borges non stava prevedendo il web. Sarebbe una banalizzazione. Stava riflettendo su un problema più profondo. Che cosa accade quando la quantità di informazione supera la capacità umana di attribuirle significato?

È precisamente la situazione in cui ci troviamo.

L'umanità contemporanea vive all'interno di una Biblioteca di Babele elettronica.

Possiede accesso a una quantità di dati senza precedenti.

Ma il significato continua a essere scarso.

Robert Musil affronta la stessa crisi da una prospettiva ancora diversa.

L'uomo senza qualità viene spesso descritto come un romanzo sulla dissoluzione dell'Impero austro-ungarico. In realtà è molto di più. È un'autopsia della modernità prima della catastrofe.

Musil osserva un mondo saturo di competenze, specializzazioni, statistiche, discipline scientifiche e apparati amministrativi. Tutto sembra funzionare. Tutto appare razionale. E tuttavia qualcosa si è spezzato.

L'uomo moderno possiede una quantità crescente di conoscenze particolari ma fatica a costruire una visione d'insieme.

La totalità sfugge.

La frammentazione aumenta.

L'individuo diventa esperto di qualcosa e ignorante del resto.

Il risultato è una civiltà straordinariamente efficiente e sorprendentemente disorientata.

Non è difficile riconoscere in questa diagnosi molti aspetti del presente.

Hermann Broch spinge l'analisi ancora oltre.

Ne *I sonnambuli* e nei suoi saggi filosofici descrive la progressiva disintegrazione dei sistemi di valore che avevano organizzato l'Europa tradizionale. Il termine decisivo è *Zerfall der Werte*, disgregazione dei valori.

Broch non intende semplicemente una crisi morale.

Intende una trasformazione ontologica.

I diversi ambiti della vita — economia, politica, arte, religione, scienza — smettono di condividere un linguaggio comune.

Ciascuno sviluppa le proprie regole.

Le proprie finalità.

I propri criteri di verità.

La società continua a esistere ma perde il proprio centro simbolico.

Diventa un insieme di sistemi relativamente autonomi.

Leggendo Broch si ha talvolta l'impressione che stia descrivendo non gli anni Trenta ma il XXI secolo.

Ed è qui che compare Tarkovskij.

Se Kafka, Borges, Musil e Broch analizzano la crisi, Tarkovskij cerca di attraversarla.

Il suo cinema non propone soluzioni.

Propone un'esperienza.

In *Solaris*, come si è già accennato, l'umanità incontra un'intelligenza radicalmente altra. Ma il vero tema del film non è l'alterità extraterrestre. È l'incapacità umana di comprendere qualcosa che non possa essere ridotto alle proprie categorie.

L'oceano di *Solaris* agisce come uno specchio metafisico.

Restituisce agli uomini i loro fantasmi, i loro desideri, i loro sensi di colpa.

Non comunica.

Non insegna.

Non rivela.

Costringe.

Costringe a confrontarsi con ciò che era stato rimosso.

La stessa dinamica ritorna in *Stalker*.

La Zona non è semplicemente un luogo misterioso.

È un territorio simbolico.

Un paesaggio in cui le leggi abituali della realtà cessano di essere affidabili.

Lo Scrittore, il Professore e lo Stalker rappresentano tre atteggiamenti fondamentali della modernità.

L'arte.

La scienza.

La fede.

Nessuno dei tre riesce a dominare completamente la Zona.

Ed è proprio questo il punto.

La realtà eccede continuamente gli strumenti con cui cerchiamo di comprenderla.

Forse è questa la lezione comune di tutti questi autori.

Kafka mostra che il potere è più complesso delle teorie politiche.

Borges mostra che l'informazione è più vasta della conoscenza.

Musil mostra che la razionalità è più frammentata di quanto crediamo.

Broch mostra che i valori possono dissolversi senza che la società se ne accorga immediatamente.

Tarkovskij mostra che il mistero sopravvive alla tecnica.

Visti insieme, essi sembrano descrivere il medesimo paesaggio.

Un mondo in cui le antiche certezze sono tramontate ma le nuove non riescono ancora a sostituirle.

Un mondo che continua a produrre sistemi sempre più sofisticati e contemporaneamente sempre più incapaci di fornire un significato condiviso.

Forse è per questo che la loro opera appare oggi così attuale.

Essi non parlano semplicemente del Novecento.

Parlano dell'interregno.

Di quel periodo ambiguo in cui un ordine muore, un altro cerca di nascere e gli uomini, privati delle mappe tradizionali, iniziano a cercare orientamento nei luoghi più improbabili.

Talvolta nelle ideologie.

Talvolta nelle religioni.

Talvolta nelle tecnologie.

Talvolta nelle stelle.

Ed è proprio in quel momento, quando il vecchio linguaggio perde forza e il nuovo non è ancora emerso, che la storia torna ad aprirsi al possibile.

A questo punto diventa inevitabile porre una domanda che la cultura contemporanea tende a eludere. Se le grandi ideologie del Novecento si sono progressivamente logorate, se le religioni tradizionali hanno perso una parte della loro autorità sociale e se la razionalità tecnico-scientifica non sembra in grado di fornire da sola un orizzonte esistenziale condiviso, da dove provengono oggi le immagini che orientano l'immaginazione collettiva?

La risposta più immediata sarebbe: dai media.

Ma una risposta simile descrive il veicolo, non il contenuto.

Le immagini che dominano un'epoca non nascono mai dal nulla. Emergono da strati molto più profondi. Attraversano secoli. Talvolta millenni. Cambiano linguaggio, mutano simboli, assumono forme compatibili con il contesto storico, ma continuano a trasportare nuclei narrativi sorprendentemente antichi.

Philip K. Dick comprese questo fenomeno con una lucidità che ancora oggi appare sconcertante.

Per gran parte della sua vita fu considerato uno scrittore di fantascienza. L'etichetta è corretta e insieme fuorviante. Dick utilizzava il futuro per interrogare il presente. Le sue opere non riguardano astronavi, androidi o mondi alternativi. Riguardano la fragilità della realtà.

In *Ubik*, *The Man in the High Castle*, *A Scanner Darkly* e soprattutto *VALIS*, ritorna continuamente la stessa domanda: come possiamo sapere che il mondo che percepiamo corrisponda effettivamente alla realtà?

Si tratta di una questione antica quanto la filosofia stessa. Platone l'aveva formulata attraverso il mito della caverna. Gli gnostici avevano immaginato un cosmo governato da potenze ingannatrici. Cartesio aveva ipotizzato un genio maligno capace di manipolare la percezione. Dick riprende questo problema e lo colloca nel cuore della società tecnologica.

L'intuizione è straordinaria.

Più una civiltà diventa capace di produrre simulazioni convincenti, più la distinzione tra realtà e rappresentazione tende a indebolirsi.

Oggi viviamo immersi in immagini generate artificialmente, identità digitali, ambienti virtuali, narrazioni algoritmiche e sistemi di raccomandazione che modellano la nostra esperienza quotidiana. In questo contesto Dick appare meno come un autore di fantascienza che come un antropologo del presente.

La sua ossessione per la natura della realtà nasceva da una convinzione che lo avvicina sorprendentemente ad alcune correnti esoteriche: l'idea che il mondo visibile non esaurisca il reale.

Naturalmente Dick non apparteneva alla Teosofia. Né a una tradizione esoterica coerente. Ma la sua opera si colloca all'interno di una lunga genealogia culturale che attraversa gnosticismo, neoplatonismo, misticismo e psicologia del profondo.

La stessa genealogia conduce inevitabilmente a Carl Gustav Jung.

Pochi pensatori del Novecento hanno esercitato un'influenza tanto vasta e al tempo stesso tanto sottovalutata. Jung appartiene a quella categoria di autori che continuano ad agire anche quando non vengono letti direttamente. Molte idee oggi considerate quasi ovvie — gli archetipi, l'inconscio collettivo, il viaggio dell'eroe, la sincronicità — sono penetrate così profondamente nella cultura contemporanea da apparire naturali.

Ma il nucleo del pensiero junghiano è più radicale.

Jung non si limita a sostenere che gli esseri umani condividano strutture simboliche comuni. Suggestisce che la psiche stessa possieda una dimensione transpersonale.

Questa ipotesi continua a generare controversie.

Per alcuni rappresenta una scoperta fondamentale.

Per altri una metafora.

Per altri ancora una forma sofisticata di mitologia.

Qualunque sia il giudizio, la sua importanza storica è indiscutibile. Jung restituisce dignità epistemologica al simbolo in un'epoca dominata dal positivismo. Mentre gran parte della cultura occidentale cerca di spiegare il mondo attraverso relazioni causali, egli insiste sul fatto che l'esperienza umana non può essere compresa senza considerare il linguaggio delle immagini.

Il simbolo non è un residuo primitivo.

È una forma di conoscenza.

Questa intuizione costituisce uno dei ponti più significativi tra psicologia, religione ed esoterismo.

Quando Jung incontra il pensiero orientale, l'alchimia, lo gnosticismo e le tradizioni ermetiche, non cerca semplicemente materiale storico. Cerca modelli della coscienza.

Da questo punto di vista il suo percorso presenta sorprendenti analogie con quello della Teosofia.

Entrambi nascono dalla percezione che la modernità abbia ridotto eccessivamente il campo dell'esperienza.

Entrambi tentano di reintegrare dimensioni escluse dal paradigma materialista.

Entrambi cercano una visione più ampia dell'essere umano.

Naturalmente le differenze sono profonde. Jung rimane fundamentalmente uno psicologo. La Teosofia propone una cosmologia. Ma il problema che affrontano è simile.

Come ricostruire una totalità dopo la frammentazione moderna?

La stessa domanda attraversa l'opera di Georges Ivanovič Gurdjieff.

Figura enigmatica, probabilmente destinata a rimanere tale, Gurdjieff occupa una posizione quasi unica nella cultura del Novecento. A differenza di molti pensatori contemporanei, non propone una teoria del mondo. Propone una pratica dell'attenzione.

Il suo punto di partenza è semplice e inquietante.

L'uomo crede di essere cosciente.

In realtà vive in uno stato di sonno.

Non un sonno biologico.

Un sonno psicologico.

Le sue azioni sono automatiche.

Le sue emozioni prevedibili.

I suoi pensieri meccanici.

L'idea possiede una forza straordinaria perché anticipa alcune delle questioni che oggi emergono nel rapporto tra uomo e tecnologia.

Che cosa significa essere veramente presenti?

Quanto del nostro comportamento è realmente libero?

Quanto è programmato?

Quanto è condizionato?

Nel XXI secolo tali domande assumono una rilevanza nuova. Non vengono più poste soltanto da mistici e filosofi. Vengono poste da neuroscienziati, informatici e ricercatori dell'intelligenza artificiale.

Paradossalmente, più la tecnologia avanza, più riaffiorano problemi che sembravano appartenere al dominio della spiritualità.

La coscienza.

L'identità.

L'attenzione.

Il libero arbitrio.

Il significato.

È in questo punto che le traiettorie di Dick, Jung, Gurdjieff, della Teosofia e del cosmismo iniziano a convergere.

Tutti, in modi differenti, percepiscono che la storia umana non può essere ridotta esclusivamente a processi materiali.

Tutti cercano una dimensione ulteriore.

Tutti tentano di descrivere una trasformazione possibile della coscienza.

La differenza è che oggi quella trasformazione non viene più immaginata soltanto in termini spirituali.

Viene immaginata anche in termini tecnologici.

Ed è proprio qui che nasce la nuova mitologia del XXI secolo.

Non dalla sostituzione della religione con la macchina.

Ma dalla loro progressiva fusione.

La fusione tra religione e tecnologia non avviene nel modo in cui l'avevano immaginata gli autori di fantascienza del primo Novecento. Non assistiamo alla nascita di una nuova Chiesa delle Macchine, né a una liturgia celebrata da robot. Le trasformazioni profonde sono sempre più discrete. Operano nel linguaggio prima ancora che nelle istituzioni. Modificano lentamente ciò che una civiltà considera plausibile.

Un osservatore del XIII secolo avrebbe probabilmente interpretato il nostro mondo come un'immensa manifestazione di poteri soprannaturali. Oggetti capaci di parlare a distanza. Immagini che attraversano il pianeta in pochi secondi. Archivi che contengono più testi di quanti un uomo potrebbe leggere in mille vite. Strumenti in grado di rispondere a domande formulate in linguaggio naturale. Nulla di tutto questo sarebbe apparso tecnologico. Sarebbe apparso magico.

Arthur C. Clarke formulò il principio in una frase diventata celebre: ogni tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia.

La formula è corretta ma incompleta.

Perché trascura il fenomeno inverso.

Anche ogni magia sufficientemente sistematizzata tende a diventare tecnologia.

L'alchimia cercava di trasformare la materia.

La chimica realizza trasformazioni infinitamente più efficaci.

L'astrologia cercava correlazioni tra uomo e cosmo.

Gli algoritmi cercano correlazioni tra comportamento e dati.

Le antiche pratiche divinatorie tentavano di prevedere il futuro.

I sistemi predittivi contemporanei fanno qualcosa di sorprendentemente simile, pur utilizzando strumenti differenti.

Naturalmente le analogie non devono essere spinte troppo oltre. Sarebbe intellettualmente disonesto. Ma esse rivelano una continuità spesso ignorata. L'essere umano non smette di desiderare conoscenza, controllo e trascendenza. Cambia semplicemente i mezzi attraverso cui cerca di ottenerli.

Per questa ragione la Silicon Valley esercita talvolta l'impressione di una setta senza fondatore.

L'espressione può sembrare provocatoria, ma coglie un aspetto reale del fenomeno.

Come ogni grande movimento culturale, la Silicon Valley possiede i propri miti d'origine, i propri eroi fondatori, le proprie narrazioni escatologiche e le proprie promesse di redenzione. Il garage

sostituisce la grotta iniziatica. L'imprenditore visionario prende il posto del profeta. L'innovazione assume la funzione del miracolo.

Ciò che rende la situazione particolarmente interessante è il fatto che molti protagonisti di questo ambiente non si considerano affatto religiosi.

Eppure il loro linguaggio rivela continuamente strutture teologiche.

Quando si parla di immortalità digitale, di caricamento della mente, di superamento della biologia, di espansione della coscienza attraverso le reti, si entra inevitabilmente in un territorio che per millenni è appartenuto alla religione e alla filosofia.

Il lessico è mutato.

Le domande no.

Che cos'è la morte?

Che cos'è una persona?

Che cosa rimane dell'identità attraverso il tempo?

Che cosa significa trascendere i limiti umani?

Si tratta di interrogativi antichi quanto l'umanità stessa.

La differenza è che oggi vengono affrontati all'interno di laboratori, fondazioni tecnologiche e centri di ricerca.

Questa convergenza produce effetti inattesi.

Uno dei più significativi riguarda il concetto stesso di evoluzione.

Per Darwin l'evoluzione era un processo biologico privo di finalità intrinseche. Per molte correnti spirituali, invece, essa possedeva una direzione. L'umanità avanzava verso livelli superiori di coscienza.

Nel XXI secolo queste due prospettive iniziano a contaminarsi.

Compare l'idea che la tecnologia possa diventare il principale vettore dell'evoluzione futura.

Non soltanto uno strumento.

Un ambiente evolutivo.

L'essere umano cesserebbe di essere il risultato dell'evoluzione per diventarne il progettista.

È una possibilità che affascina e inquieta allo stesso tempo.

Affascina perché promette emancipazione dai limiti biologici.

Inquieta perché rischia di trasformare l'uomo in un oggetto di ingegneria.

La tensione tra questi due poli attraversa l'intera cultura contemporanea.

Da una parte troviamo la celebrazione dell'innovazione.

Dall'altra il timore della disumanizzazione.

Da una parte il sogno prometeico.

Dall'altra la nostalgia di qualcosa che potrebbe andare perduto.

Forse nessun autore ha colto questo dilemma con maggiore precisione di Martin Heidegger.

Sebbene venga raramente associato alle discussioni sull'intelligenza artificiale, molte delle sue riflessioni sembrano scritte per il nostro tempo. Heidegger sosteneva che il pericolo della tecnica non risiede nelle macchine in quanto tali. Risiede nel modo in cui esse ci inducono a vedere il mondo.

Quando tutto diventa risorsa, dato, funzione o informazione, qualcosa tende a scomparire.

Non l'oggetto.

Il suo significato.

Una foresta non è più una foresta.

Diventa biomassa.

Un fiume diventa energia idroelettrica.

Una persona diventa profilo.

Una conversazione diventa dato.

Un comportamento diventa metrica.

La tecnica non distrugge necessariamente le cose.

Le riclassifica.

Questa intuizione possiede conseguenze immense.

Perché suggerisce che la vera battaglia del XXI secolo potrebbe non riguardare il controllo delle macchine.

Potrebbe riguardare il controllo delle categorie attraverso cui interpretiamo il reale.

In altre parole, la questione decisiva non è se l'intelligenza artificiale diventerà cosciente.

È quale immagine dell'uomo emergerà dal nostro rapporto con essa.

Ogni civiltà costruisce se stessa attraverso specchi simbolici.

Gli antichi guardavano gli dèi.

Il Rinascimento guardava la natura.

La modernità guardava la macchina.

Noi stiamo iniziando a guardare l'intelligenza artificiale.

E come accade con ogni specchio, ciò che vediamo dipende tanto dall'oggetto osservato quanto dall'osservatore.

Forse è per questo che il dibattito sull'IA appare così acceso e contraddittorio.

In realtà non stiamo discutendo soltanto delle macchine.

Stiamo discutendo di noi stessi.

Delle nostre paure.

Delle nostre aspirazioni.

Della nostra idea di coscienza.

Della nostra idea di libertà.

Della nostra idea di futuro.

L'intelligenza artificiale è diventata il luogo simbolico in cui la civiltà contemporanea proietta le proprie domande irrisolte.

Come Solaris.

Come la Zona di Tarkovskij.

Come i labirinti di Borges.

Come il Castello di Kafka.

Un oggetto che sembra esterno ma che finisce inevitabilmente per restituirci la nostra stessa immagine.

E forse proprio qui si nasconde il vero enigma.

Non in ciò che le macchine diventeranno.

Ma in ciò che la loro presenza ci costringerà a riconoscere su noi stessi.

A questo punto il lettore potrebbe essere tentato di credere che tutto ciò riguardi esclusivamente il futuro. Le macchine, l'intelligenza artificiale, le reti globali, le nuove forme della coscienza. Sarebbe un errore. Il futuro esercita una strana capacità di distrazione. Mentre lo osserviamo, spesso dimentichiamo di guardare il terreno sul quale siamo ancora in piedi.

Le società non vengono trasformate soltanto dalle invenzioni.

Vengono trasformate dai racconti che costruiscono attorno alle invenzioni.

La locomotiva non cambiò semplicemente i trasporti.

Modificò la percezione dello spazio.

Il telegrafo non accelerò soltanto la comunicazione.

Modificò la percezione del tempo.

Internet non ha semplicemente connesso miliardi di persone.

Ha alterato il rapporto tra memoria, identità e conoscenza.

Le grandi trasformazioni storiche diventano visibili soltanto quando si osservano gli effetti secondari.

Per questa ragione gli storici più interessanti non sono necessariamente quelli che studiano gli eventi. Sono quelli che studiano le conseguenze impreviste degli eventi.

La Prima guerra mondiale produce il comunismo sovietico.

La Seconda guerra mondiale produce la società dei consumi.

La televisione produce la politica spettacolo.

Internet produce una crisi dell'autorità cognitiva.

Ogni innovazione apre porte che nessuno aveva previsto.

Da questo punto di vista il XXI secolo appare sempre più come un gigantesco esperimento epistemologico.

Per secoli le civiltà hanno cercato di controllare l'accesso all'informazione. Monarchie, Chiese, accademie e Stati esercitavano il proprio potere anche attraverso la regolazione della conoscenza. Non era soltanto censura. Era organizzazione.

La stampa aveva già incrinato questo modello.

La rete lo ha quasi dissolto.

Oggi un adolescente può accedere a più informazioni di quante ne possedesse un sovrano rinascimentale. Eppure questa abbondanza non produce necessariamente maggiore comprensione. Talvolta genera l'effetto opposto.

La conoscenza non cresce in proporzione ai dati.

Cresce in proporzione alla capacità di organizzarli.

La distinzione è fondamentale.

Una biblioteca non è una pila di libri.

È una struttura di relazioni.

Un archivio non è una collezione di documenti.

È una teoria implicita della memoria.

Una civiltà non è una massa di informazioni.

È un sistema di significati.

Qui emerge uno dei problemi più profondi del nostro tempo.

Le tecnologie contemporanee sono straordinariamente efficaci nel produrre connessioni.

Molto meno nel produrre significati condivisi.

L'effetto è visibile ovunque.

La società si frammenta in comunità interpretative sempre più autonome. Ogni gruppo costruisce il proprio universo informativo. Ogni rete sviluppa il proprio linguaggio. Ogni ambiente digitale tende a trasformarsi in una cosmologia.

Il fenomeno non riguarda soltanto la politica.

Riguarda tutto.

Religione.

Scienza.

Economia.

Spiritualità.

Arte.

Persino la percezione della realtà.

Per comprendere ciò che sta accadendo può essere utile tornare a un autore apparentemente lontano da queste questioni: Oswald Spengler.

Molte delle sue previsioni si sono rivelate discutibili. Alcune completamente errate. Ma la sua intuizione centrale conserva una sorprendente forza interpretativa.

Spengler considerava le civiltà come organismi simbolici.

Non semplicemente sistemi economici o strutture politiche.

Organismi spirituali.

Ciascuna civiltà possedeva una propria immagine dello spazio, del tempo, della conoscenza e del destino.

L'Occidente, secondo lui, era caratterizzato da una tensione verso l'infinito.

Cattedrali gotiche.

Navigazioni oceaniche.

Calcolo infinitesimale.

Astronomia.

Tecnologia.

Espansione.

Sempre oltre.

Sempre più lontano.

Sempre più in alto.

È difficile non riconoscere la persistenza di questo impulso nella contemporanea corsa allo spazio, nell'intelligenza artificiale, nelle reti globali e nelle promesse transumaniste.

L'Occidente continua a inseguire l'infinito.

Ha semplicemente cambiato i propri strumenti.

Ma ogni ricerca dell'infinito possiede un prezzo.

Più l'orizzonte si allontana, più il presente rischia di apparire insufficiente.

Più cresce la potenza tecnica, più emerge la domanda sul suo significato.

Più aumenta la capacità di trasformare il mondo, più diventa urgente comprendere perché lo si stia trasformando.

Questa tensione attraversa l'intera storia moderna.

Ed è qui che riappare, in una forma inattesa, il tema dell'esoterismo.

Per gran parte del Novecento l'esoterismo è stato trattato come un fenomeno marginale. Una curiosità culturale. Una collezione di superstizioni sopravvissute all'avanzata della razionalità.

Oggi questa interpretazione appare insufficiente.

Non perché le dottrine esoteriche siano necessariamente vere.

Ma perché esse svolgono una funzione che la modernità fatica a sostituire.

Offrono mappe.

Mappe simboliche.

Mappe interiori.

Mappe cosmologiche.

Mappe del significato.

La loro persistenza segnala un bisogno.

Un bisogno che la tecnica, da sola, non sembra soddisfare.

Naturalmente qui si apre un territorio pericoloso.

Ogni mappa può trasformarsi in una gabbia.

Ogni ricerca di significato può degenerare in dogma.

Ogni tradizione può irrigidirsi fino a diventare setta.

La storia delle religioni, delle ideologie e dei movimenti spirituali è piena di esempi.

Ma il rischio opposto non è meno grave.

L'assenza totale di mappe.

Una civiltà che rinuncia completamente al significato rischia di ridursi a un sistema di procedure.

E le procedure, da sole, non bastano.

Non generano appartenenza.

Non generano sacrificio.

Non generano visione.

Non generano futuro.

Forse è questo il vero dilemma del nostro tempo.

Da una parte la paura delle grandi narrazioni.

Dall'altra la difficoltà di vivere senza di esse.

Le ideologie del Novecento hanno mostrato quanto possano essere pericolose.

La frammentazione contemporanea mostra quanto possano essere necessarie.

Così la civiltà si trova sospesa tra due abissi.

Quello della certezza assoluta.

E quello del relativismo assoluto.

Tra il dogma e il rumore.

Tra la torre e il labirinto.

Ed è precisamente in questa regione intermedia, instabile e ambigua, che si sta giocando la partita culturale del XXI secolo.

Una partita che riguarda meno la tecnologia che l'immaginazione.

Perché, come hanno compreso Kafka, Borges, Musil, Broch e Tarkovskij, le civiltà non muoiono quando esauriscono le proprie risorse.

Muiono quando esauriscono le proprie immagini del futuro.

Quando si parla della Silicon Valley si commette spesso un errore metodologico. La si descrive come un luogo. Una regione geografica compresa tra San Francisco e San José. Una concentrazione di università, imprese, investitori e laboratori. Tutto ciò è corretto ma insufficiente. La Silicon Valley non è principalmente un territorio. È una mitologia.

Come tutte le mitologie riuscite, essa possiede una geografia reale e una geografia simbolica.

La geografia reale è nota. Stanford. Palo Alto. Menlo Park. Mountain View. Cupertino. Un insieme di cittadine che, osservate senza pregiudizi, non possiedono nulla di particolarmente epico. La geografia simbolica è molto più interessante. In essa quei luoghi diventano l'equivalente contemporaneo di Alessandria, Firenze o Vienna. Non perché siano necessariamente superiori, ma perché vengono percepiti come il punto in cui il futuro emerge prima di manifestarsi altrove.

Ogni civiltà produce uno spazio di questo tipo.

Atene nel V secolo avanti Cristo.

Baghdad durante il califfato abbaside.

Firenze nel Rinascimento.

Parigi tra Ottocento e Novecento.

La Silicon Valley occupa oggi una posizione analoga.

Ma con una differenza fondamentale.

Le città del passato producevano soprattutto idee.

La Silicon Valley produce contemporaneamente idee e infrastrutture.

Questa doppia natura spiega gran parte del suo potere.

Per comprendere le sue origini bisogna tornare molto indietro, ben prima di Steve Jobs o Bill Gates.

Bisogna tornare alla Seconda guerra mondiale.

Fu allora che gli Stati Uniti iniziarono a costruire una relazione completamente nuova tra università, ricerca scientifica, industria privata e apparato militare. Radar, informatica, telecomunicazioni, aerospazio, elettronica. La guerra aveva dimostrato che la conoscenza poteva essere trasformata direttamente in potenza geopolitica.

Da quel momento il sapere cessò definitivamente di essere soltanto un'attività culturale.

Divenne un'infrastruttura strategica.

Stanford comprese questa trasformazione prima di molti altri. Frederick Terman, spesso definito il padre della Silicon Valley, incoraggiò i propri studenti a fondare imprese invece di limitarsi alla carriera accademica. La decisione appare oggi ovvia. All'epoca era rivoluzionaria.

Nasce qui uno dei miti fondamentali della Valley.

L'idea che il giovane ricercatore possa trasformare una scoperta tecnica in una rivoluzione economica.

Hewlett e Packard.

Shockley.

Noyce.

Moore.

Fairchild Semiconductor.

Intel.

I nomi si susseguono come genealogie dinastiche.

Non molto diversamente dalle antiche scuole filosofiche.

Ogni generazione genera la successiva.

Ogni impresa produce una diaspora di fondatori.

Ogni successo crea nuove possibilità.

Negli anni Sessanta e Settanta accade però qualcosa di inatteso.

La cultura tecnologica entra in contatto con la controcultura californiana.

È un episodio che molti storici dell'innovazione sottovalutano.

Si immagina spesso che il mondo dei computer sia nato da ingegneri pragmatici e razionali. In realtà esso nasce anche da hippie, sperimentatori psichedelici, comunità alternative, ricercatori della coscienza e idealisti convinti che la tecnologia possa liberare l'individuo.

Qui compare una figura decisiva.

Stewart Brand.

Il suo *Whole Earth Catalog* appare oggi come una curiosità editoriale. In realtà costituisce uno dei testi fondativi della cultura

digitale. Mescolava ecologia, tecnologia, autonomia personale, strumenti pratici, filosofia orientale e sperimentazione sociale.

In quelle pagine si trova già una parte significativa dell'immaginario contemporaneo.

L'idea che la tecnologia non debba necessariamente servire il potere centrale.

L'idea che possa emancipare l'individuo.

L'idea che la conoscenza debba circolare liberamente.

L'idea che reti distribuite possano sostituire gerarchie tradizionali.

Molti decenni dopo queste intuizioni sarebbero confluite nella cultura di Internet.

Steve Jobs emerge precisamente da questo ambiente.

La leggenda tende a trasformarlo in un genio isolato. La realtà è più interessante. Jobs rappresenta il punto d'incontro tra ingegneria, design, spiritualità orientale, intuizione estetica e cultura contro culturale.

Aveva visitato l'India.

Era interessato allo Zen.

Diffidava della burocrazia.

Credeva nel potere trasformativo della tecnologia.

La sua figura appare quasi archetipica.

Non il manager.

Non il tecnico.

Il visionario.

L'imprenditore come sciamano del futuro.

Da quel momento la Silicon Valley sviluppa progressivamente una propria mitologia eroica.

L'eroe non è più il generale.

Non è più il santo.

Non è più l'esploratore.

È il fondatore.

Il fondatore crea mondi.

Il fondatore sfida istituzioni obsolete.

Il fondatore trasforma la realtà attraverso un'intuizione.

Si tratta di una narrazione potentissima.

E come tutte le narrazioni potenti contiene una parte di verità e una parte di illusione.

Perché dietro il mito del garage si nasconde spesso una rete molto più complessa di capitali, università, infrastrutture pubbliche, investimenti governativi e relazioni internazionali.

Ma il mito funziona.

Funziona perché offre una figura simbolica adeguata alla nuova epoca.

Con l'arrivo di Internet questa mitologia si espande ulteriormente.

Google promette di organizzare la conoscenza mondiale.

Facebook promette di connettere l'umanità.

Amazon promette di reinventare il commercio.

Tesla promette di reinventare l'energia e i trasporti.

SpaceX promette di trasformare l'umanità in una specie multiplanetaria.

Ogni impresa assume progressivamente la forma di una missione.

È qui che il linguaggio tecnologico diventa quasi indistinguibile dal linguaggio religioso.

Le aziende non vendono più soltanto prodotti.

Vendono visioni del mondo.

Vendono futuri.

Vendono significati.

La trasformazione è talmente profonda che molti protagonisti della Valley sembrano inconsapevolmente riprodurre modelli antichissimi.

Elon Musk parla di Marte come i pionieri americani parlavano della Frontiera.

Ray Kurzweil descrive la Singolarità come un teologo descriverebbe una trasformazione escatologica.

Molti teorici del transumanesimo parlano della morte come di un problema tecnico destinato a essere risolto.

Dietro la terminologia scientifica riaffiorano temi che attraversano la storia umana da millenni.

L'immortalità.

La trasfigurazione.

L'ascesa.

La redenzione.

La conquista del cielo.

La differenza è che, per la prima volta, tali aspirazioni vengono sostenute da infrastrutture tecnologiche reali.

Questo rende la situazione inedita.

Perché la Silicon Valley non è semplicemente una religione secolarizzata.

Non è semplicemente una comunità scientifica.

Non è semplicemente un ecosistema economico.

È il luogo in cui queste dimensioni si fondono.

Ed è proprio questa fusione a renderla così influente e così controversa.

Per alcuni rappresenta il laboratorio del futuro.

Per altri una nuova oligarchia globale.

Per altri ancora una forma di messianismo tecnologico.

Probabilmente contiene elementi di tutte e tre le cose.

Come accade sempre quando una civiltà proietta le proprie speranze più profonde in una singola regione del mondo.

La domanda decisiva non è se la Silicon Valley riuscirà o meno a realizzare le proprie promesse.

La domanda decisiva è un'altra.

Quale immagine dell'essere umano sta cercando di costruire?

E, soprattutto, che cosa verrà sacrificato lungo il cammino.

Ed è precisamente qui che la questione assume una profondità che la maggior parte delle analisi economiche, sociologiche o tecnologiche non riesce a cogliere.

Ogni civiltà si definisce tanto attraverso ciò che celebra quanto attraverso ciò che rimuove.

La psicologia individuale e la storia collettiva sembrano obbedire a una medesima legge. Ciò che viene escluso non scompare. Ciò che viene negato non evapora. Ciò che viene dichiarato irrilevante continua ad agire da qualche altra parte.

Jung chiamava questo fenomeno Ombra.

Il termine è diventato così popolare da rischiare di perdere il proprio significato. Oggi viene utilizzato per indicare genericamente gli aspetti negativi della personalità. Per Jung la questione era molto più radicale. L'Ombra non coincide semplicemente con il male. Essa comprende tutto ciò che l'Io rifiuta di riconoscere come proprio.

L'individuo civile reprime l'aggressività.

L'aggressività non scompare.

Il razionalista reprime il bisogno di trascendenza.

La trascendenza non scompare.

Il moralista reprime il desiderio.

Il desiderio non scompare.

La stessa dinamica sembra operare nelle culture.

Il cristianesimo medievale aveva relegato gli antichi dèi nel regno dei demoni. Essi tornarono sotto forma di folklore, alchimia, magia naturale, ermetismo e immaginazione artistica. L'Illuminismo cercò di espellere il mito dalla sfera pubblica. Il mito ritornò attraverso il nazionalismo romantico. Il positivismo tentò di ridurre

la religione a superstizione. Le religioni politiche del Novecento rioccuparono immediatamente lo spazio lasciato vuoto.

Ogni volta la storia ripete lo stesso movimento.

L'espulsione produce il ritorno.

La rimozione produce la compensazione.

L'ombra cerca equilibrio.

È difficile osservare la cultura della Silicon Valley senza riconoscere questo meccanismo.

Per oltre due secoli l'Occidente ha costruito la propria identità attorno a valori come razionalità, misurabilità, efficienza, calcolo e controllo. Si tratta di conquiste immense. Nessuna civiltà precedente aveva raggiunto una simile capacità di comprendere e trasformare il mondo fisico.

Ma ogni vittoria possiede un prezzo.

Quanto più una cultura sviluppa una funzione, tanto più rischia di atrofizzarne un'altra.

La razionalità cresce.

L'immaginazione simbolica si indebolisce.

L'efficienza aumenta.

La contemplazione perde valore.

La misurazione si espande.

Il mistero si ritira.

Almeno in apparenza.

Perché il mistero non accetta facilmente l'esilio.

Esso ritorna.

Ritorna nei sogni.

Ritorna nell'arte.

Ritorna nelle religioni alternative.

Ritorna nelle teorie del complotto.

Ritorna nelle mitologie tecnologiche.

Ritorna persino nella scienza stessa.

È qui che il nostro tempo diventa particolarmente interessante.

Per la prima volta la cultura più razionalizzata della storia produce spontaneamente nuove forme di spiritualità tecnologica.

Non si tratta di una contraddizione.

È una compensazione.

Più il mondo viene interpretato come un sistema informazionale, più cresce il bisogno di significato.

Più la realtà appare riducibile a dati, più emerge il desiderio di qualcosa che ecceda i dati.

Per questa ragione molte figure della cultura tecnologica sembrano oscillare continuamente tra materialismo e misticismo.

Studiano reti neurali e leggono testi buddhisti.

Costruiscono algoritmi e discutono di coscienza.

Finanziano missioni spaziali e riflettono sull'immortalità.

La contraddizione è soltanto apparente.

Essi stanno cercando, spesso senza rendersene conto, di ricucire una frattura che attraversa l'intera modernità.

La frattura tra conoscenza e significato.

Tra spiegazione e senso.

Tra informazione e sapienza.

A questo punto emerge una domanda inevitabile.

Qual è l'Ombra della civiltà tecnologica?

Che cosa è stato sacrificato?

Che cosa è stato escluso dal racconto ufficiale del progresso?

La risposta non è semplice.

Ma alcuni indizi sono evidenti.

È stata sacrificata la lentezza.

In una cultura costruita sull'accelerazione permanente, la lentezza appare sospetta.

È stata sacrificata la profondità.

In un ambiente che privilegia il flusso continuo di informazioni, la profondità diventa economicamente improduttiva.

È stata sacrificata la memoria lunga.

L'attenzione si concentra costantemente sul nuovo.

È stata sacrificata la contemplazione.

L'azione prevale sulla riflessione.

Ma soprattutto è stata sacrificata una certa esperienza del limite.

Per millenni gli esseri umani hanno vissuto all'interno di orizzonti relativamente stabili. La morte era inevitabile. La distanza era reale. Il corpo possedeva vincoli precisi. Il tempo seguiva ritmi biologici e cosmici.

La modernità ha progressivamente trasformato ciascuno di questi limiti in un problema da risolvere.

La morte diventa una sfida medica.

La distanza una questione tecnologica.

Il corpo un oggetto di progettazione.

Il tempo una risorsa da ottimizzare.

Il risultato è straordinario.

Ma produce inevitabilmente un'Ombra.

Perché il limite non è soltanto un ostacolo.

È anche una fonte di significato.

La mortalità rende preziosa la vita.

La distanza rende significativo l'incontro.

La scarsità rende possibile il valore.

L'incertezza rende possibile la libertà.

Una civiltà che eliminasse completamente ogni limite rischierebbe di eliminare contemporaneamente alcune delle condizioni che rendono umana l'esperienza.

Forse è proprio questa intuizione che attraversa sotterraneamente le opere di Kafka, Borges, Musil, Broch, Jung, Tarkovskij e persino Philip K. Dick.

Tutti, in modi diversi, hanno compreso che il problema fondamentale della modernità non consiste nell'insufficienza del potere umano.

Consiste nella sua espansione.

La questione non è ciò che possiamo fare.

La questione è ciò che accade quando possiamo fare quasi tutto.

Perché è allora che l'Ombra ritorna.

Non più come barbarie esterna.

Non più come superstizione residua.

Ma come domanda.

Una domanda sempre più difficile da ignorare.

Una domanda che nessun algoritmo può eliminare.

Che nessuna ideologia può chiudere definitivamente.

Che nessuna tecnologia può rendere irrilevante.

Che cosa significa essere umani in un mondo in cui gli antichi limiti stanno scomparendo uno dopo l'altro?

È possibile che l'intero XXI secolo ruoti attorno a questa domanda.

E che tutte le altre — politiche, economiche, tecnologiche e persino spirituali — non siano che variazioni della stessa inquietudine fondamentale.

Forse la domanda è formulata in modo ingannevole.

Essa presuppone che l'essere umano sia definibile attraverso i propri limiti. E in parte è vero. Per millenni abbiamo identificato la condizione umana con la mortalità, la vulnerabilità, l'ignoranza, la

dipendenza dal corpo, la necessità del lavoro, la scarsità delle risorse e l'impossibilità di conoscere il futuro.

Ma basta osservare attentamente la storia per accorgersi che l'uomo non ha mai accettato passivamente questi limiti. Ha sempre cercato di superarli.

L'agricoltura fu una ribellione contro la scarsità.

La medicina fu una ribellione contro la malattia.

La scrittura fu una ribellione contro l'oblio.

La navigazione fu una ribellione contro la distanza.

La scienza fu una ribellione contro l'ignoranza.

Da questo punto di vista il transumanista e il cacciatore paleolitico appartengono alla stessa famiglia spirituale.

Entrambi cercano di andare oltre ciò che è dato.

La differenza riguarda la scala.

Perciò la domanda non può essere: dobbiamo superare i limiti?

Lo facciamo da sempre.

La domanda è: quali limiti possono essere superati senza perdere qualcosa di essenziale?

Qui il terreno diventa più incerto.

Perché ciò che chiamiamo umanità non coincide né con il corpo né con l'intelligenza né con la cultura. Se così fosse, la definizione sarebbe relativamente semplice.

L'essere umano appare piuttosto come una tensione.

Una tensione tra ciò che è e ciò che potrebbe essere.

Tra finitudine e trascendenza.

Tra ordine e caos.

Tra animale e simbolo.

Tra materia e significato.

È questa tensione che sembra costante.

Non i suoi contenuti.

I contenuti cambiano continuamente.

L'antico sciamano cercava il cielo attraverso il tamburo.

L'astronauta lo cerca attraverso il razzo.

L'esigenza profonda appare sorprendentemente simile.

Per questa ragione molti dibattiti contemporanei risultano insoddisfacenti. I tecnottimisti immaginano spesso che la tecnologia possa risolvere ogni problema umano. I tecnopessimisti immaginano che essa minacci inevitabilmente l'umanità. Entrambe le posizioni attribuiscono alle macchine un'importanza forse eccessiva.

La storia suggerisce qualcosa di diverso.

Ogni grande rivoluzione tecnica modifica le condizioni dell'esistenza.

Nessuna modifica completamente la struttura fondamentale dell'esperienza umana.

Gli esseri umani continuano ad amare.

Continuano a soffrire.

Continuano a morire.

Continuano a costruire miti.

Continuano a interrogarsi sul significato.

Continuano a cercare appartenenza.

Continuano a temere il caos.

Continuano a desiderare l'infinito.

Le forme cambiano.

Le tensioni rimangono.

Forse è qui che Jung aveva colto qualcosa di essenziale.

Gli archetipi non descrivono contenuti storici specifici.

Descrivono strutture permanenti dell'esperienza.

L'Eroe non scompare quando cambia la tecnologia.

Cambia maschera.

Il Viaggio continua.

Mutano le strade.

L'Ombra continua.

Mutano i suoi volti.

La Ricerca continua.

Mutano gli oggetti cercati.

L'umanità potrebbe dunque non essere definita da un insieme fisso di caratteristiche.

Potrebbe essere definita dalla capacità di abitare queste polarità.

Di vivere contemporaneamente nella finitudine e nell'aspirazione all'infinito.

Di sapere che la conoscenza è sempre incompleta e continuare comunque a cercare.

Di sapere che ogni mappa è parziale e continuare comunque a orientarsi.

Di sapere che ogni sistema è limitato e continuare comunque a costruire significato.

A questo punto emerge una possibilità ancora più radicale.

Forse ciò che rende umani non è il possesso di certe capacità.

Non l'intelligenza.

Non il linguaggio.

Non la coscienza riflessiva.

Non la creatività.

Tutte queste qualità potrebbero un giorno essere imitate o persino superate da altre forme di intelligenza.

Forse ciò che rende umani è il rapporto con il mistero.

La capacità di riconoscere che l'esistenza eccede continuamente le nostre spiegazioni.

Una civiltà può accumulare dati.

Può costruire reti.

Può colonizzare pianeti.

Può modificare il proprio genoma.

Può generare intelligenze artificiali.

Ma continuerà a confrontarsi con domande che non si lasciano ridurre completamente a procedure.

Perché esiste qualcosa invece di nulla?

Perché la coscienza emerge dall'universo?

Che cosa significa il bene?

Che cos'è la bellezza?

Che cos'è l'amore?

Perché la morte ci appare così intollerabile?

Perché continuiamo a cercare significato?

Queste domande attraversano l'intera storia umana.

Attraversano Platone e Buddha.

Attraversano Dante e Shakespeare.

Attraversano Jung e Tarkovskij.

Attraversano la Teosofia e la fisica contemporanea.

Attraversano i monasteri medievali e i laboratori della Silicon Valley.

Non perché siano state risolte.

Ma perché continuano a resistere.

Forse essere umani significa precisamente questo.

Non possedere risposte definitive.

Ma continuare a generare domande il cui valore supera qualsiasi risposta temporanea.

In questa prospettiva il futuro non appare più come una lotta tra uomo e macchina.

Appare come una lotta tra due modi di abitare il mondo.

Uno che considera tutto riducibile a funzione, calcolo e ottimizzazione.

L'altro che riconosce nell'esistenza una profondità irriducibile.

Probabilmente avremo bisogno di entrambi.

Ma se il secondo dovesse scomparire, la vittoria tecnologica potrebbe coincidere con una sconfitta spirituale.

E sarebbe una sconfitta quasi invisibile.

Perché avverrebbe nel momento stesso in cui ci convinceremmo di aver finalmente conquistato tutto ciò che desideravamo.