

L'*Itinerarium* di Bonaventura e la questione della tecnica

1.

Sette secoli e svariati gradi di latitudine separano il latino dell'*Itinerarium mentis in Deum* (La Verna, Arezzo, 1259) di Bonaventura da Bagnoregio dal tedesco di *Die Frage nach der Technik* (Monaco di Baviera, 1953) di Martin Heidegger. Lo ricordiamo soltanto per dichiarare che il presente contributo non intende assegnarsi fini comparatistici né propriamente ermeneutici; non proponendosi di contribuire alla ricezione né del celebre trattato breve di Bonaventura né dell'altrettanto celebre conferenza di Heidegger.

L'intento sarà prettamente speculativo. Si vorrebbe tentare di reimpostare la oramai famigerata "questione della tecnica", tenendo Heidegger sullo sfondo anziché in primo piano e muovendo invece da alcune delle *formae mentis* (o dei *memi*) che parrebbero sostanziare l'*Itinerarium* bonaventuriano – oltre mezzo secolo dopo interpretato da Dante nel suo "cammin", passato alla storia con l'equivoco titolo di *Divina commedia*.

Prescindendo da ogni influsso teologico – di Bonaventura compreso – operante in Heidegger anche mentre affronta quella che chiama la questione della tecnica, proveremo a segnalare una sorta di eterogenesi dei fini. Indicando possibili convergenze logiche fra un medievale *itinerarium mentis in Deum* ed una critica caratterizzazione della tecnica la quale ambirebbe di proporsi come emancipata ed emancipatoria rispetto alla heideggeriana.

Data la pregnanza della materia testuale, non analizzeremo tutti e sette i capitoli dell'*Itinerarium*, ma soltanto il *Prologus*. Riservandoci citazioni, anche corpose, dalle parti successive, perlopiù a suffragio di quanto in questo via via rilevato.

2.

Se interroghiamo, con forse qualche originalità, il testo bonaventuriano all'unico scopo di rinvenirvi elementi per reimpostare socraticamente la domanda «Che cos'è la tecnica?», fin da subito sia il testo sia la domanda registrano, piuttosto vividamente, quello che potremmo considerare un incremento d'intelligenza reciproco.

Già l'*incipit*, affiancato alla nostra domanda, risulta tutt'altro che una convenzionale invocazione a Dio. Bonaventura cita la *Lettera di Giacomo*, con l'aristotelico primo Principio, «a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum». Ma l'*eccellenza* e la *perfezione* non hanno forse a che fare con la tecnica? – qualunque cosa si voglia intendere con questo termine. Che cosa fa la tecnica se non tendere – che cos'è tecnico, se non la tensione – verso eccellenza e

perfezione? Potremmo chiederci anche il contrario: quanto eccellenza e perfezione siano, in quanto tali, tecnica.

Il Principio è l'eccellenza, la perfezione (e la vita del buon cristiano – un pellegrino, su questa terra – consiste nel tendere alla «perfecta Legis observatio», come si legge in I, 4). Perché? Potrebbe darsi un Principio senza eccellenza e perfezione? Se eccellenza e perfezione è anzitutto eccellenza e perfezione di essere o d'esistere (e dunque si è eccellenti o perfetti perché si esiste, e non il contrario, come vorrebbe nel suo snodo decisivo la “prova ontologica”, del 1077), un Principio senza eccellenza e perfezione sarebbe un Principio deficitario d'essere o d'esistere. Sarebbe l'impossibile di un essere che non è; di un'esistenza che non esiste. Ma se un'esistenza deve esistere, e risultare eccellente e perfetta – sia pure relativamente soltanto all'esistenza e sia pure relativamente al minimo spaziotempo (e già con questo escludiamo ogni aprioristica “dimostrazione di Dio”) – la tecnica, che ha a che fare con l'eccellenza e la perfezione, avrà a che fare anche con l'esistenza. Per dimostrarlo appieno, bisognerebbe riprendere quanto prima trascurato: l'interrogazione su eccellenza e perfezione caratterizzate, in quanto tali, come tecnica.

In quanto tali, eccellenza e perfezione non sono interessate al particolare, all'oggetto, a ciò di cui sono eccellenza e perfezione. Altrimenti, non potrebbero avere un valore e svolgere un ruolo transindividuale. Del pari, la tecnica in quanto tale, non è interessata al suo portatore: deve concentrarsi su di sé, per essere impersonale ossia tecnica – «ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum»; altrimenti non sarebbe Dio lo «opifex summus» (I, 9).

Ma anche il pessimo e l'imperfetto, si dirà, sono interessati a se stessi e non ai loro portatori; e quindi, se tecnica è universalità, anche il pessimo e l'imperfetto potrebbero vantare una tecnica. Propriamente, no. Per un motivo simile a quello per cui secondo Tolstoj tutte le famiglie felici sono felici allo stesso modo, mentre è l'infelicità che riguarda il molteplice e il diversificato. Il pessimo e l'imperfetto, l'errore, è possibile in molte maniere, molteplicemente; ed anzi è tale proprio perché non si uniforma, perché difetta di uniformazione. Non si possono dare libretti d'istruzione per gli errori o per l'errare, perché non si può dare un'uniformità alla difformità se non facendola cessare di essere quel che è. Se si dicesse ad X cosa fare per ottenere Y, anche se Y distruggesse X, quello di X non sarebbe un errore. Sarebbe una procedura correttamente eseguita.

Ma a prescindere da queste ed altre considerazioni che si potrebbero addurre – appoggiandoci, del resto, ad una tradizione piuttosto pacifica su questo punto, cioè quello della tendenziale universalità ed uniformità nel riconoscere un positivo, autonomo, valore ad eccellenza e perfezione – ciò che qui soprattutto interessa, è rilevare come le due categorie di eccellenza e

perfezione utilizzate teologicamente da Bonaventura, possano avere anche un impiego tecnico o tecnologico.

3.

Fra citazioni dalla *Lettera agli Efesini* di San Paolo, dal *Vangelo di Luca* e dalla *Lettera ai Filippesi*, ancora di Paolo, il *Prologus* invoca «oculos mentis» *illuminati* affinché dirigano «pedes nostros in viam pacis», una via che «exuperat omnem sensum» – perché, come si legge in II, 12, «Omnis creatura *ex natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo». Di nuovo chiediamo: può valere, questa, come una caratterizzazione della tecnica – con ogni essere che risulta quasi, approssimandosi ad ognuna di esse (e magari migliorandola, ma in funzione trans-individuale), l'insieme delle tecniche che gli consentono di esistere? E l'*Itinerarium*, senza volerlo né saperlo, non è proprio una simile caratterizzazione, quel che conseguirà? Come Dio, la tecnica «in cunctis rebus per *potentiam, praesentiam et essentiam* incircumscriptus existit»?

Gli «oculos mentis» equivalgono a quella razionalizzazione del procedere che – come accade quando seguiamo un manuale d'istruzioni – lascia a se stessi apparenza e sensibilità, e conduce «pedes nostros in viam pacis»; ossia ci fa pervenire passo passo all'obiettivo, alla destinazione, al riposo. E lo fa in termini che, non essendo noi gli ingegneri del prodotto, non capiamo (Colombo, che non era “ingegnere” del “prodotto” Atlantico, non lo capì, pur attraversandolo correttamente). Possiamo al massimo seguire. Con una passività simile a quella della deduzione logica; della conseguenza da fare propria. Perché altrimenti non c'è *fare* e quindi nemmeno *proprio*. Perché altrimenti non ci siamo. Non sopravviviamo.

La *via*, inoltre, che fa tutt'uno con l'*itinerarium*, è una delle *formae mentis* più note e allo stesso tempo non pensate, direbbe Hegel, dell'umanità tutta. Ma, come accade per la deduzione, la *via/itinerarium* ha forse a che fare in quanto tale con la tecnica. Se, per quanto riguarda il percorso, non si dà percorso senza coercizione o predeterminazione – non foss'altro quella relativa al percorrere medesimo – e per quanto riguarda la tecnica, non si dà tecnica senza procedura o divenire strutturato. Rispetto a tali condivisioni – il percorrere, il divenire strutturato, una qualche predeterminazione sia pure quella del percorrere – la teologia prospettata da Bonaventura pare fin da subito essenzialmente prossima, per es., alla tecnologia informatica. Laddove la natura di questa non starà tanto nel silicio ma nella pianificazione (oggettiva) e nella pianificazione di un itinerario. Pianificazione ed itinerario che, muovendo dal nostro mondo dei computer, possono farci risalire alle tecniche richieste dai più antichi sport olimpici, oppure a quelle richieste dall'alfabeto e dai numeri nei loro vari utilizzi (soltanto in quanto tappa di un itinerario, hanno senso la singola lettera

ed il singolo numero); per giungere ad occuparci delle leggi di natura (quel che Bonaventura chiama *Pater aeternus*), come ad es. l'evoluzione per selezione (quel che Bonaventura chiama *primus Principium*).

Sicuramente stiamo anticipando troppo. Poniamo, allora, considerazioni del genere a livello di ipotesi. Andando a verificare quanto *l'Itinerarium* bonaventuriano – ridotto sia pure al *Prologus* – possa confermarcele.

4.

Come nella mistica di ogni tempo e luogo, Bonaventura parla di «illuminazione». In base a quel che siamo venuto ipotizzando – e paradossalmente, se non si tiene conto della nostra ipotesi speculativa sulla tecnica – si tratta però di qualcosa più vicina alla «luce» dell'Illuminismo che a quella dei poemi in prosa di Rimbaud. Ulteriore affermazione da verificare, certo. Ma la arrischiamo per impostare l'indagine.

Gli *oculi mentis* di Bonaventura potrebbero essere considerati proto-illuministici, a causa della strutturazione a *itinerarium* della scienza moderna e della razionalizzazione che implica la svalutazione della materialità del senso (l'espressione «exuperat omnem sensum» sarà da intendersi anche in tale accezione).

Anche i poemi in prosa di Rimbaud, che combatteranno per una «luce» diversa dalla teologico-scientifica ma – in quanto combattenti e per una «luce» ed in quanto prodotti pur sempre alfabetici (cfr. dello stesso Rimbaud, *Voyelles*) – potrebbero ricadere loro malgrado in questa; ossia nella tecnica, che ne è il minimo comun denominatore.

Avviamo lo scandaglio del *Prologus*. Avvio piuttosto paradossale, nella misura in cui per qualsivoglia “scandaglio” è necessario il *primus Principium* – cioè quella tecnica che proprio per tale necessità viene da Bonaventura invocata «in principio»; necessità che se dà *pace* – perché consente il conseguimento, ma solo in quanto *conseguimento*, di obiettivi, ma solo in quanto *obiettivi* – «exuperat omnem sensum».

5.

«Pacem anhelō spiritu quaerem, ego peccator». Siamo al secondo paragrafo del *Prologus*. Siamo – sembra – allo «stay hungry, stay foolish» di Steve Jobs (Stanford University, 2005). Sovrainterpretazione? Ovviamente, per chi volesse render conto del pensiero di Bonaventura *iuxta propria principia* (Bonaventura che, comunque sia, più avanti, citerà il «vir desideriorum» di *Dan*).

9,23). Ma non per chi di questo volesse indagarne l'architettura logica e la ripresentazione di questa o di una simile architettura nella storia delle idee.

Iniziamo con il notare che il *pater* di iMac, iPod, iPhone e iPad, parlava ad un'università – istituzione medievale per eccellenza. L'anelito, notiamo poi, accomuna entrambe le condizioni – prima ancora che psicologiche, ontologiche – e dell'informatico statunitense e del teologo francescano; perché l'*optimum* ed il *perfectum* possono avere, platonicamente, soltanto delle approssimazioni a loro. Ma la tecnica è l'*optimum* ed il *perfectum*; anzi, è il fatto che vi sia una strada per avvicinarsi (di «aliquas mentales ascensiones in Deum» scrive in questo medesimo paragrafo Bonaventura); è il dovere di questo avvicinamento.

Ognuno, ogni atto do ognuno di noi, è sempre *peccator*; perché non sarà mai l'*optimum* ed il *perfectum*. Ma qual è il valore ed il senso dell'*optimum* e del *perfectum*? Hanno un valore ed un senso non autoreferenziali? È inevitabile il *quaerere* (la *questua*, la *quête*)? E lo è solo per l'uomo – o per ogni essere (ogni elemento tenderebbe al proprio “luogo naturale”, secondo Aristotele)? Senza l'*optimum* ed il *perfectum* non vi sarebbe nemmeno tutto questo apparato? E viceversa? Quello di *pax* («et viam, per quam pervenitur ad eam») è un bisogno indotto?

Pax risulta l'altra faccia dello «stay hungry, stay foolish»; fin da Platone, per non risalire a Parmenide od Omero (con Ulisse), si *cerca* la Pace epperò non si dà altra Pace che nel *ricercare* stesso (anche questo significa il termine “filosofia”; ma si pensi pure ai *ricercari* della musica rinascimentali, divenuti nel barocco *fughe*).

Pax e «stay hungry, stay foolish»: dialettica valevole per il pellegrinaggio in Terrasanta, all'epoca chiamato *itinerarium* (il quinto pilastro dell'islam è il pellegrinaggio alla Mecca) e valevole anche per l'amore. Non solo quello dell'*Ars amatoria* ma pure quello del *coup de foudre*, ormoni e neurotrasmettitori ivi compresi. Dialettica che però noi utilizziamo per render conto della tecnica. Come può dunque avere a che fare l'amore con la tecnica?

Nel *Purgatorio* (II, 63), Virgilio dice di sé e di Dante: «noi siam peregrin»; e all'VIII, 4 della stessa cantica, si trova l'espressione «peregrin d'amore», che potrebbe essere utilizzata per indicare l'unione della *pax* (l'amore, in quanto obiettivo conseguito) e dello «stay hungry, stay foolish» (il pellegrinaggio o *itinerarium*).

Ma la logica di qualsivoglia successo operativo è la medesima: dalla navigazione (con il porto), all'esecuzione di una nota con uno strumento (“aria – letteralmente – serena dopo la tempesta”), all'itinerario verso l'orgasmo o anche solo la *correspondance*, il magnetismo – come predelineazione – di due sguardi.

6.

Nel terzo paragrafo del *Prologus* si legge di «sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstaticos excessus». Ma che cos'è questa – più in generale riscontrabile, a livello di *forma mentis*, in quel gradualismo pseudo darwiniano caratterizzante opere come *I gradi dell'organico e l'uomo* di Plessner, del 1928 – se non una spiegazione del processo algoritmico?

Wittgenstein nelle sue *Lezioni sui fondamenti della matematica* (Cambridge, 1939), non spiega in maniera molto diversa il processo psicologico con cui materialmente avverrebbe la dimostrazione di un teorema. Ma si potrebbero applicare considerazioni simili anche per l'*evidenza* – o altri *exstaticos excessus* – tramite cui matematicamente si «transeat ad pacem»: dall'ammissione del parallelismo di due rette disegnate alla lavagna a quella di un'unità sommata ad un'altra unità che darebbe come risultato due unità. Per non dire dell'*itinerarium* – a forza di *exstaticos excessus* come sono le *sex illuminationum suspensiones* di Bonaventura – da un numero ad un altro; ossia la digitalità sulla quale si basa la nostra tecnica; non solo nell'odierno mondo informatico, ma a partire almeno dall'invenzione del numero e dell'alfabeto.

Riferirsi alla filosofia della matematica, non è privo di appigli nell'*Itinerarium*. Nel cap. I, par. 11, leggiamo: «Primo modo aspectus *contemplantis*, res in se ipsis considerans, videt in eis *pondus, numerum et mensuram*» – come si vuole in *Sap.* 11,21. Il par. 10 del cap. II, è dedicato ai numeri (del resto anche un libro del Pentateuco è a questi intitolato) e vi si espone la teoria del VI cap. del *De musica* di Agostino. Laddove Agostino «assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus». Ma che cos'altro è la formalizzazione algoritmica? Che cos'altro è la formalizzazione di una tecnica, se non partire da *cose* che non valgono di per sé ma soltanto in quanto tecnicamente funzionanti? In filosofia della mente, Hilary Putnam, nel 1973, sosteneva – com'è noto – che per il funzionalismo potremmo anche essere fatti di formaggio svizzero senza che ciò abbia alcuna importanza sull'autonomia della nostra vita mentale; ma quello che chiamiamo “formalizzazione di una tecnica”, potrebbe (o forse dovrebbe) rimaner tale, pur tenendo conto dei vincoli materiali; ed anzi facendo di questi stessi vincoli (che pur possono travalicare le singole cose), la funzione o la tecnica.

Riguardo ai numeri – la considerazione dei quali, se da un lato è pitagorico-platonica, dall'altro fa tutt'uno con la tecnica più modernamente intesa – Bonaventura fa culminare il suo discorso sostenendosi su Boezio (*De institutione arithmetica*, I 2) ma anticipando al contempo Galilei, che per Heidegger condivide l'essenza della Rivoluzione industriale e di quel che ne è

seguito: «Necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc “numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar” et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam».

7.

Dunque, se quella della «pacem per exstaticos excessus» è la «sapientia christiana», allora questa fa tutt'uno con la tecnica. Si sarebbe potuto dire qui: con la scienza e tecnologie moderne. Ma diciamo “tecnica” per suggerire la omologia – tecnicamente parlando, appunto – fra discipline cosiddette umanistiche e discipline cosiddette scientifiche da un lato (non è questa la sede per rinvenire l'apporto che in epoca moderna la filologia quattrocentesca ha dato alle seconde) ed essere umano e natura dall'altro. Heidegger, che nel suo questionare sulla tecnica non fa (o fa non abbastanza) questione di questo – ossia della tecnicità comune a *Naturwissenschaft* e *Geisteswissenschaft*, trivio e quadrivio, perché comune ad uomo e natura in quanto entrambi esistenti – non poteva, anche perciò, interessarci. Tuttavia, una nota categoria di Heidegger è anche quella di “abbandono” (dal titolo di una conferenza del 1955, connessa a quella sulla tecnica). Teniamolo sullo sfondo, rispetto a quanto segue.

L'espressione «*exstatici – o mentales – excessus*», *conditio sine qua non* per la contemplazione delle realtà divine, viene resa di solito con «abbandono estatico dell'anima» (L. Mauro, Rusconi, 1985). Tale “abbandono” non è troppo distante, abbiamo suggerito, da quanto secondo Wittgenstein sarebbe umanamente (ma potremmo anche dire: tecnicamente) richiesto dalle procedure matematiche per funzionare. Un simile abbandono o esorbitare dalla riflessività – del tutto analogo a quello di Dante con Bernardo – va ricondotto agli atti della nostra vita intesi come atti della nostra sopravvivenza. Così come a forza di violenza alla coscienza – ossia inconsciamente, acriticamente, stupidamente, miracolosamente o non-matematicamente – si passa da un termine matematico all'altro, allo stesso modo si vive, si esiste; si consentono i continui (di per sé morti) passaggi da uno stadio all'altro della vita.

Tale “passare” – e la Crociata, chi vi partecipò, la chiamava, come poi accadrà per i primi viaggi transatlantici, *passagium* – è tecnica, se il resto è matematica oppure vita. Ancora altri esempi: così come in una macchina ci si “abbandona” ai suoi meccanismi, allo stesso modo lo si fa rispetto al proprio respiro oppure al risplendere del sole o sennò alla forza di gravità. Macchina, respiro, sole, gravità – non sono in quanto tali tecnica ma *funzionano* tecnicamente cioè “abbandonandosi”: dispiegandosi nella realtà (Dante coniò il termine “indiarsi”) a prescindere da quale sia la loro identità o differenza. In tale abbandono (quanto heideggerianamente caratterizzabile? – lasciamo la domanda inevasa), ogni cosa «ad radios lucis directissime et

intensissime se convertit». Ogni cosa è re-ligiosa – l’essere è re-ligioso – nel senso di questo abbandono (*excessus*) tecnico.

8.

Anche il “rapimento” di Paolo al “terzo cielo” può valere come quella normatività oggettiva cui è necessario attenersi per il soddisfacimento delle esigenze della vita. Tecnicamente si vive sempre alienati; perché sennò non si vive. «Christo confixus sum cruci, iam non ego; vivit vero in me Christus». Di Paolo, cita questo, Bonaventura, e questa citazione possiamo utilizzarla noi per sostituire alla parola *Christus* la parola *tecnica*. Anche dal punto di vista teologico, qual è il valore di Cristo se non quello di un «complesso di norme che regolano l’esercizio della vita umana»; oppure quello di un «metodo d’impostazione»; o, ancora, del divino «in quanto applica rigorosi procedimenti»?

Bonaventura non cita il giovanneo «Verbo che si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (1,14) – con il quale, magari sulla scorta di P. Virno, *Quando il verbo si fa carne* (Boringhieri, 2005), si potrebbe render conto della tecnica, anche pre-informatica, nei suoi aspetti software e hardware – ma riferendosi alle stigmate del fondatore del suo Ordine, formula un’equivalenza: un ardentissimo amore per il Crocifisso – lo «stay hungry, stay foolish» di Steve Jobs, che crocifigge perché aliena – «mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit». E qui si potrebbe speculare addirittura su di un possibile comune retroterra logico fra la “deportazione” che con le stigmate San Francesco fece del proprio corpo, in nome di una *mente* preponderante sulla *carne* (o, funzionalisticamente nel senso ristretto del termine, di un software sull’hardware), e quella olocaustica dello *Arbeit macht frei* – che nel modo più mostruoso rivelò la possibile essenza del lavoro (della tecnica come lavoro), borghesemente e socialisticamente intesa fino allora (ed ancor oggi, nonostante, appunto, l’Olocausto) come libertà.

9.

Il proseguito del terzo paragrafo del *Prologus* si basa sull’immagine giovannea (ed archetipica) della *porta*. Immagine che può certo servire per dare un contributo nel rispondere alla domanda sul che cos’è della tecnica. «Nam qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro» (*Gv.*, 10,1). Si pensi, a costo di cadere nel traviato, alla cosiddetta “fortuna dei principianti” (ammesso e non concesso che si dia davvero qualcosa del genere), per es. in una partita di golf. «Si quis vero per ostium introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet» (*Gv.*,

10,9). Cristo è via e porta; ed è amore. Ma noi abbiamo detto che via, porta ed amore possono essere considerati tecnica. Il cristianesimo ha avuto successo in quanto tecnica? Pierre Hadot parlava di “esercizi spirituali” (1988) e Mircea Eliade di “tecniche dello yoga” (1948).

La questione della tecnica come questione della porta, doveva essere già chiara a Platone se sulla soglia dell'Accademia fece scrivere: «Non entri nessuno che non conosca la geometria».

La tecnica, senza escludere che abbia più di una nascita, nasce – umanamente – con il modello, ossia con Platone. Limitiamoci qui – senza addentrarci ulteriormente in ambiti etologici – a menzionare l'imitazione.

«Ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat» (I, 15) devi onorare, come si onora un debito, la tecnica. Qui possiamo forse utilizzare anche il celebre termine heideggeriano *Gestell*; ma solo se lo si intende naturalisticamente: la tecnica di volo di una coccinella, quella di caccia di un predatore.

Per evocare ancora Wittgenstein, la tecnica ha a che fare non tanto con i suoi giochi linguistici, quanto con la sua nozione di *certezza*. Nozione che, con qualche approssimazione, può ritenersi espressa da questo passo di Bonaventura (II, 9), se traslato da un ambito teologico ad uno tecnologico (o anche etologico): «Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus, cum sint infallibiles et indubitabiles *intellectui apprehendentis*, sint indelebiles a *memoria recolentis* tamquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiidicabiles *intellectui iudicantis*, quia, ut dicit Augustinus [*De lib. arbitr.*, II 12,34], “nullus de eis iudicat, sed per illas”».

L'esistenza, pure di un'azione, sta alla tecnica, intesa anche quale razionalizzazione *a posteriori*, come neoplatonicamente l'anima rispetto a Dio secondo Agostino (*De Trin.*, XIV 8,11): «Capax eius est et particeps esse potest» (III, 2).

Dal ping-pong all'accoppiamento, le tecniche sono tendenzialmente, e almeno rispetto all'individuo, «*immutabilia et incorruptibilia*, ut supercaelestia» (I, 13). Così come per Agostino Dio (*De civitate Dei* VIII 4), la tecnica è considerabile «causa essendi, ratio intelligenti et ordo vivendi» di tutte le cose (I, 14).

Quando ci viene detto che chi non riconosce il primo principio, è cieco, sordo, muto e stolto (I, 15), questo vale pressoché letteralmente per la tecnica; se senza educazione al guardare, al sentire ecc., non si sente, vede, parla né comprende adeguatamente (sia rispetto alla sopravvivenza, sia rispetto ad una qualche realizzazione: per es. di umanità). Ma anche laddove non vi è la costrizione dell'educazione (temine che ha la radice di *dux*) vi è quella dell'istinto. In questo senso re-intendiamo lo «ipse ordo nos [...] manuducit» – il “siamo condotti come per mano” di I, 14.

10.

Nel medesimo paragrafo, però, si registra anche un'importante, decisiva, differenza fra tecnica e Dio, tecno-logia e teo-logia. Essa consiste nella «infinita *potentiae*» attribuita a Dio. Con la tecnica che è invece esattamente la negazione dell'infinità, a vantaggio di potenze determinate e determinanti o condizionanti perché determinate. Se non determinassero – in virtù della loro stessa determinatezza – le tecniche non sarebbero potenti; non avrebbero potenza da esercitare, non sarebbero tecniche.

Se la tecnica è principio «*primum et summum*» non è anche «*potentissimum, sapientissimum et optimum*» ossia di infinita potenza, sapienza e bontà. Non perché anche potenza, sapienza e bontà, non implicino tecniche – non abbiano la tecnica a causa ed effetto – ma perché potenza, sapienza e bontà non costituiscono né il fine né la natura della tecnica; che non è da considerarsi infinita rispetto a potenza, sapienza e bontà neanche nel senso in cui è infinita una circonferenza e che potrebbe coincidere con quello di una natura che ribadisce se stessa o che per essere quella che è deve, in una maniera tendenzialmente infinita, essere appunto quella che è.

Precisiamo ancora che, per quanto riguarda la potenza, se la tecnica (una tecnica qualsiasi così come la tecnica in sé) fosse onnipotente, tale onnipotenza coinciderebbe con la sua impotenza peculiare o appunto tecnica: la possibilità e il potere di una tecnica e della tecnica, consistendo nella tendenziale impossibilità di altro da sé. Impossibilità che tanto più è forte, tanto più rafforza quella tecnica o anche la tecnica in genere (se contrapponiamo ad essa, per es., qualcosa come l'indistinto materiale).

Tommaso Franci

nov. '18