Valeria Pinto

Il Dio culturale cristiano e la macchina spirituale cibernetica

Laboratorio dell'ISPF, XXII, 2025

[20]
DOI: 10.12862/Lab25PNV

1. Ne *L'epoca delle immagini del mondo*, la celebre conferenza tenuta nel 1938 poi ricompresa nel 1950 in *Holzwege*, Heidegger indica come quinto e ultimo aspetto della trasformazione del mondo in immagine del mondo «la sdivinizzazione [*Entgötterung*]».

> Questa espressione – scrive – non significa la semplice messa da parte di Dio, l'ateismo grossolano. La sdivinizzazione è il duplice processo attraverso cui, per un verso, l'immagine del mondo si cristianizza, ponendo a base del mondo l'infinito, l'incondizionato, l'assoluto; e, per l'altro, il cristianesimo intende la sua cristianità come visione del mondo (la visione cristiana del mondo), rendendosi così moderno. La sdivinizzazione è lo stato di indecisione rispetto a Dio e agli Dei. Il cristianesimo ha dato il contributo maggiore alla sua comparsa. La sdivinizzazione esclude così poco la religiosità, che è proprio attraverso la sdivinizzazione che il rapporto agli Dei si trasforma in esperienza vissuta religiosa. A questo punto gli Dei se ne sono andati. Il vuoto che lasciano è riempito dalla ricerca storiografica e psicologica sul mito[1].

In queste poche righe Heidegger descrive il precipitato della storia della metafisica occidentale, la fine della filosofia e il dominio planetario della tecnica, il cui culmine è la cibernetica. Questo compimento non coincide con la fine del cristianesimo, ma con la scomparsa degli Dei («gli Dei se ne sono andati»). Con la sdivinizzazione il cristianesimo non tramonta; piuttosto si afferma come visione del mondo cristiana, come dominio dei valori e della cultura cristiana. In questo passaggio non è semplicemente presa di mira la teologia in quanto scienza o metafisica cristiana che intende Dio come causa del mondo e suo fondamento, l'assoluto come ente sommo e origine del finito, ecc. Non si tratta, cioè, della consueta critica alla teologia cristiana in quanto sapere astratto distante dalla viva esperienza religiosa, ma di una critica rivolta al cristianesimo come religione che pervade il sentire, l'autocomprensione dell'umanità europea – una critica al cristianesimo quale elemento fondante l'identità e la cultura europea-occidentale. In altri termini, la sdivinizzazione non solo lascia illeso il cristianesimo ma, in quanto opera secolare del cristianesimo medesimo, lo rafforza come *religione*, lo consolida in quanto immagine ed esperienza vissuta cristiana del mondo: del mondo cristiano in quanto *saeculum*, mondo creato per l'uomo secondo la dottrina biblica e divenuto integralmente umano. La sdivinizzazione non è affatto ateismo, ma è la normalità cristiana, è il continuare ad essere cristiani pur avendo, senza accorgersene, smesso da tempo di esserlo e questo ad opera del cristianesimo medesimo.

Letta entro queste coordinate, la sdivinizzazione di cui Heidegger parla non può non ricordare l'annuncio dell'uomo folle della *Gaia scienza* nietzscheana, cui nessuno dà ascolto[2]: il suo è un annuncio fuori tempo massimo da parte di un uomo cui a ragione nessuno presta ascolto; Dio infatti è morto da tempo

[1] M. Heidegger, *Holzwege*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975 ss. (= HGA), vol. 5, p. 76; tr. it. La nuova Italia, Firenze 1968, pp. 72-73.

[2] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, in Id., *Samtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbanden*, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, Berlin 1988, vol. 3, pp. 480-482; tr. it. in Id., *Opere*, vol. V.2, Adelphi, Milano 1965, pp. 129-130.

immemorabile ma nessuno è stato toccato da questa morte, perché a svolgere il suo ufficio, la sua prestazione come punto di appoggio e stabilità, resta – o meglio c'è da tempo – la cultura cristiana, la volontà di verità cristiana, che informa la quotidianità dell'uomo. Sotto questo aspetto determinato le cose non stanno diversamente per Heidegger. Il Dio e gli Dei sono fuggiti, eppure della loro assenza «non si avverte neppure la mancanza»[3]: la religione cristiana divenuta «cristianesimo culturale»[4], fenomeno storico-antropologico, resta intatta, illesa, confermata come un aspetto che appartiene naturalmente alla vita dell'uomo, anzitutto alla vita associata dell'uomo; e in questa forma socio-culturale assicura sostanza e sostegno, una certezza più forte di quella offerta dalla vecchia fede biblico-ecclesiale, che non risparmiava all'autentico credente il tormento del dubbio.

2. Fondamentale, per questa messa in sicurezza del cristianesimo in quanto religione, è l'operazione di salvataggio compiuta da Kant attraverso il concetto del *tenere-per-vero*. La portata di tale operazione si manifesterà con particolare evidenza nello *Zurück zu Kant!* tra Otto e Novecento: un richiamo che trova accoglienza ben oltre il neokantismo, irradiandosi, in forme differenti, nell'intera filosofia della cultura, dalla *Lebensphilosophie* allo *Historismus*. È opportuno soffermarsi su questo passaggio determinante del pensiero kantiano.

Nella terza sezione del «Canone della Ragione pura», dal titolo «Dell'opinione della scienza e della fede», la fede (*Glaube*) è definita come uno dei gradi del *Fürwahrhalten,* del *tenere-per-vero*. Scrive Kant: «Il tener per vero è un fatto del nostro intelletto, il quale può riposare su fondamenti oggettivi, ma che richiede anche ragioni soggettive nell'animo di chi giudica»[5]. Grazie a questa dislocazione dal lato del soggetto, la fede è riconosciuta e preservata come certezza in quanto è un atto di riflessione del soggetto. Essa non è l'effetto di un'esperienza immediata del divino, il contatto con una realtà sacra che ci sopravanza, che ci investe dall'esterno (gli «himmlische Geheimnisse» su cui intervengono i *Sogni di un visionario*). Piuttosto, questa certezza è ricondotta, come ogni verità, a «un tener per vero», a un atto di riflessione: è la relazione del soggetto con la verità, il quale riconsidera, osserva con attenzione – "re-lege" – a

[3] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/59)*, in HGA, vol. 95, p. 109; tr. it. *Quaderni neri 1938-1939*, Bompiani, Milano 2016, p. 146 (tr. modificata).

[4] M. Heidegger, *Nietzsche*, HGA, vol. VI.1, p. 427; tr. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994, p. 886. «Per questo, nella storia dell'età moderna, il mondo della fede cristiana rimane determinante, in molteplici variazioni, per l'installazione e la cura del reale (per la cultura), ma anche per l'interpretazione del reale riguardo alla sua realtà (per la metafisica moderna). La cultura dell'età moderna, anche là dove diventa non credente, è cristiana. Viceversa, il cristianesimo si sforza in tutti i modi di rimanere capace di cultura e di essere cristianesimo culturale proprio là dove la cristianità della fede si è di gran lunga allontanata dal cristianesimo delle origini».

[5] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften / Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin / Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin 1900 ss. (= AA), vol. III, p. 531; tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 622.

decidere della verità medesima, la quale nel caso della fede non ha la forma della certezza scientifica che richiede un fondamento oggettivo ma è non di meno una verità certa, non una persuasione solo privatamente valida. Si tratta, dice Kant, di «un tener per vero in intento pratico»[6], una verità che ha a suo «fondamento un principio razionale pratico»[7] (principio quindi dotato di valore universale necessario). Negare a questa fede razionale pratica il proprio assenso è tutt'altra cosa che negare il proprio assenso a una fede positiva comandata, significherebbe infatti negare una certezza solida quanto lo sono gli interessi morali della ragione, una certezza solidissima, dunque, «così forte da essere – scrive Kant – la certezza più grande»[8], un'esigenza della ragione che «non verrà mai meno finché saremo uomini»[9]. Quand'anche mancasse l'interesse morale, infatti, altri interessi sorreggeranno, nella più infelice delle ipotesi, almeno una «fede negativa», la quale può produrre, se non moralità e buoni sentimenti, «almeno qualcosa di analogo a essi. Impedire energicamente lo scoppiar dei cattivi»[10]. Che è in effetti quanto più conta per la conservazione della tradizione cristiana – più precisamente, della cultura e dei valori dell'occidente cristiano, che risultano custoditi almeno fin tanto che dura la fede nella ragione e nell'essere dell'uomo come capace di ragione. Sotto questo aspetto, la rivoluzione kantiana libera i suoi effetti catecontici predisponendo nella distanza il terreno per una solida alleanza tra il *tener-per-vero* della scienza e il *tener-per-vero* della fede nella cultura filosofica tedesca impegnata nel passaggio tra i due secoli a disinnescare la dinamite nietzschiana[11].

Il *Compromesso* tra cristianesimo e mondo moderno, ossia tra religione cristiana e cultura scientifica moderna, non indebolisce affatto – come pure si potrebbe pensare – né l'uno né l'altra; al contrario, rafforza entrambi. Esso supera tanto il soprannaturale quanto il naturale, "toglie" la dimensione sensibile e la eleva a spirito, ancorandola a un fondamento trascendente e razionale, opponendosi così a ogni semplice immanentismo. L'idealismo culturale che ne risulta non assorbe integralmente l'elemento religioso (o almeno non è certamente questo l'intento), ma ne conserva l'eccedenza come principio motore spirituale, come spinta oltre il piano naturale e storico-mondano. È in questo "di più" – sottratto tanto al naturalismo quanto al soprannaturalismo – che la religione offre alla cultura moderna un sostegno stabile, un punto di radicamento razionale e spirituale. Come scrive senza infingimenti Ernst Troeltsch – bersaglio costante di Heidegger fin dagli scritti giovanili –

[6] I. Kant, *Logik-Pölitz*, AA, vol. XXIV.2, p. 562.

[7] I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, AA, vol. V, p. 463; tr. it. a cura di A. Bosi, Utet, Novara 2013, p. 382.

[8] I. Kant, *Logik-Pölitz*, cit., p. 562

[9] I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientiren?*, AA, vol. VIII, p. 141; tr. it. a cura di F. Desideri in Id., *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, Marietti, Genova 1990, p. 11.

[10] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, cit., p. 537; tr. it., p. 628.

[11] Su questi aspetti rimando al saggio introduttivo di V. Pinto, *Il rovescio dell'esperienza. Confronti filosofici*, Cronopio, Napoli 2024.

È la mera superficialità a volere scorgere nell'ideale religioso solo l'ideale culturale. Ciò che l'uomo religioso cerca è soprattutto un fondamento e un radicamento della propria esistenza, affinché egli non si trovi da solo in mezzo al disordine spaventoso di tutte le cose possibili, una certezza sul senso e la razionalità della vita sua e di quella complessiva, una comunione con la fonte di ogni vita nella quale si acquieti il suo più intimo struggimento che nessuna vita mondana può infine soddisfare.

A poterlo fare è piuttosto unicamente, dice Troeltsch, la «compenetrazione di tutto l'uomo con la fonte originaria del bene in sé, nella quale viene esperito il fine ultimo di tutto il dominio morale»[12].

Occorre mettere bene a fuoco questo nodo centrale, che definisce in particolare la teologia liberale: il *Kompromiss* tra cristianesimo e mondo moderno, attraverso il quale essa si propone di preservare *Le possibilità future del cristianesimo*, come recita il titolo di un intervento del 1910 apparso su «Logos». Si tratta di una strategia la cui portata potrebbe oggi essere sottovalutata, come accade spesso alle correnti percepite come epigonali, la cui secondarietà più o meno effettiva non esclude, semmai cela, una funzione storica e concettuale di primo piano: è in questa capacità d'azione sottotraccia e di lungo periodo che si gioca uno dei dispositivi decisivi della modernità teologico-politica, che Heidegger coglie con estrema lucidità al di là della debole considerazione filosofico-teologica che egli ha di Troeltsch.

Per Troeltsch, entrare in rotta di collisione con la cultura moderna condannerebbe infatti il cristianesimo a un'astrazione improduttiva, riducendolo paradossalmente a una religione per élite colte, per singoli individui, non certo per le masse. L'inconciliabilità tra cristianesimo e mondo – ossia l'assunzione della radicalità del suo orientamento escatologico – «non può non produrre una progressiva, inevitabile autodissoluzione del cristianesimo»[13]. Dalla tesi dell'orientamento assolutamente escatologico del cristianesimo derivano posizioni radicalmente anticristiane come quelle del «teologo del Nietzsche-Kreis»[14], Franz Overbeck, così Troeltsch lo definisce nella sua recensione di *Critianesimo e cultura*. Che Overbeck, con il suo insegnamento, diffonda l'idea che un'«autocomprensione scientifica del cristianesimo» rappresenti già di per sé «la morte del cristianesimo e della religione in generale» è, per Troeltsch, nell'attuale situazione del mondo moderno, la prova che la sua teologia non sia altro che una «copertura sotto cui poter attuare in modo più sicuro la propria opera demolitrice con una fredda avversione, senza passione, verso il cristianesimo»[15].

[12] E. Troeltsch, *Die Selbständigkeit der Religion*, in Id., *Schriften zur Theologie und Religionsphilosophie (1888-1902)*, Kritischen Gesamtausgabe, vol. 1, De Gruyter, Berlin 2009, p. 406; tr. it. Loffredo, Napoli 1996, p. 101.

[13] G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979, p. 20 nota.

[14] E. Troeltsch, *Franz Overbeck: Christentum und Kultur*, in Id., *Rezensionen nund Kritiken 1915-1923*, Kritischen Gesamtausgabe, vol. 13, De Gruyter, Berlin 2010, p. 473.

[15] E. Troeltsch, *Rückblick auf eine halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen 1912-1925, vol. II, p. 198.

Di contro, per Troeltsch occorre tener fermo che non soltanto non vi è opposizione necessaria tra religione cristiana e scienza, ma bisogna anzi riconoscere che il pensiero scientifico-razionale ha contribuito a quella spiritualizzazione ed eticizzazione del cristianesimo che consente a quest'ultimo di porsi, almeno al momento attuale, come la forma storicamente più elevata di visione religiosa del mondo. Se infatti la conoscenza scientifica naturale ha da un lato demolito il vecchio soprannaturalismo biblico-ecclesiastico e rivoluzionato l'antico cosmo giusnaturalistico, dall'altro ha liquidato – per Troeltsch definitivamente, nonostante le discontinue riemersioni – l'idea di una natura come dato originario, totalità di forme viventi autoproducentesi e automanifestantesi, potenza vitale e ordine primordiale del reale: l'idea di natura come *physis* (non solo in senso greco, ma anche romantico o goethiano). Quel che della natura resta, scrive Troeltsch in un testo dal titolo eloquente per il nostro discorso, *La visione del mondo cristiana e le correnti che le si oppongono*, sono alla fine – ecco la leva che consente di ribaltare i rapporti di forza – soltanto i meri «fatti della natura con la loro rigidità, la loro inerzia così morta e mortale»[16], una mera esteriorità meccanica che apre lo spazio per una produttività esclusiva dello spirito del tutto congruente con la visione cristiana. Andando ai fondamenti filosofici ultimi, infatti, la natura, nella visione scientifica, non è altro che «la conformità a legge dei fenomeni» e dunque, infine, una natura che «esiste unicamente nel nostro spirito e in un certo senso è addirittura un prodotto dello spirito»[17]. Di conseguenza, il naturalismo che risulta dalla scienza esatta della natura non solamente si toglie da sé, appunto perché non lascia spazio ad alcuna natura in sé sussistente, ma ancor di più opera attivamente nel senso di una progressiva denaturalizzazione del naturale. Su questo sfondo, il cristianesimo liberale si presenta – in sintonia con Hegel – come religione dello spirito e della libertà, in opposizione alla natura intesa come dominio dell'esteriorità e della necessità. La progressiva spiritualizzazione del mondo, operata dalla scienza moderna, non mina dunque, ma al contrario consolida, la posizione della religione cristiana, che – sgravata del soprannaturale (in senso soprannaturalistico) – si ricolloca come fondamento etico e orizzonte normativo della cultura moderna.

Ciò è reso possibile da una trasformazione interna dell'esperienza di fede del cristianesimo: dall'irruzione sacra del divino (evento tutt'altro che stabilizzante) a *tener-per-vero* (*Fürwahrhalten*), secondo una logica che, come nota Heidegger, rovescia il senso originario della fede («Die πίστις ist kein Fürwahrhalten»[18]). La fede sdivinizzata e a sua volta veicolo di sdivinizzazione, ricondotta a forma di certezza soggettiva, diviene così la garanzia di un ordine condiviso stabile. Da apertura a un ordine sacro di salvezza a forma culturale generale che garantisce all'Occidente cristiano moderno un fondamento razionale stabile e un orizzonte ultimo di senso, il cristianesimo, per Heidegger, si impone come «forma preliminare della storiografia moderna», e, su questa base, come «cri-

[16] E. Troeltsch, *Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. II, pp. 246-247.

[17] Ivi, p. 242.

[18] M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 108; cfr. tr. it., p. 149.

stianissimo regno moderno […], divenuto il supremo valore culturale»[19]. Non debole e malfermo residuo quindi. In tale configurazione, scienza, religione e cultura trovano nella cristianità un piano di stabile coesione, che corrisponde alla struttura ordinante dell'immagine del mondo moderna. Come tale, la cristianità è già disposta e integrata dal lato della tecnica. Cos'altro è mai infatti la tecnica? «La tecnica è spirito», «forse spirito maligno e diabolico»[20] ma comunque spirito: parole dirette e inequivocabili di Carl Schmitt. Non meno diretta di Schmitt, la fonte di Schimitt. Come Heidegger annota nei *Quaderni*: «Si crede che la tecnica e il suo dominio siano non spirituali e siano 'materialistici', probabilmente perché necessariamente legati a un che di materiale. Ma la tecnica stessa è una marcata forma di 'spirito' – del sapere e della risolutezza»[21].

3. Dei cinque aspetti elencati da Heidegger come manifestazioni del mondo moderno – che sono solo per comodità espositiva articolati in punti, tutti però egualmente distintivi, la «scienza moderna» non meno della «tecnica meccanica», l'«estetica» non meno della «sdivinizzazione» – il quarto aspetto, quello che «consiste nel concepire e nel progettare l'agire umano come cultura [*Kultur*]», risulta sicuramente il meno immediatamente comprensibile quale espressione della tecnica, perché anzi la cultura «intesa come la realizzazione dei supremi valori, mediante l'impegno a favore dei più alti beni dell'uomo»[22] appare generalmente incompatibile con l'imbarbarimento tecnico, anzi argine ad esso[23]. In realtà la posizione di Heidegger verso la cultura non deve sorprendere, non è nulla di inedito. Un corso giovanile del '19 dedicato alla «Filosofia della cultura del presente» reca l'eloquente titolo *La cultura come acquisizione e prestazione*. Si tratta di una lettura che non varia nel tempo, nulla quindi di immediatamente consonante con la bassa ideologia del Partito (per capirci, sarebbe – o meglio, è – un grossolano errore intenderla come la versione heideggeriana del «Wenn ich Kultur hoere… entsichere ich meine Browning» erroneamente attribuito a Goebbels, o di volta in volta a chi per lui). Per Heidegger, nella cultura si dissimula il versante della tecnica più prossimo all'autentica essenza non tecnica (e pienamente umanistica) della tecnica medesima. Solitamente una critica alla cultura trova accoglienza solo come critica al suo scadimento, come perdita o deviazione dalla sua autentica missione, perché solitamente la cultura, in quanto spirito e formazione culturale, è intesa come argine alla disumanizzazione della

[19] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, cit., p. 4; tr. it., p. 7.

[20] Cfr. C. Schmitt, *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in Id., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Leipzig-München 1932, p. 79; tr. it. in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 180-181.

[21] M. Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/38)*, HGA, vol. 94, p. 456; tr. it. *Quaderni neri 1931-1938*, Bompiani, Milano 2015, p. 595. Per una ricognizione generale sul concetto di tecnica in Heidegger il riferimento resta E. Mazzarella, *Tecnica e metafisica. Saggio su Heidegger*, Carocci, Roma 2021.

[22] M. Heidegger, *Holzwege*, cit., pp. 75-76; tr. it., p. 72.

[23] Su questo aspetto rimando a V. Pinto, *"Quel genere di macchine che possono esplodere". Apocalissi della tecnica e integrazione della cultura*, in «Mechane. International Journal of Philosophy and Anthropology of Technology», 2025, 9, pp. 13-36.

tecnica. Per Heidegger, al contrario, è proprio l'umanismo che la contraddistingue (non la disumanizzazione ma l'umanizzazione dell'uomo) a rendere fatale la cultura, la sua riduzione dell'accadere fondamentale – vale a dire della storicità originaria, per usare il linguaggio di *Essere e tempo* – ad accadere storico-storiografico; niente di più cioè di un decorso omeostatico che assorbe e reintegra quanto accade, spinge innanzi il corso del presente, rafforzandolo e riconfermandolo, resistendo cioè alle aperture epocali del futuro autentico dischiuse dalla *decisione*, la quale per definizione «si fonda in qualcosa di non padroneggiato, di nascosto, di fuorviante, senza di che non potrebbe mai essere un decidere»[24], vale a dire si sottrae per definizione al calcolo. La cultura invece in quanto storia storiografica, in quanto tutt'uno con la *Geisteswissenschaft*, «calcola ciò che sta per venire a partire dalle immagini del passato che essa si forma nel presente […]; è la costante distruzione dell'avvenire […]: l'organizzazione tecnica della pubblicità mondiale per mezzo della stampa (che è al suo seguito) costituisce la forma autentica dello storicismo»[25].

In questo senso la cultura, in quanto spirito e storia, ha un carattere essenzialmente conservativo-mediatico. La cultura non può esistere senza il suo attivo propagarsi che è la sua forza essenziale, il suo potere specifico. Come Simmel insegna, un'opera artisticamente perfetta può essere di valore culturale nullo, rimanere chiusa in se stessa nella sua perfezione insulare senza produrre effetti, essere del tutto impotente sul piano della comunicazione; mentre un prodotto artisticamente debole, se non anche scadente, può invece informare di sé come bene culturale un'intera epoca, testimoniarne il valore e produrre effetti storici di riconoscimento di quell'epoca, esserne un monumento. Il successo, come affermazione e riconoscimento ma anche custodia di quanto è accaduto, è il tratto eminente del carattere conservativo dello spirito oggettivo, il quale appunto grazie al fatto che trattiene nelle proprie oggettivazioni ciò che ha valore consente di non dover ricominciare da capo ad ogni nuova generazione. Il mondo storico della cultura è quindi, per usare la formula di uno storico già allievo di Hegel, Johann Gustav Droysen, il mondo delle "potenze etiche" oggettive, ossia il mondo della stabile continuità dello spirito, la quale non potrebbe essere senza l'attiva conservazione del passato, ossia senza l'accrescersi dello spirito su se stesso e il lavoro storico che lo attesta. Ma proprio per questo, come osserva un più che mai *inattuale* Heidegger,

> tutto ciò che è creativo, non appena si sia azzardato a spingersi nella dimensione pubblica, anziché trasformare viene esso stesso mutato in ciò che è invalso finora […]; la variazione e la fusione in ciò che è invalso finora ammette al tempo stesso qualcosa di nuovo e se ne appropria, in verità però si contrappone a qualsiasi decisione e a qualsiasi essenziale trasformazione[26].

[24] M. Heidegger, *Holzwege*, cit., p. 42; tr. it., p. 40.
[25] Ivi, p. 326; tr. it. p. 304.
[26] M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, cit., p. 114; tr. it., p. 153 (tr. modificata).

Questo richiamo allo spirito oggettivo – e dunque a Hegel – consente ora di compiere un passo decisivo verso la *macchina spirituale cibernetica*, anzi di accedere direttamente al suo cuore. Se Heidegger, nelle conferenze di Brema e Friburgo, afferma che «la dialettica speculativa domina totalmente l'attuale realtà del mondo in modo palese o nascosto»[27], vale a dire domina in quanto tecnica, Gotthard Günther – attivo negli stessi anni, dall'altro lato del mondo, nella veste di ingegnere e cibernetico, ma per formazione filosofo impegnato in un corpo a corpo con il pensiero di Hegel fin dalla tesi di dottorato dedicata ai *Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik* – non esita, in consapevole distanza da Heidegger, a rivendicare in chiave positiva il marchio hegeliano della cibernetica. «La dottrina dello spirito oggettivo di Hegel» – scrive ne *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica* del 1957 – «è il parallelo filosofico della teoria cibernetica dei sistemi che riflettono e organizzano se stessi e il loro ambiente»[28].

Sul riconoscimento della filosofia dialettica dello spirito – anche nella sua versione materialista con Marx – quale retroterra del dominio tecnico-cibernetico del mondo, tra Heidegger e Günther vi è convergenza piena, ma questo nulla toglie, anzi, a una lettura per il resto affatto diversa, se non anche assolutamente opposta, del pensiero di Hegel, come pure del futuro destino tecnico del mondo. Hegel, infatti, secondo Günther – e siamo qui indubitabilmente all'opposto dell'interpretazione heideggeriana del pensiero di Hegel come metafisica del Soggetto –, avrebbe disancorato il processo di riflessione dalla sua tradizionale "collocazione" dal lato del soggetto. Hegel ha infatti riconosciuto il pensiero come realtà. La riflessione non è per lui una capacità dell'Io, un processo che si svolge all'interno del soggetto, bensì un processo reale. Per dirlo con la filosofia dello spirito jenese: è il «*farsi cosa* della *coscienza*»[29]. Ecco allora che, secondo Günther, quella rivoluzione che è «iniziata con l'idealismo trascendentale e che oggi subisce un'interpretazione tecnica in cibernetica [...] assoggetta la precedente idea di soggettività a un'analisi spietata ed è in procinto di smantellarla»[30].

4. Spingendosi oltre la dialettica hegeliana, la logica polivalente di Günther intende riconoscere – oltre la trascendenza dell'oggetto ("non io" resistente ai processi di soggettivazione) e oltre la trascendenza del soggetto (interiorità «introscendente»[31] dell'io resistente a ogni oggettivazione) – una trascendenza

[27] M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, HGA, vol. 79, p. 141; tr. it. Adelphi, Milano 2002, p. 179.

[28] G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen. Eine Metaphysik der Kybernetik*, 2. Auf., Agis-Verlag, Krefeld und Baden-Baden 1963, p. 162; tr. it. *La coscienza delle macchine. Una metafisica della cibernetica*, Orthotes, Napoli 2024, p. 152.

[29] G.W.F. Hegel, *Jeanaer Systemenetwürfe III*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. 8, Meiner, Hamburg 1976, p. 224; tr. it. *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 110.

[30] G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 45; tr. it., p. 55.

[31] Ivi, p. 22; tr. it., p. 37.

«terza»[32], che «non può essere risolta dividendola e distribuendola parzialmente tra soggetto e oggetto»[33]: quella del processo di riflessione inerente a strutture relazionali che non sono né materia né soggettività, né materialità né spiritualità – se con quest'ultimo termine intendiamo il soggetto. Si tratta dell'informazione, che «ha in sé una trascendenza che le è peculiare»[34]. Secondo Günther, soltanto oggi (ma si parla di tre quarti di secolo fa) emerge con chiarezza «una terza sfera protometafisica, che non è né soggetto né oggetto ma processo intelligente produttore di informazione»[35]. Il riconoscimento di questo terzo costituisce una rivoluzione, al cui centro sta l'autonoma consistenza ontologico-metafisica dell'informazione (destinata a produrre conseguenze decisive anche per il futuro della religione cristiana legata finora, secondo Günther, a un'idea monocentrica di soggettività).

Si tratta di riaffermare e approfondire metafisicamente l'intuizione di Robert Wiener, che in questa chiave, quella cioè dell'irriducibilità dell'informazione, si esprimeva contro il materialismo rozzo di alcuni cibernetici o paracibernetici: «l'informazione è informazione, non materia o energia. Al giorno d'oggi, nessun materialismo che non ammetta questo può sopravvivere»[36]. Ma d'altro canto, chiarisce subito Günther, la teoria dell'informazione non può

> neppure assumere che il processo dell'informazione, ossia della comunicazione, possa appartenere al campo dei fenomeni mentali [*geistlichen*]. O meglio, che per la cibernetica si tratti di assorbire gradualmente, nella costruzione del cervello elettronico, l'intero patrimonio dei dati psichici [*seelischen*] della coscienza soggettiva ed egoica. È esattamente il contrario. Come la teoria dell'informazione si delimita nettamente contro il puro ambito oggettuale e contro la sua legalità, così essa traccia d'altra parte una linea di separazione altrettanto inesorabile tra sé e il soggetto che trascende completamente l'informazione. In altre parole: la cibernetica pone innanzitutto il presupposto metafisico per il quale esistono degli oggetti. Tutta la tecnica fa questo, in quanto tecnica[37].

Con la cibernetica e l'idea wieneriana di informazione diviene in altri termini chiaro che le strutture logiche e i motivi astratti – le facoltà tradizionalmente attribuite alla vita autoriflessiva, come memoria, oblio, intelligenza, capacità di decidere, ecc. – non sono facoltà o peculiarità della mente umana, né possono essere collocate all'interno del sacro recinto dell'autocoscienza: esse non sono più «da considerare manifestazioni dello spirito o della religiosità. Perlomeno non nella misura in cui possono essere rappresentabili e riproducibili nel modello 'meccanico'»[38].

Con il riconoscimento del terzo elemento metafisico, o protometafisico, dell'«informazione», la soggettività viene spogliata di un insieme di capacità un

[32] Ivi, p. 36; tr. it., p. 48.
[33] Ivi, pp. 31; tr. it., p. 43.
[34] Ivi, p. 37; tr. it., p. 48.
[35] Ivi, p. 35; tr. it., p. 46.
[36] Ivi, p. 22 nota; tr. it., p. 35 (che cita Wiener, *Cybernetics*, 1948).
[37] *Ibidem*.
[38] Ivi, p. 33; tr. it., p. 45.

tempo assegnatele in esclusiva in quanto considerate «strati di una presunta interiorità», rivelatisi poi nient'affatto «interni» e possibili anche a una macchina. Tuttavia, questa svolta senza precedenti non determinerebbe un cambiamento altrettanto significativo dal lato dell'oggetto: è – dice Günther – un «fatto rassicurante che attraverso questo nuovo sviluppo l'idea metafisica classica dell'oggetto e dell'oggettività rimane intatta e inattaccabile»[39]; e ancora, prosegue, «qui si vede come la nostra vera tradizione classica, con il suo orientamento tematico all'idea di oggettività, d'ora in avanti rimarrà fondamentale». Quella stessa rivoluzione che è «iniziata con l'idealismo trascendentale e che oggi subisce un'interpretazione tecnica in cibernetica […] non critica seriamente l'idea di oggettività»[40]. Di più, non soltanto la datità, la materia, non è in discussione nel nuovo quadro, al cospetto di un soggetto invece spossessato delle sue prerogative tradizionali, ma il versante dell'oggetto si impone illimitatamente in un modo prima impensabile; l'oggetto, cioè, non soltanto non scompare e resta, ma per certi versi anzi estende il suo dominio come giacimento di realtà e realizzazioni, inglobando in sé anche il "soggetto" (ovvero ciò che prima si credeva tale); ma allo stesso tempo esso non rappresenta, come nel passato, un limite invalicabile, perché intanto ad essere scomparse sono le immutabili leggi dell'oggetto, le sue presunte segrete proprietà e leggi, le "leggi della natura" date come esistenti, inscritte, o scritte da Dio, da e per l'eternità, quali regole inviolabili del suo funzionamento e a noi inaccessibili. In breve, non scompare l'oggetto, ma scompare ogni oggettività indipendente e irriducibile all'*investigazione* del soggetto, vale a dire esistente indipendentemente dall'azione – tecnica – che la investe[41]. Oggi che per la fisica non esiste più un oggetto isolato, un essere-così dell'oggetto distaccato nella sua materialità irriflessiva, e che già da tempo il concetto newtoniano di legge causale che non consentiva lacune nell'ordine della natura è stato mandato in frantumi dalle aleatorie «leggi» della fisica statistica (che non sono né leggi della natura né leggi della «vita spirituale soggettiva»[42]), si rende evidente il potere e il rango metafisico dell'agire tecnico. Solo oggi, infatti, che «l'oggettivo non ha più un esser determinato […] e l'Essere non ha più proprietà prestabilite dall'eternità», «la coscienza può» – non solo nella fantasia introscendente, chiusa alla realtà e all'azione reale – «imporgli tutto ciò che vuole»[43], ovviamente entro i limiti tecnici raggiunti.

Ecco spiegata la distanza incolmabile tra la tecnica antica e la tecnica moderna la cui massima espressione è data oggi dalla problematica cibernetica.

Per Günther, infatti, «la portata della tecnologia classica trovò il suo limite naturale nel fatto che si occupava di una materia che aveva la sua autonomia ancorata nelle leggi della natura, che il pensiero doveva rispettare come qualcosa di incomprensibile». Costretto a una devota inviolabilità della natura, «l'individuo dalla mentalità tecnica si trovava in una situazione in cui non pote-

[39] Ivi, p. 37; tr. it., p. 48.
[40] Ivi, p. 45; tr. it., p. 55.
[41] Cfr. ivi, p. 73; tr. it., pp. 78-79.
[42] Ivi, p. 33; tr. it., p. 45.
[43] Ivi, p. 66; tr. it., p. 73.

va assolutamente cambiare nulla dell'"essenziale' […]. Ma questo concetto di una materia 'a priori' e di una legalità altrettanto a priori dell'oggetto, oggi non esiste più»: tanto la prima quanto la seconda dipendono interamente dall'«accesso teorico e tecnico dell'uomo all'essere che lo circonda»[44]. Se nella dialettica classica persino per Dio l'incarnazione, la discesa nella realtà, ha significato doversi abbassare alle immutabili leggi fisiche dell'al di qua, al contrario la dialettica cibernetica rompe con la condanna all'immutabilità dell'essere, cioè con l'impossibilità di una «metamorfosi metafisica (redenzione)»[45] della materia. Detto in termini religiosi (e il pensiero di Günther è modulato ricorrendo di continuo ad analogie religiose), la materia non è più una massa oscura rimessa a un'insondabile grazia divina che sola ha il potere di sollevarla dalle tenebre cui soggiace e portarla alla luce nel quando del «giorno del Signore»[46]: essa si redime nell'al di qua e con le sole forze dell'al di qua. L'uomo della cibernetica non è uno spettatore passivo di processi naturali di cui può solo tentare di riprodurre la logica (imitare tecnicamente), ma lavora attraverso illimitate possibilità di "modulazione" dispiegando una diversa legalità – una legalità transclassica oltre quella classica. In questo *lavoro* «l'uomo cede la propria riflessione all'oggetto e impara a comprendere la sua funzione nel mondo in questo specchio di se stesso»[47], vale a dire la sua funzione in quanto essere teleologico, capace di azione finalizzata.

Se da un lato questa "cessione" si inscrive entro il secolare lavoro dello spirito, dall'altro la "dialettica operativa" della cibernetica rappresenta qualcosa di effettivamente inedito. Nella «dialettica» della cibernetica l'abbandono da parte dell'uomo del suo io limitato dà inizio a una rivoluzione spirituale che comporta per l'uomo stesso la «necessità di un'autoalienazione [*Selbstentäusserung*] morale e di una rinuncia volontaria alla sua esistenza precedente»[48], una rinuncia all'irripetibilità del "sé", e alla memoria del sé (quantomeno della sua rilevanza e valore), che ha come esito il superamento «della distribuzione naturale del pensiero umano attraverso i centri dell'io [tra loro] concorrenti» e l'affermazione della «distribuzione artificiale (tecnica) dei processi di riflessione tra l'uomo e la macchina». La rivoluzione cibernetica estende i processi intersoggettivi di riflessione oltre la soggettività umana ("io"/"tu") e «la soggettività si diffonde in quell'area materiale del mondo che non è il corpo vivente [*lebendige Körper*] subordinato a una soggettività»; essa ingloba «l'artefatto formatosi nel processo storico»[49]. Il sé in quanto interiorità, in quanto soggettività vivente, anima, persona, ecc., supera se stesso attraverso la moltiplicazione di artefatti capaci di riflessione. Appunto

[44] Ivi, pp. 73-74; tr. it.., p. 79 (tr. modificata).

[45] Ivi, p. 171; tr. it., p. 160.

[46] Cfr. G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, vol. III, Meiner, Hamburg 1980, p. 96 e *passim*.

[47] G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 173; tr. it., p. 162.

[48] Ivi, p. 153; tr. it., p. 145 (tr. modificata).

[49] Ivi, pp. 151-152; tr. it., p. 144.

la tecnica richiede all'uomo né più né meno di cessare di identificarsi con quei meccanismi trascendentali che costituiscono la sua precedente forma storica. Gli viene chiesto di rinunciare a quel Sé che ha creato la sua storia passata. Questa è l'ultima e più profonda intenzione della cibernetica: incorporare l'anima (Spengler), che ha dominato un'epoca culturale ormai compiuta e ne ha determinato il carattere, nella materialità inanimata di un meccanismo che, attraverso questo lavoro, deve venir risvegliato a propria 'vita'[50].

Il superamento dell'esteriorità della natura è qui per così dire a vantaggio non dell'assolutezza del soggetto ma dell'assoluta esteriorità. L'oggetto accresce il suo potere contro ogni prerogativa data in esclusiva all'interiorità del soggetto. Non vi è in linea di principio "resistenza" che non possa esser piegata, alcuna stolida materialità che possa sottrarsi alla pro-vocazione, alcun corpo cui cioè non si possa «in-segnare [*beizubringen*] a pensare», ad attuare processi di «riflessione»: alcun assemblaggio di materia che non possa divenire una "macchina spirituale teleologica", superando la vecchia opposizione tra finalismo e meccanicismo, tra essere vivente e macchina appunto[51]. E nel caso la natura non presentasse una materia adatta allo scopo prefissato, ingegnarsi per produrla in autonomia. Come dice con chiarezza Günther: «si torna alle ultime condizioni dell'esistenza materiale stessa e si cerca di scoprire se esiste una seconda via per creare l'essere riflessivo dalle forme di base dell'esistenza oggettiva»[52]. Come Dio creò l'uomo dalla polvere soffiando nelle sue narici un alito di vita, così ora «è compito dell'uomo ripetere l'animazione della sostanza come sua futura storia del mondo». La religione dell'uomo al culmine della spiritualizzazione cibernetica deve superare l'«imitatio Christi» e sollevarsi a «Imitatio Dei» (e aggiunge Günther «se gli animi devoti vedono [in ciò] una blasfemia […], gli si deve obiettare che il loro pensiero, nonostante tutta la fede, è ancora imprigionato in quello stupido materialismo che anche Lenin rifiuta»[53]).

5. Ogni spazio, ogni pezzo di natura esterna porta i segni di un'appropriazione già avvenuta, di una trasformazione in linea di principio senza limiti. Anche il nostro corpo – in quanto esso stesso, per l'anima che lo abita, semplice ambiente naturale – è sottoposto a un processo di espansione dello spirito che fa valere la sua necessità e le sue leggi:

e nella stessa misura in cui aumenta il numero di queste leggi, diminuisce il numero di leggi naturali ai cui dettami eteronomi è soggetto. La libertà, tuttavia, non è altro che la possibilità di seguire le leggi necessarie della propria natura interiore. Ma quali leggi sono necessarie e quindi universalmente vincolanti? Il mero spirito soggettivo del-

[50] Ivi, p. 154; tr. it., p. 146.

[51] Sul concetto di macchina spirituale teleologica rimando di nuovo a V. Pinto, *"Quel genere di macchine che possono esplodere"*, cit.

[52] G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., p. 68; tr. it., p. 75.

[53] Ivi, p. 153; tr. it., p. 145.

l'uomo, che rimane chiuso al suo interno e non ha il potere di emergere dall'uomo come qualità creativa e di trasformare il regno della natura in un regno di grazia, è un mero capriccio e arbitrio dell'individuo e non è vincolante per nessuno, nemmeno per il suo stesso portatore. La pietra di paragone del vero spirito sostanziale che vive nell'uomo è se può trasformarsi in spirito oggettivo, cioè esprimersi rimodellando la natura a immagine dell'uomo. Questo processo di trasformazione della natura, in cui lo spirito umano se ne appropria come semplice materia prima e ne produce una nuova realtà condizionata spiritualmente (spirito oggettivo), in linea di principio non ha limiti[54].

È l'avvento di quella che Günther definisce anche come una nuova religione paracletica[55]: la realizzazione *sub specie technicae* di ciò che tutte «le religioni del mondo […] hanno sempre saputo quando hanno sottolineato che l'uomo non è il suo corpo. La sua anima vive nel corpo come in una dimora, che si può o si deve lasciare. Ora non si capisce perché il corpo, come ambiente, non sia soggetto alle stesse leggi di trasformazione a cui è esposto il resto della natura»[56]. La frase della Prima lettera ai Corinzi (15,44) – «Se c'è un corpo naturale, vi è anche un corpo spirituale» (*psychikon sōma… pneumatikon sōma*) – non deve però essere necessariamente intesa, avverte, in senso religiosamente metafisico (forse piuttosto, diremmo, in senso religiosamente operativo).

Quando il governo artificiale della stessa evoluzione biologica dell'uomo coinciderà, grazie alla creazione di «una immagine cibernetica di se stesso»[57], con la conoscenza di sé come attività creatrice, si sarà realizzata un'assolutezza in passato inconcepibile, perché ostacolata dalla resistenza opposta all'uomo da una natura che lo sopravanzava, ma ampiamente pensata. Günther termina la sua opera con una chiusa trionfale: «nell'universo l'uomo incontra solo un riflesso del suo essere naturale. Ciò che non incontra in questa immagine è il suo sé come attività creatrice, come interiorità da lui estrapolata e divenuta oggettiva, in grado di interpellarlo e di rispondergli. Per vedere più del suo essere naturale, per vedere il suo volto spirituale, deve prima ripetersi nella propria azione»[58]. E, come recita I Corinzi 13,12: *Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* – «ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; allora vedremo faccia a faccia»[59].

Al di là del tratto apparentemente rivoluzionario, come si vede, la cibernetica s'inscrive in una metafisica della volontà – una teleologia della volontà – pienamente conforme al paradigma occidentale, che Günther esplicitamente ri-

[54] Ivi, p. 164; tr. it., p. 154.

[55] Cfr. G. Günther, *Die Amerikanische Apokalypse*, aus dem Nachlass herausgegeben und eingeleitet von K. Klagenfurt, Profil, München 2000; ma anche Id., *Religion, Metaphysik und tranzendentaler Idealismus*, in G. Günther - H. Schelsky, *Christliche Metaphysik und das Schicksal des modernen Bewusstseins*, Hirzel, Leipzig 1937.

[56] G. Günther, *Das Bewußtsein der Maschinen*, cit., pp. 164-165; tr. it., p. 154.

[57] Ivi, p. 166; tr. it., p. 155.

[58] Ivi, p. 165; tr. it., p. 155.

[59] Ivi, pp. 166; tr. it., p. 156.

vendica. Essa si situa tra l'eredità hegeliana del materialismo dialettico, «la cui massima affinità con la teoria delle macchine della cibernetica sta diventando sempre più evidente»[60], e la speculazione idealista-trascendentale – vale a dire «la storicità trans-soggettiva dell'uomo (lo spirito oggettivo di Hegel)» – nella consapevolezza che «non si può assumere né una superiorità né un'inferiorità di uno dei due punti di vista, che chiameremo speculazione idealista-trascendentale e dialettica orientata al materialismo»[61].

Ciò che la speculazione pensa, il materialismo – sia pure in una forma ben poco marxiana di un futuro governo totalitario del mondo – può pienamente realizzarlo tecnicamente: questo è almeno l'auspicio di Günther. Così facendo, si realizzerebbe tecnicamente l'assolutezza dello spirito come già colta, sebbene solo nella forma rappresentativa che mantiene ancora un'esteriorità, dalla religione cristiana in quanto religione dell'incarnazione e della riconciliazione (di cui la religione del Paracleto è il perfezionamento). Come Günther scrive in riferimento alla filosofia della religione hegeliana, nella religione assoluta, ossia «nella fede totalmente realizzata, l'uomo è diventato uguale a Dio, l'eterno decreto di Dio non è più imperscrutabile e nessuna santità di una volontà trascendente può più mettere in ginocchio la creatura»[62].

In questo orizzonte, la teologia dello spirito si traduce in teologia politica della tecnica: il cammino dello spirito verso la propria assolutezza procede, in altri termini, attraverso uno spostamento dei suoi luoghi di passaggio. L'autorealizzazione dello spirito accade, cioè, spostandone il luogo operativo, uno spostamento anche di natura geofilosofica, dalla tradizione europea all'America apocalittica[63]. Dall'autoggettivazione nelle forme storico-culturali e simboliche dello spirito (istituzioni, diritto, linguaggio, arte, religione, filosofia) all'autoggettivazione tecnico-cibernetica. Günther cioè, in linea con la filosofia novecentesca dello spirito storicista e neokantiana – da Dilthey a Windelband e oltre – da un lato riconduce lo spirito per intero alla dimensione dello spirito oggettivo, dall'altro tuttavia demanda l'assoluta realizzazione pragmatica dello Spirito alla "macchina spirituale cibernetica" (lo si sarà capito: «la macchina è un concetto logico»[64] anche nel senso del Logos), capace di dispiegare la propria riflessività in strutture algoritmiche di dimensioni planetarie[65].

[60] Ivi, p. 140; tr. it., p. 135. Per Günther la trasformazione di Hegel impressa da Marx ha un effetto non tanto teorico quanto etico; l'impianto resta intatto. Vi è da parte sua una forte attenzione anche alle diverse tradizioni del marxismo, in particolare Günther mostra grande considerazione per Ernst Bloch, così come per gli sviluppi del pensiero cibernetico in Unione Sovietica. Cosa abbastanza comprensibile dato il momento storico e gli interessi geofilosofici di Günther.

[61] Ivi, p. 141; tr. it., p. 135.

[62] G. Günther, *Religion, Metaphysik und tranzendentaler Idealismus*, cit., p. 11.

[63] Su questi aspetti, che qui possiamo soltanto sfiorare, cfr. C. Werntgen, *Kehren: Martin Heidegger und Gotthard Günther. Europäisches Denken zwischen Orient und Okzident*, Fink, München 2006.

[64] G. Günther, *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik*, cit., p. 270.

[65] Su questo aspetto rimando a V. Pinto, *Il governo cibernetico*, in «Laboratorio dell'ISPF» (ISPF-LAB), 2023, XX (11), DOI: 10.12862/Lab22PNV.

Una realizzazione ingegneristico-totalitaria che trova, o forse semplicemente trovava, come ultimo ostacolo l'uomo. Lo ricorda Heidegger in *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* e nel discorso del 4 aprile 1967 all'Accademia delle Arti e delle Scienze di Atene:

> Un ricercatore americano dichiara: 'L'uomo sarà l'unico animale capace di guidare la propria evoluzione'. La cibernetica si vede però costretta ad ammettere che al momento un completo controllo dell'esistenza umana non è ancora possibile. Pertanto, nell'universale cerchia della scienza cibernetica, provvisoriamente l'uomo è ancora considerato un 'fattore di disturbo'. Quel che disturba è l'apparentemente libero fare piani e agire dell'uomo. Ma recentemente la scienza ha conquistato anche questo campo dell'esistenza umana. Essa intraprende la ricerca e la pianificazione rigorosamente metodiche del possibile avvenire dell'uomo che agisce. Essa calcola le informazioni su ciò che pertiene all'uomo in fatto di pianificazione. Questa tipo di avvenire è il *futurum* per il *logos* che, come futurologia, si sottomette alla vittoria del metodo sulla scienza. La parentela di questa recente disciplina scientifica con la cibernetica è patente[66].

La sdivinizzazione si è detto, costituisce per Heidegger il quinto e ultimo aspetto che connota l'epoca dell'immagine del mondo, ma può ben essere considerata anche il tratto distintivo che dall'inizio l'accompagna.

Là dove il cristianesimo originario aveva pensato l'autentico futuro escatologico del "giorno del Signore" come ciò che giunge imprevedibile, inappropriabile, irriducibile al dominio umano – *improvviso* –, la cibernetica riduce il futuro a funzione algoritmica e capace di governarlo integralmente. Il futuro non sopraggiunge: è previsto. L'evento cede il posto al programma. Il giorno del Signore non irrompe più: si pianifica. Il cristianesimo come cultura cristiana ha silenziosamente accompagnato questa transizione – instaurandosi nel mondo lo ha cristianizzando, assumendone però via via l'immagine.

[66] M. Heidegger, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, HGA, vol. 80.2, pp. 1319-1320; cfr. anche Id., *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, HGA, vol. 16; tr. it. *Filosofia e cibernetica*, ETS, Pisa 1989.

Valeria Pinto
Università degli Studi di Napoli "Federico II"
valpinto@unina.it

– Il Dio culturale cristiano e la macchina spirituale cibernetica

Citation standard:
PINTO, Valeria. Il Dio culturale cristiano e la macchina spirituale cibernetica. Laboratorio dell'ISPF. 2025, vol. XXII [20]. DOI: 10.12862/Lab25PNV.

Online: 27.10.2025 Full Issue Online: 31.12.2025

ABSTRACT
The Christian cultural God and the cybernetic spiritual machine. The essay focuses on the relationship between religion and modern technology, the non-technical essence of which is exemplified by cybernetics as a 'spiritual machine'. Starting with Heidegger's notion of 'de-divinization' as set out in *The Age of the World Picture*, it traces the transformation of Christianity into the Christian worldview through the Kantian concept of faith as 'Fürwahrhalten', and then into Christian culture and finally into the religion of man, as spirit capable of redeeming matter by elevating it to a reflective form. The final phase of this de-divinisation is reinterpreted through the work of Gotthard Günther and his revival of Hegelian philosophy. In *The Consciousness of Machines* (1957), he states that the Hegelian doctrine of objective spirit is the philosophical parallel of cybernetic theories of systems that can reflect on and organise themselves and their environment.

KEYWORDS
Technics; Religion; Cybernetics; M. Heidegger; G. Günther

SOMMARIO
Il saggio mette a fuoco il rapporto tra religione e tecnica moderna, la cui essenza non tecnica si manifesta esemplarmente nella cibernetica come «macchina spirituale». A partire dalla nozione di «sdivinizzazione» formulata da Heidegger ne *L'epoca dell'immagine del mondo*, si segue la trasformazione del cristianesimo in immagine del mondo cristiana attraverso il concetto kantiano di fede come *Fürwahrhalten*, quindi in cultura cristiana e infine in religione dell'uomo come spirito capace di redimere la materia elevandola a forma riflessiva. Questa fase terminale della sdivinizzazione è riletta attraverso Gotthard Günther e la sua ripresa della filosofia hegeliana. Come questi afferma ne *La coscienza delle macchine* (1957), la dottrina hegeliana dello spirito oggettivo è il parallelo filosofico della teoria cibernetica dei sistemi capaci di riflettere e organizzare se stessi e il loro ambiente.

PAROLE CHIAVE
Tecnica; Religione; Cibernetica; M. Heidegger; G. Günther