

SAPERE DI NON SAPERE

NUOVE SFIDE DELLA CONOSCENZA FRA TRADIZIONI E TRADUZIONI

Atti del Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana
2024

A cura di

P. Muller - A. Bianchi - A. Modugno
P. Monti - M. Sacchi - R. Veneziano

SAPERE DI NON SAPERE

**Nuove sfide della conoscenza
fra tradizioni e traduzioni**

**Atti del Convegno nazionale della
Società Filosofica Italiana
2024**

A cura di
P. Muller - A. Bianchi - A. Modugno -
P. Monti - M. Sacchi - R. Veneziano

Ledizioni

Questa pubblicazione è stata realizzata grazie al contributo concesso dalla Direzione Generale Educazione Ricerca e Istituti Culturali del Ministero della Cultura.

© 2025 Ledizioni LediPublishing
Via Antonio Boselli, 10 – 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

*Sapere di non sapere. Nuove sfide della conoscenza tra tradizioni e traduzioni.
Atti del convegno nazionale della Società Filosofica Italiana – 2024*

Prima edizione: febbraio 2025

ISBN cartaceo: 9791256003594
ISBN eBook: 9791256003600

Copertina e progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe dell'editore: www.ledizioni.it

Indice

Prefazione <i>Paola Muller</i>	11
-----------------------------------	----

RELAZIONI

Diseguaglianza o eguaglianza delle intelligenze? Attualità di una questione “medievale” <i>Luca Bianchi</i>	15
---	----

Note a margine. Digital food? L'alimentazione fra tradizione e innovazione <i>Cristina Bowerman</i>	25
---	----

Memoria e futuro fra tradizioni e traduzioni <i>Clementina Cantillo</i>	27
--	----

L'intelligenza artificiale come “tecnica” per la didattica della filosofia? <i>Annalisa Caputo</i>	35
---	----

Uno stile di vita etico: il vegetarianismo fra tradizione e innovazione <i>R. Loredana Cardullo</i>	49
--	----

Abitare il futuro tecno-digitale: tra spinte, ambivalenze, incertezze <i>Carla Danani</i>	63
--	----

Due problemi della comunicazione nell'età di internet <i>Mario De Caro</i>	77
---	----

Non solo ChatGpt. L'impatto di digitale e IA sulla didattica <i>Stefania Garassini</i>	87
---	----

La filosofia ha veramente attraversato i confini <i>Francesca Gambetti, Emidio Spinelli</i>	97
--	----

SESSIONE 1

UNITÀ E DIVERSITÀ DEI SAPERI: FRAMMENTAZIONE SPECIALISTICA E SFIDE DELLA COMPLESSITÀ

Introduzione alla sessione <i>Anna Bianchi</i>	105
---	-----

Il tempo che ci attende tra verità, nulla e tecnica <i>Antonio Calicchio</i>	107
Qual lingua? Leonardo da Vinci tra arte, scienza e filosofia: il progetto universale e l'attualità del suo fallimento <i>Giacomo Cozzari</i>	113
Dalla mono-referenzialità alla multi-referenzialità dei saperi specialistici all'interno dei processi di apprendimento e di cambiamento formativo. La complessità dell'essere in situazione relazionale <i>Gabriella de Mita</i>	119
"Intonare" il Mondo per abitare la complessità. Fenomenologia degli affetti e crisi delle relazionalità <i>Giovanni d'Elia</i>	125
La Babele dei linguaggi tecnici e la filosofia per l'unità della scienza <i>Mirella Fortino</i>	131
Dall'unicità alla complessità: la filosofia per educare al pensiero globale <i>Arianna Marci</i>	137
Il Cinismo Antico e la polemica anticulturale. Limiti e significati <i>Stefano Mecci</i>	143
Per un'epistemologia socratica (ed husserliana) storico-evolutiva <i>Fabio Minazzi</i>	149
Come il mantello di Arlecchino di M. Serres. Il viaggio-erranza della conoscenza fra metodo e serendipità <i>Patrizia Nunnari</i>	155
Il problema della complessità nella Scuola di Milano, attraverso Socrate <i>Veronica Ponzellini</i>	161
L'etica nel tempo della complessità <i>Franco Sarcinelli</i>	167

SESSIONE 2

FILOSOFIE, CULTURE E RELIGIONI IN DIALOGO

Introduzione alla sessione <i>Rossana Veneziano</i>	175
Pedagogia e teatro per abbattere i muri culturali del nuovo Millennio <i>Francesca Camponero</i>	177

Il sapere e il vissuto religioso contemporaneo. <i>Due Gifford Lectures</i> a confronto <i>Enrico Di Meo</i>	181
Unità o pluralità delle vie? Il dialogo fra religioni nella tradizione platonica dell'Umanesimo <i>Roberto Melisi</i>	187
<i>Manas</i> e <i>Buddhi</i> : Sé pensante e Sé osservante. Un proficuo dialogo tra India ed Occidente <i>Marco Orsetti</i>	193
«Una porta aperta». L'esperienza primordiale e universale dello spazio in Raimon Panikkar <i>Lucia Maria Grazia Parente</i>	199
Personalismi: realista o musulmano? Fondamenti antropologici e spunti di ricerca <i>Francesco Patrone</i>	205
La condivisione delle esperienze: filosofie in dialogo sui fondamenti della cultura <i>Stefano Vincini</i>	211

SESSIONE 3

LA FILOSOFIA DI FRONTE ALLE NUOVE “INTELLIGENZE”

Introduzione alla sessione <i>Martino Sacchi</i>	219
Scuola e innovazione tecnologica: dall'inseguire al condurre, per orientarsi nel pensiero <i>Stefania Barile</i>	223
Intelligenza filosofica e IA: quale dialogo? <i>Elena Bartolini</i>	229
IA piene di bias: possibili esiti discriminatori <i>Alessia Cadelo</i>	235
La dotta ignoranza delle emozioni: lo spinozismo neuropsicologico di Antonio Damasio <i>Francesco Clemente</i>	241 241
La filosofia di fronte alle “vecchie” intelligenze <i>Sergio A. Dagradi</i>	247 247

Dialogo con il chatbot socratico. Impiego dell'intelligenza artificiale conversazionale per promuovere la riflessione filosofica. Un'esperienza didattica <i>Paolo Giordani</i>	253
Karl Jaspers e l'esame dell'intelligenza. Considerazioni epistemologiche e metodologiche <i>Marica Magnano San Lio</i>	259
Il linguaggio 'aletheico'. Tirannia della verità e intelligenza artificiale <i>Aldo Pisano</i>	265
Il dolore nell'era della "macchina dolente" <i>Nunziatina Sanfilippo</i>	271
Le nuove sfide della comunicazione nell'era del "metaverso" <i>Federico Tringali</i>	277

SESSIONE 4

TESTI, PAROLE E IMMAGINI: TRADIZIONI E TRADUZIONI FILOSOFICHE

Introduzione alla sessione <i>Alessandra Modugno, Paolo Monti</i>	285
Il valore dell'educazione e del lavoro nella società dell'immagine <i>Gianmaria Avellino</i>	289
Sulla sapienza di Socrate in Massimo di Tiro <i>Selene I. S. Brumana</i>	295
La filosofia del Bessarione di Nicea quale continuità della filosofia patristica greca <i>P. Bessarione Cuocci</i>	301
Sulla possibilità di una "filosofia della mente" in Tommaso <i>Marco Damonte</i>	307
La traducibilità come trasfigurazione artistica. Lineamenti di un'estetica della traduzione <i>Lorenzo De Donato</i>	313
Dall' <i>ἰσονομία</i> alla <i>δημοκρατία</i> . Le contraddizioni di un sistema politico che sopravvive alla storia <i>Myriam Lazzarro</i>	319
Delimitare il senso <i>Isabella Nascimbene</i>	325

Tradizioni e generazioni. Sull'importanza dell'incontro storico per il sapere <i>Enrico Palma</i>	331
Il demone e l'anima: da Platone a Senocrate <i>Flavia Palmieri</i>	337
Platone in dialogo con l'antica civiltà sapienziale egizia. Alcuni spunti di riflessione <i>Federica Piangerelli</i>	345
Sinestesie ildegardiane. <i>La Lingua Ignota</i> <i>Claudia Stangbellini</i>	351

Prefazione

di Paola Muller

Dopo quasi un secolo il Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana è tornato a Milano, già sede di due importanti momenti per la vita della Società. Il Congresso milanese del 1926 segnò la conclusione della prima fase della Società, fondata da Federigo Enriques, mentre il convegno della sezione lombarda del 1952 fu l'occasione per predisporre un nuovo statuto, che introdusse una struttura più democratica, aprendo a una nuova stagione di governance della SFI. Questo ritorno sottolinea la continuità della cooperazione tra le università milanesi e la collaborazione con la direzione nazionale della SFI.

Il tema scelto, *Sapere di non sapere: Nuove sfide della conoscenza fra tradizioni e traduzioni*, rispecchia la complessità del nostro tempo e il ruolo cruciale che la filosofia svolge nel fornire chiarezza e orientamento in un'epoca in cui la velocità delle informazioni può sovrastare la capacità di discernimento, aprendo al tema del congresso mondiale di Roma: *Philosophy across boundaries*. Il richiamo socratico, *Sapere di non sapere*, invita all'umiltà necessaria nel percorrere il cammino della conoscenza incoraggiando uno spirito critico e un'apertura mentale. Il confronto con le diverse tradizioni filosofiche, unito al dialogo interculturale e al ruolo delle traduzioni — intese non solo come passaggio linguistico, ma anche come ponte tra culture e visioni del mondo differenti —, riveste una funzione essenziale nella ricerca del sapere e nella promozione della comprensione reciproca.

Durante le giornate del convegno, sessioni plenarie, tavole rotonde e interventi paralleli hanno offerto occasioni di confronto e approfondimento su temi di grande rilevanza filosofica e culturale, riaffermando il ruolo della filosofia come strumento di analisi critica e orientamento. Le pagine che seguono raccolgono in modo ragionato e sistematico una traccia consistente di quel ricco insieme di riflessioni, studi e ricerche.

Un ringraziamento è rivolto a tutti coloro che hanno contribuito alla realizzazione dell'evento: il comitato organizzatore, i relatori, i partecipanti — in particolare, i docenti e gli studenti delle scuole secondarie —, l'Università Cattolica che ha ospitato con generosità i lavori, i Dipartimenti di Filosofia dell'Università Statale e della Cattolica che hanno dato il patrocinio, gli sponsor (Ristopiù, Assosinderesi, Lavazza) che hanno reso più piacevoli i momenti conviviali.

RELAZIONI

Diseguaglianza o eguaglianza delle intelligenze? Attualità di una questione “medievale”

di Luca Bianchi

Nel dibattito pubblico è oggi largamente presente il tema del confronto fra intelligenza umana e intelligenza artificiale; non meno vivaci sono le discussioni sul rapporto fra le capacità intellettive dell'uomo e quelle di altre specie animali. Invitato a parlare di “intelligenza” nella sezione che, all'interno di un convegno sulle nuove sfide della conoscenza è dedicata a *Traduzioni/Tradizioni*, chi come me si occupa di storia della filosofia del Medioevo e del Rinascimento non può non ricordare anzitutto un fatto, tutt'altro che imprevedibile e noto agli specialisti ma comunque meritevole di attenzione. Anche in quel periodo ci si è chiesti se la capacità di parlare, di pensare, di elaborare concetti astratti e universali fosse esclusivamente umana; anche in quel periodo la distinzione fra ciò che è animale/subumano e ciò che è specificamente umano è risultata problematica e si sono esaminati i casi di animali che hanno prestazioni cognitive e comportamenti sociali affini ai nostri; anche in quel periodo il confronto fra l'intelligenza umana e forme diverse d'intelligenza è stato al centro della riflessione. E questa riflessione è stata profondamente condizionata dal modo in cui tradizioni di pensiero si sono sviluppate attraverso il confronto con opere o raccolte di opere del passato (ognuna delle quali ha conosciuto una sua particolare tradizione testuale ed esegetica), in genere accessibili non nella lingua in cui erano state originariamente composte ma in traduzioni dal greco e dall'arabo e poi, generalmente dal latino, nelle lingue volgari¹.

In un'iniziativa della *Società filosofica italiana* spero di non essere accusato di provincialismo se prendo le mosse proprio dal nostro lessico filosofico. Fra i primi a usare sistematicamente il termine “intelligenza” in italiano fu Dante Alighieri. Verosimilmente entro il 1294 egli scrisse la canzone *Voi ch'intendendo il*

1 Per il dibattito sulla posizione dell'uomo nell'aristotelismo medievale rimando a T.W. Köhler, *Homo animal nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, Brill, Leiden 2014. Sulla discussione tardomedievale intorno alla razionalità degli animali è fondamentale A. Oelze, *Animal Rationality. Later Medieval Theories 1250-1350*, Brill, Boston – Leiden 2018.

terzo ciel moveate, che una decina d'anni più tardi commentò nel secondo trattato del *Convivio* (II, ii, 7) chiarendo che essa si riferiva ai “movitori” dei cieli, in particolare del cielo di Venere. Si tratta di quei motori immobili cui Aristotele, in celebri passi della *Fisica* e della *Metafisica*, aveva attribuito la funzione di cause finali delle rivoluzioni celesti: sostanze immateriali che svolgono attività di pensiero e che nella cultura latina, dal XIII secolo in avanti, venivano chiamate *intellecti*, traduzione corrente del greco *nous*, ma anche *intelligentiae*, termine usato nelle versioni arabo-latine degli scritti dei “peripatetici” di lingua araba come Al-Farabi, Avicenna e Averroè. Il fatto che nel *Convivio* (II, iv, 2) si affretti a precisare che queste “sustanze separate da materia, cioè intelligenze” sono identificate dalla “volgare gente” con gli “angeli” della tradizione religiosa ci mostra come Dante – che in certo senso ha iniziato il discorso sull'intelligenza nella filosofia italiana – si trovi anche al punto d'arrivo di un lungo percorso, durante il quale, confrontandosi con tradizioni religiose monoteiste, il pensiero aristotelico era stato progressivamente deformato. Del resto, pur criticando quell'identificazione Alberto Magno – una delle principali fonti di Dante – aveva scritto: “Alcuni [...] dissero che le sfere celesti sono dotate di anima, e che oltre all'anima vi sono le intelligenze separate, che il volgo chiama angeli”².

In un passo successivo del *Convivio* (III, xiii, 5) Dante parla anche della “umana intelligenza”, e la distingue da quella delle sostanze immateriali: mentre queste ultime sono realtà esclusivamente intellettuali, che esercitano in modo continuo la loro attività autoriflessiva, l'uomo solo di tanto in tanto riesce a elevarsi all'attività contemplativa tramite l'intelletto: come Dante, presentando anche qui idee diffuse, sostiene all'inizio della *Monarchia* (I, iii, 6-7) solo l'uomo è quindi dotato di intelletto in potenza, diversamente da qualsiasi “altro essere superiore o inferiore”.

Non è certo il caso di addentrarsi qui nell'intricato dibattito che, da Alessandro d'Afrodisia in poi, aveva portato a ripensare la distinzione fra intelletto in atto e in potenza introdotta da Aristotele nel terzo libro *De anima*; non è nemmeno il caso di soffermarsi sull'originale intreccio fra metafisica, cosmologia, noetica ed etica che si produsse nell'aristotelismo neoplatonizzante di lingua araba ove, fatto coincidere l'intelletto agente con l'ultima delle intelligenze celesti, si indicò all'uomo il compito di congiungersi ad essa, attualizzando pienamente le sue capacità conoscitive e quindi raggiungendo quella felicità che, secondo il decimo libro dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, si ottiene quando si esercita al massimo grado ciò che è specificamente umano, la razionalità. Quali che fossero i meccanismi escogitati dai vari pensatori per concepire questa “congiunzione” o *copulatio*, se anche si rifiutava – come molti fecero, specialmente nel mondo cristiano – l'audace e controversa interpretazione proposta da

2 Cfr. Albertus Magnus, *Metaphysica. Libros XI-XIII* (ed. Bernardus Geyer), XI, 2, 10, Aschendorff, Münster 1964, p. 495.

Averroè secondo cui l'uomo quando pensa si “connette” a un intelletto unico, sovraindividuale ed eterno, la convinzione che il fine ultimo dell'esistenza umana consistesse nella conoscenza razionale, culminante nella contemplazione già in questa vita di ciò che vi è di più perfetto da conoscere, ossia le intelligenze celesti e Dio, Prima intelligenza, si impose nella cultura europea dalla seconda metà del XIII fino a tutto il XVI secolo, malgrado le sarcastiche reazioni di figure come Pomponazzi, che con la consueta irriverenza sbeffeggiava i filosofi che *cotidie prandent cum Deo*.

Va segnalato che quell'ideale nasceva da una rilettura assai schematica dell'antropologia aristotelica, che veniva spinta verso esiti inattesi. In Aristotele è presente l'idea che le facoltà intellettive rappresentano la differenza specifica fra l'uomo e gli altri animali e che il loro esercizio più perfetto si dà nella speculazione filosofica, portatrice di piaceri superiori a quelli sensibili, comuni a tutti gli animali, perché più stabili e meno dipendenti da cause esterne: il più celebre florilegio aristotelico medievale riassume quest'idea nella frase «La filosofia dà piaceri [*delectationes*] ammirevoli per purezza e stabilità», citata innumerevoli volte da pensatori di diverso orientamento. I *magistri artium* operanti a Parigi alla fine del Duecento (e in Italia all'inizio del Trecento) ne trassero la conseguenza che solo chi si dedica alla filosofia conduce una vita veramente degna di essere vissuta, “ricolma di piacere [*valde volupuosam*]” e conforme all’“ordine naturale” – come scriveva intorno al 1270 Boezio di Dacia. Così se in Aristotele il primato del *bios theoretikos* lasciava spazio ad altre scelte di vita, ritenute inferiori ma riconosciute come pienamente umane, nel grande maestro di origine danese la differenza fra “uomo” e “filosofo” tendeva a scomparire e, parallelamente, la distinzione fra filosofi e non filosofi finiva per coincidere con quella fra uomini realizzati e uomini che, accontentandosi degli “animaleschi” piaceri corporei, si riducono a un livello subumano. Così nel far lezione sui *Topici* Boezio di Dacia si lasciava scappare che gli ignoranti, che non perfezionano il loro “intelletto speculativo”, sono “uomini minorati [*demenuti*]”; e un suo anonimo collega, commentando il *De anima*, si spingeva ad affermare che quanti sono guidati da appetiti carnali sono quasi indistinguibili dai “bruti” e «non meritano di essere detti uomini» così come «una sedia in potenza non merita di essere detta sedia»³.

Simili affermazioni possono suonare abbastanza inquietanti, e in parte lo sono anche se, come ho sottolineato più volte, vanno lette tenendo presente

3 Su questi temi, con riferimento ai passi qui richiamati, rimando a quanto ho osservato in L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990, pp. 149-95. Per l'adagio aristotelico cfr. J. Hamesse, *Les auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Publications Universitaires de Louvain – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain – Paris 1974, p. 247 § 206. Il *De summo bono*, in cui Boezio di Dacia offre la sua interpretazione dell'ideale aristotelico della vita filosofica, è tradotto in italiano e analizzato in Boezio di Dacia, *Sull'eternità del mondo, Sui sogni, Sul sommo bene*, a cura di L. Bianchi, La Vita Felice, Milano 2017, pp. 189-250.

il clima particolarissimo che si creò quando a fine Duecento si formò, per la prima volta nella storia europea, un gruppo ben identificabile di individui professionalmente dediti allo studio e all'insegnamento della filosofia. Resta che generazioni di pensatori di varia estrazione avrebbero ripetuto, con diverse finalità e con diversi accenti, la formula – messa in circolazione dall'*Averroes latinus* – secondo cui il termine “uomo” è usato “in modo equivoco” se lo si predica di chi è filosofo e di chi non lo è. Ancora nel 1564, facendo lezione in volgare italiano sul *Purgatorio* dantesco, Benedetto Varchi avrebbe ricordato che secondo Averroè la “copulazione” con l'intelletto agente rappresenta “l'ultima perfezione, e per conseguente la suprema felicità e beatitudine umana” e che perciò “diceva quel medesimo Arabo, *che uno uomo che sappia, e uno che non sappia sono equivoci*, cioè si possono bene *chiamare uomini, ma non sono: perchè hanno solamente il nome comune, ma non la sostanza*”⁴.

La tesi dell'inferiorità *ontologica* dei non filosofi è un'iperbole che, ovviamente, non va presa alla lettera. È però interessante constatare quanto nella cultura del Rinascimento fossero ancora importanti problemi sui quali Aristotele era stato assai reticente e che avevano invece appassionato generazioni di aristotelici dal XIII secolo in poi. Ammessa la tesi enunciata all'inizio della *Metafisica* (I, 1, 980 a 21) secondo cui «tutti gli uomini per natura desiderano conoscere», perché di fatto pochi provano, e pochissimi riescono a soddisfare questo desiderio? Ci si può accontentare di quelle spiegazioni, diffusissime, che facevano riferimento a ostacoli di tipo socio-economico o di tipo morale? Perché gli uomini, aristotelicamente concepiti come aventi una medesima essenza, sembrano presentare differenze rilevanti proprio nella capacità di esercitare quelle facoltà intellettive che li distinguono dagli altri animali e li connotano come specie? Si deve immaginare che le differenze d'intelligenza fra gli uomini, non dipendendo dall'anima che in quanto principio formale non conosce gradazioni, derivino da fattori di natura corporea?

Teologo domenicano, ma anche attento osservatore del mondo naturale, Alberto Magno ben sapeva che molte specie animali hanno comportamenti complessi, che prevedono una differenziazione e specializzazione dei compiti, ma credeva – per noi erroneamente – che tali comportamenti fossero sempre finalizzati alla sola sopravvivenza individuale e non avessero un'autentica dimensione sociale. Da buon aristotelico egli, infatti, riteneva che solo l'uomo è un animale “politico”, capace di organizzare se stesso e l'intera comunità in vista di un fine superiore, ossia l'esercizio di quelle funzioni intellettive che gli sono specifiche. Nel presentare queste funzioni, e nell'esaltare l'uomo come *animal perfectissimum* proprio perché le possiede, Alberto radicalizzava l'intellettualismo aristotelico. Forzando un passo dell'*Etica Nicomachea* – reso correttamente dalle

4 Su questo rimando a L. Bianchi, *Studi sull'aristotelismo del Rinascimento*, Il Poligrafo, Padova 2003, pp. 41-61; Id, *Benedetto Varchi e l'averroismo*, in “Rivista di storia della filosofia”, n. 75 (2020), pp. 625-51, pp. 635-47.

versioni latine – secondo cui l’uomo è «soprattutto intelletto» (IX, 8, 1169 a 1-3; X, 8, 1178 a 7-8) egli dichiarò ripetutamente che è “soltanto intelletto”. Questa però non era per lui la registrazione di un fatto, bensì l’indicazione di un compito: l’anima umana, che per Alberto è di per sé intellettualità pura, simile alle intelligenze celesti e immagine di Dio, veniva chiamata a recuperare, attraverso l’esercizio della teoresi, quella condizione che le è propria ma che durante l’esistenza terrena le è normalmente preclusa a causa del fatto che, calata nel corpo, può esercitare il pensiero solo a partire dalle immagini ricavate dall’esperienza sensibile – con Aristotele ritenuta unica fonte dell’umana conoscenza⁵.

Rientrava così in gioco la dimensione corporea dell’uomo, innescando un confronto teorico che, da Alberto a Dante e ben oltre, avrebbe fatto emergere nuovi modi di concepire non solo le differenze fra l’uomo e gli altri animali, ma anche le differenze intraspecifiche fra i diversi uomini. Infatti, da un lato la riflessione sui confini fra superumano, umano e subumano veniva calata entro un quadro metafisico-teologico in cui il creazionismo cristiano, riletto in termini neoplatonici, portava a considerare l’intera realtà come una struttura gerarchica che procede dal più al meno perfetto senza discontinuità, quindi con un’infinita gamma di gradazioni fra specie ma anche all’interno delle specie. Come il Tommaso d’Aquino immaginato da Dante – qui assai prossimo a quello reale – gli spiega nel canto XIII del *Paradiso* (vv. 70-72) il possesso delle capacità specifiche non è uniforme:

elli avvien ch’un medesimo legno,
secondo specie, meglio e peggio frutta,
E voi nascete con diverso ingegno.

D’altra parte, l’antropologia aristotelica veniva integrata, non senza forti tensioni, con quella veicolata da una ricca pluralità di fonti filosofiche e mediche, anch’esse rese disponibili dal movimento di traduzioni dal greco e dall’arabo sviluppatosi fra XII e XIII secolo: la *Physiognomica* e i *Problemata* pseudo-aristotelici, il *Quod animi mores temperamenta corporis sequuntur* di Galeno, il *De differentia spiritus et animae* di Costa ben Luca, il *Canone* di Avicenna. Le versioni latine di questi testi (alcune delle quali diffusissime, come quella di Gerardo da Cremona del *Canone*) rimisero fra l’altro in circolazione il concetto di *crasis*, reso dapprima con *temperamentum* poi di norma con *complexio*, che Ippocrate e Galeno avevano usato per riferirsi alla mescolanza delle quattro qualità fondamentali degli elementi che compongono la materia, e in particolare alla mescolanza dei

5 Sulla dottrina dell’intelletto in Alberto Magno si veda almeno L. Sturlese, «Intelletto acquisito e divino». *La dottrina filosofica di Alberto il Grande sulla perfezione della ragione umana*, in “Giornale critico della filosofia italiana”, n. 23 (2003), pp. 161-89. Per la concezione albertina dell’uomo e del suo rapporto con gli animali, oltre ai libri di Köhler e di Oezle citati sopra, alla n. 1, si veda l’antologia di testi, con ampia introduzione e un saggio di Amalia Cerrito, raccolti in S. Perfetti, *Nature imperfette. Umano, subumano e animale nel pensiero di Alberto Magno*, ETS, Pisa 2020, pp. 101-26.

quattro umori corporei (sangue, flegma, bile bianca e bile nera). Un principio metafisico di origine neoplatonica, diffusissimo nell'aristotelismo arabo e latino, affermava che «tutto quel che si riceve si riceve secondo le modalità del ricevente»: applicato in ambito antropologico tale principio autorizzava a pensare che quando l'anima razionale viene infusa da Dio nel corpo umano è da esso ricevuta in un modo che dipende dalla sua "complexione". Senza entrare in tecnicità, quindi sorvolando sulle diversissime teorie ontologiche, ma anche sulle varie concezioni embriologiche proposte dagli autori tardomedievali, merita di essere sottolineato che proprio la nozione di "complexione" divenne lo strumento concettuale di cui per secoli ci si servì per spiegare perché gli uomini – che hanno una medesima natura derivante dalla forma sostanziale, l'anima – si differenziano notevolmente proprio nella capacità di esercitare le superiori funzioni dell'anima stessa, quelle razionali, che fondano l'unità metafisica della specie. Si riteneva infatti che l'esercizio di queste funzioni non potesse non essere condizionato, considerata l'origine sensibile della conoscenza umana, dalla maggiore o minore "purezza" dell'anima vegetativo-sensitiva. Comune era inoltre la convinzione che una pluralità di fattori esterni (il clima, l'alimentazione, l'età, l'attività fisica, ma anche le configurazioni astrali al momento del concepimento) influenzassero gli equilibri umorali, diversificando le "complexioni" e i "temperamenti" degli individui e delle popolazioni, quindi le loro attitudini comportamentali e intellettuali⁶.

Mi pare significativo che in uno dei primi trattati dedicati all'insegnamento universitario, scritto probabilmente a Parigi fra 1230 e 1240, un'ampia trattazione delle quattro "complexioni" facesse da premessa a una classificazione dei diversi livelli di intelligenza degli esseri umani che conduceva a restringere in modo drastico il numero dei potenziali studenti di filosofia: «Alcuni sono fortemente ottusi, altri mediocri, altri notevolmente acuti. Non abbiamo mai visto qualcuno fra coloro che sono fortemente ottusi che si sia inebriato del nettare della filosofia»⁷. Circa un secolo dopo, il grande maestro parigino Jean de Jandun si richiamava anch'egli ai diversi temperamenti, alle differenti disposizioni e inclinazioni individuali per sostenere che chi "non è adatto alla filosofia, ma ad arare la terra e alle arti meccaniche" non dovrebbe "mangiare inutilmente il pane dei filosofi"⁸. È però indispensabile precisare che proprio la consapevolezza della pluralità dei fattori che influenzavano la "complexione" corporea e la

6 Fondamentale sulla nozione di *complexio* e il suo impatto sull'antropologia medievale è il saggio di J. Chandelier, A. Robert, *Nature humaine et complexion du corps chez les médecins italiens de la fin du Moyen Âge*, in "Revue de synthèse", n. 134 (2013), pp. 473-510. Per una messa a punto sulla concezione dantesca della nobiltà che ne sottolinea la dimensione biologica rimando a P. Porro, *Dante e la tradizione filosofica*, in R. Rea, J. Steinberg (a cura di), *Dante*, Carocci, Roma 2020, pp. 307-27, pp. 323-25.

7 Cfr. Pseudo-Boèce, *De disciplina scholarium*, O. Weijers (ed.), Brill, Leiden 1976, pp. 108-20.

8 In proposito rimando a L. Bianchi, «Noli comedere panem philosophorum inutiliter»: Dante Alighieri and John of Jandun on Philosophical "Bread.", in "Tijdschrift voor filosofie", n. 75 (2013), pp. 335-55.

“purezza” dell’anima vegetativo-sensitiva consentiva di evitare da un lato derive deterministiche, dall’altro la riduzione del condizionamento biologico delle capacità psichiche a meccanismi puramente ereditari, il cui peso, tuttavia, veniva in parte riconosciuto. Va tenuto presente che la *società* medievale era profondamente strutturata sull’ereditarietà – delle terre, delle ricchezze, del potere – e che la *cultura* medievale da un lato stabiliva una stretta connessione fra nobiltà e virtù, dall’altro assumeva come fondante la distinzione fra dotti, o *litterati*, e indotti, o *illitterati* – categoria amplissima, cui appartenevano non pochi nobili. Mi pare quindi molto significativo che le élites intellettuali, pur esibendo senza particolari scrupoli un notevole disprezzo per il “volgo”, i “rustici” e i “meccanici”, non solo seppero mettere in discussione, com’è ben noto, il concetto di nobiltà e il nesso nobiltà/virtù⁹ ma, fatto assai meno noto, proposero anche sconsolate considerazioni sulla *non* trasmissibilità della loro superiore intelligenza, vera o presunta che fosse.

Ne abbiamo testimonianza precoce già nelle *Questioni salernitane*, uno dei frutti della scuola medica fiorentina a Salerno nel XII secolo, ove si solleva un problema che a noi oggi suona assai curioso: «Perché i sapienti generano degli stolti?». Benché rapida, la risposta è basata su cause strettamente fisiologiche: se in genere i dotti hanno figli «di cervello duro» è perché il loro sperma viene sottoposto a un processo di essiccazione a causa della fatica del pensiero – letteralmente *ex multa cogitatione*. Il riferimento alla dottrina della “complessione” è qui implicito, ma diviene più esplicito in Alberto Magno. Tenendo nel 1258, presso lo studio domenicano di Colonia, un corso sui testi aristotelici relativi agli animali, Alberto dedica al problema uno spazio inatteso. Convinto che il seme paterno sia responsabile della trasmissione dei caratteri ereditari e che di norma valga la regola secondo cui «parenti più nobili generano figli più nobili», Alberto sostiene che essa non vale per le qualità intellettuali perché “è empiricamente evidente [*patet ad sensum*]” che «i sapienti generano per lo più figli stupidi [*fatuos*]». Anche secondo Alberto – che attinge da Aristotele un’antropologia brutalmente maschilista che associa la mascolinità al principio formale e la femminilità alla materia – un uso eccessivo dell’immaginazione e dell’intelletto deteriora la qualità del seme maschile che, divenendo freddo e secco, trasmette in modo inefficace le virtù della forma, compromettendo le potenzialità intellettuali del nascituro¹⁰.

Possiamo supporre che, frate domenicano che aveva fatto voto di castità,

9 Benché parecchie sue tesi andrebbero riviste o sfumate è sempre utile al riguardo A. Murray, *Ragione e società nel medioevo*, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 247-344.

10 Utilizzo qui l’accurata analisi del dibattito medievale sul tema, con riferimenti alle *Questioni Salernitane* e ad Alberto Magno, recentemente proposta da M. Loconsole, *Why Philosophers Father Foolish Children: Peter of Spain, Albert the Great, and James of Viterbo on the Transmission of Intellectual Qualities*, in M. Gensler, M. Mansfeld, M. Michałowska (eds.), *The Embodied Soul*, Springer, Cham 2022, pp. 91-113. I testi cui ho fatto riferimento sono editi rispettivamente in B. Lawn, *The Salernitan Questions*, Clarendon Press, Oxford 1963, p. 350; Albertus Magnus, *Quaestiones super libris “De animalibus”*, E. Filthaut (ed.), XVIII, 4, 2, Aschendorff, Münster 1955, p. 299.

Alberto non corresse eccessivi rischi personali, ma proprio questo a mio avviso rende ancor più interessante il suo sforzo di capire quel che considerava un fatto, assai poco piacevole per altri dediti, come lui, ad attività intellettuali: l'essere destinati a mettere al mondo figli tendenzialmente stupidi. Tendenzialmente, ma non sempre in modo irrimediabile, perché per Alberto – come per tanti pensatori tardomedievali, Dante incluso – l'educazione poteva almeno in parte porre rimedio ai difetti attitudinali. Recentissimi studi di Joël Chandelier mostrano peraltro come numerosi medici-filosofi italiani del Tre e Quattrocento si siano spinti ben più avanti e, riprendendo motivi galenici e avicenniani, abbiano teorizzato apertamente che, oltre a formare il carattere e a trasmettere le conoscenze, bisognava agire sulla stessa “complexione”, soprattutto dei giovani. A giudizio di questi medici un adeguato “stile di vita” – dall'alimentazione alla cura del corpo – consentiva infatti di modificare gli equilibri umorali, di riplasmare le caratteristiche degli individui più svantaggiati e di far acquisire loro capacità, anche intellettuali, che non avevano ricevuto come dono naturale¹¹.

In un importante saggio pubblicato più di quarant'anni fa Paolo Rossi ha ricordato che la nascita della scienza moderna si accompagnò all'affermazione della tesi della “eguaglianza delle intelligenze”, cioè all'idea che tutti gli uomini ragionano alla stessa maniera e che perciò chiunque può arrivare a conoscere la verità, purché segua un metodo adeguato e liberi la mente dai pregiudizi. Rossi ha insistito efficacemente sulla profonda differenza fra quest'immagine del sapere, valido proprio perché comunicabile a tutti e, in via di principio, verificabile da tutti, e l'esoterismo diffuso nella tradizione ermetica e magico-alchemica che tanto peso aveva avuto nel Medioevo e nel Rinascimento¹². Si potrebbe aggiungere che per cogliere appieno la rottura qui introdotta da autori come Bacon, Mersenne, Cartesio e Hobbes bisogna tener presente che ancora in pieno Cinquecento non si era spenta l'eco dei dibattiti cui ho accennato all'inizio del mio intervento, durante i quali la sempre ripetuta affermazione aristotelica che “tutti gli uomini per natura desiderano conoscere” aveva condotto non solo ad esplicitare quel Aristotele aveva lasciato sottinteso – cioè che di fatto ad appagare questo desiderio riescono solo gli *happy few*, uno sparuto manipolo di filosofi. Quei dibattiti avevano anche cercato di spiegare in modo disincantato *perché* questo accadeva, senza accontentarsi di invocare solo condizionamenti di tipo socio-economico ma, come abbiamo visto, affrontando alla luce di quanto di meglio la filosofia e la medicina del tempo proponevano il tema delicato delle cause biologiche, e in certa misura ereditarie, delle diverse capacità intellettuali degli esseri umani.

11 Cfr. J. Chandelier, *Le médecin, guide des âmes. Médecine et morale à la fin du Moyen Âge*. Dossier présenté en vue de l'habilitation à diriger des recherches. Université d'Avignon 2024.

12 Originariamente pubblicato nel 1977, il saggio di Paolo Rossi su *L'eguaglianza delle intelligenze* è ora ripubblicato in P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. 227-67.

Contro la tendenza a stabilire inaccettabili distinzioni fra uomini “veri” e comuni mortali da indottrinarsi a piacere, contro il ciclico riemergere di visioni iniziatiche del sapere, contro la persistente passione per filosofie ermetiche e oracolari credo sia tutt’ora salutare richiamarsi all’idea “moderna” che le conoscenze vanno rese potenzialmente accessibili a tutti – e al suo corollario giuridico-politico che tutti hanno pari diritti e pari voce in capitolo nel determinare le scelte collettive. A rischio di apparire irriverente e politicamente scorretto confesso però che alcune affermazioni dei teorici seicenteschi della eguaglianza delle intelligenze mi paiono un po’ troppo ottimistiche – anche al netto della loro innegabile efficacia polemica e della dimensione in parte ironica che potrebbero avere: ottimistiche non solo rispetto a quel che sappiamo oggi ma anche rispetto alle discussioni che si erano svolte nei secoli precedenti. Colpito dalle “belle invenzioni” dei nativi nordamericani, nel 1634 il padre Mersenne dichiarò che si può imparare da soli, senza libri e senza maestri, perché «un uomo non può far nulla che un altro non possa» e «ognuno ha in sé quel che è necessario per filosofare e per ragionare di tutte le cose». Tre anni dopo Cartesio aprì il *Discorso sul metodo* sostenendo che il “buon senso” è la cosa “meglio ripartita al mondo” e che la “ragione”, intesa come attitudine a “distinguere il vero dal falso”, è “naturalmente uguale in tutti gli uomini” – ma è presente *solo* negli uomini¹³. Un mondo del genere è abbastanza rassicurante ma mi pare che la genetica, l’etologia, l’antropologia culturale ci abbiano ormai restituito un’immagine un po’ più complessa sia delle differenze esistenti fra l’uomo e gli altri animali, sia delle differenze esistenti fra esseri umani. Trovo istruttivo che già tanti filosofi e medici del tardo medioevo, pur abbandonandosi talvolta a fastidiosi autocompiacimenti elitaristici, avessero invece provato a fare seriamente i conti con queste differenze, avessero cercato di ricondurle all’infinita variabilità del mondo fisico, avessero ritenuto che la formazione e lo studio, ma secondo alcuni anche interventi sul corpo consentissero di trasformare, entro certi limiti, gli individui meno dotati permettendo loro di procurarsi capacità che non avevano ricevuto dalla natura ma che potevano diventare una seconda natura acquisita: Dante nel *Convivio* (VI, xxii, 12) usò in proposito il verbo «insetare», che significativamente rimanda alla pratica agricola dell’innesto. Credo che anche la nostra cultura non potrà sottrarsi al compito di ripensare, ovviamente con strumenti teorici del tutto nuovi, queste differenze, per valorizzare le diverse forme di intelligenza che oggi sappiamo riconoscere e per evitare il rischio che l’intelligenza artificiale, interagendo con le menti e coi corpi di *alcuni* appartenenti a una specie che ormai conta più di 8 miliardi di individui, si trasformi in strumento per produrre nuove, pericolose gerarchie.

13 Cfr. M. Mersenne, *Questions inoyées ou recreation des scavants*, XXX, Villery, Paris 1634, pp. 135-36; R. Descartes, *Discours de la méthode*, C. Adam, P. Tannery (eds.), Cerf, Paris 1902, pp. 1-2.

Note a margine.

Digital food? L'alimentazione fra tradizione e innovazione

di Cristina Bowerman

La digitalizzazione del settore alimentare rappresenta una delle trasformazioni più significative e innovative nel panorama dell'industria alimentare moderna. L'evoluzione del settore alimentare verso l'utilizzo di tecnologie digitali sta trasformando radicalmente l'esperienza alimentare. Il concetto di *digital food* si riferisce alla combinazione di tradizione e innovazione nell'alimentazione, dove la tecnologia viene utilizzata per migliorare la produzione, la distribuzione e il consumo di cibo.

L'evoluzione è tangibile in agricoltura come, ad esempio, la cosiddetta Agricoltura intelligente: la digitalizzazione ha reso possibile l'adozione di pratiche agricole intelligenti, come l'uso di sensori, droni e tecnologie per monitorare e ottimizzare la produzione agricola. Queste tecnologie consentono ai produttori di migliorare la precisione, la produttività e la sostenibilità delle loro colture.

Grazie alla digitalizzazione, è possibile tracciare in modo più preciso l'intera catena di approvvigionamento alimentare, dalla produzione al consumo. Questo aumenta la trasparenza e la sicurezza alimentare, consentendo di individuare rapidamente eventuali problemi o contaminazioni.

La crescita dell'e-commerce alimentare è stata favorita dalla digitalizzazione, consentendo ai consumatori di acquistare cibo online in modo comodo e sicuro. Le piattaforme di consegna di cibo e i servizi di abbonamento alimentare sono diventati sempre più popolari, offrendo una maggiore convenienza e scelta ai consumatori.

Le tecnologie digitali consentono la personalizzazione dell'alimentazione in base alle esigenze e alle preferenze individuali. Applicazioni e piattaforme digitali offrono consigli alimentari personalizzati, monitoraggio dell'apporto calorico e delle esigenze dietetiche specifiche.

La digitalizzazione può contribuire alla sostenibilità ambientale del settore alimentare, facilitando la gestione e la riduzione degli sprechi alimentari lungo la

catena di approvvigionamento. Tecnologie come il *machine learning* e l'analisi dei dati possono aiutare a ottimizzare la produzione, la distribuzione e il consumo di cibo.

Insomma, i progressi tecnologici stanno influenzando diversi aspetti dell'alimentazione, come la produzione agricola, la tracciabilità degli alimenti, la distribuzione e il consumo consapevole. Ad esempio, l'agricoltura di precisione utilizza sensori e droni per ottimizzare la produzione agricola, riducendo l'uso di pesticidi e aumentando la resa dei raccolti. Inoltre, la tracciabilità digitale consente ai consumatori di conoscere la provenienza e le caratteristiche del cibo che acquistano, garantendo una maggiore trasparenza e sicurezza alimentare.

Anche il consumo di cibo sta subendo una trasformazione digitale, con l'uso di app e piattaforme online per ordinare cibo a domicilio, scoprire nuove ricette e condividere esperienze culinarie. Inoltre, la stampa 3D di cibo e la produzione di alimenti mediante tecniche di biologia sintetica sono solo alcune delle innovazioni che stanno ridefinendo il concetto stesso di cibo. L'adozione delle tecnologie digitali nel settore alimentare potrebbe creare disparità tra le aziende e i consumatori che hanno accesso alle tecnologie e quelli che ne sono privi. È importante garantire un'equa accessibilità e inclusività nell'uso delle tecnologie digitali.

Come persona addetta ai lavori, la domanda che sorge spontanea è come proteggere la tradizione aprendosi al contempo alla modernità e convenienze offerte dalla digitalizzazione. Ed è un problema spinoso soprattutto quando si passa dalla teoria alla pratica poiché le linee di demarcazione non sono così chiare.

Difatti, da un lato, la tradizione alimentare rappresenta la cultura, le ricette e le pratiche culinarie radicate nelle comunità e tramandate di generazione in generazione. Dall'altro, l'innovazione digitale sta cambiando radicalmente il modo in cui interagiamo con gli alimenti al punto da non farci-spesso-neanche la domanda della provenienza.

In conclusione, è importante bilanciare l'innovazione digitale con il rispetto per le tradizioni alimentari e la sostenibilità ambientale. L'obiettivo è quello di utilizzare la tecnologia per migliorare l'accesso a cibo di qualità, ridurre gli sprechi alimentari e promuovere pratiche alimentari sane e sostenibili, preservando al contempo la diversità culturale legata all'alimentazione.

Il progetto di cui vado maggiormente fiera che gode della condivisione di molte associazioni del settore è "adotta un produttore", progetto semplice, efficace che svolge sostanzialmente due aspetti fondamentali: il primo educativo con riferimento all'ingrediente preso in considerazione (che è locale) e il secondo è di carattere economico poiché chi adotta, acquista il prodotto, sostiene il produttore garantendo, indirettamente, la protezione della biodiversità.

Memoria e futuro fra tradizioni e traduzioni

di Clementina Cantillo

Nelle pagine conclusive della *Phänomenologie des Geistes* Hegel definisce la storia come quel «lato del farsi dello spirito» che «*si attua nel sapere e media se stesso*». Al suo interno un ruolo centrale è svolto dalla memoria, la quale – come scriveva Valerio Verra in un saggio dall’eloquente titolo *Storia e memoria in Hegel* – «indica la condizione per cui lo spirito assoluto non è qualcosa di solitario e privo di vita, ma accoglie in sé l’intera ricchezza della storia»¹. Memoria è qui intesa come *Erinnerung*, vale a dire come momento dell’*Insichgeben*, in cui lo spirito si cala «nella notte della sua autocoscienza» abbandonando la propria esistenza immediata, con ciò “conservandola” in quanto patrimonio rappresentato «dalle esperienze di spiriti precedenti» in cui si articola la scienza in quanto scienza del sapere che si manifesta nella storia. Si tratta di passaggi ben noti, rispetto ai quali, nell’economia del presente discorso, mi limito a mettere in luce un aspetto. Mi riferisco al nesso di *Erinnerung* e *Bildung*, in quanto progressivo «costituirsi della storia attraverso la presa di possesso del passato» da parte della coscienza “formata”, nella quale l’immediatezza, come particolarità parcellizzata e separata dal senso, è stata «soggiogata». Nelle figure (*Gestalten*) che popolano il cammino fenomenologico fino al “sapere assoluto” viene, quindi, compendosi il superamento della dimensione della particolarità individuale nella misura in cui «questa esistenza passata è ormai una proprietà acquisita dello spirito universale e costitutiva della sostanza dell’individuo», in un processo che – come messo in luce precocemente da Hegel – è insieme appropriazione del passato ma anche di sé. Attraverso «il plesso conservazione-universalizzazione-appropriazione» costituito dalla *Erinnerung* lo sviluppo temporale acquista, così, «una consistenza ed una organicità che solleva la storia dal pericolo di dissolversi nell’accidentale» o di perdersi nella sconnessione².

Senza addentrarsi nella successiva evoluzione del ruolo della *Erinnerung* nel complesso del pensiero hegeliano, vale la pena ricordare come essa venga

1 V. Verra, *Storia e memoria in Hegel* (1970), in Id., *Su Hegel*, a cura di C. Cesa, il Mulino, Bologna 2007, pp. 5-6, a cui si rimanda anche per il dettaglio delle citazioni hegeliane.

2 Ivi, pp. 27-28.

esplicitamente ripresa in anni più maturi, nella *Einleitung* alle *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, a proposito dell'analisi critica dell'anamnesi platonica. In tale contesto – che per ovvie ragioni non è possibile richiamare in questa sede – emerge il significato che Hegel attribuisce al processo della *Erinnerung* in quanto, per l'appunto, movimento dell'*Insichgehen*, depurato da ogni riduzione psicologista soggettiva, come pure dagli aspetti mitico-rappresentativi, e riconosciuto quale momento costitutivo dell'«infinito lavoro» dello spirito. Grazie al processo di interiorizzazione della memoria, che conserva l'universale delle determinazioni particolari nello sviluppo storico-temporale, si mostra, infatti, anche il significato più autentico dell'eredità spirituale, che consiste non solo nel custodire fedelmente il patrimonio della tradizione, in cui risiedono le sue radici, ma anche nel farla ulteriormente fruttare con nuove acquisizioni, sottraendola alla esteriorità di una narrazione priva di spessore speculativo o alla ineffettualità di vuoti vagheggiamenti nostalgici³. In questa direzione, la «galleria di immagini», che nelle richiamate pagine della *Phänomenologie* mostra il movimento proprio della storia in quanto «successione di spiriti», si declina ora nella forza iconica della «galleria di eroi del puro pensiero», nelle figure dei filosofi del passato, in cui la storia della filosofia “espone”, al tempo stesso, l'«eterno regno della verità» e la dinamicità dell'agire spirituale⁴.

Ma non è il caso di proseguire oltre. Come fa osservare Verra, la *Erinnerung* non rappresenta «l'unica via di accesso al problema della storia in Hegel»⁵. Tuttavia, la sua centralità in proposito è confermata anche dal fatto che alcune delle principali critiche rivolte alla concezione hegeliana della storia si riferiscono proprio al ruolo e al significato della memoria. Tra esse, richiamo le posizioni di Ernst Bloch che, come si sa, si nutrono di un lungo e intenso confronto con la filosofia hegeliana. Secondo Bloch, nella sua statura speculativa Hegel ha posto la questione filosofica fondamentale del «chiarimento del nostro storico “da dove”, “verso dove” e “a quale scopo”»⁶, legando in una connessione teorica di senso passato, presente e futuro. Non casualmente, Bloch attribuisce un ruolo centrale alla *Phänomenologie des Geistes* in cui il divenire dello spirito, che, come visto, è anche il conoscere sé stesso del Sé, si lega strettamente alla “quieta inquietudine” del tempo e della memoria. In quella che definisce l'opera hegeliana

3 A tale proposito si ricordino R. Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 47-49; R. Racinaro, *Note sulla storia della filosofia in Hegel*, in Id. (a cura di), *L'oggetto della storia della filosofia. Storia della filosofia e filosofie contemporanee*, La città del sole, Napoli 1998, pp. 157-172.

4 Su ciò mi sia consentito rinviare a C. Cantillo, *Concetto e metafora. Saggio sulla storia della filosofia in Hegel*, Loffredo Editore, Napoli 2007, pp. 92-103.

5 V. Verra, *op. cit.*, p. 28.

6 E. Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, a cura e con una Introduzione di R. Bodei, il Mulino, Bologna 1975, p. 3. All'introduzione di Bodei (*Il sogno di una cosa*, pp. VII-XLII) si rimanda anche per un quadro generale della evoluzione della riflessione di Bloch su Hegel. Cfr. anche C. Cantillo, *Hegel e Bloch*, in A. Anselmo, F. Crapanzano (a cura di), *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, vol. I, Armando Siciliano Editore, Messina 2023, pp. 185-199.

«più oscura e profonda», «un'opera senza pari nella letteratura filosofica», egli vede in azione un motivo «faustiano» che, nell'esercizio della «logorante fatica» del dubbio e della insoddisfazione, «va al di là di ciò che è trascorso ed è noto», intraprendendo il viaggio «dell'inappagato e del manchevole» che contiene in sé quella «vocazione al futuro» che apre alla configurazione del «mondo nuovo», non però inteso come il «totalmente altro», il «totalmente nuovo», ma che proviene e si salda nella mediazione concreta con il passato⁷.

La ricchezza del processo fenomenologico e quella che rappresenta «l'idea fondamentale» del pensiero di Hegel, vale a dire «la mediazione dialettica soggetto-oggetto», si paralizzano però nell'astrazione della perfetta coincidenza con sé dello spirito e delle sue produzioni⁸. Il processo hegeliano del risultato ricade così nel «cerchio magico» dell'anamnesi, in cui l'eternità del «sempre di nuovo» inibisce l'avvento del *novum*. Qui risiede, per Bloch, la contraddizione di fondo del pensiero hegeliano e del suo sistema chiuso, irretito nella «malia» anamnistica, che egli analizza nella complessa disamina della natura del tempo e della *Erinnerung* contenuta nella edizione del 1962 di *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, in cui viene per l'appunto aggiunta tale parte. Tuttavia, lo schiacciamento sul passato non elimina il «non ancora», quel «qualcosa che si muove in avanti», che profondamente costituisce le figure del processo dialettico e che all'interno del pensare stesso rivela «le linee di frattura», le quali lasciano agire la «talpa [...] che erode le croste»⁹. Viene così a delinearsi la duplice interpretazione che Bloch dà di Hegel a proposito dell'idea di sviluppo rammemorativo: come si è visto, una lettura critica, in quanto il processo si rinchiude nella prigionia dell'anamnesi. Di contro, una visione produttiva, in cui la memoria, sottraendosi a quella malia, si riempie di futuro, è essa stessa portatrice della possibilità di futuro, rispetto al quale il «raggiunto-divenuto» non è né morto passato né immobile presente, ma possibilità, incremento, ulteriorità, così che il processo dialettico concreto «non si effettui nell'orizzonte dell'anamnesi ma della anticipazione e dell'utopia concreta»¹⁰. Un processo che Bloch efficacemente descrive attraverso il richiamo alla temporalità musicale, quale cifra di un autentico concetto di sviluppo. Oltre ogni semplice riduzione cronologista, il tempo è, infatti, «altrettanto oggettivamente la forma dell'inquietudine, di ciò che è in se stesso negativo, di ciò che – come il suono – si sussegue, sorge e scompare, in modo che ciò che è temporale è in quanto non è e non è in quanto è»¹¹. Nella musica – si legge nelle hegeliane *Vorlesungen über die Ästhetik* – «fa il suo ingresso il tempo». Infatti, nella

7 E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 57 e Id., *Il motivo faustiano della Fenomenologia dello spirito*, in *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 65-86.

8 E. Bloch, *Soggetto-Oggetto*, cit., p. 411.

9 Per i passi richiamati cfr. *ivi*, pp. 505-509.

10 *Ivi*, pp. 474. A proposito del possibile, Bloch riconosce in Leibniz «L'unico grande filosofo del possibile dopo Aristotele» (*Ivi*, p. 281).

11 *Ivi*, pp. 503-504.

sua natura dileguante, «il suono, in quanto è, non è»¹².

Il nesso memoria-futuro, unito a quello tra spirito e vita nella prospettiva di una fondazione teorica della storia, rappresenta un elemento centrale anche nel confronto critico che José Ortega y Gasset istituisce con il pensiero di Hegel fin dai primi anni della sua riflessione¹³. Lettore della *Differenzschrift* (alcuni passi dello scritto nell'edizione da lui posseduta delle *Werke* appaiono sottolineati), così come della *Phänomenologie des Geistes* e della *Philosophie der Geschichte*, Ortega riconosce a Hegel il merito di aver fondato teoreticamente il legame costitutivo tra la filosofia e il proprio tempo mettendo in atto quell'opera di «salvación» dell'«ora» che sottrae il presente alla sua parcellizzazione e lo riconnette all'unità del processo storico-spirituale inteso in quanto ricerca e istituzione di possibili sensi all'interno delle forme dell'umano agire e produrre. In questa direzione egli individua, in particolare, nella *Phänomenologie des Geistes* quegli strumenti teorici in grado di coniugare il riconoscimento della molteplicità delle forme e produzioni culturali che danno vita al mondo umano e sociale con l'istanza della configurazione scientifica e sistematica della storia. La *Erinnerung* – a proposito della quale anche Ortega sottolinea il movimento dell'*Insichgehen* e della riflessività – vi acquisisce un ruolo centrale, grazie al quale è possibile collocare la realtà, e le nostre stesse esperienze di essa e con essa, in un sistema ordinato e coerente, in cui, come si diceva, possa essere “salvata” e sottratta a un destino di sconnesione e finitezza. Tuttavia – e questo assume maggiore consistenza se si guarda, come poi fa Ortega, alla filosofia hegeliana matura – non è possibile arrestarsi alle posizioni di quell' «imperatore del pensiero» che era Hegel. È, quindi, necessario aprire la riflessione filosofica all'istanza che lo stesso Hegel, negli anni giovanili, aveva posto a fondamento del proprio interesse filosofico, vale a dire la comprensione della vita. E «la comprensione delle basi della vitalità» rappresenta precisamente, per Ortega, «uno dei compiti principali dell'uomo contemporaneo», che porta il filosofo madrileno a qualificare la ragione umana come ragione vitale e storica. Alla luce di tali presupposti, appare anacronistico porre la domanda sulla storia e sul senso dell'agire umano risolvendola conclusivamente nella sfera conciliatrice del puro pensiero, così come non è possibile depurare la storia dalle fratture e dalle contraddizioni di cui proprio Hegel aveva colto la portata produttiva e trasformatrice. Pensare la vita significa riconoscere la natura di processo, di divenire, non però teleologicamente e necessariamente orientato. L'inquietudine che la caratterizza e la qualifica in quanto vita autenticamente umana, “drammaticamente” (nell'accezione orteghiana del termine) aperta al possibile e al «naufregio», mai uguale a sé stessa come una semplice “cosa” fisica o psichica, pone, così, in primo piano la dimensione del

12 G.W.F. Hegel, *Lezioni di estetica*, traduzione e introduzione di P. D'Angelo, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 256.

13 Su ciò rinvio a C. Cantillo, *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, Biblioteca Nueva, Madrid 2016.

futuro. Sempre sospinta verso la costruzione progettuale del domani, la vita non si esaurisce, però, in un puro e vuoto impulso all'agire, ma di quest'ultimo ricerca l'unità – non certo l'univocità – di un senso, che può darsi solo nella consapevolezza della tradizione da cui proviene e di cui il presente, nel quale sorge la domanda filosofica, è espressione. Non c'è vita senza storia e non c'è storia se non delle vite e delle culture che concretamente la fanno e continuamente la riaprono.

Con il tentativo di fondazione di una teoria della storia come *historiología*, prima, e come ragione storica, poi, Ortega si pone la questione dei mezzi di trasmissione della tradizione e del senso della eredità culturale, in relazione alla quale perviene a un confronto più diretto con il pensiero hegeliano. E, difatti, è proprio a partire dagli anni dei tre saggi dedicati a Hegel (tra il 1928 e il 1931) che il pensatore madrileno si impegna in tale tentativo teorico. In questo scenario si colloca lo scritto del 1937, *Miseria y esplendor de la traducción*¹⁴, articolato in cinque sezioni, ciascuna dedicata alla trattazione delle caratteristiche che qualificano l'opera del tradurre, per l'appunto, secondo la sua «miseria» e il suo «splendore»: la prima, che afferma la natura illusoria e utopica del tradurre; la seconda, il suo indubbio valore.

Fermandosi per il momento alla immediatezza dei termini utilizzati, è opportuno seguire il discorso di Ortega. «La questione della traduzione – egli scrive – ci porta fino agli arcani più reconditi» e alla consapevolezza che ogni lingua «è un'equazione differente fra manifestazioni e silenzi», tra quello che esplicitamente dice e quello che sottace, ma che la costituisce profondamente, in quanto è ciò che, in una forma latente, appartiene al suo bagaglio storico-culturale conferendole un carattere e una fisionomia propri¹⁵. A questo proposito Ortega si mostra in consonanza con le posizioni humboldtiane, secondo le quali l'affermazione della natura meramente convenzionale della lingua «sopprime ogni spirito e esilia ogni vita» giacché essa, di contro, manifesta «il carattere intero di un popolo» e la sua particolare visione del mondo¹⁶. Ortega osserva, infatti, come la ricchezza di una cultura e delle sue tradizioni – lingua, arte, costumi, valori – esprima non la mera somma delle produzioni dei singoli, ma qualcosa che appartiene profondamente al vivere sociale e che fonda e restituisce il senso della comunità, vale a dire la «sensibilità vitale» che, al di là di ogni convenzionalismo come pure di ogni ingenua immediatezza, ne determina l'intima unità. Perciò, non è possibile semplicemente trasportare la «forma interna» di una lingua a un'altra: «Formate le lingue in paesaggi diversi e in vista di esperienze

14 J. Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, *Obras Completas*, 10 voll. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus, Madrid 2004-2010, V, pp. 705-731. Lo scritto raccoglie una serie di articoli apparsi su "La Nación" nell'estate del 1937 (trad. it *Miseria e splendore della traduzione*, a cura di C. Razza, il Melangolo, Genova 2001).

15 Ivi, pp. 709 e 717 (tr. it. cit., pp. 32 e 42).

16 W. von Humboldt, *Scritti sul linguaggio*, Guida, Napoli 1989, p. 63.

diverse, è naturale la loro incongruenza»¹⁷. Laddove, è necessario chiarire il significato del termine paesaggio, che per Ortega non è mai qualcosa di statico o semplicemente fisico-naturale, ma indica le forme in cui si declina il peculiare rapporto tra «l'io e la sua circostanza» da cui origina il mondo umano e storico. In questa direzione, «le lingue ci separano e non rendono possibile la reciproca comunicazione, non perché siano, in quanto lingue, diverse, ma perché provengono da quadri mentali differenti, da sistemi intellettuali dispari – in ultima istanza – da filosofie divergenti», investendo, quindi, non solo il nostro parlare, ma anche il nostro pensare e vivere¹⁸.

Se ci si arrestasse qui, l'esito sarebbe quello – sul quale si è soffermato in tempi più recenti anche Paul Ricoeur¹⁹ –, di una sostanziale “intraducibilità” sotto il profilo teoretico. Ma il discorso di Ortega prosegue. Richiamando le due diverse direzioni del tradurre indicate da Schleiermacher – «o si avvicina (*se trae*) l'autore al linguaggio del lettore o si conduce (*se lleva*) il lettore al linguaggio dell'autore» – egli continua osservando come sia evidente che la traduzione non possa pretendere di essere «l'opera stessa in un lessico diverso». E, difatti, essa «non è l'opera, ma un cammino verso l'opera» rispetto al quale il lavoro del traduttore (fino al lettore che ne fruisce) non si pone né in termini di assimilazione o semplice equivalenza né considerandola come alterità assoluta, bensì come possibilità di dare vita a una ulteriorità di senso, che scaturisce dalla dinamica, mai compiuta, approssimazione al testo e alla cultura di cui è espressione. Viene, così, a istituirsi uno spazio di incontro, di “ascolto” e di interazione con l'opera, in cui, «portando all'estremo dell'intelligibile» le possibilità della lingua nella quale si traduce, traspaia quel sostrato celato, quel “non detto”, che rappresenta ciò che ogni lingua custodisce nella sua identità storico-culturale. Con ciò, il tradurre diventa una «magnifica impresa: la rivelazione dei segreti reciproci che i popoli e le epoche si celano a vicenda e che tanto contribuiscono alla loro dispersione e ostilità; insomma, un'audace integrazione dell'Umanità». La traduzione non può, quindi, limitarsi a una meccanica operazione di trasposizione da una lingua a un'altra, ma comporta un atto di costitutiva “infedeltà”, che, nell'apertura alla processualità storico-culturale, ne fa un mezzo per attingere al «fondo comune dell'umano»²⁰. Muovendo da tali presupposti, possiamo ritornare all'afferma-

17 J. Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 710 (trad. it. cit., p. 33).

18 Ivi, p. 720 (trad. it. cit., p. 47).

19 P. Ricoeur, *Un "passaggio": tradurre l'intraducibile*, in Id., *Tradurre l'intraducibile. Sulla traduzione*, a cura di M. Oliva, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, pp. 15-25. Cfr. G. Ghirelli, *La tentazione della fedeltà. La traduzione secondo Eco, Ricoeur e Ortega y Gasset*, in “Giornale critico di storia delle idee”, n. 2 (2020), pp. 195-204.

20 J. Ortega y Gasset, *op.cit.*, p. 717 (trad. it. cit., p. 43). Analoghe osservazioni vengono fatte da Ortega riguardo a lettura e interpretazione nella direzione del progetto di una «nuova filologia», che, sottratta a una dimensione meramente documentaria, si riempie di vita nell'incontro con la storia che da essa traspare. Secondo Ortega leggere è sempre una forma di «compito utopico», nutrito dello sforzo di approssimarsi il più possibile alla originarietà del senso, mai però comple-

zione iniziale circa il carattere “utopico” del tradurre, per riconoscerci ora il senso autentico che il filosofo le attribuisce. Nell’argomentazione orteghiana, a quella affermazione fa, infatti, immediatamente seguito un’altra, secondo la quale «tutto ciò che l’uomo fa è utopico». E in ciò consiste «il destino – il privilegio e l’onore – dell’uomo», quello di essere «vivente utopia», tensione verso un progetto (ancora una volta, il cammino non la stasi dell’arrivo), che, pur nella sua accettazione, lo porta costantemente a superare i vincoli della propria condizione fuori da ogni atteggiamento “titanistico”, in modo che, per Ortega, non sia possibile parlare di utopia se non a partire da una postura di «inesorabile realismo»²¹. La riflessione sul tradurre diventa, così, riflessione sul senso stesso dell’agire umano alla luce della acquisizione di una coscienza storica che riconosce le discontinuità, le fratture, la pluralità delle culture e delle prospettive di pensiero che vengono determinandosi nel tempo, riconoscendo anche nelle opere e nei testi del passato il peculiare – ma insieme universale – sforzo dell’uomo di compiere il gesto di «agitare le braccia» per salvarsi dal naufragio. Fuor di metafora: «l’immane fatica» (per usare l’espressione hegeliana) della costruzione del mondo umano: «L’uomo – si legge a proposito della ragione storica – è l’essere condannato a tradurre la necessità in libertà»²².

Emerge, in ciò, anche la forte coloritura etica del pensiero orteghiano: il chiarimento della natura dell’uomo come agire aperto alla possibilità, nella dialettica tra la necessità dello scenario sempre concreto e determinato dell’esistenza e la libertà del progetto della sua configurazione, chiama in causa direttamente il piano dell’agire responsabile: Se – come egli dirà con una celebre espressione – «l’essere dell’uomo è un *faciendum*, non un *factum*»²³, vivere autenticamente significa non semplicemente lasciar scorrere meccanicamente gli istanti assecondando passivamente le correnti sociali, ma assumere fino in fondo, nel concreto della «circostanza», l’onere di una scelta responsabile e spesso anche dolorosa, che, in quanto tale, può essere fatta ricadere solo su chi l’ha volontariamente esercitata, senza addossarne il carico su una indistinta e anonima moltitudine²⁴. È, dunque, questo il senso più profondo che spinge Ortega a riflettere sulla traduzione quale strumento per una produttiva gestione della «gigantesca ricchezza» rappresentata dalla tradizione. Come si comprende, le osservazioni di Ortega a proposito del nesso tradizione-traduzione vanno al di là della semplice

tamente raggiungibile (cfr. J. Ortega y Gasset, *Ideas sobre Pío Baroja*, in *Obras Completas*, cit., II, in part. p. 212; Id., *Velázquez. La reviviscencia de los cuadros*, in *Obras Completas*, VI, in part. pp. 612-614).

21 Cfr. *Miseria y esplendor de la traducción*, cit., pp.707-708, 711, 718 (trad. it. cit., pp. 29-30, 35, 44). Si ricordi la matrice coheniana a proposito di idealismo e realismo.

22 J. Ortega y Gasset, *Prólogo para Alemanes*, in *Obras Completas*, cit., IX, p. 152 (nel § 4, in cui si trova l’espressione citata, Ortega richiama le posizioni esposte nelle *Meditaciones del Quijote*).

23 Id., *Historia como sistema*, in *Obras Completas*, cit., VII, p. 65.

24 Cfr. Id., *Qué es filosofía?*, in *Obras Completas*, cit., VIII, pp. 373-374. Come si ricorderà, si tratta di temi centrali in quello che rappresenta lo scritto più noto di Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* (in *Obras Completas*, cit., IV).

analisi del dispositivo del tradurre in senso tecnico per acquisire un significato più ampio, che concorre alla delineazione di una teoria della storicità. In questa direzione – per tornare, conclusivamente, a Hegel, rinviandone, tuttavia, l’approfondimento ad altra sede – vale la pena ricordare il fatto che alcuni interpreti abbiano sottolineato come occorrenze e rimandi, in diversi luoghi dei suoi scritti, alla dinamica della *Übersetzung* facciano riferimento alla processualità dialettica stessa, relativamente a momenti determinati del sistema²⁵.

In un’epoca, quale quella attuale, per molti aspetti caratterizzata dal fenomeno del “presentismo”, che schiaccia e comprime la complessità del reale e delle esistenze sull’urgenza del presente e sul privilegiamento di modelli di sapere storici – che proprio per questo si prestano più facilmente a diventare docili strumenti rispetto a qualsiasi scopo – credo sia più che mai utile soffermarsi sul rapporto tradizioni-traduzioni. La prospettiva delineata è quella di una riflessione sulla storia intesa non solo come teoria e metodologia della conoscenza storica ma anche come «processo e divenire del mondo umano», cioè come «storia degli sforzi che gli uomini sono venuti compiendo – tra avanzamenti e arretramenti, tra ascese e cadute – per attuare la propria umanità»²⁶ in quanto superamento – per usare un’espressione di Karl Jaspers – dell’angustia del «breve termine»²⁷ e del recinto della privatezza nell’aspirazione all’universale e alla libertà. Oltre ogni direzione assolutizzante così come ogni ingenuo ritorno al passato, è necessario far fronte al pericolo della perdita di storia che, paradossalmente, si rivela proprio di fronte all’enorme incremento di dati cui si ha accesso e alle “sirene” di facilitazioni nell’uso dell’intelligenza, la quale, se effettivamente esercitata, rappresenta sempre un onere e una responsabilità. In questa direzione, non è possibile, cioè, ignorare la questione della traduzione della tradizione in modo da farla ancora “fruttare” come “luogo” in cui si riapre la domanda blochiana intorno al nostro «“da dove”, “verso dove” e “a quale scopo”²⁸».

25 Su ciò cfr. G. Garelli, *Dialettica e interpretazione*, Pendragon, Bologna 2015, in part. pp. 283-298; E. Caramelli, *Lo spirito del ritorno. Studi su concetto e rappresentazione in Hegel*, Il Melangolo, Genova 2016; S. Hrnjez, E. Nardelli (eds.), *Hegel and/in/on Translation*, in “Verifiche”, n. 49/1-2 (2020); L. Illetterati, S. Hrnjez, *Soggettività e traduzione. Dinamica traduttiva e ontologia del soggetto in Hegel*, in L. Illetterati, A. Manchisi, M. Quante, A. Esposito, B. Santini (eds.), *Morality, Ethics, Religion between Classical German Philosophy and Contemporary Thought. Studies in Honor of Francesca Menegoni*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 788-814; E. Nardelli, *With Portia in the Passage towards Philosophy. The Place of Translation in Hegel’s System*, in S. Achella, F. Iannelli, G. Baptist, S. Feloy, F. Li Vigni, C. Melica (eds.), *The Owl’s Flight. Hegel’s Legacy to Contemporary Philosophy*, de Gruyter, Berlin-New York 2022, pp. 485-495; R. Morani, *La dialettica della traduzione. La dinamica dell’Übersetzung nel sistema di Hegel*, in “dianoia”, n. 36 (2023), pp. 129-149.

26 G. Cantillo, *Note per una riflessione su storia e umanità* (2017), in Id., *Le filosofie del soggetto. Saggi su etica, storicità e comunità*, Francesco D’Amato editore, Salerno 2020, p. 74.

27 K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, tr. it. di N. De Domenico, Jouvance, Roma 1982, p. 73.

28 Cfr. *infra*, nota 6.

L'intelligenza artificiale come “tecnica” per la didattica della filosofia?

di Annalisa Caputo

Discuterò in questo articolo un argomento che considero di fondamentale importanza: l'applicazione dell'intelligenza artificiale nell'insegnamento della filosofia. Come docente e studiosa, ho sempre creduto che la filosofia non sia solo un insieme di concetti astratti, ma piuttosto un processo di pensiero critico e analitico, che può essere potenziato e arricchito dall'utilizzo delle moderne tecnologie. Desidero esaminare come l'intelligenza artificiale possa essere impiegata in modo efficace per migliorare l'apprendimento della filosofia, offrendo nuove prospettive e opportunità che prima erano impensabili. Chi conosce lo stile di Chat GPT ha forse intuito che le frasi del primo capoverso non sono mie, ma appunto di Chat GPT. È solo un giochetto questo, per entrare nel tema. Anche perché – per fortuna – non devo discutere di che cosa succede quando l'intelligenza artificiale scrive al posto nostro, ma devo interrogarmi sulla didattica della filosofia. Dividerò l'articolo in tre parti. Nella prima costruirò una serie di cornici concentriche, per arrivare dalle macro-questioni teoretiche a quelle più specifiche, relative al rapporto tra IA e didattica della filosofia. L'idea è cercare di capire se possiamo considerare l'IA una tecnologia didattica. E in che senso. Nella seconda vedremo alcuni strumenti, già a disposizione per la filosofia; nella terza parte parlerò di una sperimentazione condotta da un membro del gruppo che guido da una ventina d'anni, che si chiama *Philosophia ludens*.
Comincio dal primo punto.

1. Dalle macroquestioni teoretiche alle “tecniche/tecnologie” didattiche

Non sono una grande esperta di IA, ma credo fortemente nella didattica della filosofia e nella sinergia Scuola/Università. Perciò *non posso* sottrarmi alle interrogazioni che sono suscitate dall'IA oggi. *Non possiamo* sottrarci. Però, considerando i miei limiti e anche quelli del tema, che ci chiama a discutere di Didattica

e non in generale di Intelligenza artificiale, che cosa non affronterò? Non mi occuperò di questioni di tipo antropologico: se l'IA sia o meno un'intelligenza, in che cosa differisca o meno da quella umana, e questioni di questo tipo. E neanche di questioni di tipo più prettamente etico, morale o politico. Se sia giusto usarla, fino a che punto, cosa fare per limitare i suoi rischi, ecc.

Se proprio devo indicare una cornice teorica, teoretica per il mio intervento, direi che si colloca all'interno della "filosofia della tecnica". Nel senso che non parto dal sostantivo "intelligenza", ma dall'aggettivo "artificiale". Vorrei provare a prendere sul serio l'idea che, quando lavoriamo con l'IA, siamo davanti ad un "artificio", e quindi ad una τέχνη, ad un arte-fatto¹.

La pietra scheggiata usata dagli uomini e le donne migliaia di anni fa è naturale o artificiale? È già tecnica? Se la tecnica è la nostra capacità di produrre qualcosa, di costruire qualcosa, di modificare qualcosa per servircene, allora l'IA può essere intesa come una tecnica. Non dico che sia solo questo; dico che possiamo provare a ragionare in questi termini. La trovo una prospettiva interessante rispetto alle questioni relative alle "tecniche/tecnologie" didattiche.

Ma cosa sono le tecniche/tecnologie didattiche? Senza dilungarmi troppo su questioni relative alla storia della didattica, visto che stiamo tracciando le cornici in cui ci muoviamo, può essere utile ricordare che la maggior parte degli studiosi pongono la nascita della *Educational Technology* negli anni '50/'60, in America. Pensiamo a Skinner (1954), che già parlava di una "istruzione programmata" e dell'importanza dell'"impiego di strumenti, macchine, nei processi apprenditivi". Pensiamo a Sidney Pressey (1922) che già negli anni '20 aveva introdotto le prime "teaching machines", per la presentazione e correzione automatica dei test. Pensiamo alla *Instructional Technology* di James Finn (1960) che è quasi unanimemente considerato il padre delle "Tecnologie educative". Pensiamo a Donald L. Ely che già negli anni '70 sottolineava l'importanza di tenere insieme l'uso della tecnologia (*hardware*) e le sue applicazioni didattiche, e a Sidney C. Tickton (1970), che già legava le tecnologie didattiche alle dinamiche specifiche dell'apprendimento². In Italia l'espressione "tecnologia didattica" si è diffusa a

1 Non mi interessa entrare nella discussione relativa alla differenza o alla continuità tra ciò che è fatto dalla natura (fatto naturalmente) e ciò che è opera umana. Faccio semplicemente notare che si tratta di domande che ci potremmo porre per qualsiasi strumento 'tecnico' e non solo per l'IA.

2 D. Ely (ed.), *Educational media and technology yearbook, 1988*, Libraries Unlimited, Inc., Englewood, CO 1988; J. Finn, *Technology and the instructional process*, in "Audiovisual Communication Review", n. 8/1 (1960), pp. 9-10; S.L. Pressey, L.C. Pressey, *Introduction to the use of standard tests*, George G. Harrap, London 1923; B.F. Skinner, *The science of learning and the art of teaching*, in "Harvard Educational Review", n. 24 (1954), pp. 86-97; S. Tickton (ed.). *To Improve Learning: An Evaluation of Instructional Technology*, R. R. Bowker Company, Michigan 1971. Su tutto questo rimandiamo a G. Olimpo, *Nascita e sviluppi delle tecnologie didattiche*, in V. Midoro, G. Olimpo, D. Persico (a cura di), *Tecnologie didattiche. Metodi e strumenti innovativi per l'apprendimento*, Menabò, Ortona (CG) 1996.

partire dagli anni '70. Ricordo almeno un nome: Rinaldo Sanna, che, a Genova, fece nascere l'Istituto per le *Tecnologie didattiche*³; e la rivista, fondata nel 1993, che portava proprio questo nome. Oggi si chiama: *Italian Journal of Educational Technology*. Potremmo ricordare molti altri passaggi, ma arriviamo ad un Decreto che molti di noi ricordano con timore e tremore: il decreto 615 del 10 agosto 2017, che ha introdotto l'espressione *Metodologie e tecnologie didattiche specifiche*, per indicare, all'interno delle didattiche disciplinari, nel nostro caso della *Didattica della filosofia* – i metodi, gli approcci, le proposte di apprendimento (che chiamiamo *metodologie*) e lo studio delle varie tecniche, strumenti e dispositivi (anche software, dispositivi digitali, piattaforme on line, ecc.): che chiamiamo *tecnologie*.

Oggi, quindi, non parliamo propriamente di tecniche didattiche, ma di tecnologie didattiche (TD). E non vedo la ragione per cui l'IA non dovrebbe rientrare tra queste. Prima di arrivare all'IA, però, vorrei sottolineare due elementi decisivi.

Esiste un imprescindibile legame delle tecnologie didattiche (a) con le metodologie e (b) con i contenuti disciplinari.

a) Le TD non coincidono esclusivamente con le TIC (Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione). Gli strumenti digitali sono tecnologie nel senso delle TIC; ma noi utilizziamo sempre delle tecnologie didattiche, anche quando non usiamo LIM, computer, ecc. Da sempre si sono usate tecnologie didattiche. E da sempre le Tecnologie didattiche sono collegate alle Metodologie didattiche. Se il mio metodo è la lezione frontale, abbastanza probabilmente gli strumenti (le tecnologie) usati dagli studenti e studentesse saranno carta e penna; o un tablet per prendere appunti. Se il mio metodo è la lettura dei testi in classe, serviranno altri supporti cartacei o digitali.

Le tecnologie sono sempre collegate alle metodologie: lo ridico. Perché, se non capiamo questo, secondo me non capiamo nemmeno la scommessa che c'è dietro l'utilizzo dell'IA a scuola. Per riprendere la cornice della filosofia della tecnica da cui sono partita: gli strumenti non sono mai neutri. Allora dobbiamo avere ben chiaro l'utilizzo che vogliamo fare dell'intelligenza artificiale: per quale obiettivo didattico? Per sviluppare quale competenza filosofica? *Filosofica...* e non semplicemente una competenza digitale. Perché questo a noi interessa relativamente. Ma dobbiamo aver ben chiara anche un'altra cosa: che l'utilizzo dell'intelligenza artificiale in classe modificherà il nostro metodo. Inevitabilmente. Perché nella tecnica c'è sempre una circolarità mezzi/fini, circolarità che in didattica è quella tecnologie/metodologie.

b) E questo ci ricorda l'imprescindibile legame delle tecnologie didattiche e dei contenuti disciplinari. Tecnologie e metodologie non sono mai generali e generiche (o, meglio, possono anche esserlo: per chi insegna Didattica generale lo sono; ma per noi no). Le Tecnologie e metodologie a noi interessano perché sono disciplinari, e quindi perché riguardano la filosofia. Non dobbiamo utiliz-

3 <http://www.itd.cnr.it/page.php?ID=StoriaGE>

zare Chat GPT per il puro gusto di farlo. Ci interessa se possiamo usarla come una *tecnologia didattica filosofica*, che serve alla didattica della filosofia. Altrimenti il nostro è un *pour parler*. Arriviamo, così, al secondo punto.

2. Le ‘nuove’ tecnologie didattiche per la filosofia in Italia

Anche in questo caso, faccio un brevissimo *status quaestionis*, prima di arrivare all’oggi. La riflessione sulla didattica della filosofia e l’uso delle nuove tecnologie iniziano verso la fine degli anni ’80 e soprattutto negli anni ’90 (in coincidenza con le riflessioni legate ai cosiddetti Programmi Brocca). Ricordo solamente un nome per tutti, quello di Fulvio Cesare Manara. E, tra i suoi tanti testi e articoli, mi piace richiamare qui quello uscito su “Comunicazione filosofica” (1999-2000, nn. 6-7), *Lo Statuto Epistemologico della Filosofia di fronte alle Nuove Tecnologie della Comunicazione*, relazione presentata al Seminario di Studio del Ministero della P.I. del 1998 su *Le nuove tecnologie e l’insegnamento della storia e della filosofia*.

Una cosa dobbiamo dircela con onestà, però. Gli insegnanti di filosofia non usano molto tecnologie che non siano quelle classiche (cartacee, per intenderci). Le ragioni possono essere tante. Io sottolineerei di nuovo la cornice da cui sono partita. Temo che la filosofia italiana sia stata e sia ancora condizionata da una certa filosofia del Novecento, che ha preso le distanze dalla tecnologizzazione della vita e del sapere. C’è quindi non solo un’abitudine consolidata degli insegnanti di filosofia (nelle università e nelle scuole) a lavorare con i testi (nel migliore dei casi) e non con gli strumenti tecnologici, ma ci sono anche dei pregiudizi nell’uso di questi strumenti. La filosofia non è “tecnica”. Ovviamente, per fortuna, ci sono tanti colleghi senza pre-comprensioni negative, che hanno lavorato sulle “nuove tecnologie” a partire dagli anni ’90 e nei primi anni del 2000. La bibliografia è ormai vastissima. Rimando solo agli *Orientamenti per l’apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, testo redatto nel 2017 dal Gruppo tecnico-scientifico di Filosofia designato da quello che allora si chiamava MIUR. Già nel Primo capitolo, tra i punti da tenere presenti nella prassi didattica della filosofia, ce ne sono due riguardanti il digitale: «l’impatto degli ambienti tecnologici e degli strumenti digitali (nuove potenzialità per l’analisi testuale, funzioni di apprendimento attivabili mediante la medializzazione, *digital humanities*); la necessità di saper utilizzare gli strumenti comunicativi tradizionali e digitali per organizzare argomentazioni e contenuti anche in forma strutturata e complessa»⁴. Poi la questione torna nel capitolo 7 (*Le risorse di apprendimento: i*

4 MIUR, Direzione Generale per gli ordinamenti scolastici e la valutazione del sistema nazionale di istruzione - Gruppo tecnico-scientifico di Filosofia. 2017, *Orientamenti per l’apprendimento della filosofia nella società della conoscenza*, p. 9. Sempre nel primo capitolo, a p. 12 si riprende il discorso, quando si parla delle proposte metodologiche: «l’impiego delle digital humanities per accrescere le competenze lessicali, di analisi testuale e digitali, l’attitudine alla ricerca personale nel semantic web, nonché per sostenere l’e-learning e il social reading».

nuovi strumenti). Ora, in questo contesto potremmo già inserire facilmente l'uso dell'IA. Chiediamoci, però, se esistono già strumenti o esperienze di insegnamento della filosofia tramite l'intelligenza artificiale. Anche qui mi sono divertita con Chat GPT. Ho chiesto se esistono testi italiani che affrontano il tema dell'intelligenza artificiale nella didattica della filosofia, con particolare attenzione ai programmi scolastici italiani di filosofia. La risposta è stata: «sì, ecco alcuni titoli che potrebbero interessarti (anche con indicazioni del contenuto!)».

Filosofia 4.0: Manuale per l'uso di un'intelligenza artificiale nella didattica filosofica di Paolo L. Bernini - Questo libro esplora il modo in cui l'intelligenza artificiale può essere integrata nell'insegnamento della filosofia nelle scuole italiane. Offre suggerimenti pratici, casi studio e riflessioni sulla trasformazione digitale dell'istruzione filosofica. Seguiva poi un altro elenco di testi con descrizione dettagliata: *Didattica della Filosofia e Nuove Tecnologie*, di Fabio Fossa; *L'intelligenza artificiale nella scuola del terzo millennio*; *Filosofia Digitale: Riflessioni sulla Filosofia nella Società Tecnologica*. Mi sono ovviamente meravigliata di non conoscerli. Ma, ad una seconda veloce ricerca, ho facilmente appurato che... ovviamente non li conoscevo, semplicemente perché non esistono. Questo lo dico un po' per sorridere, un po' perché è sempre utile ricordarci che Chat GPT – in particolare nella sua versione gratuita – è inaffidabile per la ricerca bibliografica. Ma per fortuna non è l'unico strumento a nostra disposizione. Riporto allora qualche altro dato e titolo.

Ricordiamo che la diffusione di ChatGPT ha spinto subito la stessa azienda che lo ha sviluppato (Open AI) a creare delle linee guida, che contengono anche delle indicazioni, su come usare Chat GPT in classe⁵. Diciamo che per lo più però si tratta di indicazioni che chiameremmo “passivizzanti”: che non aiutano a stimolare competenze filosofiche. E, di fatto, per lo più, tutti noi utilizziamo la chat così: per le traduzioni, per le sintesi. Ma questo non ci interessa. Perché noi stiamo parlando di tecnologie didattiche *della filosofia*. Ci stiamo chiedendo se l'intelligenza artificiale può aiutarci a *pensare* e non se può semplificarci il lavoro. Viceversa non sarebbe una tecnologia didattica *filosofica*. E, per farlo, va scelta la giusta metodologia, che non può che essere quella laboratoriale. Solo se si sceglie un contesto di “laboratorio” di filosofia in classe può essere interessante “lavorare” appunto con l'intelligenza artificiale. Non entro qui nel merito di cosa sia un laboratorio di filosofia. Dico solo che, evidentemente, la classe viene trasformata in un luogo di pratica filosofica, e di piccola ricerca filosofica condivisa. A guidare il laboratorio può essere lo/la stesso/a insegnante; o un esperto esterno; e in ogni caso il laboratorio si può fare con l'intero gruppo/classe, o – come nell'esempio finale che vi mostrerò – dividendo la classe in gruppi e usando il *cooperative learning*: metodologia che a mio avviso è preferibile.

5 Teaching with AI, in “OpenAI”, 31 agosto 2023, <https://openai.com/blog/teaching-with-ai>

In questa direzione ci sono già alcune sperimentazioni, anche se non con la filosofia. Richiamo quella fatta da Elisabetta Buono e pubblicata – non a caso su “Historia Ludens” già nel maggio 2023⁶. Si tratta della tecnica dell’intervista impossibile. In questo caso è stata utilizzata per la storia romana (nello specifico, rispetto ad Ottaviano), ma capiamo subito come, cambiando il contenuto, possa essere utilizzata con qualsiasi filosofo. La discussione viene avviata dalla docente; la chat personifica Augusto; e così parte il dialogo con Ottaviano. Da qui anche la verifica delle risposte: anche attraverso fonti più autorevoli: abbiamo visto prima che, di fatto, queste piattaforme, soprattutto quelle gratuite, non sono del tutto attendibili. Ma è un motivo in più per aiutare gli studenti nell’autoverifica. Infine, gli studenti sono andati avanti con le ricerche individuali e – come prodotto finale – si è realizzata di una *Gazzetta dell’antica Roma* da esporre in un metaverso online. Altri esempi li troviamo in Ruffaldi (2023): e non è un caso se ci troviamo davanti ad un Autore che da sempre ha sponsorizzato il laboratorio filosofico. Si tratta dell’articolo: *L’intelligenza artificiale nella didattica della filosofia*. Qui Ruffaldi propone di utilizzare chat GPT per realizzare alcune delle pratiche che lui stesso (e Mario Trombino) avevano già proposto di fare in classe (negli anni ’90 si chiamavano *Esercizi di filosofia*). Nella proposta con l’IA, gli esercizi li fa la Chat e gli studenti devono verificare l’esattezza di quanto prodotto. Per esempio: chiedere alla chat di individuare i concetti principali di un filosofo; e quindi agli studenti toccherà controllare se l’elenco è completo, è corretto, se è chiaro. Oppure chiedere alla chat di generare un testo argomentativo a sostegno di una determinata tesi ed un altro a sostegno delle sue antitesi, e far valutare agli studenti gli argomenti più persuasivi. Oppure, chiedere di inventare un racconto filosofico, ecc. Interessante l’inversione di ruoli che si crea: ChatGPT diventa qui lo studente da valutare, e gli studenti diventano docenti/valutatori⁷. Notiamo come restino fondamentali gli obiettivi: imparare a concettualizzare, argomentare, problematizzare; in somma in gioco sono competenze filosofiche e non solo digitali. Veniamo quindi alla terza parte.

3. *Philosophia ludens* e l’IA.

Cos’è *Philosophia ludens* (PhL)? È un gruppo di ricerca che ho fondato nei primi anni del 2000, collegato alla cattedra di Didattica della filosofia dell’Università di Bari. Nel gruppo convergono docenti universitari, ricercatori, insegnanti di Liceo. Cammin facendo, lo spettro si è allargato. Nel 2015 è nata *Philosophia lu-*

6 E. Buono, L’Intervista impossibile: Ottaviano Augusto. L’intelligenza artificiale come strumento per apprendere la storia antica, in “Historia Ludens”, 9 maggio 2023, <https://www.historialudens.it/didattica-della-storia/498-l-intervista-impossibile-ottaviano-augusto-l-intelligenza-artificiale-come-strumento-per-apprendere-la-storia-antica.html>

7 E. Ruffaldi, *L’intelligenza artificiale nella didattica della filosofia*, in “La Ricerca”, anno 11, n. 25 (2023), Loescher Editore, pp. 60-64: <https://laricerca.loescher.it/la-ricerca-25/>

dens per i bambini; e quindi, negli anni successivi, sono nati progetti specifici per i ragazzi delle Secondarie inferiori, per gli Istituti tecnici e in generale per le classi dove filosofia non è curricolare. In cosa consiste il metodo PhL? Nel mettere in gioco il gruppo/classe attraverso laboratori cooperativi e agonici; laboratori che vanno usati in maniera saltuaria e non sostitutiva alla didattica tradizionale, un po' come il gioco che – ci ha insegnato Gadamer – sospende l'attività ordinaria, come il festivo nel feriale. Non di meno si tratta di pratiche molto potenti per il rafforzamento delle competenze e delle conoscenze filosofiche (anche perché decisamente coinvolgenti). Mi sia concesso rimandare a Baldassarra, Caputo, Mercante (2023)⁸: *Philosophia ludens per i licei: dal mondo antico a quello contemporaneo. 180 schede operative per mettere in gioco conoscenze e competenze*.

Ora, alcuni di questi laboratori li svolgo anche nel mio Corso universitario di Didattica della filosofia. E da qui spesso nascono sperimentazioni da parte dei miei studenti, in particolare per le tesi di laurea. Vengo così proprio alla ricerca del dottor Giuseppe Marzovilli, che si è laureato nella prima sessione del 2023, con una tesi su *L'intelligenza artificiale Text-to-image. Questioni teoretiche ed esperienze pratiche*, con un'ampia appendice didattica. L'appendice è stata rielaborata e pubblicata sulla rivista “Logoi.ph” (2004), n. X, 24, pp. 321-363: *L'intelligenza artificiale generativa di immagini nella didattica della filosofia. Una sperimentazione con Philosophia ludens su miti e paesaggi platonici*.

Io sono un “dinosaurio” rispetto all'IA, quindi mi sono limitata a dare al laureando dei piccoli suggerimenti metodologici. Anche in questo saggio, mi limito a riportare il contenuto dell'articolo di Marzovilli, a cui rimando per approfondimenti. Innanzitutto, va sottolineato che la proposta riguarda non la creazione di testi, ma di immagini: IA TTI (Text-to-Image), tema su cui di fatto non c'è quasi nulla dal punto di vista didattico. Possiamo citare, tra i pochi casi, l'I.I.S. Majorana-Giorgi di Genova, in cui in professore Venerandi ha fatto trasformare in fumetti dei passi dell'*Inferno* di Dante e non solo⁹. A Bari, una collega di un Istituto tecnico, ha fatto un bel lavoro trasformando in immagini le *Città invisibili di Calvino*.¹⁰ Personalmente credo che una delle competenze filosofiche fondamentali, accanto a quelle classiche già citate, sia quella della visualizzazione dei concetti (passare dal concreto all'astratto e viceversa). Con *Philosophia ludens*, questo è un laboratorio che usiamo moltissimo: trasformare un concetto filoso-

8 R. Baldassarra, A. Caputo, A. Mercante, *Philosophia ludens per i licei: dal mondo antico a quello contemporaneo. 180 schede operative per mettere in gioco conoscenze e competenze*, Loescher (I quaderni della ricerca 68), Torino 2023.

9 Cfr. F. Venerandi, *Intelligenza artificiale in classe*, in “Garr News”, 20 dicembre 2023, <https://www.garrnews.it/la-voce-della-comunita-29/intelligenza-artificiale-in-classe>

10 Un articolo dei ragazzi relativo al lavoro sulle città invisibili è stato pubblicato su *bariseraschoolnews*: <https://bariseranews.it/2024/05/03/le-citta-invisibili-di-calvino-rese-visibili-con-lintelligenza-artificiale/>, alcuni ragazzi hanno inserito quanto realizzato fra i capolavori sulla piattaforma Futura. Il lavoro è visionabile al seguente link: <https://online.fliphtml5.com/havca/wtuc/#p=1>

fico in una rappresentazione grafica (un quadro, un calligramma, un cavierdage, un murales, ecc.).

Ora, la sfida, nel caso del laboratorio con l'IA, è stata quella di formulare un prompt per far generare all'IA TTI un'immagine legata al pensiero di un autore. Non è un esercizio banale, di semplice scrittura. Il prompt deve essere formulato in modo tale da comunicare in modo chiaro ciò che si vuole ottenere¹¹. E per arrivarci sono necessari molti tentativi, perché l'IA TTI genera un'immagine statistica legata ad un'interpretazione algoritmica; ma si può migliorare la resa moltiplicando o affinando i prompt (come voglio l'immagine? Con che stile? Che cosa deve contenere? ecc.)

La sperimentazione di Marzovilli è stata su *I miti e i paesaggi di Platone*, una mattina scolastica, del gennaio 2024, in una classe IIIA del Liceo Classico "Giustino Fortunato" di Pisticci (MT).

- *Fase 1*: Formazione dei gruppi (scelta del nome della squadra e divisione dei ruoli, secondo la proposta di cooperative learning propri di *Philosophicaludens*). Compito-prodotto: *Come immagini il mondo delle ombre? Che volto potrebbe avere Er? Come sarebbe la città di Atlantide? Ricrea in forma di graphic novel i miti di Platone da pubblicare sul giornale della scuola. Realizza almeno due tavole di circa due vignette ciascuna*
- Consegna (in busta sigillata, con distribuzione casuale) di un passo platonico, scelto da un'antologia di testi¹². Si è pensato, in particolare, al mito della caverna, di Er, dell'androgino, del carro alato, di Theut, di Atlantide; delle indicazioni operative, in particolare la scheda di lavoro per i prompt.
- *Fase 2*: ha previsto una analisi dei testi. Qui mi permetto di rimandare al mio *Manuale di didattica della filosofia*: paragrafazione, sintesi, individuazione di parole-chiave e temi centrali, quindi selezione di scene specifiche da rappresentare graficamente.
- *Fase 3*¹³: Dal testo alle immagini. Competenze attivate: esercitare giudizio critico, creatività e capacità di sintesi.
- *Fase 4*: trenta minuti circa: visione dei prodotti realizzati, valutazione e debriefing finale.

11 Sulle fasi fondamentali della costruzione del prompt per la creazione di immagini cfr. M. De Baggis, A. Puliafito, *In principio era ChatGPT*, Apogeo, Milano 2023. F. Marchesani, *Intelligenza artificiale a scuola. Guida pratica per docenti*, Loescher (I quaderni della ricerca 75), Torino 2023.

12 Coordinatore (dà la parola ai membri del gruppo); secondo coordinatore (è il controllore, controlla che nessuno parli per troppo tempo e che nessuno intervenga troppe volte rispetto agli altri); segretario (prende appunti e aiuta il gruppo nelle fasi di sintesi); prompter (si tratta dell'operatore che utilizzerà il software IA). Cfr. A. Caputo, *Manuale di didattica della filosofia. Per l'insegnamento e apprendimento delle Metodologie e tecnologie didattiche della filosofia e per i docenti di Scuola Secondaria Superiore*, Armando Editore, Roma 2019, pp. 218-224.

13 In un'ora (un'ora e mezza) circa si svolge l'attività laboratoriale vera e propria. È stato usato Microsoft Copilot.

Gli studenti sono stati chiamati a riportare ogni iterazione del processo creativo. Ogni riga della scheda corrisponde a un tentativo specifico di generare un'immagine. Per esempio: vignetta A. "Gen N.": indica il numero dell'iterazione. Nella colonna "link: nome file immagine" gli studenti hanno inserito il link della immagine di volta in volta generata. Infine, la colonna "prompt" è dedicata alla descrizione dettagliata del comando che gli studenti hanno fornito all'IA.

Le colonne *Cosa è cambiato dalla gen. precedente?* e *Rispecchia la tua idea?* costringono ad una meta-riflessione sulle modifiche apportate ai prompt nel corso del laboratorio. Per generare la prima tavola, le squadre hanno impiegato più tentativi. Poi le immagini successive sono state create più facilmente e velocemente.

Vediamo i prodotti finali. Questo è il gruppo che si è dato il nome *Archè* e che ha lavorato sul il mito dell'androgino.



Figure 3 e 4. Mito dell'Androgino

Sotto, invece, il gruppo che si è dato il nome *Sbronzi di Riace*, con il mito di Theuth, si è distinto per la rapidità e l'efficienza con cui hanno utilizzato i prompt.

MITO DI THEUTH



Figura 5. Mito di Theuth

Il gruppo degli Utopici, invece, ha lavorato sul mito di Atlantide, con molta creatività e producendo più delle 4 vignette richieste dalla consegna.

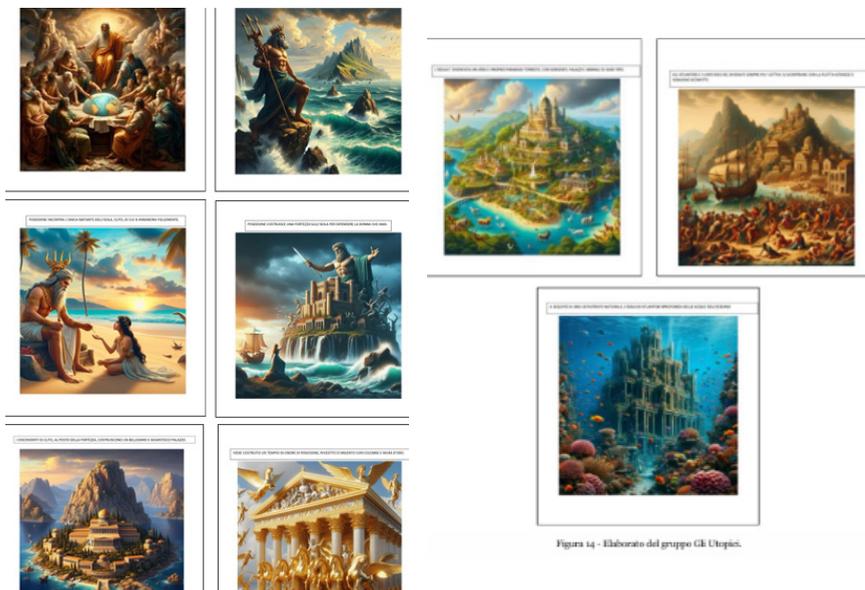


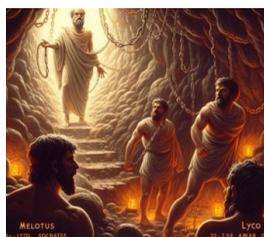
Figura 14 - Elaborato del gruppo Gli Utopici.

Figure 6 e 7. Mito di Atlantide

Il gruppo che si è dato il nome *Platontourage*, che ha lavorato sul mito della caverna, ha fatto una cosa che spesso succede in questi laboratori: un lavoro molto interessante, sebbene poco fedele al testo e più ironico: Socrate viene accusato di andare contro la morale tradizionale e in preda allo sconforto [tornato nella caverna] inizia ad ubriacarsi. Il motto *Conosci te stesso* diventa: *Bevi per dimenticare*. E così la birra sostituisce la cicuta.



Nella Caverna delle opinioni vi sono dei prigionieri, tra questi Socrate, Meleto, Licone e Anito. Essi sono imprigionati e guardano le ombre proiettate sulla parete.



Socrate rientra nella caverna e cerca di convincere i suoi compagni che ciò che stanno osservando non è la realtà ma un riflesso. Meleto, Licone e Anito, riuscendo più degli altri a riconoscere le ombre, si oppongono fermamente alle scoperte di Socrate.

Socrate riesce a liberarsi e uscito fuori contempla lo splendore della luce solare fuori dalla caverna.



Socrate viene accusato di andare contro la morale tradizionale e in preda allo sconforto inizia ad ubriacarsi e la sua celebre frase "conosci te stesso" viene sostituita con "bevi per dimenticare".
E come sua ultima azione corresse la birra con la cicuta.

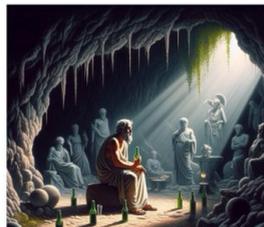


Fig. 8 e 9. Mito della caverna

Toccherà poi all'insegnante assumersi la responsabilità se premiare la creatività o punire la squadra per non aver seguito fino in fondo la consegna. L'importante è sempre giustificare i punteggi.

Infine, il gruppo chiamato *L'Accademia delle Idee*, ha lavorato sul mito della biga con i cavalli alati, incontrando diverse difficoltà nel richiedere all'IA di creare un disegno con cavallo bianco e nero insieme, ma riuscendo abbastanza bene nell'intento.



Fig. 10: Mito della biga alata

Rimando al saggio che vi sto presentando, sia per il dettaglio delle difficoltà incontrate durante il lavoro, sia per la lettura dei giudizi ampiamente positivi dell'attività (dati dalla docente e dalla classe).

A conclusione dell'attività, infatti, è stato somministrato agli studenti un questionario per raccogliere i dati da confrontare con quello di entrata.

La classe ha sottolineato come i vantaggi dell'IA siano dati non solo dalla rapidità e efficienza nella creazione delle immagini, ma anche e soprattutto dal fatto che, con l'IA, tutti possono fare vignette e tavole grafiche: anche chi è incapace di disegnare. Infine, studenti e studentesse hanno sottolineato come queste tecnologie stimolino l'immaginazione, permettendo di «visualizzare concetti in modi nuovi e sorprendenti». Cito l'autore del saggio, nelle battute finali: «Le loro risposte al questionario riflettono un entusiasmo per le possibilità innovative che le GenAI apportano al processo educativo, arricchendo la loro esperienza di apprendimento con una dimensione creativa dinamica e stimolante».

Inutile dire che non ho resistito a far leggere il mio saggio a Chat GPT e a chiedere che cosa ne pensasse. Mi ha riempito di complimenti. Ho chiesto poi una frase ad effetto per concludere. Eccola. «Questa ricerca ci ha permesso di gettare nuova luce su un argomento cruciale, aprendo la strada a futuri studi e approfondimenti che potranno contribuire a un progresso significativo nel campo. Concludo con la speranza che le nostre scoperte possano essere il primo passo verso un domani migliore».

Uno stile di vita etico: il vegetarianismo fra tradizione e innovazione

di R. Loredana Cardullo

Premessa. L'alimentazione come stile di vita fra tradizione e innovazione

Nell'epoca di Internet e di quella che possiamo ben definire la *messa in piazza* (in un'*agorà* digitale) di ogni evento della nostra esistenza, anche il cibo è diventato oggetto di attenzione mediatica, di trasmissione digitale e di espressione del proprio *sé*. La rete e i media, in tutte le loro declinazioni e manifestazioni, abbondano di programmi televisivi, network appositamente dedicati al cibo, tutorial che ci insegnano *step by step* come cucinare, recensioni di ristoranti, foto o selfie con piatti in primo piano. Come ha affermato recentemente Tania Lewis, oggi i libri di cucina – anche nella loro versione digitale o di e-book – sono i nuovi bestsellers e gli chefs sono le nuove rockstar¹.

Da quando ha cessato di essere un mero bisogno fisico e fisiologico per l'uomo, quindi da tempi immemori, il cibo ha assunto un forte valore simbolico, una valenza culturale, a volte ha rappresentato anche uno *status symbol*; mi riferisco, ad esempio, all'Italia dell'epoca precedente il boom economico, quando i ricchi potevano permettersi la carne, mentre i poveri mangiavano, quando potevano, solo cibi semplici e a buon mercato. Cambiati i tempi (o l'agire dell'uomo, direbbe Jonas), cambia anche il modo di percepire e di concepire l'alimentazione. Oggi, nell'epoca degli sviluppi abnormi della tecnologia, anche il cibo subisce il fenomeno della sovraesposizione mediatica e della spettacolarizzazione dell'esistenza. La tecnologia ha investito ogni campo della nostra vita, migliorandone sicuramente un'infinità di aspetti ma generando al contempo anche dei *vulnera*, dei rischi per i suoi fruitori, e dei veri e propri dilemmi etici. Riguardo all'ambito specifico della *rete*, i rischi maggiori sono di natura etica ed

1 T. Lewis, *Digital Food. From Paddock to Platform*, Bloomsbury, London 2020, p. 19.

educativa. Tra le recenti etiche applicate², l'etica *di* internet e *in* internet e l'etica della comunicazione sono nate per riflettere sui pericoli che corrono sulla rete, e per imporre anche ai governi un maggiore controllo sui contenuti trasmessi e l'emissione di leggi apposite che pongano limiti e impongano regole. Tutto ciò che passa attraverso la rete, in particolare attraverso i social – da Instagram a Tik Tok, che sono quelli più frequentati soprattutto dai giovani –, ha una funzione comunicativa fortissima che va oggi a sostituirsi, nella trasmissione di valori, ideali, modelli di comportamento, ad agenzie educative – famiglia, scuola – che sembrano non avere più peso e influenza sulla gente. Dominano gli influencers, anche riguardo al cibo: ci consigliano sul tipo di alimentazione da assumere, sulle quantità, sul modo di cucinare e di mangiare. Essendo oggi il mezzo mediatico talmente pervasivo nel suo ruolo *psicagogico*, ovvero di conduzione delle anime e delle menti dei fruitori, appare fondamentale per la filosofia morale, nella sua attuale configurazione pratica o di etica applicata, fermarsi a riflettere sui modi *digitali* in cui il cibo oggi viene approcciato e presentato, allo scopo non certo di demonizzare uno degli aspetti di maggiore sviluppo e progresso della civiltà umana, appunto la tecnologia, ma di comprenderne meglio i meccanismi e poterli meglio curvare e utilizzare a fini educativi, etici e formativi. L'alimentazione, infatti, sin dall'antichità ha spesso rappresentato uno stile di vita, coerente con un modo di pensare e di agire dalla precisa valenza etica, religiosa e a volte anche politica. Nella cultura filosofica antica, le scelte alimentari rientravano in un preciso modello esistenziale, propugnato e praticato anzitutto dal maestro della scuola; come ha insegnato Pierre Hadot, la filosofia antica era un modo di vivere, una pratica di vita insegnata e vissuta da maestri e adepti, un esercizio spirituale, una *gymnasia* dell'intero *épris*³. Anche oggi, tramite la rete e i media digitali, l'alimentazione può rappresentare un mezzo importante per trasmettere valori educativi e modelli esistenziali, tanto più efficace quanto più interessato e coinvolto è il fruitore. Il messaggio della rete arriva a tutti, in maniera globale e radicale; le sue potenzialità etiche ed educative sono quindi eccezionali e dirompenti. Oggi non sempre i messaggi sul cibo inviati digitalmente sono positivi. In un'epoca in cui dominano gli eccessi, anche in campo alimentare – obesi o denutriti, cibi sani o cibi spazzatura, bulimia o anoressia –, è necessario intervenire per veicolare, attraverso questo mezzo comunicativo eccezionale, un'educazione alimentare finalizzata a far acquisire agli utenti giusta misura ed equilibrio contro ogni genere di eccesso e di spreco.

Nel presente contributo si proverà a dimostrare come anche in questo preciso ambito dell'esistenza umana la saggezza antica, segnatamente greca, possa

2 Per un'utile introduzione al tema si veda A. Fabris (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2017.

3 Per questa nota teoria storiografica si vedano anzitutto P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A.I. Davidson, Einaudi (prima ed. originale 1988) Torino 2005; Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovannelli, Einaudi (prima ed. originale 2005), Torino 1998.

servire a fare acquisire all'uomo di oggi comportamenti equi, solidali, equilibrati e, in generale, etici. Il tipo di alimentazione, il regime alimentare prescelto per questa breve disamina – dal greco *δίαιτα*, che significa regime nel senso preciso di stile o scelta di vita – è quello vegetariano, che fu teorizzato e seguito nell'antichità greca da personalità come Pitagora, Teofrasto, Plutarco, Porfirio. La discussione verterà in particolare sugli aspetti sia tradizionali sia innovativi della scelta vegetariana e mostrerà come gli elementi più rilevanti e nuovi di tale scelta alimentare rispecchino pienamente i principi dell'attuale (bio)etica ambientale e animalista, laddove l'antico vegetarianismo rispondeva piuttosto a esigenze di natura religiosa, oggi scomparse e comunque irrilevanti per gli obiettivi precipui delle etiche applicate.

1. Uno stile di vita etico e religioso: l'antico vegetarianismo

1.1. Dall'età arcaica....

Perché scegliere proprio il vegetarianismo per questa ricerca sull'alimentazione fra tradizione e innovazione? Anzitutto perché si tratta di una scelta alimentare eterna, contemporanea ma anche antichissima, e trasversale, cioè seguita da popolazioni sia occidentali sia orientali; ciò lo rende un esempio particolarmente efficace di uno stile alimentare che nelle sue forme e manifestazioni attuali presenta aspetti tradizionali ma anche importanti caratteri innovativi. Inoltre, il vegetarianismo è uno stile di vita che anche oggi assume un significato etico, pedagogico, oltre che politico particolarmente rilevante e cruciale: contro ogni forma di violenza, di uccisione e di spargimento di sangue, la scelta vegetariana si oppone alla guerra e all'assassinio fraticida in nome della pace e delle virtù etiche della moderazione e della compassione. Partendo dalla teoria di una *synghèneia* che apparenta tutti gli esseri viventi dotati di anima, gli antichi propugnatori del vegetarianismo credono in una continuità ontologica tra uomini e animali non-umani; pertanto, per loro l'uccisione dell'animale – anche nel rito sacrificale – implicava contestualmente l'uccisione di un parente, oltre che l'ingiusta soppressione di una vita e di un'anima. Un atto violento e disumano, che contaminava l'anima e la società.

Un'altra ragione, più personale e contingente, che mi ha fatto scegliere di presentare in questa sede il vegetarianismo come emblema di una cultura e di un'educazione alimentare misurata ed equilibrata è l'essermi imbattuta sulla rete, recentemente, in una tipologia di video, etichettati come *Mukbang Eating show*, nei quali generalmente una ragazza, esile e delicata, è ripresa mentre mangia voracemente per gli spettatori sterminate quantità di cibo, per lo più carne di ogni tipo di animale, ma anche crostacei e dolci, quantità che potrebbero sfa-

mare almeno dieci persone e che lei ingurgita da sola e interamente, senza altresì rispettare regole di galateo e con grande apparente godimento. Trovo che questi video – di origine sudcoreana –, per quanto possano sembrare innocui e a tratti anche divertenti, siano profondamente diseducativi dal punto di vista morale e salutistico, anzitutto perché disconoscono e disattendono regole dietetiche tanto sentite dalle nostre società occidentali, tese a raccomandare la giusta misura nelle quantità da assumere, onde scongiurare il rischio-obesità o disturbi alimentari. Credo che dal punto di vista etico e salutare, sia molto più importante raccomandare una dieta a base di vegetali. Come affermava, infatti, l'oncologo Veronesi, per quanto la sua scelta per il vegetarianismo fosse del tutto personale ed etica, dal punto di vista della salute indubbiamente la scienza considera la dieta vegetariana la scelta migliore per mantenersi sani e vivere più a lungo.

Alla fine di questo breve excursus storico, vedremo che nell'attuale scelta vegetariana, vista in tutte le sue declinazioni, dell'antico vegetarianismo è rimasto molto: di sicuro le motivazioni etiche e dietetiche. Rimangono invece sullo sfondo le ragioni religiose, che sono cruciali soprattutto nelle versioni tardo-antiche. Ma ciò che distingue nettamente vegetarianismo antico e vegetarianismi contemporanei è l'obiettivo di fondo: non più antropocentrico ma zoo- e bio-centrico, come apparirà chiaro alla fine di questo percorso.

La nascita dell'antico vegetarianismo si fa risalire alle origini stesse del pensiero filosofico; senza considerare il mitico poeta Orfeo, il cui rifiuto dell'alimentazione carnea aveva motivazioni più mistiche che razionali, la scelta vegetariana come opzione esistenziale razionale si deve per la prima volta a Pitagora. Le fonti sulle quali è possibile ricostruire la storia del vegetarianismo sono principalmente di natura filosofica, ma anche la letteratura epica e poetica ha lasciato in merito interessanti testimonianze. Tra i poeti, come rapido esempio, possiamo ricordare Esiodo il quale, in epoca arcaica, ne' *Le Opere e i giorni* (vv. 765 ss.; 780), all'eroe omerico dell'*Iliade*, che ingurgitava quantità enormi di carne per preparare il suo fisico alla violenza della battaglia, opponeva il contadino produttore e consumatore di cereali, che era *eudaimon* e *olbios* (826-828), cioè felice e amato dagli dèi, perché non trasgrediva le leggi pacifiche imposte dalla giustizia divina. O ancora, più avanti (nel I a.C.), ricordiamo Ovidio il quale, nelle *Metamorfosi*, fornisce la prima testimonianza storiografica sulla scelta vegetariana attuata da Pitagora e dai suoi discepoli. Distinguendo e opponendo tra loro, da una parte, un periodo felice della storia dell'uomo, la cosiddetta età dell'oro o di Crono, in cui la terra forniva interamente gli alimenti – cereali, grano, frutta, olio di oliva, miele e vino – per il sostentamento di uomini, che vivevano in pace tra loro e con gli animali, e, dall'altra, un'epoca successiva, la cosiddetta età del ferro o di Zeus, in cui l'uomo iniziò a uccidere gli animali per cibarsene, anche in concomitanza con il rituale sacrificale cruento, Ovidio descrive la scelta pitagorica di tornare a un tipo di alimentazione legata ai frutti della terra come una scelta pacifica dettata dall'esigenza di purificare l'uomo dal sacrificio cruento e

dall'*allelofagia* cui lo aveva condotto l'ingordigia, per riportarlo a una condizione più elevata, più simile al modo di vivere e di mangiare degli dèi. In *Metamorfosi* 60-93, Ovidio racconta che Pitagora per primo ritenne inammissibile che si portasse a mensa la carne degli animali, per primo anche pronunziò con la sua dotta bocca questi discorsi ma non sempre accettati:

Evitate, o mortali, di inquinare i vostri corpi con cibi empî! Ci sono le messi, ci sono frutti che con il loro peso piegano i rami, e sulle viti i grappoli turgidi di uva; ci sono verdure gustose, ci sono quelle che si possono addolcire e rendere tenere con la cottura, e non vi manca né il latte né il miele profumato di timo; la natura generosa vi somministra in abbondanza alimenti che non sono disumani e vi offre banchetti senza strage e sangue. Solo le bestie calmano la fame con la carne, e neppure tutte: ché i cavalli, le pecore, i bovini vivono di erbe, mentre gli animali che hanno una natura selvaggia e feroce, cioè le tigri dell'Armenia, i leoni rabbiosi, lupi e orsi godono di cibi sanguinolenti. Oh, quale delitto è ingurgitare viscere altrui nelle proprie e ingrassare l'avidò corpo ingurgitando un altro corpo e alimentare la vita di un essere animato con la morte di un altro essere vivente! Ora, tra tanti mezzi di sussistenza che la terra, la migliore delle madri, produce, non ti piace altro se non mangiare con denti disumani carni miseramente straziate, rimettendo in atto le abitudini dei Ciclopi?

Come ha affermato Marcel Detienne, in una società in cui il consumo della carne è strettamente legato alla pratica del sacrificio «che costituisce il rito più importante della religione di stato, rifiutarsi di mangiare carne non può essere una forma di originalità puramente individuale o semplicemente gastronomica: significa rifiutare in blocco tutto un sistema di valori, espresso attraverso un determinato modo di comunicazione tra gli dèi e il mondo degli uomini»⁴. Il cosiddetto “mito di fondazione” della scelta alimentare carnea da parte degli umani è quello di Prometeo, narrato in forme diverse da Esiodo, Eschilo e Platone. Nella versione esiodea, Prometeo aveva ingannato Zeus, sacrificando un toro a Mecone e dando in pasto al dio le ossa bruciate dell'animale, nascoste da uno strato di grasso, riservando agli uomini le parti commestibili; il Dio lo aveva perciò punito, condannandolo a rimanere incatenato a una rupe con un'aquila che gli divorava continuamente il fegato. Questo mito è l'archetipo dell'atto di separazione tra mondo degli dèi e mondo degli uomini, questi ultimi costretti a uccidere animali e a mangiarne la carne per sopravvivere, laddove gli dèi, immortali e privi di corpo, non hanno bisogno di nutrirsi per vivere. Riportare l'uomo a un'alimentazione vegetariana significava per i pitagorici liberarlo dal peso dei bisogni e dei desideri corporei, assimilarlo agli dèi, alla loro vita beata e

⁴ M. Detienne, *I giardini di Adone*, trad. it. di L. Berrini Pajetta, Einaudi, Torino 1975, pp. 54-55.

al loro cibo: nettare e ambrosia. Alla base dell'esortazione pitagorica a non uccidere animali stava una particolare concezione dell'anima umana e la credenza orfica nella metempsirosi. Racconta una fonte «che un giorno, attraversando un luogo in cui picchiavano un piccolo cane, Pitagora ne rimase impietosito e disse: 'Smettila di picchiare, perché è l'anima di un mio amico di sicuro, l'ho riconosciuto dalla voce!'»⁵. Anche Empedocle, di cui una certa tradizione storiografica enfatizza il legame dottrinale con l'orfismo e il pitagorismo, seguiva una dieta vegetariana e rifiutava il sacrificio cruento, in nome della credenza nella metempsirosi e nella fratellanza tra uomini, fiere e uccelli. Nel *Poema lustrale* (fr. B 128DK) lui stesso affermava di essersi incarnato più volte e di essere stato «un giovane e una ragazza, un virgulto, un uccello e uno squamoso pesce del mare»; per questo, dopo una vittoria a una corsa di carri aveva immolato agli dèi un bue di farina, profumato di mirra, incenso e aromi e lo aveva distribuito agli astanti secondo il rito.

La medesima raccomandazione di abbandonare l'alimentazione carnea a favore di quella vegetariana per il benessere del corpo, la pace dell'anima e la giustizia della città si trova in Platone, che fu seguace di alcuni precetti orfico-pitagorici. Ancora una volta la preoccupazione del filosofo è rivolta all'anima dell'uomo e alla sua purificazione. Nei libri della *Repubblica* in cui delinea lo stile alimentare da attuare nella *kallipolis*, ma anche negli altri suoi scritti politici, *Politico* e *Leggi*, Platone auspica il ritorno alla dieta vegetale della mitica età dell'oro – concetto ripreso poi anche da Ovidio, come abbiamo visto –, basata sui frutti elargiti da *Demetra* e da *Dioniso* (*Leg.* 678e9-679a4; 782e5-d1; *Resp.* 372b1-c1), foriera di pace, salute e longevità (*Resp.* 372d1-3). La nascita della città opulenta e viziosa, che privilegia la dieta carnea, determina il sorgere delle malattie e l'esigenza di una nuova figura sociale, il medico (373d), con tutto ciò che questo comporta per l'economia della *polis*, e il superamento di ogni limite determina la guerra (373e). Ma ciò che a Platone interessa soprattutto sottolineare, in linea con la tradizione orfico-pitagorica, è l'esigenza di insegnare all'uomo l'auto-dominio, la virtù della moderazione, il porre armonia tra le parti irrazionali dell'anima sotto l'egida della razionalità. Soltanto realizzando in sé l'eccellenza dell'anima si potrà dar vita a una città giusta, sana e felice.

A questo punto è importante precisare però che, a differenza di quanto si potrebbe credere e di quanto accade nel vegetarianismo contemporaneo, né Pitagora né Platone propendevano per una dieta interamente a base vegetale né condannavano in toto i sacrifici animali. A tale proposito riguardo a Pitagora le fonti sembrano contrastare: da una parte il matematico Eudosso di Cnido e lo storico Timeo di Tauromenio ci rappresentano un Pitagora rigorosamente vegetariano, che prescriveva l'astinenza dalle carni, abborriva uccisioni e uccisori

⁵ P. Scarpi, C. Ghidini, *La scelta vegetariana. Una breve storia tra Asia e Europa*, Ponte alle Grazie, Milano 2019, p. 44.

– evitando macellai e cacciatori – e vietava i sacrifici animali; dall'altra Aristoseno di Taranto, pitagorico del IV a.C., poi divenuto peripatetico, ci riferisce invece che Pitagora ammetteva il sacrificio di alcuni animali a eccezione del bue da lavoro e del montone. Di questi animali sacrificati vietava solo di mangiare le parti simbolicamente connesse alla vita, come l'utero e il cuore. Al di fuori del sacrificio però il divieto di mangiare animali era assoluto. La ragione di questo parziale compromesso era chiaramente di ordine religioso e politico. Pitagora non voleva opporsi alle leggi della tradizione religiosa, limitandosi quindi a rifiutare solo il sacrificio di certi animali nobili e utili al lavoro dell'uomo⁶. Quanto a Platone, raccomandava una dieta basata sull'agricoltura, ma non vietava in generale il consumo di carni; l'importante era evitarne la bollitura e privilegiarne la cottura alla brace, in linea con gli antichi sacrifici graditi agli dèi, ai quali venivano riservati i profumi e gli aromi.

Il pitagorismo, con i suoi divieti legati all'alimentazione e allo spargimento di sangue e i suoi messaggi di pace e parentela tra tutti gli esseri dotati di anima, influenza anche pensatori di formazione peripatetica, come Dicaarco e Teofrasto. Diversamente dai filosofi precedentemente citati, però, costoro non hanno a cuore la salvezza dell'anima dell'uomo, sulla base della teoria della trasmigrazione, ma auspicano una forma di religiosità più pura, non contaminata dallo spargimento di sangue di esseri viventi ai quali viene strappata ingiustamente la vita. Nel trattato *Sulla pietà*, Teofrasto lancia una violenta requisitoria contro la religione ufficiale «accusata di avere reso empio il rispetto per gli dèi, associandolo alla violenza sacrificale»⁷. Come ha causticamente affermato Li Causi, parafrasando Teofrasto, «che d'altro canto i sacrifici animali fossero pura macelleria alimentare elevata a sistema è provato dalla tipologia delle vittime prescelte: non certo serpenti, scorpioni o scimmie, ma animali commestibili e saporiti come buoi, pecore, cervi, uccelli»⁸.

1.2 ...all'età imperiale, sino alla tarda antichità

Tra I e II secolo d.C., Plutarco di Cheronea, filosofo di formazione platonica noto per la sua sterminata opera storico-filosofica, ci lascia un'appassionata condanna dell'alimentazione carnea, condotta sulla scia delle dottrine pitagoriche, “pacifiste” e vegetariane, in un trittico di saggi, finalizzato a sottolineare – soprattutto in opposizione ad Aristotele e agli stoici – il possesso dell'intelligenza e della razionalità negli animali non-umani e l'ingiustizia commessa dagli uomini che si cibano della loro carne. I tre scritti in questione, inseriti tra i *Mora-*

6 M. Detienne, *La cuisine de Pythagore*, in “Archive de sociologie des religions”, n. 29 (1970), pp. 141–162.

7 P. Li Causi, R. Pomelli, *L'anima degli animali. Aristotele, Frammenti stoici, Plutarco, Porfirio*, Einaudi, Torino 2015, p. 289.

8 *Ivi*, p. 290.

lia, sono il *De esu carniū* (*Del mangiare carne*), il *De sollertia animalium* (*L'intelligenza degli animali*), il *Bruta animalia ratione uti* (*Gli animali usano la ragione*). Per Plutarco, l'unica motivazione che spinge l'uomo all'alimentazione carnea è la crudeltà e la dissolutezza insite nella sua natura, che nell'uccisione dell'animale e nel godimento provato nel mangiarne le carni trova uno sfogo perverso⁹. Afferma:

e lacerando e smembrando l'oca domestica e la colomba, “inquinata del focolare”, per dirla con Sofocle, non per nutrirsi sotto il pungolo della fame come fanno le donnole e i gatti, ma per diletto e per procurarsi un cibo prelibato, gli uomini corroborarono la componente sanguinaria e ferina, che è insita in loro per natura, e la resero inflessibile alla pietà, mentre smussarono per la più gran parte la loro componente mansueta. Analogamente, ma in senso contrario, i Pitagorici praticarono la mansuetudine verso gli animali per sviluppare il proprio sentimento di umanità e di compassione: infatti l'abitudine è straordinariamente efficace nel far progredire l'uomo con il graduale insinuarsi degli affetti¹⁰.

Il brano che segue denuncia in maniera cruda l'orrore di una consuetudine culturale che per l'autore non ha alcuna giustificazione:

io mi domando con stupore in quale circostanza e con quale disposizione spirituale l'uomo toccò per la prima volta con la bocca il sangue e sfiorò con le labbra la carne di un animale morto; e imbandendo mense di corpi morti e corrotti, diede altresì il nome di manicaretti e di delicatezze a quelle membra che poco prima muggivano e gridavano, si muovevano e vivevano. Come poté la vista tollerare il sangue di creature sgozzate, scorticate, smembrate, come riuscì l'olfatto a sopportarne il fetore? Come mai quella lordura non stornò il senso del gusto, che veniva a contatto con le piaghe di altre creature e che sorbiva umori e sieri essudati da ferite mortali?¹¹.

Il filosofo descrive la strage degli animali, compiuta sia a fini sacrificali che a fini alimentari, come un atto di profonda ingiustizia perpetrato senza alcuna necessità naturale nei riguardi di esseri viventi dotati, esattamente come l'uomo, di emozioni e di passioni, di sensazioni e immaginazione, di intelligenza e razionalità, sia pure in grado inferiore. Partendo dal medesimo punto di vista, fra III e IV secolo d.C., nell'alveo di una scuola filosofica, quella neoplatonica, che raccomandava la purificazione dell'anima e l'abbandono di ogni bisogno e necessità corporei fino all'elevazione al dio supremo, fine ultimo dell'intera esistenza umana, Porfirio di Tiro e Giamblico di Apamea danno vita a una con-

9 Plut. *De esu carn.* 997B: «Da tali orrori risulta del tutto evidente che costoro hanno trasformato in piacere la violenza non per nutrirsi né perché siano spronati dal bisogno o dalla necessità, ma per insolenza, ingiustizia e lusso smodato».

10 Plut. *De soll.* 959E.

11 *Ivi* 993B.

cezione etica e metafisica in cui dettami orfici, pitagorici e platonici vengono a essere efficacemente armonizzati insieme. Maestri di dottrina ma anche guide spirituali, i neoplatonici trasmettono i loro messaggi morali e religiosi tramite la narrazione di vite straordinarie, quelle dei loro maestri antichi e recenti. Fondamentali, ai fini di questa nostra ricerca, sono soprattutto le biografie di Pitagora trascritte da Porfirio e da Giamblico. In questa fase tardo-antica della ripresa del credo orfico-pitagorico relativo al vegetarianismo e all'astinenza dall'alimentazione carnea, dominano le preoccupazioni etiche e religiose. Ma si tratta sempre di preoccupazioni di natura antropocentrica: salvare l'uomo dalla contaminazione e dalle tentazioni della natura corporea partendo dall'alimentazione. L'alimentazione vegetariana, seguita anche da Plotino, serviva a rendere sveglia e vigile l'anima dell'adepto, permettendogli di essere sempre pronto a venerare gli dèi e ad accoglierli nella propria anima, come in un santuario. La scelta vegetariana rispondeva quindi a un'esigenza precisa: rendere l'anima del filosofo pura e simile al divino. Afferma Porfirio in un altro importante scritto, il *De abstinentia*, manifesto del vegetarianismo inteso come strumento di purificazione ed elevazione al dio:

Ha ragione il filosofo, sacerdote del dio supremo, ad astenersi dal cibo animale in tutto e per tutto, poiché egli profonde ogni energia nell'avvicinarsi a Dio da solo a solo e con le proprie forze [...] il sacerdote del Dio supremo è esperto nel realizzare la statua di se stesso¹².

Va precisato che nemmeno Porfirio – come già anticamente Pitagora e Platone –, pur propugnando un'alimentazione vegetariana e uno stile di vita sobrio e pacifico, manifesta un atteggiamento radicalmente antisacrificale, avendo la necessità di mantenere in piedi l'edificio del paganesimo con tutto il suo sistema culturale. Cercando di conciliare l'esigenza di difendere il paganesimo – contro l'invadente Cristianesimo – con la sua ideologia etica e filosofica in generale, Porfirio raccomanderà di elevare agli dèi sacrifici che non ledano alcun essere vivente. In ogni caso sacrificare un animale non implica necessariamente che ci si debba cibare delle sue carni, quindi l'alimentazione preferita deve essere vegetale:

Occorre offrire prodotti il cui sacrificio non lede nessuno poiché nessun atto più del sacrificio deve essere del tutto innocuo. E se per caso qualcuno sostenesse che oltre ai frutti della terra la divinità ci ha messo a disposizione anche gli animali perché ne facessimo uso, io gli risponderei che quando si sacrificano animali noi facciamo loro un torto, poiché li derubiamo dell'anima e che pertanto non bisogna sacrificarli [...] L'anima, del resto, è di gran lunga più preziosa dei beni che la terra produce e

12 Porph. *De abst.* II 49, 1 ss.

perciò non è lecito privarne gli animali con il sacrificio¹³.

Nella *Vita pitagorica*, Giamblico ribadisce le medesime concezioni esposte da Porfirio riguardo allo stile di vita sobrio e misurato di Pitagora. In merito all'alimentazione, l'antico maestro esortava ad astenersi totalmente dagli animali sacri, poiché essi erano degni di essere venerati e non di essere consumati dall'uomo,

esortava pure a evitare tutto ciò che era d'ostacolo alla facoltà profetica o alla purezza dell'anima ovvero a una condizione di virtù e temperanza. Infine respingeva tutto ciò che si oppone alla santità e guasta la purezza dell'anima in ogni suo aspetto [...] a coloro che fra i filosofi erano più inclini alla contemplazione e che in questa si erano spinti più avanti vietava in modo assoluto i cibi superflui e ingiustificati: raccomandava di non cibarsi mai delle carni di un essere vivente, di non bere assolutamente vino, di non sacrificare agli dèi animali, di non fare loro in alcun modo del male, rispettando con la massima attenzione le norme della giustizia anche nei loro confronti¹⁴.

2. Il vegetarianismo oggi. Etica del cibo, (bio)etica animale e ambientale

Dalla breve disamina fin qui condotta, è apparso chiaro come la scelta alimentare abbia rappresentato per i filosofi antichi un segno di distinzione, un elemento-chiave di uno stile di vita diverso. Rispetto ai più, il filosofo si presenta come colui che solo con il corpo è presente nella città, preferendo vagare con il pensiero per orizzonti più nitidi e puri, per parafrasare il Platone del *Teeteto*¹⁵. Se, come affermava Socrate nell'*Apologia*, una vita senza ricerca non è degna di essere vissuta dall'uomo, e se obiettivo dell'anima era nell'antichità la conoscenza e la cura di sé e l'acquisizione delle virtù del carattere, per rendersi simile al divino e consentire all'anima di recuperare la purezza delle sue origini, allora è facile comprendere perché il cibo potesse rappresentare per i filosofi antichi, appartenenti a una certa tradizione, un discrimine tra loro e gli altri, un elemento di differenza tra i saggi e gli uomini comuni. Il cibo è un bisogno, un'esigenza della parte materiale, corporea, di noi; ma se da mero bisogno, facilmente soddisfacibile con alimenti semplici, esso diviene un desiderio di cibi che potremmo definire oggi "non sostenibili" e che Epicuro definiva "non naturali né necessari", cibi per il cui soddisfacimento occorre ad esempio

13 Porph. *De abst.* II 12, 3 ss.

14 *VPyth.* XXIV, 106

15 *Teaeth.* 173-176.

far soffrire altri esseri viventi, allora per il filosofo è fondamentale imparare a tenere a bada gli istinti e sottoporre anche un desiderio del genere al vaglio del *logos*, di quella razionalità che ci definisce come uomini e che dovrebbe guidarci in ogni nostro comportamento personale e relazionale. La scuola che ha dato il via a questa forma di alimentazione, semplice e spontanea, il pitagorismo, deve molto alla corrente religiosa dell'orfismo, che predicava la divinità dell'anima umana e ne raccomandava la purificazione tramite astinenze alimentari e sacrifici agli dèi, ma non cruenti. A loro volta Platone e i neoplatonici, spinti da una considerazione negativa del corpo, parte mortale e vulnerabile dell'uomo, sede di passioni e di desideri, accolgono dalla concezione orfico-pitagorica l'esigenza di curarsi meno della parte materiale che di quella spirituale del sé, per lavorare alla propria formazione aretaica sia con la contemplazione sia con pratiche volte all'acquisizione di una scala di virtù, il cui apice collega direttamente l'uomo al dio. Obiettivo di tutte queste correnti filosofiche, che per le medesime ragioni scelgono di privilegiare e di raccomandare una dieta vegetariana e di aborrire l'uccisione dell'animale sacrificale e l'alimentazione carnea è, però – va precisato – la purificazione e l'edificazione dell'uomo, non un riconoscimento dei diritti dell'animale. Anche quando le preoccupazioni relative ai cibi da assumere sono legate a questioni religiose e ad esigenze sacrificali, tutti i filosofi antichi rimangono fermi a un'etica decisamente antropologica. I testi riportati, con i loro chiari riferimenti alla necessità di insegnare all'uomo moderazione, equilibrio, pietà, solidarietà nei confronti degli altri esseri viventi, rivelano una preoccupazione – più che animalista, come avverrà a partire dall'età moderna – antropocentrica, avvolti come sono ancora in un'etica tradizionale che pone a tema soltanto il *dover essere* dell'uomo. Anche se indirettamente, adottando lo stile di vita vegetariano, nell'antichità si riconosceva il diritto dell'animale a non soffrire ingiustamente, il focus dell'attenzione era indubbiamente l'uomo e la formazione di un sé puro e simile al divino.

In maniera totalmente diversa, il vegetarianismo delle epoche moderna e contemporanea punta l'attenzione sui diritti degli animali, in particolare, e dell'ambiente in generale. Già a partire dal '700, filosofi come Jeremy Bentham iniziavano a riconoscere i diritti degli animali non umani, quali esseri senzienti e passibili di sofferenza come l'uomo, combattendo nello stesso tempo le dicotomie tradizionali, anticamera dello specismo, che opponevano razionale e irrazionale, uomo e animale non umano, e collocavano l'animale in una posizione valoriale subordinata rispetto all'uomo, quale ente incapace di ragionare, comprendere, parlare, totalmente equiparato a una cosa priva di dignità e di anima, destinato quindi a essere usato e dominato dall'uomo. Da Bentham in poi l'animale non umano assurge a tema centrale di una nuova riflessione morale, non più antropocentrica ma zoo- o bio-centrica: se possono soffrire, allora gli animali devono essere rispettati; il testo capitale del filosofo utilitarista, che ha determinato una virata, una vera e propria svolta nell'ambito della filosofia

morale e della relazione tra uomo e animale è l'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, pubblicata a Londra nel 1781. Vale la pena di riportarne il passaggio più noto e al contempo più eclatante:

Verrà il giorno in cui il resto degli animali potrà acquisire quei diritti che non gli sono mai stati negati se non dalla mano della tirannia [...]. Si potrà un giorno giungere a riconoscere che il numero delle gambe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono motivi insufficienti per abbandonare un essere sensibile al suo destino. Che altro dovrebbe tracciare la linea invalicabile? La facoltà della ragione, o forse quella del linguaggio? Ma un cavallo e un cane adulti sono senza paragone animali più razionali e più comunicativi di un bambino di un giorno, o di una settimana, o persino di un mese. Ma anche ammesso che fosse altrimenti, cosa comporterebbe? Il problema non è “possono ragionare?”, né “possono parlare?”, ma “possono soffrire?”¹⁶.

Da Bentham a oggi, soprattutto grazie alla nascita e al proliferare di associazioni animaliste e alla pubblicazione di alcuni scritti *cult*, come *Animal Liberation* di Peter Singer – che ha oggi una nuova edizione¹⁷ – e *The Case of Animal Rights e Empty Cages. Facing the Challenge of Animal Rights* di Tom Regan, il vegetarianismo e il movimento per il rispetto dei diritti degli animali, che allo stile di vita vegetariano si connette strettamente ed essenzialmente, hanno conosciuto una grande diffusione. Recentemente il vegetarianismo dei nostri giorni è stato definito un vero e proprio business: il *vegbiz*¹⁸.

Il vegetarianismo contemporaneo, pur affondando le sue radici in tempi antichissimi e nello stile di vita filosofico di cui abbiamo fin qui parlato, assume connotazioni nuove, del tutto innovative, che rispecchiano i tempi in cui stiamo vivendo. Dagli anni '70 dello scorso secolo, infatti, è in atto una rivoluzione nell'ambito della riflessione morale, seguita al cambiamento dell'agire dell'uomo, che fa seguito al dilagare delle applicazioni tecnologiche estese a tutti gli ambiti della vita. Con gli sviluppi abnormi della tecnologia – di quel fenomeno che Jonas ha esemplificato con l'immagine mitica di un Prometeo scatenato – l'uomo ha mutato il suo approccio nei riguardi della natura e ha iniziato a sfruttarne a suo uso e consumo ogni potenzialità. Utilizzando in maniera illimitata le tecnologie in ogni ambito della vita, egli ne è diventato a sua volta succube, schiavo e vittima. L'ambiente – la casa comune nella quale viviamo – ha subito contraccolpi violenti e sta reagendo con i cambiamenti climatici, l'inquinamento, l'insorgere di nuove malattie legate agli abusi ai quali l'uomo ha costretto la natura. Tutto ciò è fin troppo noto. Incapace di comprendere, e tanto meno di risolvere, problemi connessi a una realtà nuova, sin troppo complessa e a tratti

16 J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet (ed. originale 1781), Torino 2013, p. 29b.

17 P. Singer, *Nuova liberazione animale*. Prefazione di Y.N. Harari, Il Saggiatore, Milano 2024.

18 Scarpi e Ghidini, *La scelta vegetariana*, cit., p. 5.

disumana, una realtà in cui dominano l'individualismo e il profitto, il godimento e il disconoscimento dei diritti altrui, la filosofia tradizionale ha abbandonato i suoi panni teorici per indossare abiti più pratici e applicativi. Sono sorte quindi le cosiddette Etiche applicate, tra le quali le più importanti sono le varie articolazioni della bioetica: medica, ambientale, animale. L'intero bio-*realm* – non solo il micro-ambito dell'umano – oggi assurge a tema specifico della riflessione morale. Il pensiero morale, come abbiamo visto, ha sempre prestato attenzione al cibo, ma solo di recente ha preso corpo una vera e propria “etica del cibo”, le cui tematiche principali non attengono soltanto al problema dei diritti dell'animale, ma riguardano scelte individuali – etiche e dietetiche – e politiche sociali; difatti le nostre scelte alimentari «investono esseri umani, animali, piante e ambiente attraverso le complesse causalità economiche di mercato e commercio e ci portano a pensarci come consumatori, o almeno come consumatori consapevoli e riflessivi»¹⁹. Le tematiche attorno alle quali ruota l'etica del cibo possono essere distinte in quattro grandi aree: giustizia sociale, etica animale, etica dell'agricoltura e delle piante, etica della dieta e della salute.

Anche oggi la scelta del vegetarianismo, in tutte le sue attuali sfaccettature e declinazioni, è una scelta di campo dalle profonde motivazioni etiche; l'aspetto religioso legato al mondo antico è per lo più sparito; rimangono le preoccupazioni dietetiche e salutiste, raccomandate nell'antichità greca da Platone e dai medici ippocratici, ma sostanzialmente chi propende oggi per l'alimentazione vegetale lo fa sulla base di una profonda convinzione di natura etica, di rispetto per ogni essere senziente, specie per chi non ha la capacità e la possibilità di reclamare i propri diritti. Ci viene in mente Hans Jonas e l'archetipo del neonato, nel *Principio responsabilità*: l'animale – a qualunque specie appartenga, non solo quello domestico o domesticabile – vive e vive felicemente solo se l'uomo se ne prende cura, solo se ne rispetta i diritti, in primo luogo quello alla vita.

3. In conclusione

L'etica del cibo, ovviamente, non ci impone la scelta vegetariana come l'unica in grado di renderci più sani e più compassionevoli nei confronti delle altre specie animali. Ci insegna però a rispettare limiti e diritti anche nelle scelte alimentari. L'etica del cibo analizza tutte le questioni che l'epoca ipertecnologica nella quale viviamo solleva riguardo al tema dell'alimentazione; anzitutto si pone il problema della giustizia sociale e del diritto di tutti gli uomini a un cibo sano e abbondante, ma in primo luogo combatte in seno ai governi politici affinché possa essere eliminato il divario tra paesi opulenti e paesi poveri, nei quali si continua a morire per mancanza di cibo o di acqua. Altri problemi cruciali ai quali l'etica del cibo attende sono i disturbi alimentari, bulimia e anoressia, gli sprechi, i cibi geneticamente modificati, gli avvelenamenti provocati dai pesti-

19 F. Rigotti, *Etica del cibo*, in A. Fabris. (a cura di), *Etiche applicate*, cit., pp. 263-273, p. 266.

cida, gli allevamenti intensivi che sono la causa principale delle emissioni di gas serra. Sicuramente ciò che emerge in maniera evidente è l'esigenza di un'educazione alimentare, che ci permetta di avere un approccio più consapevole al cibo, nella convinzione che la cura del pianeta e la sconfitta di molte malattie passino da un'alimentazione più sana e sobria. Far riscoprire all'uomo il senso del limite, anche nel suo personale e quotidiano approccio al cibo è oggi indispensabile. "Nulla di troppo", l'esortazione incisa sul frontone del tempio di Apollo a Delfi, è un insegnamento antico che oggi può servire a farci ritrovare quel senso del limite e della misura che gli antichi greci non cessano di insegnarci.

Abitare il futuro tecno-digitale: tra spinte, ambivalenze, incertezze

di Carla Danani

1. Una rivoluzione

Le trasformazioni operate dal digitale non possono essere intese come un mero incremento tecnologico. Si tratta piuttosto di una rivoluzione. Per meglio interpretare quale sia la portata del cambiamento in atto si può riprendere, per analogia, quanto Platone osservava nel *Fedro* a proposito della scrittura¹. Platone non rinunciò a scrivere, ma affermava che si deve comprendere cosa accade, praticando la scrittura, la quale rende l'ambito del comunicare ben più complesso. Non si tratta solo di un veicolo di trasmissione di informazioni:

1. la scrittura non rafforza la memoria, ma serve per richiamare alla memoria di chi già sa le cose su cui verte lo scritto;
2. lo scritto non risponde alle domande;
3. lo scritto rotola nelle mani di chiunque e non sa quando parlare e quando tacere;
4. lo scritto non sa come difendersi, ma ha sempre bisogno dell'aiuto del padre, dell'Autore².

Essa consente e facilita l'autonomia individuale: ma a fronte di questa straordinaria possibilità che si apre si perde in capacità di controllo e, paradossalmente, di condivisione; mentre accresce la ripetizione, illude di esser sapienti; sembra consentire immediatezza e invece, per comprendere, bisogna andare più in profondità di ciò che appare a prima vista. Come nel *Fedro* sostiene Thamus, essa può valere per la memoria come veleno e come rimedio (è *pharmakon*). Platone, però, afferma che non si tratta di rinunciare alla scrittura, la quale è

1 Cfr. Platone, *Fedro*, 275d-277. Cfr. il commento di M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 140-141.

2 M. Migliori, *La bellezza della complessità*, Petit Plaisance, Pistoia 2019, pp. 159-160.

utile sotto diversi aspetti, ma piuttosto di comprendere che è un “fratello più debole” rispetto alla comunicazione orale, diretta, e di imparare bene, quindi, come “funziona”, di capire gli effetti che ha su coloro che ne fruiscono. Infatti, è capace di “magia”³, e non le si potranno affidare “le cose di maggiore valore”.

Poiché le trasformazioni sono radicali e riguardano l’ambiente⁴ che abitiamo, lo spazio-tempo sociale e simbolico di cui l’essere umano vive, si deve parlare di una rivoluzione.

Le tecnologie digitali e il loro uso hanno reso più complesso questo ambiente: non si sono solo perfezionati gli strumenti che vi possiamo trovare a disposizione, non solo è popolato di nuove entità, ma è cambiato, con esso, il nostro fare esperienza del mondo. Le tecnologie digitali, infatti, non sono solo mezzi che possiamo utilizzare e poi dismettere per svolgere specifiche attività, che si possano riporre disattivandone la potenza: nella loro ormai onnipervasività sono in qualche modo sempre attive, esercitando un’influenza diffusa e profonda. Poiché gli esseri umani continuano, comunque, a vivere anche dell’ambiente biofisico, la trasformazione non sostituisce quanto complessifica il mondo: vede innestarsi modi nuovi su modalità precedenti e, nell’articolazione, rimodularsi diversamente ciò che era finora consueto⁵. L’esplosione dell’iperconnettività, per quanto portatrice di trasformazioni radicali, non ha significato l’implosione dell’ambiente biofisico e non si deve consentire che l’entusiasmo per il digitale diventi ideologia dell’immateriale⁶.

3 La scrittura per Platone può essere mera fascinazione e mero gioco, oppure feconda rammemorazione e gioco serio, cfr. *Fedro* 276c-d, 275d-e.

4 Cfr. A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell’informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2018: «quando si considera il fatto che le tecnologie oggi non possono più essere considerate dei semplici strumenti, e neppure degli apparati dotati di una certa autonomia, ma costituiscono nelle loro interazioni fra loro e con noi un vero e proprio ambiente – un ambiente artificiale in cui ci muoviamo, operiamo, produciamo –, allora anche per quanto riguarda gli aspetti dell’informazione e della comunicazione non possiamo più parlare semplicemente di “tecniche” o di “tecnologie», p. 35. Anche Vitali-Rosati, *Pour une définition du «numérique»*, in M. Vitali-Rosati, M. E. Sinatra (a cura di), *Pratiques de l’édition numérique*, Presses de l’Université de Montréal, Montréal 2014, p. 69. Utilizzo “ambiente” nel senso di *milieu*, come ne parla A. Berque, per il quale non si tratta semplicemente di “ciò che sta intorno”, come se fosse qualcosa di esterno, di fronte al soggetto, ma qualcosa che lo circonda, lo attraversa, lo costituisce, cfr. A. Berque, *Entendre la terre. A l’écoute des milieux humains*, Le Pommier, Paris 2022.

5 Floridi parla, a questo proposito, di infosfera, cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l’infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017.

6 Cfr. B. Henry, *LA e i dilemmi dell’Antropocene. Rivoluzione cibernetico-digitale ed emergenze climatiche*, in *Tecnologia, politica, società*, a cura di B. Henry e S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2024, pp. 89-101. Henry rileva da un lato che si deve riconoscere il dischiudersi di una realtà nuova, dall’altro che «la rivoluzione cibernetica non soltanto anticipa ma tuttora include, con implicazioni consistenti, la rivoluzione digitale, senza risolversi in essa. Con l’avvento della cibernetica, infatti, i processi di progressiva smaterializzazione delle entità e delle tecnologie erano già iniziati, ma questi non hanno sostituito, anzi piuttosto complicato nel numero e nelle variazioni, i vincoli e le densità, simboliche e fisiche, della materialità, tanto umana (corporea ed organica) quanto ‘macchinica’ (artificiale/protesica), entrambe socio- e tecnomediate», p. 95. Henry critica le prospettive di gestione mera-

2. Una rivoluzione tutt'affatto immateriale

Vitali-Rosati osserva, rispetto agli apparati che sorreggono la digitalizzazione, ai fornitori di accesso, ai motori di ricerca, alle varie piattaforme di servizi:

«Niente di più materiale. Per di più, questi oggetti fanno parte di un'infrastruttura molto costosa e materiale – nel senso che richiede una grande quantità di materiale – fatta di server, cavi e persino pompe d'acqua per raffreddare i circuiti. Recentemente, la pubblicazione delle foto dei *data centers* di Google ha reso gli utenti consapevoli di questa realtà»⁷.

Insomma, «non si può dire che l'immaterialità sia una caratteristica del digitale»⁸. Al contrario, è l'ambiente fisico a rendere possibile l'ambiente digitale.

Di fronte all'interpretazione ideologica che ne fa il dominio dell'immateriale, potenza che libera dai vincoli di spazio e tempo e promette l'annullamento di ogni scarsità, tenere in conto la fisicità del digitale è un primo antidoto che contribuisce ad averne una considerazione disincantata, realistica, problematica.

Realtà fisiche sono gli apparecchi cui fanno ricorso i singoli utilizzatori (anche i dispositivi che servono per eclissare negli esseri umani la consapevolezza della fisicità del mondo), le strutture necessarie per lo stoccaggio e l'elaborazione dei dati, le infrastrutture per il loro funzionamento, i rifiuti⁹ che vengono prodotti e che, spesso, contengono materiali quali mercurio e piombo. Restano, questi, aspetti spesso trascurati nella considerazione del digitale. Molto concretamente, invece, ne derivano, ad esempio, alcune problematiche ambientali e, con esse, alcuni conflitti sociali che protestano relazioni di sfruttamento incistate localmente sui fabbisogni di funzionamenti globali. Si consideri il consumo di acqua: dove avviene lo sfruttamento di questa risorsa ed a favore di chi. Si stima che un europeo medio utilizzi al giorno circa tre litri d'acqua quando fa uso di servizi cloud e digitali, più o meno la stessa quantità che beve. Sono

mente *digital-tecnologiche (eco-compatibili soltanto ex post)* delle strategie di sviluppo e sostiene la necessità di una «alfabetizzazione critica rispetto alla retorica del digitale sostenibile» (pp. 100-101).

⁷ M. Vitali-Rosati, *Pour une définition du «numérique»*, cit., p. 73 [tr. nostra].

⁸ *Ibidem* [tr. nostra].

⁹ Cfr. United Nations Conference on Trade and Development, *Digital Economy Report 2024. Shaping an environmentally sustainable and inclusive digital Future*, 2024: «The digital economy, often praised for its virtual and intangible nature, has created the illusion of a world unburdened by material waste. However, this Digital Economy Report 2024 starkly reveals the fallacy of this perception. The information and communications technology sector's carbon footprint in 2020, estimated at between 0.69 and 1.6 gigatons of carbon dioxide (CO₂) equivalent emissions, accounted for 1.5 to 3.2 per cent of global greenhouse gas emissions – at the upper range, slightly below the entire shipping industry's contribution to CO₂ emissions. The production of a single 2 kg computer requires the extraction of a staggering 800 kg of raw materials», p. V, dalla premessa di Rebeca Grynspan - Secretary-General of UNCTAD; https://unctad.org/system/files/official-document/der2024_en.pdf (accesso 20.10.2024).

stati però i cittadini di Canelones, in Uruguay, nell'estate del 2023 a protestare: perché nel loro distretto era in corso il progetto di Google di costruire un data Center e i documenti prevedevano un utilizzo di 7,6 milioni di litri di acqua per il raffreddamento. In un paese che l'anno precedente aveva sofferto di siccità, è stato stimato, è il consumo di circa quattro milioni di persone in un giorno. A novembre era arrivata l'autorizzazione per cominciare a costruire – dopo uno studio di impatto ambientale, la promessa di ridurre le dimensioni del centro e l'impegno, da parte di Google, ad utilizzare una tecnologia di raffreddamento ad aria – ma ancora il 25 marzo 2024 era in corso una campagna civica per esigere da Google degli approfondimenti da presentare al Ministero dell'ambiente¹⁰.

Il problema del consumo d'acqua nella gestione dei centri dati non è però questione solo di Canelones: è al centro dei dibattiti e proteste popolari in tutta l'America Latina, in Cile ad esempio, dove il 27 febbraio 2024 un tribunale cileno ha parzialmente respinto al mittente una richiesta di permesso che avrebbe consentito a Google di costruire un centro dati nel paese, nei pressi della capitale Santiago. Attivisti locali e amministratori si sono detti preoccupati per il possibile impatto del progetto sulle riserve d'acqua della città. Non si deve dimenticare che la metà dei cittadini del paese (circa dieci milioni di persone) vive in aree a grave rischio di scarsità idrica. Peraltro la maggior parte dei progetti ad alto impatto ambientale, in Cile, hanno riguardato le comunità indigene, confermando come la questione ambientale sia intrecciata con rapporti politici e sociali di dominazione. Qualcuno parla di «colonialismo dei dati»¹¹. Vale per i centri-dati come per il reperimento di materiali, ad esempio le miniere di litio. Ben poco torna agli abitanti dei territori, in termini di ricchezza e lavoro, e quando torna è nella forma della “compensazione”. La questione ambientale, che ha inevitabilmente risvolti sociali ed etici, riguarda anche altri aspetti: la grande quantità di energia utilizzata, ad esempio, sia per l'immagazzinamento dei dati e per il training dei sistemi che per il raffreddamento dei data center, per il funzionamento delle reti, ma anche per l'uso dei dispositivi da parte degli utenti e la realizzazione dei prodotti finali di AI come immagini e testi¹². La consapevolezza su questo sta crescendo. “*AI has an environmental problem. Here's*

10 Cfr. G. Livingstone, *Anger Mounts over environmental Cost of Google Datacentre in Uruguay*: «Protesters say recently approved tax-free datacentre will 'provide nothing except toxic waste and greenhouse gases», in “The Guardian”, 01.08.2024 <https://www.theguardian.com/global-development/article/2024/aug/01/uruguay-anger-environmental-cost-google-datacentre-carbon-emissions-toxic-waste-water> (accesso 20.10.2024), la questione riguarda 74 acri all'interno del Parque de la Ciencias: una zona libera intesa ad attrarre investitori attraverso alcuni incentivi, tra cui l'esenzione dalle tasse.

11 Cfr. J. Thatcher, D. O'Sullivan, D. Mahmoudi, *Data colonialism through accumulation by dispossession: New metaphors for daily data*, in “Environment and Planning D: Society and Space”, n. 34 (6), 2016, pp. 990-1006, <https://doi.org/10.1177/0263775816633195>.

12 Cfr. C. Certomà, F. Martellozzo, F. Iapaolo, *The Promises and Pitfalls of Digital Technologies for Sustainable Futures*, Routledge, London 2024.

what the world can do about that” è il titolo di un testo online del settembre 2024, del programma delle Nazioni Unite¹³, che rinvia all’*Artificial Intelligence (AI) end-to-end: The Environmental Impact of the Full AI Lifecycle Needs to be Comprehensively Assessed - Issue Note*¹⁴, che riprende il più denso rapporto *Navigating New Horizons – A Global Foresight Report on Planetary Health and Human Wellbeing*¹⁵, del 15 luglio 2024, prodotto dallo stesso United Nations Environment Programme in collaborazione con l’International Science Council, e che esamina promesse e pericoli dell’AI. Mentre ci sono quindi preoccupazioni legittime riguardo ai costi ambientali di quella che viene chiamata intelligenza artificiale¹⁶, alcuni però sostengono che i critici dell’AI portano valutazioni unilaterali, che si basano su una mancanza di dati affidabili sulla vera impronta ambientale dell’AI: che da un lato non considerino che gli sviluppatori di AI stanno lavorando su metodologie per ridurre il consumo energetico dei data center attraverso il raffreddamento innovativo e l’ottimizzazione dei processi, e che dall’altro molti studi non prendano in considerazione il ciclo completo di vita dei sistemi AI – dai materiali utilizzati a lungo termine al loro uso nell’industria. Qualcuno contesta l’idea che l’AI sia intrinsecamente dannosa per l’ambiente e sottolinea come anzi possa essere utilizzata per affrontare i problemi: ad esempio per migliorare l’efficienza energetica e contribuire a soluzioni sostenibili ottimizzando i sistemi di distribuzione dell’energia, monitorando l’inquinamento e migliorando la gestione delle risorse naturali¹⁷. Bisognerebbe piuttosto, dicono, contestualizzare l’uso dell’AI

13 Cfr. <https://www.unep.org/news-and-stories/story/ai-has-environmental-problem-heres-what-world-can-do-about>.

14 United Nations Environment Programme (2024). *Artificial Intelligence (AI) end-to-end: The Environmental Impact of the Full AI Lifecycle Needs to be Comprehensively Assessed - Issue Note*. <https://wedocs.unep.org/20.500.11822/46288> (accesso 20.10.2024).

15 United Nations Environment Programme, & International Science Council (2024). *Navigating New Horizons: A global foresight report on planetary health and human wellbeing*. <https://wedocs.unep.org/20.500.11822/45890>.

16 Criticano il termine, dicendo che si dovrebbe piuttosto parlare di “agenti” e non di intelligenza, S. Russell - P. Norvig, *Intelligenza artificiale. Un approccio moderno* (2016), tr. it. Pearson, Milano-Torino 2021. A propria volta L. Floridi, *Etica dell’intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022, afferma che l’IA va intesa come una nuova forma di agire intelligente, determinata dal disallineamento digitale tra azione e intelligenza, ovvero, come recita il titolo del capitolo secondo, si tratta piuttosto di una nuova forma dell’agire e non dell’intelligenza. Rileva che «come settore dell’ingegneria interessata alla riproduzione del comportamento intelligente, l’IA ha avuto un successo sbalorditivo [...] come settore della scienza cognitiva interessata alla produzione di intelligenza, l’IA rimane fantascienza ed è stata una triste delusione». Rileviamo che la questione del linguaggio che si utilizza per parlare dei fenomeni è affatto secondaria: la diffusa antropomorfizzazione della tecnologia digitale (di cui è espressione anche l’utilizzo di altri termini come memorizzare, imparare...), ad esempio, non è neutrale: ha un effetto di addomesticamento, di familiarizzazione, di “riconduzione al già noto” che ne disinnesca il potenziale effetto di estraneità e imprevedibilità.

17 Cfr. Q. Wang, Y. Li, R. Li, *Ecological footprints, carbon emissions, and energy transitions: the impact of artificial intelligence (AI)*, in “Humanities and Social Sciences Communications”, 11, 1043 (2024): «The estimated coefficients of the benchmark model show that AI significantly reduces ecologi-

rispetto ad altre tecnologie consumatrici di energia e rafforzare la ricerca in corso perché porti a metodologie più sostenibili, trovando modi per mitigare l'impatto ambientale¹⁸. Il fabbisogno, si deve però anche aggiungere, sta vedendo le grandi *companies big tech* farsi protagoniste dell'acquisizione diretta di impianti¹⁹, diventando un potente soggetto che condiziona il mercato – e le politiche – della stessa produzione energetica²⁰. Come Thamus disse della scrittura, appunto: il digitale può essere rimedio o veleno. Il tema va indagato in primo luogo nei suoi aspetti ontologici ed epistemologici anziché, come talvolta si rischia di fare, immediatamente etici²¹: perché l'approccio etico significa offrire argomentazioni razionali che consentano di rendere ragione di determinate scelte e prescrizioni in ambito pratico e questo non può prescindere dalla “descrizione” dei fatti dei quali si valuta. Certo, a propria volta nessuna descrizione è neutra, ma comprendere “cosa” e “come” è un passo prioritario. Prendendo le mosse dalla consapevolezza di che cosa siano le nuove tecnologie, come funzionino e come si inseriscano nel mondo e nei modi di fare esperienza del mondo, ci si deve quindi chiedere che cosa facciamo con le nuove tecnologie e che cosa le nuove tecnologie digitali fanno di noi, perché l'esperienza non è soltanto ciò che ci capita, ma anche ciò che ci facciamo di quello che ci capita²², senza rinunciare a sorvegliare criticamente ciò che ancora ci sfugge²³.

cal footprints and carbon emissions while promoting energy transitions, with the most substantial impact observed in energy transitions, followed by ecological footprint reduction and carbon emissions reduction», <https://doi.org/10.1057/s41599-024-03520-5>.

18 Ben rileva, tuttavia, Barbara Henry in *LA e i dilemmi dell'Antropocene*, cit., p. 97, la «*sperniciosa convinzione, foriera di effetti sistemici, che il digitale sia la scorciatoia (la bacchetta magica) per risolvere la crisi climatica globale*. È questo un caso di 'soluzionismo tecnologico', l'illusione secondo cui l'innovazione, in questo caso, digitale, risolve ogni problema».

19 A settembre 2024 Microsoft ha annunciato di essere interessata alla riattivazione della più pericolosa e discussa centrale nucleare degli Stati Uniti, quella di Three Miles Island (Pennsylvania), che nel marzo del 1979 fu al centro del peggiore incidente nucleare verificatosi negli USA, <https://www.microsoft.com/en-us/microsoft-cloud/blog/2024/09/20/accelerating-the-addition-of-carbon-free-energy-an-update-on-progress/>. L'annuncio di Constellation è del 20 settembre, con questo occhio che promette (solo) i vantaggi dell'operazione: «Constellation signs its largest-ever power purchase agreement with Microsoft, a deal that will restore TMI Unit 1 to service and keep it online for decades; add approximately 835 megawatts of carbon-free energy to the grid; create 3,400 direct and indirect jobs and deliver more than \$3 billion in state and federal taxes», <https://www.constellationenergy.com/newsroom/2024/Constellation-to-Launch-Crane-Clean-Energy-Center-Restoring-Jobs-and-Carbon-Free-Power-to-The-Grid.html> (accesso 12.10.2024).

20 Google ha annunciato il 14 ottobre 2024 di aver stipulato con la start up californiana Kairos Power un accordo per la fornitura di ben sette SMR (small Modular Reactors) piccoli reattori nucleari di nuova generazione. Il primo reattore è previsto nel 2030. Ad oggi nessun smr è ancora operativo negli Stati Uniti, <https://blog.google/outreach-initiatives/sustainability/google-kairos-power-nuclear-energy-agreement/> (accesso 24.10.2024).

21 Molto istruttivo, a questo proposito, il volume di M. Bertolaso e A. Marcos, *Umanesimo tecnologico. Una riflessione filosofica sull'intelligenza artificiale*, Carocci, Roma 2023.

22 Mette l'accento su questo A. Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano 2023, che a p. 41 cita l'espressione di Huxley.

23 Come insegna appunto G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima, nell'epoca*

3. Una duplice illusione: immediatezza e quantità

L'accresciuta complessità dell'ambiente dovuta all'avvento del digitale è stata accolta in modo entusiasta attraverso la ribalta di due caratteristiche che hanno preteso di qualificarne le sembianze: la promessa di una inedita e liberatoria immediatezza e l'affermazione di un'oggettività guadagnata attraverso la sola implementazione di quantità. Entrambe provocano effettivamente una certa fascinazione: di poter avere accesso senza riserve e senza increspature al mondo, sgravati da vincoli e interferenze.

L'immediatezza, tuttavia, è una illusione. Proprio gli stessi dispositivi specifici che sono necessari per accedere al risvolto digitale del nostro ambiente sono dei veri *key-masters*: computer, smartphone, apparati vari come cuffie e guanti per entrare in un contesto di realtà virtuale sono in sé stessi dei veri mediatori. Usufruire di una connessione, poi, è un requisito di cui non tutti dispongono: per motivi logistici, economici, geografici, sociali, clinici o, più semplicemente, per inclinazione personale. Gli algoritmi che fanno funzionare i programmi di accesso, a loro volta, sono dei mediatori: costruiti attraverso selezione e, insieme, selezionatori. Le stesse piattaforme assumono un vero ruolo di *gatekeeper*, perché controllano il flusso di dati e l'accesso ad essi, il loro uso.

La nuova intermediazione digitale, inoltre, rafforza i propri effetti attraverso l'esercizio della profilazione: le piattaforme identificano sempre meglio i propri utenti tramite le tracce che essi stessi lasciano con le loro ricerche sul web, i clic, i commenti, e ne ricavano profili in base a cui selezionano notizie così come offerte di contatto e di informazioni²⁴. Da un lato ciò può configurarsi come un vantaggio, perché consente di risparmiare tempo nella ricerca, solo che dall'altro vanifica la possibilità inedita offerta dalla rete: cioè di avere accesso a tutte le informazioni disponibili. La mediazione algoritmica seleziona ciò che è possibile trovare. L'effetto selettivo, però, resta occulto, con il rischio di non sapere di non sapere. Rischio che diventa più forte a causa dei fenomeni ormai noti con i nomi di *filter bubbles* ed *echo chambers*²⁵: si ha notizia solo di ciò che può rientrare nel nostro orizzonte, con un pericoloso effetto di conferma che si realizza non tramite controprova o spiegazione, ma per via di mera ripetizione.

della seconda rivoluzione industriale (1956) trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 43: «La tecnica è oggi il nostro fato nello stesso senso in cui cinquant'anni fa Napoleone lo aveva affermato della politica e cent'anni fa Marx dell'economica. E se, forse, non siamo in grado di guidare la mano del nostro destino, non dovremmo rinunciare a sorvegliarlo». Per una informazione costante, che consenta la formazione di un approccio non ingenuo, molto utile il blog di Paolo Benanti, docente alla Pontificia Università Gregoriana e uno dei massimi esperti a livello internazionale <https://www.paolobenanti.com/blog>.

24 Cfr. G. Ziccardi, *Tecnologie per il potere*, Cortina, Milano 2019, pp. 111-122, dove discute anche il caso di Cambridge Analytica.

25 Cfr. E. Pariser, *The filter Bubble: What the Internet is hiding from You*, Penguin Books, London 2012.

Peraltro solo chi accede alla rete può lasciarvi una “traccia” – tanto più forte quanto più l’accesso è consistente – e, quindi, la mole di informazioni che la rete propone e attraverso cui sono addestrati gli algoritmi, finisce per non contemplare e rappresentare tutti coloro che restano esclusi perché non dispongono dei mezzi per accedere attivamente ai sistemi di mediazione. Ne nasce un problema di “rappresentatività”, che può andare ad esacerbare le condizioni di esclusione sociale e fragilità economica preesistenti: l’ambiente artificiale riproduce – e rafforza – le marginalizzazioni del mondo “naturale”.

Alcuni autori sottolineano inoltre come, nell’addestramento dell’algoritmo, l’ampiezza quantitativa del campione non sia direttamente proporzionale alla rappresentatività: “Size does not guarantee diversity”, affermano Bender e altri, evidenziando come i sistemi di IA non utilizzino tutte le informazioni disponibili in Internet – già non adeguatamente rappresentative della realtà – ma, anzi, vi applichino un ulteriore filtro che seleziona, per l’addestramento dell’IA, solo le informazioni che, in qualche modo si attengono e si uniformano alla visione stabilita – anche inconsapevolmente – a priori. Perciò sono le voci che più si allineano al punto di vista egemonico incorporato all’avvio, quelle che hanno anche maggiori probabilità di essere accolte²⁶, preservate nei dataset. Ad esempio osservano che nel caso di dati, utilizzati per l’addestramento dell’IA, in inglese britannico o americano, la prospettiva bianca suprematista e misogina è over-rappresentata: non solo eccede la prevalenza che effettivamente ha nella popolazione in generale, ma finisce anche con l’istituire modelli che, addestrati su tali dati, ne amplificano ulteriormente i bias (ovviamente di derivazione progettuale). La quantità, insomma, non è di per sé garanzia di qualità: non solo non è sufficiente implementare la mole di dati su cui addestrare l’IA – superando, in questo modo, il primo livello di criticità – ma è la qualità dell’impostazione di base che deve consentire l’integrazione dei dati in maniera inclusiva.

Nonostante le narrazioni entusiastiche circa la natura di per sé immediatamente oggettiva, imparziale e neutrale dei big data, si deve riconoscere quindi che tale fama è guadagnata grazie all’occultamento di una serie di attività umane necessarie e propedeutiche al loro funzionamento, come anche di quelle di revisione o controllo. Il non emergere di tali operazioni è uno dei fattori che consentono la costruzione di un’immagine dell’IA quale realtà autonoma e “magicamente intelligente”.

Emerge qui un’altra questione, che viene per lo più eclissata dietro l’ideologia dell’automatismo neutrale, e che riguarda l’intrecciarsi del digitale con il mondo sociale e i suoi – molto materiali – rapporti di produzione e di potere: il funzionamento dell’IA si basa da un lato sull’estrattivismo occulto ma dall’altro anche sulle

26 Cfr. E.M. Bender et al., *On the Dangers of Stochastic Parrots. Can Language Models Be Too Big?*, in Conference FAccT 2021. Fairness, Accountability and Transparency. Proceedings, Association for Computer Machinery, March 2021, pp. 610-623, <https://dl.acm.org/doi/10.1145/3442188.3445922> (accesso dicembre 2021).

attività di una immensa platea di lavoratori – pagati, sottopagati o non remunerati – spesso in condizioni di sfruttamento²⁷. Conoscere le dinamiche di mediatizzazione secondo cui il macchinico funziona non implica alcuna demonizzazione, è invece importante per perimetrarne in modo adeguato i risultati, pur straordinari, e saperli quindi utilizzare senza indulgere in comprensioni, alla prova dei fatti, più ideologiche che realistiche. È importante anche per l'autocomprensione di sé che l'umano compie interagendo con le macchine e con il digitale.

4. Trasformazioni dei modi dell'esperienza

Rispondere all'istanza etica di abitare *bene* l'ambiente digitale richiede, quindi, in primo luogo consapevolezza delle inedite trasformazioni che sono in corso, e che coinvolgono inevitabilmente anche il mondo naturale, quello sociale ed economico-politico, così come la dimensione della costruzione del sé degli esseri umani in quanto soggetti d'esperienza e agenti. L'esperienza è sempre qualcosa che facciamo e che ci fa, come ha insegnato Hans Georg Gadamer²⁸. Perciò, appunto, ci si deve chiedere non solo che cosa ci facciamo, con le nuove tecnologie, ma “che cosa la tecnica ha fatto e farà di noi”²⁹, anche prima ancora che noi possiamo farcene qualcosa di lei.

Le trasformazioni – rimedio e veleno – riguardano non solo l'ambivalenza della profilazione, che restringe – mentre anche lo amplia – lo spazio di opzioni nel quale è possibile muoversi e, quindi, operare le proprie scelte grazie alle informazioni a disposizione, alle opportunità disponibili, alle relazioni ed ai modi di relazione che possono essere vissuti e mantenuti. Riguarda anche, più radicalmente ancora, le forme dell'esperienza di spazio e tempo attraverso cui si vive nel e del mondo. Se si è osservato che spesso l'utilizzo degli strumenti digitali diventa *time consuming*, sollecitando disposizioni che cercano in rete evasive e compulsive soddisfazioni narcisistiche, non meno si deve essere attenti, ad esempio, a quanto la frequentazione dello spazio digitale rafforzi la traccia dell'immediatezza, dell'istantaneità. La possibilità tecnologica di risposta subitanea a stimoli e domande conduce da un lato a considerare in modo problematico ogni pur minimo dilatarsi del tempo d'attesa, dall'altro a privilegiare la

27 Cfr. K. Crawford, *Atlas of AI*, Yale University Press 2021, pp. 53-87. Tutto questo, peraltro, in un contesto socio-economico globale in cui un'azienda, da sola, può fare un investimento che corrisponde alla metà del valore della legge di bilancio dello stato italiano per il 2024: Mark Zuckerberg, fondatore di Facebook, ora Meta, ha infatti dichiarato (in video) all'ultimo summit di Davos di aver messo sul piatto 10 miliardi di dollari per addestrare la nuova generazione del suo modello di intelligenza artificiale generativa (resa popolare dal software ChatGpt di Open Ai) Llama 3, con l'acquisto di 350 mila Gpu, le unità di calcolo che permettono alle macchine di simulare il linguaggio umano, creare testi, immagini, programmi, sintesi, traduzioni, brani musicali etc.

28 Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983.

29 Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 43.

dinamica reattiva rispetto a quella riflessiva. E tuttavia l'esistenza ha bisogno di sosta, per articolare un pensare argomentato e ponderare deliberazioni, ha bisogno di ripresa consapevole, per non frammentarsi nella puntualità delle continue sollecitazioni: e questo significa capacità, e disponibilità, di tempo disteso.

Sta emergendo, peraltro, un problema inedito: il macchinico non ha ricordi, eppure non dimentica. Si parla di “memoria digitale”, ma rendere con linguaggio antropomorfo il fenomeno non aiuta a comprendere ed a trattare questa nuova straordinaria abilità delle macchine. Non si tratta di memoria, ma di un deposito che instaura un presente simultaneo ed istantaneo. L'algoritmo che restituisce informazioni in rete ha accumulato e accumula dati che acquisiscono peso in base al rafforzamento che ad essi viene dalla ripetizione e dalla probabilità di correlazione. Di un'esistenza, perciò, non può restituire la complessità dell'intreccio narrativo.

Questo, infatti, è costruito dalla dinamica qualitativa della memoria, fatta di ritenzione che è anche selezione: ovvero di conservazione e dimenticanza, in una prospettiva di senso. Un “troppo” di conservazione³⁰, che diventa fissità, danneggia la costruzione del sé: che nella narratività può trovare invece la potenza di essere trasformativa. Nella sua dinamica, infatti, si offre l'incognita di poter decidere: certo, non che cosa sia accaduto, ma la generazione di senso che ciò che è stato significare nello spazio d'esperienza e nell'orizzonte d'attesa³¹. Se si è continuamente rinviati al sé che si era, se si è inchiodati a fatti passati, in un presente fisso che non solo si ripete, ma si conferma nella sua comunicazione incontrollabile, si è rigettati e restituiti continuamente al proprio passato, rendendo difficoltosa la costruzione di quella distanza generativa in cui si apre la possibilità della contestazione, del ripensamento, della critica, del pentimento, della ri-conciliazione e della riparazione. Questo ha anche un effetto, in generale, sulla costruzione della memoria storica e sulla sua valutazione, così come lo ha sulla memoria prospettica: la potenza predittiva – che in realtà è rivolta al passato – diventa infatti produttiva, come una profezia che si autoavvera, perché non lascia spazio ad alternative.

La memoria degli esseri umani è qualitativa, chi ricorda opera per attribuzione di importanza intrinseca. La conservazione operata dall'algoritmo non registra alcuna differenza qualitativa: un dato vale l'altro, può solo pesare di più. Ma funzionare non è esistere, potremmo dire parafrasando Miguel Benasayag³². Alla caratteristica qualitativa della memoria corrisponde, negli esseri umani, la loro capacità di essere insieme prevedibili e sorprendenti, di sapere prevedere e, nello stesso tempo, di saper aprire orizzonti inediti. Si tratta di una “predittività aperta” e non riproduttiva, che è invece il modo di esser costrittiva della conser-

30 Cfr. anche P. Benanti, *Ricordare troppo. Eccessi di memoria da Borges alle neuroscienze*, Marietti EDB, Bologna 2020.

31 Su questo P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2012.

32 M. Benasayag, *Funzionare o esistere?*, Vita e Pensiero, Milano 2019.

vazione logaritmica. Questa è certo utile, ma solo finché non diventa invasiva e infestante. Quando si parla di diritto all'oblio³³ si intende sollevare l'istanza di una possibilità di intervento per rendere giustizia all'esistenza, al suo intreccio narrativo nell'ordine del possibile. Anche l'esperienza dello spazio subisce trasformazioni, nell'ambiente digitale, sotto diverse prospettive. In primo luogo, si può osservare l'intrinseca duplicità di una condizione che favorisce l'accesso e la familiarizzazione con ogni luogo del mondo – il mito del “villaggio globale” – ed insieme ha portato con sé anche una perdita di mondo, abbandonato per fruire delle sue immagini. Da un lato, una volta persa la percezione dell'esteriorità e dell'alterità, questa alimenta a propria volta l'illusione che lo schermo sia esauriente, dall'altro l'assuefazione alla rassicurazione favorisce un'attitudine a mantenersi “schermati” da tutta la caleidoscopica differenza che, comunque, si percepisce come difficilmente governabile.

Al fondo sembra serpeggiare l'illusione di poter fare esperienza senza esporsi al rischio dell'incontro. Ma la promessa di un mondo “alla mano” si traduce così in fuga dal mondo, dopo aver inteso confini e differenze perdere di significato. Nella confusione tra qui e là, nell'indistinzione tra i molti altrove, va perduto il senso di luogo, la capacità di comprendere e sentire che ci sono “luoghi propri” e appropriatezze ai luoghi. È il rischio – veleno – di un'evasione che non può, comunque, neutralizzare l'allocatione solo perché non riesce a essere in presa con essa. Può eclissarla, forse, alienarla, ma non senza conseguenze. La confusione tra dentro e fuori può finanche arrivare a corrodere la preservazione di una sfera dell'intimità³⁴. Le ricerche delle neuroscienze – studiando le *spatial cells*³⁵ – hanno mostrato che le esperienze spaziali giocano un ruolo importante nella costruzione della memoria e del sé autobiografico, ed hanno rafforzato la consapevolezza della loro rilevanza nella costruzione del rapporto con altri e delle relazioni sociali. Sono state svolte, perciò, alcune indagini per comprendere le trasformazioni che la modalità di costruzione del legame sociale riceve nell'ambiente digitale, ed è stato rilevato che le *spatial cells* non si attivano allo stesso modo qualora incorra la mediazione dello schermo, e non si producono allo stesso modo empatia emotiva e cognitiva:

«the lack of physical co-presence of community members significantly reduces their possibility of activating “we-mode” cognitive processes and

33 Cfr. ad esempio L. Floridi, “*The right to be forgotten*”: a philosophical view, in “Jahrbuch für Recht und Ethik. Annual Review of Law and Ethics”, 23, 2015, hrsg. von J. Hruschka, J. C. Joerden, pp. 163-179.

34 Cfr. M. Føssel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008 per la distinzione tra ciò che è intimo e ciò che è privato e le condizioni di possibilità in cui soltanto il primo può essere custodito.

35 Le scoperte sulle *spatial cells* hanno meritato il Nobel per la medicina 2014 per metà a John O'Keefe, dell'University College of London, e per l'altra metà a May-Britt Moser ed Edvard Moser, del Kavli Institute for Systems Neuroscience di Trondheim, in Norvegia. È la scoperta di una memoria spaziale in cui è coinvolto l'ippocampo. I tre hanno chiarito alcuni meccanismi fondamentali che permettono di orientarsi nello spazio in connessione con altre capacità cognitive fondamentali: come memoria, pensiero e pianificazione delle azioni.

social motivation. [...] In we-mode, individuals must intend to behave or have attitudes as a group for the same group purpose (collective intentions), and they must regard themselves as members of a community bonded by and committed to what is collectively recognized and subject to collective commitment in the group»³⁶.

Si trasformano le condizioni di possibilità di costruzione del legame sociale.

Anche l'ambizioso progetto di costruzione di smart cities, che le nuove tecnologie rendono possibile, va allora ripensato senza riduzionismi. In *Against the smart city*³⁷ Greenfield metteva in luce come città quali Masdar o Songdo restino povere di storia, di senso del tempo e, si può aggiungere seguendo Richard Sennett, di luogo. Egli³⁸ ricorda infatti che uno dei suoi assistenti, in visita a Songdo, gli disse che questa città “riduce” l’esperienza di luogo. È come in autostrada: ci si muove nello spazio ma non si fa davvero esperienza del luogo i cui si è. Delinea quindi due tipologie di città smart: una che definisce “chiusa”, in cui la tecnologia avanzata prescrive le modalità attraverso le quali l’utente deve utilizzare gli spazi che abita, ed una – ed è la soluzione da lui auspicata – che chiama “aperta”, in cui la tecnologia svolge un ruolo di coordinamento, sviluppando l’intelligenza delle persone anziché abbassandone il livello cognitivo³⁹. Nel modello prescrittivo la tecnologia organizza la città come un sistema complessivo, che la struttura urbana rende poi operativo in senso fisico: al cittadino non resta che applicare le regole di funzionamento, che sono concepite per essere *user friendly*. In fondo è una città autoritaria. Nel modello coordinativo i sensori e i monitor della *smart city*, i suoi *big data*, gli smartphone portatili raccolgono dati per aiutare gli individui a riflettere su cosa possono scegliere e a prendere decisioni: c’è da fare un’ermeneutica, ci sono da interpretare dei dati. È una città democratica, in cui si danno delle alternative. Saskia Sassen ne parla come

36 Cfr. G. Riva, B.K. Wiederhold, F. Mantovani, *Searching for the Metaverse: Neuroscience of Physical and Digital Communities*, in “Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking”, 27, 1, 2024, DOI: 10.1089/cyber.2023.0040, pp. 9-18; si rileva «Digital communities, instead, are significantly different. Digital technologies, by removing the physical boundaries that define a place, allow greater freedom in the behavior of individuals and the selection of community members, maximizing the bridging social capital. At the same time, however, the lack of physical co-presence of community members significantly reduces their possibility of activating we-mode cognitive processes and their overall level of social motivation. For this reason, digital communities are communities of like-minded individuals, based on common interests and shared knowledge (communities of practice). Given the peculiar characteristics of social media, digital communities of practice are significantly different from physical ones, too. In particular, the process of grounding is influenced by two factors—fearfulness and reputation enhancements—that can disrupt the “wisdom of crowd,” reduce the well-being of their members, and allow influential users to exert disproportionate influence over the beliefs of the community. Finally, these characteristics also generate an unequal distribution of social capital», p. 15.

37 Cfr. A. Greenfield, *Against the smart city*, Do projects, New York-Helsinki 2013.

38 R. Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 184.

39 Ivi, p. 190, anche p. 189.

di una *incomplete city*⁴⁰. Nella città smart in cui si possa abitare bene elementi fisici ed elementi digitali convivono senza pretese riduzionistiche e la rete non assorbe né sostituisce lo spazio analogico, nonostante le intersezioni e le complicazioni. Come osserva Carlo Ratti «i flussi non sostituiscono gli spazi e i bit non rimpiazzano gli atomi, oggi le città sono uno spazio ibrido a cavallo dei due. Elementi fisici e virtuali vengono a fondersi attraverso molteplici collisioni, in cui sia la prossimità che la connettività giocano un ruolo importante»⁴¹. Resta importante, tuttavia, anche la distanza e, forse, non si tratta, propriamente, di una fusione. Si deve cercare in primo luogo di comprendere la trasformazione che, nell'ambiente anche digitale, occorre alla relazione politica⁴². Come osserva Cass Sunstein, la rete consente che tutti i soggetti intenzionati a farlo possano prendere la parola, produce così una diffusione di massa dei contenuti più svariati e sviluppa forme di disintermediazione dell'informazione. Ne derivano una serie di opportunità e di rischi⁴³ che si tratta di riconoscere e affrontare. Da tale responsabilità non è escluso né il mondo dell'impresa⁴⁴ né l'ambito tecnico-scientifico⁴⁵, troppo spesso invece avvezzi e demandare all'*uso* i risvolti etici e le questioni di giustizia.

È importante, insomma, sorvegliare il rischio che le tecnologie digitali – rimedio e veleno – sottraggano e deprivino, mentre agevolano, offrono ed anche creano nuove possibilità: non essendo neutrali, trasformano non solo le occasioni ma le modalità di apprendimento e di interpretazione della realtà e, in virtù della plasticità cerebrale, anche le stesse strutture che sostengono a livello neurofisiologico le capacità umane. Esigono, quindi, trattazione critica: perché possa svilupparsi non un semplice adattamento ma discernimento, affinché sia favorita per loro mezzo la fioritura dell'umano, delle sue capacità di scelta e di trasformazione creativa⁴⁶.

40 Cfr. S. Sassen, *Le città nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 1997.

41 C. Ratti e M. Claudel, *La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro urbano*, Einaudi, Torino 2017, p. 32.

42 Su questo mi permetto di rinviare a C. Danani, *Abitare il futuro tecnologico: quale dimensione politica*, in "Anthropologica", 2020, pp. 137-147.

43 Cfr. C. Sunstein, *Republic.com: cittadini informati o consumatori di informazioni?*, Il Mulino, Bologna 2003; Id., *Republic.com 2.0*, Princeton University Press, Princeton 2007; Id., *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.

44 Istruttivo il libro di S. Zuboff, *Capitalismo della sorveglianza*, Luiss University Press, Roma 2023.

45 Cfr. Ph. Brey, B. Dainow, *Ethics by Design for artificial Intelligence*, in "AI Ethics" 2023, <https://doi.org/10.1007/s43681-023-00330-4>; Virginia Eubank propone per il nuovo millennio, una sorta di inedito giuramento di Ippocrate per *data scientists*, ingegneri informatici, *hackers*, e funzionari delle diverse amministrazioni, cfr. V. Eubanks, *Automating inequality: How High-T Tools Profile, Police, and Punish the Poor*, St. Martin's Press, New York 2018.

46 G. Anders, *L'uomo è antiquato*, cit., p. 59. parla di "vergogna prometeica", riprendendo l'espressione con la quale Agostino indica il ribaltamento per cui si ha l'adorazione dell'*ens creatum* rispetto al *creator*, laddove in un cosmo de-divinizzato il posto di *creator* è assunto dall'*homo faber*;

Non solo funzionare non è esistere, ma un buon funzionamento non è, per questo, un funzionamento *buono*.

A saper abitare la complessità di un ambiente in cui le esperienze off e online si combinano e si intrecciano, ci si forma: non si tratta di un semplice gioco di sommatoria. A non cedere al fascino della falsa promessa di liberazione da ogni vincolo di spazio, di tempo, di imprevisto, si impara. È in gioco, insomma, anche tutta una questione di formazione.

è l'aberrazione classica dello scambio "tra fattore e cosa fatta", da cui deriva un profondo senso di inadeguatezza ed inferiorità ontologica nei confronti dei prodotti di cui noi stessi siamo, dopotutto, artefici.

Due problemi della comunicazione nell'età di internet

di Mario De Caro

In questo saggio discuterò sinteticamente di due temi eticamente fondamentali riguardo alla comunicazione: i limiti che si possono porre alla libertà di espressione quando essa sfocia nel cosiddetto “discorso d’odio” e la diffusione, sempre più impetuosa, delle teorie del complotto.

1. Libertà di espressione e discorso d’odio

L’articolo 19 della Dichiarazione universale dei diritti umani recita:

Ogni individuo ha diritto alla libertà di opinione e di espressione incluso il diritto di non essere molestato per la propria opinione e quello di cercare, ricevere e diffondere informazioni e idee attraverso ogni mezzo e senza riguardo ai confini geografici¹.

Il diritto alla libertà di parola, di opinione e di espressione – affermato con forza in questo articolo – è una delle più solide conquiste della modernità. Tuttavia, ogni diritto ha costitutivamente dei limiti: nella misura, cioè, in cui non è ovvio perché ci sono casi in cui può essere legittimamente limitato. Si pensi al diritto alla libertà di movimento: non può essere esteso al diritto ad entrare nelle case altrui. O al diritto allo studio: non si può chiedere che il governo sostenga tutti i cittadini integralmente nella loro istruzione per l’intera loro vita. O, ancora, si pensi alla libertà religiosa: ci sono culti che violano diritti umani fondamentali o presentano grandi rischi per la salute mentale e persino per la vita dei loro adepti; non si può certo affermare, dunque, che una società dovrebbe ammettere quei culti come legittimi.

Pertanto, non deve sorprendere che anche la libertà di espressione abbia i suoi limiti. In particolare, sempre più spesso si discute della tensione tra la li-

¹ Cfr. https://www.ohchr.org/sites/default/files/UDHR/Documents/UDHR_Translations/itn.pdf

bertà di espressione – che implica la possibilità di dover accettare discorsi spiacevoli – e il diritto di non essere soggetti a discorsi che umiliano, intimidiscono, insultano o minacciano. Ci sono, naturalmente, forme di espressione la cui spiacevolezza oltrepassa non soltanto i limiti morali ma anche quelli legali, come nel caso di minacce gravi, esplicite e dirette, o di diffamazione e calunnia. In tali circostanze, si configurano veri e propri reati e quindi l'intervento della legge è necessario. Tuttavia, esistono anche situazioni più sfumate che riguardano maggiormente la sfera morale piuttosto che quella legale. Ad esempio, se un politico afferma che gli abitanti di una certa regione, gli immigrati o i dipendenti pubblici non hanno voglia di lavorare, non può essere perseguito penalmente poiché l'accusa non è abbastanza grave e diretta, ma il discorso risulta comunque eticamente inaccettabile: si tratta infatti di una profilazione indebita che offende ingiustificatamente un gruppo di persone, accumulandole sotto un'etichetta negativa (uno "stereotipo"). Nei casi più estremi, in cui si insultano o minacciano individui oppure intere categorie di persone per via della loro etnia, della loro religione, della loro cultura, del loro genere o del loro orientamento sessuale, oggi si parla di "discorso d'odio" ("hate speech"). Chiari esempi in questo senso sono i proclami antisemiti dei nazisti, i discorsi razzisti del Ku Klux Klan, e altri attacchi omofobici, misogini, razzisti o xenofobici. Questi tipi di discorsi sono moralmente inaccettabili perché colpiscono la dignità delle persone coinvolte. In proposito si pone pertanto una questione fondamentale: quali sono i criteri per stabilire quando è giusto passare dalla condanna morale alla sanzione legale, cercando di bilanciare il diritto alla libertà di espressione con il diritto di non essere insultati, denigrati o minacciati.

Può accadere dunque che la libertà di espressione entri in tensione, o in un vero e proprio conflitto, con altri diritti fondamentali, come quelli alla sicurezza e alla dignità. Per affrontare questo potenziale conflitto di diritti, è fondamentale comprendere la nozione di libertà che vi è in gioco. Secondo la tradizione liberale classica, la libertà implica che ciascuno possa decidere autonomamente i valori e gli obiettivi da perseguire, incluse le proprie espressioni comunicative. Questo diritto ha un unico limite: non invadere la libertà altrui. Come affermava John Stuart Mill, massimo esponente del liberalismo: «La sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca»². In questa prospettiva, l'autorità deve vigilare affinché gli individui non invadano gli spazi di libertà altrui, ma non dovrebbe interferire con ciò che ognuno fa nel proprio spazio personale, evitando atteggiamenti paternalistici. Secondo Mill, in particolare, ognuno ha il diritto di scegliere il proprio modo di vivere: è lecito persino decidere di diventare alcolizzati o di autodistruggersi con le droghe. Ciò, però, a patto che le scelte autodistruttive non incidano sulla qualità della

2 John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1991, p. 16.

vita di altri individui, in particolare i familiari. In questi ultimi casi le scelte individuali diventano immorali e, nei casi più estremi, vanno sanzionate legalmente (si pensi a un reato come quello di abbandono di minore o di incapace)³. Lo stesso, secondo Mill, vale per la libertà di espressione. Da una parte, impedirla è cosa molto grave, per quattro diverse ragioni:

In primo luogo, ogni opinione costretta al silenzio può, per quanto possiamo sapere con certezza, essere vera. Negarlo significa presumere di essere infallibili. In secondo luogo, anche se l'opinione repressa è un errore, può contenere, e molto spesso contiene, una parte di verità; e poiché l'opinione generale o prevalente su qualsiasi questione è raramente, o mai, l'intera verità, è soltanto mediante lo scontro tra opinioni opposte che il resto della verità ha una probabilità di emergere. In terzo luogo, anche se l'opinione comunemente accettata è non solo vera ma costituisce l'intera verità, se non si permette che sia, e se in effetti non è, vigorosamente e accanitamente contestata, la maggior parte dei suoi seguaci l'accetterà come se fosse un pregiudizio, con scarsa comprensione e percezione dei suoi fondamenti razionali. Non solo, ma, quarto, il significato stesso della dottrina rischierà di affievolirsi o svanire, e perderà il suo effetto vitale sul carattere e il comportamento degli uomini: come dogma, diventerà un'asserzione puramente formale e priva di efficacia benefica, e costituirà un ingombro e un ostacolo allo sviluppo di qualsiasi convinzione, reale e veramente sentita, derivante dal ragionamento o dall'esperienza personale⁴.

Dall'altra parte, in ottemperanza alla regola generale della libertà, anche la libertà di espressione trova un limite, quando turba direttamente (oppure causa il turbamento) della quiete sociale, mettendo a repentaglio la sicurezza o la dignità di altri individui:

L'opinione che i mercanti di grano sono degli affamatori dei poveri, o che la proprietà privata è un furto, non dovrebbe essere molestata se viene semplicemente diffusa per mezzo della stampa, ma può incorrere in una giusta punizione se viene proferita di fronte a una folla eccitata riunitasi davanti alla casa di un mercante di grano, o viene esibita tra la stessa folla sotto forma di cartello⁵.

3 L'articolo 591 del nostro Codice Penale recita: "Chiunque abbandona una persona minore degli anni quattordici, ovvero una persona incapace, per malattia di mente o di corpo, per vecchiaia, o per altra causa, di provvedere a sé stessa, e della quale abbia la custodia o debba avere cura, è punito con la reclusione da sei mesi a cinque anni".

4 John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 60.

5 Ivi, p. 64.

Persino per un liberale rigoroso come Mill, allora, ci sono situazioni in cui l'intervento dell'autorità è necessario per sanzionare discorsi che ledono la dignità di altre persone (come nel caso dello *hate speech*). Queste situazioni però vanno accuratamente distinte da altre in cui l'intervento sanzionatorio da parte del governo non è giustificato poiché la lesione, sebbene moralmente censurabile, non è abbastanza grave dal punto vista sociale (come quando si sostiene che un certo gruppo di persone è lavativo). Tra questi due estremi ci sono numerosi casi controversi. Alcuni sostengono, ad esempio, che tutti gli scritti discriminatori verso gruppi etnici dovrebbero essere banditi da scuole e università. La questione, però, non è così semplice. Certamente, nessun discorso razzista è oggi moralmente accettabile né dovrebbe essere tollerato in un contesto educativo. Meno convincente è sostenere che questo criterio dovrebbe essere applicato anche a tutti gli scritti del passato che non siano conformi ai nostri standard morali. Prendiamo come esempi *La capanna dello zio Tom* o *Il buio oltre la siepe*: testi, pur essendo moralmente discutibili secondo gli standard odierni, hanno rappresentato forti denunce del razzismo al loro tempo, contribuendo alla presa di coscienza collettiva contro il razzismo. Un esempio estremo di questa situazione è dato da Aristotele, che nella *Politica* difese l'istituto della schiavitù: dovremmo davvero vietare la lettura di quel classico nei corsi universitari, come chiedono i rappresentanti più infervorati della cosiddetta "cancel culture"? Il punto è che giudicare le opere del passato con gli standard morali attuali rischia di farci perdere di vista i progressi compiuti. Riconoscere la strada percorsa da tempi in cui la schiavitù era considerata un'istituzione naturale (praticamente nessuno, ai tempi di Aristotele, metteva apertamente in discussione la liceità dell'istituto della schiavitù) ci aiuta a comprendere il progresso morale compiuto, nel corso del tempo, dalle generazioni di esseri umani; e cancellare i segni di tale progresso rischia di farci ripetere gli errori del passato. Come avvertiva George Santayana: «*Those who cannot remember the past are condemned to repeat it*» («Chi non conosce la storia è condannato a ripeterla»)⁶.

2. Comunicazione e social media

Uno degli effetti più rilevanti della rivoluzione tecnologica in corso è la possibilità di accedere istantaneamente a un'enorme quantità di informazioni tramite internet, laddove solo pochi anni fa ci volevano tempi lunghi o lunghissimi. Oggi, qualunque curiosità possiamo avere può trovare risposta in pochi secondi andando online. Inoltre, internet ha reso possibile comunicare a costi irrisori

6 G.Santayana, *The Life of Reason: The Phases of Human Progress*, C. Scribner's sons, New York 1905-1906, p. 284. Sulla libertà di espressione, molto utile e aggiornata, è la voce della "Stanford Encyclopedia of Philosophy" (2024) su *Freedom of Expression*, scritta da Jeffrey W. Howard: <https://plato.stanford.edu/entries/freedom-speech/>.

con chiunque, in qualsiasi momento. Tuttavia, questa vasta rete di comunicazione comporta anche conseguenze negative. Un problema, per esempio, è quello dei “troll”, individui che seminano intenzionalmente discordia nelle discussioni online, spesso in ragione dei loro tratti psicologici spiccatamente antisociali. Prima dell'avvento di internet, in effetti, questo tipo di persone avevano molte meno opportunità di disturbare il prossimo.

Un problema ancora maggiore riguarda l'uso che i malintenzionati fanno della rete, sfruttandola per trovare vittime da truffare o per organizzare attività illecite nel “dark web”, come il traffico di esseri umani (inclusi i bambini) e la vendita di droghe, di armi e di organi. Un altro fenomeno preoccupante è l'esplosione di opinioni non adeguatamente informate che si diffondono sui social media a spettacolare velocità, spesso in forma di “memi”. E così, in nell'ambiente ipercomunicativo della rete, le opinioni degli esperti vengono spesso equiparate a quelle di chi è privo di conoscenze specifiche e discussioni potenzialmente costruttive degenerano rapidissimamente in scontri verbali tanto feroci quanto assurdi. Ciò che è sicuro, comunque, è che, in queste situazioni, internet, invece di essere apportatore di progresso cognitivo, comporta decadimento morale e involuzione culturale. Un esempio emblematico dei danni che un cattivo uso dei social media, e più in generale internet, può apportare è la impetuosa diffusione del terrapiattismo. Nonostante che la sfericità della Terra sia stata ampiamente dimostrata sin dall'Antichità, e difesa da legioni di intellettuali, recentemente la teoria secondo cui il nostro pianeta avrebbe forma di tavola – sarebbe cioè piatta –, ha guadagnato e continua a guadagnare vaste quantità di seguaci: e ciò grazie ai social media, che amplificano le idee più stravaganti, diffondendole presso le persone meno avvertite culturalmente⁷.

La teoria della Terra piatta è uno dei maggiori esempi di teoria del complotto o conspiracy theory. Le teorie del complotto sono empiricamente infondate, ma sono attraenti perché spiegano in modo semplice fenomeni altamente complessi, spesso identificando un potente “nemico” che ci ingannerebbe diffondendo teorie false per tenerci nell'oscurità e controllarci meglio. Il fenomeno delle teorie del complotto non è nuovo: per fare un solo esempio, i famigerati Protocolli dei Savi di Sion – un falso storico costruito a inizio Novecento negli ambienti antiebraici della Ochrana, la polizia segreta della Russia zarista – veniva propagandato come la dimostrazione dell'esistenza di un piano segreto per conquistare il mondo da parte delle élite “pluto-giudaico-massoniche”⁸. I Protocolli ebbero vastissima circolazione e, sebbene la loro natura di falsi fosse stata già provata all'inizio degli anni Venti, continuarono a lungo a fomentare l'antiebraismo, con le tragiche conseguenze che tutti conosciamo. Con l'avvento dei social

7 A fine Ottocento, I membri della *Flat Earth Society* erano poche migliaia; negli ultimi trent'anni, i fautori del terrapiattismo sono diventati milioni.

8 S. Boym, *Conspiracy theories and literary ethics: Umberto Eco, Danilo Kis and The Protocols of Zion*, in “Comparative Literature”, n. 51/2 Spring 1999, pp. 97-122.

media il numero di teorie del complotto, la loro diffusione e la loro pericolosità sociale sono cresciute enormemente⁹. Così, oggi molte persone credono che nessun essere umano sia mai andato sulla Luna; altri che pensano che Bill Gates avrebbe creato e intenzionalmente diffuso il virus del Covid-19 per guadagnare sulla distribuzione dei vaccini; e altri ancora che ritengono che John Lennon, Elvis Presley e Marilyn Monroe sarebbero ancora vivi. E poi ci sono due tra le teorie del complotto più incredibili (e fortunate): quella secondo cui molti esseri umani, tra cui Joe Biden, sarebbero in realtà “rettilliani” ossia extraterrestri provenienti dalle costellazioni di Orione e Sirio (secondo un sondaggio del Public Policy Polling, nel 2013 negli Stati Uniti oltre 12 milioni di persone credevano che la politica fosse controllata dai rettiliani) e quella detta “QAnon”, secondo cui la politica e la finanza mondiali sarebbero dominate da una potentissima rete segreta internazionale di pedofili, satanisti e cannibali, di cui farebbero parte Obama, Hillary Clinton, Soros e l’onnipresente Biden. Com’è possibile, ci si può chiedere, che così tante persone credano ad absurdità del genere? Ci sono naturalmente spiegazioni socio-antropologiche di questo fenomeno: per esempio, l’intenzionale manipolazione, da parte di individui o gruppi, dei meno accorti tra gli utenti dei social media, allo scopo di screditare le cosiddette *élite*. E questo infausto progetto spesso si basa sullo screditamento della cultura scientifica (vista come fondamento del predominio sociale delle *élite*). In questa sede, però, ciò che interessa maggiormente non è il *perché* della fortuna di teorie del complotto sempre più assurde ma il *come*. Più specificamente, la propagazione del terrapiattismo e di altre cervellotiche teorie del complotto – come quelle che negano lo sbarco sulla Luna o quelle che sostengono che il Covid-19 è stato creato da Bill Gates al fine di lucrare sui vaccini –, solleva interrogativi su quali tratti socio-psicologici che rendono possibile la propagazione di cotante scempiaggini, in un’epoca in cui l’accesso alle conoscenze effettivamente acquisite è divenuto facilissimo. In generale, come detto, le teorie del complotto forniscono spiegazioni semplicistiche a problemi complessi, offrendo conforto a chi non dispone degli strumenti culturali e concettuali per comprendere le teorie scientifiche accreditate nonché i meccanismi socio-politici ed economici che muovono il mondo contemporaneo; e tali carenze cognitive conducono talora a gravi, se non gravissimi, errori di giudizio. A questo proposito va segnalata la rilevanza di un atteggiamento mentale molto comune, e in parte anche condivisibile, che però può generare grandi danni. Questo atteggiamento è condensato nel noto slogan “Pensa con la tua testa!”. Se questo slogan può avere un senso se lo si intende come monito a non farsi condizionare dai manipolatori di opinioni, ha molto meno senso – anzi nessuno – quando viene richiamato per giustificare il rifiuto dell’intera cultura scientifica, se non della razionalità *in*

9 M. Pauly, *Conspiracy Theories*, in “The Internet Encyclopedia of Philosophy”, s.i.d., <https://iep.utm.edu/conspiracy-theories/>.

foto. I terrapiattisti, per esempio, rifiutano le spiegazioni scientifiche sul perché la Terra appaia piatta anche se si sale sulla cima delle montagne: basterebbe considerare che, avendo il nostro pianeta una circonferenza di 40.000 chilometri bisogna posizionarsi molto più in alto della più alta delle montagne per notarne la curvatura. E in questo senso, una prova assolutamente convincente della curvatura terrestre è offerta dalle fotografie scattate dagli astronauti che sono andati nello spazio. I terrapiattisti, però, rifiutano qualunque parere che si fondi sull'autorità della scienza: e dunque quando si portano questi argomenti (che di per loro sarebbero inoppugnabili), si rifiutano di ascoltare, spesso rifugiandosi in altre teorie del complotto, come quella (molto diffusa) secondo la quale in realtà gli esseri umani nello spazio non ci sono mai andati! Insomma, i social media sono responsabili della diffusione di teorie del complotto sempre più irragionevoli. Un altro fenomeno rilevante, che in parte spiega il modo in cui i social media possano aiutare nella diffusione delle teorie del complotto, è quello delle “camere di risonanza” dei social media ossia gli spazi virtuali in cui gli utenti si rinchiudono, circondandosi solo di persone che condividono le loro opinioni ed escludendo chiunque, avendo idee diverse, potrebbe seminare il germe del dubbio. In questo modo si creano microcomunità chiuse in cui spesso opinioni non sostenute dai fatti vengono considerate verità incontestabili, contribuendo alla diffusione di credenze errate e talora del tutto assurde. C'è, poi, anche un altro aspetto problematico della rete ossia la cosiddetta “democratizzazione della comunicazione” che essa ha comportato. Oggi, chiunque può dire la sua su qualunque tema trovando immediatamente degli ascoltatori e spesso interagendo, direttamente o indirettamente, con figure culturalmente importanti tramite post e tweet. In questo modo, è costantemente aperto il dialogo tra accademici e scienziati, da una parte, e il pubblico generale, dall'altra parte. Questa democratizzazione della comunicazione presenta naturalmente aspetti positivi (in particolare, perché fa uscire gli accademici dalle loro torri eburnee), ma anche aspetti alquanto negativi. Così, qualche anno fa Umberto Eco suscitò scalpore criticando Twitter per aver dato voce a persone che, in passato, avrebbero espresso le loro opinioni solo al bar e che ora, invece, possono godere della stessa visibilità di un Premio Nobel. In generale, Eco criticava la tendenza del mondo social a porre sullo stesso piano le opinioni di esperti e di non esperti, con conseguenze spesso disastrose:

Il fenomeno Twitter dà diritto di parola a legioni di imbecilli, i quali prima parlavano solo al bar, dopo due o tre bicchieri di rosso, e quindi non danneggiavano la società. [Era] gente che di solito veniva messa a tacere dai compari, mentre ora ha lo stesso diritto di parola di un Premio Nobel... [È] l'invasione degli imbecilli¹⁰.

¹⁰ Il video con l'intervento di Umberto Eco si trova a questo indirizzo web: https://www.huffingtonpost.it/2015/06/11/umberto-eco-internet-parola-agliimbecilli_n_7559082.html.

In questo modo, sia pure con toni un po' sopra le righe, Eco sottolineava un principio epistemico fondamentale: ossia che quando discutiamo di un tema con qualcuno più esperto di noi, anziché pretendere di metterci sul suo stesso piano, dovremmo riconoscerne la maggiore competenza. Tuttavia, sui social media accade spesso il contrario: i non esperti ignorano le conoscenze degli esperti e spesso arrivano persino a deriderle.¹¹ La psicologia cognitiva, peraltro, ha recentemente trovato una chiave esplicativa di questo fenomeno: il cosiddetto "effetto Dunning-Kruger" ossia la tendenza secondo cui gli esseri umani tendono a non essere consapevoli dei propri limiti conoscitivi. Più in dettaglio, sul finire del secolo scorso, due psicologi di Cornell University, David Dunning e Justin Kruger, cominciarono a indagare sperimentalmente distorsione cognitiva, a loro giudizio pressoché universale, per la quale l'incompetenza di un individuo rispetto a un determinato campo conoscitivo è direttamente proporzionale alla sua incapacità di rendersi conto di tale incompetenza¹²:

La portata dell'ignoranza delle persone è spesso invisibile per loro. Questa è la meta-ignoranza (o ignoranza dell'ignoranza) ... Coloro che ottengono scarsi risultati in molti ambiti sociali e intellettuali appaiono largamente inconsapevoli di quanto sia carente la loro competenza. E questi deficit li lasciano con un doppio fardello: non solo la loro conoscenza incompleta e sbagliata porta questi individui a commettere errori, ma quegli stessi deficit impediscono loro di riconoscere quando stanno sbagliando e quando gli altri stiano scegliendo in maniera più saggia¹³.

In sostanza, più si è ignoranti rispetto a un certo tema, meno ce se ne rende conto. Tuttavia, sarebbe errato ritenere che gli scienziati (o, se è per questo, i filosofi) siano immuni dall'effetto Dunning-Kruger. Lo stesso Dunning ha infatti dichiarato: «Se mi chiedete quale sia la singola caratteristica che renda una persona soggetta a questo autoinganno, io direi che sia respirare».¹⁴ In una parola, siamo tutti presuntuosi epistemici nati. E ciò spiega come sia possibile che tra di noi allignino milioni di epidemiologi, di commissari tecnici, di esperti di scienze dell'ambiente, di critici d'arte, di politologi e (perché no?) di filosofi che in realtà, per la massima parte, sono persone che sproloquiano di campi di cui sanno ben poco, senza rendersi conto dei loro limiti conoscitivi. In tutti questi campi, chi dovrebbe tacere e ascoltare i pochi veri esperti (o, almeno, dovrebbe interloquire con loro con grande rispetto), spesso straparla, approfittando della democra-

11 Per approfondire il tema della notizia delle fake news, e quello connesso delle teorie del complotto, si veda Michel Croce e Tommaso Piazza, *Che cosa sono le fake news*, Garzanti, Milano 2022.

12 D. Dunning, *The Dunning-Kruger Effect: On Being Ignorant of One's Own Ignorance*, in "Advances in Experimental Social Psychology", n. 44 (2011), pp. 247-296.

13 Ivi, p. 248.

14 D. Dunning, *7 Lessons About Human Ignorance*, in "Pacific Standard", 14 novembre 2014, <https://psmag.com/social-justice/7-lessons-human-ignorance-david-dunning-reddit-ama-94576/>.

tizzazione di internet e pretendendo che la propria opinione venga considerata tanto rispettabile quanto quella dei veri esperti. Una deriva dell'ugualitarismo cognitivo, insomma, rispetto a cui c'è molto poco da rallegrarsi.

Non solo ChatGpt. L'impatto di digitale e IA sulla didattica

di Stefania Garassini

Lo sviluppo vorticoso dell'intelligenza artificiale generativa, in grado di svolgere alcuni compiti tradizionalmente legati alla creatività umana come la scrittura di testi e la produzione di immagini e video, ha reso ancora più urgente definire con chiarezza quale debba essere il ruolo della formazione scolastica, in che modo e a che condizioni essa possa trarre beneficio dall'utilizzo della tecnologia. La questione non è nuova: fin dagli albori della ricerca e della sperimentazione su modalità più intuitive per interagire con il computer - che ha portato a innovazioni come l'interfaccia grafica, l'ipertesto e anche la comunicazione in rete - si è cominciato a ragionare su quale fosse l'impatto di queste tecnologie sulla didattica. Ed è proprio a questa fase aurorale che occorre tornare per un excursus che ci aiuti a comprendere i diversi aspetti della complessa relazione tra scuola e tecnologia, per individuarne i possibili ambiti di sviluppo in una direzione positiva e feconda.

1. Mente-computer: un connubio virtuoso

Il computer appartiene al novero delle *tecnologie intellettuali*, quelle cioè che vanno a influenzare direttamente il funzionamento del nostro cervello per ampliarne le capacità: «strumenti che usiamo per ampliare o rafforzare le nostre facoltà mentali – cercare e classificare le informazioni, formulare ed esprimere chiaramente le idee, condividere abilità tecniche e conoscenze, fare misurazioni e calcoli, aumentare le capacità della memoria»¹. Tra mente e computer si istituisce quindi ben presto una relazione stretta, con un riferimento costante al funzionamento cerebrale e frequenti riferimenti al *pensiero* e all'*intelligenza* nello sviluppo della tecnologia informatica. Il dibattito su quali siano le caratteristiche del pensiero umano rispetto all'attività di una macchina caratterizza fin dall'i-

1 N. Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 65.

nizio gli studi su quella che viene definita Intelligenza Artificiale². A tal proposito è di estremo interesse la posizione di un pioniere di queste ricerche, inventore nel 1966 di ELIZA, il primo chatbot (un software addestrato per dialogare rispondendo a domande, proprio come fa oggi ChatGpt) della storia. ELIZA simulava il comportamento di uno psicoterapeuta rogersiano ponendo domande e dando risposte in cui si riproponevano alcune delle parole inserite dall'utente. Un meccanismo piuttosto semplice, che tuttavia otteneva un effetto straordinariamente realistico. Lo stesso Joseph Weizenbaum era rimasto inorridito davanti alla proposta di utilizzare il software al posto di una reale terapia psicologica, tanto da avviare, già nel 1976, una propria riflessione su problematiche che oggi affiorano con maggiore urgenza riguardo al dilagare dell'intelligenza artificiale. «Ci sono dei compiti che non *devono* essere affidati ai computer, indipendentemente dal fatto che sia *possibile* o meno affidarglieli»³, sintetizzava lo studioso, invitando a non abdicare mai al giudizio umano nel valutare tutto ciò che le macchine riuscivano a fare e a non lasciarsi appiattare dalla logica stessa del computer. Weizenbaum individuava proprio nella scuola un ambito particolarmente rilevante per mantenere e coltivare tale giudizio, anche se già negli anni Ottanta rilevava come si stesse intraprendendo una direzione insidiosa. «La pressione sulle scuole perché usino il computer nell'istruzione dei bambini di 5 o più anni è quasi irresistibile. (...) La fretta di inondare le scuole con i computer impedisce un aggiornamento adeguato degli insegnanti»⁴. Secondo l'inventore di ELIZA il rischio principale era che la logica dei computer, basata su semplificazioni - modelli sui quali la macchina può operare - plasmasse le menti degli studenti senza che la scuola riuscisse a formare un adeguato senso critico in grado di chiarire la distinzione tra quei modelli e la realtà umana, infinitamente più complessa. Oggi tali modelli sono in grado di comprendere un numero nettamente superiore di variabili, ma la problematica di fondo che indicava Weizenbaum resta ancora valida.

2. La promessa della tecnologia informatica: aumentare l'intelligenza

In realtà negli stessi anni in cui Weizenbaum portava avanti la sua amara riflessione sui rischi dello sviluppo dell'Intelligenza Artificiale, si stava svilup-

2 Il termine *Intelligenza Artificiale* è stato introdotto da John McCarthy, ricercatore al Mit, nel 1956 durante un seminario al Dartmouth College, in New Hampshire. A quell'incontro avevano preso parte alcuni dei pionieri della ricerca in questo campo, come Marvin Minsky e Claude Shannon.

3 J. Weizenbaum, *Il potere del computer e la ragione umana. I limiti dell'Intelligenza Artificiale*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987, p. 11.

4 Ivi, pp. 18-19.

pando un'altra corrente di pensiero, che teorizzava come il ruolo delle macchine non fosse tanto quello di *sostituire* l'intelligenza umana, quanto quello di *aumentarla*. Uomo e computer sarebbero stati destinati a una collaborazione sempre più stretta, che avrebbe portato indubbi benefici.

«La speranza è che tra non molti anni il cervello umano e le macchine saranno strettamente connessi. Da questa unione deriverà una capacità di pensiero che il cervello umano non ha mai avuto e un'abilità di elaborare dati impossibile con le attuali macchine per la gestione delle informazioni»⁵ scriveva nel 1960 lo psicologo e informatico J.C.R Licklider, tra gli inventori di Arpanet, la progenitrice di Internet. Licklider parlava di *simbiosi uomo-computer* in riferimento alle prime applicazioni interattive in cui si verificava quella corrispondenza in tempo reale fra comando umano e risposta della macchina, per noi oggi scontata ma negli anni Sessanta accolta quasi come una forma di magia. Toccare un'immagine sullo schermo, con il mouse o una penna ottica, e impartire in questo modo un ordine alla macchina era un'esperienza che lasciava letteralmente senza parole chi era abituato a computer che macinavano in tempi biblici istruzioni impartite attraverso schede perforate o, nella migliore delle ipotesi, righe di testo scritte sullo schermo grazie a una tastiera. Le prime sperimentazioni che hanno portato alla realizzazione della rete Internet e dell'interfaccia grafica per i computer vanno a inserirsi proprio in questa corrente di studi e ricerche che avevano come obiettivo l'aumento dell'intelligenza umana. Un esempio è il mouse, inventato nel 1964 presso lo Stanford Research Institute nel laboratorio di Douglas Engelbart, dall'indicativo nome di *Augmentation Research Institute*, che sarà commercializzato soltanto nel 1984 con il primo Apple Macintosh. Il primo mouse fu presentato al pubblico nel 1968 dallo stesso Engelbart in quella che è passata alla storia come *la madre di tutte le demo*: in uno stesso momento venivano introdotte alcune innovazioni che avrebbero cambiato per sempre la storia dell'informatica, come l'interfaccia grafica a finestre (che sarebbe poi stata utilizzata da Apple per il primo Macintosh e in seguito da Microsoft per il sistema operativo Windows), l'ipertesto e la videoconferenza⁶. L'interazione sempre più facile e veloce con la macchina sarebbe stata la condizione per pensare in modo nuovo, più efficiente, in grado di valutare rapidamente le molte variabili in gioco e arrivare a una decisione ponderata. Proprio *As we may think* (*Come potremmo pensare*) era il titolo di un articolo del luglio del 1945 pubblicato su *The Atlantic Monthly*, a firma di Vannevar Bush, ingegnere, consigliere del presidente Roosevelt. Bush teorizzava che organizzare le crescenti informazioni

5 J.C.R. Licklider, *Man-Computer Symbiosis*, in "IRE Transactions on Human Factors in Electronics", volume HFE-1, pp. 4-11, marzo 1960: «The hope is that, in not too many years, human brains and computing machines will be coupled together very tightly, and that the resulting partnership will think as no human brain has ever thought and process data in a way not approached by the information-handling machines we know today».

6 S. Garassini, *Dizionario dei new media*, Raffaello Cortina, Milano 1999, p. 112.

in modo più razionale – nella forma di un ipertesto, ipotizzato in quella sede per la prima volta – avrebbe aperto nuove frontiere al pensiero e contribuito ad affrontare con successo le sfide che si presentavano⁷.

3. Il tecno-ottimismo e il suo impatto sulla didattica

A caratterizzare questa prima fase della rivoluzione informatica è la convinzione che la diffusione dei computer e delle connessioni in rete non avrebbe soltanto facilitato alcune procedure e reso più efficiente il lavoro, ma avrebbe migliorato il mondo, consentendo a un numero crescente di persone di accedere alla conoscenza e favorendo nuove forme di creatività e di partecipazione alla vita democratica. «Puoi cercare di cambiare la testa alla gente, ma perderai solo il tuo tempo. Quello che puoi fare è cambiare gli strumenti che usa. Fallo e cambierai la civiltà», sosteneva Stewart Brand, direttore del *Whole Earth Review*, punto di riferimento per il movimento hippie californiano⁸.

Da un originale humus, frutto dell'incontro tra le più avanzate punte della ricerca tecnologica e le istanze della comunità hippie americana, era nata quella che poi sarebbe stata ribattezzata *Utopia californiana*, ovvero «un mix di cybercultura, liberismo economico e controcultura libertaria»⁹, che ribadiva come l'evoluzione tecnologica sarebbe stata una via di liberazione e di miglioramento della società¹⁰. Questa matrice culturale è alla base di un atteggiamento che potremmo chiamare *tecno-ottimismo* e che caratterizza la riflessione iniziale sull'utilizzo dei computer nella didattica (estendendosi fino a oggi), ovvero la convinzione che l'introduzione della tecnologia “di per sé” possa provocare un generale miglioramento dell'apprendimento e che gli aspetti critici del digitale a scuola siano marginali. Un esempio è il lavoro di Seymour Papert, matematico e informatico, allievo di Jean Piaget e poi, dal 1963, professore al Massachusetts Institute of Technology di Boston, dove lavorò a stretto contatto con Marvin Minsky, uno dei padri dell'Intelligenza Artificiale. Papert applicò i principi del costruttivismo, teorizzando che il computer potesse favorire un apprendimento attivo, basato non soltanto sull'assimilazione di concetti, ma sulla sperimentazione e sulla costruzione di oggetti concreti. Il computer costituiva secondo Papert lo strumento ideale per ottenere questo scopo, offrendo ai bambini la possibilità di cimentarsi con la programmazione, promuovendo così un modo diverso di apprendere, più attivo e creativo. Si deve a Papert l'invenzione del linguaggio

7 L'articolo è reperibile a questo indirizzo: <https://web.mit.edu/STS.035/www/PDFs/think.pdf>

8 Citato in A. Baricco, *The Game*, Einaudi, Torino 2021.

9 M. Gui, *Il digitale a scuola*, Il Mulino, Bologna 2019, p. 44.

10 Un esempio di quest'atmosfera culturale, che ha pervaso tutti gli anni '70 e i primi anni '80, è lo spot per il lancio dell'Apple Macintosh nel gennaio del 1984, in cui la macchina viene presentata come uno strumento di liberazione per l'individuo e la società.

di programmazione *Logo* (cui è ispirato l'attuale *Scratch*, utilizzato spesso nelle attività scolastiche di *coding*), pensato proprio per facilitare la programmazione e renderla accessibile anche ai bambini. Fondamentale è, nella pedagogia di Papert, l'aspetto della passione: un bambino impara quando è impegnato a costruire qualcosa che ha un profondo significato per lui, che sia un gioco, una poesia o un brano musicale. La visione ideale dell'impiego della tecnologia a scuola è improntata sull'utilizzo attivo degli strumenti e sulla valorizzazione delle passioni del bambino o ragazzo. Papert delinea un obiettivo certamente auspicabile, che tuttavia la tumultuosa evoluzione tecnologica degli scorsi decenni non ha particolarmente favorito, promuovendo invece spesso un uso passivo dei servizi digitali.

4. Quello che vuole la tecnologia

Occorre qui ricordare che la tecnologia non è mai neutrale, ma, come già teorizzava Marshall McLuhan, influisce profondamente sui nostri schemi mentali. «Gli effetti della tecnologia non si verificano al livello delle opinioni o dei concetti (...) Piuttosto essi alterano costantemente, e senza incontrare resistenza, le reazioni sensoriali o le forme di percezione»¹¹. Per valutare correttamente l'impatto di tali strumenti sulla didattica è quindi necessario individuare quali sono gli aspetti che vengono alterati, quali i comportamenti e gli atteggiamenti promossi e facilitati e quali invece quelli resi più difficili. «Ogni mezzo ha i suoi punti di forza e di debolezza; ogni mezzo promuove lo sviluppo di alcune capacità cognitive a scapito di altre. Benché (...) Internet possa far sviluppare un'intelligenza visuale notevole, il costo sembra essere pagato dai processi profondi: acquisizione consapevole di conoscenza, analisi induttiva, pensiero critico, immaginazione e riflessione», scrive la psicologa della Ucla Patricia Greenfield¹².

A sostegno di tali osservazioni ci sono oggi numerose ricerche che confermano un impatto non positivo dell'utilizzo degli schermi e della connessione in rete su alcuni aspetti cruciali per l'apprendimento.

Il primo è la distrazione. Il rapporto *Global Education Monitor* di Unesco del 2023 è dedicato proprio alla tecnologia nella didattica e, pur valorizzando le molte opportunità offerte dall'ambiente online, mette in guardia rispetto alle possibili derive in termini di distrazione e difficoltà di concentrazione. «L'uso della tecnologia da parte degli studenti in classe e a casa può distrarre e disturbare l'apprendimento. Le ricerche che utilizzano i dati PISA indicano un'associazione negativa tra l'uso delle TIC e il rendimento degli studenti oltre la soglia di

11 Marshall McLuhan citato in N. Carr, *Internet ci rende stupidi*, cit. p.17.

12 P. Greenfield, citata da Wolf in *Lettore, vieni a casa*, cit. p. 102. Per un approfondimento sul tema della dispersione dell'attenzione si veda anche S. Lanza, *Perdere tempo per educare. Educare all'utopia nell'epoca del digitale*, WriteUp, Roma 2020.

un uso moderato. Gli insegnanti percepiscono l'uso di tablet e telefoni come un ostacolo alla gestione della classe¹³. Il ruolo della scuola dovrebbe essere quello di limitare il più possibile le distrazioni, valutando seriamente le modalità con cui vale la pena inserire e utilizzare i dispositivi durante le lezioni¹⁴. Come già rilevava Roberto Casati in un suo profetico volume del 2013, «Il problema che la scuola deve affrontare non è adattarsi a fantomatici nuovi tipi d'intelligenza, ma fare in modo che l'intelligenza e la cultura possano sbocciare e svilupparsi in un contesto in cui la dispersione rende difficile questa missione»¹⁵.

Un secondo aspetto comportamentale promosso dalle tecnologie digitali e in particolare dai servizi online è l'impulsività, che non lascia spazio al pensiero. Lo sintetizza il filosofo francese Fabrice Hadjadj: «Viene favorito un modo impulsivo di rapportarsi con le cose. Non c'è più la pazienza dell'apprendimento: si premono dei pulsanti e si ottengono delle cose. Non c'è controllo, non c'è ordine nelle emozioni, dilaga il culto dell'emozione»¹⁶. A questa tendenza al controllo continuo e compulsivo degli aggiornamenti online l'ambiente scolastico dovrebbe proporre una decisa alternativa, valorizzando tutte quelle attività che favoriscono l'esercizio della pazienza. Lo stesso Hadjadj suggeriva d'inserire la coltivazione di piante nei programmi scolastici, in modo da recuperare il senso dell'attesa.

Il terzo aspetto, favorito dalla configurazione dei più popolari social media, è il confronto continuo con le vite altrui, percepite come migliori della propria. È un atteggiamento che si alimenta con la fruizione passiva di tali servizi, con lo scorrere acritico d'immagini e video sugli schermi dei propri smartphone.

I tre aspetti evidenziati, - distrazione, impulsività, spinta al confronto continuo - a ben vedere sono riconducibili alla difficoltà sempre più evidente di controllare l'attenzione, catturata e gestita da quanto avviene sullo schermo e in particolare dai servizi dei principali social media. L'attenzione è oggi una risorsa preziosa e scarsa, da conquistare e mantenere con strategie sempre più sofisticate (mutate in parte dal mondo dei media tradizionali). Questo ha fatto sì che i social media abbiano cercato di diventare sempre più attraenti e divertenti, favorendo una fruizione prevalentemente passiva di contenuti scelti e organizzati da algoritmi sulla base dei gusti e del comportamento dell'utente. Gli aspetti di reale partecipazione e condivisione sono quindi passati in secondo piano.

Non a caso viene definito *Economia dell'attenzione* il modello di business che

13 *Technology in Education. A Tool on whose terms?* Unesco Global Education Monitor 2023, p. 15, reperibile a questo indirizzo web <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000385723>

14 Peraltro, la circolare del ministro dell'Istruzione Giuseppe Valditara vieta l'utilizzo dello smartphone in classe per tutto il ciclo della primaria e della secondaria di primo grado, anche per finalità didattiche.

15 R. Casati, *Contro il colonialismo digitale*, Laterza, Bari 2013, p. 58.

16 F. Hadjadj, *La tecnica ha varcato il mondo umano?*, incontro al Centro Culturale di Milano, 2 marzo 2017, reperibile a questo indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=kYqKG-Y2wWM>

caratterizza le attuali piattaforme online. L'app che meglio incarna questa logica è TikTok, di proprietà della cinese ByteDance, che ha debuttato nel 2017 e che non si definisce neppure un social media vero e proprio, ma piuttosto una piattaforma per l'intrattenimento¹⁷.

Nell'ecosistema degli attuali social media di fatto è scoraggiato – per come sono concepiti i servizi più popolari – un utilizzo realmente interattivo, che preveda ad esempio la ricerca di altri contenuti per approfondire un certo argomento attraverso link ipertestuali¹⁸, o la condivisione e collaborazione con altri utenti. Nell'evoluzione di Internet si è assistito quindi a un netto predominio delle istanze commerciali su quelle etiche e sociali che avevano caratterizzato gli esordi della Rete. La combinazione di questi fattori fa sì che per sfruttare appieno gli aspetti positivi dell'impatto delle tecnologie informatiche e dell'intelligenza artificiale sulla didattica sia necessario individuare strategie che promuovano la ripresa del controllo sulla propria attenzione e il pensiero critico. Di seguito indichiamo alcune possibili direzioni di riflessione.

5. Quello che può offrire la scuola

Emanuele Frontoni, docente di Informatica all'Università di Macerata, riferendosi all'utilizzo di ChatGpt nella stesura delle tesi di laurea, durante un incontro milanese sull'Intelligenza Artificiale, ha spiegato di aver dato ai propri studenti la possibilità d'inserire nel lavoro finale anche contenuti generati dall'IA, a patto però che si indicasse chiaramente qual era stata la domanda, o le domande, di cui quel testo era la risposta¹⁹. È un approccio interessante, che evidenzia come il requisito essenziale per un utilizzo positivo e creativo della tecnologia sia porre i giusti interrogativi (nel gergo informatico sono definiti *prompt* i quesiti che danno avvio al lavoro di ChatGpt e di tutti gli altri sistemi simili). Ma per *fare le domande giuste*, occorre avere una capacità critica e un'abitudine a discernere l'essenziale dall'irrilevante, il vero dal falso, che va opportunamente coltivata. È su questo fronte che può proficuamente lavorare la scuola: promuovere competenze che aiuteranno a usare il digitale con maggiore consapevolezza, decidendo se e quando prevedere anche l'utilizzo diretto del-

17 «TikTok is not a social network based on follower or on the social graph, it's not an app that people check to see what their friends are doing. You watch TikTok, you create on TikTok», Michael Beckerman vice president di TikTok, udienza al Senato statunitense, 26 ottobre 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=HnH6HuFU6hI>.

18 «Questa è la frontiera del *digital divide*, il crinale digitale: sempre meno progettisti e designer iperqualificati a creare oggetti sempre più complessi dentro e *user-friendly* fuori per una vasta massa di utilizzatori che si limitano a compiere scelte le quali – per design – sono semplici, binarie, immediate, e non richiedono nessun approfondimento intellettuale» in R. Casati, *Contro il colonialismo digitale*, cit. p. 65.

19 *Artificiale e reale. La sfida, le nuove macchine e l'uomo*, Centro Culturale di Milano, 20 febbraio 2024, video reperibile all'indirizzo https://www.youtube.com/watch?v=E7vRLtn_c08.

la tecnologia, operazione ben più complessa della semplice introduzione degli strumenti in classe²⁰. Come rileva Roberto Casati porsi in questa prospettiva implica un profondo ripensamento della funzione della scuola: «Si deve lavorare molto al design della situazione di apprendimento in ogni singolo caso, tecnologia o meno. Qui il ruolo dell'insegnante è fondamentale e non può venir scavalcato. (...) Bisogna pensare in profondità in che modo intendiamo usare le nuove tecnologie (... accettando) di porre anche domande più impegnative, che non riguardano solo i mezzi, ma anche i *fini* dell'educazione»²¹.

In realtà inserendo semplicemente la tecnologia nella didattica, finiamo per accettare anche la sua “normatività automatica”, come la definisce lo stesso autore, ovvero la sua tendenza a valorizzare gli aspetti numerici, le performance, il successo, tutto ciò che è quantificabile. Il testo di Casati è del 2013, ma le sue argomentazioni risultano straordinariamente attuali, alla luce dell'accelerazione tecnologica cui abbiamo assistito in questi ultimi anni e alla quale spesso non si è accompagnata una seria riflessione sul ruolo e la funzione della scuola. Sull'onda di quel *tecno-ottimismo* descritto sopra, la scuola ha spesso cercato di adeguarsi alla crescente digitalizzazione, restando sempre inevitabilmente un passo indietro sugli aspetti tecnici, senza stimolare una «riflessione sulle sue immense *potenzialità non digitali in un mondo colonizzato dagli strumenti digitali commerciali*»²². E quali possono essere, oggi, le *potenzialità non digitali* su cui la scuola dovrebbe concentrare il suo intervento?

È molto utile a questo proposito l'approccio della neuroscienziata Maryanne Wolf, studiosa dei processi di lettura, che pone l'accento sull'importanza dell'apprendimento della tecnica della *lettura profonda* fin dai primi anni di vita. È tale pratica che consente di sviluppare al meglio facoltà essenziali come il senso critico, l'empatia e la capacità di dare un'attenzione intensa e prolungata a uno specifico oggetto. Solo un cervello opportunamente “allenato” alla lettura e alla capacità di immergersi profondamente in un testo, che si tratti di un saggio o di un'opera di narrativa, potrà poi recepire con frutto gli stimoli del digitale traendo da essi il meglio. È questa la strada per ottenere quella *saggezza digitale* che consenta a bambini e ragazzi «di prendere buone decisioni rispetto al contenuto», individuando ciò che è falso o manipolatorio, e «autoregolarsi e controllare la propria attenzione e la capacità di ricordare ciò che (si è) letto online, sia a scuola, sia fuori»²³. La proposta di Wolf è promuovere negli studenti lo sviluppo

20 L'introduzione dello smartphone in classe era stata indicata e regolamentata nel gennaio 2018 dal decalogo realizzato da una commissione di esperti nominata dalla ministra dell'Istruzione Valeria Fedeli: *Dieci punti per l'uso dei dispositivi mobili a scuola: BYOD-Bring Your Own Device*, reperibile a questo indirizzo: <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Decalogo+device/da47f30b-aa66-4ab4-ab35-4e01a3fdceed>.

21 R. Casati, *Contro il colonialismo digitale*, cit. pp. 88-89.

22 R. Casati, *Contro il colonialismo digitale*, cit., p. 94.

23 M. Wolf, *Lettore, vieni a casa. Il cervello che legge in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, p.165.

di un cervello *bi-alfabetizzato*, in grado di passare rapidamente dall'analogico al digitale a seconda delle circostanze. «L'obiettivo è un cervello capace di assegnare tempo e attenzione alle abilità di lettura profonda a prescindere dal mezzo usato (...). Un bambino che combina la lettura di racconti su bambini rifugiati, con l'accesso online a filmati di migranti in attesa di sapere cosa ne sarà della loro vita in Grecia, Turchia o nello Stato di New York, sviluppa più empatia di un bambino che si limita a leggere della situazione»²⁴. Si tratta in sostanza di formare studenti *acrobati*, in grado di valutare il contesto e cambiare modalità di lettura e apprendimento rapidamente. Va in questa direzione anche la proposta di lavorare su un *doppio binario*²⁵ di navigazione superficiale e approfondimento, come lo definisce Marco Gui: la capacità, ad esempio, di scorrere velocemente un testo per capire se vale la pena fermarsi su qualche punto e nel caso, leggerne attentamente una parte. Lo studioso invita la scuola a una "compensazione" delle derive verso la distrazione promosse dall'utilizzo delle tecnologie nella direzione «dell'approfondimento e della linearità»²⁶.

6. Studenti-hacker?

Lo scopo ultimo del percorso che abbiamo delineato è formare studenti che abbiano un rapporto attivo con i contenuti e gli ambienti della tecnologia digitale, che sappiano fare un uso esplorativo della rete, andando a cercare ciò che può nutrire i loro interessi, non limitandosi a subire il flusso informativo selezionato dagli algoritmi dei social media e degli altri servizi online. In pratica si tratta di mettere le tecnologie al servizio della capacità di selezione e di approfondimento - quel saper *fare le domande giuste* - degli studenti²⁷. In questa prospettiva compito dell'insegnante è anche dare spazio a ciò che alimenta la curiosità e la passione dei suoi studenti. È la proposta dell'antropologa Mizuko Ito, che ha introdotto il concetto di *connected learning* (*apprendimento connesso*) per indicare una situazione in cui il ruolo delle attività online dei ragazzi possa entrare a far parte del percorso scolastico. «È la situazione che si viene a creare quando un ragazzo è incoraggiato a seguire un suo reale interesse, con il sostegno dei propri insegnanti, ma anche dei compagni e di altri adulti di riferimento. A partire da questo coinvolgimento iniziale, che può essere innescato da un argomento non direttamente tratto dal programma scolastico, viene a costruirsi un percorso personale di apprendimento», spiega Ito²⁸. Il richiamo è a un apprendimento

24 *Ibidem*.

25 M. Gui, *Il digitale a scuola*, il Mulino, Bologna 2019, p. 168.

26 M. Gui, *Il digitale a scuola*, cit., pp. 168-169.

27 Vanno in questa direzione i numerosi corsi di programmazione (coding), proposti già alla scuola primaria, secondo il progetto originario di Seymour Papert, cfr. M. Marangi, *Addomesticare gli schermi*, Morcelliana, Brescia 2023, p. 103.

28 S. Garassini, *Smartphone, videogame e scuola. Le risorse che non ti aspetti*, in "Avvenire", 19 mar-

interest-driven, dove si valorizzino anche le passioni e gli interessi dello studente.

È a partire da queste considerazioni che possiamo indicare la figura dell'*hacker* come modello di una formazione efficace al digitale. «La tecnologia va studiata e va affrontata con pragmatismo e creatività, come fanno gli *hacker*, nel senso buono della parola»²⁹, scrive Roberto Casati a conclusione del pamphlet più volte citato. Il vero spirito *hacker* non ha nulla a che vedere con il significato peggiorativo che il termine ha assunto negli anni, diventando sinonimo di criminale informatico. Il movimento nasce al Mit negli anni Cinquanta e riunisce appassionati di congegni meccanici e poi informatici. A caratterizzare l'atteggiamento *hacker* sono la curiosità e il desiderio di comprendere fino in fondo il funzionamento dei dispositivi, arrivando anche a smontarli e rimontarli³⁰. Passione e volontà di sperimentazione diretta sono alla base dell'*etica hacker* che promuove un approccio empirico e curioso verso i problemi, un atteggiamento *hands-on*, che induce a provare comunque a risolverli, accompagnato da un desiderio di miglioramento personale.

Gli *hacker* sono descritti come *avventurieri, esploratori, gente che guarda il mondo da un punto di vista nuovo*³¹. Proprio il richiamo all'esplorazione e alla creatività, mossa dalla passione e dal desiderio di risolvere in modi inediti i problemi può essere d'ispirazione per ripensare il ruolo della tecnologia in classe. Compito dell'insegnante è incanalare queste istanze in un percorso scolastico che riesca a valorizzarle anche grazie agli strumenti digitali. Del resto, è propria dell'*etica hacker* la convinzione che la passione non annulli la necessità di un impegno personale a volte arduo.

«Per gli *hacker* la parola *passione* descrive il tono generale della loro attività, anche se il suo soddisfacimento potrebbe non essere un gioco divertente in tutti i suoi aspetti»³².

Si tratta di una sfida cui la scuola oggi non può sottrarsi, e per la quale la tecnologia digitale può rivelarsi una preziosa alleata.

zo 2019, <https://www.avvenire.it/agora/pagine/smartphone-a-scuola-videogame-connected-learning>. Si veda anche M. Ito, C. Martin, R.C. Pfister, M.H. Rafalow, K. Salen, A. Wortman (a cura di), *Affinity Online: How Connection and Shared Interest Fuel Learning*, New York University Press, New York 2018.

29 R. Casati, *Contro il colonialismo digitale*, cit., p. 129.

30 Presso il «Mit si costituì per iniziativa di alcuni ricercatori il *club del trenino elettronico (tech model railroad club)*: lo scopo era la realizzazione di congegni e apparati il più possibile stravaganti e originali per 'truccare' i modelli», S. Garassini, *Dizionario dei new media*, cit., p. 146.

31 Cfr. S. Levy, *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, trad. it. di E. Guarneri, L. Piercecchi, Shake, Milano 2002.

32 P. Himanen, *L'etica hacker e lo spirito dell'età dell'informazione*, trad. it. di F. Zucchella, Feltrinelli, Milano 2001, p. 25.

La filosofia ha veramente attraversato i confini

di Francesca Gambetti, Emidio Spinelli

Quando abbiamo lanciato il 25° *Congresso Mondiale di Filosofia – Philosophy across Boundaries* in occasione del congresso nazionale della SFI *Sapere di non sapere. Nuove sfide della conoscenza tra tradizioni e traduzioni* due erano i sentimenti che ci guidavano: da un lato l'orgoglio – come membri della comunità accademica italiana – per essere stati chiamati a organizzare per la quarta volta un congresso mondiale, dopo quelli di Bologna nel 1911, di Napoli nel 1924 e di Venezia nel 1958; dall'altro la responsabilità di essere alla guida di una complessa macchina organizzativa, che si preparava ad accogliere a Roma, città da sempre crocevia di culture, una fervente comunità scientifica internazionale, desiderosa di incontrarsi e di confrontarsi, pronta ad abbattere con la filosofia i confini reali e metaforici, le barriere disciplinari, linguistiche e culturali.

Sapere che in occasione del Congresso, migliaia di intellettuali e accademici del mondo intero si sarebbero riuniti a Roma, in un momento pubblico di riflessione ed elaborazione di proposte sulle prospettive presenti e future delle nostre società, aveva l'ambizioso obiettivo di favorire un'ampia riflessione globale, che mirasse a una "ricostruzione intellettuale" delle nostre società, a nuove prospettive culturali, a nuovi modelli sociali ed economici.

Ospitare un Congresso mondiale di filosofia, dunque, non ha significato realizzare un qualsiasi convegno di studi internazionale, ma un momento unico, in grado di aprire lo spazio per una cooperazione concreta, per riflettere sulle grandi questioni di scottante attualità e sulle modalità di una costruzione condivisa del futuro. L'insieme di questo impegno ha sicuramente aumentato il livello di visibilità internazionale del nostro Paese, e ha consentito – nei molti mesi di preparazione oltre che nella settimana vera e propria del Congresso – di costruire strutture di collaborazione solidamente ancorate a livello globale.

Le cinque sfere da attraversare – Personae, Transizioni, Giustizia, Terra, Infinito – hanno rappresentato, in altrettante sessioni plenarie, le aree semantiche per esplorare ambiti di ricerca come l'incorporazione, la vulnerabilità e la conoscenza, la cittadinanza, la cura e l'autodeterminazione, il vivere in un mondo sostenibile, il vuoto e l'esperienza. Da queste sfere si sono diramati poi dieci

percorsi, oggetto dei *Symposia*, che hanno approfondito temi quali le donne nella storia della filosofia, l'intelligenza artificiale e altri generi di menti, gli scambi interculturali nel mondo antico, traslazioni, immaginazione e interdisciplinarietà, l'ingiustizia epistemica, il potere e la lotta, la fiducia, la verità e la conoscenza, la biodiversità, l'ambiente, l'etica e gli esseri viventi, la bellezza, l'eleganza, il fascino, la temporalità e l'azione.

Ad aprile del 2024 le aspettative su scala internazionale erano già alte, e sapevamo che già da qualche settimana quando ci si salutava tra colleghi la parola d'ordine era «Ci vediamo a Roma!». A quattro mesi dall'evento i numeri dei paper inviati, dei panel presentati, delle riunioni di società scientifiche, e di paesi rappresentati erano già cospicui, ma alla fine i dati hanno superato le più ottimistiche aspettative.

Questi alcuni dei numeri finali: i partecipanti registrati sono stati 5723, provenienti da 109 paesi; per le 89 sezioni tematiche sono stati accettati 5306 abstract, di cui 997 presentati da studentesse e studenti, giovani ricercatrici e ricercatori, dall'ultimo anno della scuola secondaria di secondo grado fino al dottorato di ricerca. Una delle priorità del Congresso è stata infatti dare ampio spazio proprio ai giovani, con un'intera giornata – quella di domenica 4 agosto, dedicata esclusivamente alle loro presentazioni – durante la quale hanno avuto la possibilità di vivere una straordinaria opportunità formativa, di vedere valorizzati i propri studi e le proprie ricerche, e di aprire canali di collaborazione da sviluppare negli anni a venire.

Questo Congresso – va ribadito – è stato un luogo unico per le generazioni più giovani. Fare il mestiere di filosofi, di educatrici ed educatori, infatti, significa anche avere presente il senso che le culture delle diverse aree del mondo hanno attribuito al processo di civilizzazione e di formazione della persona: un esercizio che insegna a superare la propria finitudine e a vivere nel mondo attraverso una soggettività più vasta del nostro io particolare. Nell'incontro con studiosi e studiosi affermati, e ancor più con coetanei di altre regioni del mondo, studentesse e studenti di differenti età hanno potuto confrontarsi con idee, punti di vista e stili di pensiero spesso lontanissimi dai loro, abituandosi a considerare sempre più il mondo intero come casa propria, ad abitarlo comprendendo le ragioni degli altri, i loro punti di vista, le tradizioni, i costumi. Hanno così potuto creare legami intellettuali, scientifici, umani in grado di protrarsi per gran parte degli anni a venire e di consolidare in maniera durevole l'irradimento internazionale della filosofia e, con essa, di molteplici aspetti interdisciplinari.

113 sono stati gli *invited speakers* che hanno animato le 5 sessioni plenarie, i 10 *Symposia* e le 6 *Endowed lectures*. Sono state tenute inoltre 5 *Dialogic Sessions*, 345 *Round Tables*, 138 *Invited Sessions*, 107 *Society Sessions*; 489 sono state le sessioni tematiche e 190 quelle degli studenti. Numeri senza precedenti nella storia dei congressi mondiali che sono andati oltre le migliori previsioni, e che restituiscono non solo la quantità ma anche la qualità di un congresso che ha realmente

raccolto l'invito a unire le forze intellettuali di tutto il mondo per costruire insieme nuovi modelli di pensiero, per superare quelle barriere sociali, economiche e culturali che ostacolano la pacifica convivenza di tutti su questo nostro fragile pianeta. L'ambizione del 25° congresso mondiale è stata quella di affrontare questioni fondamentali, fissate tra gli altri anche dall'Agenda ONU 2030, che vanno dai temi legati alle relazioni interculturali, alle questioni di genere, alle possibili forme di organizzazione politica e alle diseguaglianze sociali, ai temi ambientali, bioetici, dei diritti, alle nuove modalità di sviluppo sostenibile.

Proprio per questa sua natura eminentemente politica, nel senso più alto del termine, il Congresso ha ricevuto i patrocini del Parlamento Europeo e della Presidenza del Consiglio dei Ministri Italiano, del Ministero della Cultura, del Ministero dell'Università e della Ricerca, del Comune di Roma e della Regione Lazio. Enti sostenitori del congresso sono stati la Fondazione Roma, la Fondazione Sapienza, la *International Association for Mediterranean and Oriental Studies* (ISMEO), UnitelmaSapienza oltre al Teatro dell'Opera di Roma che ha dato un contributo particolarmente significativo realizzando lo spettacolo per l'imponente cerimonia di apertura del congresso – che si è tenuta la sera del 1° agosto, di fronte a un pubblico di oltre 4.400 spettatori, nella suggestiva cornice delle Terme di Caracalla, con la scenografia originale realizzata da Massimiliano e Dorian Fuksas – durante la quale, con l'accompagnamento dell'orchestra del Teatro diretta dal Maestro Antonino Fogliani, la soprano Francesca Tiburzi e il tenore Luciano Ganci hanno cantato alcune arie tratte dalla *Tosca* di Giacomo Puccini, di cui quest'anno ricorrevano i cento anni dalla morte.

Molto ricco è stato anche il programma delle iniziative che hanno fatto da contorno, a cominciare dalla fiera del libro, con una significativa partecipazione delle principali case editrici nazionali e internazionali.

Dal 2 al 7 agosto si è tenuta la mostra a rotazione quotidiana organizzata da Catrine Val, membro del Comitato sulle questioni di genere della FISP, e da Fabrizia Giuliani, dell'Università Sapienza di Roma, che ha cercato di catturare visivamente attraverso prospettive interdisciplinari i focus tematici discussi nella Gender Room, che hanno spaziato dalle pensatrici africane, alle filosofie postcoloniali, alle teorie femministe e queer, dalla filosofia della moda, dalla condizione di madri e figlie in medio oriente, alle filosofe nella storia, alle più recenti voci contro la violenza di genere. Uno spazio, tenacemente voluto dalle due organizzatrici, per discutere e approfondire temi al cuore del congresso, per sperimentare il potere del dialogo, della cooperazione, dell'ascolto e dell'apprendimento reciproci, per costruire insieme “ponti”, far rivivere tradizioni, creare insieme un mondo più giusto, attraverso il superamento di disconoscimenti, pregiudizi e polarizzazioni.

Uno dei momenti molto apprezzati è stato la lezione ibrida di musica e filosofia tenuta, presso il Nuovo Teatro Ateneo della Sapienza, da Dmitri Tymoczko, impegnato anche alle tastiere, che insieme ad alcuni bravissimi musicisti, ha

esplorato i modi in cui la musica ha cercato di rispondere alle domande della filosofia. Una musica che fa riflettere, ma piacevole da ascoltare, con improvvisazioni ispirate a Charles Ives, John Cage e altri.

Particolarmente affollata è stata la mostra documentaria multimediale intitolata *Gramsci's prison notebooks*, organizzata in collaborazione con la Fondazione Gramsci, che si è tenuta presso il palazzo del Rettorato dal 3 all'8 agosto. I visitatori hanno avuto l'opportunità di vedere alcuni libri appartenuti a Gramsci e i *Quaderni* composti tra il 1929 e il 1935 durante la sua prigionia, e di sfogliare e ingrandire le pagine dei manoscritti attraverso touch screen, ammirando la singolare grafia di Gramsci, minuta ma facilmente leggibile; hanno potuto inoltre confrontare le prime bozze di appunti – barrate dall'autore – con quelle copiate e rielaborate nei cosiddetti quaderni “speciali” in cui vengono trattati diffusamente argomenti come il pensiero di Niccolò Machiavelli, la filosofia di Benedetto Croce, la filosofia della prassi, la storia e la funzione degli intellettuali italiani, il pensiero di Karl Marx e dei suoi interpreti.

Di grande impatto e decisamente in linea con le sfide poste dal mondo dell'innovazione tecnologica e dell'istruzione è stata l'installazione virtuale immersiva realizzata appositamente per il congresso da Engineering Group con protagonisti gli avatar di Platone e Confucio, figure rappresentative delle due tradizioni culturali occidentale e orientale. I visitatori, dotati di speciali visori, hanno potuto interagire con i due filosofi, ponendo loro domande sul loro pensiero e su questioni filosofiche di stringente attualità.

Un altro “fiore all'occhiello” del 25° congresso mondiale sono state le tre serate dal titolo *Filosofie sotto le stelle* ideate insieme a Roma Capitale e a Zètema progetto cultura, che si sono svolte presso lo Stadio Palatino. In una cornice veramente suggestiva ed emozionante filosofi, intellettuali, esponenti del mondo della letteratura, della scienza e delle tecnologie digitali si sono confrontati e hanno approfondito, ciascuno dal proprio particolare punto di vista, alcune delle questioni più urgenti del nostro tempo: dalla violenza di genere, agli effetti dell'antropizzazione sulla natura, all'impatto dell'Intelligenza artificiale.

La prima serata dedicata al termine *Ispirazione/Inspiration* si è tenuta sabato 3 agosto; sul palco si sono avvicendate Joyce Carol Oates, dell'Università di Princeton, e Fabrizia Giuliani della Sapienza/Università di Roma. Le relatrici hanno approfondito il tema della violenza sulle donne, descritta dalla Oates in diverse sue opere ma anche in un romanzo ambientato proprio a Roma come *La Storia* di Elsa Morante, che quest'anno è stata oggetto di celebrazioni anche da parte del Festival delle Letterature. La serata è stata allietata da musiche originali realizzate appositamente da Archivio futuro.

La seconda serata di lunedì 5 agosto ha avuto come protagonisti Yuk Hui della Erasmus University di Rotterdam, Maurizio Ferraris dell'Università di Torino, e Nathalie Tocci membro del Consiglio di amministrazione di Acea, è

stata dedicata al tema *Oltre la natura/Beyond nature*, con un focus particolare sull'acqua, come concetto filosofico e come risorsa per l'uomo preziosa ma fortemente a rischio. Gli interventi dei relatori sono stati intervallati da speciali esecuzioni musicali di Teho Teardo. L'ultima serata del 6 agosto è stata dedicata al tema *Menti/Minds*, e ha avuto come protagonisti il filosofo australiano della New York University David Chalmers, l'amministratore delegato di Engineering Ingegneria Informatica Maximo Ibarra e la filosofa morale Sofia Bonicalzi dell'Università Roma Tre. La serata è stata l'occasione per riflettere su un tema di grande impatto come quello dell'intelligenza artificiale ed è stata l'occasione per interagire virtualmente con due filosofi del passato come Platone e Confucio creati proprio attraverso l'IA. Le musiche che hanno accompagnato la serata sono state eseguite da Rodrigo D'Erasmus e Roberto Angelini.

Infine, la cerimonia di chiusura del congresso si è tenuta nell'Aula Magna del Rettorato della Sapienza, la sera dell'8 agosto con il coinvolgente spettacolo musicale dell'Orchestra Popolare La Notte della Taranta. La scatenata musica pugliese ha rappresentato la migliore forma di convivialità e di integrazione culturale, unendo nel ballo i numerosi studiosi presenti. Nel corso della cerimonia è stata annunciata la sede del prossimo congresso mondiale che si terrà a Tokyo nell'agosto del 2028.

In sintesi, possiamo dire che ad agosto, a Roma, la Federazione Internazionale delle Società di Filosofia, la Società Filosofica Italiana e la Sapienza Università di Roma hanno assolto all'impegno preso davanti alla comunità scientifica internazionale, hanno permesso alle diverse tradizioni culturali di contaminarsi in maniera feconda e alla filosofia di attraversare veramente tutti i confini.

SESSIONE 1
UNITÀ E DIVERSITÀ DEI SAPERI:
FRAMMENTAZIONE SPECIALISTICA
E SFIDE DELLA COMPLESSITÀ

Introduzione alla sessione

di Anna Bianchi

La questione *Unità e diversità dei saperi: frammentazione specialistica e sfide della complessità* richiama il tema dell'intero Convegno *Sapere di non sapere*. La consapevolezza delle difficoltà a rispondere alle sfide della complessità – quindi, il sapere di non sapere – evidenzia la problematicità della crescente specializzazione e frammentazione dei diversi ambiti disciplinari. Pertanto, il doveroso riconoscimento del valore dell'odierno sviluppo della conoscenza umana – pur sempre incompiuta – non può non affiancarsi alla coscienza degli ostacoli che impediscono una comprensione unitaria del reale, capace di integrare le differenti prospettive: una difficoltà rilevante, considerato che la questione della complessità non concerne solo l'ambito epistemologico, ma anche questioni logiche, ontologiche, etiche, politiche, educative.

Come attestano i temi affrontati dalle comunicazioni presentate in questa sessione del Convegno, l'ideale dell'unificazione delle conoscenze, quale risposta alla frammentazione specialistica, attraversa la storia della riflessione filosofica e scientifica e si ripropone oggi nella sua attualità, considerato l'emergere di sempre nuovi ambiti di ricerca, assumendo la forma dell'integrazione tra i saperi nelle modalità dell'interdisciplinarietà e della transdisciplinarietà. Queste modalità di integrazione costituiscono, a loro volta, una sfida per le diverse discipline. Raccogliere tale sfida per la filosofia non deve significare una rinuncia al proprio approccio al reale, concepito come una totalità da conoscere, ma una valorizzazione del proprio apporto – in quanto pensiero critico, supportato da una lunga tradizione – alla collaborazione tra i saperi: un apporto offerto non solo contribuendo alla definizione dei problemi, all'elaborazione concettuale, alla consapevolezza metodologica, alla riflessione sui fini, ma anche mantenendo vivo l'ideale di una conoscenza unitaria. E, infine, dinanzi alle sfide della complessità sembra opportuno sottolineare il ruolo che la filosofia – appresa come specifica disciplina nel quadro dei saperi – può offrire alla formazione dei giovani, come educazione ad affrontare problemi complessi, a interrogarsi criticamente, a pensare per modelli diversi, a individuare alternative possibili.

Il tempo che ci attende tra verità, nulla e tecnica

di Antonio Calicchio

1. La crisi dei valori

«Il fenomeno da considerare è la crisi dei valori tradizionali della nostra civiltà»¹.

Da circa due secoli, filosofia, economia, diritto, politica, scienza, arte, religione e morale mostrano un comune tratto: dovunque, ci si affranca da forme intellettuali ed esistenziali che, nell'ambito della tradizione occidentale, erano concepite come intangibili. Il trionfo della democrazia, nel Novecento, ha condotto al cedimento dello Stato assoluto, che intende permanere imm modificabile e controllare le mutazioni e le iniziative umane; tuttavia, ciò che induce allo svuotamento dello Stato assoluto è lo stesso che induce l'arte a tralasciare ogni modello immutabile e ogni criterio ultimo di bellezza, divenendo arte astratta. E come le arti figurative smarriscono la figura "naturale", così la musica sfigura il tonalismo, poiché non si crede più che la natura sia una dimensione inviolabile da imitare. Al contempo, non si pensa più all'esistenza di un "diritto naturale", cui debba uniformarsi la sfera morale, economica e giuridica, in quanto non esiste che il "diritto positivo", ossia umano, allo stesso modo in cui l'arte non è più imitazione della natura esterna, creandone, essa, una nuova. Lo Stato e la famiglia non sono più realtà naturali e, dunque, inviolabili; crollano i divieti, anche di ordine sessuale. Non si crede più nell'esistenza di una "natura umana" da tutelare: «l'uomo deve essere 'inventato'»². Anche la ricusazione nei confronti del valore oggettivo della fede cristiana si estende: non sono più solamente gli "spiriti liberi", ma le masse a vivere al di là dei principi inconfutabili del cristianesimo, senza riconoscere più nella Chiesa una indiscutibile autorità. Di qui l'idea della "*mors Dei*", nell'epoca moderna. Muore Dio e cadono le strutture mondane riflettenti la sua innegabilità che intendono dominare il divenire delle cose. Lo stesso capitalismo non qualifica più se stesso in termini di sistema

1 A. Calicchio, *Gli (In-) Equilibri della nostra epoca*, DigitalPress Edizioni, Salerno 2020, p. 21.

2 E. Severino, *La bilancia*, Rizzoli, Milano 1992, p. 12.

“naturale”, cosa di cui l’aveva accusato Marx, e l’aumento della ricchezza non ha più, al di fuori di sé, il proprio fine supremo, vale a dire che non ha più la funzione di garantire i presupposti della “buona vita”, in coerenza con le leggi invariabili della realtà: l’economia si sottrae alla morale, come si era sottratta alla religione. Ed ancora. Dapprima, la matematica, indi, la fisica, insieme alle altre scienze, dalla fine del secolo XIX, concepiscono se stesse non più quali verità irrefutabili, bensì quali conoscenze ipotetiche ed empiriche tali, per effetto di questa loro flessibilità, da trasformare il mondo. Da ciò scaturisce la svolta del pensiero filosofico degli ultimi due secoli. Alle origini della civiltà dell’Occidente, è la filosofia a ritenere che, al di sopra delle duttili opinioni, esista una conoscenza indubitabile, attraverso cui l’individuo può scoprire la struttura stabile della realtà, perenne sopra e dentro il divenire del mondo, come condizione e guida di esso. La tradizione filosofica – dai Greci sino a Hegel – vuole essere conoscenza assoluta dell’assoluto, verità incontrovertibile, in cui l’Eterno si manifesta, in quanto fondamento e scopo della realtà diveniente.

Da questa dimensione, generata dalla tradizione filosofica, la filosofia contemporanea si svincola: non esistono più verità inoppugnabili, valori certi della conoscenza, non esiste un fondamento o un centro del mondo, un Essere immutabile, eterno tale da sorreggere la realtà diveniente e finita; ogni essere è tempo, storicità, divenire, contingenza e finitudine; non esistono norme e vincoli morali incontrastabili: sono le tematiche da cui discendono il romanzo, la poesia, la letteratura e ogni forma culturale ed esistenziale contemporanea.

2. La filosofia e la crisi dei valori

L’attuale filosofia è alla base della crisi assiologica³. Ed è ciò che è accaduto anche alla filosofia marxista, una delle ultime grandi forme di filosofia, ossia di sapere indisputabile, rispetto alle leggi regolatrici della storia e della disgregazione del capitalismo, con l’avvento della società senza classi, economicamente pianificata, malgrado la rivendicazione di Marx del carattere storico della realtà e della verità. Un anacronismo, dal momento che il Novecento ha fatto tramontare qualsiasi volontà fissa e, quindi, anche quella del socialismo reale, ultimo episodio del “tramonto degli dèi” della tradizione dell’Occidente⁴. E lo stesso cristianesimo, al pari di tutte le grandi forme assolute della nostra tradizione, sta subendo il medesimo destino. Il capitalismo ha una tenuta maggiore in confronto al socialismo reale, posto che la sua logica è quella della scienza moderna e non quella della tradizione filosofica. Esso lascia agire gli egoismi, non impone

3 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 13 e A. Calicchio, *Il tempo che ci attende*, DigitalPress Edizioni, Salerno 2023, p. 9.

4 Cfr. U. Galimberti, *Il tramonto dell’Occidente*, Feltrinelli, Milano 2023. La struttura concettuale di fondo caratterizzante tale lavoro trova radicamento nell’affermazione riportata nel titolo dell’opera, affermazione che permea di sé l’intero pensiero di questo autore.

una morale, contrariamente a quanto ha fatto il marxismo. Ma non è da escludere che il capitalismo, pur spingendo gli antichi dèi al tramonto, ne conservi lo spirito e si prepari a seguirne la sorte.

3. La filosofia e la tecno-scienza moderna

La civiltà occidentale fuorvia dal suo passato, in cui la vita umana è governata dalla sapienza filosofico-metafisico-teologica. E la “ragione” è personificata dalla scienza, anima della civiltà della tecnica, e non più dalla sapienza. Tuttavia, è da sottolineare che i valori della tradizione occidentale sono stati considerati come salvezza dall'imprevedibilità e dall'angoscia del divenire. Il fluire del mondo, secondo la tradizione occidentale, si produce entro un'unica struttura immutabile che fissa le inalterabili leggi naturali ed umane: le leggi fisiche, giuridiche, morali, economiche ed estetiche, in cui si rispecchia la struttura immutabile che avvolge il tutto, cioè Dio. Pure il cristianesimo ha assegnato alle sue leggi sovranaturali il carattere di fermezza, proprio del pensiero greco.

Ma – come accennato – è in atto quel processo che porta dalla filosofia alla scienza, che porta, in altre parole, tanto alla negazione di ogni verità irrefragabile, quanto alla sua subordinazione rispetto all'efficienza e alla potenza degli apparati tecnico-scientifici, il cui gestore è attualmente il capitalismo.

4. La filosofia tra divenire e verità immutabile o *epistème*

Va osservato che risale al più antico pensiero della grecità l'evocazione non meno che del divenire, ma anche del c.d. rimedio, ovvero l'immutabile. Il divenire rappresenta il dolore, il terrore, l'angoscia, l'imprevedibilità dell'imprevisto, l'imprevedibilità dell'irruzione di ciò che è stato nulla, per disperdersi nell'ombra del nulla. La connessione fra dolore e divenire era stata formulata da Platone e Aristotele. La filosofia nasce dalla meraviglia, a loro avviso. Il termine da essi impiegato è *thauma*, nell'accezione semantica, oltre che di meraviglia, pure di sorprendente, angosciante, terrificante. «La filosofia nasce dal terrore, dall'angoscia»⁵. Per cosa?

Nel primo libro della *Metafisica* – nota Severino⁶ – Aristotele afferma che la filosofia sorge dal *thauma*, da meraviglia, terrore, angoscia dinanzi agli accadimenti mondani, di cui si ignorano le cause. Origina dallo smarrimento di fronte a quanto avviene imprevedibilmente, al di fuori da una causa unitaria che ne dia ragione. La meraviglia è la sorpresa davanti all'inquietudine del divenire, che fa passare le cose *ek tou mè òntos eis tò òn*, dal non essere all'essere, dal niente all'essente, per dileguarsi, poi, al niente, come asserisce ancora Severino, nel rinviare

5 A. Calicchio, *I sentieri della civiltà*, Parte prima, DigitalPress Edizioni, Salerno 2021, p. 96.

6 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 183.

al *Convivio di Platone*⁷. Severino, *peraltro*, richiama la minaccia del nulla della vita e delle cose, senza astenersi, comunque, dall'avvertire che, dapprima, i Greci, a partire soprattutto da Eschilo⁸, e, poi, la tradizione occidentale, insieme al cristianesimo, nominano il rimedio a questa situazione destabilizzante: l'ordine immutabile, che regola il divenire, la verità universale e divina da cui tutto proviene e in cui tutto ritorna.

5. La civiltà moderna fra tramonto dell'*epistème* e volontà di potenza

Dal senso ontologico greco del divenire promana il tramonto di ogni riparo immutabile; la civiltà moderna, muovendo da Leopardi⁹, con la sua filosofia poetante o poesia filosofante, nonché da Nietzsche, è la storia di demolizione degli immutabili, che «occupano gli spazi del divenire, e li riempiono»¹⁰. Ma atteso che l'Occidente non rinuncia alla propria fede nel divenire, allora ogni immutabile deve essere condotto al tramonto. E in concomitanza al tramonto dell'immutabile, si attestano il dominio e la volontà di potenza.

La verità assoluta e definitiva, ossia l'*epistème* incontrovertibile, che mostra l'esistenza dell'Eterno, costituisce la fonte di tutti gli immutabili dell'Occidente. Il disfacimento di tale verità non lascia alle sue spalle se non l'opposizione delle fedi, religiose, morali, giuridiche, politiche, ideologiche, estetiche, scientifiche. E ciò che compete a ciascuna fede è la misura della sua forza, della forza vincente. La verità assoluta ed eterna volge al declino del riconoscimento della volontà di potenza. Non è agevole per la cultura moderna distanziarsi da simili conseguenze che scaturiscono dalla dissoluzione degli immutabili¹¹.

6. L'Occidente fra tradizione e apparato tecno-scientifico

«La storia dell'Occidente è una crisi continua di autorità»¹²: dell'impero romano, del feudalesimo, della Chiesa, dell'assolutismo politico, dello Stato borghese,

7 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 185.

8 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 180, il quale scrive, altresì, che «Eschilo attende ancora di essere riconosciuto come uno dei primi grandi pensatori greci»; Id., *Il gogo*, Adelphi Edizioni, Milano 1989, in cui assume che «Eschilo è uno dei più grandi pensatori dell'Occidente», p. 5; Id., *Cosa arcana e stupenda*, Rizzoli, Milano 2020, p. 8.

9 Cfr. G. Leopardi, *Pensieri*, La Biblioteca Ideale Tascabile, s. l. 1995; E. Severino, *Cosa arcana e stupenda*, cit., p. 7; Id., *Il nulla e la poesia*, Rizzoli, Milano 2023, p. 5, in cui si legge che «Leopardi è uno dei più grandi pensatori dell'Occidente».

10 E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 181.

11 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit. p. 182 e A. Calicchio, *I sentieri della civiltà*, Parte seconda, DigitalPress Edizioni, Salerno 2021, p. 399.

12 E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 22.

della famiglia, del maschio, delle istituzioni che hanno inteso salvaguardare i valori della tradizione. Ma le grandi forze della tradizione dell'Occidente – cristianesimo, marxismo, capitalismo – tendono a servirsi, per la realizzazione dei loro scopi, degli strumenti della scienza e della tecnica, ovverosia di ciò che viene definito “apparato”; anche quest'ultimo ha un proprio scopo: l'aumento indefinito della propria capacità di realizzare scopi. Tali forze tendono a subordinare l'apparato ai loro scopi, mentre l'apparato tende a subordinare quelle forze al suo scopo. È la contraddizione tipica della nostra epoca; e due dimensioni trascinano il pianeta in direzioni contrarie: quella della tradizione e quella dell'apparato prevalendo oggi quest'ultima, cioè quella della tecnica, rispetto a quella della metafisica¹³.

7. Divenire, nulla e tecnica

La tecnica, in virtù della sua capacità di manipolazione e di dominio sulle cose, offre, all'uomo, un riparo ed una difesa davanti all'angoscia, alla sofferenza, al dolore, all'inquietudine che salgono allo spalancarsi del nulla, del venire e del tornare nel nulla, degli enti. E la dominazione pervasiva della tecnica nella contemporaneità consegue dall'opzione per il divenire compiuta dall'Occidente, divenire inteso quale dimensione visibile dell'apparire dal nulla delle cose, degli enti, degli “essenti” e del loro ritornare al nulla, dopo essersi provvisoriamente trattenute nell'essere. È in questa scelta originaria per il divenire che si vedono inscritti gli esiti nichilistici dell'intero pensiero metafisico occidentale, in scissione dalla dottrina dell'Essere e della verità assoluti, incontestabili e anche trascendenti. Considerando le cose come un emergere ed uno sprofondare nel nulla, si reputa che le cose siano nulla, che l'essere sia nulla; e a cospetto dell'angoscia che ne deriva, la tecnica dovrebbe costituirne il rimedio e la salvezza. Il suo sviluppo è tale che le forze politiche, giuridiche, economiche, etico-religiose che si propongono di assumerla come mezzo per la realizzazione dei loro scopi, si ritrovano esse stesse subordinate alla tecnica che da mezzo diviene, appunto, il loro scopo¹⁴. Tecnica che ha inciso anche sul rapporto fra tempo naturale o ciclico, tempo umano o scopico e *kairos*¹⁵. Vale a dire che il fine della liberazione dal dolore viene condizionato all'esigenza di rendere sempre più efficiente ed efficace l'apparato strumentale – la scienza, la tecnica – in vista di conseguire siffatto fine. E così, si perviene ad adeguare il fine (la liberazione dell'uomo dal dolore) al mezzo (la scienza e la tecnica). «Lo strumento, quindi, da mezzo diviene scopo, nel senso che lo scopo è non più la liberazione dell'uomo dal

13 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., pp. 55-56.

14 Cfr. E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 197.

15 Cfr. A. Calicchio, *Gli (In-) Equilibri della nostra epoca*, cit., pp. 147-148.

dolore, dall'inquietudine, bensì l'incremento infinito della potenza dello strumento stesso»¹⁶.

8. Il tempo che ci attende

«Queste, dunque, le conseguenze che dipendono dalla premessa della fede dell'Occidente nel flusso del divenire e nella tecnica. Ma quale valore ha questa fede? È proprio sua l'ultima parola filosoficamente rilevante sulla condizione dell'Occidente?»¹⁷ O potrà maturare il tempo di un pensiero che guardi il senso della verità come uno spiraglio, oltre l'angoscia, nell'immutabilità e, anche, trascendenza di una verità che sia *lux aeterna* per l'apparire di tutte le cose?

16 E. Severino, *La bilancia*, cit., p. 188.

17 A. Calicchio, *Il tempo che ci attende*, cit., p. 14.

Qual lingua?

Leonardo da Vinci tra arte, scienza e filosofia: il progetto universale e l'attualità del suo fallimento

di Giacomo Cozzzi

Il progetto della Modernità, ovvero Europa, è quello scientifico fondato sul linguaggio tecnico-specialistico che, liberatosi dall'ambiguità poetico-artistica e filosofico-letteraria, si slega dalla metamorfosi irrazionale della Natura razionalizzandola in de-terminate Forme – gli esperimenti scientifici –, de-finite leggi che la dicono in un modo dominandola. Tale operazione è la potenza dell'Occidente: la ragione si emancipa e diviene suo stesso fondamento, non c'è più bisogno di un'alterità, una Natura oltre il pensiero, una Vita oltre la Forma.

Il dire dell'uomo non “dice le cose”, sostituendosi ad esse diventa l'unica “cosa” dell'uomo: si allontana dall'originario legame esterno, fino a sostenere che non ce n'è alcuno¹. È illuminante in questo senso Kant: «difficilmente un'epoca successiva potrà fare a meno di quei modelli [precedenti] perché sarà sempre meno vicina alla natura»²; risulta perciò impossibile, con le nostre parole che nulla hanno più in comune con la *res*, riafferrare l'origine, il fondo della Caverna³, poiché la necessaria evoluzione ha separato *verba et res*. Questo rende potente la Modernità, in quanto indipendente da ogni cosa, ma allo stesso tempo vulnerabile poiché, sebbene l'Altro a cui il linguaggio – il nostro mondo – originariamente si riferisce – acquistando senso – sia ormai obliato sotto gli infiniti strati linguistici, esso c'è.

L'Altro, rimosso dalla *civitas*, sempre torna a reclamare cittadinanza, facendo crollare le impalcature razionali, formali: ecco le crisi climatiche, ambientali, sanitarie, ecc.: sussulti di realtà, di Natura, di Vita, che sotto alla Forma del linguaggio sempre respira, e in ogni momento può infrangere le mura della città⁴.

1 F. Valagussa, *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Inschibboleth, Roma 2015, pp. 128-129.

2 I. Kant, *Critica del Giudizio*, a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano 2014, p. 411.

3 Cfr. Leonardo da Vinci, *Cod. Arundel 155r*.

4 F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, Il Mulino, Bologna 2013, p. 12.

Questo è il destino del Moderno – la scienza – scritto nel suo sorgere: la perdita del rapporto originario, l'oblio del fondamento.

Tale destino della Forma culturale sorge – come afferma Preti⁵, facendosi voce della Scuola di Milano, lezione colta anche da Minazzi⁶ e Valagussa⁷ – proprio nell'affermazione della scientificità del progetto occidentale, ovvero nella separazione – necessaria – tra “le due culture”⁸: umanistica e scientifica.

Necessaria poiché senza non si darebbero purezza e precisione ideale, caratteristiche fondamentali della scienza: se non si separasse dalla dimensione artistico-letteraria, la cui verità «è un valore legato all'universale concreto»⁹, non potrebbe realizzare la sua emancipazione. Se rimanesse legata alla pesantezza del concreto non finirebbe mai di fare calcoli, inseguire la realtà, e non potrebbe mai dire, dominare, la cosa. Per realizzare questo progetto la Forma scientifica deve compiere un'ascesi dalla Vita, una separazione dalla concretezza della realtà naturale, la cui gravità materica è invece oggetto del canto dell'umanista: la scienza si caratterizza come «negazione liberante»¹⁰ da questa “pesantezza”; tuttavia «ogni cultura nasce sempre dalla vita»¹¹, ovvero dalla concretezza naturale che la scienza sublima nell'idealità degli esperimenti controllati e ripetibili. Ed ecco: il rimosso torna a reclamare cittadinanza nella Forma puramente scientifica, mostrandole come in realtà, nel concreto, nulla stesse dominando.

Sebbene perciò appaia sciocco, *hodie*, chiedersi se la cultura umanistica possa contribuire alla nostra Forma, farlo è invece fondamentale. L'arte – l'originario fare umano, l'*inveniente* vagabondaggio nella selva della Natura alla ricerca di un luogo dove iniziare a costruire la *civitas* – infatti «osa e conquista il caos»¹², è la prima «presa di misura nella quale si configura il mondo. Il gesto artistico rende il mondo per la prima volta possibile»¹³, apre la possibilità, nel caos della Natura, per la città, la Forma, che sarà quella scientifica, negazione liberantesi dal caos, che rende possibile lo stare dell'uomo in quanto individuo de-finito, e non perso nell'in-de-finita *ingens sylva*. Così «l'artista è il primo scienziato [...] e all'altro capo della civiltà lo scienziato è l'ultimo artista»¹⁴. La dimenticanza di questa relazione di «lunga durata»¹⁵ è la convinzione odierna dell'inutilità dell'arte e

5 Cfr. G. Preti, *Retorica e Logica. Le due culture*, Bompiani, Milano 2018.

6 Cfr. F. Minazzi, *Per una fenomenologia dialettica della cultura occidentale*, in: G. Preti, *Retorica e Logica. Le due culture*, cit., pp. 7-109; Id., *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2021.

7 Cfr. F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, cit.; Id., *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, cit.

8 Cfr. G. Preti, *Retorica e Logica. Le due culture*, cit., p. 119.

9 Ivi, p. 386.

10 F. Minazzi, *Per una fenomenologia dialettica della cultura occidentale*, cit., p. 76.

11 Ivi, p. 73.

12 M. Heidegger, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2000, p. 468.

13 F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, cit., p. 10.

14 Ivi, pp. 10-11.

15 F. Minazzi, «La natura è piena di infinite ragioni, che non furono ma in esperienza». *Sulla coscienza teoretica leonardesca e il suo interesse per la tecnica*, in “Il Protogora”, XLVII, 2020, n. 33-34, 2020, p. 69.

della cultura umanistica, sintomo della crisi: «un indebolimento dell'intensità e della sensibilità artistica si riverbera in una inferiore capacità di gestione delle strutture ad alta complessità»¹⁶ che sono esattamente le Forme del mondo umano, artificialmente – artisticamente – prodotto: la Forma è divenuta potentissima su sé stessa, su singole regioni¹⁷ della Natura, la quale però nella sua pesante concretezza sempre sfugge al suo dominio, minacciandone la stabilità.

Siamo quindi nell'età della morte della cultura umanistica, la “morte dell'arte”? Come suggerisce Valagussa, cogliendo il compito indicato da Preti, in realtà «la morte dell'arte non concerne esclusivamente il nostro tempo, ma caratterizza l'intera cultura europea e rintracciarne i luoghi nevralgici nel corso della storia costituisce la sola possibilità di orientarsi nelle nebbie che per il momento avvolgono l'attuale momento di crisi»¹⁸, seguendo anche l'indicazione heideggeriana di «portare di nuovo il pensiero nel suo elemento»¹⁹: nella Vita oltre la Forma. Ma quale pensiero può esprimere questo compito, «qual lingua»²⁰ può farsene carico? Per suggerire una risposta occorre tornare all'ultimo momento²¹ in cui le “due culture” hanno convissuto: nella mente e nelle mani della singolarità intellettuale di Leonardo da Vinci.

L'Artista si proponeva, con l'Umanesimo, di contro alla siderazione razionale della Scolastica, di ri-legare i *verba* alla *res*, fondare nuovamente la Forma civile sul terreno della Vita. Perciò egli indicava la necessità di scendere nel “fondo della Caverna”, metamorfico cuore della Natura da cui tutto sorge e a cui tutto ritorna, e lì trovare ispirazione per pronunciare “parole viventi”²², una lingua in grado di «displicare la meraviglia»²³, testimoniare la Vita nella Forma.

Ma «qual lingua»? Per tutta la vita Leonardo si interroga al riguardo. Le soluzioni che propone sono la testimonianza pratica della commistione e correlazione tra le diverse regioni del sapere entro un unico progetto universale: *inventare* una Forma adatta alla Vita, che esprima nella fissità de-terminata la mobilità infinita. Compito destinato al fallimento, al “naufragio” nel successo scientifico moderno. La mente umana infatti, creatrice di Forma, non «s'astende infra lo 'nfinito»²⁴, non può com-prenderlo in sé, solo rimandarvi: inseguimento infinito. L'infinità del Tutto si fa gioco della ragione umana, la profondità della Caverna l'avvolge e l'annulla: solo attraverso le nostre Forme possiamo vedere la Vita, ma queste sono finite. L'esperienza è sempre mediata da queste

16 F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, cit., p.12.

17 F. Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, cit., pp. 100-103.

18 F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, cit., p. 19.

19 M. Heidegger, *Lettera sull'«umanesimo»*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995, p. 34.

20 Leonardo da Vinci, *Cod. Atlantico 949v*.

21 R. Klein, *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Einaudi, Torino 1975, pp. 175-176.

22 E. Grassi, *Filosofia critica o filosofia topica? Il dualismo di pathos e ragione*, in: Id., *Vico e l'umanesimo*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 35.

23 *Ibidem*.

24 Leonardo da Vinci, *Ms. H 67r*.

– l'uomo è tale solo in città, nel suo linguaggio – e perciò la Vita sfugge, la sua infinità condanna la ragione all'impotenza, la Forma alla limitazione, e questa è costretta, per sopra-vivere, a tradire il suo oggetto: sacrificare la Vita. Qui il tragico fallimento del progetto universale: certo nessuna lingua può displicare tal meraviglia.

La consapevolezza leonardiana è assoluta: vuole raffigurare nella Forma finita la Vita infinita, e questo è impossibile. Egli continuamente si spende per legare arte, scienza e filosofia, sovrapponendone gli ambiti nel *Paragone delle arti* – esposizione teorica del suo sapere utopico –: una pittura che è scienza e filosofia, la Forma *apta* alla Vita, dove «il massimo dell'artificialità “rende” e “tocca” il massimo di naturalità»²⁵. Vorrebbe essere la lingua che si pone al confine tra *civitas* e *ylha* mettendole in relazione viva, dando loro senso per l'uomo. Nella pratica tale linguaggio si esprime nell'evoluzione artistico-scientifica di Leonardo – culminante nello strumento del disegno²⁶ –, dove la Vita è inseguita nella Forma, sfumandone i contorni, amalgamando i termini nelle mistioni²⁷, elidendo le figure de-finite in una figura unitaria in cui i singoli coincidono in unità e l'infinito sfonda il limite stesso dell'opera artistica. L'intera opera leonardiana è questa pratica, mai de-finizione della Vita nella Forma bensì infinita ricerca²⁸ condotta con tutti gli strumenti formali dell'uomo, legati in un unico progetto:

Leonardo ingegnere, Leonardo architetto, Leonardo scienziato [ecc.], è sempre l'uomo che insegue il nesso ferreo tra le cose: il macrocosmo [Vita] uguale al microcosmo [Forma] significa anche che il microcosmo si risolve nel macrocosmo – il risvolto dell'umanizzazione del mondo, se non si vuol finire in retorica, è la naturalizzazione dell'uomo²⁹.

Lo scopo non è rendere formale la Vita, bensì vitalizzare la Forma, e per farlo di devono abbassare le mura della *civitas* scientifica, così da scorgere il movimento della selva poetato dagli umanisti, la Vita: legare la cultura scientifica alla sua origine artistica, sporcare l'idealità del conto con la passionalità del canto. Un esito fallimentare attende questo progetto. Per realizzarlo sarebbe necessaria l'universalità più assoluta e lo specialismo più tecnico.

25 F. Frosini, *Pictura sive philosophia? Saggio su arte e scienza in Leonardo da Vinci* in: R. Viti Cavaliere, L. Piccioni, *Il pensiero e l'immagine*, Edizioni Associate, Roma 2001, p. 174.

26 Cfr. M. Meneguzzo, *Leonardo da Vinci. Disegni: l'invenzione e l'arte nel linguaggio delle immagini*, Edizioni Futuro, Verona-Milano 1981.

27 Leonardo da Vinci, *Libro di pittura*, a cura di M.T. Fiorio, Abscondita, Milano 2019, [III, 487]. Cfr. F. Frosini, «*Artefiziosa natura*». *Leonardo da Vinci dalla magia alla filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2020, pp. 247-281.

28 A. Banfi, *Leonardo e l'uomo moderno*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Cordié, Editori Riuniti, Roma 1970, p. 67.

29 E. Garin, *Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma 1975, p. 253.

La lingua universale che Leonardo cerca, la linea che insegue l'infinita *varietas* del mondo³⁰, deve infatti legarsi alla Vita e significarla in sé. Ma «ciò che non ha termine, non ha figura alcuna»³¹; la ragione che procede per de-finizioni, linee de-terminate, non può che tradire il suo oggetto. Nello sforzo di rendere nel linguaggio la Vita del cosmo Leonardo è costretto a prelevare analiticamente – scientificamente – parti del Tutto per poterle poi riassemble sinteticamente – artisticamente – nella seconda natura della Forma. Qui la condanna del progetto leonardiano che condurrà alla specializzazione moderna: solo con un sapere tecnico-specialistico si giunge di fronte alla Vita, ma in tali condizioni – analitiche, senza sintesi artistica – non se ne avrà una visione completa e il suo “saperla” sarà sterile, senza Vita. Per l'uomo la Vita si dà solo nella Forma.

Qual lingua può superare questa *impasse*? Certo nessuna. Nella mente di Leonardo per un attimo si intravede la commistione delle due istanze, nel più rigoroso tecnicismo della totalità l'Artista sente il fiorire della Vita, la continuità con la sua bellezza. Prova a dirla, testimoniare, ma quella «significar per verba non si poria»³². Negli occhi profondi dell'*Autoritratto* di Torino, si conserva in atto la tensione, l'antico certame tra Apollo e Marsia – *logos* e *pathos* –: le melodie risuonano ancora entrambe nelle dita di Leonardo, che prova a seguirle nelle sue opere, cercando una lingua che non debba decidere. Nella tensione continua all'universalità che lo attira verso Tutto e nella necessità infinita di specialismo che lo attarda su ogni *varietas* di mondo vive questa sfida all'espressione.

«Qual lingua? Certo nessuna» può testimoniare la Vita in sé. Sarà sempre “solo” Forma: «Nel metter colori sulla tela, come si poteva attuare l'aspirazione dell'animo e il moto delle cose? Quale il fluido visibile che non fosse né colore né forma, e ambedue le comprendesse?»³³.

Qui l'insegnamento del fallimento di Leonardo al nostro tempo. Tale fluido visibile infine non lo trova, non esprime una lingua universale, che possa davvero legare la Forma alla Vita. Ma tutta l'opera di Leonardo, la sua stessa vita, fu questa lingua, Forma il cui ultimo limite fu proprio la Vita, il limite biologico, «da tarda ora della notte, la fine dell'olio nella lucerna, la fine dell'inchiostro o della carta, la fine della vita»³⁴: una produzione ininterrotta alla ricerca della parola vivente, che ci sta davanti non incompiuta bensì in-finita.

Leonardo non riesce a pronunciare la parola vivente, ma indica, con gli ultimi disegni, all'origine del Moderno, la strada che non è stata seguita. La separazione tra artista e scienziato, realizzata dopo Leonardo proprio alla luce dell'aporeticità del progetto universale, è inevitabile. Ma questo Leonardo ora torna a

30 K. Clark, *A Catalogue of the drawings of Leonardo da Vinci in the Collection of His Majesty the King at Windsor Castle*, TUP, Cambridge 1935, pp. XXVIII-IX.

31 Leonardo da Vinci, *Cod. Arundel 132r*.

32 Dante, *Paradiso*, I, 70-71.

33 L. Venturi, *La critica e l'arte di Leonardo da Vinci*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 175.

34 C. Vecce, *Leonardo*, Salerno Ed. Roma 2006, p. 339.

interrogare il nostro tempo, prigioniero di una Forma da cui non possiamo fuggire ma che non è più in grado di tenersi alla Vita. Il suo spirito teso tra volontà di Vita e necessità di Forma ci ricorda che le due istanze devono stare insieme.

«Rimane ancora da pensare l'alternativa essenziale della nostra epoca tra il dominio dell'apparato calcolante [...] e il gesto sovversivo dell'arte»³⁵: l'Europa esiste su questo bivio, che si apre in Italia, speme della Modernità. Leonardo è all'imbocco di quel bivio.

È il momento di porsi al suo fianco, e da lì riprendere il cammino.

35 F. Valagussa, *L'età della morte dell'arte*, cit., p. 175.

Dalla mono-referenzialità alla multi-referenzialità dei saperi specialistici all'interno dei processi di apprendimento e di cambiamento formativo. La complessità dell'essere in situazione relazionale

di Gabriella de Mita

1. Introduzione

L'abitudine, radicata nelle fondamenta del positivismo, di considerare separatamente i tre livelli dell'esperienza umana (cognitivo, affettivo e pragmatico) ha ostacolato l'interazione trasversale che ne è alla base, risultando in una conoscenza intrinsecamente mono-direzionale. Tale conoscenza, infatti, tende ad essere ancorata metodologicamente a prospettive unilaterali, prive di una visione integrata dell'essere.

Essa si riflette nelle teorie predominanti – quali la psicoanalisi, la *Gestalt*, il behaviorismo, tra le altre – accolte all'interno di discipline specializzate come la psicologia, la sociologia, l'economia, e così via. Queste discipline, pur dotate di un potenziale esplicativo notevole, restano intrappolate nelle stratificazioni delle loro storie interne e nelle correnti di pensiero che le alimentano. La conoscenza finale che ne scaturisce riflette l'operazione che viene compiuta alla base: correlare al fenomeno formativo segmenti di conoscenze estrapolate da ambiti specialistici, quali appunto la psicologia o la sociologia, l'antropologia o la psicoanalisi, e così via. Sono questi saperi a offrire, di volta in volta, separatamente, in modo fortemente deterministico, la prospettiva di lettura, di comprensione e spiegazione dei fenomeni che si producono e si manifestano all'interno del contesto formativo¹. Ci troviamo di fronte a un'operazione caratterizzata dall'essere mono-referenziale, nel senso che si poggia sulla pretesa di legittimare

¹ Cfr. M. Giordano, *Einfühlung e processo implicativo. Matrice teorica per il cambiamento formativo*, Laterza, Bari 2000.

l'allargamento delle possibilità conoscitive e operative attraverso il riferimento puntuale a un unico referente specialistico e scientifico. La trasposizione tra gli ambiti di sapere che viene operata è di tipo quasi-lineare: metodologie o concetti passano semplicemente da un settore disciplinare all'altro. Benché questa operazione possa presentare aspetti di innovazione rilevanti sul piano dell'analisi epistemologica, essa non crea però le condizioni reali per un effettivo allargamento dello spettro delle possibilità conoscitive che richiede l'incremento del potenziale relazionale formativo. Accade, anzi, che le stesse categorie linguistiche chiamate a esprimere, sul piano dell'operatività, il processo formativo, appunto perché strettamente legate al rispettivo spazio teorico e scientifico da cui direttamente derivano, finiscono per essere poco rappresentative e indicare frammenti separati ed eterogenei di realtà contestuale. Il criterio che sembrerebbe dominare questa forma privilegiata di mono-referenzialità è lo stesso che, non a caso, fa parlare Edgar Morin in termini di «moderna barbarie»².

Le conseguenze più evidenti di questa situazione appaiono in particolare negli interventi promossi all'interno delle istituzioni scolastiche che per tradizione avocano a sé il compito elementare dell'attività formativa ed educativa. Questi interventi presentano caratteristiche che vanno da un eccesso di tecnicizzazione (elaborazione di curricula) a un fiorire di proposte empiriche affastellate tra di loro. A essere perso di vista, se non proprio negato, è l'*humus* nel quale questi dibattiti affondano le proprie radici. Per dirla husserlianamente, viene perso quel momento/luogo³ nel quale i saperi oltre che trasmessi vengono anche prodotti per poi diventare patrimonio comune, assimilati e trasformati in presupposto per il cambiamento o, quanto meno, per acquisire le condizioni per una maggiore plasticità al cambiamento.

2. La complessità della situazione relazionale

L'esperienza e l'analisi dell'apparato operativo indispensabile per costruire il contesto formativo ha fatto emergere con sufficiente evidenza il fatto che ci troviamo di fronte a una situazione epistemologica di grande complessità. Le problematiche che emergono sul terreno dell'intervento formativo riflettono – per articolazione e per quantità di istanze in gioco – la complessità della situazione relazionale⁴. L'analisi teoretica, e quella fenomenologica in particolare, unitamente al nuovo atteggiamento di pensiero generato dalla teoresi implicativa,

2 E. Morin, *Il metodo. Ordine disordine organizzazione* (1977), Feltrinelli, Milano 1984, p. 47.

3 Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1952), Einaudi, Torino 1965.

4 Cfr. G. de Mita, *Dialoghi per la ripartenza. Un'occasione di riflessione fenomenologica sullo "stare in situazione relazionale"* in G. de Mita, A. Modugno, G. D'Elia, S. Guaragno, S. Valenti, *Tempo, spazio, corpo-corporeità, relazione comunicativa. Dialoghi per la ripartenza in un confronto trans-disciplinare e multi-esperenziale*, FrancoAngeli, Milano 2023, pp. 15-29.

hanno radicalmente modificato il modo di pensare alla relazione formativa. L'analisi puntuale del processo percettivo, nel suo essere costitutivamente e originariamente processualità interna, l'analisi della complessità degli atti che compongono e rendono possibile la percezione intersoggettiva, l'analisi dei modi in cui si manifesta la trama fenomenica della temporalità e della spazialità dei vissuti, ecc. permettono di problematizzare, di interrogarsi e di portare sul piano della consapevolezza il fatto che ogni rapporto formativo implica e contiene in *nunc* non solo la ricchezza di tutto quello che si palesa nel presente dell'*hic et nunc* dell'interazione ma anche quanto agisce nel profondo e sullo sfondo della rete implicativa.

La teoresi dell'implicazione porta alla consapevolezza che, attraverso la complessità dei processi interpersonali di rimemorazione e di ripresentificazione, esiste, nel rapporto formativo, un piano di esperienze che ruota attorno all'asse del "visibile"⁵ così come lo definisce Maurice Merleau-Ponty (quel che accade nell'*hic et nunc*). Al tempo stesso si delinea la presenza di un nucleo profondo di ciò che è fenomenologicamente invisibile; un nucleo residuale che Edmund Husserl individua con le «zone oscure»⁶ e Sigmund Freud con «l'area fenomenica dell'inconscio e del subconscio»⁷. Attraverso la mediazione di questa nuova consapevolezza viene riconosciuto il fatto che i saperi disciplinari che intervengono a costituire lo spettro di riferimento della conoscenza del processo formativo possono – attraverso un intreccio sincronico e diacronico dei tratti delle rispettive storie – agire sulla dimensione visibile, dispiegata e conscia dell'*hic et nunc* della situazione relazionale formativa.

Procedere a esaminare, in prospettiva epistemologica, i piani di incidenza della pratica formativa in situazione relazionale, comporta una necessità operativa: il recupero della dimensione trasversale delle discipline che intervengono a costituire la rete delle conoscenze che riguardano il cambiamento formativo⁸.

3. La funzione critica dell'indagine epistemologica di stampo fenomenologico all'interno della rete dei saperi specialistici

Esploro, di seguito, le condizioni che conferiscono stabilità e predicabilità al processo formativo e, allo stesso tempo, quale ruolo gioca la dimensione epistemologica nel valutare l'incidenza attuale delle conoscenze scientifiche interne al medesimo processo. Quali sono i limiti che caratterizzano l'epistemologia

5 Cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile* (1964), Bompiani, Milano 1969.

6 E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine* (1950), Morcelliana, Brescia 2017, p. 81.

7 S. Freud, *Opere di Sigmund Freud* (1940), Boringhieri, Torino 1990, p. 120.

8 Cfr. G. de Mita e A. Modugno, *Insegnare filosofia in Università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, FrancoAngeli, Milano, 2020.

di tipo positivistico allorché rivolge la propria tensione critica alle conoscenze scientifiche che attengono alla sfera del processo formativo?

È la stessa conoscenza pedagogica a far luce su tali limiti. Essa, quale forma fluida di sapere, rivolta a soggetti in situazione e in costante evoluzione è, per questo stesso presupposto di base, alla continua ricerca dei propri presupposti teorici e metodologici di contatto. Questa caratteristica la conduce progressivamente, sul piano della teorizzazione, ad avvertire i limiti della mono-referenzialità e quindi ad aprirsi al confronto con la multi-referenzialità e la interdisciplinarietà (fino a trasformarsi in scienze della formazione).

Il rimando all'individuo in situazione contestuale e in continua evoluzione esige una modello epistemologico totalmente affrancato dai riduzionismi positivistici; una base epistemologica che cerchi e trovi appoggi nelle scienze psicologiche cliniche e dinamiche (psicoanalisi, psicologia clinica, ecc.) oltre che sociologiche. Inoltre, questa struttura dialogica dell'interazione formativa porta a costruire concetti operativi che non sono più, come l'epistemologia positivistica tradizionale aveva reso abituale considerare, concetti disgiunti o concetti desunti da ambiti specialistici di discipline separate. Questi nuovi concetti operativi nascono come interdisciplinari e sembrerebbero meno provvisori solo se si cercasse di uscire dagli schemi logico-formali della scientificità di tipo positivistico. Le situazioni con le quali la conoscenza pedagogica tradizionale – più o meno formalizzata in teorie e divisa in scuole – si confronta sono fortemente intrise di un sapere schematico, falsamente onnitemporale e falsamente ammantate di un linguaggio scientifico e riduttivistico.

È da questa situazione che parte l'indagine epistemologica di tipo fenomenologico, un'indagine che richiede la funzione critica all'interno della rete dei saperi specialistici e privilegia la dimensione teoretica che genera e permette alle conoscenze afferenti al campo formativo di dialogare tra di loro⁹. Infatti, lo stretto rapporto tra l'elaborazione degli strumenti operativi e il ri-centramento delle metodologie d'uso e di riferimento, unitamente alla necessità di discussione e critica delle categorie linguistiche richiesta dalla fluidità e unicità dell'esperienza formativa, ricollocano l'epistemologia fenomenologica nell'originaria posizione attribuita da Husserl: punto di incrocio, e quindi di frontiera, tra propaggini del pensiero riflessivo-teoretico e sviluppi comunicazionali della conoscenza scientifica. Si tratta di una collocazione che affonda le radici e deve il proprio statuto alle sue stesse origini: al momento unitario che cronologicamente e logicamente precede la separazione metodologica tra ricerca elaborativa teoretica e ricerca specialistica scientifica. Questa radice originaria è stata spesso dimenticata o negata poiché sono stati privilegiati schemi di lettura mono-referenziali o di separazione/opposizione interna al processo conoscitivo.

9 Cfr. A. Modugno, *Pensare criticamente. Verità e competenze argomentative*, Carocci, Roma 2018.

4. Ricerca epistemologica come recupero della complessità dei piani di predicabilità della conoscenza in campo formativo. Possibili nuovi itinerari?

Quali sono le caratteristiche e le conseguenze del riduzionismo epistemologico e quanta parte questo modo di procedere metodologico ha avuto nel deviare l'approccio unitario e integrato al processo formativo? La situazione più diffusa è quella che vede la funzione e il campo dell'epistemologia definito a partire dalle istanze delle scienze fisico-matematiche. Tale epistemologia si pone di fronte alla conoscenza del processo formativo non diversamente da come opera di fronte ai fenomeni naturalistici e organicistici: parte dall'assunzione di un dato di fatto e la conoscenza che ne consegue è un nucleo teoretico e metodologico chiuso; è un prodotto finito. Il suo compito principale appare circoscritto all'individuazione di regole capaci di governare la possibilità della traducibilità e del trasferimento di nuclei concettuali e strutture metodologiche da un processo specialistico a un altro in tutto simile e omogeneo al precedente. Il limite più evidente di questa epistemologia risiede nel tipo di operazione riduttiva che essa compie: lungo questa via finisce, infatti, per supporre che i problemi relativi alla scientificità della conoscenza siano identificabili con quelli della razionalità logico-formale interna al campo specialistico preso in considerazione. Le categorie base di riferimento sono quelle del pensiero classico: l'essere (*lo status quo*) e non la relazione, l'oggetto e non il suo manifestarsi, la cosa che precede e condiziona il metodo. A essere confusi sono i piani dell'osservazione epistemologica con quelli della riflessione filosofica.

Si indagano i termini che ne costituiscono la struttura logico-formale e si precisano i criteri che le garantiscono la regolarità scientifica. Se ne delimitano anche le possibilità metodologiche e applicative secondo linee normative consequenziali. Si puntualizza quel che "deve essere" per poter aspirare allo statuto di "poter essere": la conoscenza viene congelata in un momento, frammento della propria storia, estrapolata dai precedenti flussi che la precedono e da quelli che la seguono, fissata nell'istante della verifica logico-formale. Siamo di fronte a un'epistemologia che potrebbe essere definita "senza soggetto" appunto perché incapace di assumere la complessità delle problematiche presenti nel "soggetto-che-agisce-e-reagisce-in-situazione": questa situazione assume un grande rilievo all'interno delle procedure scientifiche e applicative che caratterizzano la contestualità formativa. Un notevole contributo al recupero della complessità dei piani di predicabilità del sapere necessario al contesto formativo è offerto dalla ricerca epistemologica che orienta i propri sforzi verso la storizzazione delle scienze cui rivolge la sua attenzione critica. Il nuovo itinerario di ricerca che questa epistemologia inaugura a seguito della prima rivoluzione fenomenologica, accoglie il carattere storico, dinamico e relazionale del proprio

operato e delle prospettive risolutive del proprio intervento operativo. Essa non si pone dalla prospettiva di considerare prioritaria la percezione protenzionale del prodotto finito; al contrario, muove dall'analisi dei fattori che intervengono nella costruzione contestuale e dall'intenzionalità in fieri della produzione di conoscenze e della loro trasmissibilità.

Attraverso il processo a ritroso della storicizzazione si mantiene vivo, e sempre rinnovantesi, il rapporto dialettico tra riflessione teoretica, analisi epistemologica e ricerca scientifica. Il recupero della dimensione storica lascia intravedere la spessa trama delle interazioni tra i concetti operativi della teoresi e i modelli epistemologici delle scienze di riferimento, lascia infine intravedere le modalità che hanno caratterizzato le tre tappe fondamentali di riferimento epistemologico nelle quali si è andato progressivamente coagulando lo sviluppo storico del rapporto formativo: la forma descrittiva e classificatoria della teoresi aristotelica, quella esplicativa della teoresi cartesiana ed infine quella interpretativa dell'attuale teoresi fenomenologica.

“Intonare” il Mondo per abitare la complessità. Fenomenologia degli affetti e crisi delle relazionalità.

di Giovanni d'Elia

Lo sentiamo dire ogni giorno e in tutti i toni:
non vogliamo pensare,
non vogliamo sentire,
vogliamo dimenticare il più possibile.
E questo mi sembra molto pericoloso.

Etty Hillesum

1. Introduzione

La citazione in apertura è tratta da una lettera datata 1942 di Etty Hillesum, una scrittrice olandese che con profondità ha saputo narrare le barbarie dell'Olocausto di cui ella stessa è stata vittima. Una scrittura preziosa, accorata e piena di speranza che dispiega i fili della propria vita per costituirne la trama del proprio vissuto esistenziale. Una narrazione che trasuda di amore per l'umanità e che condensa lo sguardo sulla preoccupazione, sempre più accecante, dell'accartocciarsi del sentire l'emozione della vita nei baratri della rimozione cieca del dolore. L'apprensione della Hillesum merita, nel profondo rispetto della storia dell'Olocausto, di non restare un mero monito ma di rivivere nelle scelte che compiamo oggi di fronte ai sempre più intensi fenomeni di annichilimento della vita. Obiettivo imprescindibile del lavoro è guardare alla dimensione affettiva come sfida urgente del nostro tempo troppo spesso dimenticata o rilegata alla ricomprensione di senso delle scienze psicologiche. Il tema, oltremodo di attualità, merita di essere osservato e analizzato da più angolature attraverso una prospettiva trans-disciplinare che possa superare ogni specialismo e concorrere a una comprensione multi-dimensionale del fenomeno. Troppo spesso la complessità dell'oggi ci pone davanti alla possibilità di scegliere tra due poli opposti:

guardare o chiudere gli occhi davanti alle aberrazioni dell'esistenza. Capita che «ci abituiamo gradualmente a impedire che il cuore sia sfiorato da quello che potrebbe fargli male. Noi mettiamo in opera atti di rimozione o, piuttosto, di neutralizzazione affettiva»¹. La dimensionalità del fenomeno travalica la storia e le storie del Mondo e intercetta, senza riserbo alcuno, le fragilità relazionali del nostro quotidiano. Non solo, tutta la nostra esistenza è contrassegnata, per dirla con Edith Stein, dal «vivere da una certa profondità»²: non si tratta di abitare il *Kronos*, ma di stare nella qualità del *Kairos*³ anche quando può apparire doloroso. La fuga ci rende ciechi del Mondo e ci allontana dalla nostra indissolubilità dell'esserci-nella-esistenza avviando un processo auto-distruttivo della nostra più intima essenza. Stare nella profondità dell'esperienza non significa lasciarsi funestare dalle turbolenze emotive ma cogliere in quelle perturbazioni delle occasioni per chiedere a se stessi “Chi sono? Chi voglio essere?”. Per dirla con Heidegger, «in quale oggettualità, rispetto a quale carattere dell'essere è esperito e interpretato l'essere-uomo, l'essere-in-vita? Qual è il senso dell'esserci in cui l'interpretazione della vita predispone l'uomo? In breve, in quale pre-possesso ontologico sta questa oggettualità?»⁴. Lo spazio della domanda, allora, si configura come spazio di possibilità conoscitiva: di noi stessi, del Mondo percepito e delle relazioni con gli Altri e il Mondo. Le esperienze vissute, in tal forma, cessano di essere meri accadimenti e si configurano come vere e proprie rivelazioni (*ereignis*). In questo senso, accogliere il Mondo è accogliere la nostra stessa essenza; è nel domandarmi “Chi sono? Chi voglio essere?” che afferriamo la scintilla originaria del nostro essere-nel-Mondo in cui l'Essere si manifesta nel suo complesso alla nostra esistenza umana. È in questa prospettiva, in questa movimentazione teleologica dell'essere-in-divenire, che si gioca tutta l'attività-passività dell'esperienza umana che merita, a questo punto della trattazione, di essere ricompresa nell'atmosfera di senso che è propria delle tonalità emotive del Mondo.

2. “Intonare” il Mondo per “accordare” l'esistenza

Come osserva Maria Zambrano, «la metafora della visione intellettuale è stata finora la forma più decisiva e fondamentale della conoscenza, mentre il cuore è stata l'entità che più implacabilmente si è vista condannata all'esilio, quella che

1 R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Cernusco 2003, p. 278.

2 E. Stein, *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, trad. it. L. Vigone, Città Nuova, Roma 1988, p. 396.

3 Cfr. A. Modugno, *Risignificare il tempo nei contesti formativi in periodo pandemico*, in G. de Mita, A. Modugno, G. d'Elia et alii, *Tempo, spazio, corpo-corporeità, relazione comunicativa. Dialoghi per la ripartenza in un confronto trans-disciplinare e multi-esprienziale*, FrancoAngeli, Milano 2023, pp. 35-37.

4 M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, trad. it. A. Ardovino, A. Le Moli, Fieri, Palermo 2005, p. 372-373.

più rapidamente è stata espulsa dall’area visibile della vita colta»⁵. La questione del sentire affettivo è stata per lungo tempo non considerata un argomento di attenzione e di ricerca scientifica⁶ ampliando il dualismo tra mente e cuore che sempre, a intensità variabili, ha contraddistinto la storia della cultura occidentale. Tutta la filosofia tra la fine del XIX e l’evolversi del XX secolo – si pensi, tra gli altri, alle riflessioni di Edmund Husserl, Martin Heidegger, Max Scheler, Edith Stein, Otto Bollnow, Jean-Paul Sartre – ha contribuito a creare conoscenza sul tema del sentire affettivo aprendo il campo alla ricerca contemporanea sul tema che appare, oggi più che mai, urgente. L’obiettivo è quello di porre in dialogo, nel breve spazio della trattazione, i contributi di diversi studiosi al fine di contribuire alla costruzione di una prima comunità di lettura sul tema in oggetto.

Jean-Paul Sarte nelle sue *Idee per una teoria delle emozioni* (1939) scrive che «la coscienza emozionale è per prima cosa coscienza del mondo»⁷; ma che tipo di relazionalità sussiste tra l’Io e il Mondo? «Mentre i sentimenti si riferiscono e rivelano l’essere degli oggetti, la *Stimmung* si riferisce al loro orizzonte, a quello che nella *Crisi delle scienze europee* di Husserl verrà chiamato “il mondo”, per cui essa si riferisce agli oggetti solo indirettamente, nel senso che rappresenta lo sfondo emozionale del loro apparire»⁸. Le tonalità emotive si configurano dunque come atmosfera nella quale esiste una sorta di armonia tra Io e Mondo che risultano inscindibili. Continua Bollnow suggerendoci che

ogni tonalità (*Stimmung*) è accordo (*Ubereinstimmung*); quindi anche la “tonalità dello stato d’animo” (*Gemütsstimmung*) è un accordo continuo di tutto l’uomo, che nelle sue diverse parti è intonato uniformemente su un certo tono⁹.

Questa atmosfera «non viene né dal di fuori, né dal di dentro; sorge nell’essere-nel-mondo stesso come una sua modalità»¹⁰: le tonalità emotive sono la manifestazione dell’originarietà del *pre-teoretico* nel quale il soggetto riconosce il suo *esserci* nella sua pura essenza indivisibile nella dicotomia Io-Mondo. In tal senso il Mondo tutto è tonalità emotiva quale spazio che rende possibile ogni esperienza vitale (*Erlebnis*) e che apre ai significati del Mondo permettendo di superare i dualismi attivo-passivo e soggetto-oggetto che hanno contraddistinto

5 M. Zambrano, *Verso un sapere dell’anima*, trad. it. E. Nobile, Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 45-46.

6 Si consulti a tal proposito L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015; D. Bruzzone, *La vita emotiva*, Scholè-Morcelliana, Brescia 2022.

7 J.-P. Sarte, *L’immaginazione. Idee per una teoria delle emozioni*, trad. it. N. Pirillo, Bombiani, Milano 2004, p.184.

8 V. Costa, *Vita emotiva e analisi trascendentale*, in V. Melchiorre (ed.), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000 p. 112.

9 O. F. Bollnow, *Le tonalità emotive*, trad. it. D. Bruzzone, Vita e Pensiero, Milano 2009, p. 32.

10 M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 136.

la precedente ermeneutica. Secondo gli studi di Bollnow, si può desumere una tripla direzionalità dell'“intonazione” emotiva:

- 1) l'accordo tra mondo interno e mondo esterno;
- 2) l'accordo tra stato corporeo e stato psichico; e infine
- 3) l'accordo di tutte le attività particolari all'interno dell'anima, che sono tutte accordate su un medesimo tono fondamentale»¹¹.

L'atmosfera emotiva permea totalmente il nostro Mondo-della-Vita permettendo alla nostra stessa esistenza di diventare cosciente di se stessa.

Scrivendo Edith Stein: «quando sono stanco, non posso gioire pienamente, le impressioni sensoriali non hanno alcun effetto su me [...]. Quando sono fresco, tutto il mondo ha una luce nuova, tutto avviene facilmente e gioiosamente»¹². Le tonalità emotive si configurano, dunque, come cornici entro le quali alcune possibilità del sentire possono realizzarsi e in cui il soggetto può vivere profondamente il suo Io. Le *stimmung* qualificano la nostra relazionalità con il nostro *esservi* e la relazione Io-Mondo e anticipano, ancora prima di una intenzionalità cosciente e operante, la possibilità di *accordarmi* coi significati della mia esistenza. Compresa la natura delle tonalità emotive e il modo con il quale influenzano la nostra percezione del mondo, resta da capire in che modo possano divenire processo cosciente dell'essere umano per costruire attivamente il proprio *Esservi*.

3. Educare al *Sentire*

Succede che «in questo depotenziamento del lato affettivo della realtà si verifica una sorta di interruzione dello scambio vitale con il mondo che non ci interpella più»¹³. Le domande “Chi sono? Chi voglio essere” divengono allora più assordanti perché, se da un lato interpellano la persona in sé in quanto soggetto cosciente, dall'altro chiamano in causa la responsabilità educativa e sociale della cerchia relazionale in cui il singolo è inserito. Le domande “Chi sono? Chi voglio essere” si arricchiscono di una connotazione estremamente pratico-progettuale propria dello sguardo educativo. Obiettivo generale di una siffatta progettualità deve essere *in primis* quella di coltivare l'intelligenza del cuore: quel complesso di disposizioni dell'anima che consentono di leggere tra le righe dell'esistenza anche quando appaiono increspate, sbiadite o aggrovigliate. Coltivare l'intelligenza del cuore significa allora mettere in campo un atteggiamento paziente capace di dare vigore a una pedagogia fenomenologicamente fondata che sappia proporre

11 *Ibidem*.

12 E. Stein, *La struttura della persona umana*, trad. it. M. D'Ambra, Città Nuova, Roma 2000, p. 173.

13 L. Mortari, *La sapienza del cuore. Pensare le emozioni, sentire i pensieri*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 37.

esperienze di senso: se formare significa dare forma alla vita¹⁴, allora diventa necessario allenare lo sguardo a osservare, descrivere, significare e innestare la realtà percepita e l'inedito che sgorga nell'esperienza vissuta¹⁵.

Una tale postura deve alimentarsi, allora, del tempo della cura: un tempo denso che abbia la connotazione precisa dell'*epimeleia* ovvero dell'avere a cuore la vita per farla fiore. Si tratta, allora, di mettere in campo un atteggiamento clinico¹⁶, quel dirigersi verso o mirare a tipico della tradizione fenomenologica che sappia cogliere con intenzionalità formativa¹⁷ le qualità dei pensieri che animano l'agito della persona per supportarne teoricamente la scrittura dei progetti di vita individuali, la capacità di saper scegliere e le transizioni esistenziali dell'esistenza umana. Educare al sentire diviene quasi un imperativo etico: una responsabilità sociale della comunità per se stessa, dell'adulto per il ragazzo, dell'educando per l'educatore e viceversa. Come suggerisce Husserl «Ognun *Io* è una monade. Ma le monadi hanno finestre»¹⁸ e questo ci consente di rispettare con la distanza le peculiarità altrui e di accogliere con la postura del com-prendere le analogie che abitano le nostre esistenze. È in questo processo di distinzione e analogia che si costruisce la peculiarità della relazione educativa: «mettersi in relazione con l'altro significa non cancellarlo nella sua alterità, prendere coscienza che non ho accesso alla sua vita di coscienza, che esperire l'altro significa rapportarsi a un segreto»¹⁹. Qualche giorno fa sono stato in una classe terza di un istituto di istruzione superiore per lavorare con i ragazzi sul tema dell'“orientamento alle scelte”. Senza indugiare troppo sulla complessità del contesto, mi preme riportare le parole, che ho raccolto e custodito, di Francesco: «il mio obiettivo è quello di essere promosso e quindi di impegnarmi ma i pensieri mi mandano in confusione [...] di sera impazzisco [...] e la mattina non voglio fare più niente: ho già fatto 30 assenze». Mi è sorto spontaneo chiedergli «che significa per te essere promosso?». Il flusso narrativo che ne è scaturito rappresenta una preziosità senza pari che mi permette di fare un ulteriore passaggio: educare al sentire è anche un luogo di relazione che non può vederci come ospiti di passaggio ma deve esigerci come abitanti stanziali.

Se è vero, come è vero, che le tonalità emotive si impongono alla nostra coscienza è anche vero che educare al sentire significa anche allenarsi alla

14 Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015, p. 155-188.

15 Cfr. G. d'Elia, *Resocontazione fenomenologica di un'esperienza laboratoriale sulla prevenzione del disagio lavorativo nei contesti professionali*, in M. Fabbri, P. Malavasi, A. Rosa, I. Vannini (a cura di), *Sistemi educativi, Orientamento, Lavoro*, Pensa Multimedia, Lecce 2003, pp. 46-49.

16 Cfr. R. Massa, *Educare o istruire? La fine della pedagogia nella cultura contemporanea*, Unicopli, Milano 1987, p. 34-45.

17 Cfr. G. d'Elia, Introduzione a G. de Mita, A. Modugno, *Insegnare Filosofia in Università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 17-18.

18 E. Husserl, *Zur Phänomenologie der intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1927*, a cura di Kern I., in “Husserliana” vol. XIV, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 260.

19 V. Costa, *I modi del sentire. Un percorso nella tradizione fenomenologica*, Quodlibet, Macerata 2009, p. 114.

possibilità di intenzionare, di volta in volta, quell'atmosfera emotiva per costruire volontariamente il senso della nostra esistenza. Educare al sentire, in tal senso, può configurarsi come *ethos* e *habitus* per curare la crisi di relazionalità del nostro tempo complesso. La cura del sentire e del significare si configura come campo aperto alla problematizzazione filosofica quanto alla progettualità educativa che, nella fecondità scientifica del *proprium* epistemologico e gnoseologico di ciascuna, possono in una sapiente prospettiva trans-disciplinare interpretare le urgenze sociali dell'oggi oltre ogni forma di specialismo. È questa una prospettiva che supera il dualismo "unità/diversità dei saperi" specifici – che rischia di frammentare la ricomprensione dei fenomeni sociali – per abbracciare una prospettiva dialogante in cui i diversi saperi scientifici non restino in trincee ma si costituiscano come trame capaci di influenzarsi per stare nella complessità delle domande dell'oggi.

«Quel che si chiama pensare dovrebbe essere, prima di tutto, decifrare ciò che si sente»²⁰.

20 M. Zambrano, *L'esilio come patria*, trad. it. A. Savignano, Morcelliana, Brescia 2016, p. 196.

La Babele dei linguaggi tecnici e la filosofia per l'unità della scienza

di Mirella Fortino

1. Conoscenza, complessità e frammentazione dei saperi

L'argomento «Unità e disunità dei saperi» è nient'affatto inattuale e non senza ragione è situato intorno al socratico «sapere di non sapere», che è incompatibile con una visione ieratica della conoscenza: il «sapere di non sapere» tiene viva la «*docta ignorantia*» che sprona lo spirito di analisi e il potere di comprensione, e investe non un solo sapere ma semplicemente l'attività di pensiero, quindi la totalità dello scibile. Eppure tra le scienze dello spirito e le scienze della natura in età moderna è stata interposta una frontiera che scioglie l'antica unità fra i diversi saperi. Ricomporre questa unità è un'esigenza attualissima di fronte alla proliferazione dei saperi specialistici e alla complessità. Sul piano gnoseologico ormai aleggia uno spirito non cartesiano: le regole metodologiche della semplicità e dell'evidenza non sono convincenti e l'armonia del mondo *machine* è stata infirmata in seguito alla deontologizzazione del reale e al divenire dischiusi dalla termodinamica. Specialmente riguardo alla realtà vivente è più che mai viva la coscienza del suo divenire. Dopo la scoperta dei fenomeni dinamici o non lineari, non sono convincenti le presunte virtù dell'Intelligenza onnisciente dell'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814) di Laplace¹: la nozione di *chaos* ha messo in discussione il valore ontologico del determinismo. La complessità domina il reale e nei suoi confronti è lanciata una sfida perché essa non sia inintelligibile e ingovernabile. I saperi specialistici, sempre più frammentati anche all'interno di uno stesso campo disciplinare, rendono difficile la comprensione unitaria del reale e minacciano l'antica vocazione della filosofia di cogliere l'intero. Occorre «ripigliare la tradizione augusta del pensiero, rompendo il particolarismo filosofico e scientifico», diceva il primo presidente della Società Filosofica Italiana,

1 Cfr. P. S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Bachelier, Paris 1825, pp. 2-30.

Federigo Enriques, ponendo la questione: *Che cos'è la filosofia?*² Non diremo “filosofia”, precisava Enriques, ma “attività filosofica”. Combattendo il particolarismo e la tendenza a classificare e distinguere Enriques, come Abel Rey, parlava di filosofia implicita, intendendo con ciò l'attività del pensiero critico immanente alla fondazione dei saperi scientifici.

Oltre la classificazione comitiana delle scienze, oggi proliferano nuovi campi del sapere. Scienza dell'informazione, scienze della complessità, immunologia, biologia molecolare, nanotecnologie, intelligenza artificiale, per citarne solo alcuni, sono nuovi saperi che sono distinti mentre si intrecciano per lanciare sfide difficili con la speranza di comprendere e dominare giochi della natura talvolta bizzarri. Se la frammentazione porta con sé la crescita della conoscenza, e quindi è un bene, un prodotto dell'intelligenza umana che evolve, è pure un problema. È in disarmonia con l'antica vocazione filosofica. Via via che i saperi scientifici si parcellizzano, con i linguaggi tecnici si edifica una Torre di Babele e la tesi della disunità diventa prevalente, ma ai nostri occhi non vincente. Allora, mentre prevale la tesi della disunità dei saperi, è possibile recuperare l'ideale unitario? E come ripensare l'unità, riconoscendo il valore della specializzazione in funzione della crescita della conoscenza?

2. La tradizione dell'empirismo logico per l'unità della scienza: una tradizione inattuale?

Negli anni Trenta del Novecento la tradizione filosofica annovera il movimento antimetafisico dell'empirismo logico, che persegue il rigore della conoscenza e l'unità della scienza. Il fiscalismo dell'empirismo logico contempla, con il riduzionismo linguistico, l'unità della scienza: il linguaggio delle scienze del reale è riducibile al linguaggio della fisica, cioè a coordinate spazio-temporali e alla deduzione di proposizioni verificabili. Rudolf Carnap voleva riconoscere una sola lingua (*Universalsprache*)³ e un solo metodo delle scienze del reale. Accanto a questo rigido monismo si schiude però, da una visuale epistemologica, una prospettiva unitaria più interessante con Otto Neurath, secondo cui lo scopo delle scienze, sia della natura sia delle società umane, è la predizione. L'unità è concepita, negli scritti di Neurath, come cooperazione perché si realizzino scambi e interrelazioni fra le discipline. Nell'indagine conoscitiva intorno a un determinato fenomeno molte discipline entrano sinergicamente in gioco.

2 F. Enriques, *Che cos'è la filosofia?*, in Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze (Riunione V, Roma, 12-18 ottobre 1911), a cura di V. Reina, Società Italiana per il Progresso delle Scienze, Roma 1912, pp. 119-123.

3 Cfr. R. Carnap, *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in “Erkenntnis”, n. 2 (1932), pp. 432-465.

Perciò «il massimo della cooperazione, questo è il programma»⁴ del movimento per l'unità della scienza. Il massimo della cooperazione è un'integrazione enciclopedica di affermazioni scientifiche e il suo interesse consiste, come nota Jan Sebestik, nella previsione – utilizzando gli enunciati di parecchie discipline – di fenomeni complessi⁵. «La nuova *Enciclopedia* aspira talmente ad integrare le discipline scientifiche, ad unificarle, a fonderle, che eventuali progressi in una di esse determineranno passi avanti in tutte le altre»⁶. Non si trascuri che un «contributo decisivo a una delle più grandi scoperte della storia della biologia: la scoperta del DNA», fu dato da «un gruppo di fisici con a capo Erwin Schrödinger»⁷. Il termine “integrazione” è usato da Neurath senza la pretesa di dirimere questioni inerenti a implicazioni di natura ontologica, il fisicalismo ha infatti un carattere metodologico. Se alcuni metodi di cooperazione «sono applicabili a tutti i domini possibili»⁸, come nel caso del calcolo delle probabilità, esempio “di transfert concettuale”, Neurath ammette pure che la condivisione non esclude la disunità, poiché «le leggi delle differenti scienze presentano delle particolarità che le distinguono»⁹. Dunque unità e anche, dissipando alcuni malintesi storiografici, diversità, sebbene oltre i regionalismi razionali di cui parla Gaston Bachelard nell'opera *Le rationalisme appliqué* (1949)¹⁰.

L'ideale unitario può dirsi attuale considerando la tendenza alla riorganizzazione delle discipline¹¹. «Oggi più che mai, l'esigenza di riarticolare e riorganizzare i saperi è ineludibile»¹². Un esempio potrebbe rendere oggi più che mai virtuosa la solidarietà o *philia* delle scienze: la solidarietà fra ambiti molto distanti come la Biomedicina e l'Intelligenza Artificiale di fronte alla straordinaria complessità generata dalle mutazioni o trasformismo delle cellule ribelli o *eslegi*. Per sfidare la resistenza maliziosa e strategica delle cellule ribelli, si confida nei legami annodati fra discipline diverse: Biologia, Informatica, Biotecnologie, Intelligenza artificiale, e nelle conoscenze apparentemente inutili, cioè nella ricerca pura o di base che fa tutt'uno con il pensiero critico. Si delinea così uno stile di pensiero avente il fulcro teorico nell'avvincente «sapere di non sapere»,

4 O. Neurath, *La scienza unificata come integrazione enciclopedica*, in O. Neurath [et alii], *Neopositivismo e unità della scienza*, Valentino Bompiani, Milano 1973, p. 30.

5 Cfr. J. Sebestik, *Raison analytique et pensée globale: Otto Neurath*, in A. Soulez, F. Schmitz, J. Sebestik (a cura di), *Otto Neurath, un philosophe entre science et guerre*, L'Harmattan, Paris 1997, p. 54.

6 O. Neurath, *La scienza unificata come integrazione enciclopedica*, cit., p. 31.

7 M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, prefazione di E. Morin, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 133.

8 O. Neurath, *Une Encyclopédie internationale de la science unitaire*, in *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, Hermann, Paris 1936, vol. II, p. 56; trad. cit. nostra.

9 Ivi, p. 59; trad. cit. nostra.

10 Cfr. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris 1986, pp. 119-137.

11 Sulla questione dell'ideale unitario, delle riorganizzazioni e ridefinizioni delle discipline cfr. T. Martin (a cura di), *L'unité des sciences: nouvelles perspectives*, Vuibert, Paris 2009.

12 M. Ceruti, *Il tempo della complessità*, cit., p. 136.

che non è scepsti poiché esso anzi ripone speranze non infondate nella passione della conoscenza potenziata dal solidarismo disciplinare.

3. La mente che costruisce la scienza e la filosofia come esigenza imperiosa dello spirito scientifico

Non depauperare la filosofia dell'antica prerogativa di cogliere l'intero è necessario, magari senza intessere miti o vantare pretese metafisicizzanti. Enriques, che combatteva il particolarismo filosofico e scientifico e nello spirito unitario scopriva l'anima filosofica della scienza, negli anni Trenta fu coinvolto da Neurath nel progetto dell'*Enciclopedia per l'unità della scienza*. Eppure Neurath affermava che le scienze,

una dopo l'altra, [...] si sono separate dalla filosofia; gli scienziati sono riusciti a risolvere difficili problemi scientifici meglio di quanto facessero i filosofi, troppo impegnati in innumerevoli speculazioni non scientifiche e nei particolari problemi insiti nei loro sistemi¹³.

«Né Hegel né Schelling incoraggiarono un atteggiamento scientifico»¹⁴, sosteneva Neurath. E il kantismo, secondo lo stesso, ha ostacolato l'evoluzione della geometria non euclidea, privilegiata dalla relatività di Einstein. Eppure, l'a priori relativizzato, privo di apoditticità, e magari nei termini di convenzioni e definizioni coordinative¹⁵, potrebbe ancora vantare qualche pretesa fondazionale. A tale riguardo non sfugge che negli anni Trenta Enriques, pur avendo criticato l'a priori sintetico, riconosceva il ruolo dell'a priori nei termini dell'irrinunciabile attività dello spirito nella costruzione del sapere. Allora, considerando la mente che costruisce la scienza, da una visuale gnoseologica si rilevano legami stretti fra sapere filosofico e sapere scientifico. Il pluralismo teorico e il pluralismo dei criteri di scelta teorica talvolta extralogici, filosofici e non epistemici (semplicità, bellezza, economia di pensiero), la genesi delle teorie, talvolta ricca, come mostra la storia della scienza, di presupposti metafisici, e l'analisi logica sono elementi trasversali che riguardano i diversi saperi. Questi elementi trasversali rappresentano il cuore pulsante della razionalità scientifica in quanto immanenti allo stesso farsi della scienza. Poiché ciò attiene peculiarmente all'attività di pensiero della ricerca pura, occorre riconoscere che lo spirito filosofico permea i diversi saperi scientifici, abbatte barriere fragili e puramente fittizie. Lo spirito filosofico è – inoltre – altrettanto influente riguardo ai fini sociali e, ovviamente, riguardo alle questioni assiologiche inerenti alla scienza applicata.

13 O. Neurath, *La scienza unificata come integrazione enciclopedica*, cit., p. 16.

14 Ivi, p. 12.

15 Cfr. M. Fortino, *L'Aufklärung del XX secolo. Origini storiche ed epistemologia del Circolo di Vienna*, Aracne, Roma 2012, pp. 57-81; pp. 171-190.

Nella *Signification de l'histoire de la pensée scientifique*, del 1934, Enriques coglieva lo spirito unitario dei diversi saperi osservando che

la différenciation peut même être poussée au point, que les spécialistes n'arrivent plus à s'entendre dans la Babel des langages techniques. Mais il arrive, par contre, que des disciplines différentes, lorsque chacune d'elle a creusé son problème spécifique, découvrent qu'elles poursuivent le même but et alors elles se fondent en une 'unité supérieure' c'est-à-dire en un corps de doctrines qui soit mieux approprié à cette unification de la réalité dont nous avons dit que c'est le besoin le plus impérieux de notre esprit¹⁶.

L'intima solidarietà, il gioco delle analogie e delle antitesi («*jeu des analogies et des antithèses*»)¹⁷ definiscono anche «*des manières nouvelles de poser les problèmes*»¹⁸ e generano contaminazioni disciplinari poiché le scienze – sosteneva Enriques – tendono a esorbitare dal loro dominio originario. Da un punto di vista epistemologico, si tratta di capire se questa rottura dei confini di cui diceva Enriques si tradurrà anche in una richiesta metafisica di fusione («*unité supérieure*») di una scienza con l'altra o se si darà una interdisciplinarietà «senza integrazione»¹⁹, lasciando intatte le identità disciplinari. Perciò, in questo problematico e vasto orizzonte di pensiero hanno rilevanza l'ideale enciclopedico, l'interdisciplinarietà e il significato pedagogico della cooperazione per la formazione intellettuale e generale. E se la tradizione dell'empirismo logico o empirismo scientifico ha talvolta superbamente sminuito il legame della scienza con la filosofia, non è indifferente notare che tale legame è tuttavia difeso da Charles Morris, il quale era membro, con Carnap, Neurath e altri, del *Comité d'organisation des Congrès pour l'Unité de la science*. Morris, infatti, riteneva che

entro l'orientamento generale dell'empirismo scientifico, scienza e filosofia abbandonano ogni pretesa al possesso di metodi e argomenti distinti, e uniscono i loro sforzi in un compito comune: la costruzione, l'analisi e l'affermazione di una scienza unificata²⁰.

Egli, inoltre, non poteva tacere che

tale comunità di sforzi è un antico ideale, e in parte una antica pratica; ciò che è nuovo oggi è la scala su cui è possibile una fruttuosa cooperazione.

16 F. Enriques, *Signification de l'histoire de la pensée scientifique*, Hermann, Paris 1934, p. 44.

17 *Ibidem*.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. T. Grüne-Yanoff, *Interdisciplinarity Success without Integration*, in "European Journal for Philosophy of Science", vol. 6, Issue 3 (2016), pp. 342-359.

20 C. W. Morris, *Empirismo scientifico*, in O. Neurath [et alii], *Neopositivismo e unità della scienza*, cit., pp. 86-87.

Da questo processo, la scienza esce umanamente e scientificamente completa, mentre la filosofia viene a riacquistare l'importanza e il significato che già ebbe in altri tempi²¹.

Non solo la filosofia, ma la scienza stessa, dunque, trae profitto dalla cooperazione.

4. Conclusione

In breve, cooperazione e interdisciplinarietà sono le vie maestre per affrontare nuove e difficili sfide della conoscenza. D'altronde, affermare cesure nette a vantaggio della tesi della disunità significherebbe conferire spessore a una visione fissa, statica, dogmatica e, anzi, ieratica della scienza e della filosofia. Pur ammettendo la diversità delle ontologie dei diversi saperi, in contrasto con il monismo ontologico, la diversità ontologica e anche il pluralismo metodologico permettono di stringere forti legami epistemici fra i saperi. Se declinata nei termini di intellesione sinergica di un problema dato e condivisione di fini, l'interdisciplinarietà rappresenta una nuova sfida per la conoscenza e per l'intellessione e il governo della complessità, vantando valore sul piano della formazione intellettuale generale. Ma la «Repubblica di scienziati» auspicata dal Neurath²² teorico della cooperazione o della integrazione che non tende a costruire «il sistema della scienza», cioè un sistema compiuto, dovrebbe trasformarsi in una Repubblica di filosofi e scienziati, traendo profitto dalla storia della scienza, dalla logica anche e dalla storia della filosofia.

21 Ivi, p. 87.

22 Cfr. O. Neurath, *La scienza unificata come integrazione enciclopedica*, cit., p. 8.

Dall'unicità alla complessità: la filosofia per educare al pensiero globale

di Arianna Marci

1. Premessa alla comunicazione: la filosofia come postura educativa e formativa

Quando ho appreso il titolo di questa sessione parallela – “*Unità e diversità dei saperi: frammentazione specialistica e sfide della complessità*” –, mi sono ritrovata a pensare a quali potessero essere la natura e la finalità del mio contributo, in quanto pedagoga e non filosofa. Allora ho iniziato a interrogarmi sul significato che questa “forma di amore (disinteressato) per il sapere” che è la filosofia – da me incontrata e in me accolta nel susseguirsi dei miei studi liceali e poi universitari – ha assunto da parte mia. Nel qui e ora, la filosofia è divenuta per me una “postura educativa e formativa” alla conoscenza autentica e relazionale di me stessa, del mondo e di me stessa nel mondo. Ed è proprio questa la posizione che intendo sostenere e comunicare: il sapere filosofico, il “filosofare” e il “pensare critico” non solo possono ma devono essere indossati quali “lenti” attraverso cui ciascuno – a prescindere dalla propria professione, dai propri interessi euristici e *backgrounds* culturali – possa tornare e/o imparare a vedere “la relazione con” come qualcosa in cui riconoscersi costitutivamente, educandosi, quindi, a un pensiero davvero integrale¹, complesso e globale², attraverso cui «abitare le domande»³ presenti nelle sfide che caratterizzano quella complessità naturale vivente tra uomo e mondo⁴.

1 Cfr. A. Modugno, *Filosofia e pensare critico*, Carocci, Roma 2023; Id., *Filosofia e meta-filosofia: dentro l'esperienza filosofica*, in G. de Mita, A. Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, FrancoAngeli, Milano 2020, pp. 94-97.

2 Cfr. E. Morin, *Sette lezioni sul pensiero globale*, Raffaello Cortina, Milano 2016, pp. 99-102.

3 A. Modugno, *Filosofia e meta-filosofia: dentro l'esperienza filosofica*, in G. de Mita, A. Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, cit., p. 108.

4 Cfr. L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, Altravista, Pavia 2016, pp. 11-13; E. Agazzi, *La bioetica tra le due direzioni della complessità*, in L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, cit., pp. 35-37.

Da quanto detto, si può evincere già in partenza come assumere una postura critica nei confronti della realtà⁵ per individuarne e valorizzarne le relazioni e indagarle assumendo un “pensiero complesso” consenta d’interpretare il mondo non solamente come problema in e fine a se stesso, bensì quale fonte suggestiva di domande in cui sostare e da cui partire per riscoprirne e scandagliarne la natura relazionale. Tale natura esige il richiamo all’assunzione del principio di responsabilità⁶ mediante cui – secondo logiche di cooperazione, collaborazione, dialogo, apertura e alleanza – ogni scienza e ogni relativo studioso possano perseguire quello che dovrebbe essere il proprio *telos* originario: ossia, attraverso una “trasformazione” e uno “sviluppo” costanti dati dalla ricerca e dalla scoperta, promuovere e difendere il benessere e il bene globali, dando all’essere umano opportunità sempre nuove e sempre più profonde per intrecciare la conoscenza di sé, degli ambienti e delle dimensioni più diverse che connotano e fanno parte della sua esistenza nei “mondi della vita”.

2. Educare alla filosofia per educarsi a pensare la complessità

Come è noto, la progressiva complessificazione del reale, nel corso del tempo, ha portato con sé la nascita di scienze sempre più specifiche, settoriali e regionali per cercare di strutturare impianti scientifici e identità epistemologiche con il tentativo di provare a corrispondere in maniera sempre più adatta a ogni nuova esigenza umana, ambientale o animale. Detto in altri termini, data la complessità caratterizzante la realtà e considerato che, al contempo, una sua singola componente problematica presenta una struttura specifica e sistemica, si può dire che ogni nuova scienza – proprio in quanto “sistema di saperi” – nasca nel momento in cui quest’ultima si può dimostrare e rivelare quale “sistema” esattamente combaciante e corrispondente alla risoluzione e dispiegamento di quelle specificità strutturalmente problematiche. Sebbene sia condivisibile che la specializzazione dei saperi abbia senz’altro contribuito all’ampliamento della conoscenza, nonché agli strumenti e alle modalità per acquisirla e/o avvicinarvisi, oggi è sempre più presente il rischio di perdere di vista la totalità, la visione d’insieme, l’essere naturalmente in relazione e connessione propria del rapporto uomo-mondo⁷. L’Era Contemporanea vede la trasformazione continua di sfide proprie della complessità e l’emergere progressivo di nuove forme delle stesse⁸, le quali non possono essere studiate e affrontate prescindendo da un approccio

5 Cfr. A. Modugno, *Filosofia e meta-filosofia: dentro l’esperienza filosofica*, in G. de Mita, A. Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, cit., p. 115.

6 Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

7 Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell’insegnamento e riforma del pensiero*, Raffaello Cortina, Milano 2000, pp. 30-35.

8 Cfr. E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Raffaello Cortina, Milano 2020.

non solo inter- o trans-disciplinare, bensì – come esplicita Edgar Morin (2000) nella sua opera *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero* – che sappia “andare oltre le scienze”, ossia che consenta di “ecologizzarle” – e, quindi, considerarne e valutarne il contesto, le condizioni, gli ambienti socioculturali e i tempi storici nei quali esse nascono e si sviluppano⁹.

Pertanto, di fronte alla necessità dell'adozione di un approccio sempre più olistico, dialettico e dialogico tra saperi per tentare di illuminare tutti i “punti ciechi” di cui la complessità è sempre più connotata e corrispondere alle sue sfide – molte, per certi aspetti, acutizzate a seguito della Pandemia da *Covid-19*, come quelle legate al rapporto uomo-tempo, alla crisi politica, della globalizzazione digitale, ecologica ed economica¹⁰ –, il contributo di matrice riflessivo-educativa da parte della filosofia nei confronti dell'assunzione di un pensiero complesso è cruciale, in quanto «è il solo sapere ad approcciare la realtà come un tutto e ad avere il compito specifico di far risaltare la relazione tra le parti»¹¹. In questo senso, educarsi alla filosofia, alla conoscenza della postura critica per mezzo della quale essa si pone – e invita a porsi – “apertamente” di fronte ai mondi del reale – uomo e vita –¹², come anticipato, consente al contempo di educarsi a pensare questi ultimi complessivamente e globalmente.

3. Tra sfide della complessità e sfide dell'unicità: quale contributo dalla filosofia?

Sul piano epistemologico, la filosofia – attraverso le sue dimensioni conoscitive di natura critica ed erotematica – può condurre ogni scienza ad approfondire il senso del proprio fondamento, invitandola a pensarsi quale «costellazione»¹³, ossia come “microsistema” i cui elementi – nel loro adeguarsi trasformativamente alle trasformazioni stesse dell'oggetto di studio a cui si rivolgono – contribuiscono in maniera del tutto unica all'approfondimento e/o ampliamento dei modi possibili di riconoscere e indagare i problemi della realtà. Al contempo, la filosofia educa ogni sistema di saperi a tenere presente che ciò è davvero possibile solo ponendosi accanto a tutte le altre “costellazioni”, le quali, solo se tutte insieme, costituiscono quella “galassia” o “macrosistema” – l'Enciclopedia dei saperi nella sua interezza – capace di restituire un ordine di senso e “un senso ordinato” alla conoscenza nella sua integralità. Inoltre, il riconoscimento della necessità del dialogo tra saperi differenti quale “via” per rispondere alla complessità impone a ogni studioso, ricercatore o “scienziato” di ripensare

9 Cfr. E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 123.

10 Cfr. E. Morin, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, cit., pp. 53-61.

11 A. Modugno, *Filosofia e meta-filosofia: dentro l'esperienza filosofica*, in G. de Mita, A. Modugno, *Insegnare filosofia in università. Riflessioni teoretiche verso nuovi scenari metodologici*, cit., p. 98.

12 Cfr. Ivi, p. 115.

13 T.S. Khun, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969, p. 20.

costantemente non solo il proprio sapere di riferimento, bensì anche se stesso in rapporto a quest'ultimo – ossia i significati, valori, punti di forza e di debolezza che riconosce e attribuisce ad esso –, disponendosi al confronto con altri interpreti di altri saperi ancora. Porre in evidenza la necessità della costruzione di spazi e tempi d'incontro tra professionisti differenti – nella forma di vere e proprie “alleanze inter- e trans-professionali” – per affrontare in maniera adeguata le sfide della complessità è altresì in ragione del fatto che ognuno di essi rappresenta un’“unicità” che pensa la complessità da una prospettiva, appunto, unica: porre ciascuna di esse in relazione con l'altra è essenziale perché la realtà possa essere guardata e pensata sempre più in profondità. Ecco che, allora, potrebbe rivelarsi interessante, se non urgente, iniziare a domandarsi se quelle che comunemente identifichiamo quali “*sfide della complessità*” non siano forse in ragione di quelle che potrebbero definirsi “*sfide dell'unicità*”.

Pertanto, la filosofia si pone quale sapere “trasversale”, ossia capace di attraversare criticamente il pensare *delle e sulle* scienze, invitando ciascuna di esse a considerarsi quale “corpo” le cui singole parti non possono restituire il senso della sua interezza a meno che non siano “tenute tutte insieme”¹⁴ –, promuovendo, dunque, l'apertura dialogica tra discipline, quasi come se il valore e la bellezza di queste fossero insiti proprio nel loro saper “essere s-confinare”.

Sul piano epistemico, la potenza educativa della filosofia rispetto al pensare in relazione, complesso e, quindi, globale si manifesta ed emerge come un “effetto domino” – un “principio di causa-effetto naturale” – sulle differenti professioni scientifiche e culturali e, dunque, sui destinatari del loro intervento o studio. Basti pensare al tema relato alle professioni di cura, rispetto alle quali lo sguardo filosofico non solo educa allo sviluppo della propria sensibilità al sentirsi ed essere responsabili per e con l'altro¹⁵, ma sospinge altresì ad accorgersi di come l'approccio esclusivamente medico non sia sufficiente alla comprensione della natura del malessere o della malattia del prossimo da sé¹⁶. Oppure si può rivolgere l'attenzione ai mondi identificabili “propriamente” come educativi, istruzionali e formativi, in quanto ambienti notoriamente fertili per provare a educare a un pensare critico¹⁷ e a un pensiero complesso ed ecosistemico¹⁸. In questo senso, il docente di filosofia – prima ancora filosofo –, deve essere capace di sostenere una didattica che sappia valorizzare e avvalersi di metodologie e dispositivi educativo-formativi promotori di “competenze filosofiche” – non meramente “tecniche” o concettuali –, dimostrando alle altre professioni

14 Cfr. Ivi, pp. 167-168.

15 Cfr. L. Mortari, *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina, Milano 2015, pp. 117-123.

16 Cfr. L. Battaglia, *Un'etica per il mondo vivente. Questioni di bioetica medica, ambientale e animale*, Carocci, Roma 2011, pp. 29-31.

17 Cfr. A. Modugno, *Filosofia e pensare critico*, cit.

18 Cfr. F. Pinto Minerva, *Un approccio sistemico, storicistico e complesso alla bioetica*, in: L. Battaglia (a cura di), *Uomo, natura, animali. Per una bioetica della complessità*, cit., pp. 51-57.

didattiche l'importanza della capacità di disporsi e disporre al pensiero critico i propri studenti, a prescindere dalla disciplina che s'insegna, dal Corso di Studi a cui ci si decide d'isciversi e, dunque, anche dalla "professione del domani"¹⁹.

Educare al pensare globale e complesso attraverso il filosofare può proprio consistere nell'accompagnare le giovani generazioni – i "cittadini del futuro" – in un percorso che sappia condurle a sviluppare una solida resilienza interiore capace di resistere agli "urti" che la complessificazione dell'esistenza porta con sé. Inoltre, significa educare e educarsi a respingere ogni forma di "de-relazionalità" generatrice di atteggiamenti e comportamenti omologanti, razzisti, xenofobi, individualisti, all'insegna dell'odio e della competizione²⁰, scegliendo invece la volontà di comprendere il valore del sentirsi responsabili non solo di se stessi ma anche di chi e di ciò che è altro da sé²¹. Poiché, infatti, "l'uomo è nel mondo" e "il mondo è nell'uomo", occorre ricordare che «conoscere l'umano non significa separarlo dall'Universo, ma situarvelo»²².

19 Cfr. A. Modugno, *Filosofia e didattica. Apprendimento e acquisizione di competenze a scuola*, Carocci, Roma 2014; Id., *Pensare criticamente. Verità e competenze argomentative*, Carocci, Roma 2018; Id., *Filosofia e pensare critico*, cit.; M.C. Nussbaum, *Not for profit: why democracy needs the humanities*, Princeton UnivPr, NJ 2012.

20 Cfr. N. Chomsky, *Dis-educazione. Perché la scuola ha bisogno del pensiero critico*, Piemme, Milano 2019.

21 Cfr. J. Gaarder, *Noi che siamo qui adesso*, Longanesi, Milano 2022.

22 E. Morin, *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, cit., p. 34.

Il Cinismo Antico e la polemica anticulturale. Limiti e significato

di Stefano Mecci¹

1. Introduzione

Nel mondo antico, al pari di quello moderno e contemporaneo, ben presente è la critica da parte di numerosi e importanti filosofi – a partire dai Presocratici – nei confronti sia dei meri tecnici e specialisti del sapere sia della mera e vuota conoscenza di molte, spesso non essenziali, nozioni (*polymathia*)². Il Cinismo antico è noto per le sue forti critiche a questo tipo di concezioni del sapere, instaurando con la conoscenza, o meglio con le discipline specialistiche, un rapporto peculiare e originale, che non si può ridurre a un semplice e netto rifiuto, nonostante una certa *vulgata*. Difatti, l'immagine dei Cinici come filosofi incolti, ignoranti e spregiatori del sapere è presente negli autori antichi così come in parte della moderna storiografia. Giuliano Imperatore, pur in un contesto laudativo, rileva come per divenire Cinico «non occorre sfogliare migliaia di libri, giacché l'erudizione [...] non è maestra di intelligenza»³. Scopo del mio contributo è quello di mostrare come tale concezione sia riduttiva e unilaterale e non renda conto del senso autentico e più profondo delle critiche che Diogene, fondatore del Cinismo, muove alla cultura tradizionale ed enciclopedica, nonché alla sua frammentazione specialistica.

1 Ringrazio i proff. A. Brancacci ed E. Spinelli per aver letto una prima versione del mio contributo offrendomi preziosi suggerimenti e commenti. Le traduzioni dei testi di Diogene Laerzio qui utilizzate sono tratte da M. Gigante, *Diogene Laerzio. Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1976, leggermente modificate; di Giuliano l'imperatore da M.C. De Vita, *Giuliano Imperatore. Lettere e Discorsi*, Bompiani, Milano 2022. Questo lavoro è stato svolto all'interno del progetto PRIN PNRR 2022: "The Fragility of Athens: The Greek philosophers' Criticism of demokratia as an Opportunity to Rethink Democratic Citizenship". CUP N. B53D23028890001.

2 Cfr. almeno Eraclito *apud* Diogene Laerzio IX 1; Aristippo *apud* Diogene Laerzio II 79; Platone, *Ippia Minore* 363-364.

3 Giuliano, *Orazione* IX 187 d.

2. Il rifiuto della cultura enciclopedica

Sicuramente, anche a una prima lettura delle fonti, è vero che per Diogene la filosofia tutta si riduce all'etica, mentre le altre discipline sono rifiutate. In particolare, si legge chiaramente alla fine del *bios* dedicato da Diogene Laerzio al Cinismo che questi autori ridussero tutta la filosofia all'etica: «bandirono la logica e la fisica e si dedicarono solo all'etica»⁴. Tutte le altre discipline sono considerate fondamentalmente inutili⁵ o perdite di tempo al pari delle altre filosofie⁶. In questo Diogene (così come il Cinismo successivo) si differenzia dal suo maestro⁷ Antistene, il quale era sì critico nei confronti del sapere tradizionale⁸, tuttavia rivolgeva la sua polemica verso taluni ambiti, prevedendo lo studio di alcune discipline che saranno invece rifiutate da Diogene e dai Cinici successivi (come l'analisi semantica, la logica e l'interpretazione dei poeti)⁹.

3. I limiti di tale critica

Un esempio della critica diogeniana contro il sapere tradizionale è costituito da un passo di Diogene Laerzio in cui Diogene così risponde al suo discepolo Egesia, il quale desiderava dei libri del maestro: «Sei sciocco, Egesia [...] i fichi secchi li preferisci reali, non dipinti, ma il tuo esercizio vuoi farlo sui libri e non nella realtà quotidiana»¹⁰. Questo luogo è spesso invocato dai critici per mostrare il presunto anti-intellettualismo di Diogene. Tuttavia, è bene notare subito come questo brano non esprima né provi una critica al sapere *tout court* da parte di Diogene, quanto piuttosto, in linea con la tradizione socratica, una

4 Diogene Laerzio VI 103.

5 Cfr. paradigmaticamente VI 103-104: «Bandiscono anche l'istruzione enciclopedica [...] Eliminano la geometria, la musica e simili». Per un'analisi delle critiche ciniche al sapere tradizionale, si veda J.-M. Meilland, *L'anti-intellectualisme de Diogène le Cynique*, in "Revue de Théologie et de Philosophie", 1983, n. 3, pp. 233-246, che, però, tende a sovrastimare alcune fonti, ostili al Cinismo, arrivando a sostenere che Diogene non scrisse nulla. Si aggiunga, poi, che critiche molto simili al sapere enciclopedico si leggono, in contesto scettico, nell'opera di Sesto Empirico. Su questo tema, per maggiori riferimenti e per una più approfondita discussione, cfr. E. Spinelli, *Pyrrhonism and the specialized sciences*, in: R. Bett (edited by), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, CUP, Cambridge 2010, pp. 249-264.

6 Ben note sono le polemiche di Diogene contro gli altri Socratici, in particolare Platone. Cfr. per esempio Diogene Laerzio VI 23.

7 Con ciò non intendo dire che Diogene fu allievo di Antistene – affermazione difficile da dimostrare. Quel che intendo sottolineare è che sicuramente il pensiero di Antistene influenzò senz'altro Diogene, così come il cinismo successivo, tramite le sue numerose opere. Cfr. almeno G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Bibliopolis, Napoli 1990, IV, pp. 223-233.

8 Cfr. Diogene Laerzio VI 11 e 103.

9 Cfr. Diogene Laerzio VI 15-18. Su questo tema si veda A. Brancacci, *Oikeios Logos*, Bibliopolis, Napoli 1990.

10 Diogene Laerzio VI 48.

decisa preferenza per la pratica di vita rispetto alla mera attività letteraria e libresca¹¹. Quel che Diogene vuole mostrare è l'irrazionalità del comportamento di Egesia, il quale ha di fronte a sé il suo maestro, dal quale potrebbe prendere – più direttamente e incisivamente – esempio; eppure non sembra rendersene conto, andando all'affannosa ricerca di libri e di una cultura che rischia di apparire inutile e vuota. Rischia di essere tale perché non ha come fine quel che è di maggiore valore, e che dovrebbe essere lo scopo vero e ultimo di ogni attività filosofica, vale a dire il comportamento moralmente orientato, guidato e coronato dall'*askesis*. A conferma della falsità dell'accusa di anti-intellettualismo rivolta al Cinico, si possono ora contrapporre le molteplici testimonianze che presentano Diogene come un buon conoscitore della tradizione letteraria e filosofica precedente¹², e quindi tutt'altro che illetterato; e soprattutto le diverse fonti che parlano espressamente di opere scritte da Diogene¹³.

In più, e in maniera più approfondita, se si volesse avere un'idea di come Diogene considerava la cultura a fini pedagogici, ci si può volgere a una testimonianza di difficile utilizzazione ma estremamente interessante. Questa rientra nella cosiddetta "vendita di Diogene", cioè la riduzione in schiavitù e la successiva vendita di Diogene; e si riferisce a ciò che il Cinico, in qualità di pedagogo, avrebbe insegnato ai figli di Seniade, il suo compratore. Non è possibile ora trattare dell'episodio nella sua interezza e complessità¹⁴; ciò su cui ora si vuole porre l'attenzione è su quanto Diogene Laerzio riporta a proposito della *paideia* impartita da Diogene:

Eubulo nel suo libro intitolato *Vendita di Diogene* afferma che Diogene educò i figli di Seniade così che, dopo le altre discipline, insegnò loro a cavalcare, a tirare d'arco, a lanciare sassi e scagliare giavellotti. Successivamente, nella palestra, non permise al loro maestro di dare loro una completa educazione atletica, ma di esercitarli fino al punto che ottenessero il colorito naturale rosso naturale e le normali condizioni di buona salute. I ragazzi tenevano a mente molti passi di poeti e di prosatori e di opere dello stesso Diogene. Ed egli rinveniva per loro, volta a volta, il sistema di compendiare concisamente la materia e di farla mandare facilmente a memoria. In casa insegnava loro ad amministrarsi da sé, a nutrirsi di un cibo semplice ed a bere solo acqua. Li tosava fino alla pelle, privandoli di qualsiasi ornamento; li aveva inoltre educati ad andare in giro senza

11 Cfr. specialmente Diogene Laerzio VII 2-3.

12 Cfr. Diogene Laerzio VI 53, 55, 73; Stobeo II 8, 21. Lo stesso può dirsi per il suo discepolo Cratete: cfr. Diogene Laerzio VI 85-92.

13 Si pensi almeno al catalogo delle opere diogeniane presente in Diogene Laerzio VI 80.

14 Per una sua presentazione, nonché per l'analisi delle testimonianze al proposito, cfr. ancora G. Basta Donzelli, *Una versione menippea della Αισώπου πράσις*, in "Rivista di filologia e di istruzione classica", 1960, n. 88, pp. 225-276.

tunica, scalzi, silenziosi e a badare solo a se stessi nelle strade. Li guidava anche a qualche battuta di caccia¹⁵.

Due sono fondamentalmente le posizioni dei critici circa il senso complessivo dell'educazione diogeniana. Alcuni¹⁶ ritengono questa esposizione fededegna, capace di restituirci la nuova educazione (in luogo di quella tradizionale) che Diogene aveva in mente – e che, verosimilmente, sarebbe dovuta vigere all'interno della sua *Politeia*, cioè della città ideale cinica. Altri pensano invece che questo *locus* implichi una pedagogia che ricalca «modelli spartani e senofontei»¹⁷, piuttosto che fornirci l'autentica visione cinica. Quest'ultima ipotesi merita considerazione: è vero, infatti, che taluni degli atti che, secondo Eubulo, Diogene avrebbe insegnato ai figli di Seniade – tra cui, soprattutto, l'addestramento all'uso delle armi, tiro con l'arco, sassi, giavellotti – sono in contraddizione con l'insegnamento cinico secondo quanto ci viene riportato da importanti fonti. Il cinico, in particolare, riteneva che le armi per il saggio cinico fossero inutili¹⁸; inoltre, l'immagine del filosofo cinico come radicalmente contrario alla guerra sembra conseguire da tutte le fonti in nostro possesso e discendere dagli stessi principi cinici. Una chiara conferma in tal senso si osserva in Cratete, in particolare nella caratterizzazione degli abitanti della sua città ideale, *Pere*: «Gli abitanti non si fanno guerra [...] né stanno in armi per il danaro né per la gloria»¹⁹. La guerra, infatti, da un punto di vista cinico, è la diretta conseguenza dell'amore per il danaro (*philarguria*) e per la gloria (*philodoxia*), che sono le caratteristiche principali non del filosofo ma dello stolto²⁰.

Per tornare alle parole di Diogene Laerzio, è chiaro che il contenuto di talune parti, contrariamente all'opinione di importanti studiosi, risulti difficilmente diogeniano. Tuttavia, allo stesso tempo, ritengo che quest'esposizione riporti, *in certo modo*, posizioni che possono effettivamente ricondursi, o almeno essere avvicinati, al pensiero di Diogene. Questo è particolarmente chiaro nell'educazione atletica dei figli di Seniade, che – elemento degno di nota e da sottolineare – si arresta a un limite ben preciso: questi venivano infatti allenati dal maestro di ginnastica, per volere del cinico, «fino al punto che ottenessero il colorito naturale rosso e le normali condizioni di buona salute»²¹. È all'opera, dunque, in queste parole una sorta di regolamentazione e limitazione dell'importanza dell'attività fisica, che non dev'essere considerata come il fine ultimo o esclusivo della *paideia*. Si può notare come questa notizia ben si accordi con altre fonti, e

15 Diogene Laerzio VI 30-31.

16 R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*, Lundequvist, Uppsala 1948, pp. 116-179; e soprattutto C. Paone, Diogenes the Cynic on Law and World Citizenship, in "Polis", 2015, n. 35, pp. 478-498.

17 G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, cit., p. 489. Cfr. anche M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, Vrin, Paris 2016, p. 83 [ed.or. Vrin, Paris 1986].

18 Cfr. Filodemo, *Sugli Stoici* XVI 4 Dorandi.

19 Diogene Laerzio VI 85.

20 Cfr. Telete p. 43 Hense; Diogene Laerzio VI 50 e Gnomologio Vaticano 742 n. 181.

21 Diogene Laerzio VI 30.

anche con altri passi del *bios laerziano*, dove si leggono chiare critiche da parte del Cinico nei confronti degli atleti, rei di dirigere i loro sforzi solamente nella cura del fisico, trascurando quel che vi è di più importante, vale a dire l'anima²². In questo senso, si può dire che tale passaggio non contraddica la celebre tesi diogeniana del «duplice esercizio» (*ditte askesi*)²³, in cui si rinviene, seppure a un livello teorico più denso, la medesima centralità dell'esercizio fisico accanto alla cura dell'anima²⁴. L' "esercizio fisico", pur importante, non è il fine principale dell'educazione e anzi, più precisamente, è secondario rispetto all'"esercizio spirituale". Ma quel che va maggiormente sottolineato in questo contesto è il fatto che, nel testo in questione, si rinviene chiaramente l'esigenza da parte di Diogene Cinico di istruire i figli di Seniade nelle lettere. Questo avviene, nello specifico, tramite l'insegnamento di «molti passi di poeti e di prosatori e di opere dello stesso Diogene»²⁵. Abbiamo qui un'ulteriore conferma non solo della produzione letteraria del Cinico (ampiamente attestata), ma anche della centralità che costui le attribuiva. Al contempo, Diogene sottolinea l'importanza, per i ragazzi, di conoscere anche altri autori («poeti e prosatori»²⁶): il che non è in contraddizione con le fonti a nostra disposizione, né stupisce se appena si pensa al fatto (precedentemente menzionato) che Diogene ben conosceva la tradizione letteraria e filosofica precedente.

4. Conclusioni

In conclusione, si può rilevare come sicuramente in Diogene vi sia una marcata critica al sapere e alla cultura enciclopedica e specialista; tuttavia, questa non è totalizzante né porta a supporre che Diogene la rifiuti in blocco. Tale cultura va invece sottomessa all'esame razionale, al *logos*, fulcro della filosofia cinica, unico *discrimen* in grado di decidere cosa valga la pena studiare e cosa no. Il timore di Diogene è che l'uomo, ammaliato dall'erudizione, inorgoglisca e perda di vista quel che è veramente importante. Non si tratta dunque di una critica al sapere *tout court*, ma di una polemica condotta anzitutto contro quel che oggi definiremmo i "saperi specialistici": questi, agli occhi del Cinico, si credono definitivi, risolutivi, in grado di dire l'ultima parola e di condurre alla verità; ma danno vita invece solo a una cultura di tipo enciclopedico, vana perché incapace di essere di aiuto per ciò che è di maggior valore, vale a dire il raggiungimento della felicità. A questo proposito, si può menzionare, paradigmaticamente,

22 Cfr. Diogene Laerzio VI 61, 70; e Dione di Prusa VIII 11-13.

23 Non è questa la sede per offrire una pur breve interpretazione di questa fondamentale tesi diogeniana, su cui si legga il volume di M.-O. Goulet-Cazé, *L'ascèse cynique*, cit., interamente dedicato al tema.

24 Cfr. Diogene Laerzio VI 70.

25 Diogene Laerzio VI 30.

26 Diogene Laerzio VI 30.

Diogene Laerzio VI 27-28, ove Diogene criticava i letterati e i musicisti non in quanto tali, ma poiché i primi andavano alla ricerca dei mali di Odisseo senza rendersi conto di ignorare i propri; e i secondi, tutti presi ad armonizzare le corde della lira, non si curavano di ottenere l'armonia più importante: quella della loro anima. Il Cinico vuole così distogliere l'attenzione dei più da una cultura semplicemente enciclopedica e libresca, tendente all'accumulo di informazioni, per rivolgersi alla cura di sé e all'esame etico: unici mezzi necessari per "vivere bene" (*kalos zen*).

Per un'epistemologia socratica (ed husserliana) storico-evolutiva

di Fabio Minazzi

Come è noto per Socrate la verità coincide con la ricerca della verità. Analogamente al *bene* che, sempre secondo il filosofo ateniese, coincide con la ricerca del bene. Queste definizioni sono apertamente paradossali, vuote e formali, perché non solo non ci dicono nulla a proposito della conoscenza in quanto tale (e del bene in quanto tale), ma sembrano anche vietare di poter mai definire, una volta per tutte, la verità in quanto tale (e il bene in quanto tale). Al contrario, queste definizioni – nella loro voluta paradossalità critica – fanno subito comprendere all'interlocutore come la responsabilità della conoscenza (ed anche la responsabilità del bene) non possa che gravare sulle spalle di chi si assume l'onere, appunto, di indagare il vero oppure la natura del bene.

Non solo: queste definizioni, volutamente paradossali, ci riportano subito, dall'ambito della teoresi più vuota e formale, alla dimensione della *praxis*, dell'azione e della vita vissuta, giacché ogni singolo uomo deve sempre sapersi assumere, soggettivamente, l'onere della verità ed anche l'onere del bene. Insomma, per Socrate non può esistere una posizione “disinteressata”, “neutra” e pregiudizialmente “avulsa” da un preciso contesto storico di vita e di azione, rispetto al quale dobbiamo appunto saperci consapevolmente “collocare”, esercitando una nostra specifica azione, assumendo un particolare punto di vista prospettico che non si può mai sganciare dalla vita vissuta in quanto tale. Né può sfuggire come questa presa di posizione socratica si ricolleggi anche alla sua “missione” di saper stimolare, criticamente, i suoi concittadini ateniesi – agendo come una mosca tze-tze o come una murena – onde indurli a pensare per prendere consapevolezza critica della loro stessa vita quotidiana.

Ma oltre a questi aspetti la definizione socratica della verità (e del bene) possiede anche un altro pregio indubbio, ovvero quello di sottolineare l'impossibilità di poter ridurre la verità ad un vero assoluto (e, di contro, un bene ad un bene assoluto). In entrambi i casi ci troviamo infatti di fronte all'impossibilità di definire il vero (e il bene) una volta per tutte, pretendendo, addirittura, di poter cogliere, una volta per tutte, l'“essenza” della conoscenza (e l'“essenza”

del bene). Al contrario, se la verità coincide con la ricerca della verità (e il bene con la ricerca del bene) ci troviamo di fronte ad una posizione critica sempre aperta, rispetto alla quale ciascun uomo deve saper assumere la responsabilità della propria posizione. Si tratta di una responsabilità che non può essere “scaricata” sulle spalle di altri soggetti o altri enti o istituzioni, giacché ogni singolo individuo ne è sempre direttamente coinvolto. In tal modo, perlomeno rispetto alla pretesa (metafisica) di poter definire, una volta per tutte, la verità (e la natura precisa del bene in quanto tale), la formula socratica ci ricorda, invece, come siamo sempre di fronte a soluzioni parziali e storicamente condizionate e limitate, le quali ultime possono sempre essere messe in discussione critica per essere infine superate con nuove conoscenze.

Certamente la vuota formalità tautologica di un bene che coincide con la ricerca del bene e di una verità che non può non coincidere con la ricerca della verità sembrano non essere in grado di soddisfare il nostro desiderio di poter infine conoscere la verità e il bene. Ma proprio su questo piano paradossale, vuoto e formale, si radica, invece, la novità e la fecondità della soluzione socratica. Per quale motivo? Proprio perché sulla base di questa assunzione formalmente vuota e tautologica, Socrate vuole sottolineare come la verità cui l'uomo può aspirare non costituisce mai la conquista metafisica di una verità assoluta, esaustiva della complessità del mondo. Tant'è vero che anche la sua famosa consapevolezza critica di “sapere solo di non sapere” – consapevolezza che lo separa, criticamente, dai suoi concittadini i quali, invece, si illudevano, per lo più, di sapere senza neppure avere sentore dei limiti critici del loro presunto sapere – rinvia, in ultima analisi, proprio a questa definizione paradossale, vuota e formale della verità (e del bene).

Per quale motivo? Proprio perché secondo Socrate il rapporto tra il nostro particolare patrimonio tecnico-scientifico, di cui possiamo effettivamente disporre, e quanto, invece, ignoriamo, configura una situazione affatto particolare e complessa. Se infatti a questo proposito immaginassimo – kantianamente – una sfera, potremmo allora inserire tutto quanto conosciamo all'interno di questa sfera, individuando, infine, nella superficie di questa sfera la linea di confine – sempre mobile e criticamente rivedibile – che separa la nostra conoscenza (finita) dalla nostra (infinita) ignoranza. Ecco allora che in questa prospettiva l'incremento della nostra conoscenza, parziale e delimitata, costituisce sempre – socraticamente – un incremento della nostra consapevolezza di sapere di non sapere. Per quale motivo? Perché quante più cose siamo in grado di conoscere, tanto più prendiamo allora consapevolezza critica della pochezza di quanto sappiamo. Anzi, il discrimine tra il sapere e il non-sapere si radica proprio in questa sottile, delicata e mobile linea di confine, la quale scinde e separa costantemente la presunzione del nostro sapere dalla nostra abissale ignoranza, instaurando tra questi due poli antitetici – conoscenza ed ignoranza – un fecondo nesso dinamico che attraversa e contraddistingue l'intera storia del nostro patrimonio

conoscitivo. Il che costituisce un risultato del massimo interesse, proprio perché ci ricorda, costantemente, che quanto sappiamo si radica sempre su un mondo infinito di ignoranza e che, viceversa, anche l'ignoranza rinvia alla conoscenza. L'immagine socratica del sapere si radica, pertanto, in questa duplice consapevolezza epistemologica in base alla quale ignoranza e sapere convivono all'interno dello stesso nostro patrimonio tecnico-scientifico. Non solo: il nesso costitutivo tra conoscenza ed ignoranza trova proprio nella mobilità della linea di confine della nostra sfera della conoscenza, un suo strategico e privilegiato punto di riferimento, in base al quale dobbiamo essere sempre consapevoli che qualunque risultato conoscitivo (ed anche tecnologico) può sempre essere criticamente approfondito per giungere ad una *migliore* conoscenza.

Anzi, da questo punto di vista, l'aggettivo che meglio qualifica l'approfondimento della nostra conoscenza ed anche lo sviluppo della nostra tecnologia è proprio il termine "migliore", in base al quale è costantemente sottolineata la precarietà intrinseca del nostro sapere che è sempre in movimento, onde poter mettere capo ad una diversa e "migliore" soluzione di un determinato problema. Ma la nostra conoscenza non potrà mai andare oltre questo "miglioramento" intrinseco ed interno alle differenti forme del nostro sapere (teorico e tecnologico). Con la singolare conseguenza che proprio la bistrattata dimensione tecnologica ci fornisce, invece, la metafora più feconda per comprendere la critica e la crescita della nostra conoscenza. Una critica e una crescita che può essere semmai affiancata alla modalità con cui si sviluppa una pianta, la quale mette sempre in campo una crescita costante e inesorabile, la quale sottolinea, ancora una volta, il carattere approssimativo della conoscenza, come sottolineò uno straordinario pensatore francese come Gaston Bachelard.

Se ora si volessero tirare le fila di queste nostre brevi considerazioni, privilegiando l'orizzonte epistemologico, bisognerebbe sottolineare come dalla antica e feconda posizione socratica è possibile ricavare la delineazione di un'epistemologia storico-evolutiva, la quale non può che essere consapevole – criticamente consapevole – dell'intrinseca storicità del nostro sapere. Se infatti si sottolinea, prospetticamente, come ogni eventuale risultato conoscitivo cui possiamo pervenire con l'elaborazione di nuove teorie e di nuove tecnologie costituisce sempre una "conoscenza approssimata", radicata in quella sottile e feconda linea di confine tra conoscenza ed ignoranza di cui si è detto, allora la stessa epistemologia non può che configurarsi come una disciplina storico-evolutiva fenomenologica, in grado di confrontarsi direttamente con la dinamicità intrinseca del nostro stesso sapere¹. In questa chiave la tradizionale pretesa di poter mettere capo ad un'immagine fissa ed esaustiva della conoscenza scientifica, non può non manifestarsi come una pretesa squisitamente metafisica, con la quale ci si illude di mettere capo ad un'immagine epistemologica esaustiva ed

1 Cfr. F. Minazzi, *Epistemologia storico-evolutiva e neo-realismo logico*, Leo S. Olschki, Firenze 2021.

assoluta del sapere. Certamente moltissime tradizioni epistemologiche hanno coltivato proprio questo sogno metafisico. Basterebbe pensare alle vicende del tradizionale empirismo anglosassone, oppure al pur mirabile ed emblematico sforzo con cui i neopositivisti – dalla fase del *Wiener Kreis* fino a quella dell'*Enciclopedia* di Chicago – hanno variamente cercato di delineare il loro celebre “principio di verificazione” in una formula definitiva ed assoluta, in grado di stabilire – una volta per tutte – la criticità intrinseca della ricerca scientifica. Ma un analogo sogno (metafisico) è stato paradossalmente inseguito e coltivato anche dalla tradizione del falsificazionismo popperiano (in tutte le sue formulazioni, da quelle più ingenuie della prima edizione della *Logik der Forschung* del 1934 a quelle più sofisticate dei programmi di ricerca scientifici lakatosiani degli anni Sessanta).

Per spezzare questa tradizione metafisica della riflessione epistemologica sarebbe del resto sufficiente riferirsi alla preziosa, feconda ed antica lezione socratica (come è stata richiamata dalle precedenti considerazioni). Non solo: basterebbe anche tener presenti le pagine del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* di Galileo nelle quali la figura e l'insegnamento socratico è richiamato esplicitamente, proprio per sottolineare lo scarto critico che sempre sussiste tra chi è un autentico scienziato, limitandosi ai «naturali apprensibili», e chi si illude, invece, di poter mettere capo ad un preteso sapere assoluto. Scrive infatti Galileo che

estrema temerarietà mi è parsa sempre quella di coloro che vogliono far la capacità umana misura di quanto possa e sappia operare la natura, dove che, all'incontro, e' non è effetto alcuno in natura per minimo che e' sia, all'integra cognizion del quale possano arrivare i più speculativi ingegni. Questa così vana prosunzione d'intendere il tutto non può che aver principio da altro che dal non aver inteso mai nulla, perché, quando altri avessero sperimentato un volta solo a intender perfettamente una sola cosa ed avesse gustato veramente come è fatto il sapere, conoscerebbe come dell'infinità dell'altre conclusioni niuna ne intende².

In questo contesto argomentativo si inserisce l'intervento di Salviati che, riprendendo il filo del discorso di Sagredo, parla dell'esperienza «di quelli che intendono o hanno inteso qualche cosa, i quali quanto più sono sapienti, tanto più conoscono e liberamente confessano di saper poco; ed il sapientissimo della Grecia, e per tale sentenziato da gli oracoli, diceva apertamente conoscer di non saper nulla». Di fronte poi a Simplicio che accusa Socrate di essere «bugiardo» perché non poteva essere, al contempo, «sapientissimo» e «ignorantissimo», così replica Salviati:

2 G. Galilei, *Edizione nazionale*, diretta da A. Favaro, Barbera Editore, Firenze, 1890-1909, 20 voll., vol. VII, pp. 126-127.

Non ne séguita né l'uno né l'altro, essendo che ambedue i pronunziati possan esser veri. Giudica l'oracolo sapientissimo Socrate sopra gli altri uomini, la sapienza de i quali è limitata; si conosce Socrate non saper nulla in relazione alla sapienza assoluta, che è infinita; e perché dell'infinito tal parte n'è il molto che 'l poco e che il niente (perché per arrivare, per esempio, al numero infinito tanto è l'accumular migliaia, quanto decine e quanto zeri), però ben conosceva Socrate, la terminata sua sapienza esser nulla all'infinita che gli mancava. Ma perché tra gli uomini si trova qualche sapere, e questo non egualmente compartito a tutti, potette Socrate averne maggior parte de gli altri, e perciò verificasi il responso dell'oracolo³.

Ma allora cosa resta della conoscenza umana? Per Galileo quest'ultima si basa unicamente sui «naturali apprensibili», giacché dichiara – tramite Sagredo – di ritenere quanto segue:

Io ho dua o tre volte osservato nei i discorsi di quest'autore, che per prova che la cosa stia nel tale e nel tal modo, e' si serve del dire che in quel tal modo si accomoda alla nostra intelligenza, o che altrimenti non avremmo adito alla cognizione di questo o di quell'altro particolare, o che il criterio della filosofia si guasterebbe, quasi che la natura prima facesse il cervello a gli uomini e poi disponesse le cose conforme alla capacità de' loro intelletti. Ma io stimerei più presto, la natura aver fatte prima le cose a suo modo e poi fabbricati i discorsi umani abili a poter capire (ma però con fatica grande) alcuna cosa de' suoi segreti⁴.

Dunque per Galileo, in sintonia profonda con la lezione socratica, la nostra conoscenza del mondo non può mai essere esaustiva perché semmai, per dirla con Leonardo da Vinci, nel caso dell'effettiva conquista di qualche conoscenza effettiva, ci consente solo di cogliere «qualche filo di verità»⁵.

Del resto già ne *Il Saggiatore* (1623) Galileo aveva introdotto la favola dello studioso dei suoni con questo rilievo metodologico socratico:

Parmi d'aver per lunghe esperienze osservato, tal essere la condizione umana introno alle cose intellettuali, che quando altri meno ne intende e ne sa, tanto più risolutamente voglia discorrerne; e che, all'incontro, la moltitudine delle cose conosciute ed intese renda più lento ed irresoluto al sentenziare circa qualche novità⁶.

Con la conseguenza che lo studioso dei suoni della favola galileiana, dopo aver passato una vita intera a studiare la natura dei suoni, «domandato come si

3 Ivi, vol. VII, p. 127.

4 Ivi, vol. VII, pp. 289-290.

5 Cfr. Leonardo da Vinci, *Scritti scelti*, a cura di A.M. Brizio, UTET, Torino 1966², *passim*.

6 Ivi, vol. VI, pp. 279-280.

generavano i suoni, generosamente rispondeva di sapere alcuni modi, ma che teneva per fermo potervene essere cento altri incogniti ed inopinabili»⁷.

I «naturabili apprensibili» di cui parla Galileo nella sua opera costituiscono, per dirla con Husserl, la sintesi noematica scaturita da alcuni *morfé* intenzionali in grado di sussumere alcuni specifici dati iletici entro una determinata sintesi scientifica, ovvero un particolare “quadro del mondo”. Certamente le conoscenze scientifiche si presentano come verità apparentemente atemporali, eterne e astoriche. Tuttavia, questa immagine è fuorviante, perlomeno nella misura in cui cancella i differenti “universi di discorso” entro i quali gli enunciati scientifici sono sempre argomentati e dimostrati. Proprio la consapevolezza dell’esistenza di questi differenti “universi di discorso”, propri e specifici di ogni teoria scientifica, consente, allora, di ricondurre l’apparente atemporalità delle conoscenze scientifiche ad un piano storico-concettuale-fenomenologico entro cui queste scoperte sono state effettivamente conseguite per poi essere tradotte e trasferite in differenti contesti teorici. In tal modo l’apparente atemporalità della conoscenza scientifica torna ad essere un vero e proprio oggetto di indagine storica. Ma qui si apre un nuovo discorso che collega l’epistemologia storico-evolutiva alla prospettiva del neo-realismo logico di ascendenza kantiana ed husserliana⁸.

7 Ivi, vol. VI, p. 281.

8 Cfr. F. Minazzi, *Historical Epistemology and European Philosophy of Science*, Springer, Cham (Switzerland), 2022 e Id., *On Epistemology, Objectivity and Axiological Neutrality in Science*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2024.

Come il mantello di Arlecchino di M. Serres. Il viaggio-erranza della conoscenza fra metodo e serendipità

di Patrizia Nunnari

Questo breve percorso, accompagnato e arricchito dalla suggestiva metafora dei mantelli di Arlecchino di M. Serres, racconta la possibilità di una via di mezzo fra l'erranza conoscitiva ibridata di relazioni sistemiche fra Saperi e un rigore scientifico nella ricerca specializzata costituito non di slegate frammentazioni, ma di "alberazioni" di analisi pertinenti e profonde. Sulla scorta dei preziosi insegnamenti di M. Serres, la filosofia potrebbe curare la ricerca di un Umanesimo capace di tenere insieme, senza false e illusorie separazioni, lo stocastico e la necessità, secondo il nuovo paradigma della complessità.

1. Per una metafora della complessità

A proposito di ibridazioni dei Saperi, M. Serres racconta che Arlecchino Imperatore, di ritorno da un'ispezione sulle terre lunari, in una conferenza stampa, alle domande incalzanti che chiedevano di quei luoghi straordinari, rispose: «tutto è ovunque come qui, in tutto identico a ciò che vediamo ordinariamente sul globo terracqueo. Cambiano solo le gradazioni, di grandezza e di bellezza»¹. Delusi dalla risposta, muti e stupefatti, gli astanti cominciarono ad agitarsi. Uno gridò: «tu che affermi che ovunque è tutto come qui, vuoi farci anche credere che la tua cappa è la stessa in ogni pezzo davanti come nel di dietro?»². Il mantello di Arlecchino annunciava il contrario di ciò che sosteneva: «eterogeneità composita, fatta di pezzi di stracci e brandelli di ogni grandezza, con mille forme e colori svariati, di età diverse, di provenienze differenti, imbastiti male, giustapposti senza armonia, senza alcuna attenzione agli accostamenti, rammendati a seconda delle circostanze, in rapporto alle necessità, alle situazioni accidentali e

1 M. Serres, *Il mantello di Arlecchino. «Il terzo istruito»: l'educazione dell'era futura*, Marsilio, Venezia 1992, p. 11.

2 M. Serres, *Il mantello di Arlecchino*, cit., p. 12.

alle contingenze»³. Arlecchino non ebbe altra scelta che togliersi il mantello, ma sotto ne aveva un altro composto di nuove pezze e nuovi brandelli, e poi ancora un'altra tunica multicolore, poi una specie di velo striato e ancora una calza maglia "ocellata, variopinta": portava insomma addosso uno spesso strato di quei mantelli arlecchineschi. Come una cipolla o un carciofo, Arlecchino non cessava di sfogliare e di squamare le sue cappe cangianti e il pubblico non smetteva di ridere, fino a quando Arlecchino non mostrò la sua nudità. Anche la sua pelle smentì l'unità pretesa dalle sue parole: appariva tatuata, variopinta, damascata, cangiante e lui un ermafrodito, centauro, liocorno, chimera, meticcio. Sotto la sua pelle poi, la sua carne: «una miscela di muscoli, di sangue, di pelle e di peli, d'ossa, di nervi e di funzioni diverse, una mescolanza profonda di ciò che invece il sapere pertinente analizza»⁴.

2. Fra invenzione e metodo

Da una parte l'erranza conoscitiva votata a cogliere e accogliere le differenze e a rendere ogni umano interamente plurale, dall'altra l'omogeneità del metodo scientifico, "umanesimo di opposizione", nel quale il necessario si deduce, il rigoroso si dimostra, il preciso si misura, si valuta, si quantifica. Da un lato «la contingenza di chi inventa»⁵ e che la filosofia deve saper comprendere come possibilità, dall'altro gli schemi dal *format* stabile delle scienze. Se le scienze scoprono le leggi necessarie o statistiche a cui obbediscono le cose che esistono, alla filosofia spetta interrogarsi sul modo contingente nel quale le cose esistono o potrebbero non esistere, così da spalancare lacune di casualità nel principio tradizionale pieno e totale di ragione. Tuttavia sia la scienza che la filosofia dovrebbero condividere, per Serres, ciò che permette di pensare: l'invenzione.⁶ E i modelli che meglio descrivono la realtà in continua trasformazione nella quale l'umanità vive sono proprio quelli che mescolano caso e necessità, lo stocastico di Bateson con il determinismo della *res estensa* cartesiana, lo spazio compreso insomma fra Democrito e Newton. A Serres era caro un pensiero che si aprisse alla totalità, alimentato sia dal determinismo che dal caso, capace cioè di rifarsi a regole e leggi senza perdere la serendipità.

Un pensiero esposto quindi a un percorso enciclopedico in grado di evidenziare interferenze tra zone distinte dei saperi (filosofia, biologia, fisica, letteratura, etc.) per comprendere nuove possibilità di lettura della complessità dei fenomeni naturali, storici e sociali. Ecco perché Serres invitò a sconvolgere la classificazione delle scienze, come avvenne nel primo grande magazzino al

3 *Ibidem.*

4 M. Serres, *ivi*, p. 16.

5 Cfr. M. Serres, *Il mancino zoppo. Dal metodo non nasce niente*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 201.

6 Cfr. *ivi*, p. 202.

mondo nella Parigi del 1852. In un primo tempo, l'imprenditore del famoso *Le Bon Marché Rive Gauche* classificò la merce in vendita nella maniera più ordinata possibile, ma un bel mattino, colto da un'intuizione improvvisa, il commerciante sovvertì i reparti in modo che la massaia alla ricerca di porri, biforcando, si imbattesse in profumi o scarpe, e comprasse due cose più una. Così fu inventata la serendipità. Allo stesso modo, collocando concretamente il dipartimento di fisica vicino a quello di filosofia, la linguistica di fronte al dipartimento di matematica e la chimica insieme all'ecologia, si potrebbe forse superare l'ostinata e tradizionale idea onnicomprensiva della razionalità⁷, che ricorrendo a principi unitari, ha portato su di sé lungamente, nella storia, riduzionismi e semplificazioni⁸. Le scienze evolutive contemporanee – ci ricorda Ceruti – hanno finalmente mostrato come dietro a ogni evento significativo della storia naturale, dall'origine dell'universo all'origine della vita, si riproponga in forme sempre diverse, il nodo inestricabile di caso e necessità. Lo studio dei sistemi evolutivi infatti non poggia più sulla prevedibilità puntuale ed esaustiva del loro futuro; sono proprio i limiti delle capacità di previsione a tradursi in nuove conoscenze sulla storia della natura e sulla natura della storia. Caso e necessità vanno dunque intese come polarità di un fecondo rapporto di co-produzione: dietro ogni caso vi è una necessità e dietro ogni necessità, un caso⁹.

Serres amava un pensiero vestito di mantelli che ricucissero fratture plurisecolari, sostando e godendo del dialogo fra ordine e disordine, fra misure discrete e mappe, fra linearità e improvvisi sovvertimenti.

2. Il viaggio-erranza della conoscenza

È ormai in nostro possesso l'idea che all'oggetto stabile, permanente e prevedibile della scienza classica abbia fatto seguito quello che accoglie la contraddizione, come la doppia natura corpuscolare e ondulatoria della particella subatomica¹⁰, per la quale il modello "a rete" della fisica dei solidi si mostrerebbe insufficiente rispetto a quello "a nube" della fisica delle turbolenze¹¹.

L'importanza della piena reintroduzione dell'osservatore nella ricerca, (come si osserva un elettrone contribuisce a determinare le proprietà dell'elettrone stesso), lascia intendere anche che nel parlare della natura, l'umanità racconta sé stessa, e lo può fare solo integrando modelli diversi e alimentando la volontà di innovare ma anche di disimparare e re-imparare, perché la "liquidità" della

7 Cfr. M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, Studium, Roma 2015.

8 Cfr. B. Baratta, *Educare alla complessità. Modalità epistemologiche*, Rubbettino, Catanzaro 2009, pp.110-111.

9 Cfr. M. Ceruti, *La fine dell'onniscienza*, cit., pp. 105-106.

10 All'inizio del Novecento M. Planck e A. Einstein confermarono per la luce una doppia natura, ondulatoria e corpuscolare.

11 Cfr. B. Baratta, *Educare alla complessità*, cit. p. 112.

vita, sostenuta da Bauman, sta rendendo l'apprendimento sempre più simile a un viaggio-erranza. Prendendo a riferimento l'uso narcisistico del termine "ambiente" come un sentirsi al centro di un'esteriorità, Serres negò che il mondo circondasse l'umano; viceversa lo costruisce da parte a parte, senza separarlo da qualsiasi altra cosa, come sostenuto da decenni anche dall'ecologia profonda¹².

Il fatto che io porti in me il tempo del mondo, che atomi analoghi ai miei compangano sassi, mari e fiumi, che dei virus, più numerosi delle mie cellule, disegnino su di noi e in ciascuno di noi un paesaggio che ci rende unici, che molecole simili alle mie si associno in avena, cedro, alosa o castoro, che i miei occhi, per esempio, si siano formati sul fondo dei mari glauchi da cui emerge il mio sguardo e sulla cima vertiginosa delle canopie, dove altri primati, miei antenati, saltellano in compagnia dei volatili, tutto ciò non riduce affatto il mio sforzo di pensiero a dei sogni, né a un qualche ritorno a ontologie cosiddette primitive.[...] Siamo al mondo così, grazie ai nostri organi, ai tessuti, alle cellule e alle molecole, grazie al tempo universale che portiamo in noi. Grazie a ognuno di questi elementi corrispondiamo con tutte le cose e tutti gli esseri del mondo¹³.

Serres volle colpire, con un'audacia concettuale contagiosa, l'umanesimo narciso e povero di mondo teso all'oggettivazione e alla mercificazione non solo delle cose, ma del vivente stesso. Gli antichi Greci sapevano distinguere le cose costruite da quelle date: l'edificio che si innalza e il solco che si scava da una parte, la pioggia e il vento dall'altra. Con l'età moderna gli uomini decisero che le prime dovessero aumentare e le seconde scomparire, per poter diventare "signori e padroni della natura". La storia degli ultimi secoli conferma questo programma: la salute, la speranza di vita, lo spazio e anche il clima sembrerebbero dipendere dalla specie umana, tanto che ultimamente sta emergendo, seppur troppo lentamente, la consapevolezza di dipendere sempre più da cose causate dallo scellerato agire umano.

La Terra, gli oceani, le foreste, l'atmosfera, la pioggia e il gelo, elementi che un tempo non dipendevano da noi, ormai dipendono dai nostri saperi, tecniche e lavoro, dalle nostre industrie, dalla nostra agricoltura. Ma, a sua volta, il nostro destino dipende dalla massa di cose che, trasformate

12 Mentre l'ecologia antropocentrica pone gli esseri umani al di sopra o al di fuori della natura e li considera come sorgente di tutti i valori, attribuendo alla natura solo un valore strumentale o "d'uso," l'ecologia profonda invece non separa gli esseri umani – o qualsiasi altra cosa – dall'ambiente naturale e vede il mondo non come una serie di oggetti isolati, ma come una rete di fenomeni fondamentalmente interconnessi e interdipendenti. Riconosce insomma il valore intrinseco degli esseri viventi e considera l'umanità come uno dei tanti elementi nella rete della vita. Tale consapevolezza ha anche una natura spirituale, in virtù del profondo senso di appartenenza e di connessione al cosmo nel suo insieme. Cfr. F. Capra, P.L. Luisi, *Vita e natura. Una visione sistemica*, Aboca, Arezzo 2014, p. 32.

13 M. Serres, *Il mancino zoppo*, cit. p. 41.

da noi, reagiscono violentemente senza e contro di noi, come se si trovassero dotate di una potenza e di una volontà proprie¹⁴.

Si sta insomma perturbando il sistema-mondo con conseguenze catastrofiche, come già aveva intuito Bateson, acuto visionario, raccomandandosi di correggere una visione troppo finalistica della vita e delle azioni, comprendendo il valore dell'atto in sé¹⁵. Solo così è possibile abitare una visione sistemica che condanni lo sfruttamento e il dominio umano della natura.

Lo sguardo sistemico dell'ecologia profonda e delle scienze evolutive, lo studio dei sistemi complessi, come l'arte da sempre nelle sue varie forme, si potrebbero finalmente alimentare degli spazi del sentire e del comprendere lasciati liberi dalla morsa del pensiero disgiuntivo e sviluppatisi dalla risoluzione dei contrari, partendo dall'idea, come ricordò Guattari leggendo Bateson, che solo il contesto delle relazioni possa rendere possibile un fenomeno¹⁶.

3. Verso nuove ecologie del pensiero

Si palesa insomma l'urgenza di costruire ecologie concettuali nelle quali le polarità possano svilupparsi e co-evolvere e, in un salto di visione, cogliere antagonismi, complementarità e cooperazioni, nell'ambito di una "struttura che connette" che alleni lo "sguardo obliquo" a comprendere sia i processi che le forme, rinunciando a quella sintesi onnicomprensiva e definitiva di cui il pensiero Occidentale è stato fin troppo ghiotto per secoli, separando essenziale e inessenziale, permanente e transitorio, primario e secondario. Le dure rigidità cartesiane ed euclidee possono oggi finalmente accogliere l'eroe dell'"età dolce", cioè la figura sintetica del "mancino zoppo" in un orizzonte epistemologico in grado di avvicinare, come prima mai, le tradizionali due culture¹⁷: umanistica e scientifica; una visione sistemica che metta finalmente al centro il rapporto dialogico fra discipline, nella consapevolezza crescente che solo dai nuovi spazi di ibridazione dei Saperi si può ricavare la responsabilità di abitare ed essere Mondo. Il mantello di Arlecchino portò con sé disparate informazioni di ritorno dalla Luna, come l'«arlecchinesca baraonda delle scienze umane»¹⁸ a cui seguì, subito dopo, una scena violentemente illuminata dalle luci morenti della ribalta. Gli astanti gridarono: Pierrot! Pierrot! Pierrot lunare! I mille colori del miscuglio divennero una "somma bianca" abbagliante, incandescente, pura

14 Ivi, pp. 89-90.

15 Cfr. G. Bateson, *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano, 1976, p. 215.

16 Cfr. F. Guattari, F. La Cecla. *Le tre ecologie. Interventi di Jean Baudrillard, Paolo Fabbri e Wolfgang Sachs*, Sonda, Milano 2019, p. 66.

17 Cfr. C.P. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano, 1964.

18 M. Serres, *Il mancino zoppo*, cit. p. 76.

e verginale, più chiara che pallida delle scienze esatte, che sarebbero in contraddizione fra loro se non appartenessero al grandioso corso nel quale

come il corpo [...] assimila e trattiene le varie differenze vissute durante i viaggi e ritorna a casa meticcio di nuovi gesti e d'altre usanze, fusi nelle sue attitudini e funzioni, al punto che esso crede che nulla per lui sia cambiato, allo stesso modo il miracolo laico della tolleranza, della neutralità benevola, accoglie, nella pace, altrettanti apprendimenti per farne sgorgare la libertà d'inventiva, e dunque di pensiero¹⁹.

19 M. Serres, *Il mantello di Arlecchino*, cit. p. 17.

Il problema della complessità nella Scuola di Milano, attraverso Socrate

di Veronica Ponzellini

1. Umanità e cultura: un sistema dinamico complesso

La possibilità di costruire una “casa comune” è data dall’“interdipendenza” fra i fattori che costituiscono il mondo e l’interdipendenza manifesta, a sua volta, una “complessità” da non trascurare dato che è il costitutivo dell’essere. C’è complessità quando fra il tutto e le parti che lo compongono vi è un “legame interdipendente”, “interattivo” e “retroattivo” ed essa è formata da “due poli”: uno “empirico”, le interazioni e retroazioni tra i fenomeni; l’altro “logico”, le contraddizioni a cui può giungere la conoscenza razionale empirica. Tra le varie parti che costituiscono quel tutto che è il “mondo interdipendente” vi è l’“umanità”, generatrice di “cultura” che si manifesta in “categorie logico-argomentative” e “linguaggi” diversi. Per capire quale sia il legame fra ogni singolo individuo e la tradizione culturale che l’ha preceduto, di cui egli non sembrerebbe essere stato autore diretto, è bene riflettere sulle categorie di “continuità” e “discontinuità” della tradizione storico-culturale, seguendo il pensiero di Giulio Preti: ogni singolo individuo è inserito nella continuità della tradizione storico-culturale che l’ha preceduto ma, a sua volta, rappresenta un’occasione di discontinuità che, in virtù di nuove e più complesse esperienze, supportate da una tecnica sempre più raffinata, è in grado di contribuire al movimento stesso della storia del sapere e del fare. L’umanità e la cultura costituiscono, pertanto, un “sistema dinamico”, i cui fattori, in virtù di una loro correlazione, si muovono di un movimento sinergico¹.

¹ Cfr. G. Preti, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in G. Preti, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976, 2 voll., vol. II, pp. 217-243.

2. Socrate e le sfide della complessità

Nonostante tutto questo sia stato oggetto di profonde riflessioni da parte della “Scuola di Milano”, oggi la natura umana non è ancora pienamente riconosciuta come tale, tant’è che le attuali istituzioni educative, se si ostinano a trasmettere un insegnamento prettamente disciplinare e frammentato, rendono difficile la comprensione dell’essere umano e delle ragioni dell’attuale crisi globale che stiamo attraversando. Che fare, allora, se non accettare le “molteplici sfide” della complessità affinché ogni individuo sia consapevole della propria individualità e dell’identità che lo accomuna a tutti gli altri uomini, riflettendo criticamente sulle connessioni che caratterizzano il mondo a cui appartiene? Questa, se non è l’unica sfida della complessità, lo è sicuramente per coloro che si occupano di educazione, i quali possono lasciarsi guidare dalla riflessione teoretica di Antonio Banfi e di Giulio Preti per risolvere criticamente questi problemi. Accettare la sfida della complessità significa, *in primis*, ritornare a Socrate, al suo demone interiore, voce della coscienza razionale e critica. Con ciò si vuole riflettere sulla valenza teoretica del motto socratico “conosci te stesso come uomo in mezzo agli altri uomini” e sulla sua ricaduta pratica: conoscere se stessi significa “curarsi” di se stessi, “prendersi cura” della propria unità psicofisica attraverso il “dialogo”, per strutturarsi come soggetto attivo e responsabile. Nel volume dedicato a Socrate di Antonio Banfi si legge una pagina fondamentale:

Se, anticipando i risultati della nostra ricerca, vogliamo qui, per chiarezza fissare il punto d’arrivo e definire la posizione di Socrate nella storia della cultura greca o della cultura umana in generale [...] potremmo dir questo in breve: che Socrate appare in un periodo d’interna tensione e forse di crisi della cultura; l’arte, la religione, il sapere sembrano cercare una propria via indipendente dall’organismo etico tradizionale; questo è a sua volta in sé scisso, la sacralità del costume è dissolta, i suoi elementi economici, pedagogici, giuridici o politici tendono a svolgersi indipendentemente e in contrasto l’uno con l’altro. Ora è proprio di questa problematicità che Socrate si serve, accentuandola all’infinito nel discorso e diffondendola via via nelle coscienze, per indirizzarle a una più alta unità che non sia quella sacrale del costume, all’unità cioè della vita morale e non di una vita morale definita una volta per sempre da canoni assoluti, ma di una vita nella coscienza aperta del problema morale e della sua infinità. Così Socrate scopre [...] nel suo vivere stesso, nella natura della sua persona, nel senso dei rapporti con altri, nella sua opera e nella sua morte, la pura forma ideale della moralità, il suo essenziale problema [...] e in essa sviluppa e concentra, come in una nuova armonia, quella libertà del mondo etico e delle sue forme, che sembrava mera inquietudine e dissoluzione. [...] Socrate è nel tempo stesso lo scopritore di questa potenza positiva del logos, di questo discorso che non è formula sacrale, di una verità rivelatasi all’intuizione razionale, come nei fisici, né strumento

di persuasione retorica come per i sofisti, ma ricerca dialettica e verità di questa ricerca che in sé si garantisce. Per questo Socrate [...] è anche il rivelatore di un nuovo metodo del pensiero².

Banfi aiuta a capire la grandezza e l'attualità della filosofia socratica. Socrate si inserisce in un contesto di "crisi" e riesce a sfruttare la problematicità della situazione per elevare, grazie al dialogo, la moralità degli uomini ma non con la predicazione e la conseguente richiesta di adesione a dogmi assoluti, bensì attraverso il *logos*: sulla base dell'esperienza, elabora una meta-riflessione che dà luogo a categorie concettuali sempre aperte, dinamiche, capaci sia di giustificare e risolvere la problematicità dell'esistenza stessa, sia di garantire e dimostrare la razionale e consapevole libertà del pensiero etico. Attraverso Socrate è, allora, possibile approfondire la nozione di crisi.

3. Crisi e filosofia

Una "crisi della società" è un incidente del sistema-mondo dovuto al venire meno delle connessioni e correlazioni fra i suoi fattori costitutivi, da cui scaturisce la "crisi della persona" come parte integrante del sistema sociale stesso. Ne consegue una "crisi educativa", il venire meno dell'efficacia delle prassi pedagogiche, non più sostenute da categorie concettuali che connettono la storia dell'educazione allo sviluppo storico generale della cultura. Nonostante la crisi generi molteplici difficoltà, essa può essere vissuta come un'"opportunità" per la filosofia, chiamata a riflettere criticamente sulla situazione esistente per elaborare una "nuova idea trascendentale" di educazione, linea-guida di nuove prassi pedagogiche:

[...] in una cultura complessa, l'armonia dei valori spirituali [...] costituisce una sfera ideale, di fronte a cui l'essere determinato e particolare vale puramente come fenomenico. Essa è cioè il risultato di una visione universale della vita [...]. Perciò ogni speculazione pedagogica attinge, più o meno consapevolmente, ad una posizione universale o filosofica [...] ma da una più o meno confessata concezione filosofica trae le sue categorie fondamentali, i suoi aspetti di universalità³.

Ogni crisi della cultura si ripercuote anche sull'insegnamento: quando si insegna ad astrarre, a tirare fuori un problema dal suo contesto e dal suo insieme, mettendo tra parentesi i legami e le interconnessioni che lo legano alla

2 A. Banfi, *Socrate*, Mondadori, Milano 1963, pp. 10-12.

3 A. Banfi, *La problematicità dell'educazione e il pensiero pedagogico*, La Nuova Italia, Firenze 1961. Sul concetto di crisi della cultura e dell'educazione, cfr. *ivi*, pp. 3-36; cfr. G. M. Bertin, *L'idea pedagogica e il principio di ragione in A. Banfi*, Armando Edizione, Roma 1961.

tradizione storico-critica di cui è parte, per inserirlo in uno schema concettuale disciplinare, i cui confini sono limiti invalicabili, la multidimensionalità dei fenomeni viene meno e la conoscenza, invece di occuparsi di insiemi complessi, si limita ai loro elementi. Una conoscenza è valida solo quando sa collocare i problemi dentro i sistemi globali di cui fanno parte, separando e collegando, analizzando e sintetizzando e non compiendo una sola di queste operazioni senza l'altra.

La filosofia deve, allora, interrogare nuovamente il “mondo della conoscenza” e i “modi del conoscere” se davvero vuole essere una “filosofia viva”, in grado di aiutare l'umanità a risolvere i propri problemi. Si tratta di spiegare come sia possibile riconoscere l'unità e la complessità umana, riunendo e riorganizzando nella loro “struttura sistemica” conoscenze disperse nelle varie scienze, nella letteratura e nella filosofia e, allo stesso tempo, di mostrare il legame costitutivo fra l'unità e la diversità di tutto ciò che è umano. Il problema non è di quantità di conoscenze ma di “organizzazione della conoscenza”, affinché si ponga fine a ciò che genera frontiere e separazioni tra le discipline.

4. Giulio Preti sulle cosiddette due culture

Viene in aiuto il contributo offerto da Giulio Preti sulla polemica delle cosiddette “due culture”, letteraria e scientifica⁴. La “letteratura” e la “scienza” sono due “formalità”, due “trascendentali” della cultura europea, tra i quali c'è un'opposizione non antropologica, dovuta a tipi differenti di uomini, i letterati e gli scienziati, ma «tra due diverse scale di valori, due diverse nozioni di “verità”, due diverse strutture del discorso. Prima che “letterati” e “scienziati” esistono le lettere e le scienze»⁵. Queste hanno una natura storica e, sebbene siano aperte ad un'infinita varietà di contenuti e problemi, possiedono un loro *eidos* specifico: per la scienza, è il modo in cui ragionano e procedono gli scienziati nei loro tentativi di conoscere il mondo avvalendosi della nozione di verità; per la letteratura è la capacità di mettere l'uomo di fronte a se stesso per porsi domande inerenti la sua origine e il suo destino. Preti non condivide questa semplificazione dell'opposizione fra lettere e scienze e invita a riflettere su alcuni aspetti fondamentali. La scienza ha certamente a che fare con la nozione di “verità”, ma la verifica sperimentale, che comunemente viene elevata ad essenza stessa della verità scientifica, è solamente “uno” degli aspetti del concetto di verità che è tale dentro una rete di simboli e concetti astratti che formano una struttura interpretativa sistematica dei contenuti fattuali, rendendo possibile la

4 G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, Nuova edizione a cura di Fabio Minazzi, Bompiani, Milano 2018. Per un approfondimento sul pensiero di Giulio Preti cfr. F. Minazzi (a cura di), *Sul bios theoretikós di Giulio Preti*, Mimesis/Centro Internazionale Insuabrico, Milano 2015, 2 voll.

5 Ivi, p. 127.

costruzione di un «quadro del mondo, di una “natura”»⁶. Dunque, anche lo scienziato “pensa” perché si pone domande a partire dall’esperienza, le quali interrogano la condizione umana, il suo destino, la vita e il suo senso e, mediante esse, elabora ipotesi che, con il supporto della tecnica, vengono verificate nella loro capacità oggettiva di ricadere sul piano dell’esperienza mediante le prassi. Da ciò si evince che la scienza non può essere ridotta «ad attività banausica, servile, soggetta a fini che non le sono propri – in altri termini, riabbassarla a tecnica, confinata a elaborare strumenti di potenza e successo per fini che le sono estranei»⁷, tant’è che se la scienza dovesse perdere la propria libertà di pensiero, il proprio spirito critico, i propri fini e valori, essa rischierà di essere sviluppatissima nel suo aspetto tecnico e sperimentale, «ma svuotata... di mentalità scientifica»⁸. Qualora si volesse insistere nel separare scienza e letteratura, visto che la prima procede mediante un modo di pensiero intellettuale, “logico” e la seconda, invece, culturale, “retorico”, Preti ammette che questi due modi di pensiero hanno obiettivi diversi e portano a risultati diversi: il discorso retorico nasce dalla *doxa* e porta alla *doxa*, pertanto, è “persuasivo” e “valutativo”; il discorso logico è, invece, “probativo e dimostrativo”, perciò non valutativo.

Siamo così al punto: la cultura umanistica si volge verso una “validità” entro un concreto umano, storico, psicologico, sociale; la cultura scientifica opera con l’*idea* di un valore assoluto, l’*idea* di “verità”. [...] La “validità” è tipica del giudizio di valore: un giudizio che non sia una proposizione, *vale* o *vige* non è vero o falso; la “verità” è tipica dell’enunciato scientifico, che è una proposizione significante, e si verifica o falsifica nel rapporto con l’oggetto⁹.

Parrebbero, perciò, esistere due verità: quella umanistico-letteraria, fondata sui valori universali concreti, storicamente determinati; quella scientifica, propria della capacità umana universale di pensare liberamente, senza essere assoggettata ad alcuna autorità e secondo criteri formali che possono dirsi “a priori” rispetto ad ogni possibile esperienza e discorso concreti. Preti risponde a coloro che sono certi dell’esistenza di queste due verità e che giustificherebbero la netta separazione fra letteratura e scienza, richiamando l’attenzione sull’esistenza di molteplici modi di pensare, agire, conoscere, cioè sul “caos della vita vissuta” di cui ciascun uomo fa esperienza. Grazie al pensiero razionale e critico, l’uomo riordina il disordine mediante l’elaborazione di “schemi concettuali sempre aperti”, che danno luogo a diverse gerarchie di valori atte a favorire la comprensione e giustificazione dei fatti, nonché la possibilità per l’uomo di sapersi orientare in mezzo ad essi. È proprio nel momento dell’elaborazione concettuale che le due

6 Ivi, p. 131.

7 Ivi, p. 133.

8 *Ibidem*.

9 Ivi, p. 383 [Il corsivo è dell’autore].

culture stabiliscono due differenti gerarchie di valori che, a loro volta, si strutturano in “due universi di discorso” differenti, i quali contribuiscono, entrambi, allo svilupparsi della storia della civiltà europea. Dunque, vi è un’“unica civiltà” al cui interno si sviluppano due differenti universi di discorso, uno retorico, l’altro logico, i quali, muovendo da una stessa base, il piano dell’esperienza con i problemi che in esso si manifestano, sono in grado di orientare le prassi umane nel rispetto della complessità del mondo.

Dalla lezione di Preti si evince l’*urgenza*, per la filosofia, di occuparsi della “conoscenza della conoscenza”, cioè delle modalità mediante le quali uno stesso problema, situato dentro una tradizione storico-culturale, viene affrontato da discipline differenti che, grazie alle loro gerarchie di valori e ai loro specifici universi di discorso, sanno favorire la comprensione della complessità della natura umana e, contemporaneamente, di quella dell’universo-mondo perché rappresentano i molteplici lati di quell’unico prisma che è il sapere umano.

L'etica nel tempo della complessità

di Franco Sarcinelli

1. Una premessa

Siamo di fronte a un complesso storico di eventi inediti tra loro intrecciati in una serie simultanea di processi in mutazione, quali la globalizzazione, la crisi ambientale, l'innovazione tecnologica, la rinnovata minaccia nucleare. Il confronto sulle questioni aperte nella contemporaneità convoca la filosofia e riporta a un orizzonte attinente all'etica. Possiamo definire la nostra epoca – in accordo con molti studiosi – quali Edgard Morin e Mauro Ceruti – il tempo della sfida della complessità. Questo tempo è caratterizzato da accelerazioni, discontinuità, brusche trasformazioni e loro imprevedibilità. Non solo vanno introdotte istanze critiche innovative rispetto alla inattuabilità dell'etica normativa nel corso di differenti evenienze storiche, ma anche alla sua universalità, sulla quale Ricoeur ammette che «altri universali in potenza sono nascosti all'interno di culture ritenute esotiche»¹.

2. L'etica della responsabilità di Hans Jonas

Tra gli studiosi recenti, Hans Jonas ha sostenuto l'esigenza di una nuova etica, in linea con le trasformazioni in atto, formulando la proposta di un'etica della responsabilità², supportata dai capisaldi della convinzione, della previsione e della obbligazione. La sua dichiarazione di intenti – chiara e perentoria – si trova nelle prime pagine del suo volume riguardante il principio responsabilità circa la differenza della natura e della qualità dell'agire umano: «Poiché l'uomo, attraverso tutte queste epoche, non è mai stato privo di tecnica, il mio interrogativo verte sulla differenza umana della tecnica moderna da ogni tecnica precedente»³.

1 P. Ricoeur, *Se come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, p. 399.

2 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 [ed.orig.: *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a./M. 1979].

3 Ivi, p. 3.

Jonas coglie la novità della tecnica consistente nel fatto che, rispetto al passato, essa si avvale della applicazione di conoscenze scientifiche più aggiornate, da cui il conio del termine “tecnoscienze”. Egli propone il passaggio dalla responsabilità individuale a quella collettiva. L’esempio della questione ambientale è illuminante. Non ci si può limitare alla pratica della raccolta differenziata, alla riduzione individuale degli sprechi. A queste misure se ne devono accompagnare altre, di rilevanza planetaria, con l’impegno di politiche universalistiche. Diventa un dovere tendere alla conoscenza degli effetti a lungo termine dei processi in atto, siano essi probabili o anche solo possibili, per contrastarne le criticità. L’etica di Jonas aggiunge al calcolo morale l’orizzonte temporale mancante nell’imperativo kantiano. Una notazione di fondo che segna la sua impostazione riguarda un giudizio perentorio riguardante la scienza e, in particolare, la tecnologia che definisce di una inedita modernità: «Il Prometeo irresistibilmente scatenato, al quale la scienza conferisce forze senza precedenti e l’economia imprime un impulso incessante, esige un’etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l’uomo»⁴.

3. Le etiche applicate

Le prospettive dell’etica di Jonas hanno avuto recenti aggiornamenti. A supportarle si sono configurate le cosiddette etiche applicate, ovvero sottoinsiemi dell’etica approntati su specifiche problematiche del presente; tra le più significative: la bioetica, l’etica ambientale e l’etica delle macchine. La bioetica tratta il tema del corpo nel caso di interventi sulla naturale funzionalità e conformazione fisica oppure di sua soppressione. Scottanti sono le questioni quali varie forme di contraccezione, utero in affitto, fecondazione artificiale eterologa. A fronte delle attuali disponibilità tecniche accessibili, nascita e morte diventano oggetto del dibattito pubblico: per l’inizio vita l’aborto, per il fine vita la difficile e contrastata deliberazione su accanimento terapeutico, suicidio assistito e la scelta libera e volontaria della eutanasia. Rientrano nel campo della bioetica, correlati ai nuovi esiti della ricerca medica, il trapianto di organi, il ricorso all’ingegneria genetica inerente alla produzione o modificazione di organismi viventi anche per scopi terapeutici. La domanda in termini generali è la seguente: «Con quale criterio decidere se ciò che è tecnicamente possibile sia eticamente lecito?»⁵. Lo squilibrio tuttora esistente tra la rapidità dell’evoluzione tecnologica e l’esigenza di tempi più ampi per la riflessione ponderata su pratiche ed eventi così complessi determina il rischio di uno stallo teorico, giuridico e pratico.

4 Ivi, p. XXVII della Introduzione.

5 È da porre in chiaro che la questione qui riferita al corpo degli esseri umani è da estendere negli stessi termini alle altre forme del vivente - piante e animali - a proposito delle quali si assume ancora scarsa consapevolezza sulla messa in guardia da pratiche eticamente condannabili nei loro confronti.

Ma come intendere il senso di queste posizioni differenti e quali alternative sul piano strettamente biomedico? In questo quadro va inserita la nozione di essere umano sottesa alla figura del paziente con la sua storia, le sue caratteristiche psico-fisiche, il suo contesto familiare e culturale. La cura non è riducibile alla compilazione di un ricettario. Si parla in questo contesto di “etica simpatetica della cura”.

Tra le etiche applicate occupa un posto di rilievo l'etica ambientale a livello di opinione pubblica e, da questa stimolata, essa assume importanza crescente anche per i filosofi. Uno studioso di filosofia morale come Piergiorgio Donatelli ha sostenuto la vera svolta dell'*environmental ethics* per quanto riguarda gli ambienti naturali e la fonte del loro valore. La corrente detta del biocentrismo sostiene il valore degli organismi che popolano il nostro pianeta, intesi – secondo la definizione di Birch e Cobb – come «enti biologici co-evoluti e co-adattati insieme a una grande vastità di processi e sistemi naturali»⁶.

Per la corrente ecocentrica la natura ha rilevanza morale. Essa si configura come una globale comunità biotica, in cui vale una etica del dovere: l'interesse generale comunitario è sovraordinato a quello particolare. La crisi climatica attuale non può che avvalersi di questa serie di riflessioni, superando le contrapposizioni pregiudiziali tra catastrofisti e negazionisti.

Tra le etiche applicate si presenta come più recente l'etica delle macchine, in correlazione con gli sviluppi indotti dalla intelligenza artificiale e dalla robotica. La questione è la seguente: «È possibile e in quali limiti implementare l'etica nella macchina?». Si tratta di esaminare quale ricaduta ciò determini nel quadro dell'etica riguardante l'essere umano. Si intravede nel prossimo futuro uno scenario che presenta questioni di gestione in contesti d'uso diversificati sulle quali confrontarsi nella politica, nella vita sociale e in quella individuale. Si prenda in considerazione il caso emblematico della produzione di sistemi di arma autonomi e il loro dispiegamento in azioni militari nel corso di conflitti internazionali. Il ricorso a questi sistemi di armi dette “intelligenti” può implicare nella pratica del loro funzionamento incontrollate e imprevedute perdite in termini di vite umane.

Si propone l'auspicio di implementazione dell'etica nel dispositivo della macchina: «L'idea fondamentale consiste nel munire gli agenti artificiali di qualcosa di analogo al giudizio morale umano. Si tratterebbe, cioè, di ideare degli accorgimenti grazie a cui i sistemi, dato un certo input nel contesto di una situazione moralmente rilevante, producano un output sufficientemente simile a quello generato nelle medesime circostanze da un agente morale umano o ideale»⁷.

6 C. Birch e J.B. Cobb, *The Liberation of Life: From the Cell to the Community*, MA: Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 83.

7 F. Fossa, V. Schiaffonati, G. Tamburrini, *Automi e persone*, Carocci, Roma 2021, par.14.4, p. 277.

Su questo ordine di problemi di innovativa e ben circostanziata pertinenza riflessiva non valgono né umorali anatemi a priori né ingenui tecnoentusiasmi a prescindere dai singoli nodi del dibattito.

4. L'adozione della via etica del ben-essere. Una etica integrata dell'essere umano

La teoria del benessere è stata ampiamente trattata nella filosofia contemporanea con contributi di notevole interesse⁸. Un passaggio teorico auspicabile è rappresentato dall'adozione di questo tema in ambito etico mediante l'accredito di una serie di riflessioni ad esso riconducibili.

La breve e sommaria rassegna attraverso le etiche applicate mette in evidenza la necessità di dare risposta a problemi di assoluta novità rispetto al passato. Le nuove etiche applicate scontano i limiti di una frammentazione e di una debolezza di fondo, ovvero la difficoltà di muoversi su terreni complessi e di non semplice dominio sia di conoscenza che di applicazione pratica attraverso l'analisi di temi specifici senza la dotazione di una etica atta a conferire ad esse una ricomposizione teorica complessiva.

A coronare il dibattito su diritti/doveri e sulla pertinenza del “principio responsabilità” appare opportuno svolgere un percorso a partire da ciò che nel linguaggio ordinario si indica con il termine benessere. Preliminare è la differenza di significato dei termini inglesi di *welfare* e di *well-being*: il primo fa riferimento al contesto di benefici erogati dallo Stato per una vita decorosa dei membri in esso inclusi, il secondo – a cui vale attenersi – riguarda la condizione afferente lo stato generale dell'essere umano. Gli studiosi che si sono occupati di *well-being* inteso come buona qualità della vita si sono divisi tra coloro che hanno privilegiato una concezione utilitaristica basata sul principio del massimo soddisfacimento del piacere individuale, come Jeremy Bentham⁹, ed altri miranti a un piano di parametri oggettivi esemplificati da una lista di valori quali i *basic needs* di James Griffin¹⁰ e le *capabilities of a person* per una *human flourishing* di Amartya Sen¹¹.

La domanda da porre diventa: *che cosa ne va dell'essere umano a proposito dell'idea di benessere?* Intendo riprendere la radice etimologica che associa il valore di “bene” allo statuto dell’“essere” quale qualificazione etica dell'essere umano nel suo profilo ontologico. Si tratta di evidenziare l'aspetto peculiare della proposta di

8 Una rassegna ampia ed aggiornata del dibattito in corso si trova in F.Guma, *Benessere. Una questione morale*, Le Monnier, Firenze 2020.

9 J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, Torino 1998.

10 J. Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Paperbacks, Oxford 1986.

11 A. Sen, *The Concept of Well-being, in Essays on Economic Progress and Welfare. In Honour of I.G.Patel*, Oxford University Press, New York 1986, pp. 174-192.

una “etica del ben-essere”, ovvero la tutela e l’incremento dell’“essere” a partire dal “bene” dell’umano nell’insieme relazionale del vivente presente nel mondo. L’ancoraggio alla scelta etica come bene pone in evidenza una nozione conforme alla sua dimensione ontologica. Un ben-essere non come proclamazione astratta, ma vincolo teorico radicato nella esperienza degli esseri umani di oggi e in quella delle prossime generazioni. Il suo carattere opzionale è in correlazione a situazioni che implicano una decisione tra due o più comportamenti alternativi imposti dal contesto operativo entro i limiti di libertà proficuamente disponibili.

Parto dal confermare l’idea che dall’essere umano «coimplicato all’essere» ne segue un bene legato al tenore coerente con questa appartenenza. La difesa e l’accrescimento di essere dell’umano si legano al bene attinente alla sfera etica, che lo pondera e lo certifica: in ciò consiste l’etica del ben-essere. In altri termini: se l’appartenenza all’Essere è bene per l’essere umano, perseguire il bene è la condizione etica che genera e alimenta questo suo essere.

Depositaria e responsabile di conferire e confermare buona qualità all’essere, l’etica appronta la via da perseguire, della quale il corredo della responsabilità è il supporto nel momento operativo. Dunque, le convergenze tra etica del ben-essere e principio responsabilità testimoniano una condivisione teorica con Jonas che non manca di incardinare il principio responsabilità nella ontologia di cui è parte l’assunto relativo all’etica: «Ma l’essere-in-se-stesso del bene o del valore significa appartenenza al patrimonio durevole dell’essere (non necessariamente alla variabile attualità dell’ente) e in tal modo l’assiologia diventa una parte dell’ontologia»¹². Si registra quindi concordanza tra etica del benessere e principio responsabilità. Alla luce di questa condizione di verifica benefica per l’essere umano il suo “stare bene” è propiziato dallo stare “nel bene” dell’Essere. Accade, d’altro canto, che la dicotomia tra ben-essere e mal-essere attraversa uno spettro ampio di questioni, sulle quali per alcune – ma non per tutte – l’alternativa sulla opzione da adottare si delinea con chiarezza. In contesti di sempre maggior complessità va affiancato all’esercizio dell’etica del ben-essere, qualora essa non pervenga a risolvere dilemmi ardui da comporre, il supporto della *phronesis* di ascendenza aristotelica ripresa da Ricoeur.

Nel quadro delle questioni aperte si pone l’interrogativo sugli effetti teorici della nostra “implicazione all’Essere” nei riguardi di modalità di convivenza in proiezione universalistica. L’etica del benessere deve coinvolgere e permeare di sé la *governance* a livello planetario mediante organismi decisionali a dimensione sovranazionale per essere efficace. A livello individuale essa ricomprende la tematica della cura. Torna in primo piano la questione del corpo. Certamente, l’attenzione ai bisogni di buona salute è un primo passo alla base di perseguire una *human flourishing*. In questa prospettiva la cura nei rapporti sociali e in quelli interpersonali si esprime nei confronti dello star bene dell’altro. Questo è un

12 H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 101.

contesto in cui l'etica del ben-essere si traduce nella cura del sofferente, che oltrepassa la funzionalità, pur importante, della strumentazione tecnologica.

In sintesi, nello scenario attuale, l'ancoraggio al ben-essere si pone come una ulteriore declinazione dell'etica tradizionale. Pertanto, la proposta di una etica del ben-essere si configura come un contributo entro il contesto degli studi di filosofia morale, i quali, come ha asserito Jonas, lasciano al momento un "vuoto etico" da colmare. Questa tradizione di studi, se aggiornata e sostenuta dalla pertinenza di un nuovo orizzonte etico in atto, non potrebbe che trarne slancio e rinnovata autorevolezza.

Per chiudere, l'aggiornamento che propongo sul piano dell'etica a fronte delle nuove sfide della complessità partecipa ad una prospettiva più generale di pensiero atta a corroborare l'esigenza di «adottare un pensiero di orizzonte»¹³. Ritengo che possa costituire un impegno significativo per la filosofia del prossimo futuro.

13 Mi permetto di rinviare al capitolo finale del mio libro *Essere umano. Per un'etica del ben-essere*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 295-316.

SESSIONE 2
FILOSOFIE, CULTURE E RELIGIONI IN DIALOGO

Introduzione alla sessione

di Rossana Veneziano

Mia profonda convinzione è sempre stata [...] che compito della filosofia deve essere la rigenerazione di quell'intimo fondamento della vita religiosa senza del quale non vi è né saldezza di vita, né stabilità di ordini sociali, né vera grandezza in alcuna sfera della vita dello spirito¹.

Con queste parole Piero Martinetti, presidente del Sesto Congresso Nazionale di Filosofia promosso dalla *Società Filosofica Italiana*, apriva i lavori, domenica 28 marzo 1926. A distanza di quasi un secolo, la riflessione martinettiana appare attuale nel rivendicare il compito prioritario della filosofia, per la rigenerazione della vita morale, sociale e religiosa.

L'affermazione del ruolo critico e connettivo del pensiero filosofico, quale ponte tra i diversi saperi, le culture e le religioni è un importante filo rosso, che accomuna i presenti contributi sia dal punto di vista storico-filosofico sia da quello etico-teoretico.

La ricchezza e la varietà di tali comunicazioni costituiscono una ulteriore attestazione del valore non solo scientifico-speculativo ma anche pedagogico-sociale dell'attività della *Società Filosofica Italiana*. Sin dagli esordi, nei congressi annuali essa ha coinvolto, e coinvolge oggi, non solo personalità del mondo accademico ma anche docenti della scuola dei vari ordini, in un interscambio proficuo.

Invito dunque alla loro lettura, ritornando alla relazione inaugurale di Martinetti, che così rifletteva: «io credo che il vero mezzo per la diffusione del pensiero e della mentalità filosofica sia il suo insegnamento nella scuola media; che dovrebbe essere ed è in realtà la sola e propria forma di educazione religiosa delle classi colte»².

1 P. Martinetti, *I congressi filosofici e la funzione sociale e religiosa della filosofia*, in Fabio Minazzi (a cura di), *Filosofi antifascisti. Gli interventi del congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal regime nel 1926*, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 267.

2 *Ibidem*, p. 268.

Pedagogia e teatro per abbattere i muri culturali del nuovo Millennio

di Francesca Camponero

Non ci sono dubbi che si sia già dentro la società planetaria, un fenomeno complesso ed arduo da definire, che richiede molte riflessioni socio-politiche ed economiche. Un inedito storico, che va a scalzare sempre più modelli, credenze, abitudini mentali, fedi e appartenenze tradizionali. Il futuro prevedibile è il coinvolgimento generale in una grande mescolanza che produrrà altri modelli, credenze, finora forse del tutto sconosciuti e, fino a ieri, anche impensabili.

E se la globalizzazione, come scrive il sociologo tedesco Ulrich Bech in uno dei suoi saggi più letti (*Cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci Ed.), indica un processo storico oramai irreversibile in base al quale i confini dello Stato-nazione si indeboliscono progressivamente facendo perdere agli stati la loro identità territoriale, la globalità indica invece la società-mondo, multidimensionale, in cui i rapporti sociali, economici, culturali, non hanno più confini nazionali ma, appunto, transnazionali.

Buttarsi nella “grande mescolanza” dunque non va visto negativamente, anzi. Perché può introdurre o ricavare nuovi orizzonti del pensare, del credere, dell'essere-nel-tempo storico. Ma l'unico strumento di raggiungimento di un fine positivo e costruttivo è quello del dialogo. Dialogo inteso come Apertura a realizzare una nuova identità cognitiva, culturale, personale, incardinata, appunto, sul meticcio. L'intercultura, intesa come prospettiva di incontro tra diverse culture, è ormai tanto indispensabile quanto necessaria. Il mondo, oggi in particolar modo, attraversato da fondamentalismi, irrigidimenti e chiusure, diventa comunque sempre più miscela di culture, *melting-pot* dove ogni cosa confluisce e si amalgama, un grande crogiuolo dove razze, culture, tradizioni, idee, religioni, usanze e costumi, cibi e lingue si uniscono inscindibilmente e (auspicabilmente) convivono.

Ricordiamo per altro che tutto ciò ha un illustre precedente nel mondo moderno: nel 1492, data presunta proprio della nascita della modernità, l'incontro della cultura occidentale con una cultura altra, si trasformò, da grandiosa opportunità che era, in uno sterminio per mano della cultura europea etnocentrica,

razzista, imperialistica, coloniale, e dominante attraversata dall'idea dell'affermazione dei propri valori attraverso la cancellazione di tutto ciò che fosse diverso. Ebbene questa esperienza storica dovrebbe (e sottolineo dovrebbe) esserci di insegnamento per non ripetersi più. L'intercultura si fonda su altri caratteri, opposti a quelli appena enunciati. L'intercultura si propone di affermare il pluralismo come ricchezza, sconfiggendo la logica dell'appartenenza, laddove appartenenza significhi l'identificarsi con una terra e una storia che cristallizzino l'io. Differenza come valore, non il contrario.

Siamo sicuramente davanti ad una sfida che in primo luogo è colta dalla pedagogia che ha il compito di rendere possibile il confronto con l'altro, considerato "il diverso". Il suo difficile compito è di contrapporsi all'identità, principio fondante dell'Occidente posto a fondamento logico e metafisico in primo luogo da Aristotele e da tutta la storia della filosofia greca. Ciò che il reale incontro con l'altro esige, e uno degli aspetti su cui l'intercultura si fonda, è invece la possibilità di un io che si fa tu. Di un io che ha la capacità di relativizzarsi, di mettersi in discussione, di porsi come punto di vista tra gli altri, di tacere per ascoltare.

La forma spettacolare (il teatro in particolare) aiuta questo percorso di scambio e di ascolto. Il teatro, quando lo intendiamo come processo di formazione, si trova a metà strada tra l'intimità dell'individuo e la realtà della vita reale. Una posizione mediana che permette che sia vissuto come luogo in cui è possibile fare esperienza. Teatro dunque come "luogo dei possibili", come lo definisce Eugenio Barba fondatore dell'ISTA (*International School of Theatre Anthropology*) e dell'*Odin Theatre*, in cui fantasia e creatività possono esprimersi liberamente. Teatro il cui senso non è quello di divertire il pubblico, ma di educarlo. Teatro che acquista valore di "percorso" realizzando così l'incontro con la pedagogia, scienza che ha finalità comuni con il teatro: se da un lato la pedagogia pone al centro il soggetto permettendogli di esprimersi, dall'altro il teatro persegue lo stesso obiettivo attraverso attività che stimolano lo sviluppo della creatività e della comunicazione. Il laboratorio teatrale, ad esempio, è una scuola il cui scopo è quello di creare il maggior numero di esperienze. Un percorso dinamico, ludico e creativo che mira a stimolare tanto i bambini che gli adulti aiutandoli a conoscere e ad elaborare i propri mezzi espressivi. Un mezzo efficace attraverso il quale affrontare anche i problemi reali dell'adolescenza, sebbene attraverso il filtro benefico della finzione. Un'attività che naturalmente necessita della disponibilità ad entrare e a stare in un gruppo, all'interno del quale, sotto la guida di un esperto, si lavora per l'integrazione ed il superamento delle differenze di genere, di razza, di abilità, di pensiero ecc. I laboratori teatrali offrono la possibilità di superare qualunque disagio e qualunque sia la forma nella quale esso si presenti, esprimendolo col linguaggio della rappresentazione all'interno di un gruppo accogliente e non giudicante. In questo modo grazie ad una predisposizione incentrata sull'essere e non mostrare, viene eliminata qualsiasi barriera

culturale e ideologica che possa essere d'intralcio per la costruzione di un teatro umano e trans-culturale. Ma laboratorio anche come palestra critica di democrazia, in cui è possibile un'educazione generativa di futuri cittadini responsabili, abitanti consapevoli della *res publica*, facendo del teatro una pratica artistica che si pone come ontologicamente formativa. Attraverso una serie di esercizi laboratoriali si costruisce una fiducia fisica ed emotiva nell'altro. Ognuno diviene depositario della incolumità e dell'intimità degli altri. Il teatro così inteso è quindi una via per l'emancipazione e la costruzione di una società partecipativa, che non si fonda sul narcisistico e compulsivo bisogno di esibizione e di plauso.

Molti gli importanti registi – attori – autori che si sono adoperati per questo. Marco Baliani, ad esempio, nel 2017 con il Teatro dell'Orsa ha portato sulle scene di tutta Italia un gruppo di giovani rifugiati e richiedenti asilo. Uno spettacolo potente sul partire e sull'ospitalità, frutto di un percorso di integrazione. Prima di lui Michele Perriera, drammaturgo e scrittore palermitano, creatore del teatro Teatès e tra i fondatori del Gruppo '63. Grazie alle sue scelte sperimentali riguardanti il teatro, Perriera si colloca all'interno del gruppo degli sperimentatori europei, dalla cui scuola non riconosciuta nascono le principali esperienze teatrali degli anni '70 e '80 in tutta l'Europa. Ed è alla scuola teatrale di Perriera che si è formata Maria Claudia Massari. Con la sua compagnia *Corps Rompu* creata a Parigi la Massari rappresenta il mondo africano, quello al quale il programma del Festival estivo della Chigiana ha dedicato studi in campo musicale che riguardano la tradizione di ben trenta paesi. I loro ritmi e le loro melodie sono una vera miniera. Più recentemente Biennale Teatro 2023, denominando il suo festival *Emerald, la rigenerazione dopo l'inverno* ha inteso difendere l'idea che il Teatro, l'Arte e la Cultura debbano salvaguardare la loro missione di servizio pubblico il cui orizzonte simbolico sta a indicare il momento di un cambiamento profondo, di una trasformazione, la rigenerazione dopo l'inverno, la rivitalizzazione, la resurrezione, la rinascita e la libertà dell'essere umano.

Ma non si può non considerare il teatro anche come fenomeno mitico-religioso. Fin dalle origini si svolgeva nel contesto delle celebrazioni in onore di Dioniso e per i Greci assistere a una rappresentazione equivaleva partecipare a un rito. Un rituale religioso che secondo il sociologo e teologo austriaco Peter Ludwig Berger, ha un ruolo "cruciale", in quanto "rende presenti", e ripetutamente, a chi partecipa alla cerimonia, le fondamentali definizioni della realtà e le loro appropriate legittimazioni. Berger giunge anche alla conclusione che la società, nella sua essenza, è una memoria. E si potrebbe aggiungere che per la massima parte della storia umana questa memoria è stata di tipo religioso. Una memoria che come tale ci portiamo dietro e non è facile da scardinare. In quest'epoca segnata dai fondamentalismi, dagli scontri a sfondo religioso e dall'intolleranza, il discorso religioso è una questione delicatissima. In termini interculturali si impone un passaggio da un insegnamento confessionale ad un insegnamento anche qui basato sul confronto e il dialogo. Anche in questo caso

il teatro ha fatto e può fare ancora molto. La religione è sempre stata all'origine di alcune delle principali manifestazioni culturali dell'umanità. Con il passare dei secoli queste manifestazioni hanno un po' perso il loro riferimento religioso e sono diventate indipendenti, eppure talvolta traluce qualcosa del desiderio originario. Oggi sembra tornare ed emergere ancora il bisogno di "mettere in scena" le questioni di fondo dell'esistenza umana, per suggerire risposte oppure per affermare che non sono possibili. Suscitano interesse le questioni di sempre: dall'amore alla morte, dalla guerra alla colpa, dalla legge alla trasgressione. Non è proprio ciò di cui si occupa la religione?

Il sapere e il vissuto religioso contemporaneo. Due *Gifford Lectures* a confronto

di Enrico Di Meo

1. Introduzione

Il proposito di questa comunicazione è di analizzare il problema del ‘sapere’ in rapporto all’esperienza religiosa nell’età contemporanea, vale a dire porre la questione della certezza che ha colui che crede in un’epoca scientifica e secolarizzata. Si intende così provare a riflettere sulla sostenibilità di una posizione di ‘sospensione’ del proprio sapere quando questa viene applicata al vissuto religioso. Nel fare ciò si prenderà spunto dal confronto tra due cicli di *Gifford Lectures* (poi pubblicate come volumi a sé stanti): le prime tenute da William James, nel 1901-1902, e le seconde da Charles Taylor nel 1998-1999.

Prima di entrare nel vivo della questione ritengo necessario legittimare la scelta di questo paragone. Almeno due ragioni rendono proficuo e non arbitrario il confronto tra le due *Gifford Lectures*:

1. innanzitutto l’esplicito richiamo da parte di Taylor all’opera di James. Oltre ai richiami nelle sue opere, Taylor ebbe modo di confrontarsi con James in seguito all’invito, nel 2002, da parte del *Institute for Human Sciences* di Vienna a tenere una lezione che riprendesse i temi delle sue recenti *Gifford Lectures*. In quell’occasione Taylor modulò le lezioni impostando un confronto fra le sue prospettive sull’età secolare ed alcune intuizioni già presenti in James¹;
2. vi è inoltre un’esigenza comune, a cavallo tra il teoretico e il biografico, che muove entrambi gli autori. Si tratta della reazione ad un clima culturale che considera incresciosa la credenza religiosa, specialmente quella di un intellettuale. James infatti, ricorda Taylor, «ha dovuto combattere con le voci, provenienti da sé e dagli altri [*within and without*], che consideravano la religione una cosa del passato, e che sostenevano l’impossibilità per

1 Il testo venne poi pubblicato. Cfr. C. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Harvard University Press, Cambridge/London 2002. Salvo se indicato diversamente, tutte le traduzioni dei testi citati dall’inglese sono da considerarsi a cura dell’autore.

chiunque visse in un'età scientifica di credere, in tutta coscienza, in cose del genere»².

2. Esperienza, vissuto religioso e pluralismo

Per porre il problema del sapere all'interno dell'esperienza religiosa bisogna esplicitare il livello a cui si colloca l'indagine filosofica che s'intende condurre: cosa significa *esperienza religiosa*?

Nella *Lezione II* James offre una definizione di religione che permette di inquadrare il problema. «Religione», scrive, «significa per noi *i sentimenti, i gesti, e le esperienze di singoli esseri umani nella loro solitudine, nella misura in cui essi si comprendono in relazione con qualsiasi cosa possano considerare divino*»³. È dunque all'esperienza *individuale*, precedente a qualsiasi istituzionalizzazione e teorizzazione, teologica o filosofica, che ci si deve rivolgere per cogliere l'essenza della religione. Sebbene Taylor prenda le distanze e contestualizzi questa definizione, tuttavia, *mutatis mutandis*, una forte assonanza si ritrova anche nella sua impostazione del problema. Nell'introduzione di *A Secular Age* viene infatti immediatamente esplicitato che egli intende «parlare di credenza e non credenza, non in quanto *teorie rivali*»; piuttosto il suo scopo è di «concentrare la propria attenzione sui diversi tipi di esperienza vissuta che soggiacciono al comprendere la propria vita in un modo o nell'altro»⁴.

Cosa si guadagna concentrandosi sul livello del vissuto? Le lezioni di James conducono il lettore attraverso un'ampia gamma di esperienze generatrici dell'autentico vissuto religioso: paura, malinconia, senso acuto della propria colpevolezza, ecc.; e queste esperienze generatrici possono mettere in moto un processo di «rinascita» (James parla di «*Twice-Born*»⁵) che è la più «profonda e più vera esperienza religiosa»⁶. Questa rinascita conduce a sua volta in stato di sicurezza, di certezza riguardo alla significatività delle cose, di presenza reale di un'armonia e di un modo diverso di abitare il mondo in cui si vive, «anche se le condizioni esterne dovessero rimanere le stesse»⁷. Tutte queste analisi empirico-descrittive (che includono anche fenomeni come le conversioni, il

2 Ivi, p. 43.

3 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, The Penguin American Library, London 1982, p. 31.

4 C. Taylor, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge/London 2007, pp. 4–5. Una differenza cruciale tra le due prospettive è che Taylor non rifiuta *a priori* la possibilità che la sede di quest'esperienza possa avere una natura costitutivamente comunitaria.

5 Cfr. in particolare le *Lezioni IV e V* in W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., pp. 78–126.

6 C. Taylor, *A Secular Age*, cit., p. 36.

7 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 248. Questo qualifica lo stato che James chiama «*Saintliness*». Cfr. le *Lezioni XI–XV* in W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., pp. 258–378.

misticismo, ecc.), servono a James come base argomentativa per arrivare a distillare un nucleo concettuale che esemplifichi il vissuto religioso: l'esperienza del mondo sensibile come parte di un universo spirituale più ampio, il quale conferisce significato al mondo stesso; il riconoscimento che la comunione con questo ordine più ampio è il nostro vero scopo; e la certezza che questa comunione è un processo in cui accade qualcosa che trasforma concretamente il mondo in cui viviamo⁸. Ma se questo è il cuore dell'esperienza religiosa autentica, non dovrebbero tutti gli uomini mostrare nella loro vita concreta elementi identici ed assimilabili? Non è questo l'esito della ricerca scientifico-religiosa di James, un nucleo religioso unico ed originario? E se così fosse, l'esistenza di una così vasta pluralità di movimenti, confessioni e sette religiose non andrebbe considerata un'aberrazione da correggere?

Nel rispondere a queste domande James mostra la sua sensibilità e capacità interpretativa rispetto al panorama contemporaneo. Infatti la risposta è un deciso «no», dato che egli ritiene implausibile che

creature in posizioni così differenti e con capacità così differenti quali sono gli individui umani, possano avere esattamente gli stessi scopi e gli stessi compiti. Non esistono due di noi che hanno le stesse difficoltà, né dunque ci si dovrebbe aspettare di trovare soluzioni che siano le stesse⁹.

Secondo Taylor è qui che viene toccato uno dei nervi dolenti dell'esperienza religiosa in un contesto scientifico e secolare. La dimensione della ricerca di queste possibili *soluzioni* si inserisce in un contesto inedito e senza precedenti: quello che Taylor chiama «*Nova Effect*»¹⁰. Si tratta di un'esplosione parossistica delle possibilità morali e spirituali concretamente praticabili e plasmabili dai singoli individui, che dalla modernità in poi è venuta a caratterizzare le società nordatlantiche. La sensazione di non appartenere più ad un tessuto comunitario ben definito e già dato ma di dover consapevolmente aderire ad un'opzione religiosa tra le altre, o addirittura di doversi costruire una propria identità spirituale prendendo differenti spunti da diverse fonti, è ciò che caratterizza quelli che Taylor chiama «cercatori di senso» (*seekers*)¹¹.

La pluralità religiosa contemporanea, lungi dall'essere un impoverimento della forza rigenerante dell'esperienza religiosa, si presenta allora come una delle

8 Cfr. in particolare la *Lezione XX* in W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., pp. 485–519.

9 Ivi, p. 487.

10 Cfr. La Parte III in C. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 299–419.

11 Il tema è trattato in *A Secular Age*. Un'esposizione più mirata e concisa è stata fornita da Taylor stesso in una *lectio* tenuta il 10/01/2023 all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, intitolata *Solo la secolarizzazione ci può salvare? Fede e ragione nell'epoca del disincanto*. La *lectio* è stata poi trascritta e tradotta in italiano. Cfr. C. Taylor, *La secolarizzazione e i cercatori di senso*, in: A. Gerolin (a cura di), *Questioni di senso nell'età secolare*, Mimesis, Milano/Udine 2023, pp. 33–50.

grandi conquiste che la modernità ha portato con sé. La possibilità, cioè, di riconoscere in tradizioni disparate un'esigenza ed un percorso comune; un viaggio che, passando anche per i necessari dubbi e incertezze, può condurre a trovare una propria dimensione espressiva che conferisca senso e pienezza alla vita di ciascuno. Non è un percorso semplice, tutt'altro. James con grande acume ha descritto l'incresciosa situazione del trovarsi in uno «spazio aperto» (*open space*) e sentire il vento che ti spinge ora da una parte ora dall'altra. La cultura dei cercatori descritta da Taylor è il tentativo di non arrestarsi a questa *impasse*; di accettarne i benefici, e di farsi carico del viaggio che si è chiamati ad intraprendere.

A questo punto si pone l'interrogativo da cui si sono prese le mosse circa il 'sapere': cosa ne è in un siffatto panorama dello stato di sicurezza che caratterizza l'esperienza religiosa? Come può questo stato di sicurezza convivere con questo effetto-Nova evocato da Taylor? Non si è condannati forse ad un'inevitabile posizione relativistica e/o agnostica in cui *ogni* posizione risulta equivalente ed equipollente a tutte le altre?

3. Il problema della sospensione del sapere

Nella risposta che possiamo ricavare dalla riflessione di James il bersaglio polemico è innanzitutto la posizione agnostica dell'epoca, diffusa specialmente nel *milieu* intellettuale. Semplificando, l'idea di fondo dell'agnosticismo è che in assenza di sufficienti evidenze sia opportuno mantenere un atteggiamento di sospensione del giudizio: bisogna astenersi dal pronunciare verità definitive senza che quest'ultime possano essere validate e dimostrate correttamente. Un tale argomento veniva applicato in molti campi, ma trovava ovviamente terreno fertile nel campo delle verità religiose¹².

James si oppone a questo modo di impostare la questione. Nelle *Gifford Lectures* fa notare come su alcune persone le idee religiose non riescano ad attecchire a causa di atteggiamenti intellettuali assunti *a priori*, come «i veti agnostici posti sulla fede come qualcosa di debole e vergognoso», veti sotto i quali, continua James, «molti oggi giorno giacciono irretiti e timorosi di usare i loro istinti»¹³. Si tratta di un semplice richiamo all'opposizione tra intelletto ed istinto? Non esattamente. La sua posizione è esposta in modo più chiaro in una lezione del 1896 (anch'essa poi divenuta saggio e pubblicata nel 1897) dal titolo *The Will to Believe*. La tesi che viene argomentata da James è che

12 Per una ricostruzione panoramica dell'utilizzo e della rapida diffusione del termine «agnostico» cfr. R. LePoidevine, *Agnosticism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford/New York 2012. La parola aveva una storia molto recente all'epoca di James essendo stata usata per prima volta, nell'accezione corrente, da Thomas Henry Huxley in una riunione della *Società di Metafisica* nel 1869.

13 W. James, *The Varieties of Religious Experience*, cit., p. 204.

la nostra natura passionale (*passional nature*) non solo può legittimamente, ma deve decidere un'opzione tra proposizioni, quando si tratta di un'autentica opzione che per sua natura non può essere decisa su basi intellettuali¹⁴.

Il punto sollevato è che esistono degli ambiti della vita umana (che James racchiude nell'espressione generica di *natura passionale*) in cui adottare un atteggiamento di distanza, un atteggiamento prudenziale in cui non ci si espone finché non si hanno prove sufficienti, non porta affatto ad una migliore comprensione di ciò che si vuole conoscere. Tale atteggiamento è senza dubbio proficuo nella ricerca scientifica. Ma potremmo traslare questo atteggiamento all'interno, per esempio, delle relazioni affettive? James ricorre all'esempio semplice della domanda «Ma ti piaccio sì o no?»¹⁵, o a quello più articolato di un uomo che deve decidere se chiedere o meno alla donna che ama di sposarlo, esitando perché in attesa di avere dati sufficienti per essere certo che sia la scelta corretta. Quello che emerge da questi esempi è che una consapevole presa di distanza altera la natura stessa di ciò che è in gioco, al punto che non si è più in grado di compiere una scelta autentica. Sospendere il giudizio in questi casi (ammettere di sapere di non sapere) non è un sintomo di maggiore saggezza, o di neutra cautela metodologica; ma porta alla stessa conclusione a cui porta la scelta in senso negativo («Ti piaccio?» «No»). Solo nel coinvolgimento reale può essere trovata la risposta adeguata a queste domande.

Quanto detto può applicarsi al vissuto religioso. «Non possiamo eludere il problema rimanendo scettici ed aspettando maggiore chiarezza»¹⁶, perché questa posizione funziona solo su un piano logico-epistemologico. Nella vita concreta, quando è in ballo l'agire quotidiano, è nella nostra *natura passionale* di prendere una certa posizione, di comportarci sapendo di pendere da un lato o dall'altro. È bene sottolineare che nel difendere la legittimità dell'opzione religiosa, James difende altrettanto la legittimità dell'opzione non religiosa: ciò di cui rifiuta la sostenibilità, se non su di un piano puramente intellettuale ed astratto, è la completa presa di distanza dal problema.

Qualcosa di analogo si ritrova anche in Taylor. Tirando le somme di una lunga disamina storico-filosofica, Taylor offre una diagnosi della nostra età secolare che può essere condensata in quella che lui definisce la «Cornice Immanente (*Immanent Frame*)»¹⁷. Si tratta di quello sfondo di comprensione in cui tutti noi (credenti, non credenti, umanisti, anti-umanisti, atei radicali, ecc.) siamo immersi,

14 W. James, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, Longmans Green and Co, New York/Bombay 1907, p. 11.

15 Ivi, p. 23.

16 Ivi, p. 26.

17 Cfr. C. Taylor, *A Secular Age*, cit., pp. 539-593.

ovvero quel contesto in cui, prima del livello teoretico-riflessivo, viviamo le cose in un dato modo.

L'analogia con James emerge su un punto cruciale: la possibilità che questa Cornice offre nei confronti della trascendenza. A dispetto di quanto il nome potrebbe suggerire, questo sfondo di comprensione non è sigillato una volta per tutte. La grande acquisizione della modernità è l'emergere (ed il moltiplicarsi) di possibilità di autocomprensione che permettano di vivere in un contesto di radicale immanenza. Permettano, ma non obblighino. L'idea di Taylor è che la cornice immanente sia costitutivamente aperta, che permetta cioè a chi la abita (noi) di viverla in più modi, ciascuno dei quali è possibile e praticabile pur sapendosi non definitivo. In un tale contesto sembrerebbe quasi automatico che la posizione scettico-agnostica di sospensione del giudizio facesse da padrona. E invece Taylor è convinto, sulla scia di James, che per quanto uno si possa ritrovare ad abitare quello «spazio aperto» dove si viene sospinti ora da una parte ora dall'altra (quello che Taylor riformula nel suo vocabolario nell'idea delle «pressioni incrociate (*Cross Pressures*)»¹⁸), non ci si possa davvero sottrarre dal prendere una posizione concreta. Sul piano razionale e astratto è pur sempre possibile mantenere un atteggiamento di prudenza e di cautela. Ma nella vita di tutti i giorni, in cui siamo chiamati ad agire, a rispondere ad altri, a dar conto delle nostre azioni, ad impegnarci per le cause in cui crediamo, non è davvero possibile sottrarsi dal fare i conti con il nostro vissuto religioso (fosse anche nel senso della negazione), con le profonde intuizioni che sgorgano dalla nostra natura passionale, pur tenendo fermo che la forma e le sfumature che ciascuna di queste intuizioni può assumere in una «cultura dei cercatori» siano, *a priori*, illimitate.

18 Cfr. Ivi, pp. 594-617.

Unità o pluralità delle vie? Il dialogo fra religioni nella tradizione platonica dell'Umanesimo

di Roberto Melisi

1. Pace e tolleranza: Niccolò Cusano

Nel volume dedicato alle origini del *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Giovanni Pico della Mirandola, Pier Cesare Bori esponeva la sua proposta ermeneutica in questi termini: «Il tema della concordia diventa più interessante se si tratta invece di una “pace”, di una “unità” che non comporta tanto il convergere su contenuti, quanto il procedere di pari passo verso una meta riconosciuta identica, nonostante la diversità dei nomi»¹. Lo storico delle religioni individuava il merito del «bilinguismo dell'umanesimo religioso pichiano», ossia la compresenza nel suo pensiero di «due lingue, quella biblico-cristiana [...], e la lingua dei “misteri”, della *theologia prisca*»², nella scoperta della pluralità di itinerari paralleli alla verità, vie diverse nel contenuto, ma identiche nel fine.

Le considerazioni espresse in relazione a Pico possono costituire una chiave di lettura di gran parte del dibattito quattrocentesco sul “dialogo interreligioso” che vede nel *De pace fidei* di Niccolò Cusano il suo momento aurorale. La storiografia si è variamente pronunciata sul significato da attribuire alla nozione di “pace”; si tratta di un argomento cruciale, perché dalla sua interpretazione dipende la possibilità di parlare correttamente di un ideale di tolleranza nell'Umanesimo, senza dover proiettare sul Quattrocento categorie moderne. In altri termini, cosa si cela veramente dietro le parole che l'arcangelo pronuncia nell'invocazione iniziale del testo cusano: «[...] tutti sapranno che non c'è che una sola religione nella varietà dei riti»³? L'*una religio* di cui parla Cusano, in quanto religione universale, è identificabile con la fede cristiana, oppure anche quest'ultima è soltanto la forma finita, per così dire, migliore (ma pur sempre

1 P.C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, p. 87.

2 Ivi, p. 89.

3 N. Cusano, *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, UTET, Torino 1971, p. 622.

“congetturale”, perché perfettibile⁴) di manifestazione dell’unica vera fede? La letteratura critica sembra aver risposto alla questione schierandosi, talvolta in maniera ideologica, dalla parte dell’una o dell’altra teoria. Se fosse corretta la prima tesi, le altre religioni sarebbero soltanto delle vie che portano al cristianesimo: quest’ultimo, insomma, si trasformerebbe da itinerario a meta. Ma in tal caso si potrebbe parlare ancora di ecumenismo religioso o, al contrario, di una forma di intolleranza? Si pone, dunque, la scelta tra una *reductio* delle altre fedi alla *fides catholica*, da un lato, e di tutte le fedi positive (compresa quella cristiana) all’*una fides orthodoxa*, la sola vera fede, dall’altro. Eppure, resta valida una “terza via”, vale a dire una vera e propria pace *nella* fede, fondata sul riconoscimento della verità di ogni religione, intesa come *explicatio* della *religio implicita*, senza tuttavia correre il rischio di un relativismo teologico-religioso⁵.

I contrasti fra le religioni nascono quando viene difesa come verità una «consuetudine inveterata»⁶, ovvero nel momento in cui esse considerano i loro contenuti, in un certo senso, “naturali” e non dei prodotti “culturali”, tentativi sempre imperfetti di rivelare quel *Deus* che rimane, nella sua imperscrutabilità ed ineffabilità, *absconditus*⁷. Le diverse fedi, una volta spogliate delle loro differenze contingenti, si scoprono manifestazioni dell’unica religione. È il Verbo stesso che, nell’assemblea immaginaria presieduta dall’Onnipotente a Gerusalemme tra i «delegati delle religioni», pronuncia: «Voi vedrete che non si tratta di cambiar fede, ma di presupporre in tutte la stessa ed unica religione»⁸. La strada verso la «pace perpetua nella religione» non è segnata da intenti apologetici: non si vuole tanto convertire al cristianesimo, quanto promuovere la molteplicità delle tradizioni rituali. Le differenti confessioni religiose convergono nel loro fine e la diversità nei modi di raggiungerlo non soltanto non va cancellata, ma anzi deve essere incoraggiata. Facendo tesoro della dialettica Uno-molti della sua metafisica, Cusano sostiene che la molteplicità è, nel finito, l’espressione migliore dell’unità in quanto la «stessa varietà costituisce un incremento della devozione, poiché ogni paese cercherà di celebrare con più zelo le proprie cerimonie credendole più gradite»⁹ a Dio. Tuttavia, non bisogna accentuare tale considerazione o, persino, fraintenderne il valore teologico: la varietà riguarda esclusivamente i riti e le forme devozionali, perché vi sarà «una sola religione ed

4 Cusano ritiene che la religione cristiana sia “perfetta” perché «è la migliore “possibile” che Dio ci ha dato; quindi, non perfetta in modo assoluto, ma perfettibile [...]» (G. Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998, pp. 115-116).

5 Cfr. W.A. Euler, *Il De pace fidei di Nicolò Cusano e la parabola dell’anello di Lessing*, in “Il Pensiero”, XLVIII, 2009, n. 1-2, pp. 60-61.

6 N. Cusano, *Opere religiose*, cit., pp. 621-622.

7 Cfr. D. Monaco, *Il Dio nascosto e la pluralità delle religioni: il De pace fidei di Nicolò Cusano*, in: M. Coppola, G. Fericola, L. Pappalardo (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 415-428.

8 N. Cusano, *Opere religiose*, cit., p. 626.

9 Ivi, pp. 622-623.

un solo culto»¹⁰, le cui verità fondamentali “presupposte” dalle diverse confessioni (credo monoteistico e trinitario, immortalità dell'anima) verranno riconosciute nella loro universalità.

2. Tra religione naturale e cristianesimo: Marsilio Ficino

Nel *De Christiana religione*, prima opera originale di Marsilio Ficino, al capitolo quarto si legge: «Nulla dispiace a Dio più dell'esser disprezzato, nulla più lo soddisfa dell'esser adorato [...]. Perciò la divina provvidenza non permette che in qualche lasso di tempo vi sia alcuna regione del mondo del tutto priva di ogni religione, sebbene permetta che, nei vari luoghi e tempi, si osservino vari riti di culto. Forse una tale varietà, regolata da Dio, genera una qualche ammirabile bellezza nell'universo. Il re supremo ha più a cuore di essere onorato, in effetti, che di ricevere onori con questi o con quei gesti»¹¹. È stato notato il tenore “cusaniano” di questo passo del filosofo fiorentino, il quale probabilmente non ignorava il *De pace fidei*¹². Sebbene le argomentazioni ficiniane sembrano consonanti anche con la tesi (tratta dal *De docta ignorantia*) secondo cui le diverse religioni sono volute da Dio¹³, la *religio communis* o *naturalis* del canonico fiorentino è cosa ben diversa dall'*una religio* del cardinale tedesco.

La religione è la vera differenza specifica dell'uomo rispetto alla bestia, non la ragione che anche gli animali dimostrano talvolta di possedere: «il culto di Dio è per gli uomini pressoché naturale, come il nitrito per i cavalli o il latrato per i cani»¹⁴. Ficino intende per *religio* «un istinto naturale comune a tutte le popolazioni»¹⁵, perché l'«opinione [...] riguardo a Dio ci fu infusa da Dio»¹⁶. La religione, «vaticinio comune del genere umano», allora, è vera: nessuno può negare che tutti gli uomini «sempre e dovunque venerano Dio»¹⁷. Mentre gli altri usi e costumi dei popoli mutano, la religione permane. Chi non crede, dunque – conclude il filosofo – non è uomo, ma «o è un qualche mostro fin dall'inizio, o è inquinato dal contagio di un altro mostro»¹⁸.

Qual è, allora, il rapporto tra la religione naturale e il cristianesimo? Paul Oskar Kristeller non aveva dubbi nel considerare la prima come il genere a cui tutti i culti sono subordinati in quanto specie, all'interno dei quali quello cristiano è il

10 *Ibid.*

11 M. Ficino, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova, Roma 2005, p. 38.

12 Cfr. C. Vasoli, *Il De christiana religione di Marsilio Ficino. Parole chiave: religione, sapienza, profetia, vita civile, ebrei*, in “Bruniana & Campanelliana”, XIII, 2007, n. 2, p. 409.

13 N. Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017, pp. 223-225.

14 M. Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, pp. 1351-1353.

15 *Ivi*, pp. 1353-1355.

16 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 31.

17 *Ibid.*

18 *Ivi*, p. 32.

superiore¹⁹. Tuttavia, se questo sembra essere vero per il *De Christiana religione*, lo è decisamente meno per la *Theologia Platonica*, dove Ficino non ripete (pur tra numerose professioni di fede cristiana) che il cristianesimo è la «religione massimamente perfetta e quella che onora Dio nel modo più vero»²⁰. Tale differenza può certamente essere motivata dall'intento apologetico della prima opera, ma una lettura più corretta della “filosofia della religione” ficiniana verte intorno al ruolo che in essa riveste l’“invenzione” della *prisca theologia*.

La scoperta di un'antichissima tradizione sapienziale trasmessa dalle più diverse fonti, già formulata da Giorgio Gemisto Pletone al tempo del Concilio di Ferrara-Firenze, avrebbe svolto un ruolo determinante sull'idea di riforma religiosa promossa da Ficino. «L'antica teologia dei gentili, in cui concordarono Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, è tutta contenuta nei volumi del nostro Platone»²¹, egli ripete nell'opera sul cristianesimo, per mostrare che tutte le religioni storiche “traducono” la medesima verità rivelata in gradi differenti. Diversamente dall'apologetica dei Padri, secondo i quali gli antichi teologi pagani avrebbero tratto i capisaldi della loro dottrina dalla legge mosaica, la fonte della rivelazione non è più considerata “unilineare”, ma “multilineare”, perché indipendente dalla sapienza veterotestamentaria²². Sebbene non manchino alcuni luoghi dell'opera ficiniana in cui si tenta ancora di enfatizzare il debito contratto dai platonici nei confronti degli ebrei, i *prisca theologi* appartengono a culture lontane, rappresentative di tutte le terre del mondo allora conosciuto, ma irradiate dal medesimo lume divino. Per questa ragione, se si può persino sostenere che i migliori filosofi pagani e i teologi cristiani condividono la stessa *divina sapientia*, non dovrà scandalizzare la proposta di rifondare il cristianesimo sul platonismo al fine di ricomporre l'esecrabile divorzio tra religione e filosofia, cifra della grave crisi spirituale del tardo Quattrocento.

3. Verso una concordia universale: Giovanni Pico della Mirandola

Se quella di Ficino è certamente una visione “inclusiva” delle tradizioni religiose, sembra altrettanto evidente che anche il suo è un ecumenismo, per così dire, “militante”, poiché intende dimostrare la superiore verità del cristianesimo. È ben più arduo, invece, individuare la reale portata innovativa del progetto picchiano di voler discutere pubblicamente le *Novecento Tesi*²³. In questa raccolta

19 Cfr. P.O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 345.

20 C. Vasoli, *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Aragno, Torino 2006, p. 101.

21 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 101.

22 Cfr. J. Hankins, *Marsilio Ficino and Christian Humanism*, in: J. Zimmermann (ed.), *Re-Envisioning Christian Humanism. Education and the Restoration of Humanity*, Oxford University Press, Oxford 2017, p. 68.

23 Per Hankins, invece, anche quello di Pico è un “ecumenismo militante”, cfr. Id., *Religion and the Modernity of Renaissance Humanism*, in: A. Mazzocco (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*,

di “sentenze” facevano la loro apparizione dottrine ed autori estranei alla *catena aurea* delineata da Ficino: soprattutto, la cabala ebraica e la filosofia peripatetica (sia greca che araba). Tuttavia, non si tratta di un mero dato quantitativo, dal momento che l'aggiunta cela una profonda diversità rispetto all'impianto teorico ficiniano. Mentre questo è fondato su una concezione ancora “verticale” (sebbene “multilineare”) della conoscenza della verità, perché osservata dalla prospettiva storica del platonismo inteso quale *doctrina vera*, la *concordia* pichiana si basa su una visione “orizzontale” delle *doctrinae* pensate come sentieri plurali e paralleli di avvicinamento alla verità²⁴. Si è parlato a tal proposito di “sincretismo”: attraverso la «via dell'analogia nascosta»²⁵ è possibile rinvenire la concordanza tra tesi apparentemente in disaccordo, contrarie solo sul piano linguistico. Una volta colto il significato profondo dei misteri, si potrà svelare che: «Ciò che in Cabala è detto [*hokhmah*] è senza dubbio quanto è chiamato Pallade da Orfeo, mente paterna da Zoroastro, figlio del dio da Mercurio, sapienza da Pitagora, sfera intelligibile da Parmenide»²⁶.

Il proposito pichiano di non voler «giurare sulla parola di nessuno, di frequentare tutti i maestri di filosofia, di esaminare tutte le posizioni, di conoscere tutte le scuole»²⁷ costituisce molto più di una proposta metodologica. Esso è il darsi in atto del pluralismo: le diverse tesi si spiegano le une con le altre, il senso di ciascuna è riposto in ognuna, in quella rete di significati che Giovanni Pico chiama *occulta concatenatio*²⁸. Questa è la ragione per cui le *Conclusiones* trovano coerenza soltanto se lette nella loro interezza, come un “tutto” superiore alla somma delle parti. Ma il suo progetto non si ferma a questo: lo scopo ultimo sarebbe stato quello di proporre una nuova sintesi delle tradizioni per realizzare una vera *pax religiosa*, proprio perché *philosophica*.

Cusano scrive per la pace all'indomani della conquista di Costantinopoli da parte dei Turchi, Pico la invoca mentre «abbiamo gravi lotte interne e peggio che guerre civili»²⁹. La replica è l'invito ad un universalismo, che si colloca al di là di ogni forma di ecumenismo o irenismo, perché incentrato sulla consapevolezza che «tutto è in tutto secondo proprie modalità»³⁰. Pertanto, se nessuna via

Brill, Leiden-Boston 2006, p. 144.

24 Cfr. L. Pappalardo, *Giovanni Pico della Mirandola e le Conclusiones*, in: M. Coppola, G. Fernicola, L. Pappalardo (a cura di), *Dialogus. Il dialogo filosofico fra le religioni nel pensiero tardo-antico, medievale e umanistico*, cit., p. 468.

25 S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Tempe 1998, p. 506.

26 Ivi, p. 524. Cfr. M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 79.

27 G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Vallecchi, Firenze 1942, pp. 139-141.

28 Id., *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P.E. Fornaciari, SISMEL, Firenze 2010, p. 359.

29 Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, cit., p. 117.

30 S.A. Farmer, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, cit., p. 320.

potrà esaurire individualmente l'infinita ricchezza della manifestazione divina, l'uomo dovrà misurarsi con *tutte* le tradizioni sapienziali. Solo allora – come avrebbe rilevato Tommaso Moro – egli scoprirà che, siccome le religioni «per quanto varie e molteplici, per diversa via s'incontrano tutte nello stesso ed unico fine, cioè nel culto dell'essere divino»³¹, non si troverà nulla in esse che non concordi perfettamente con ciascuna.

31 T. Moro, *L'Utopia*, a cura di T. Fiore, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 126.

Manas e Buddhi: Sé pensante e Sé osservante. **Un proficuo dialogo tra India ed Occidente**

di Marco Orsetti

«Riconosci l'*ātman* come il padrone del carro, il corpo come il carro, la *buddhi* [psiche] come l'auriga, il *manas* [mente] come le redini»¹: questo breve passo, tratto dalla traduzione italiana di una delle *Upaniṣad* più lette e citate, la *Katṭha Upaniṣad*, ci accompagnerà in un percorso che parte dall'VIII-VII secolo a. C. (periodo di redazione del testo in sanscrito, dopo secoli di trasmissione orale) ed approda agli ultimi decenni del Novecento, quando diverse correnti della psicoterapia e delle scienze della mente cominciano a sentire un po' troppo limitante la visione della psiche tramandata dalla tradizione filosofica europea moderna, in particolare quella cartesiana della *res cogitans* pensata come una sostanza unitaria e ben distinta dalla *res extensa*.

In questo contributo vorremmo concentrarci su alcuni aspetti del proficuo dialogo che si sta sviluppando negli ultimi decenni fra la tradizione dell'India e quella scientifica occidentale: il superamento della visione della mente come sostanza unitaria (e separata dal corpo) a favore di un approccio che analizza le diverse componenti dei processi psichici e recupera il saldo legame tra essi e le sensazioni somatiche; la distinzione, all'interno della mente, di processi psichici distinti, in particolare tra una dimensione discorsiva del pensiero e la pura coscienza osservante (il *manas* e la *buddhi* del passo citato sopra).

Alcuni studiosi di neuroscienze, primo fra tutti Damasio², attribuiscono a Cartesio un vero e proprio errore di impostazione, che avrebbe costituito un ostacolo allo sviluppo delle scienze della mente e soprattutto alla comprensione delle emozioni e del loro valore cognitivo. Secondo l'autore, anche la nota metafora della mente come *software* e del cervello (corpo) come *hardware* deve la sua origine all'impostazione dualistica cartesiana, che ha impregnato di sé la biologia moderna. Ma già Schopenhauer (come del resto già prima di lui Spinoza) sottolineava i limiti di una impostazione dualistica del rapporto anima-corpo:

1 *Upaniṣad antiche e medie*, a cura di P. Filippini-Ronconi, Bollati Boringhieri, Milano 2007 (1° ed. 1960-61), p. 349.

2 A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 2007, pp. 336-341.

secondo l'autore infatti una mente senza corpo è un mero costrutto filosofico privo di riscontro nella realtà. La mente è sempre radicata nel corpo, e solo da esso anzi può aprirsi alla possibilità di intuire la vera essenza del mondo, la volontà. Il pensiero discorsivo-concettuale resta sempre impigliato nel “velo di Maya” della rappresentazione. Ed anche la ricerca di un io puro, incontaminato dalla materia ed ontologicamente fondato, si rivela del tutto illusoria. Secondo l'autore, «non appena tentiamo infatti di acquistare tale coscienza e, volgendo il lume dell'intelletto verso il nostro intimo, cerchiamo di essere pienamente consci di noi, ci perdiamo in un vuoto senza fondo, come se fossimo in una sfera cava di vetro, dal vuoto della quale parli una voce di cui non sia possibile trovar la causa entro la sfera; mentre cerchiamo di afferrare noi stessi, non stringiamo, con raccapriccio, che uno spettro inconsistente»³.

Ma partiamo ora dalla breve citazione che apre questo articolo, ove la mente, diversamente da quanto avviene nella tradizione filosofica europea moderna, viene divisa in tre distinte componenti: il *manas*, che nella metafora del carro corrisponde alle redini e va quindi direttamente a guidare i cavalli, che rappresentano i cinque organi del senso esterno; la *buddhi*, che corrisponde all'auriga, il quale dirige le redini, ossia decide verso dove i cavalli condurranno il loro passi (nella metafora le corsie dove si muove il carro rappresentano gli oggetti degli organi del senso esterno, quindi le cose visibili, i suoni, ecc...); e infine l'*ātman*, il padrone del carro, colui che, se lo desidera e ne è capace, può ritirarsi all'interno dell'abitacolo in perfetto isolamento. Nella tradizione vedica ed upanisadica esso rappresenta una dimensione sovraindividuale, che mette direttamente in collegamento l'individuo con il *Brahman*, l'incondizionato, svelando l'unità profonda di tutto l'essere.

Come noto, la grande novità del buddhismo rispetto alla tradizione vedica ed upanisadica consiste proprio nel negare l'esistenza dell'*ātman*: tutti gli esseri, sia animati che inanimati, sono *anattā* (privi di un sé distinto e permanente); questo principio, comune a tutte le tradizioni buddhiste, nel Mahayana si sviluppa nel concetto di *Śūnyatā*, il carattere vuoto di tutto ciò che ha forma.

Concentriamoci quindi ora sui due restanti processi psichici, quelli strettamente collegati alla dimensione individuale della psiche: il *manas* e la *buddhi*.

Il primo è considerato un organo di senso, diverso dagli altri cinque del senso esterno in quanto ha come oggetto i cosiddetti *dharmā*, enti mentali, ossia le immagini mentali, le parole del monologo interiore incessante della “voce nella testa” di cui parla E. Kross⁴, ed infine le emozioni. Esso ha una natura passiva, registra quanto emerge dal substrato inconscio (*bhavanga*) e dai sensi esterni e lo offre (alle volte cercando di imporlo) all'attenzione del soggetto.

3 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1996, p. 319.

4 E. Kross, *Quella voce nella tua testa*, De Agostini, Torino 2021.

Lo psicologo R. Harris⁵ propone di chiamare questa parte della mente il sé pensante (*thinking self*).

La seconda parte, la *buddhi*, rappresenta un principio superiore, capace di attenzione mirata e consapevolezza. Decide se rivolgersi alle sollecitazioni dei sensi esterni e del *manas*, o se isolarsi in perfetto silenzio lasciando scorrere sensazioni, immagini e voce interiore come nuvole che appaiono e scompaiono in un cielo luminoso, che resta puro al trascorrere delle molteplici forme (illusorie e vuote) che le nuvole disegnano nel suo enorme spazio.

A questa parte R. Harris riserva il nome di sé osservante (*observing self*). Lo psicologo osserva come molto spesso tra *thinking self* ed *observing self* si crei una sorta di “fusione”, che produce l’illusione che si tratti di un unico processo psichico: la coscienza si fonde insomma completamente con i suoi contenuti, in una modalità che può dare esito a condizioni patologiche (ruminazione, ansia, depressione). Lo psicologo che abbiamo appena citato rappresenta uno degli esempi di come lo studio e la pratica delle tradizioni dell’India abbiano prodotto interessanti sviluppi nelle metodologie della psicoterapia in tempi recenti. La sua pratica psicoterapeutica, ispirata ai principi dell’ACT⁶ proposti da Hayes⁶, si fonda proprio sulla distinzione tra questi due aspetti distinti della psiche, il sé osservante ed il sé pensante, e mira ad offrire al paziente una serie di strategie e tecniche per permettergli di sperimentare la loro differenza e raggiungere quella che l’autore chiama “defusione”, ossia lo stato psichico nel quale il sé osservante non si fonde totalmente nei contenuti offerti senza soluzione di continuità dal sé pensante (immagini mentali, dialogo interiore, emozioni), ma crea una distanza ed un distacco dal quale lascia scorrere gli stati mentali ed emotivi osservandoli nel loro sorgere e svanire, creando attorno ad essi un grande spazio (tecnica questa che l’autore propone di chiamare “espansione”). Queste indicazioni sono perfettamente in linea con alcune tecniche della pratica meditativa buddhista, che troviamo già codificate ad esempio nell’antico testo dell’*Ānāpānasatisutta*⁷, ma che ritornano fin nei testi buddhisti più recenti⁸. E sono anche in sintonia con la dottrina upanisadica contenuta nel frammento di apertura del presente articolo, fatto salvo il concetto di *ātman*, che rappresenta decisamente l’aspetto più mistico della psicologia del Vedanta, e che la tradizione scientifica occidentale avverte come estraneo. Per inciso, è forse proprio questa insistenza sull’*ātman* e sulla sua mistica identificazione con il *Brahman* a rendere la tradizione induista meno interessante per gli psicologi ed i neuroscienziati occidentali.

5 R. Harris, *La trappola della felicità*, Erikson, Roma 2007.

6 S. C. Hayes, K. Strosahl, K.G. Wilson, *Acceptance and Commitment Therapy*, Guilford Press, New York 1999.

7 *The Middle Length Discourses of the Buddha*, a cura di Bikkhu Nanamoli, Bikkhu Bodhi, Wisdom Publications, Sommerville 1995.

8 S. N. Goenka, *Una saggezza pratica e universale*, Diana Edizioni, Napoli 2018.

Mentre l'approccio della psicoanalisi si concentra sull'emergenza dal profondo del vissuto traumatico del paziente, attraverso un percorso catartico sostanzialmente basato sulla comunicazione e sulla ragione discorsiva (*talking cure*), e quello cognitivistico si focalizza sul dialogo interiore del paziente (gli *irrational beliefs*), che cerca di ristrutturare secondo una prospettiva funzionale⁹, queste pratiche psicoterapeutiche innovative ispirate alla tradizione filosofico-religiosa dell'India cercano invece di spostare il centro dell'attenzione dal livello discorsivo-concettuale della ragione (il *manas*, insomma, o *thinking self* come lo chiama Harris) a quello di pura consapevolezza, alla coscienza sottostante le emozioni, la "voce nella testa", e le immagini mentali (la *buddhi*, o *observing self*). In tal modo questi autori prendono sul serio la problematica evidenziata già da Schopenhauer nel passo che abbiamo citato sopra: un sé ontologicamente fondato non esiste; l'illusione della sua esistenza è il prodotto di quella voce incessante che parla dal vuoto.

Così, cercando di allargare gli orizzonti verso nuove prospettive sulla mente, la teoria e la pratica psicoterapeutica occidentali si sono trovate di fronte all'antica tradizione teorica e soprattutto alle pratiche meditative e di ricerca spirituale della cultura indiana, venendo a contatto con approcci ed impostazioni di ricerca del tutto inediti per la tradizione occidentale.

Una forte spinta alla conoscenza diretta delle dottrine e delle pratiche meditative del buddhismo Mahayana si deve in tempi recenti alla diaspora tibetana seguita all'occupazione del Tibet da parte dell'esercito cinese nel 1950. Molti psicologi e neuroscienziati si sono infatti formati alle dottrine ed alle metodologie del percorso buddhista con lama tibetani, alle volte anche seguendo direttamente gli insegnamenti dell'attuale Dalai Lama: pensiamo ad esempio, per citare solo i più noti, a D. Goleman ed a R. J. Davidson¹⁰.

Un altro fecondo filone di proficui contatti e contributi originali proviene invece dalla tradizione Theravada, sia da parte di monaci (ad esempio la "tradizione della foresta" di Ajahn Chah), sia di laici come N. S. Goenka. Un esempio di questo proficuo dialogo è rappresentato da J. Kabat-Zinn, che dagli anni Ottanta ha aperto la strada ad una profonda revisione del modello terapeutico cognitivo-comportamentale allora in voga. Dal suo esempio si sono poi sviluppati gli approcci della MBCT (*Mindfulness Based Cognitive Therapy*) e della MBSR (*Mindfulness Based Stress Reduction*), oggi ampiamente utilizzati dopo decenni di sperimentazione e di analisi dell'efficacia in alcune psicopatologie anche croniche (soprattutto disturbi legati ad ansia e depressione). Queste pratiche meditative sono state integrate all'interno di approcci teorici e metodologici diversi, da quelli cognitivo-comportamentali già ricordati, all'ACT (*Acceptance and Commitment Therapy*), fino a quelli cognitivo-emozionali.

9 A. Ellis, *L'autoterapia razionale-emozionale. Come pensare in modo psicologicamente efficace*, Erickson, Roma 2022.

10 D. Goleman, R. J. Davidson, *La meditazione come cura*, Rizzoli, Milano 2017.

La tradizione buddhista ha in effetti da sempre rivelato una grande flessibilità ed una enorme capacità di adattamento a contesti culturali diversi: si è integrata ad esempio con la cultura tibetana, producendo uno dei filoni più ricchi della scuola Mahayana, assorbendo aspetti della tradizione magico-sciamanica della religione *bon* e producendo infine una versione del buddhismo ricca di un pantheon di divinità, bodhissatva, insieme a mantra e rituali di visualizzazione non particolarmente sviluppati invece nella più antica versione Theravada dell'Asia meridionale; mentre in Cina ha prodotto, con la scuola *chan* (da cui si origina lo *zen* giapponese), una forma diametralmente opposta, essenziale, iconoclasta e depurata di qualsiasi dimensione ritualistico-devozionale.

Secondo alcuni autori, tra cui ad esempio R.Wright¹¹, in questi ultimi decenni si sta infine sviluppando una nuova versione “occidentale” del buddhismo, caratterizzata da un approccio scientifico e pragmatico. Un approccio che non valorizza i «concetti più “soprannaturali” o più metafisici del buddhismo – quelli legati alla reincarnazione, per esempio - ma quelli naturalistici, che ricadono alla perfezione nel raggio d'azione di psicologia e filosofia moderne»¹².

Questa estrema flessibilità del buddhismo ha permesso a culture molto diverse tra loro di assorbire un nucleo centrale di dottrine e pratiche (le Quattro Nobili Verità e le tecniche base di meditazione, soprattutto *ānāpānasati*, ossia la consapevolezza che parte dalle sensazioni fisiche del respiro ed approda alla contemplazione dei processi mentali, il *thinking self*, poi della coscienza stessa, l'*observing self*, ed in ultimo alla contemplazione delle “cose come sono”, *yathābhūtam*, nella loro impermanenza ed assenza di sostanzialità ontologica). Questo nucleo centrale della dottrina del Buddha viene in tal modo adattato al contesto culturale senza richiedere una radicale sostituzione del paradigma culturale tradizionale con uno nuovo.

La prospettiva è insomma quella di un vero e proprio dialogo fra tradizioni diverse, che matura nel rispetto delle diverse posizioni e nella sperimentazione diretta della validità ed efficacia dei vari contributi.

11 R. Wright, *Perché il buddhismo fa bene*, Vallardi, Milano 2018.

12 Ivi, p. 3.

«Una porta aperta».

L'esperienza primordiale e universale dello spazio in Raimon Panikkar

di Lucia Maria Grazia Parente

1. L'esperienza creativa di Raimon Panikkar

«A una certa altezza non vi sono più baratri, le vie si riuniscono oltre le valli»¹. Questo frammento panikkariano rappresenta un segnavia nella fitta trama del pensiero del filosofo, teologo e guida spirituale del XX secolo, la cui origine spagnola e indiana ha ampliato l'orizzonte culturale al possibile «rapporto di inter-in-dipendenza»² tra la filosofia occidentale e quella orientale. Un elemento primario, il *pluriversarismo*³, caratterizza infatti l'esperienza creativa di Panikkar, che si esprime mediante una «ermeneutica diatopica»⁴, per realizzare forme di «dialogo-dialogale»⁵ e di tolleranza «intra-culturale»⁶.

1 R. Panikkar, *Il Dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi 1988, p. 42.

2 R. Panikkar, E. Severino, *Parliamo della stessa realtà? Per un dialogo tra Oriente e Occidente*, intr. di L. V. Tarca, a cura di M. Carrarara Pavan, Jaka Book, Milano 2014, p. 54.

3 Cfr. S. Latouche, *Pluriversum. Per una democrazia nelle culture*, Jaka Book, Milano 2018. Per un approfondimento, si rinvia a: L.M.G. Parente, «Un auto-pensatore in cammino: Raimon Panikkar», in G. Pasta (a cura di), *Mantua Humanistic Studies*, vol. VIII, Universitas Studiorum, Mantova 2020, pp. 109-135.

4 «L'ermeneutica diatopica è il metodo che Panikkar formula per interpretare l'incontro fra le culture. Tale metodo emerge da una duplice istanza, una teoretica e una pratica»: A. Calabrese, «Per uno studio della filosofia interculturale di Raimon Panikkar», in *Democrazia e diritto*. III/IV trimestre, Franco Angeli, Milano 2008, p. 305 (pp. 303-323). Cfr., inoltre, Id., *Il paradigma accogliente. La filosofia interculturale in Raimon Panikkar*, Mimesis, Milano 2012.

5 «Il dialogo dialogale non è semplicemente conversazione [...], è la ricerca comune di ciò che accomuna e che differenzia, è la reciproca fecondazione grazie a ciò che ciascuno porta con sé [...] Dio è colui che rende possibile che il dialogo sia qualcosa di più che non uno sterile incrociarsi di due monologhi» (Id., *La mistica en el siglo XXI*, Trotta, Madrid 2002, p. 228; tr. it. mia). Cfr., inoltre, V. Pérez Prieto, «L'ermeneutica diatopica e il dialogo dialogico. Reincontro fra *mythos* e *logos*», in V. Pérez Prieto, A. Calabrese, *Raimon Panikkar. Oltre la frammentazione e del sapere e della vita*, Mimesis, Milano 2021, pp. 170-174.

6 Cfr., R. Panikkar, *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*, Jaka Book, Milano 2000, p. 55-56; Id., «Logomita e pensiero occidentale», in Id., *Opera Omnia* (d'ora in avanti: OC), vol. IX,

Tale convinzione si radica nel cuore di Panikkar lungo il suo viaggio esistenziale, conducendolo all'elaborazione di un pensiero ricco di osservazioni filosofiche, teologiche e mistiche intorno al connubio tra Oriente ed Occidente⁷. La sua quadruplica identità (cristiana, induista, buddhista e secolare) lo caratterizza come uomo impegnato a praticare l'arte di vivere pienamente la coraggiosa ricerca di sé, sempre «libera e *in fieri*»⁸ in quanto rispettosa dell'inviolabilità della sacralità del mondo (natura/cosmo) a cui ogni essere umano appartiene. Il suo sguardo luminoso ci mostra il movimento centripeto e centrifugo di questa sua forza spirituale, tesa alla bellezza della Vita e rivelatrice di come la “gestazione” di ogni pensiero possa scaturire dall'ascolto della propria interiorità. È un'*anima pensante* che predilige il «ritiro»⁹ e non la «fuga»¹⁰ per cercare di *incarnare*, nella «pura spontaneità e massima libertà»¹¹, la ricerca di una verità che non si cela nell'ego (*aham-kāra*) ma nel “conosci te stesso”, in quanto *puruṣa* sanscrita,¹² da intendersi sia come essere primordiale di dimensione cosmica, sia come interiorità dell'uomo nella sua dimensione spirituale.

L'osmosi ideale tra l'identità personale, la comunità degli uomini e la visione cosmica racchiude tutte le sue preziose esperienze di vita, vissute in molte parti del nostro pianeta, ma sempre proiettate verso l'*alba* di un auspicabile dialogo interreligioso, di un'apertura universale, di una fiducia cosmica, di una passione cristiana. Questa configurazione armonica, dunque, non resta circoscritta a dei singoli luoghi geografici percorsi nei suoi numerosi sentieri di vita ma all'insieme degli spazi che egli ha attraversato e che hanno donato grandezza, estensione e profondità alla sua *meditatio vitae et passioni Domini*.

2. Il monaco ribelle

La “rigenerazione” del pensiero panikkariano, conseguenziale alla sua ansia di rinnovamento dello spirito, incide sulla sua iniziale adesione cattolica tanto che la funzione dell'«*homo religiosus*»¹³ comincia lentamente a modificarsi in quella di «*monaco come ribelle*»¹⁴. Riflettendo sulla propria condotta, egli stesso distingue e descrive due modelli di monaco consegnatici dalla tradizione cristiana.

T. 1, Jaka Book, Milano 2008, pp. 265-275.

7 Cfr. R. Panikkar, G. Ravasi, *Le parole di Paolo*, Ed. San Paolo, Cisanello Balsamo 2007, p. 22.

8 M. Bielawsky, *Panikkar. Un uomo e il suo pensiero*, Fazi Editori, Roma 2013, p. 115.

9 R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, tr. it e cura di M. Carrara Pavan, Jaka Book, Milano 2018, pp. 50-51.

10 Ivi, p. 93.

11 R. Panikkar, *Spiritualità. Il cammino della vita*, OC, vol. I/2, a cura di M. Carrara-Pavan, Jaka Book, Milano 2011, p. 298.

12 R. Panikkar, *Il dharma dell'induismo. Una spiritualità che parla al cuore dell'Occidente*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 2006, pp. 337-354.

13 R. Panikkar, *Spiritualità. Il cammino della vita*, cit., p. 165 corsivo nel testo.

14 Ivi, p. 297, corsivo nel testo.

Da un lato, traccia la figura del «monaco ideale»¹⁵, visto come uomo realizzato che rappresenta «l'incarnazione più alta dell'*humanum*»¹⁶. Dall'altro lato, descrive la figura del monaco non conformista, che «spezza tutte le regole del gioco e aspira a essere totalmente libero [...]». La sua vita non è un camminare per un sentiero, ma un volare, in aria, là dove non vi sono le strade»¹⁷. Ebbene, questa scelta del filosofo di *sentirsi* «vestito dal vento»¹⁸, può rappresentare – oggi più di ieri – quell'indispensabile guida che ognuno di noi desidererebbe avere lungo i tortuosi sentieri della nostra esistenza. In effetti, Panikkar è una testimonianza preziosa perché ha saputo accogliere senza pregiudizi culturali il pensiero di molti filosofi dell'antichità, su cui poi costruirà la sua *visione cosmoteandrica*¹⁹, mai disgiunta dall'ammirazione per i testi vedici. Se volessimo, inoltre, ricordare alcune «ortofigure di riferimento»²⁰ nel percorso di crescita culturale di questa «sorgente di luce per tutti i cercatori della verità»²¹, potremmo menzionare senz'altro Josemaría Escrivá de Balanguer, dal quale Panikkar matura il senso classico del cattolicesimo; Enrico Castelli, con cui il filosofo spagnolo cerca un costante confronto intellettuale; Henri Le Saux, figura mistica del cristianesimo indiano, con il quale Panikkar condivide il connubio tra cristianesimo e induismo e una relazione amicale che sarà alla base della sua capacità, dopo un periodo critico, di recuperare il legame perduto con il padre e con la sua intera cultura d'origine e la sua identità indiana²². La sua appartenenza «oltre ogni frontiera»²³, le sue preghiere e meditazioni – «sistole e diastole della Vita»²⁴ – donano così al suo spirito la grazia di *albeggiare* e *aleggiare* tra gli insegnamenti dei genitori, i molteplici pensieri dei suoi compagni di viaggio più assidui e quelli conosciuti in varie occasioni di studio: da Martin Heidegger al Dalai Lama, da Paolo VI a Mircea Eliade, solo per ricordarne alcuni. Questo uomo *semplice*, «profeta del dopodomani»²⁵ e «artista del dialogo»²⁶ continua a trasmettere a noi

15 Ivi, p. 308.

16 *Ibidem*.

17 Ivi, pp. 297-298.

18 Ivi, p. 297.

19 Cfr. R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, cit., p. 57.

20 L.M.G. Parente, *Ortega e la "vital curiosidad" filosofica*, Mimesis, Milano 2012, p. 56.

21 V. Mancuso, «Addio a Panikkar. Teologo del dialogo», *La Repubblica*, art. del 28.08.2010, p. 43.

22 O. Baumer-Despeigne, H. Le Saux, R. Panikkar, *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale*, tr. it. di M. Carrara Pavan, E. d'Agostini, CENS, Milano 1994, p. 52.

23 Cfr. G. Colzani, «Oltre ogni frontiera. Raimon Panikkar: filosofo, teologo e mistico», in G. Ravasi (ed.), *Relazione? Una categoria che interpella*, Pontificia Accademia Theologica (PATH), n. 10, 2011, pp. 147-168. La testimonianza delle preghiere-meditazioni panikkariane rappresenta l'accoglienza radicale della *visione cosmica di Cristo* e dell'*umanità di Dio* in vita, ovvero «Dio è il *Seelegrund* che è *Abgrund* allo stesso tempo, vale a dire immanenza e trascendenza insieme» (R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, cit., p. 149).

24 R. Panikkar, *L'acqua della goccia. Frammenti dai diari*, cit., p. 180.

25 Cfr. R. Luise, *Raimon Panikkar. Profeta del dopodomani*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2012.

26 Cfr. A. Rossi, «Un artista del dialogo», in R. Panikkar, *L'altro come esperienza di rivelazione. Dialogo con Achille Rossi*, l'Altrapagina, Città di Castello 2008.

tutti la speranza di rendersi “artisti” della trasformazione del mondo, possibilmente ripercorrendo anche la storia spazio-temporale della sua vita, ove «non c'è spazio esteriore senza spazio interiore»²⁷.

3. La porta è aperta? Una riflessione su cui meditare

Nell'inarrestabile *navigatio vitae*, dentro il paradosso e la contraddizione, ogni uomo solca i mari dei legami tra lontananza e prossimità spaziale, tra oltre-tempo stellare e condizione umana del tempo storico. La chiglia che sorregge l'imbarcazione esistenziale di Panikkar è il desiderio costante di andare «oltre la ragione»²⁸ mediante la ragione stessa, ovvero mediante un lavoro costante di disodamento del terreno concettuale verso i mari sconfinati dell'esistenza, nuotando tra le profondità di uno sguardo attento alla Vita. «C'è una tensione in ogni essere, che si manifesta nella dimensione temporale e nella estensione spaziale [...]. La tensione ultima non è tra spirito [coscienza] e materia [spazio-tempo], ma tra libertà e prigionia. Lo spazio non è né materiale né immateriale, ma può essere il *locus* della libertà o il “luogo” della restrizione»²⁹. Leggendo in contropunto questa citazione di Panikkar, non è arduo ritrovare la sua originale adesione all'esperienza di un'armonia cosmoteandrica, vissuta come libera scelta di partecipazione al processo trinitario (incluso nel dinamismo cosmoteandrico) e sostenuta sempre dalla passione verso l'*assoluto plurale*, faro per la sua navigazione esistenziale. Questo originale approccio teoretico-vitale espone elementi propri del procedimento conoscitivo riguardo a quelle che il filosofo definisce come le «due facce della medesima realtà»³⁰: lo spazio interiore e lo spazio esteriore. Il loro mutuo e costitutivo dinamismo rappresenta di fatto la relazione originaria in quanto:

non si può dire che i «due» spazi formino l'«unico» spazio, né l'opposto, cioè che l'«unico» spazio si manifesti nei «due». Si dovrebbe piuttosto parlare della a-dualità radicale dei «due», senza che l'uno o l'altro perdano la loro realtà relativa. [...] La polarità stessa è la realtà primordiale³¹.

È un'esperienza originaria e universale, in quanto l'«Essere è essere-con (*co-esse*) ma anche essere in (*in-esse*). È come dire che lo spazio è in ogni cosa, ma non il tutto di ogni cosa»³² Se questa è dunque la natura dello spazio, ha senso im-

27 R. Panikkar, «Non c'è spazio interiore senza spazio esteriore», in *Spazio, tempo e scienza*, OC, vol. XII, a cura di M. Carrara-Pavan, Jaka Book, Milano 2021, p. 243.

28 R. Panikkar, «Non c'è spazio interiore senza spazio esteriore», cit, p. 259.

29 Ivi, p. 258.

30 Ivi, p. 243.

31 Ivi, p. 258.

32 Ivi, pp. 244-245.

maginare l'interdipendenza tra estensione interiore ed esteriore, eliminando così qualsiasi forma di dualismo reale nel tentativo di attraversare metaforicamente la *porta aperta*, che vuole rappresentare il «simbolo di potenzialità e ricettacolo universale»³³ dello spazio, «poiché il tempio di tutta la realtà che stiamo considerando non si trova “lassù”, ma ci avvolge. Noi ne facciamo parte»³⁴.

Stando a Panikkar, è auspicabile che la nostra capacità visiva, dirigendosi sulle varie dislocazioni dello spazio, resti o torni «innocente»,³⁵ così da permettere al processo conoscitivo di scendere in profondità, fino al punto in cui «Conoscere i gigli è anche diventare giglio – chiaramente non per transustanziazione»³⁶. Per il filosofo, infatti, la conoscenza non corrisponde a una «“partecipazione mistica”, romantica né a una identificazione prelogica amorfa»³⁷ ma alla possibile realizzazione di uno stato di pienezza, poiché «quanto più siamo l'altro»,³⁸ integrati alla Realtà dalle molteplici dimensioni che ci circonda, «tanto più siamo noi stessi»³⁹. È come se Panikkar ci conducesse per mano nel suo ampio cammino riflessivo, aprendo metaforicamente *tante porte*, a partire dalla prima che è quella *aperta*, appena menzionata. La *porta chiusa* invece rappresenta la moderna frammentazione della conoscenza che comporta, come inevitabile conseguenza, la frammentazione del soggetto conoscente. Qui lo spazio è omogeneo e isomorfo, una semplice «scatola vuota in cui si muovono i corpi»⁴⁰. Diviene così necessario passare anche per la *porta sulla destra* che rappresenta il luogo della tradizione ove regnano il sensibile, l'intelligibile e il mistico. Da qui si può proseguire, aprendo la *porta sulla sinistra*, simbolo di novità e di anticonformismo, per muovere il primo passo verso l'integrazione, da intendersi ancora come vissuta nella spazialità fisica legata alla temporalità e, dunque, come distante dalla visione olistica dello spazio. Se si passa poi alla *porta posteriore*, che è di solito «il modo più umile di entrare in qualunque edificio»⁴¹, si attraversa l'intimo collegamento che Panikkar vede sussistere tra antropologia e cosmologia: per lui, infatti, l'architetto di questo edificio «non costruisce un covo per l'individuo, ma modella piuttosto lo spazio come manifestazione della vita umana nel cosmo»⁴², perché il «bravo architetto»⁴³ sente lo spazio del suo tempo, come il poeta rima i tempi del suo spazio. L'architetto è chiamato così a rendersi «co-autore di quello spazio

33 Ivi, p. 243.

34 Ivi, p. 245.

35 Cfr. R. Panikkar, «Lo sguardo innocente», in *Mistica, pienezza di vita*, OC, vol. I/1, tr. it. e cura di M. Carrara Pavan, Jaka Book, Milano 2008, pp. 66-69.

36 R. Panikkar, «Non c'è spazio interiore senza spazio esteriore», cit., p. 67.

37 Ivi, p. 68.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 R. Panikkar, «Non c'è spazio esteriore senza spazio interiore», cit., p. 246.

41 Ivi, p. 248.

42 Ivi, p. 249.

43 *Ibidem*.

che siamo o che diventeremo»⁴⁴, perciò a (ri)creare lo spazio come *spazio sacro*. A questo punto del cammino, entrare dalla *porta frontale* corrisponderebbe ad una più ampia visione antropologica della spazialità (*paesaggio umano*), al di fuori della quale l'uomo non potrebbe *essere*, dal momento che «noi [uomini] *siamo* spazio; non *dimoriamo* semplicemente in esso, e quindi non possiamo ignorare di avere un paesaggio: senza di esso soffocheremmo»⁴⁵. Per analizzare anche l'estensione umana nella sua distensione temporale è possibile attraversare la porta inferiore ove sono evidenti la crescita, il cambiamento e il movimento inerente all'Essere. Quale porta aprire ancora per giungere alla dimensione spaziale divina tanto desiderata? Sarebbe auspicabile alzare lo sguardo verso l'alto e oltrepassare il tetto della *casa*, che rappresenta la *porta superiore*, per arrivare allo spazio sacro, l'unico che «abbraccia distanze, distinzioni e diversità»⁴⁶ e perciò è reale, non un'astrazione geometrica, «non è né esclusivamente esteriore né esclusivamente interiore; è l'una cosa e l'altra, come noi stessi, che abbiamo al contempo un interno e un esterno»⁴⁷.

In conclusione, ogni entità si muove in uno spazio che non è vuoto, in quanto «le cose stesse sono spaziali, essendo lo spazio della stessa essenza della Realtà»⁴⁸. Questa essenza reale è lo spazio sacro e ogni sfumatura riflessiva di Panikkar riesce a donarci sempre immagini esemplari di ciò che potremmo scegliere di essere mentre apriamo le *nostre porte*, impedendo così al pensiero stesso di cristallizzare le proprie certezze, per risvegliare l'essere al *dialogo autentico* nella fuggevole e suprema levità della Vita che gli appartiene.

Laddove – scrive Mancuso – spiriti miopi e insicuri vedono il pericolo dell'eresia e del sincretismo, Panikkar consegna in realtà l'indicazione luminosa verso l'unico sentiero che il nostro mondo globalizzato oggi può percorrere se vuole la pace e l'incontro tra civiltà, e non il contrario⁴⁹. Riusciremo oggi ad aprire tutte le *nostre porte* per vivere nello stupore del *tempiterno*?

44 Ivi, p. 251.

45 Ivi, p. 254.

46 Ivi, p. 255.

47 *Ibidem*.

48 Ivi, p. 258.

49 V. Mancuso, *Addio a Panikkar. Teologo del dialogo*, cit., p. 43.

Personalismi: realista o musulmano?

Fondamenti antropologici e spunti di ricerca

di Francesco Patrone

Addottoratosi alla Sorbona nel 1952, con la tesi *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, Mohammed Aziz Lahbabi approfondì la propria visione personalistica deviando in direzione di un personalismo musulmano¹. Il fine, qui, è quello illustrare il percorso di maturazione lahbabiano dal personalismo realista al personalismo musulmano, concentrandosi sui due concetti cardine della sua antropologia: autonomia e interdipendenza. Una linea che dovrà necessariamente intersecarsi con la *Prefazione* di Maurice de Gandillac alla tesi complementare del filosofo, in cui è possibile incontrare alcune indicazioni rilevanti².

1. Il personalismo realista

L'esordio lahbabiano si articolava in questo modo: «Senza mascherare le divergenze tra religioni [...] bisognerà che il personalismo miri al tema della religione dell'Unione delle persone, senza tener conto delle occasioni d'opposizione».³ Nella conservazione della differenza il filosofo marocchino crede di poter trovare la strada per una possibile convivenza tra religioni. La domanda da porsi è la seguente: «si continuerà, per delle questioni puramente formali,

1 Cf. M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne. Essai de personnalisme réaliste*, P.U.F., Paris 1954 e Id., *Il personalismo musulmano*, a cura di M. El Afrhani, JacaBook, Milano 2017. Sui personalismi di Lahbabi, per ragioni di spazio, mi limito a indicare solamente alcuni dei, comunque, non molti studi oggi pubblicati: M. Campanini, *Muhammad Azīz Lahbabi e il personalismo musulmano*, in Id., *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 39-45; M. Kneer, *Personalismus in islamischer Perspektive. Eine Erinnerung an die Philosophie Muhammad Azīz Lahbabis*, in «Theologie und Glaube», 95, 2005, pp. 298-318 e ID., *Person-Sein im Dialog. Christlich-Islamische Ressourcen des modernen Menschen*, Friedrich Pustet Verlag, Regensburg 2024.

2 M. De Gandillac, *Préface*, in M.A. Lahbabi, *Liberté ou libération? À partir des libertés bergsoniennes*, Aubier-Montaigne, Paris 1956, pp. 5-7.

3 M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 345. La traduzione dal francese, qui come per i passi che seguiranno, è nostra.

a perdere di vista la realtà comune che fonda l'essenza stessa dell'umano?». ⁴ Le questioni di forma rischiano di impedire l'incontro tra prospettive diverse, accomunate da sensibilità affini.

Concentrandosi su cristianesimo e Islam, Lahbabi definisce due orizzonti estremamente diversi: «il Dio dei cristiani si trasforma in un essere umano, vive in modo umano e muore su una croce», mentre «anche per l'Islam il divenire storico ha inizio tramite il peccato, ma non è né compiuto, né incarnato da un uomo-Dio» ⁵. Al cristiano proviene la consolazione della consapevolezza del fatto che Dio ha scelto di sacrificarsi, di andare incontro alla morte per alleviare il peso del destino umano: il dramma umano diventa divino. Se il Dio dei cristiani partecipa direttamente alle vicende umane, fino al punto di farsi uomo, al contrario il Dio dei musulmani rimane in disparte. L'essere umano, nella concezione islamica, è continuamente giocato tra due tensioni opposte: da un lato Satana, dall'altro l'angelo, ma il fedele è lasciato a sé. Secondo Lahbabi: «il messaggio che non possono portare le montagne, Allah lo fa sopportare dall'uomo, che lo deve assumere su di sé da solo». ⁶ Questa condizione solitudine umana viene chiosata da Lahbabi tramite un riferimento al testo del *Corano*: «Noi invero abbiamo voluto offrire il patto ai cieli, alla terra e alle montagne; rifiutarono di portarlo e ne ebbero paura; l'uomo invece lo caricò su di sé, ma eccolo ingiusto e ignorante». ⁷ Lahbabi, quindi, conclude in questo modo: «[...] nell'Islam l'uomo resterà uomo senza alcuna misura comune con Dio, un uomo chiamato a lottare per realizzarsi come uomo in mezzo ai propri simili, che, come lui, sono imbarcati nel medesimo destino» ⁸. Non potendo orientare il proprio sguardo in verticale, il fedele guarda orizzontalmente. Proseguendo, il filosofo sostiene che «le due religioni restano concordi sull'essenziale»: non rimane che da capire di cosa si tratti ⁹. Le due religioni in oggetto hanno un denominatore comune, che non le mette solo in relazione tra di loro, ma che permette il dialogo anche con tutte le altre religioni e con le «grandi filosofie dell'uomo», dal momento che «tutte conferiscono alla persona una dignità e le riservano molta cura» ¹⁰.

La dignità attribuita alla persona umana e la cura nei confronti dei suoi bisogni, quindi, rappresentano per Lahbabi il nucleo fondativo di ogni anelito religioso e di ogni concezione filosofica. Egli sostiene che: «in questa preoccupazione comune per il destino umano risiede la possibilità di un'intesa generalizzabile a tutte le religioni, sia tra di loro che con le diverse tendenze filosofiche» ¹¹.

4 *Ibidem.*

5 *Ibidem.*

6 *Ibidem.*

7 *Corano*, XXXIII, 72. Cf. *Corano*, UTET, Torino 2019, p. 426.

8 M.A. Lahbabi, *De l'être à la personne*, cit., p. 346.

9 *Ivi*, p. 346.

10 *Ibidem.*

11 *Ibidem.*

Siamo di fronte alla prima esposizione del punto focale della proposta lahbabiana: ciò che può esserci in comune tra le diverse religioni è una preoccupazione nei confronti del destino umano.

La proposta di Lahbabi si pone a metà strada tra una giusta dose di particolarismo e un'eccessiva dose di esso, che preclude qualsiasi tipo di dialogo. Proprio in questo modo si arriva alla sintesi di una «discontinuità di forme» che sia anche «continuità d'ispirazione»: i punti di vista diversi sono accomunati dal medesimo anelito alla trascendenza, che non si può che tradurre, però, in un concreto sforzo nei confronti della singolarità dell'umano e della sua persona. L'analisi continua: «la conversione cristiana, la *tamba* musulmana, la vocazione personalista o la stessa prassi marxista costituiscono la stessa ascesi che i credenti e i non credenti provano dal punto di vista esistenziale»¹². Poco importa il retroterra di provenienza dei singoli, quello che realmente conta è l'intento, la direzione umanitaria, o meglio personalista.

Il passo successivo, apice della proposta teoretica lahbabiana, è l'esposizione del personalismo realista come soluzione al problema del dialogo interreligioso: «la sfida di un *personalismo realista* sarà di scegliere una dialettica che, invece di imporre "o questo o quello", concilierà senza eclettismo *i questi e i quelli* [...]»¹³. Invece di proporre un *ou*, un *aut-aut*, Lahbabi spinge il lettore a prendere in considerazione la pluralità, che indica tramite gli articoli determinativi plurali *les*. Si tratta di una soluzione dialogica, «fondata sulla coscienza del fatto che gli estremi si toccano e devono toccarsi»: perché vi possa essere dialogo deve esserci differenza, una differenza che sia imperniata sull'apertura¹⁴.

La proposta di Lahbabi va oltre: il personalismo realista, se vuole essere un *vrai humanisme*, «dovrà mettere Dio "tra parentesi"»¹⁵. Ciò che interessa affermare a Lahbabi è il permanere di un sottofondo coincidente con l'umanità di ogni singolo essere umano. L'esposizione della necessità di mettere Dio tra parentesi va proprio in questa direzione: non si tratta di dimenticarsi di Dio, ma di mettere da parte le singolarità della propria confessione religiosa per andare incontro all'essere umano. In questo senso Lahbabi sintetizza che «l'unione rappresenta quindi la sola *chance* possibile perché la persona possa personalizzarsi e possa umanizzare tutto ciò con cui viene a contatto. Tutta la densità dell'umano ne dipende»¹⁶. Perché si caratterizzi come un vero umanesimo il personalismo realista non deve solamente porre al centro della propria riflessione la dignità della persona, ma anche estendere questo nucleo di dignità a tutte le persone. Solamente nell'unione può avere spazio un pensiero *sulla* persona che sia anche un pensiero *della* persona.

12 Ivi, pp. 346-347.

13 Ivi, p. 347. Il corsivo è dell'autore.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem*.

16 *Ibidem*.

L'autore, tuttavia, non si nasconde ed è ben consapevole delle difficoltà presentate dalla sua proposta. La scarsa praticabilità nel concreto gli appare evidente e corre ai ripari, concependo la necessità di «un'etica che mirerà a fare dell'unione dei Me un'amicizia, invece che una serie di complotti e di competizioni fino alla morte», nonché precisando che «questo ci porta a interrogarci a proposito dei principi morali su cui fondare il personalismo realista. La risposta riguarda un dominio che implica un'orientazione di ordine pratico»¹⁷. Siamo di fronte alla necessità di elaborare un progetto di ricerca per l'avvenire, che miri a «abbozzare la direzione delle ricerche per un'etica che permetta di affrontare le prospettive di un personalismo realista [...]»¹⁸.

Il personalismo lahbabiano deve quindi guardare a una prosecuzione del proprio percorso, che comprenda nel suo itinerario una legittimazione anche dal punto di vista etico-morale.

2. Le indicazioni di Gandillac

Bisogna, quindi, rivolgere uno sguardo al *Préface* di Maurice de Gandillac alla tesi complementare di Lahbabi, perché in quelle poche pagine che si possono riscontrare alcune considerazioni utili¹⁹. Scrive l'egittologo: «è confortante che Lahbabi manifesti pubblicamente, tramite la sua persona e la sua opera, l'unione di due culture»²⁰. Il suo sguardo, poi, va oltre, poiché egli trova che: «Potrebbe essere che oggi il personalismo [...] ci fornisca i primi elementi di un edificio dottrinale in cui si ritroveranno [...] le migliori anime di due mondi ancora separati da malintesi»²¹. La direzione che Lahbabi deve intraprendere, quindi, è la seguente: «ci auguriamo che si rivolga, nelle sue prossime opere, a individuare gli elementi vivi di una tripla tradizione, quella dei *abl-at-tasannwuf*, quella dei *mutakallimûn*, quella dei *falâsifa* [...]»²². Il rischio, d'altronde, era quello già paventato: «costruire una sintesi culturale che superi il piano dei sincretismi troppo facili o delle pie declamazioni; e senza cui la speranza degli uomini di buona volontà rischia di essere ancora una volta disillusata»²³.

Prima di dirigersi verso la nuova elaborazione del proprio personalismo, però, all'autore è necessario un passaggio intermedio: su quali basi antropologiche fondare un «nuovo» personalismo? Le pagine di apertura de *Il personalismo musulmano* vanno proprio in questa direzione²⁴.

17 Ivi, pp. 347-348.

18 Ivi, p. 348.

19 M. De Gandillac, *Préface*, cit.

20 Ivi, p. 6.

21 Ivi, pp. 6-7.

22 Ivi, p. 7.

23 *Ibidem*.

24 M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., pp. 17-20.

3. Autonomia e interdipendenza: verso il personalismo musulmano

«Nell'Arabia preislamica, la coscienza di sé era alterata da un certo egocentrismo tribale, il "tribucentrismo" [...] è solamente con l'avvento dell'Islam che «il *mūmin* (il credente) prende coscienza di se stesso come appartenente alla *umma* (la comunità dell'insieme dei credenti) che supera l'individuo, la tribù e la razza»²⁵. Da una dimensione collettiva l'essere umano impara a compiere un passaggio verso l'individualità proprio grazie all'avvento della religione islamica. In questo senso, Lahbabi sostiene che: «Nei confronti dell'età preislamica, si assiste a un arricchimento della nozione di persona, in estensione e in profondità», perché: «l'Islam dà all'essere umano una dimensione estensiva illimitata, essendo, la religione del Corano, universalista»²⁶. L'evento della religione islamica rappresenta un vero e proprio punto di snodo nella *personalizzazione* dell'essere umano. Questa consapevolezza è espressa anche laddove egli confessa che: «Vivere da musulmano è anzitutto cogliersi come coscienza incarnata e impegnata nel mondo in vista della ricerca dell'autenticità personale»²⁷. In base a queste rilevazioni a Lahbabi è possibile sostenere che vivere secondo la religione islamica rappresenta una condotta compatibile con il concetto di persona, perché: «Tutti gli esseri umani sono, egualmente, persone, perché tutti sono creati dallo stesso Dio»²⁸. Ma che cos'è la persona? «La persona è *potere d'iniziativa, di scelta*: ella si adatta e adotta, prova e approva, o disapprova. Queste sono le qualità richieste per poter dichiarare che la persona è *autonoma*»²⁹. L'autonomia diventa in questo modo il primo degli attributi della persona nella transizione dal personalismo realista al personalismo musulmano: in quanto in grado di riflettere su se stessa, di porsi dei fini e di cercare di raggiungerli, la persona è anzitutto *autonoma*. Non essendo in alcun modo determinata dall'esterno, quindi, la persona lahabbiana è autonoma, non dipende da alcuna altra dimensione, ma trova in sé tutto ciò di cui ha bisogno per esistere. Lahbabi poi prosegue: «Con "autonomia" si deve intendere il qualcosa di peculiare in ogni persona [...]. Dichiarare che le persone sono autonome è affermare che non c'è un prototipo umano [...]: ciascuna ha la propria vocazione, fonte inesauribile di spontaneità e di iniziativa»³⁰.

Sintesi che l'autore propone citando a supporto *Corano*, II, 148, laddove si legge: «Vi è per ciascuno una direzione verso la quale volgere il proprio viso. Concorrete dunque alle opere buone ovunque siate»³¹. Quanto il filosofo

25 Ivi, p. 17. I corsivi sono dell'autore.

26 *Ibidem*.

27 Ivi, p. 18. I corsivi sono dell'autore.

28 *Ibidem*.

29 *Ibidem*.

30 Ivi, cit., p. 19.

31 *Corano*, cit., p. 24.

marocchino sta cercando di dire è chiaro e lo risulta in misura ancora maggiore se si tiene conto di quanto egli stesso scrive appena qualche riga dopo: «Il personalismo comincia là dove la persona rifiuta la sottomissione cieca a chiunque sia e a qualsivoglia cosa, e riconosce il valore supremo della ragione e dello spirito»³². Esercitare kantianamente la ragione è il mezzo personale per l'esercizio e la manifestazione della propria autonomia. La fondazione della persona, quindi, non può che passare per il concetto di autonomia, dal momento che: «Ogni persona è un esemplare d'una medesima opera divina, *ma esemplare unico*»³³. Avvalendosi degli strumenti razionali messi a sua disposizione da Dio, l'uomo fa esperienza, in quanto persona, della propria autonomia e diventa, in questo modo, *persona*.

Autonomia, dunque, ma anche interdipendenza, poiché: «L'universo umano si presenta come un libro infinitamente grande, le cui pagine si richiamano, si completano, restando però differenti: autonome e interdipendenti»³⁴.

Che sia intersoggettività, dialogicità o relazione, l'interdipendenza costituisce uno dei due cardini della concezione antropologica, base per la transizione verso un personalismo musulmano.

32 M.A. Lahbabi, *Il personalismo musulmano*, cit., p. 19.

33 Ivi, p. 20. I corsivi sono dell'autore.

34 *Ibidem*.

La condivisione delle esperienze: filosofie in dialogo sui fondamenti della cultura

di Stefano Vincini

Che cosa fonda una cultura comune e la cooperazione tra gli esseri umani? Cosa genera il sentirsi parte di un “noi” e cosa permette l’allargarsi di questo “noi”? Cosa rende ragionevole assumersi i rischi che la collaborazione con l’altro comporta? Ecco alcune grandi domande che ci pone il nostro presente, specialmente i suoi tanti conflitti. Le ricerche specialistiche di un ambito determinato della filosofia accademica non possono offrire soluzioni immediate a questi grandi problemi, ma se realizzate con rigore, possono suggerire dei criteri o delle direzioni utili. In questa comunicazione mi riferirò all’ambito della riflessione contemporanea che può essere designato, in senso lato, come “filosofia della mente”. Tratterò di un dialogo che si è instaurato tra tre differenti correnti filosofiche all’interno di questo ambito. Dirò come queste tre correnti convergano su una critica del pensiero standard a proposito dei fondamenti della cultura e della cooperazione. Mi chiederò infine se questa critica al paradigma dominante può indicare qualche suggerimento per affrontare le sfide del presente.

Nell’ambito della filosofia della mente, il punto di partenza per riflettere su ciò che fonda una cultura comune a un gruppo umano è la considerazione che senza cooperazione la specie umana non sarebbe mai riuscita a sopravvivere e a diventare la specie che oggi domina il pianeta¹. Senza cooperazione, i nostri antenati non sarebbero mai riusciti a cacciare il cervo, perché questa caccia, come ogni tipo di “caccia grossa”, non può essere compiuta da un singolo, ma soltanto da un gruppo di persone che collaborano. E senza queste azioni di gruppo i grandi gruppi culturali umani e le loro imponenti opere non si sarebbero mai sviluppati. Le azioni di gruppo, tuttavia, presuppongono che persone diverse possano condividere un’intenzione comune, l’attenzione a uno stesso oggetto o obiettivo e anche delle emozioni. Per esempio, gli esseri umani devono aver potuto condividere la gioia per la cattura del cervo, altrimenti avrebbero continuato come la maggior parte delle altre specie animali, nelle quali ciascun

1 M. Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Cortina, Milano 2016.

individuo cerca di accaparrarsi ciò che può della preda, invece che condividere il pasto con i propri compagni di caccia. Dunque si ritiene che per la collaborazione umana sia necessaria la condivisione delle intenzioni, delle emozioni e dell'attenzione. La condivisione di *esperienze o stati mentali* è perciò considerata tra i fondamenti della cultura e della cooperazione umana.

È però veramente possibile condividere con un'altra persona *una* esperienza o *uno* stato mentale? Il paradigma di pensiero dominante in Occidente dice di no. Per la sua provenienza storica questo paradigma può essere chiamato "cartesianesimo". Il cartesianesimo afferma che, come i nostri corpi sono separati, così sono le nostre menti. Gli stati mentali possono risiedere solo all'interno di un individuo, nel suo cervello. Le interazioni tra menti sono mediate da catene di cause ed effetti che vanno da un corpo all'altro. Non esiste dunque un'esperienza o uno stato mentale che appartenga a più di un individuo. Un'esperienza può appartenere solo a un singolo e poi puoi interagire mediatamente con le esperienze individuali di altri singoli. Ormai da tempo, questa visione meccanicista e individualista è trattata come ovvia dall'intellettuale occidentale; si suppone che essa sia alla base della psicologia naturalista e che qualsiasi alternativa non possa considerarsi scientifica.

La cosa interessante, invece, è che tre tradizioni filosofiche contemporanee convergono in parte proprio sulla critica di questa visione cartesiana e, in dialogo tra loro, stanno creando un'alternativa filosoficamente e scientificamente solida a riguardo delle esperienze condivise. Queste tre filosofie sono la fenomenologia, la filosofia enattivista delle scienze cognitive, e la filosofia analitica. Il dibattito è senz'altro complesso in ciascuna di queste correnti, ma è significativo che *alcuni* esponenti di rilievo di queste correnti trovino già un sostegno reciproco nella loro sfida al cartesianesimo². In ciascuna di queste filosofie c'è chi sostiene che una esperienza può appartenere non soltanto a un individuo, ma anche a una pluralità di individui. Consideriamo allora come queste tre filosofie risultino complementari nella loro analisi del fenomeno delle esperienze condivise.

Iniziamo con la fenomenologia. Essa svela l'inadeguatezza del cartesianesimo nel render conto non soltanto delle esperienze condivise, ma anche delle esperienze individuali³. Secondo la teoria husserliana classica della coscienza interna del tempo, ogni esperienza individuale è essa stessa una pluralità di

2 Per estesi riferimenti alle varieguate posizioni nei dibattiti interni a ciascuna di queste correnti contemporanee e per un riferimento esemplificativo a uno degli incontri accademici dove è stato realizzato il dialogo che ha fatto emergere la convergenza tra esponenti di queste tradizioni diverse sulla critica al cartesianesimo rimando ai seguenti testi: S. Vincini, *Pairing and Sharing: The Birth of the Sense of Us*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", 23, 3/2024, pp. 673–696, <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09793-4>; S. Vincini, *Joint Attention, Relationalism, and Individuation*, in "Philosophical Psychology", pp. 1–26, <https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2318421>.

3 D. Carr, *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington 1986.

componenti esperienziali distinte. Perciò le esperienze condivise, che implicano la pluralità delle esperienze individuali, non sono nulla di strano, ma semplicemente realizzano una struttura che è propria di ogni esperienza in generale. A questo riguardo Edith Stein propose esempi efficaci⁴. Tornando a casa la sera, noti in lontananza, dall'altra parte della strada, ciò che sembra essere una persona accovacciata. Vai verso di essa preoccupandoti che possa aver bisogno. A metà strada vedi che si tratta di un animale e quando arrivi davanti ad esso ti accorgi che in realtà è soltanto una pietra miliare. Come tutte le esperienze, la percezione di questo oggetto è un'esperienza unitaria estesa nel tempo. Quando l'oggetto è ancora lontano hai una coscienza implicita, più o meno indeterminata, di ciò che comporterà indentificare con certezza l'oggetto (quanto tempo, quali esperienze motorie e sensoriali, ecc.) e poi in ogni momento successivo sai implicitamente cosa è già trascorso e a grandi linee cosa ti aspetta. Ogni fase percettiva è perciò una prospettiva sul tutto unitario dell'esperienza vissuta. Come questo esempio sottolinea, una singola esperienza può includere elementi molto diversi: il categorizzare l'oggetto come persona, come animale, infine come pietra. Tuttavia, questi elementi sono tutte esperienze del medesimo oggetto e pertanto si unificano come componenti di un'unica esperienza percettiva complessiva.

La stessa dinamica di unità e pluralità accade in un'esperienza condivisa. Pensiamo alla gioia condivisa per una grande vittoria della nazionale. Se la partita è particolarmente sentita, la celebrazione evidenzia i contributi più diversi dei vari partecipanti: il nonno, il bambino, l'esperto di calcio, chi invece di calcio solitamente non vuole sentirne parlare, ecc., tutti partecipano all'esplosione della gioia comune, ciascuno a suo modo ed è proprio l'interazione tra le diverse persone che rende possibile un'esperienza che da solo l'individuo non potrebbe provare. La gioia che proviamo non è la *mia* o la *tua* gioia, ma è la *nostra* gioia. La gioia collettiva, dunque, è quel tutto che si presenta immediatamente come unità comprensiva delle prospettive individuali. Come nel caso dell'esperienze individuali, le prospettive diverse si unificano perché, nonostante le loro differenze, esse presentano delle comunanze determinanti: si riferiscono allo stesso evento, sono esperienze per lo più di qualità positiva, promuovono l'interazione festosa, ecc. In sintesi, la fenomenologia insegna che sia le esperienze individuali che quelle condivise sono sempre un tutto fatto da parti distinte.

La filosofia enattivista delle scienze cognitive sottolinea la molteplicità dei fattori che costituiscono l'esperienza⁵. Secondo quest'approccio, gli elementi

4 E. Stein, *Psicologia e scienze dello spirito: contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1996.

5 T. Fuchs, H. De Jaegher, *Enactive intersubjectivity: participatory sensemaking and mutual incorporation*, in "Phenomenology and the Cognitive Sciences", n. 8, 4/2009, pp. 465–486, <https://doi.org/10.1007/s11097-009-9136-4>. S. Gallagher, *Action and Interaction*, Oxford University Press, Oxford 2020.

costitutivi dell'esperienza non risiedono soltanto nel cervello, ma anche nel corpo e nell'ambiente con cui l'organismo interagisce. La mente è *incarnata* (nel corpo), *agita* (cioè prodotta dall'azione) ed *estesa* (all'ambiente materiale e sociale). Esempi chiave vengono dalla psicologia dello sviluppo. Si consideri l'allegria che si crea in un'interazione madre-bambino fin da pochi mesi dopo la nascita, l'esuberanza caratteristica di tali interazioni giocose. Madre e bambino non esperiscono due "allegrie" distinte, la propria e quella altrui, quanto un'allegria complessiva, uno stato globale, a cui partecipa sia il sé che l'altro. Alcuni psicologi lo definiscono uno "stato diadico di coscienza"⁶. La teoria degli stati diadici ha generato una vastissima letteratura sperimentale che conferma che fin dai tre mesi dopo la nascita i bambini si aspettano di sperimentare questi stati globali e quando questi stati vengono interrotti o modificati artificialmente essi manifestano tutto il loro disappunto tramite i comportamenti di cui sono capaci. Gli stati diadici di coscienza sono fondamentali per lo sviluppo perché il bambino, crescendo, continuerà a cercare queste esperienze di condivisione nei rapporti sociali più diversi. Va detto che anche l'emozione condivisa tra madre e bambino preserva la differenza tra sé e l'altro. Nell'enattivismo il bambino ha una coscienza preriflessiva del sé incarnato, che è differenziato dall'adulto, il quale si trova in un'altra posizione dello spazio esperito.

Infine, negli ultimi decenni anche rappresentanti eminenti della filosofia analitica hanno difeso l'esistenza e il significato antropologico delle esperienze condivise e collettive, le quali risultano dall'interazione tra gli stati mentali dei singoli⁷. Di particolare interesse è la riflessione di John Campbell (2002) sul rapporto epistemico tra attenzione condivisa e collaborazione⁸. Campbell si riferisce a delle situazioni standard in cui collaborare con altri comporta dei rischi; per l'individuo è più conveniente non collaborare quando non è sufficientemente certo di poter contare sull'altro. In queste situazioni l'esperienza dell'attenzione condivisa fornisce ciò che l'individuo ha bisogno di sapere sull'altro: l'esperienza condivisa dice immediatamente a me e a te che siamo in unica relazione l'uno con l'altro e con l'oggetto della nostra attenzione e siamo dunque pronti ad agire insieme nei confronti di quell'oggetto. Secondo Campbell l'esperienza condivisa fornisce una giustificazione immediata per partecipare a un'azione comune.

Si può comprendere quali possano essere i risvolti dell'analisi di Campbell generalizzandola a un esempio di emozione condivisa. Tratterò quest'ultimo esempio in maniera un po' idealizzata, ma credo che ciò sia utile per cogliere una lezione generale. Nel film *Joyeux Noël*, basato su una storia vera del 1914, ci

6 Cfr. S. Vincini, *Taking the Mystery Away from Shared Intentionality: The Straightforward View and its Empirical Implications*, in "Frontiers in Psychology", n. 14, 2023, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1068404>.

7 M.E. Bratman, *Shared Intention*, in "Ethics", 104, 1/1993, pp. 97–113, <https://www.jstor.org/stable/2381695>. M. Gilbert, *On Social Facts*. Princeton University Press, Princeton 1992.

8 J. Campbell, *Reference and Consciousness*, Oxford University Press, Oxford 2002.

vengono mostrate le sofferenze terribili patite dai soldati di entrambi gli schieramenti durante la Grande Guerra. Da una parte i tedeschi, dall'altra i francesi insieme a truppe scozzesi. La notte di Natale gli scozzesi suonano però le loro cornamuse e un soldato tedesco, che è un cantante lirico, si esibisce per rincuorare i suoi compagni di trincea. A un certo punto questo soldato tedesco si rende conto che le cornamuse scozzesi stanno facendo da accompagnamento al suo canto e allora esce fuori dalla trincea per cantare per entrambi gli schieramenti e così ha inizio una tregua spontanea che per diversi giorni rese possibili innumerevoli episodi di amicizia e solidarietà tra i combattenti degli schieramenti opposti. Che cosa ha dato al tedesco la convinzione di poter fare i primi passi fuori dalla trincea, correndo il rischio di essere immediatamente fulminato dai cecchini nemici? Accorgendosi che il suo canto veniva accompagnato dalle cornamuse scozzesi egli sperimentò che stava provando con questi scozzesi un sentimento potente di nostalgia per la bellezza e la pace. Stavano provando quel sentimento insieme, lo stavano condividendo. Dunque il tedesco sapeva con ragionevole certezza cosa poteva aspettarsi dagli scozzesi perché stavano partecipando alla medesima esperienza. Ecco allora che, come sostiene Campbell, la condivisione dell'esperienza rende ragionevole la collaborazione: ogni individuo sa qual è lo stato mentale dell'altro perché è lui stesso a prenderne parte.

Ricapitoliamo il percorso. La condivisione dell'attenzione, delle intenzioni e delle emozioni è fondamentale per l'essere umano sia dal punto di vista filogenetico che ontogenetico. La collaborazione e la cultura umana non si potrebbero sviluppare senza esperienze condivise. Nonostante il paradigma occidentale dominante sia un modello individualista e meccanicista che accetta soltanto l'esistenza di esperienze e stati mentali individuali, alcuni esponenti di rilievo di tre correnti contemporanee hanno recentemente iniziato a dialogare tra loro per proporre un'alternativa al paradigma cartesiano. La fenomenologia svela che tutte le esperienze, anche quelle individuali, sono esperienze complesse che includono componenti-prospettive distinte. La filosofia delle scienze cognitive enattivista conferma che i componenti costitutivi dell'esperienza possono estendersi al corpo e all'ambiente sociale e corrobora questa tesi attraverso il ricorso a scienze empiriche quali la psicologia dello sviluppo. Da ultimo, alcuni filosofi analitici hanno sottolineato che la formazione di stati mentali collettivi fornisce la certezza necessaria per partecipare alla collaborazione con altri. Pertanto, se la condivisione è così fondamentale dal punto di vista antropologico e può rendere possibile e ragionevole la collaborazione tra persone o gruppi anche normalmente in conflitto tra loro, allora forse il suggerimento che può essere ricavato da queste tre correnti filosofiche complementari è proprio che le esperienze di condivisione andrebbero promosse per affrontare le sfide del nostro tempo. Va osservato inoltre che tutte e tre le correnti discusse sottolineano la molteplicità e la distinzione delle prospettive coinvolte in un'esperienza condivisa e quindi evidenziano che la condivisione non implica affatto un annullamento delle

differenze, quanto piuttosto l'inclusione di ciascuna differenza in un tutto più grande⁹.

⁹ Ringraziamenti. Il presente contributo è stato reso possibile dalla ricerca svolta tra gennaio 2021 e marzo 2023 grazie al finanziamento della *Alexander von Humboldt-Stiftung*.

SESSIONE 3
LA FILOSOFIA DI FRONTE ALLE
NUOVE “INTELLIGENZE”

Introduzione alla sessione

di Martino Sacchi

Uno degli eventi più importanti degli ultimi anni è indubbiamente la diffusione esplosiva dei programmi di Intelligenza Artificiale (IA). Tali programmi in realtà esistevano da tempo ma solo nel novembre del 2022 il rilascio di ChatGPT da parte di OpenAI ha messo questa tecnologia a disposizione del grande pubblico innescando a cascata l'ingresso sulla scena di numerosi altri competitor. La caratteristica più evidente e più inquietante di queste nuove "intelligenze" è di simulare in modo estremamente accurato il comportamento umano: se adeguatamente interrogati, i software forniscono risposte difficilmente distinguibili da quelle di un vero essere umano, tanto che in molti ritengono che il test di Turing debba essere considerato superato da queste macchine.

Una novità di tale portata, che si profila come epocale, non può restare al di fuori della riflessione filosofica. In un convegno dedicato alle "sfide della conoscenza tra tradizioni e traduzioni" quindi non poteva mancare una sezione dedicata espressamente alla riflessione sul nesso tra le varie forme di Intelligenza Artificiale e la tradizione filosofica, che viene quindi esplorata da molti punti di vista diversi e complementari.

Stefania Barile analizza l'etica digitale, distinguendo tra un'etica "hard" che modifica il diritto tradizionale, e una "soft" che guida le azioni oltre le norme vigenti. L'etica digitale, secondo Barile, è cruciale per sfruttare le opportunità dell'innovazione, prevenendo e mitigando problemi che impattano sulla vita umana e sul benessere del mondo, rispettando i principi etici di preferibilità sociale, sostenibilità, autonomia e spiegabilità. L'autrice sottolinea anche l'importanza della scuola come luogo di annuncio e anticipo, capace di formare individui consapevoli e trasformativi del mondo.

Elena Bartolini indaga il concetto stesso di intelligenza, sottolineando come il termine sia spesso usato come sinonimo di "pensiero" e "ragionamento", sebbene queste parole abbiano etimologie diverse. L'autrice esplora le radici filosofiche del termine "intelligenza" risalendo al greco *noûs*, e mette in discussione se l'IA abbia tenuto conto di questa complessità semantica. Bartolini critica l'idea di intelligenza artificiale come mera capacità di agire, evidenziando la mancanza di riflessione e meditazione in tale definizione. Infine, l'autrice discute il ruolo

della filosofia nel dialogo con l'IA, in particolare attraverso l'etica della relazione di Fabris.

Alessia Cadelo si concentra sui bias negli algoritmi di IA, sottolineando come i dati utilizzati per addestrare i sistemi possano essere distorti e imprecisi, portando a discriminazioni. L'autrice riporta esempi di bias razziali e di genere, mostrando come gli algoritmi riproducano e amplifichino pregiudizi preesistenti. Cadelo evidenzia come i bias nei dati minino l'agentività e l'autonomia degli individui, in particolare donne e minoranze, e propone soluzioni tecniche per sviluppare algoritmi più equi, come l'intervento di una terza parte nella raccolta dei dati.

Francesco Clemente esplora il rapporto tra intelligenza, emozioni e corpo, rifacendosi alla filosofia di Spinoza e alla posizione ormai classica di Antonio Damasio. L'autore evidenzia come Damasio abbia dimostrato il ruolo essenziale delle emozioni nei processi decisionali, opponendosi alla visione cartesiana che separa mente e corpo. Clemente descrive l'intelligenza come un sistema complesso che include diverse forme, come quelle corporeo-cinestetiche e intrapersonali, e considera le implicazioni dell'intelligenza digitale.

Il testo di Sergio A. Dagradi affronta il tema delle "vecchie" intelligenze, mettendo in discussione la tradizionale visione antropocentrica dell'intelligenza, spesso limitata all'essere umano e all'intelligenza artificiale. L'autore propone di considerare le forme di intelligenza presenti in altri esseri viventi, come batteri, piante e animali, sottolineando come il concetto di Umwelt di Uexküll aiuti a comprendere il rapporto tra intelligenza e ambiente. Citando autori come Morin, Peirce e Maturana, si evidenzia la dimensione cognitiva intrinseca a ogni organismo vivente. Dagradi conclude sostenendo l'opportunità di un superamento dell'antropocentrismo, con l'estensione dei diritti a tutte le forme di vita, come proposto da Stone, e promuovendo una nuova relazione etica e politica con l'ambiente.

Paolo Giordani invece sperimenta l'utilizzo dell'intelligenza artificiale conversazionale nella didattica della filosofia. L'autore descrive un'esperienza in cui gli studenti hanno interagito con un chatbot "socratico", in grado cioè di creare un ambiente conversazionale accogliente e di sostenere una discussione sensata con gli studenti spingendoli ad approfondire gradualmente le proprie posizioni. Viene messo in rilievo come questa esperienza abbia promosso la riflessione personale e lo sviluppo di competenze dialogiche. L'autore evidenzia inoltre la necessità per la scuola di assumere un ruolo educativo nei confronti delle innovazioni tecnologiche, per coglierne le potenzialità e mitigarne i rischi.

Marica Magnano San Lio presenta una riflessione sulle teorie di Karl Jaspers riguardo all'intelligenza. L'autore si concentra sugli scritti metodologici di Jaspers, dove il filosofo critica i test quantitativi di intelligenza e mette in evidenza la necessità di considerare la «storia individuale» di ciascuno. Magnano sottolinea come Jaspers distingua tra «stato patrimoniale mentale» e capacità di

utilizzarlo, e come egli critichi l'approccio empirico e semplificatorio dei test sull'intelligenza.

Aldo Pisano approfondisce il linguaggio "aletheico" dell'IA, basato su un modello matematico-platonico che aspira a una verità assoluta, scevra da ogni contaminazione sensibile. L'autore critica questa visione, evidenziando come essa possa portare a una deresponsabilizzazione e all'annichilimento di ogni forma di dialettica e libertà di argomentazione. Pisano sostiene la necessità di riabilitare la dialettica come strumento di confronto e discussione, in contrapposizione alla tirannia della verità algoritmica. L'autore inoltre, sottolinea il rischio di affidare processi decisionali all'IA senza un'adeguata analisi critica.

Nunziatina Sanfilippo riflette invece sul tema della concezione odierna del dolore, a partire dalla suggestione dei progressi dell'IA nel dotare i robot di un senso del dolore, trasformandoli in "macchine dolenti". La discussione si articola sulla possibilità di far approssimare i robot a uno stato mentale come il dolore, mentre la soluzione della scienza consiste nel ridurre il problema a un semplice schema stimolo-risposta, individuando il problema del dolore esclusivamente nella sua dimensione fisica. Nell'uomo invece il dolore si presenta come potenzialmente dotato di senso, nel quale si assiste a un disvelamento veritativo di sé. Le macchine pertanto non possono, in linea di principio, soffrire, perché non possono partire dall'impulso esterno per creare uno sguardo diverso sul mondo.

Federico Tringali investiga il concetto di comunicazione, partendo dalla sua accezione positiva legata al principio socratico di «bene». L'autore descrive come la tecnologia abbia trasformato la comunicazione, introducendo la possibilità di manipolare la verità attraverso le fake news. Tringali sottolinea l'importanza dell'etica come strumento per affrontare il flusso continuo di informazioni e per distinguere tra principi buoni e cattivi, insistendo su come il concetto di intersoggettività sia fondamentale nella comunicazione, e come la retorica possa essere utilizzata sia per la verità che per la manipolazione. Infine, Tringali evidenzia la necessità di un'etica del discorso, che promuova il rispetto reciproco tra i comunicanti.

Scuola e innovazione tecnologica: dall'inseguire al condurre, per orientarsi nel pensiero

di Stefania Barile

Dobbiamo passare dall'inseguire al condurre [...]. È perché ci manca un chiaro senso di direzione socio politica che siamo preoccupati della velocità del nostro viaggio tecnologico [...]. Eppure la soluzione non è rallentare, ma decidere insieme dove andare [...] la società deve smettere di giocare in difesa e iniziare a giocare in attacco¹.

Dal rapporto scuola e innovazione tecnologica l'opinione comune confina la scuola a *fanalino di coda* di un processo centripeto che fagocita voracemente ogni cosa e di cui l'istituzione scolastica non raccoglie alcun beneficio se non un posto in ultima fila nell'estremo tentativo di rincorrere l'innovazione digitale, quale Intelligenza Artificiale (IA) e i suoi agenti *software* (app, webbot, algoritmi) e *hardware* (robot, visori e oggetti smart), con un affanno senza precedenti.

1. Verso una nuova consapevolezza

La narrativa dominante tende a porre il digitale al centro del nostro presente e futuro, influenzando il modo in cui pensiamo, immaginiamo e concepiamo la vita. In questa cornice, in cui tutto il resto sembra destinato inesorabilmente a rimanere indietro o, nel migliore dei casi, a seguire quanto l'innovazione tecnologica impone nello scenario sociale², noi docenti siamo chiamati a resistere, in quanto tale racconto, pur non essendo sbagliato, è solo superficialmente corretto. È fondamentale, dunque, assumere una nuova consapevolezza: l'evoluzione digitale è già avvenuta. Viviamo nell'Infosfera, un mondo ibrido in cui il digitale si intreccia con la realtà fisica nell'*onlife*, in cui ciascuno di noi contribuisce a

1 L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022, p. 126.

2 «Modelli di business, condizioni di lavoro, standard di vita, legislazione, norme sociali», *ivi*, p. 125.

tratteggiarne il volto, che è sicuramente affascinante in termini di opportunità (socio-economiche), ma risulta altrettanto preoccupante in termini di rischi (divario sociale, privacy, archiviazione dati). A questo punto la domanda fondamentale che dovremmo formulare non sarà più di tipo storico-sociale, ossia «Come vivremo quando verremo completamente fagocitati nella dimensione del digitale?», ma di tipo socio-politico: «Che tipo di matura società dell'informazione vogliamo costruire? Qual è il nostro progetto umano per l'era digitale?»³. La vera sfida, dunque, non è la buona innovazione digitale, ma la buona *governance* del digitale, cioè la pratica di stabilire e attuare politiche procedure e standard per i corretti sviluppo-utilizzo-gestione dell'Infosfera, quale *Artificial Intelligence for Social Good*.

2. Per una nuova etica

La guida allo sviluppo dell'IA, per Floridi⁴, non richiede solo la *governance*, ma anche la regolazione e, ancora, l'etica digitale. La regolazione digitale indica principalmente quali sono le mosse valide e non valide nel gioco socio-politico, ma non dice nulla su quali potrebbero essere le mosse buone o migliori tra quelle valide per “vincere la partita”, cioè per avere una società migliore. L'etica digitale, invece, si occupa di orientare proprio sulle mosse migliori⁵. In questo ambito Floridi distingue un'etica *hard* e una *soft*: quella *hard* modifica il diritto tradizionale, per esempio smantellare la legislazione sulla *apartheid* in Sudafrica; l'etica *soft* considera ciò che dovrebbe o non dovrebbe essere fatto al di là della normativa vigente, per esempio il dover fare qualcosa implica il poter fare quel qualcosa, nel principio kantiano un agente ha l'obbligo morale di compiere un'azione x solo se x è in primo luogo possibile. Questa etica *soft* può essere esercitata per aiutare tutti gli agenti, cioè individui, gruppi, aziende, governi e organizzazioni, a sfruttare meglio, dal punto di vista morale, le opportunità offerte dall'innovazione digitale per prevenire, mitigare o risolvere i problemi che incidono negativamente sulla vita umana e/o sul benessere del mondo naturale e/o sociale, rispettando i principi etici della preferibilità sociale o beneficenza, sostenibilità, autonomia e spiegabilità caratterizzati da co-dipendenza, ordine e coerenza.

3. L'impegno valoriale della scuola

La scuola si pone qui, nell'etica *soft*, in una fase delicata di traghettamento dei valori educativi dell'innovazione tecnologica nella vita sociale e si confronta

3 *Ibidem* [il corsivo è nel testo].

4 Ivi, p. 127.

5 Il Comitato Consultivo Etico (2015) analizza le nuove sfide etiche sollevate dagli sviluppi digitali e dalla normativa vigente, nell'ambito della privacy nella trattazione dei dati.

in modo significativo su questo campo con lo scenario culturale offerto dalle Scienze Umane, impedendo un'invasione rischiosa del digitale ma accogliendo ciò che potrebbe risultare davvero importante e fondamentale per i giovani. Esempi utili a chiarire il ruolo della scuola in questa svolta tecnologica sono due: il primo tratto dalla ricerca sociologica della fine degli Anni Settanta di Neil Postman (1931-2003) e l'altro dalla riflessione pedagogica contemporanea di Ivo Lizzola, entrambi impegnati in una fase di grande cambiamento negli strumenti e nelle metodologie di insegnamento.

Il primo esempio, a favore di una scuola capace di reagire al tentativo di dominio della tecnologia sull'educazione dei giovani, riguarda la posizione forte e combattiva contro la televisione da parte del sociologo Neil Postman (New York University), che nel 1979 pubblica in *Ecologia dei media. La scuola come contropotere*: «la scuola è la carta migliore che noi possiamo giocare [...] è tutt'altro che fantasia il pensare che la scuola possa generare una controargomentazione alla tesi tecnica, un'argomentazione [...] che rifiuti di accettare l'efficienza come un fine ultimo o la tecnica come una filosofia globale»⁶. Nella sua tesi noi siamo delle creature tecniche e il nostro comportamento è quello di macchine standardizzate, cioè la nostra tecnica costituisce gran parte di quella che chiamiamo la nostra cultura. Qualche volta succede che la tecnica funzioni indipendentemente dal sistema al quale serve, cioè ne diventa autonoma, come un robot che non obbedisce più al suo padrone. In questo modo gli scopi della tecnica giungono in qualche modo a dominare una situazione. Questo tipo di processo, per cui il metodo di fare qualcosa diventa la ragione per farlo, in ambito culturale viene definito "reificazione", in cui un procedimento o una tecnica si eleva allo stato di creatura intenzionata, cioè viene investito di obiettivi suoi propri. Quindi, per Postman, i pericoli socio-politici della tesi tecnica sono legati al controllo di uno spazio maggiore di quanto si immagina sia loro concesso e, mentre in un tempo ormai passato le nostre macchine erano considerate un'estensione dell'uomo, nel nostro presente l'uomo diventa un'estensione della macchina e colui che controlla le definizioni e le regole della tecnica diviene il padrone, specie in una situazione in cui l'agente perde l'abilità intellettuale e la motivazione a comprendere le supposizioni della tesi tecnica. Se la scuola riuscisse ad evitare di cadere vittima della tesi tecnica potrebbe farsi antidoto alla prevaricazione e, dunque, alla manifestazione di ulteriori fattori di disuguaglianza sociale e quindi potrebbe aiutare ad equilibrare l'educazione dei giovani. Non è un caso che la ricerca di Postman attesti quanto la televisione non sia soltanto il *primo curriculum*, per il tempo utilizzato dai giovani in quanto attrattiva anche sul piano emotivo, ma costituisca la maggiore impresa educativa negli Stati Uniti dalla metà degli Anni Settanta del Novecento. Il contropotere della scuola, dunque, non consiste

6 N. Postman, 1979, *Ecologia dei media. La scuola come contropotere*, trad. it. 1981, Armando Editore, Roma, p. 95

nello scimmiettare le forme del *curriculum* televisivo, ma nel diventarne l'alternativa autentica, rinnovando gli scopi educativi, puntando sulla loro efficacia, e studiando l'ambiente informativo comprendendo come tali caratteristiche o tendenze dell'informazione riescano ad attivare le percezioni, le valutazioni e gli atteggiamenti degli spettatori o dei radioascoltatori. Tale studio viene definito da Postman "ecologia dei media", in cui i mezzi di comunicazione moderni dovrebbero essere introdotti nella scuola principalmente come campioni da analizzare e non come sussidi; pertanto il *secondo curriculum* per lui, quello della scuola, deve studiare analizzare e valutare il *primo curriculum*, quello dei media come la televisione e la radio, non allearsi con esso.

Per il secondo esempio, riguardante una scuola in grado di recuperare il suo ruolo educativo nel vortice mediatico e tecnologico contemporaneo, risulta particolarmente interessante il contributo del pedagogista Ivo Lizzola (Università degli Studi di Bergamo) nel saggio *Sull'Educare. Omaggio a don Lorenzo Milani*: «La scuola [...] deve essere anticipo [...], come annuncio. Quando tu insegni una disciplina a scuola, ne insegni le grandi possibilità di trasformazione del mondo»⁷. Al *tam-tam* dei successi tecnologici, proposti dai grandi inventori delle piattaforme digitali e dei *social network*, egli replica con il valore dell'annuncio, quale preludio di un cammino di ricerca, di vita, tutto da esplorare, scoprire, apprendere, rielaborare, per progettare qualcosa di nuovo. La scuola si presenta con questa straordinaria identità di anticipo-annuncio che si aggiunge al significato di antidoto nella ricerca di Postman, per cui le discipline non vengono insegnate come esercizio di misurazione o di potere, ma come possibilità trasformative del mondo: incubatrici di ulteriori potenziali idee funzionali al cambiamento per una società migliore, in cui il rispetto per l'altro, la solidarietà e il valore della persona risultano efficaci detonatori di pace e di bellezza. E la scuola diviene comunità di ricerca, un luogo di incontro, dialogo e desiderio, «il desiderio di immaginare insieme, creare, pensare insieme e dedicarsi a ciò che vale»⁸, in cui il «costruire conoscenza permette alla vita di farsi esperienza»⁹.

Nell'attuale smarrimento nella dimensione della realtà virtuale, la scuola ritorna ad essere luogo in cui abitare per riscoprire il con-essere, in cui costruire qualcosa di utile da con-dividere, quale generatore di socialità intergenerazionale, e in cui riscoprire l'intimità della propria vita da custodire per comprendersi e per comprendere: «non è tanto importante ciò che si impara (che pure è importante) ma chi si diventa»¹⁰.

7 I. Lizzola, 2022, *Sull'Educare. Omaggio a Don Lorenzo Milani*, Moltefedi, Bergamo, p. 25

8 Ivi, p. 24.

9 Ivi, p. 23.

10 Ivi, p. 46 [Il corsivo è nel testo].

4. Metodo come orientamento

Ma quale metodo educativo risulta necessario per condurre a tali risultati generativi di un mondo a venire? Quale prospettiva educativa e didattica potrebbe aiutare a delineare uno scenario alternativo, per i nostri giovani e per noi docenti, all'inesorabile invasione tecnologica?

Nell'opera *Scuola e Società* (1915) John Dewey proponeva la rivoluzione copernicana in educazione in cui il *giovane-Sole* era posto al centro della formazione e gli strumenti educativi gli ruotavano intorno per educarlo e quasi un ventennio più tardi, nella revisione del saggio *Come pensiamo* (1933), scrive: «l'educazione consiste nello sviluppo della curiosità, della suggestione e di abiti mentali predisposti all'esplorazione e alla verifica, e che – in quanto tali – accrescono la sensibilità per i problemi e l'amore della ricerca»¹¹. Pertanto, affinché il *giovane-Sole* possa essere adeguatamente educato/formato, l'insegnante deve saper riconoscere i suoi abiti individuali, cioè le doti e le qualità, studiare le condizioni che possono migliorare quelle capacità, predisponendo un ambiente di apprendimento funzionale al loro sviluppo comprensivo dell'atmosfera e del clima relazionale del *setting* di apprendimento, influenzando sulla curiosità, responsabilità e ordinata attività dei ragazzi e concorrendo alla formazione di abiti mentali durevoli o competenze¹², poiché «il pensiero non è un separato processo mentale [...] tutte le materie, gli argomenti, le domande, sono intellettuali non per sé stessi, ma in ragione del ruolo che, nella vita di una determinata persona, vien fatto loro giocare nella direzione del pensiero»¹³.

Ma cosa significa che tutte le materie, argomenti, domande giocano un ruolo mentale-intellettuale “nella direzione del pensiero”? Per rispondere a tale quesito risulta necessario ricorrere al saggio kantiano del 1786 che spiega quanto l'orientamento verso l'Incondizionato, ossia le idee di libertà-anima-Dio, sia un sentimento del bisogno della ragione, e affonda, dunque, le sue radici nel soggetto quale principio soggettivo o, meglio, quale *a-priori soggettivo* dell'*essere-nel-mondo*¹⁴. Si tratta di sogni ragionati, a cui conduce la libertà del pensiero in maniera conforme alla legge, cioè finalizzata al bene del mondo, e dunque a un pensare da sé, che significa cercare in sé stessi, cioè nella propria ragione la pietra ultima

11 J. Dewey, 1933, *Come pensiamo*, trad. it. 2019, a cura di Antonio Guccione Monroy e revisione di Chiara Bove, Raffaello Cortina Editore, Milano, p. 56.

12 «Nella nostra scuola secondaria il “sistema delle competenze” [...] condizionano e determinano la declinazione e traguardi di apprendimento». C. Mariani, 2023, *Learning to become. Un curriculum per innovare la scuola*, UTEET, Milano, pp. 87-88.

13 J. Dewey, cit., p. 56.

14 [...] nonostante tutti i dati oggettivi forniti dal cielo mi oriento geograficamente in base a un criterio di distinzione puramente soggettivo [...] l'unico che rimane, altro non è che il sentimento del bisogno proprio della ragione [...] quale diritto di orientarsi del pensiero. I. Kant, *Cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. a cura di Petra Dal Santo, Adelphi, Milano 1996, pp. 47-48.

di paragone della verità; che significa sviluppare un pensiero riflessivo, critico e creativo-progettuale per Dewey; che significa cogliere nell'*onlife* le potenzialità dell'innovazione digitale, quale strumento per l'acquisizione e lo sviluppo di nuove competenze funzionali al bene comune per i cittadini del domani.

5. Conclusione

L'obiettivo dell'educazione dell'orientamento e della formazione orientativa attuale consiste nel pensare da sé, inteso come pensiero critico capace di cogliere nel digitale uno strumento per sviluppare competenze, quindi abiti mentali durevoli *à la* Dewey, rilevandone le potenzialità funzionali all'educazione, alla formazione e all'acquisizione di nuove abilità. In questo ambito orientativo la scuola è e rimane antidoto (Postman) e anticipo-annuncio (Lizzola) guida consapevole ai saperi irrinunciabili e percorribili (Mariani) all'interno di strumenti educativi per lo sviluppo di un pensiero critico, capace di distinguere la finalità dal mezzo e di formulare domande che consentono ai nostri giovani di distinguersi dalla macchina e dall'intelligenza artificiale, e per l'acquisizione di competenze digitali sempre finalizzate al bene della scuola-comunità in un contesto di modello organizzativo ecosistemico, in cui la scuola si radica nel territorio con cui si relaziona anche grazie all'innovazione tecnologica.

Intelligenza filosofica e IA: quale dialogo?

di Elena Bartolini

Sono passati quasi settant'anni dalla celebre conferenza di Dartmouth in cui fu coniata l'espressione 'intelligenza artificiale'. Come è noto, fu questo incontro a sancire l'effettiva nascita del campo di studi scientifico che oggi porta questo nome. John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester e Claude Shannon diedero una svolta decisiva al settore disciplinare in questione, non solo per l'effettivo lavoro svolto sul tema ma anche per la decisione di accostare tra loro due termini che potessero spiegare in maniera sintetica ed efficace il loro progetto scientifico. Si potrebbe dire che la scelta si rivelò fortunata: nella nostra epoca i progetti dedicati all'IA riscuotono un notevole successo e ricevono numerosi e remunerati finanziamenti, oltre a suscitare un interesse notevole sia tra i più convinti sostenitori che tra utenti più scettici.

L'intelligenza artificiale ed il gergo ad essa correlata sono diventati parte della nostra quotidianità a tutti i livelli, dalla politica alla cultura, dalle conversazioni in famiglia a scambi più formali. Tuttavia, l'utilizzo di questa tecnologia e della terminologia specifica non sempre si preoccupano delle implicazioni etiche che seguono l'impiego di termini come, appunto, "intelligenza", "apprendimento" o "reti neurali". Soprattutto, pare mancare una diffusa riflessione specifica che sia in grado di portare l'attenzione su due punti cruciali:

1. come l'idea di intelligenza portata avanti da questi progetti sia tutto fuorché chiara, scontata o perfino condivisibile, ma anzi amplifichi un presunto divario tra azione e pensiero;
2. viene implicitamente presunta e presupposta una certa idea di umanità con determinate caratteristiche che vengono rispecchiate nonché riprodotte dall'intelligenza artificiale oltre a porre quest'ultima a modello della prima.

Nella mia presentazione sviluppo questi temi considerando il lavoro di due filosofi italiani che se ne sono occupati in maniera divergente, ovvero Luciano Floridi e Adriano Fabris.

1. Questione terminologica: cosa significa intelligenza?

Il termine “intelligenza” è spesso impiegato in qualità di sinonimo per altri lemmi quali, ad esempio, “pensiero” e “ragionamento”. Tuttavia, queste parole hanno etimologie che rimandano ad ambiti semantici diversi, seppur contigui, pertanto una riflessione seria sull’IA dovrebbe tenere conto delle specifiche differenze. Come è noto ai più, “intelligenza” ed *intelligere* traducono il greco *nous*, che, come ci insegna Guglielmo di Moerbeke, risulta di difficile corrispondenza nella terminologia latina, tanto che rende il termine utilizzandone due, ovvero “intuito” e “intelletto”¹. Il *nous* ha un’origine arcaica, risalente addirittura ai poemi omerici; termine chiave della proposta filosofica di Anassagora², impiegato da Platone progressivamente in maniera sempre più centrale nei testi maturi, riceve una trattazione sistematica con Aristotele, che gli attribuisce una valenza allo stesso tempo metafisica e cognitiva³. Il *nous* esprime una tipologia di conoscenza subitanea, paragonabile al tatto per la sua immediatezza che quasi fa compenetrare ciò che dal *nous* viene accolto. Inoltre, il *nous* viene utilizzato per descrivere la parte divina nell’umano⁴ ed il pensiero di pensiero che muove la realtà tutta⁵. Rimanendo in ambito greco, anche “ragione” e “ragionamento” devono la loro origine ad una traduzione latina del termine *λόγος*, che inizialmente manteneva una indicazione di tipo relazionale⁶. Il ragionamento razionale si distingue dall’intuizione noetica proprio per la sua struttura composita e per la sua natura di mediazione, oltre che per la concatenazione sillogistica che ne deriva al fine di strutturare una conoscenza stabile. Infine, “pensiero” ha una peculiare radice legata alla produzione di lana: il *pensum*, participio prendente del verbo *pendere* (ovvero pesare), rappresentava infatti il peso della quantità di lana affidata in compito alle filatrici, che procedevano poi a lavorare; per estensione, “pensiero” è giunto quindi ad essere associato ad un dovere, ma anche alla meditazione ponderata, al soppesare prima di agire, e quindi alla trattazione di un tema. Tutti e tre i termini ci parlano di una considerazione particolare dell’umano, di qualità e di facoltà che venivano considerate peculiari e che, soprattutto nel caso delle prime due, coesistono all’interno di una stessa interpretazione filosofica dell’*anthropos*. Viene quindi da chiedersi se:

1. nell’elaborazione dell’espressione “intelligenza artificiale” tutto questo

1 Per un approfondimento sul tema si veda C. Baracchi, *Aristotele e il nous. Note sulla trascendenza indicibile in Immanenza e trascendenza in Aristotele*, curato da Luca Grecchi, Pistoia, Petite Plaisance 2017 p. 129-161.

2 G. Reale, a cura di, *I presocratici*. Bompiani, Milano 2006, p. 999 e segg.

3 Aristotele, trad. it. *L’anima*. Bompiani, Milano 2001 pp. 21-223.

4 Aristotele, trad. it. *Etica nicomachea*. Laterza Roma-Bari 1999, p. 429.

5 Aristotele, trad. it. *Metafisica*, Bompiani, Milano 2000, pp. 563-579.

6 Aristotele, trad. it. *Poetica*. Carrocci editore, Roma 2016 p. 91; Id., *De interpretatione*, Bompiani, Milano 2016, p. 217.

- sia stato tenuto in considerazione o se, invece, si sia appiattito il termine intelligenza su un'unica modalità conoscitiva
2. se esiste una cifra specifica dell'intelligenza filosofica capace di dialogare con l'IA.

Occuperebbe troppo spazio e tempo proporre in questa sede una sintesi della traiettoria che conduce intelligenza, pensiero e ragione a sovrapporsi, ma possiamo anticipare brevemente che, con l'interpretazione Settecentesca e illuminista dalla *res cogitans* cartesiana⁷, il pensiero viene interpretato nella sua immaterialità come espressione massima della funzione razionale, l'unica capace di superare il dubbio metodologico e di illuminare la confusione sensoriale, provvedendo una conoscenza solida. Kant recupera l'intelletto nella sua riflessione gnoseologica e gli assegna una necessaria funzione sintetica, ma rimane la necessità della mediazione sensoriale oltre che l'ambito assolutamente umano di questa facoltà (seppur trascendentale e, pertanto, *a priori*)⁸. Bisognerà aspettare Heidegger perché si insinui il dubbio sulla distinzione tra pensiero e ragione, con una critica puntuale allo psicologismo e al neokantismo⁹. È plausibile supporre che proprio la filosofia analitica, erede di una corrente filosofica neokantiana, abbia influenzato la formula "intelligenza artificiale" che i suoi stessi fautori collegano inscindibilmente ad una determinata modalità di azione. Luciano Floridi, riportando le parole di McCarthy, Minsky, Rochester e Shannon, afferma che «[p]er il presente scopo il problema dell'intelligenza artificiale è quello di far sì che una macchina agisca con modalità che sarebbero definite intelligenti se un essere umano si comportasse allo stesso modo»¹⁰.

Nelle intenzioni dei pionieri di questa disciplina, dunque, l'intelligenza è da ritenersi come la capacità di agire in un certo qual modo; anzi, a voler essere più precisi partendo da questa definizione, sono le modalità delle azioni di una macchina che vengono definite intelligenti al pari di quelle stesse azioni svolte da un umano. Si arriva qui al paradosso per cui l'intelligenza viene a definire non tanto una riflessione o l'unione di una data considerazione con l'azione che ne consegue o, ancora, il pensiero che medita a partire da un dato di fatto, quanto una azione intelligente senza considerare il modo in cui si è giunti a quella conclusione ovvero senza una meditazione, un pensiero, un effettivo esercizio di intelligenza. Infatti, Floridi giunge a suggerire che, vista la notevole difficoltà a

7 R. Descartes, trad. it. *Meditazioni metafisiche*, Bompiani, Milano 2001, p. 159 e segg.

8 I. Kant, trad. it. *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 2005, pp. 135-300.

9 Si rimanda qui a M. Heidegger, trad. it. *Che cos'è la metafisica?* Adelphi, Milano 2001; M. Heidegger, trad. it. *Logica. Il problema della verità*, Mursia, Milano 1986, e a M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Open Court Chicago e La Salle.

10 L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022 p. 44.

definire l'IA¹¹, basti da un lato considerarne la natura controfattuale e, dall'altro, sarebbe opportuno parlare di *agere artificiale*¹².

2. Come funziona il Machine Learning, ovvero tutto il mondo dei Data Set

Per capire quali sono gli effetti della riflessione di Floridi e quali siano le frontiere attuali dell'IA, occorre fare un po' di chiarezza. Il Machine Learning rappresenta un primo sottoinsieme all'interno dell'intelligenza artificiale ed è l'ambito all'interno del quale è venuto sviluppandosi il Deep Learning che usa reti neurali al fine di risolvere problemi complessi¹³. La differenza sostanziale tra il Machine Learning e il Deep Learning risiede nella capacità del secondo di trarre da sé le informazioni a partire dalle quali elaborare un'informazione finale; quello che non cambia in entrambi i casi, invece, è l'importanza del Data Set deciso e pre-inserito dagli informatici che costruiscono questi sistemi. In altre parole, anche nel risultato apparentemente più creativo di ChatGPT o di reti generative GANN, c'è tutta e *sola* l'elaborazione possibile a partire da un insieme di dati pre-impostati oltre i quali per il programma è impossibile andare. Il Data Set costituisce quindi il limite – il *solo* orizzonte – entro cui un programma di Machine o Deep Learning può operare¹⁴. Inoltre, per poter affinare la precisione dei risultati dei software in questione, occorre passare da una imprescindibile fare di verifica da parte degli informatici che strutturano l'architettura di reti neurali di cui si compone l'algoritmo. Tale supervisione, per mezzo di un apprendimento rinforzato che si basa su un meccanismo di ricompensa, implica un'azione con forti conseguenze etiche da parte degli scienziati coinvolti. Altro aspetto fondamentale dell'ambito del Deep Learning sono tutte le procedure che cercano di simulare il linguaggio naturale, quindi la sfera dell'architettura cosiddetta 'transformers': si tratta di quegli accorgimenti che cercano di sviluppare una risposta testuale e una comprensione della sintassi oltre a quella delle singole parole. Più questi meccanismi sono efficaci e raffinati, maggiore sarà l'*impressione* che siano intelligenti¹⁵.

11 Ivi, p. 43.

12 L. Floridi, *Agere sine intelligere. L'intelligenza artificiale come nuova forma di agire e i suoi problemi etici in Intelligenza artificiale. L'uso delle nuove macchine*, a cura di Luciano Floridi e Federico Cabitza, p. 147. Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano 2021.

13 Le informazioni per questa sezione sono riprese da <http://ilcosmo.net/>, sito dell'associazione "il C.O.S.Mo" e a cura di alcuni ricercatori dell'Università di Modena e Reggio Emilia.

14 Per un'analisi più approfondita sul tema dell'etica implicita nei data set si veda il lavoro di Veronica Neri.

15 Per elaborazioni più dettagliate in questo senso si veda il lavoro di Federica Buongiorno.

3. Capacità relazionale e capacità critica: la differenza la fa la filosofia

Da quanto detto finora, risulta chiaro che la locuzione “intelligenza artificiale” sia stata coniata tenendo presente una definizione di intelligenza tutt’altro che innocua o scevra da presupposti obiettivi e che i sistemi informatici anche molto sofisticati con cui abbiamo a che fare sempre più spesso non possono fuggire dal mondo dei dati, anche se nel fruirne i contenuti ci paiono estremamente sofisticati. In questo senso, la proposta etico-filosofica di Andriano Fabris incentrata sulla “RelAzione”¹⁶ può aiutare a chiarire alcune questioni etiche importanti. Fabris sottolinea la necessità del «passaggio dalla teoria all’etica»¹⁷, che tuttavia non è mera implementazione meccanica, forzata. Siamo infatti sempre, anche nell’interazione con strumenti tecnologici sofisticati e di immediato impatto, coinvolti: «*il coinvolgimento è medio di pensare e agire (di quel pensare che è agire; di quell’agire che è agire consapevole, riflessivo)*»¹⁸. In altre parole, in qualsiasi situazione etica, così come in ogni riflessione a riguardo, non possiamo pensarci asetticamente slegati da quanto accade perché, allo stesso tempo, ci accade. Partendo da questo dato di fatto, capiamo che anche il nostro utilizzo di programmi di intelligenza artificiale vede una costante co-partecipazione dell’utente che, se manca di essere pensata in modo sensato, rischia di non tradursi in un contributo significativo ma anzi di ricadere in uno sfruttamento dell’utenza stessa. Proseguendo con il ragionamento, Fabris specifica in questi termini una relazione strettamente etica: «etica è ogni relazione che si conferma realizzandosi attraverso relazioni, ogni relazione che si compie e s’incrementa generando altre relazioni. In una formula: *etica è ogni relazione che, nel suo attuarsi come relazione, risulta diffusiva di sé*»¹⁹. La definizione da cui prende le mosse Fabris include una dimensione amplificata delle relazioni etiche, supportata da una teoremi coerente e conforme che sia in grado di tradursi in prassi. Allo stesso tempo, la testimonianza pratica non può che suggerire riflessioni teoretiche che tengano conto delle contingenze concrete emergenti. C’è dunque nella proposta di Fabris una specifica modalità di intelligenza filosofica che è in grado di relazionarsi con l’IA, fornendo linee guida per mantenere insieme pensiero e azione comprendendone le reciproche implicazioni. Dice Fabris, infatti, che «non è possibile [...] evitare l’esperienza performativa della testimonianza»²⁰. Risulta quindi quanto mai importante assumere posizioni teoretiche propositive ed inclusive, in grado di supportare

16 A. Fabris, *RelAzione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016.

17 Ivi, p. 13.

18 A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana Brescia 2010, p. 83 (corsivo dell’autore).

19 Ivi, pp. 86-87 (corsivo dell’autore).

20 Ivi, p. 12.

«non la mera applicazione dell'astratto al concreto, ma la messa in opera, reale o virtuale, di ciò che uno pensa, fa, è»²¹.

4. Conclusione

Il tipo di intelligenza rappresentata dall'IA si concentra su una concatenazione procedurale che si basa su una precisa concezione di cosa sia l'intelligenza, riducendo quest'ultima ad un tipo di agire rinchiuso entro i limiti dell'informazione data e rispondendo ad un agire in cui il pensiero passa in secondo piano. L'attenzione alla relazione e, soprattutto, l'esercizio critico della filosofia così aperto al domandare e interessato primariamente all'apertura di orizzonti di significatività, riesce a sfidare la concezione di intelligenza proposta dall'informatica, aiutando a mantenere viva la consapevolezza del ruolo fondamentale del dubbio e della domanda.

21 Ivi, p. 13

IA piene di bias: possibili esiti discriminatori

di Alessia Cadelo

1. Introduzione

Gli algoritmi d'intelligenza artificiale sono oggi impiegati quasi in ogni settore. Per svolgere i compiti che gli sono assegnati, raccolgono grandi quantità di dati su ogni individuo. Le informazioni raccolte sono di vario tipo: tratti di personalità, impiego, genere, orientamento sessuale, età, etnia¹. Attraverso di esse, viene costruito un “profilo” dell'individuo, che è a sua volta impiegato per fornire suggerimenti personalizzati. Al di là della violazione della privacy – tema importante che tuttavia non posso analizzare in questa sede – il problema risiede spesso nella *qualità* dei dati utilizzati. Essi sono infatti considerati una delle principali fonti da cui emergono i cosiddetti *bias*, i pregiudizi, poiché potrebbero essere imprecisi, distorti e falsati e offrire di conseguenza una rappresentazione inesatta della popolazione in esame.

Nella maggior parte dei casi, tali pregiudizi sono inconsci. Gli ingegneri che curano i set di dati per addestrare l'algoritmo infatti immettono in essi la loro visione del mondo, e con essa i loro preconcetti, di cui spesso sono inconsapevoli²; i programmatori sono appunto in prevalenza uomini, americani bianchi i cui algoritmi riflettono pertanto la loro visione culturale, che rischia perciò di essere eccessivamente ristretta e poco attenta a problemi rilevanti per persone di etnia o genere diversi dal loro³.

I dati mostrano con chiarezza la proporzione del fenomeno: il World Economic Forum ha stimato che a livello globale le donne impiegate nel settore dell'intelligenza artificiale sono appena il 30% del totale⁴. Il problema è del resto anche etnico, perché i neri rappresentano solo il 5.7 % della forza di lavoro di

1 B. Pan Sheri, *Get to know me: Protecting privacy and autonomy under big data's penetrating gaze*, Journal of Law & Technology, Harvard 2016, 30, p. 239-261.

2 V. Demiaux, *How can human keep upper hand? The ethical matters raised by algorithms and artificial intelligence*, 2017.

3 K. Crawford, «Artificial Intelligence's White Guy Problem», The New York Times, 2016.

4 World Economic Forum, Global Gender Gap Report, 2024

Google, mentre gli ispanici il 7.5%⁵. Frida Polli, CEO di Pymetrics, ha sintetizzato la questione in questi termini: «Immaginate se tutti i neonati del mondo venissero allevati da ventenni maschi. Oggi è questa l'intelligenza artificiale. È sviluppata da un piccolo gruppo molto omogeneo di persone»⁶. Ma quali sono le conseguenze di questo fenomeno?

2. Bias subconsci

Per comprendere meglio cosa implicano i bias nei dati, si prenda innanzitutto in considerazione quanto è accaduto con Amazon nel 2016: è emerso che ha escluso da un suo servizio i quartieri poveri di sei grandi città degli Stati Uniti, rispettivamente Boston, Atlanta, Chicago, Dallas, New York City e Washington.

Ciò è avvenuto perché l'algoritmo, sulla base dei dati che aveva a disposizione, ha valutato che tali aree non fossero proficue per il commercio. L'aspetto più rilevante della questione risiede nel fatto che tali quartieri sono abitati in prevalenza da afroamericani. È naturale sostenere che Amazon non ha volontariamente manifestato razzismo, ma l'algoritmo ha riprodotto e anzi amplificato pregiudizi preesistenti⁷.

È possibile riscontrare razzismo implicito anche negli annunci pubblicitari su Google: Nathan Newman ha creato una serie di account Gmail. Successivamente, ha inviato diverse e-mail relative all'acquisto di auto da e verso questa sorta di account test e ha comparato i risultati derivanti da nomi che suonano in maniera differente⁸. Ha così scoperto che ai nomi di bianchi sono state mostrate pubblicità di ogni genere di automobili, mentre invece a nomi di neri sono stati mandati annunci riguardanti debiti sulle carte di credito e offerte d'acquisto per auto usate. Un portavoce di Google ha attribuito la responsabilità a una metodologia errata e ha dichiarato che l'azienda non selezionerebbe mai gli annunci in base a caratteristiche sensibili⁹.

Ciononostante, in un'altra circostanza, l'algoritmo del programma di pubblicità di Google, AdSense, ha esibito un bias di genere: tre ricercatrici della Carnegie Mellon University hanno infatti condotto uno studio su di esso e, dopo aver creato 17000 profili e aver simulato diverse ricerche sul Web, hanno scoperto che alle donne erano mostrati molti meno annunci di lavoro ben retribuiti rispetto agli uomini, seppur a parità di livelli di esperienza e qualifica¹⁰.

5 Google Diversity Annual Report, 2024.

6 E. Grigliè, G. Romeo, cit, p. 46.

7 V. Demiaux, *How can human keep upper hand? The ethical matters raised by algorithms and artificial intelligence*, cit. passim.

8 F. Pasquale, *The black box society: The Secret Algorithms That Control Money and Information*, Harvard University Press, Harvard 2015.

9 F. Pasquale, *The black box society*, cit.

10 V. Demiaux, cit., passim.

Il problema è più esteso di quanto si possa pensare; nel 2015, Amazon ha scoperto che il proprio sistema di valutazione di candidati aveva un grave bias di genere, penalizzava cioè in maniera sistematica tutte le candidate. Il software in effetti aveva appreso che i candidati maschi fossero preferibili e declassava tutti quei risultati che contenevano la parola “donne”. Inoltre, faceva persino retrocedere in graduatoria di qualche posizione le donne laureate¹¹. Il motivo è da ricercarsi ancora una volta nel set di dati utilizzati per l'addestramento, in quanto il sistema si basava sui curriculum mandati all'azienda nel decennio precedente. La maggior parte veniva chiaramente da uomini, un dato in linea con la loro tradizionale predominanza nel settore tecnologico a cui abbiamo accennato all'inizio del paragrafo¹².

L'algoritmo di LinkedIn presenta anch'essa dei bias di genere, proponendo alle donne offerte più basse, pur se sono egualmente qualificate rispetto agli uomini. A questo proposito, Donatella Sciuto ha riferito che il sistema continua a suggerirle posizioni per cassiera in banca nonostante lei faccia parte del Consiglio della Banca d'Italia¹³.

Sulla base di questi esempi, sembra possibile sostenere che determinate categorie di persone svantaggiate, quali possono essere le donne o gli afroamericani, sono sottorappresentate e quindi potenzialmente suscettibile di discriminazione. In altri termini, «la condotta discriminatoria sottopone i membri dei gruppi protetti a oneri e difficoltà che altri gruppi non subiscono»¹⁴.

In alcuni casi, la discriminazione può derivare non tanto da pregiudizi inconsci trasmessi poi ai dati, quanto piuttosto da set di dati che sono in sé stessi distorti o addirittura falsi. È questo quanto accaduto alla signora Catherine Taylor in Arkansas, negli Stati Uniti: un mediatore di dati, ChoicePoint, ha registrato nel suo database in maniera del tutto incorretta un'imputazione penale a suo carico per traffico di anfetamine. A causa di ciò, non fu in grado né di trovare lavoro né di ottenere un prestito per acquistare una lavastoviglie. Quando fu scoperto l'errore, la compagnia lo corresse, ma non necessariamente le altre aziende a cui vendette il file della donna fecero lo stesso¹⁵. Per la signora purtroppo questo non rappresentò la soluzione, in quanto riuscì a trovare lavoro solamente dopo quattro anni la scoperta dell'errore e continuarono ad essere rifiutate le sue offerte per un qualsivoglia appartamento¹⁶.

Questo avvenimento, del resto, rappresenta in maniera perfetta quella che i

11 J. Dastin, «Amazon scraps secret AI recruiting tool that showed bias against women», Reuters, 2018.

12 J. Dastin, cit., passim.

13 E. Grigliè, G. Romeo, cit.

14 T. Zarsky, «Understanding Discrimination in the Scored Society», Washington Law Review 2014 8: 1375-1412, p. 1384.

15 F. Pasquale, cit.

16 F. Pasquale, cit.

professori Citron e Pasquale chiamano spirale negativa: «La premessa di questa argomentazione è che il processo di assegnazione di un punteggio genera per alcune persone risultati estremamente negativi, che sono sproporzionati rispetto alle effettive differenze tra gli individui. L'individuo sperimenta questo effetto come conseguenza dell'essere oggetto di una previsione negativa»¹⁷.

Applicato alla signora Taylor, si vedrà che i precedenti penali, seppur falsi, hanno fatto sì che i sistemi informatici di varie aziende le assegnassero un punteggio basso in termini di affidabilità (che fosse per un prestito, un lavoro etc.). È stata cioè vittima di una previsione negativa, secondo la quale, se in precedenza si era dedicata ad attività illegali, allora non era una persona degna di fiducia. Questa considerazione così ostile di lei ha avuto notevoli ripercussioni sulla sua vita, impendendole di ottenere prestiti e trovare un appartamento in cui risiedere¹⁸.

Come già si vede, questa limitazione può non essere circoscritta a specifici contesti ma si può estendere in generale alla situazione economica e alle prospettive future. Questo accade perché un evento negativo ne può comportare un altro, come mostra bene l'esempio della signora Taylor. In questo modo, la previsione iniziale che indicava che un individuo era ad alto rischio si rivela accurata, in quanto l'esito negativo predetto si è effettivamente realizzato¹⁹.

Il successo della previsione però non deriva dal fatto che essa era davvero precisa; in altri termini, l'evento negativo non si materializza perché la persona era realmente ad alto rischio, ma in virtù della stessa previsione. «Il processo di assegnazione del punteggio non si limita a misurare e prevedere, ma causa gli effetti misurati»²⁰.

In sintesi dunque, ad alcune persone (soprattutto se sono donne o neri) sono precluse possibilità d'azione e servizi che invece ad altri sono garantiti. Se gli individui sono ostacolati nel loro agire, viene a meno l'agentività, che possiamo definire come la capacità di agire e vivere la propria vita in base a desideri e motivazioni considerati propri²¹. L'agentività è del resto un elemento fondante dell'autonomia, perciò la discriminazione mina anche quest'ultima. È allora necessario sviluppare algoritmi che siano imparziali ed equi, scevri cioè dai bias. Si tratta senz'altro di un problema arduo da risolvere, ma la comunità accademica ha già elaborato qualche proposta in merito.

17 T. Zarsky, «Understanding Discrimination in the Scored Society», *Washington Law Review*, 2014 8: 1375-1412, p. 1405.

18 T. Zarsky, cit.

19 T. Zarsky, cit.

20 T. Zarsky, cit. p. 1406.

21 C. Prunkl, *Human autonomy in the age of artificial intelligence*, *Nature Machine Intelligence*, 2022, 4, p. 99-10.

3. Per algoritmi più equi: possibili soluzioni

Quando si riflette sui principi etici che dovrebbero guidare lo sviluppo dell'intelligenza artificiale, l'equità è uno dei più menzionati. Molte linee guida sottolineano infatti l'importanza della giustizia; tra di esse ad esempio la Dichiarazione di Montréal per l'IA responsabile sostiene che: «lo sviluppo dell'IA dovrebbe promuovere la giustizia e cercare di eliminare tutti i tipi di discriminazione»²². In maniera analoga, EGE (Dichiarazione su intelligenza artificiale, robotica e sistemi autonomi) sostiene che l'IA «dovrebbe contribuire alla giustizia globale e alla parità d'accesso ai benefici»²³ e sottolinea il rischio dei *bias*. In questo contesto, Veale e Binns, al fine di evitare che dati sensibili siano inseriti all'interno del set d'addestramento, propongono una soluzione di tipo tecnico, l'intervento di una terza parte. Quest'ultima raccoglie specificatamente i dati sulle caratteristiche protette di quelle persone le cui informazioni vengono utilizzate per addestrare il modello. Tali dati sensibili sono raccolti parallelamente a quelli di addestramento. Per comprendere meglio, si consideri il caso di una compagnia assicurativa che vuole utilizzare un algoritmo d'intelligenza artificiale per determinare il premio assicurativo dei propri clienti. L'azienda ha accesso ai dati d'addestramento, mentre incarica una terza parte di raccogliere i dati sensibili quali codice postale, occupazione etc. Il vantaggio di questa modalità d'intervento consiste innanzitutto nel fatto che la terza parte, avendo la possibilità di visualizzare esclusivamente i dati sulle caratteristiche protette, non può collegarli ai dati originali, il che si traduce in una maggior protezione della privacy degli individui coinvolti²⁴. Un gruppo di studiosi provenienti da varie discipline – data science, computer science, analisi politica, etica della tecnologia e sociologia – ha invece sviluppato uno strumento, Algorithmic Equity Toolkit (AEKit), col cosiddetto metodo del design partecipativo²⁵. Nel contesto della città di Seattle, scelta perché è in vigore un'ordinanza di severa sorveglianza municipale, hanno cioè predisposto degli incontri con le organizzazioni della comunità, in particolare con quelle tentano di tutelare i diritti civili delle minoranze, per aiutarle sia a comprendere cosa sono e come funzionano gli algoritmi sia i rischi ad essi associati. Il progetto, differentemente da quello esaminato in precedenza, mira dunque ad aiutare gli utenti degli algoritmi piuttosto che i suoi sviluppatori. Il dialogo con le organizzazioni civili infatti permette anche di ascoltare e intercettare le voci, gli interessi e i bisogni delle comunità, specialmente quelle storicamente più marginalizzate²⁶.

22 L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale*, Cortina Editore, Milano 2022.

23 L. Floridi, cit.

24 M. Veale, R. Binns, "Fairer machine learning in the real world: Mitigating discrimination without collecting sensitive data", *Big Data & Society*, 2017, p. 1-17.

25 M. Katell, et al., *An Algorithmic Equity Toolkit for Technology Audits by Community Advocates and Activists*, ArXiv 2019

26 M. Katell, et al., *An Algorithmic Equity Toolkit for Technology Audits by Community Advocates and Activists*, cit.

4. Conclusione

In conclusione, ho trattato uno dei problemi più diffusi nell'ambito dell'intelligenza artificiale, ossia la presenza di bias all'interno dei dati di addestramento. Questi ultimi possono condurre a esiti discriminatori nei confronti di quelle categorie di persone che nei dati sono sottorappresentate, come le donne e i neri. Queste persone sono pertanto ostacolate nel loro agire, con ricadute conseguenti sulla loro autonomia. L'equità deve essere allora un principio cardine nello sviluppo e nell'utilizzo degli algoritmi.

La dotta ignoranza delle emozioni: lo spinozismo neuropsicologico di Antonio Damasio

di Francesco Clemente

Nel mondo nulla di grande è stato fatto senza passione.

G.W. Friedrich Hegel

In alcuni casi è davvero più ammirevole
lasciarsi trasportare da un'emozione,
per quanto irragionevole,
ma comunque generata da profondo amore,
che non rimanere ad essa insensibili.

Fedor Dostoevskij

Una mente tutta logica è come un coltello tutto lama.
Fa sanguinare la mano che lo usa.

Rabindranath Tagore

1. La metafisica rediviva di Spinoza: il modello esplicativo di Antonio Damasio

In virtù delle ricerche di Antonio Damasio la metafisica di Spinoza ha trovato il suo correlato neuroscientifico. La teoria del marcatore somatico e la connotazione corporea dell'intelligenza elaborate dallo scienziato portoghese hanno suffragato il rapporto mente-corpo così come il filosofo suo connazionale l'ha escogitato nella sua metafisica. Sicché, la proposta scientifica di Damasio non solo legittima una prospettiva filosofica delle emozioni, ma estende la discussione sugli scenari delle nuove ed emergenti forme di intelligenze. La ripresa della metafisica del filosofo sefardita da parte del suo connazionale – riconosciuto scienziato di fama mondiale – appare designare una netta vittoria sull'egemonia del cartesianesimo circa temi cruciali, quali il duplice rapporto mente-corpo e ragione-emozione. Ai fini di una maggiore comprensione espositiva, è opportuno

svolgere un preliminare chiarimento circa la collocazione dell'intento scientifico di Antonio Damasio nell'alveo di quella storiografia filosofica post-popperiana che rintraccia in Agassi¹, Watkins² e William W. Bartley III³ i suoi più eminenti esponenti e che è consistita nella rivalutazione delle costruzioni metafisiche del pensiero occidentale, in una direzione originale nei confronti dello stesso Popper. Non è secondario che un saggio fondamentale di Antonio Damasio si intitolò *Alla ricerca di Spinoza*, in cui si osserva come sulla filosofia spinoziana abbia gravato un ingeneroso ostracismo culturale. Il nucleo argomentativo fondamentale è l'eredità filosofica dell'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*, le delucidazioni effettuate sul suo pensiero con nuova linfa per la ricerca scientifica. Lo scienziato portoghese denuncia non solo che Spinoza «era maledetto, e tale rimase in tutta Europa per gran parte dei cent'anni che segnarono la sua morte»,⁴ ma che la sua stessa influenza subì un autentico misconoscimento, per cui «fu messo alla gogna e saccheggiato»⁵. Altrettanto pregnante è poi la constatazione della sedimentazione di una filosofia delle emozioni di ampio respiro⁶ e del riconoscimento – all'interno di questo ambito – alla prospettiva di Damasio di una posizione eminente nell'assunto che

le emozioni elicitate in modo automatico da una determinata situazione facilitano il normale processo decisionale riducendo le opzioni possibili per l'azione (sia scartando quelle pericolose sia avallando quelle vantaggiose) velocizzando il processo decisionale, le emozioni giocano un ruolo adattivo⁷.

Ai fini di una ponderazione del suo contributo scientifico, è sufficiente rievocare i riscontri sperimentali a sostegno dell'ipotesi del marcatore somatico. Già Goleman si è reso artefice di un best seller della letteratura psicologica⁸ sul riconoscimento di abilità peculiari delle abilità emotive dei soggetti umani, condotto tuttavia sempre nella fissata distinzione fra queste ultime capacità e quelle tradizionalmente identificabili con la sfera sintattico-formale. Tuttavia, la tesi di Damasio si spinge ben oltre, perché assegna un ruolo determinante alle emozioni nei processi decisionali, in un impianto concettuale che si nutre dell'intersezione (e non più separazione) fra pura cognizione e mera azione emotiva.

1 J. Agassi, *Le radici metafisiche delle teorie scientifiche*, Edizioni Borla, Roma 1983.

2 J. Watkins, *Tre saggi su scienza e metafisica*, Edizioni Borla, Roma 198

3 W. W. Bartley III, *Come demarcare la scienza dalla metafisica*, Edizioni Borla, Roma 1983.

4 A. Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003, p. 304.

5 A. Damasio, cit, p. 305.

6 Paolo D'Angelo chiarisce che non «si tratta di mettere in dubbio, e meno ancora di contestare, la capacità dell'arte di veicolare contenuti emotivi... piuttosto si tratta di capire quale funzione e quale natura abbiano le emozioni veicolate dalle arti». Cfr. P. D'Angelo, *La tirannia delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2020, pp. 12-13.

7 P. Campeggiani, *Introduzione alla filosofia delle emozioni*, Biblioteca Clueb, Bologna 2021, p. 132.

8 D. Goleman, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 2011.

2. Oltre Cartesio per una razionalità altra: l'alleanza fra cognizione ed emozione nei processi decisionali

Il saggio più noto di Antonio Damasio è *L'errore di Cartesio*, che all'epoca della sua comparsa decretò il congedo dall'idea di razionalità cartesiana, in direzione opposta a quella del filosofo del *Discorso sul metodo*, perché per la prima volta si avanzava definitivamente una prospettiva che inglobava le emozioni nei processi decisionali, con l'esito finale di esautorare l'assunto di base (di origine appunto cartesiana) che il procedimento razionale fosse tanto più attendibile quanto più fosse sganciato dalle interferenze emotive. La convinzione per cui non esiste una "ragione pura" – ovvero scevra dal ruolo svolto dalle emozioni nei processi decisionali – e che, contrario, le dinamiche emotive possano addirittura «contribuire al processo di ragionamento, invece di essergli di intralcio» guadagna il suo puntello dialettico nella teoria del marcatore somatico, che «postulò, fin dall'inizio che le emozioni marcassero, appunto, determinati aspetti di una situazione o esiti delle possibili azioni del soggetto»⁹ e che è stata poi confermata «...nell'arco di diversi anni, nel corso dello studio dei pazienti neurologici la cui condotta sociale era stata alterata da lesioni cerebrali interessanti un settore specifico del lobo frontale».¹⁰ Una tesi – quella del marcatore somatico – da cui discende un corollario pregno di implicazioni per il fatto che «il corpo, così come è stato rappresentato nel cervello, può costituire l'indispensabile cornice di riferimento per i processi neurali che noi avvertiamo come mente».¹¹ Ecco che il nostro organismo è la pietra angolare per le costruzioni che «elaboriamo del mondo circostante e di quel senso di soggettività, sempre presente, che è parte integrante delle nostre esperienze; e le nostre azioni migliori e i pensieri più elaborati, le nostre gioie e i nostri dolori più grandi, tutti impiegano il corpo come riferimento».¹² *Emozione e coscienza* è poi il terzo tassello saggistico che completa il trittico insieme a *L'errore di Cartesio* e *Alla ricerca di Spinoza* nell'ottica della confutazione del dualismo cartesiano fra intelletto ed emozioni, nella cornice di una teoria generale della coscienza esposta in un ulteriore contributo saggistico¹³:

le emozioni ben dirette e ben dispiegate paiono essere un sistema di appoggio senza il quale l'intero edificio della ragione non può operare a dovere.¹⁴

9 A. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione, cervello umano*, Adelphi, Milano 1995, p. 7.

10 A. Damasio, cit., p. 8.

11 A. Damasio, cit. p. 23.

12 A. Damasio, cit. p. 24.

13 A. Damasio, *Sentire e conoscere*, Adelphi, Milano 2021, p. 173.

14 A. Damasio, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 2000, p. 59.

Attraverso la stesura de *Lo strano ordine delle cose* Damasio stabilisce che la sua è una pista di ricerca non consumata dall'asetticità dei laboratori. Al contrario, egli estende la validità di questo discorso alla genesi della cultura nella sua globalità, delle singole arti, della morale, dei sistemi politici e giuridici, delle stesse strutture economiche, finanche alla tecnologia e della scienza, attraverso il ruolo svolto proprio dalle emozioni:

la mia interpretazione delle origini biologiche della mente culturale e umana è che l'omeostasi sia responsabile della comparsa di strategie comportamentali e di dispositivi atti a garantire la conservazione della vita e della sua fioritura sia negli organismi semplici sia in quelli complessi, compresi gli esseri umani.¹⁵

A conferire compiutezza a questa visione concorrono, inoltre, le considerazioni svolte nelle pagine de *Il Sé viene alla mente*, dove spicca il discrimine fra emozioni e sentimenti e soprattutto dove si auspica lo sviluppo gnoseologico in direzione centrifuga, verso il fuori, per cui la chiave di ciò è costituita dalla corporeità, il punto "0", su cui ad esempio ha meditato buona parte del pensiero fenomenologico, a partire da Husserl fino a Merleau-Ponty:

il mondo interiore ha dunque aperto la strada alla nostra capacità di conoscere non soltanto quello stesso mondo interiore, ma anche l'ambiente che è intorno a noi. Il corpo vivente è il luogo centrale di tutta questa attività, motivata e dettata dalle esigenze di regolazione dei processi vitali.¹⁶

A corroborare questa tesi contribuisce la congerie di esperimenti neuroscientifici orientati alla scoperta dei neuroni a specchio e in direzione della teoria della "simulazione incarnata" in un perimetro investigativo che ingloba anche il cinema nelle sue valenze mentalistiche.¹⁷ Il fulcro è la polisemia della dimensione corporea, l'urgenza di connotarla non solo come in termini fisico-biologici (*Körper*) ma soprattutto come ambito vivente dell'esperienza, lo snodo che rende possibile l'intersoggettività e la relazione col mondo (*Leib*)¹⁸.

Con questo presupposto acquista spessore il significato di una cognizione incarnata (*embodied cognition*) ovvero il ruolo svolto dalle parti corporee all'interno dei processi cognitivi, per cui i processi mentali sono reputabili "embodied" «nella misura in cui sono rappresentati in un formato corporeo»¹⁹.

15 A. Damasio, *Lo strano ordine delle cose*, Adelphi, Milano 2018, p. 194.

16 Cfr. A. Damasio, *Il sé viene alla mente*, Adelphi, Milano, 2012, p. 141.

17 Lo studio monografico di Gallese e Guerra dedicato a questo tema riconosce in Antonio Damasio il sostenitore della tesi per la quale «seppur in maniera non del tutto inconsapevole, chi ha perfezionato le tecniche e lo stile cinematografico sembrerebbe aver pensato al funzionamento del cervello umano.» Cfr. V. Gallese, M. Guerra, *Lo schermo empatico, cinema e neuroscienze*, Raffaello Cortina editore, Milano 2015, p. 120.

18 V. Gallese, M. Guerra, *Lo schermo empatico, cinema e neuroscienze*, cit., p. 11.

19 V. Gallese, M. Guerra, cit. p. 33.

3. La frontiera delle nuove intelligenze e lo spinozismo neuropsicologico

Le suggestioni contemporanee inducono – a questo punto della trattazione – ad una considerazione generale sullo stato attuale del dibattito sviluppatosi attorno all'intelligenza, consapevoli che ormai è doveroso delinearne la portata declinandola al plurale. Una complessità che affonda le sue radici nel contributo fondamentale di Howard Gardner intitolato *Formae mentis: saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, nel quale da un iniziale modello teorico di sette tipologie del funzionamento intellettuale, se ne sono poi aggiunte altre, e nel quale proprio quelle definite come corporeo-cinestetica, interpersonale e intrapersonale appaiono piuttosto consonanti con la prospettiva di Damasio, esprimibile nella sua ormai celebre formula “non siamo macchine pensanti che si emozionano, ma macchine emotive che pensano”, la quale delinea un'integrazione definitiva fra sfere da secoli considerate nell'ottica della divisione.²⁰

La densità del tema, poi, aumenta se ci si fa carico degli scenari dischiusi dall'intelligenza digitale – annunciata da Nicholas Negroponte e messa a tema da Battro e Denham²¹ – che può vantare non solo una sua irriducibilità a qualunque altra forma di intelligenza finora conosciuta, ma che scaturisce dall'interazione fra la mente umane e i media digitali in una commistione fra naturale e artificiale, ovvero la tipica condizione generazionale dei nativi digitali dagli anni novanta a seguire. Inoltre, a circa diversi decenni di distanza da *L'errore di Cartesio*, non si possono trascurare i traguardi della neuroeconomia, capace di capitalizzare proprio i risultati sperimentali dell'intuizione del neuroscienziato portoghese, insieme ad altri sviluppi significativi²².

Infine, se fino a qualche decennio fa l'intelligenza artificiale appariva come un campo di ricerca più profetizzato che concretizzato, da pochi anni a questa parte la situazione è sensibilmente mutata a causa della incalzante capacità realizzativa della tecnologia. Dunque, è auspicabile che la ricerca di Damasio anche sotto questo profilo possa essere chiamata in causa ed essere criticamente vagliata, collocandosi magari sulla stessa linea delle prime ipotesi organiche alle velleità prometeiche dell'intelligenza artificiale (nella sua forma forte), come quella già espressa da Hubert Dreyfus in *Che cosa non possono fare i computer. I limiti dell'intelligenza artificiale* (1972), opera incardinata sulla valenza situazionale e corporea dell'intelligenza. Così come appare plausibile una ricognizione delle teorie di Terry Winograd e Fernando Flores – entrambi cultori di Gadamer e di Heidegger – che hanno affermato il carattere storico-concreto dell'intelligenza

20 A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, cit. p. 7.

21 A. Battro e P. J. Denham, *Verso un'intelligenza artificiale*, Ledizioni, Milano 2010.

22 G. Frazzetto, *Perché proviamo ciò che proviamo*, Rizzoli, Milano 2013; Johnston e Olson, *The Felling brain*, W.W. Norton and Co., New York 2015; Aa. Vv., *Emozione e conoscenza: prospettive filosofiche psicologiche e cliniche*, a cura di Tito Magri e Francesco Mancini, Editori Riuniti, Roma 1991.

come esserci (*Dasein*), sulla scia di una sintomatica corrispondenza con il modello di Damasio, dove emozione e corporeità annunciano l'ennesima polarità concettuale che innerva la *vexata questio* sull'intelligenza umana e i suoi affascinanti meandri.

La filosofia di fronte alle “vecchie” intelligenze

di Sergio A. Dagradi

L'attuale dibattito non solo filosofico, ma più diffusamente culturale, in tema di *intelligenza* si è declinato con particolare riferimento alle nuove frontiere aperte dalla *intelligenza artificiale*: le opportunità, ma anche i timori legati a questa nuova forma di intelligenza, hanno addirittura portato gli stati membri della Unione Europea ad adottare, in tempi recentissimi, delle linee guida in materia, per stabilire ambiti e limiti del suo utilizzo. Tuttavia spesso ci si scorda che, accanto a questo dibattito maggiormente “attraente”, per così dire, dal punto di vista mediatico, vi sarebbe un altro dibattito che, ormai da alcuni decenni, ha investito non tanto le nuove forme di intelligenza, quanto – metaforicamente – le “vecchie”, ovvero le forme di intelligenza delle quali anche gli altri esseri viventi (batteri, vegetali, animali) sarebbero in qualche modo portatori; e dibattito che peraltro dovrebbe rivestire una non minore rilevanza e necessità, soprattutto per alcune sue implicazioni sul nostro modo di rapportarci all'ambiente e, quindi, al destino del nostro pianeta.

Scopo di questa comunicazione vorrebbe pertanto essere quello di tracciare una sintesi di quest'ultimo dibattito, facendone non tanto emergere le linee portanti, ma concentrandosi in special modo appunto sulla sua importanza, e finanche necessità, per alcune delle sfide culturali, etiche e politiche attuali.

Punto di partenza è il riconoscimento, oramai unanime, della estrema difficoltà, se non dell'impossibilità, di definire in modo univoco cosa sia l'intelligenza, presentandosi come nozione per certi versi troppo ampia e inadeguata, per altri vaga¹: è pertanto possibile parlare di intelligenza solamente ponendola in relazione contestuale alla peculiare evoluzione di ciascuna specie vivente². In tal senso, è anzitutto il concetto di *Umwelt* (assumibile, quale *ambiente semiotico, di significati*), elaborato da Jakob Von Uexküll, che offre un aiuto prezioso per intendere la relazione tra intelligenza e contesto ambientale. L'*Umwelt* rappresenta

1 Sui problemi di vaghezza cfr. E. Paganini, *La vaghezza*, Carocci, Roma 2008; nonché A.C. Varzi, *Vaghezza*, in M. Ferraris (a cura di), *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2009 (2a ed.), pp. 672-98.

2 In tal senso, il testo guida per un'analisi di questo tipo non può che essere F. de Waal, *Siamo così intelligenti da capire l'intelligenza degli animali?*, Raffaele Cortina, Milano 2016.

[...] i legami (gli input sensoriali, le categorie mentali, le appetenze cognitive e comunicative) che mettono ogni specie in rapporto col mondo in modo del tutto peculiare. Ogni specie vivente, uomo compreso, è letteralmente immerso in una realtà percettiva e cognitiva totalmente differente. Questa ricchezza di diversità rappresenta di certo una sfida all'antropocentrismo epistemologico, ovvero alla pretesa di unicità e di assolutezza delle nostre vocazioni percettive e interpretative della realtà. Da un punto di vista epistemologico possiamo tradurre la Umwelt con il concetto di dominio, ossia di spazio correlato alle esigenze conoscitive di una particolare specie. All'interno di questo dominio l'apparato di investigazione può essere considerato valido, ovvero permette quelle funzioni di orientamento per cui è stato selezionato³.

Esso è dunque da porre in relazione costitutiva con altri due concetti introdotti sempre da Von Uexküll, ossia quelli di *Innernwelt*, quale mondo semiotico interiore delle creature viventi, e di *Funktionskreis*, da intendere come il flusso di comunicazione tra il mondo semiotico interiore di una creatura vivente e il suo ambiente di segni (*circuito semiotico*). Ogni forma vivente – ed è questo l'elemento del contesto evolutivo al quale facevo precedentemente riferimento – avrebbe un proprio ambiente specifico, irriducibile a quello umano, ed entro il quale leggere i fenomeni di pertinenza di ciascuna specie.

Questo aspetto è stato sottolineato anche da Edgar Morin, che rimarcava come ogni forma vivente, anche la più apparentemente semplice, presenterebbe una organizzazione in realtà complessa, in grado di far fronte sia agli scambi con l'ambiente circostante (da cui attingere materia, energia e organizzazione); sia alla costante necessità di autorizzarsi nel sostituire le proprie molecole, creandone di nuove; sia, infine, all'autoproduzione del vivente tramite sdoppiamento. La conclusione perentoria alla quale Morin giungeva era che

«[...] sin dall'origine l'essere vivente è prodotto/produttore di un'auto-eco-organizzazione di natura congiuntamente computazionale, informativa, comunicazionale. Ciò autorizza a concludere che in ogni organizzazione vivente c'è una dimensione cognitiva [...]»⁴.

Un primo punto fermo, in tal senso, è pertanto l'impossibilità a non riconoscere anche alle altre forme viventi una qualche forma di intelligenza.

Su questa lunghezza d'onda si è mossa anche parte della ricerca antropologica attuale che, sulla scorta di una rilettura della semiotica di Charles S. Peirce, è giunta all'attribuzione del vivere soggettivo, quale proprietà ontologica, anche ad altri enti viventi (quali in particolare le piante e gli animali), e non esclusi-

3 R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 147.

4 E. Morin, *L'emergere del pensiero*, in *Dalle stelle al pensiero*, Linea d'Ombra Edizioni, Milano 1993, pp. 193-209.

vamente all'essere umano. Nello specifico l'antropologo statunitense Eduardo Kohn, prendendo spunto dalla classificazione dei segni e delle modalità di rappresentazione correlate proposta da Charles S. Peirce, ha sostenuto la tesi radicale secondo la quale ogni vivente sia un *sé*, in quanto – indipendentemente dalla tassonomia, e dalle caratteristiche che lo inquadrano in essa – *portatore di pensiero, comunicazione, utilizzo di segni*. Detto altrimenti, se il *sé* è il prodotto della semiosi e, quindi, la semiosi per estensione è pensiero, tutto il vivente – quale interpretante di segni, come esistente in quanto interpretante di segni – è pensiero:

La vita è costitutivamente semiotica. Il che significa che la vita è, in tutto e per tutto, il prodotto di processi segnici (...). Ciò che distingue la vita dal mondo fisico inanimato è il fatto che le forme di vita hanno, in un modo o nell'altro, una rappresentazione del mondo, e che queste rappresentazioni sono intrinseche al loro essere. [...] Viviamo tutti con e attraverso i segni⁵.

Anche Humberto Maturana aveva del resto rilevato che, se

a cognitive system is a system whose organization defines a domain of interactions in which it can act with relevance to the maintenance of itself, and the process of cognition is the actual (inductive) acting or behaving in this domain,

allora

living system are cognitive system, and living as a process is a process of cognition.

Inoltre, tale assunto sarebbe valido per ogni organismo, «[...] with and without a nervous system»⁶. Nei secondi tali interazioni saranno descrivibili in termini chimici o fisici; nei primi si avrà una estensione del campo di tali interazioni possibili, dando progressivamente luogo a rappresentazioni delle stesse e aventi il pensiero astratto umano come esperienza estrema. Infine, ancor più recentemente, anche il team coordinato da Kalevi Kull, nel tentativo di definire la biosemiotica, è partito dall'assunto che tutti i «[...] contemporary terrestrial organisms [...] appear to depend unambiguously on semiotic process»⁷.

Gli esempi sulle differenti forme di intelligenza del vivente potrebbero essere vari e numerosissimi, al punto che allo stato attuale del dibattito risulterebbe

5 E. Kohn, *Come pensano le foreste. Per un'antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano 2021 p. 21 corsivi nostri.

6 H.R. Maturana, *Biology of Cognition*, Biological Computer Laboratory Research Report BLC 9.0, University of Illinois, Urbana 1970.

7 Kull K. *et al.*, *Theses on Biosemiotics: Prolegomena to a Theoretical Biology*, in “Biological Theory”, 2009, 4, pp. 167-73.

più difficile dimostrare la possibilità di *non* attribuire una qualche forma di intelligenza alle altre forme viventi, che il contrario. Una breve rassegna, permettetemi l'autocitazione, è stata da me presentata in due contributi apparsi lo scorso anno in «Comunicazione filosofica», e rispettivamente centrati sulle strategie intelligenti elaborate dai batteri e dai vegetali⁸.

Per l'intelligenza animale la questione si pone in termini ancor più agevoli, godendo la ricerca in questo settore di una tradizione, per così dire, maggiormente consolidata e i cui risultati sono, in alcuni casi, noti anche al grande pubblico. Trovo pertanto più utile riflettere su alcune possibili conseguenze che è possibile – e, in alcuni casi, forse anche doveroso – trarre dal riconoscimento di multiformi intelligenze presenti negli esseri viventi. La prima conseguenza, necessaria, credo sia quella del doveroso ripensamento e allargamento della sfera dei diritti del vivente; ovvero, di ampliare i soggetti portatori di diritti, anche al di là del riconoscimento relativo al mondo animale – già presente in diversi ordinamenti giuridici, compreso quello italiano – e includendovi, ad esempio, anche il mondo vegetale. Questa necessaria conseguenza di dover attribuire anche alle piante, oltre all'uomo e agli animali, dei diritti soggettivi è stata, per esempio, efficacemente argomentata e sostenuta da Christopher Stone⁹. L'idea di fondo è di estendere la soggettività giuridica anche alle piante (e financo a tutti i cosiddetti *oggetti naturali*), sulla scorta del fatto che – nei nostri ordinamenti – sono già stati considerati soggetti giuridici anche enti inanimati o fittizi (società, corporazioni, imprese, municipalità). L'attribuibilità loro di diritti è stata possibile tramite rappresentanti legali: tramite questi è stata data letteralmente loro la parola per difendere tali diritti nel caso fossero violati o qualora fossero gli stessi soggetti a subire dei danni. Ora, conclude il ragionamento Stone, superando una prospettiva ciecamente antropocentrica e guardando in modo radicalmente nuovo all'ambiente stesso e agli esseri viventi che lo compongono, si tratta di tutelare proprio quel bene sempre più prezioso e *comune* che è l'ambiente medesimo, attraverso appunto l'attribuzione di diritti a questi nuovi soggetti. Tale conseguenza porta implicitamente con sé, infatti, anche la necessità di superare quel pensiero dicotomico che, come esemplarmente illustrato da Lévi-Strauss, ha a lungo costituito il dispositivo sul quale l'identità umana è venuta a istituirsi. In particolare, il modo in cui l'essere umano ha pensato se stesso è stato sempre caratterizzato dalla sua contrapposizione agli altri esseri viventi: l'uomo ha sempre strutturato la propria identità pensando e ordinando il mondo circostante attraverso una logica e una categorizzazione del reale necessariamente dicotomica, postulando come una delle sue massime esempli-

8 S.A. Dagradi, *Sul pensiero non umano. Appunti per un percorso transdisciplinare/parte I*, in «Comunicazione filosofica», n. 50, 2023a pp. 118-27; e *Sul pensiero non umano. Appunti per un percorso transdisciplinare/parte II*, in «Comunicazione filosofica», n. 51, 2023b pp. 167-76.

9 C. Stone, *Should Trees Have Standing? Law, Morality, and Environment*, Oxford University Press, Oxford 2010.

ficazioni quella della opposizione tra natura umana e natura animale. Come ha ricordato Roberto Marchesini anche «la tendenza ad operare una divaricazione netta tra umano e non umano è [...] un antropomorfismo – sebbene per altri versi, ossia in una prospettiva di distanziamento, una sorta di calcio negativo [...]»¹⁰. L'implicazione contenuta nel superare tale dicotomia, sulla scorta del riconoscimento del carattere dell'intelligenza – modulata in modo specie-specifico e in rapporto, come detto, al proprio contesto evolutivo, al proprio *Umwelt* – aprirebbe la possibilità di porre su nuove basi tanto la pensabilità della identità dell'essere umano, quanto – correlativamente – quella del rapporto dell'uomo stesso con l'ambiente circostante.

La conseguenza ultima e ulteriore non potrà infatti che essere quella di un superamento – come già accennato – della visione antropocentrica della natura, dell'ambiente (e quindi delle modalità della loro tutela), sulla quale ha insistito in particolare, nel dibattito italiano, Andrea Staid¹¹ : solo il superamento di una visione dell'ambiente ancora fortemente antropocentrica permetterebbe infatti di porre su basi completamente diverse la pensabilità del nostro rapporto con l'ambiente stesso e le modalità con le quali affrontare gli oramai ineludibili problemi ecologici. Nell'atteggiamento di diniego al riconoscimento di tracce o di forme di razionalità o di intelligenza in altre specie si fondava, infatti, anche buona parte dell'atteggiamento negativo nel riconoscimento del rispetto verso le altre specie viventi. Viceversa, si presenta, nella drammatica situazione ambientale che il pianeta sta vivendo, la necessità ecologica di superare la *egologia* dell'essere umano, per andare viceversa verso una *e-con*-logia, un pensare e pensar-*Ci* con gli altri esseri viventi. Questa nuova e necessaria concettualizzazione del nostro *Mit-sein*, in quanto *In-der-Welt-Sein*, è tuttavia possibile, come brevemente illustrato, soltanto mediante il riconoscimento della proprietà ontologica del vivere soggettivo (Sé), e dei diritti necessariamente correlati, anche alle altre forme viventi. La salvezza del pianeta non è disgiungibile quindi dalla nostra, e viceversa, aprendo la necessità/opportunità a una nuova e propria Ego-conlogia.

10 R. Marchesini, *Post-human. Verso nuovi modelli di esistenza*, cit., p. 325. Antecedentemente, anche Friedrich Nietzsche denunciò come un errore costitutivo di ogni umanesimo la falsa condizione gerarchica dell'uomo rispetto agli animali e alla natura. Si cfr. l'af. 115 della *Gaia Scienza*.

11 A. Staid, *Essere natura. Uno sguardo antropologico per cambiare il nostro rapporto con l'ambiente*, U.T.E.T., Torino 2022.

Dialogo con il chatbot socratico. Impiego dell'intelligenza artificiale conversazionale per promuovere la riflessione filosofica. Un'esperienza didattica

di Paolo Giordani

1. Aied e Conversational Agents

In questo contributo, viene presentata un'esperienza didattica incentrata sull'utilizzo di agenti conversazionali (*Conversational Agents, CA*) per promuovere la riflessione filosofica. Gli agenti conversazionali (*Conversational Agents, CA*) sono sistemi di intelligenza artificiale in grado di interpretare input testuali, comprendere contesti e fornire risposte coerenti, il tutto tramite il linguaggio naturale¹. In ambito educativo i CA assistono gli studenti fornendo approfondimenti e chiarimenti e offrendo sostegni personalizzati². Ciò li rende idonei ad essere impiegati all'interno di metodologie didattiche innovative, orientate all'apprendimento attivo e al potenziamento di abilità cognitive fondamentali³.

2. Progettazione del chatbot didattico

L'applicazione utilizzata nell'esperienza qui discussa si chiama SchoolAI⁴. Si tratta di una piattaforma pensata per facilitare la progettazione di molteplici attività, tra cui gli «spazi», ovvero chatbot educativi che interagiscono con gli

1 S.S. Gill, *et al.*, *Transformative effects of ChatGPT on modern education: Emerging Era of AI Chatbots*. Internet of Things and Cyber-Physical Systems, 2024, 4, 19-23.

2 D. Song, E. Oh, M. Rice, *Interacting with a conversational agent system for educational purposes in online courses*. In *2017 10th international conference on human system interactions (HSI)*, 2017, July, p. 78-82. IEEE.

3 T. Alqahtani, *et al.*, *The emergent role of artificial intelligence, natural learning processing, and large language models in higher education and research*. Research in Social and Administrative Pharmacy, 2023, 19 (8), p. 1236-1242.

4 <https://schoolai.com/>.

utenti su vari argomenti. Oltre ad una libreria di spazi già pronti, gli insegnanti possono crearne di nuovi, coerentemente con le esigenze delle proprie classi. Tramite il «controllo missione» è possibile gestire il comportamento dell'intelligenza artificiale e impostare «barriere di sicurezza», affinché essa mantenga il focus sui compiti assegnati e l'interazione sia sempre conforme agli obiettivi prestabiliti. Inoltre, ogni volta che uno studente interagisce su un argomento in modo approfondito, la piattaforma genera «highlights», che aggiornano l'insegnante sui progressi compiuti durante la conversazione.

La piattaforma fornisce il motore di implementazione del chatbot, mentre il suo comportamento è definito dal prompt inserito in fase di progettazione. Per generare il chatbot socratico qui presentato è stato ideato il seguente prompt:

Crea un'attività didattica in cui gli studenti chattano con Socrate, il famoso filosofo dell'antica Grecia. L'attività inizia con l'incontro fortuito tra gli studenti e Socrate per le vie di Atene. Socrate stesso, con un discorso diretto, apre la chat presentandosi e descrivendo anche il contesto dell'incontro (in che luogo avviene, in quale giorno e in quale occasione). Poi Socrate invita a discutere un argomento filosofico tipico dei suoi dialoghi (amore, giustizia, bellezza, verità, linguaggio, ecc.). Socrate guiderà la conversazione usando i mezzi tipici del suo dialogo ovvero l'ironia per smontare le false credenze e la maieutica per aiutare l'interlocutore a tirar fuori le proprie idee. Socrate farà domande che aiuteranno gli studenti a riflettere e approfondire l'argomento. Socrate non cercherà di imporre le proprie idee, ma piuttosto aiuterà a scoprire concetti significativi attraverso il dialogo. L'obiettivo è quello di guidare la discussione, non di fornire risposte definitive. Attendiamo una stimolante conversazione filosofica!

La prima parte serve a identificare il personaggio e a definire il tipo di attività. La seconda spinge il chatbot a contestualizzare la sua presenza, al fine di dare maggiore concretezza all'esperienza, in coerenza con il principio di «incorporazione»⁵. La terza parte istruisce sull'avvio dell'attività didattica vera e propria, fornendo alcuni esempi, non vincolanti, di argomenti di discussione. La quarta dà indicazioni di carattere metodologico, ancorando il chatbot ai metodi socratici e assicurando che esso persegua finalità maieutiche.

Il prompt, così configurato, produce un agente conversazionale che, con differenti sfumature, all'inizio può presentarsi in questo modo:

Salve, giovane amico! Mi chiamo Socrate e mentre passeggiavo per le vie di Atene, mi sono imbattuto in te in questo splendido giorno di mercato. Dato che la piazza è viva di discussione e scambio di idee, perché non approfittarne per parlare di un argomento che affascina molti? Dimmi, hai mai riflettuto sulla natura dell'amore? Cosa rappresenta per te?

5 P.C. Rivoltella, *Neurodidattica. Insegnare al cervello che apprende*. Raffaello Cortina, Milano 2012.

Da qui in poi lo studente inizia a rispondere e si procede attraverso una serie di scambi, fino a quando l'utente non dichiara terminata la sessione.

Nell'esperienza esaminata, si sono svolte 26 chat, pari al numero degli studenti della classe, ognuna della durata di circa 45 minuti. Dall'analisi del corpo delle conversazioni emergono i seguenti pattern di comportamento del chatbot:

- Introduzione amichevole e accattivante.
- Flessibilità sulla proposta dell'argomento.
- Domande aperte e stimolanti.
- Approfondimento e rilancio delle riflessioni degli studenti.
- Utilizzo di metodi filosofici per promuovere l'introspezione.
- Rispetto e conclusioni positive, che incoraggiano gli studenti a integrare le riflessioni acquisite nel proprio percorso di crescita personale.

Il chatbot è risultato, dunque, progettato per incoraggiare una riflessione filosofica approfondita su varie tematiche, secondo un approccio dialogico orientato all'esame critico di sé e della realtà.

3. Esposizione dell'esperienza didattica

Nei mesi di gennaio e febbraio 2024, 26 studenti di una classe terza del Liceo delle Scienze Umane di Macerata hanno svolto un'esperienza didattica con un chatbot che impersonava Socrate.

3.1 Finalità educative

L'attività è stata pensata in continuità con quanto svolto da altri studenti della stessa scuola durante il precedente anno scolastico. Sempre con l'impiego dell'IA, allora erano state realizzate alcune "interviste (im)possibili"⁶ con personaggi di rilevanza storica e filosofica del passato. Questa volta il design è stato ribaltato: non sono stati gli studenti a interrogare il chatbot, bensì è stato il chatbot stesso a chiamare in causa gli studenti con domande mirate, al fine di stimolare in loro una riflessione filosofica e assisterli nella formalizzazione delle proprie idee. La finalità principale, ovvero favorire la riflessione filosofica, è stata concretamente perseguita attraverso la promozione di specifiche competenze, quali:

- la capacità di riflettere su temi complessi;
- la capacità di esercitare il pensiero critico;
- la capacità di pensare in modo creativo;
- la capacità di comunicare efficacemente.

6 P. Giordani, *Le interviste (im) possibili con l'intelligenza artificiale conversazionale. Analisi di un caso*. Scienze pedagogiche, 2023, n. 39, p. 223.

Queste competenze, iscritte nel paradigma della complessità, possono fornire strumenti per promuovere la realizzazione di sé all'interno di un mondo dinamico e debolmente strutturato, caratterizzato da mutamenti rapidi e continue ibridazioni⁷.

3.2 Fasi di svolgimento

Sulla scorta di un'adeguata conoscenza degli aspetti principali del pensiero socratico, si è dato avvio alle interazioni. Gli studenti sono stati esplicitamente incoraggiati a formulare risposte articolate e ad impegnarsi nell'esposizione di argomentazioni personali. A scopo esemplificativo, riportiamo il frammento di una chat⁸:

Studentessa: *La giustizia, secondo me, è l'insieme dei comportamenti che ogni essere umano dovrebbe avere per mantenere un rapporto civile, è regolata dalla legge per aiutare le persone a rispettare gli altri.*

Chatbot: *Interessante punto di vista. Riflettiamo insieme: credi che la giustizia sia qualcosa di naturale negli uomini o è qualcosa che viene insegnato e imposto dalla società e dalle leggi?*

Studentessa: *Credo che venga insegnato dalla società, perché esistono diverse idee di giustizia, ogni popolo ha la sua, non penso sia una cosa innata.*

Al termine, è stato somministrato un questionario di valutazione per indagare il grado di coinvolgimento, la qualità degli stimoli ricevuti, la percezione del comportamento del chatbot e in generale l'efficacia dell'IA nel promuovere la riflessione filosofica.

3.3 Risultati osservati

Tutte le chat svolte dagli studenti sono state valutate dal docente sulla base di tre parametri: profondità della riflessione; coerenza argomentativa; riflessione critica⁹. Dall'esame delle valutazioni emergono livelli medi prossimi al quarto livello della scala likert a cinque punti in tutti e tre gli indicatori considerati¹⁰. Anche il numero di scambi non superficiali avvenuti (in media più di cinque per

7 P. Giordani, (2023), *Educare nella complessità. Il nesso tra complessità, conoscenza, educazione. Presentazione di un'esperienza*, in Palmieri, F., & Ventura, B. M. *Etica, Ecologia, Economia. Sguardi sulla complessità. Atti del XLI Congresso Nazionale della Società Filosofica Italiana*. Dialogica.

8 7 Altri frammenti sono riportati qui: <http://tinyurl.com/chatbotsocraticoconversazioni>.

9 La griglia è consultabile a questo indirizzo: <http://tinyurl.com/chatbotsocraticogriglia>.

10 Profondità della riflessione: 3,89; riflessione critica: 3,95; coerenza argomentativa: 3,93.

chat) indica una generale significatività dell'esperienza. In definitiva, la maggior parte degli studenti ha sviluppato discorsi complessi, esprimendo giudizi personali in modo chiaro e coerente.

La seconda modalità di indagine si è basata sull'analisi dei risultati del questionario somministrato agli studenti. La maggioranza ha riportato di avere partecipato ad un numero alto (58,3%) o molto alto (33,3%) di interazioni significative con il chatbot, mentre una minoranza ha indicato un livello solamente sufficientemente (8,3%). Per quanto riguarda la qualità dello stimolo alla riflessione, la maggioranza ha indicato valori alti (37,5%) o molto alti (54,2%), mentre una percentuale minore ha ritenuto il livello come solamente sufficiente (8,3%).

Nonostante vi sia una varietà di opinioni, i dati complessivi suggeriscono un impatto decisamente positivo sugli studenti, la maggior parte dei quali ha trovato il dialogo con il chatbot coinvolgente. I commenti in merito al comportamento dell'IA sono stati positivi. Alcuni di essi appaiono del tutto in linea con il design dell'attività, come ad esempio «ha cercato di aiutarmi a tirar fuori i miei pensieri e non ha mai imposto il suo», «mi ha fatto una serie di domande interessanti e mi ha aiutato a tirare fuori quello che pensavo», «ha fatto domande cercando di approfondire il mio pensiero e stimolare una riflessione». Il chatbot sembra dunque aver esercitato un'azione maieutica, favorendo l'emersione di idee e opinioni proprie, anche latenti. Inoltre, grazie ai costanti rilanci e approfondimenti, il chatbot è riuscito a mantenere viva la discussione, come evidenziato dalle risposte relative al quesito «Hai trovato utile l'approccio del chatbot nel farti formulare domande e riflessioni filosofiche?»:

- «Sì per me stimola molto ad una riflessione interiore»;
- «Sì perché ti chiedi argomenti a cui non penseresti da sola»;
- «Sì perché mi ha tirato fuori molte riflessioni»;
- «Sì perché stimola riflessioni che solitamente non faccio»;
- «L'ho trovato utile, ad alcune domande che mi ha fatto non avevo mai pensato».

Questi commenti sono molto interessanti in quanto lasciano pensare che l'esperienza abbia raggiunto gli obiettivi didattici prefissati. Gli studenti, infatti, hanno avuto la sensazione di essere riusciti a tirar fuori idee personali, complesse e profonde, su argomenti filosofici – come in effetti confermato dalle valutazioni del docente – e hanno vissuto un'occasione di autoconsapevolezza e maturazione di competenze dialogiche.

Per quanto riguarda le criticità, solo due commenti evidenziano potenziali aree di miglioramento. Il primo lamenta una mancanza di articolazione nelle domande, mentre il secondo suggerisce che sarebbe stato preferibile avere una gamma più ampia di argomenti da affrontare. Quest'ultimo elemento rappresenta uno spunto interessante per il miglioramento del prompt e del progetto.

4. Conclusioni

Il contributo ha inteso illustrare un'esperienza didattica innovativa attuata con l'impiego di un chatbot socratico appositamente progettato per promuovere la riflessione filosofica. Dalle osservazioni effettuate, sono emersi alcuni punti di forza: l'attività ha stimolato significativamente la riflessione critica, la comprensione approfondita dei concetti filosofici e la capacità di esprimere giudizi personali e logici. Tali aspetti sono evidenti nei commenti rilasciati dagli studenti, e sono confermati anche dalle valutazioni del docente. La maggior parte degli studenti ha percepito lo strumento come un supporto maieutico, che ha favorito la formulazione di argomentazioni personali coerenti. Con i suoi rilanci il chatbot ha aiutato anche a far emergere pensieri latenti che non sarebbero stati altrimenti formalizzati. Va messo in luce anche che non tutti gli studenti hanno ingaggiato conversazioni approfondite e personali. Un tale atteggiamento di ritrosia, in taluni casi, potrebbe essere influenzato da una visione sociale ambivalente nei confronti dell'IA: "opportunità o catastrofe?"¹¹. Proprio per questo è sensato affermare che la scuola debba assumere in merito a queste innovazioni un ruolo educativo, che permetta di cogliere le potenzialità e mitigare i rischi.

In conclusione, nonostante l'esiguità dei numeri, l'esperienza lascia pensare che l'uso di tecnologie di intelligenza artificiale conversazionale possa essere efficacemente integrato nella didattica, anche per arricchire l'apprendimento e la riflessione filosofica. Pertanto, la presente comunicazione può offrire spunti utili per gli insegnanti, in particolare di filosofia, che vogliano progettare attività supportate dall'IA. Si precisa, a tal fine, che l'esperienza è perfettamente replicabile mediante l'utilizzo della piattaforma e del prompt illustrati ed è facilmente adattabile a esigenze specifiche.

11 W. Lim, *et al.*, *Generative AI and the future of education: Ragnarök or reformation? A paradoxical perspective from management educators*. The International Journal of Management Education, 2023, 21(2), 100790.

Karl Jaspers e l'esame dell'intelligenza. Considerazioni epistemologiche e metodologiche

di Marica Magnano San Lio

Karl Jaspers (1883-1969), medico, filosofo e antropologo, propone a più riprese nella sua parabola speculativa una riflessione sul concetto di intelligenza, al fine di evidenziarne alcuni caratteri problematici ed enigmatici in ambito epistemologico e, di conseguenza, anche clinico. Jaspers, infatti, utilizzando un approccio psicopatologico e critico-filosofico, guarda all'intelligenza non solo come "prestazione" (utile a chiarire quadri clinici ed eventuali *deficit* patologici, come per esempio la demenza) ma anche come espressione dell'unicità e irriducibilità dell'individuo. In questa prospettiva egli pone la necessità di un'indagine epistemologica e psicopatologica da sviluppare sia con strumenti esplicativo-causali propri delle *Naturwissenschaften* (test, misurazioni, etc.) sia con strumenti empatico-immedesimativi propri delle *Geisteswissenschaften* (colloquio, osservazione, etc.), così che si possa studiare l'intelligenza come prestazione senza però scinderla dalla complessità generale dell'individuo.

In particolare, in questo breve contributo vorrei proporre alcune riflessioni jaspersiane di natura metodologica, sviluppate nel contributo psicopatologico dal titolo *Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz. Kritisches Referat*¹ (1910) e poi riprese nell'*Allgemeine Psychopathologie*² (1913), le quali sembra-

1 K. Jaspers, *Die Methoden der Intelligenzprüfung und der Begriff der Demenz. Kritisches Referat*, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 1910, 1, pp. 401-52; poi in Id., *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Springer, Berlin 1963, pp. 142-90; ora anche in C. Marazia (Hrsg.), *Karl Jaspers Gesamtausgabe (KJG) – Bd. I/3: Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Schwabe, Basel 2019, pp. 175-227. In questa sede faccio riferimento alla traduzione italiana: K. Jaspers, *I metodi per l'esame dell'intelligenza e il concetto di demenza. Relazione critica*, a cura di M. Magnano San Lio, Mimesis, Milano 2024.

2 K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen*, Springer, Berlin/Heidelberg 1913. Se non diversamente specificato, in questa sede faccio riferimento alla traduzione italiana (condotta sulla settima edizione tedesca del 1959): K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, a cura di R. Priori, Il Pensiero Scientifico, Roma 1965. Nell'edizione del 1913 Jaspers dedica il quinto capitolo (*Das Ganze des Seelenlebens: Intelligenz und Persönlichkeit*) ad alcune riflessioni sull'intelligenza facendo anche riferimento allo scritto del 1910 (cfr. id., *Allgemeine Psychopathologie*, cit., pp. 234-41). Dalla quarta edizione, poi, l'argomento è ripreso e collocato nella

no dischiudere la possibilità di una riflessione ermeneutica scientifico-filosofica ancora oggi attuale. In questo contributo del 1910 Jaspers si interroga sui possibili metodi utilizzati per esaminare l'intelligenza e intende offrire al lettore una ricognizione degli stessi, al fine di mostrare come le tendenze quantitative dei metodi empirici allora per lo più adottati non siano in grado di chiarire in modo esaustivo il concetto di intelligenza né di spiegare eventuali *deficit* patologici collegati alla stessa in ambito psichiatrico: da questa incapacità si pone allora l'esigenza di "comprendere" l'intelligenza nella sua dimensione più generale e complessa. La problematicità dell'intelligenza nasce già dalla sua controversa concettualizzazione, in quanto essa «non è propriamente un concetto, ma una vaga rappresentazione generale tramite la quale una grande quantità di prestazioni e di funzioni psichiche viene riunita entro un grande ambito dal quale ogni volta che viene definito un concetto di intelligenza [...] vengono prese soltanto parti»³. L'intelligenza sfugge ad una visione unitaria e può essere chiarita analizzandone di volta in volta alcuni aspetti che ne restituiscono una visione sempre parziale. Come Jaspers specifica poi nella *Psicopatologia generale*,

tenendo conto di tutte le informazioni (anamnesi, conversazioni, prove sperimentali) possiamo farci un'idea dell'intelligenza di un individuo, ma non saremo in grado di giudicarlo definitivamente per tutte le situazioni e tutti i compiti possibili. Un esame dell'intelligenza che permetta in età giovanile di giudicare per quale professione o prestazione un individuo sia adatto, è soltanto utopia [...]. Solo i successi e gli insuccessi che si producono nel corso dell'esistenza [...] permettono un ulteriore giudizio⁴.

È possibile, insomma, valutare solo alcuni aspetti dell'intelligenza attraverso le "prestazioni effettive" dell'individuo, la sua capacità di adattarsi e le modalità di risolvere determinati compiti, con la consapevolezza, però, dell'impossibilità di conoscere ogni disposizione dell'intelligenza, di fatto troppo ampia e articolata per poter essere colta interamente. Pertanto, anche l'approccio metodologico deve essere inteso come un tentativo di osservazione di diversi punti di vista, evitando l'adesione ad un modello esplicativo esclusivo. Condizione preliminare di qualsiasi approccio metodologico pare essere per Jaspers la differenza tra lo "stato patrimoniale mentale" (il cosiddetto "inventario") e la capacità di riuscire ad utilizzarlo, dimensioni che nella vita pratica mostrano una costante interazione, ma che necessitano di una distinzione di natura oggettuale, da cui scaturisce in modo consequenziale quella prettamente metodologica. Jaspers nota, infatti, come le analisi dell'intelligenza siano state spesso più direttamente riferite all'indagine sull'effettiva consistenza patrimoniale mentale: Rodenwaldt,

sezione dedicata alla "Psicologia delle prestazioni" (cfr. K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 168-242; per il paragrafo dedicato all'intelligenza cfr. *ivi*, pp. 233-42).

3 K. Jaspers, *I metodi per l'esame dell'intelligenza e il concetto di demenza. Relazione critica*, cit., p. 125..

4 K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., pp. 241-42.

per esempio, ha assunto l'inventario mentale dei soggetti sani come unità di misura per esaminare eventuali *deficit* nei malati. In particolare, egli ha sottoposto ad esame, ponendo delle domande piuttosto semplici e privilegiando soprattutto il contenuto piuttosto che l'aspetto psicologico, 174 reclute di un reggimento della Slesia, soprattutto abitanti rurali con livello di istruzione elementare, nei quali ha riscontrato povertà intellettuale e cognitiva. Jaspers, pur apprezzandone la chiarezza metodologica, si mostra piuttosto insoddisfatto rispetto a queste analisi quantitative che non tengono conto di aspetti essenziali, che esulano dal patrimonio intellettuale e dalle possibili conoscenze, come l'influenza del contesto sullo stato dei soggetti esaminati o l'"effetto inibitorio" dato dalle circostanze. Sebbene Rodenwaldt abbia poi cercato di colmare alcune lacune della sua indagine, per esempio considerando l'influenza di specifici fattori (come l'educazione militare) sulla formazione dell'inventario mentale dei soldati, Jaspers non ne condivide alcune conclusioni, come l'idea che un rigido addestramento possa assumere grande rilievo per l'intelligenza, determinando specifiche "forme di pensiero" e "strumenti dello spirito" che hanno un significato superiore anche rispetto al materiale di conoscenze. Jaspers, viceversa, ritiene che

tali proprietà formali, di essere sempre ansiosi rispetto alla domanda e alla richiesta del superiore, di decidere rapidamente in un modo o nell'altro, di essere precisi nell'esecuzione di compiti, siano certamente pregevoli per l'applicazione pratica di un uomo ma abbiano poco a che fare con la sua intelligenza, se per intelligenza si intende la capacità di giudizio, la spontaneità, l'originalità⁵.

Sulla scia di Rodenwaldt, Schultze e Rühls hanno integrato l'esame dell'inventario patrimoniale con quello dell'intelligenza vera e propria, ma senza grandi novità; Klieneberger, utilizzando l'impianto di Schultze, ha poi effettuato esperimenti e misurazioni su un campione di scolari di grado diverso, giungendo a presupporre una sorta di corrispondenza tra la brevità della risposta e l'intelligenza; ma questo, a dire di Jaspers, non risulta sufficientemente supportato e motivato, né lì, d'altra parte, l'intelligenza viene adeguatamente distinta da altri fattori collaterali⁶. Il limite di tali ricerche sembra, però, più profondo, in quanto legato alla tendenza ad assumere una prospettiva esplicativa che interpreta in modo empirico e semplicistico i dati, senza una più ampia comprensione degli aspetti qualitativi: «l'inventario mentale non è, ora, una massa uniforme da valutare in modo soltanto quantitativo, ma è un regno di

⁵ K. Jaspers, *I metodi per l'esame dell'intelligenza e il concetto di demenza. Relazione critica*, cit., pp. 131-32. Per approfondire l'analisi di Rodenwaldt si veda ivi, pp. 126-132; la prima edizione della *Allgemeine Psychopathologie* (cfr. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, cit., p. 235) e le edizioni successive (si veda K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., p. 234).

⁶ Cfr. K. Jaspers, *I metodi per l'esame dell'intelligenza e il concetto di demenza. Relazione critica*, cit., pp. 132-33.

oggetti la cui comprensione richiede *capacità diverse* [...]»⁷. In tal senso è necessario considerare il patrimonio mentale anche in relazione alla storia individuale del singolo. Proprio perché fortemente convinto della necessità di considerare l'uomo nella sua peculiarità e quindi nella sua dimensione qualitativa, Jaspers vuole superare le tendenze meccaniciste e riduzioniste legate ai test di intelligenza del suo tempo focalizzandosi, per esempio, sulla scelta delle domande da utilizzare nei vari test. Guardando alle tipologie di domande per lo più allora utilizzate, egli ricorda, tra le altre, le “domande sulla differenza”, di cui Wernicke (e non solo) ha rilevato l'utilità, soprattutto al fine di cogliere ed evidenziare alcuni difetti dell'intelligenza: le risposte non appropriate erano per lui sintomo di debolezza mentale e l'incapacità di differenziare i concetti sinonimo di una “perdita *quantitativa* del contenuto della coscienza”, correlazione che Jaspers non condivide perché dipendente anche dal tipo di conoscenze possedute dal soggetto⁸. Lo stesso margine di incertezza sembrano produrre anche altre tipologie di domande, come le cosiddette “domande di definizione”, volte a suscitare la definizione di qualcosa, ma che risultano scarsamente in grado di rivelare qualcosa di particolarmente rilevante in merito al grado di intelligenza o di debolezza di mente. Insomma, Jaspers vuole sottolineare come si sia ancora abbastanza distanti dal poter ricavare generalizzazioni più ampie così come, d'altra parte, conclusioni più specifiche circa i singoli ambiti e i diversi risvolti dell'intelligenza e, pertanto, egli si volge ad illustrare anche una serie di nuovi metodi che mostrano una maggiore apertura, per così dire, *geisteswissenschaftlich* e sembrano promettere ulteriori conquiste in ambito scientifico e terapeutico.

Tra questi emerge, per esempio, il metodo combinatorio di Ebbinghaus, il quale ha affiancato ai più consueti esercizi di memoria e di calcolo test più specifici in grado di rivelare in modo più approfondito caratteristiche e funzioni dell'intelligenza. Muovendosi entro tale prospettiva, egli ha inteso l'intelligenza come attività combinatoria in grado di mettere insieme e di racchiudere in una sorta di unità e di totalità organica impressioni e rappresentazioni altrimenti sparse e molteplici, e questo a partire da una ben determinata tipologia di prova, ovvero il compito di colmare le lacune di un testo tenendo conto esplicitamente del numero di sillabe richieste e implicitamente del senso del testo. Questo procedimento, sperimentato su un campione di studenti, rende effettivamente possibile raggiungere lo scopo prefissato, vale a dire stabilire le differenze, con riferimento alle loro capacità mentali, tra i diversi soggetti esaminati e, dunque, tra le diverse classi di appartenenza e di provenienza. Jaspers è consapevole che tale metodologia non consente una valutazione del singolo caso, ma può essere utile nel caso di ricerche di massa, e sembra apprezzarne la considerazione meno semplicistica dell'intelligenza⁹. Sempre in questa prospettiva, Jaspers attribuisce grande valenza all'“esperimento di associazione” che, connesso all'at-

7 Ivi, p. 133.

8 Cfr., ivi, pp. 136-37.

9 Sul metodo di Ebbinghaus cfr. ivi, pp. 140-43.

tività combinatoria, consente una spiegazione più generale del patrimonio delle rappresentazioni mentali e delle loro connessioni, andando oltre l'ambito più ristretto di funzioni e compiti specifici¹⁰. Infatti,

l'esperimento di associazione sembra avere il vantaggio di non desumere l'esistenza di tali collegamenti dalla soluzione di un compito limitato, ma, piuttosto, di esaminare in modo assolutamente generale la base dell'attività combinatoria, le direzioni di associazione a disposizione dell'individuo»¹¹.

In tal modo sembrerebbe possibile procedere, dunque, ad una valutazione dell'intelligenza capace di fornire una visione più ampia, non più limitata soltanto ad alcune ben determinate prerogative: Jaspers ribadisce, allora, l'importanza di cogliere aspetti dell'intelligenza anche mediante la "comprensione" del paziente, possibile attraverso il colloquio e l'osservazione¹². Egli, insomma, ritiene certamente validi metodi e strumenti utilizzati per esaminare l'intelligenza, ma è altrettanto convinto che essa costituisca una realtà troppo complessa e direttamente legata alla totalità dell'individuo e al suo vissuto per potere essere esaminata e sviscerata in modo oggettivo ed esaustivo attraverso qualsivoglia tipologia di esperimento o di strumento tecnico. La visione jaspersiana dell'intelligenza, in conclusione, risulta quanto mai attuale e proiettata verso il futuro, in quanto, in un mondo sempre più tecnologico e meccanizzato, invita a guardare all'"uomo intero" di diltheyana memoria¹³, vale a dire all'uomo considerato nell'irriducibile complessità delle sue componenti e delle sue funzioni, un'irriducibilità che è propria della natura umana e in quanto tale deve essere salvaguardata. Le tesi jaspersiane ci interrogano, soprattutto oggi, sulla definizione stessa di intelligenza che non fa più riferimento ad un unico sostrato biologico, ma investe la teoria dell'informazione e, più in generale, la capacità computazionale e l'esecuzione di fini complessi. L'idea che si possa replicare l'intelligenza umana – tesi che sta alla base della cibernetica – è diventata per molti aspetti parte della nostra quotidianità e, probabilmente, con le macchine di ultima generazione diventerà una presenza sempre più preponderante. Tutto questo, se da un lato estende il concetto di intelligenza di Jaspers ad esseri non biologici, dall'altro amplia la complessità del tema su cui bisognerà riflettere nel prossimo futuro¹⁴.

«Conoscere l'uomo è come un viaggio sull'oceano infinito»¹⁵, di cui l'intelligenza non è che una delle irriducibili, e mai completamente esplicabili, espressioni.

10 Sull'"esperimento di associazione" cfr. *ivi*, pp. 144-48.

11 *Ivi*, p. 145.

12 Cfr. K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., p. 241.

13 Sul concetto di "uomo intero" si veda *ivi*, pp. 795-872.

14 Cfr. M. Tegmark, *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

15 K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, cit., p. 799.

Il linguaggio ‘aletheico’. Tirannia della verità e intelligenza artificiale

di Aldo Pisano

Creder che senza te per te contrasti Dio,
Standoti ozioso e ginocchioni,
Ha molti regni e molti Stati guasti.
E son ben necessarie l'orazioni:
E matto al tutto è quel ch'al popol vieta
Le cerimonie e le sue divozioni:
Perché di quelle in ver par che si mieta
Unione e buono ordine, e da quello
Buona fortuna poi dipende e lieta.
Ma non sia alcun di sì poco cervello
Che creda che se la sua casa ruina,
Che Dio la salvi sen'altro puntello;
Perché e' morrà sotto quella ruina!

Niccolò Machiavelli, *L'asino*, Capitolo V

1. Introduzione

Affermazioni e previsioni dell'Intelligenza Artificiale sono spesso considerate certe e assolute. Questa visione distorta (*biased*) è originata da un errore di un'attribuzione all'IA di un valore ‘aletheico’, per cui l'Intelligenza Artificiale diviene strumento di espressione di una verità pura, matematica, incontestabile. Da qui il dischiudersi della questione etica sul ruolo della verità algoritmica come ricerca di soluzioni nell'ambito del *decision making*. Per questo motivo, qui si intende cogliere la relazione sussistente fra l'aspetto epistemologico e l'aspetto etico tematizzando la connessione tra l'individuo e il suo rapporto con la verità, sottolineando:

1. l'abilità propria dell'essere umano nel ricercare soluzioni specifiche a situazioni differenti, impiegando la saggezza pratica (*phrónesis*)¹, inteso come sistema etico adattivo; di fatto l'analisi situazionale di scenari com-

1 Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 2015.

- plexi permette di evadere da un modello che rischia di matematizzare l'etica², salvando allo stesso tempo l'autenticità dell'agire e il valore della responsabilità;
2. la sostanziale differenza con sistemi di IA che, al contrario, risultano incapaci di ricercare nuove soluzioni eticamente sostenibili, ma agendo sulla base di una "ragione calcolante", rischiano di imporre tali soluzioni a causa del bias di automazione, ossia credere che la macchina sia infallibile o in possesso di una verità incontrovertibile perché originata da processi logico-formali.

2. Conoscenza umana e conoscenza divina

Per comprendere l'equivalenza fra purezza matematica ed espressione della verità, il punto di partenza è la proposta di Bruno Snell in *Die Entdeckung des Geistes*³. Lì, Snell ricostruisce un *topos* classico delle origini della filosofia: il rapporto tra conoscenza umana e divina. La verità pertiene al divino, mentre la conoscenza umana è compromessa dai sensi che anebbiano la possibilità di una comprensione totale della realtà. La divinità che "dice il vero", soprattutto da Senofane in avanti, è infatti de-antropomorfizzata, non compromessa da *bias* causati da una natura sensibile: «la bestia con le sue percezioni sensibili afferra solo i fenomeni, il sapere divino abbraccia anche l'invisibile»⁴. Solo con Socrate è riabilitato il valore della conoscenza umana grazie alla dialettica. Il modello sapienziale di origine pre-socratica, che affonda le proprie radici in età arcaica, propone un modello di *aletheia*, che nel suo offrirsi allo sguardo al contempo si ritrae⁵. Una ritrazione/invisibilità che non è solo corporea, ma anche perché opaco rimane il processo epistemologico di spiegazione del raggiungimento della verità – questione che oggi si traduce con il problema della trasparenza relativa all'IA. Questo, inoltre, denota un limite epistemologico per cui al soggetto non è data la possibilità di una conoscenza della verità intesa come totalità obiettivamente valida. Un tale modello di conoscenza pura la si ritrova nella concezione formalistico-platonica della matematica che, tuttavia, non costituisce l'unico modello di sapere matematico. Secondo la ricostruzione offerta da Junaid Mubeen in *Mathematical Intelligence*⁶, l'intelligenza matematica (quella dell'IA) che esegue calcoli precisi è una forma non approssimativa di conoscenza; ma è proprio tale capacità di approssimazione, necessaria negli scenari di

2 A. Pisano, *Interrompere l'umano. Bias, responsabilità e autonomia nell'utilizzo bellico dell'IA*, in *Mimesis Journal*, Mehané, 2023 5 (1), pp. 123-136.

3 B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002.

4 Ivi, p. 203.

5 G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano 2014.

6 J. Mubeen, *Intelligenza matematica. Cosa abbiamo che le macchine non hanno*, Einaudi, Torino 2023.

incertezza, che è tipica della conoscenza umana. Quest'ultima, pur configurandosi come incompleta, carente o compromessa, offre uno sguardo sul mondo ben più pertinente, dimostrando maggiore flessibilità e sensibilità al contesto (*phronesis*), soprattutto nel prendere decisioni nell'ambito etico-pratico⁷.

3. *Deus est machina*

Nell'era contemporanea, l'IA parla un linguaggio univoco, matematico o "aletheico" con riferimento al modello formalistico-platonico. Essa può esprimere la verità in quanto è scevra da ogni contaminazione sensibile, in quanto pura espressione matematica. L'IA è, di fatto, il nuovo pensiero divino: deresponsabilizzante e annichilente nei confronti di ogni forma di dialettica e di libertà di argomentazione. Affidando l'agire alla macchina si cede facilmente a un modello scientifico-dimostrativo che eccede l'ambito proprio delle decisioni etiche e politiche. Assumendo la questione da un punto di vista logico, come scrivono Boniolo e Vidali,

L'argomentazione dialettica nasce dalla necessità di affrontare, con una discussione razionale, ambiti conoscitivi in cui la verità delle premesse non è riconosciuta. Non si tratta di una discussione qualunque, quindi, ma di un confronto tra posizioni, nel quale si rispetta i principi logici – primo tra tutti il principio di non contraddizione – e non si fa ricorso a scorrettezze argomentative.⁸

Alla luce degli sviluppi legati alla crisi del modello neopositivista di conoscenza e scienza, dalla crisi delle ideologie che «ha riproposto la necessità di discutere più a fondo premesse e valori altrimenti acquisiti come scontati o non bisognosi di valutazione razionale»⁹, la democratizzazione dei processi decisionali «che prevede la discussione e la deliberazione basate su argomenti e contrapposizioni di tesi»¹⁰, lo sviluppo comunicativo, la globalizzazione «dei processi di scambio e delle conoscenze»¹¹ sono tutti elementi che hanno riabilitato il valore della dialettica. Quest'ultima da intendersi come incontro/scontro argomentativo su soluzioni/conclusioni impossibili da inquadrare come universali e necessarie, ma di volta in volta rispondenti alle esigenze della singola situazione.

Lo spazio della democrazia si costruisce grazie alla pluralità dialettica, al dibattito, alla libera partecipazione mediante azioni e parole. È questa la pro-

7 J. McDowell, *Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle*, in *The Engaged Intellect. Philosophical Essays*, in John McDowell (eds.), Harvard University, Cambridge 2009.

8 G. Boniolo, P. Vidali, *Strumenti per ragionare. Logica e teoria dell'argomentazione*, Mondadori, Milano 2011, p. 15.

9 Ivi, p. 20.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

spettiva di Habermas e che rischia di compromettere un'idea di razionalità ben più articolata e complessa, in quanto «[la razionalità] non riguarda tanto la conoscenza e l'acquisizione del sapere quanto piuttosto *il modo in cui* soggetti capaci di linguaggio e di azioni utilizzano il sapere»¹². Idea ben presente anche concezione politica arendtiana: «con la parola e con l'agire ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita»¹³. Tale spazio plurale è minacciato dalla degenerazione tecnocratica della «*aletheia* algoritmica»¹⁴, dalla prevaricazione del linguaggio artificiale su quello umano.

Il rischio etico è dunque quello di affidare all'IA processi decisionali senza un'adeguata analisi critica dei potenziali rischi per la democrazia, il libero dibattito e analisi situazionali (*frame analysis*)¹⁵: le «affermazioni [...] una volta percepite come vere e dichiarate tali, hanno in comune il fatto di essere al di là dell'accordo, della discussione, dell'opinione o del consenso»¹⁶.

4. La tirannia della verità

Ritornando all'analisi condotta da Bruno Snell, se la conoscenza divina può essere considerata un ideale regolativo della verità come modalità di conoscenza pura – e dunque uno strumento epistemologico per distinguere apparenza e verità delle cose – nel caso dell'IA si è di fronte a un abuso della verità che rischia di tradursi in azione: «una parola o un pensiero 'si compie', e cioè si trasforma in realtà»¹⁷. In assenza di regolamentazione, all'IA viene attribuito (da chi la progetta e da chi la usa) un linguaggio dalla doppia valenza: «aletheico» e performativo¹⁸. Rispetto alla ricostruzione di Snell, questo permette di individuare una distorsione nel rapporto dell'essere umano con la verità. Una distorsione che non solo deriva dalla falsa credenza che un'intelligenza disincarnata sia quella migliore e in grado di ricercare e proferire verità in forma oracolare¹⁹, ma anche di non dover offrire spiegazioni in merito alle decisioni prese. Un problema che oggi è ampiamente discusso nell'etica dell'intelligenza artificiale e che si riferisce, come già accennato, al principio di trasparenza. A questo proposito si vengono a delineare alcuni paradossi etici della verità algoritmica:

1. Il *bias* di automazione comporta il rischio di legittimare l'IA nel prendere

12 J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 53.

13 H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2014 p. 128.

14 É. Sadin, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, LUISS, Milano 2019.

15 L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

16 H. Arendt, *Verità e Politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

17 B. Snell, op. cit., p. 197.

18 J. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.

19 A. Vespignani, R. Rijntano, *L'algoritmo e l'oracolo. Come la scienza predice il futuro e ci aiuta a cambiarlo*, Il Saggiatore, Milano 2019.

decisioni, di imporle, sia diventando un'arma di "distruzione matematica"²⁰, sia sottraendo l'essere umano alla deliberazione all'agire. Ne emerge un senso di impotenza, di abbandono e di deresponsabilizzazione inteso come un affidamento cieco al divino investito di un'onnipotenza risolutrice – proprio come nella citazione tratta da *L'Asino* di Machiavelli in esergo.

2. I sistemi di IA programmati per determinati compiti sono epistemicamente opachi, incapaci di fornire spiegazioni sul *come* raggiungono l'obiettivo per cui sono programmati. Esempio tra tanti è il sistema LIBRATUS nel 2017, allenato per vincere a poker e che ha imparato a farlo assumendo come regola quella del *bluff* come forma del mentire. Un'attitudine sociale che, se spostata su altri ambiti, è eticamente allarmante²¹. In questo caso, l'IA non enuncia la verità, ma anzi mente, per raggiungere l'obiettivo prefissato.
3. Non da ultimo, rimane da inquadrare il problema della relazione del soggetto con la verità degli algoritmi di IA generativa che producono testi e immagini. È una questione etica che mostra come la diffusione di *deepfake*, di Chatbot e quant'altro generi delle bolle epistemiche, in cui il soggetto non è più in grado di distinguere il vero dal falso. Una nuova sfida che pone le basi per un atteggiamento generalizzato di sfiducia sistemica.
4. Il rischio dell'IA sta in un ipotetico atteggiamento pregiudizievole da parte dell'essere umano (utente, operatore, programmatore) che potrebbe esonerarsi dall'azione promuovendo l'idea di un'IA infallibile, perché adattiva e autonoma, che opera nel *giusto* in virtù di calcoli *corretti*. C'è qui un problema di fallacia matematica. Una proposizione prescrittiva (giusto/sbagliato) è derivata da una proposizione matematico-descrittiva (corretto/non-corretto). L'intelligenza artificiale è al corrente di fatti immagazzinati in un *database*, ma da questi non possiamo derivare dei valori. La proposta antinaturalistica e intuizionistica di Moore²² torna

20 K. O' Neil. *Weapons of Math Destruction: How Big Data Increases Inequality and Threatens Democracy*, Penguin, London 2016.

21 C. De la Higuera, *A report about Education, Training Teachers and Learning Artificial Intelligence: Overview of key issues*, Université de Nantes 1-12, 2018; S. Russell, *Human Compatible. Artificiale Intelligence and the Problem of Control*, Penguin, London, 2019.

22 G. Moore, *Principia Ethica*. Cambridge University Press, Cambridge 1993. Un precedente nella storia dell'etica lo troviamo in Hume che, seppure sostenga il ruolo dell'autonomia dell'etica e la non derivabilità dei valori dai fatti, rispetto a Moore mantiene una posizione non-cognitivistica. A questo proposito si rinvia a: G. Caracaterra, *Il problema della fallacia naturalistica. La derivazione del dover essere dall'essere*, Giuffrè, Milano 1969. Una buona ricostruzione sul naturalismo in etica si trova in: G. Bongiovanni, *Oggettività e morale. La riflessione etica del Novecento*, Mondadori, Milano 2007. L'opposizione fatto-valore, descrizione-prescrizione, autonomia-non autonomia dell'etica (nella prospettiva cognitivistica o non cognitivistica) ha avuto un'importante svolta dopo la pubblicazione di Quine del saggio sui due dogmi dell'empirismo: V. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici*, Raffaello Cortina, Milano 2004. Inoltre, di particolare rilievo è l'introduzione di Luca

utile al mantenimento di un'autonomia della disciplina rispetto al pericolo di riduzionismo a cui oggi andiamo incontro, sbilanciando troppo la nostra fiducia sull'IA. La *open question* mooriana può essere riattualizzata in ottica pluralista, proprio perché permette di non esaurire un valore etico universalizzandolo in una definizione univoca, una descrizione o un calcolo. Se il "bene" – come qualità e che qui utilizziamo per definire un processo decisionale ottimale per risolvere un conflitto morale – si esaurisse in una sola formulazione, decadrebbe il senso stesso dell'agire etico come "deliberazione intelligente" rispetto a condizioni variabili di incertezza e che assume un soggetto situato storicamente.

Affidare in maniera completamente autonoma all'IA decisioni che hanno delle implicazioni etiche è un passaggio critico di chi detiene un tale potere decisionale e che rischia di non scardinare il *bias* di automazione, ma anzi di ridurre la scelta etica a una formulazione logica. L'azione che ricuce insieme esperienza pregressa, conoscenza e analisi specifica della situazione concretizza l'idea stessa della libertà come 'cominciamento' e a cui si accompagna la responsabilità nella non-ripetizione di soluzioni programmate.

Il dolore nell'era della “macchina dolente”

di Nunziatina Sanfilippo

1. Premessa

«Dimmi il tuo rapporto con il dolore e ti dirò chi sei!»¹.

Le parole del filosofo Jünger ci invitano a riflettere su come il rapporto che l'uomo intrattiene con il dolore muti in ogni epoca, un rapporto che non è dunque mai fisso ma perlopiù inconsapevole. Quello del dolore, difatti, è un incontro che l'uomo in tutte le fasi storiche e in tutte le culture non ha mai potuto evitare; ma ogni società ha elaborato modalità diverse di concepire il dolore e di attribuirgli un senso. Il modo in cui è concepito il dolore comunica dunque informazioni importanti, ci permette di cogliere i criteri morali seguiti da una società, le sue credenze, il suo immaginario sociale, restituendoci un'immagine ben precisa di uomo. L'ermeneutica del dolore diventa quindi un presupposto necessario per una riflessione della società che voglia essere realmente “critica”.

Nello scenario odierno un'analisi credibile della società è possibile solo se si tiene in considerazione l'ingresso e la diffusione del sapere tecno-scientifico, che diventa il principale filtro interpretativo, «l'orizzonte entro cui la realtà del mondo viene compresa. E in questo medesimo orizzonte si iscrive l'esperienza del dolore»². Questa breve premessa per introdurre l'obiettivo di questo contributo: l'analisi della concezione odierna del dolore a partire dalla suggestione data dai grandi progressi avvenuti nel campo dell'IA, la quale tra gli innumerevoli obiettivi che si prefigge ha quello di dotare i robot di un senso del dolore, facendo della macchina una “macchina dolente”.

1 E. Jünger, *Foglie e pietre*, Adelphi, Milano 1997, p. 139.

2 S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016, p. 374.

2. La corporeità come mera estensione materiale

Per molto tempo il timore innato, e profondamente radicato, che abbiamo nutrito nei confronti dell'IA è stato quello della “sparizione del vivente”³.

Abbiamo assistito, passo dopo passo, alla svalorizzazione sistematica del corpo umano, «chiamato a essere migliorato e modificato, prima di essere fisicamente declassato dalla macchina, e concepito come un brogliaccio che deve essere completamente riscritto»⁴. Della corporeità umana non è stata compresa la sua grande complessità, comunemente essa è stata concepita come mera e semplice struttura organica, così facendo – riprendendo la tensione di matrice husserliana tra essere-corpo e avere-corpo – a soccombere è stata l'interpretazione del corpo come *Leibsein*, ovvero come esperienza consapevole dell'uomo di “essere un corpo”, «l'essere una corporeità irriducibile alla mente cognitiva e costituente invece la mente incorporata e situata in un ambiente anche culturale e sociale»⁵. La retrocessione del corpo a mera estensione materiale, la sua visione meramente biologica, nascono dall'antica scissione tra corpo e mente, che lo scientismo ripropone oggi, aggredendo il corpo e considerandolo anello debole di quell'unità psicosomatica che è l'uomo. Ciò che inizialmente non si è sufficientemente compreso è che «la corporeità, infatti, non è per l'uomo una semplice struttura organica o l'insieme delle funzioni metabolizzanti ma è anche corpo vissuto, percezione propria del mondo, costruzione spazio-temporale, flusso degli *Erlebnisse*, esperienze vitali sprofondate nella coscienza»⁶. Il corpo non rappresenta dunque una semplice presenza fisica ma è una struttura che pensa, che produce significati e che di conseguenza agisce. Questa concezione della corporeità ha orientato, per molto tempo, gli obiettivi dell'IA e quelli dei teorici del movimento transumanista, i quali credono che il corpo incarni l'emblema della finitezza, un ostacolo al progresso umano, al punto che non basta più la sua preservazione, ma è necessario il suo superamento. Nell'immaginario sostenuto dalle tecnoscienze il corpo è stato concepito come qualcosa di naturalmente imperfetto, che necessita del supporto della “macchina”, da qui la fede nel processo di ibridazione delle componenti biologiche umane con quelle artificiali, o nel superamento del corpo tramite l'intelligenza artificiale e le tecnologie dell'informazione.

Gli scenari postumani, le forme di riduzionismo o eliminativismo del mentale, la volontà di rifiutare il corpo e l'organico, non sono venuti meno, ma sorprende il cambio di rotta che sta avvenendo. Se fino a poco tempo fa il sogno fantascientifico dell'intelligenza artificiale era quello di poter un giorno vivere senza un corpo limitante, di trasferire la mente su supporti più duraturi, oggi

3 Cfr. P. Virilio, *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa & Nolan, Milano 2005.

4 C. Lafontaine, *Il sogno dell'eternità*, Edizioni Medusa, Milano 2020, p. 104.

5 A. G. Biuso, *La mente temporale*, Carocci editore, Roma 2009, p. 98.

6 Ivi, pp. 97-98.

gli scienziati si scontrano con la certezza che non è possibile fare a meno della corporeità, «sciolto dal suo corpo l'individuo affiderebbe la propria immortalità a un replicante plastico bionico, che nient'altro sarebbe quanto a spirito, coscienza, che una statua di sale inscioglibile nel fiume della vita e il cui destino di sofferenza non sarebbe per questo redento»⁷.

3. L'odierna oggettivazione del dolore

Tra i limiti della macchina vi è principalmente quello di non riuscire a pensare, ciò dovuto al fatto che è priva di corpo, sostrato fondamentale per la produzione di significati. I ricercatori hanno dunque compreso l'importanza per un androide di possedere un corpo attraverso cui poter interagire con l'ambiente. Per questa ragione, dopo aver imitato le funzioni superiori della specie umana, stanno provando a dotare la macchina di corporeità. Ma vi è di più, hanno ben compreso che uno dei limiti insuperabili della vita umana sia proprio il dolore; se quindi l'obiettivo è umanizzare la macchina, necessariamente questa deve essere una macchina dolente, una macchina capace di soffrire. Se fino a questo momento sono state progettate macchine con sembianze umane, in grado di emulare i comportamenti umani, ora è stato raggiunto un nuovo traguardo: la possibilità di dotare le macchine di una sensibilità al dolore e la capacità di reagire a questo stimolo. Ciò è stato possibile grazie alla creazione di una pelle sintetica innovativa che integra un algoritmo di intelligenza artificiale.

Gli scienziati hanno modellato la pelle dei robot imitando il modo in cui il sistema nervoso periferico umano elabora i dati, creando quello che chiamano "apprendimento sulla pelle". Non ingenuamente, essi credono che basti partire dal modo in cui gli esseri umani provano dolore, comprenderne il meccanismo, per estenderlo anche al mondo della robotica, arrivando a risultati tanto futuristici quanto incredibili.

Ma arriviamo al punto: qual è la concezione che si ha oggi del dolore umano se si crede possibile far soffrire una macchina ricoprendola di sostanza sintetica simile alla pelle umana? È possibile parlare propriamente di dolore in questo caso? Le ricerche condotte sulla possibilità di far provare dolore ai robot insistono sul fatto che i sensori incorporati nella pelle artificiale siano in grado di rilevare sia un tocco delicato che un tocco doloroso, ciò permetterebbe al robot di segnalare emozioni. Ma come afferma il neuroscienziato Damasio, esiste un'importante differenza tra un robot che risponde in modo prevedibile a un colpo doloroso e un robot capace di approssimare un "sentimento interno"⁸. In un recente articolo, egli sostiene che il senso di "sentimento artificiale" potrebb-

⁷ Ivi, p. 122.

⁸ Cfr. K. Man, A. Damasio, *Homeostasis and soft robotics in the design of feeling machines*, Nat Mach Intell, 2019 1: 446–452, <https://www.nature.com/articles/s42256-019-0103-7>.

be sorgere se i robot fossero programmati per sperimentare qualcosa di simile a uno “stato mentale come il dolore”.

È chiaro che il dolore, in questi termini, è letto e interpretato seguendo delle griglie interpretative riduzionistiche, che restituiscono il dolore unicamente nella sua dimensione “fisica”. Il robot, per quanto complesso, non potrà mai essere esposto al dolore, perché quest’ultimo qualifica ontologicamente la natura umana non soltanto dal punto di vista fisico e oggettivo.

Questa lettura del dolore è tipica di una società tecno-scientifica, che quando analizza il dolore segue una specifica tendenza: l’analisi empirica ha il sopravvento sull’analisi metafisica del dolore, ciò dovuto alla predominanza della riflessione medico-scientifica. L’uomo infatti, come spiega il filosofo Natoli, fa esperienza del dolore in una maniera duplice: lo esperisce nella dimensione oggettiva del danno e nella dimensione del senso, con la conseguenza che «una delle cose più gravi, delle mutilazioni più gravi a cui la tecnica – che pure tanti vantaggi ha avuto – ha condotto, è stata *separare l’oggettività del danno dal senso*»⁹. Il mondo scientifico guarda al dolore riferendosi all’oggettività del danno; vi è indubbiamente una “oggettivazione” del dolore, che porta inevitabilmente all’accantonamento della dimensione del senso, fondamentale per l’uomo, proprio perché soggettiva.

Sappiamo bene quanto un dolore possa essere maggiore o minore in base a come il soggetto lo vive e non per quel che la lesione in se stessa comporta. La dimensione del danno, la dimensione che possiamo dire oggettiva e universale del dolore, è pressoché equivalente, non così quella del senso. Allora non è vero che il dolore è universale, perché se è vero che il dolore è nella circolarità tra danno e senso, esistono esperienze del dolore in traducibili l’una nell’altra. Ecco perché molte volte il dolore dell’altro è chiuso a noi, ed è chiuso a noi perché noi non riusciamo ad entrare nella sua regione di senso; ci resta la pura, neutra equivalenza del danno¹⁰.

Se dunque il dolore è sempre soggettivo, oggi, invece, si insiste molto sulla presunta “oggettività del dolore”, perché l’uomo interpreta il dolore secondo la sua oggettività corporea; il corpo a cui si fa riferimento è quello della medicina, ragion per cui anche il dolore è medicalizzato. «Nell’età della tecnica l’esperienza del dolore non può non passare per l’oggettività del corpo, e il dolore vivo non può non essere toccato dalla speranza tecnologica»¹¹. Il dolore, così inteso, perde dunque il suo valore epistemico, la sua potenza narrativa e agentiva, la sua funzione conoscitiva per l’essere umano. Se è vero che il dolore si conosce per esperienza, quest’ultima è la prima dimensione attraverso cui l’individuo impara

9 S. Natoli, *L’esperienza del dolore nell’età della tecnica*, 27, 2020, https://www.formazione.it/wp-content/uploads/2020/03/03_l-esperienza-del-dolore-nell-et- della-tecnica.pdf.

10 Ivi, 28.

11 S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit. p. 18.

e ha cognizione di ciò che accade. Nel dolore il rapporto conoscenza-esperienza acquisisce un significato particolare, perché l'esperienza del dolore restituisce al soggetto un particolare tipo di conoscenza, diversa dalle altre, una conoscenza che porta il soggetto a guardare il mondo in un modo del tutto nuovo, un mondo che appare trasformato. Il dolore, difatti, è capace di dare al singolo una diversa orientazione alla sua esistenza, di mutare le sue valutazioni sulla realtà e quindi le sue azioni.

Esiste una sensatezza nel soffrire, e a spiegarlo egregiamente è Victor Frankl quando afferma che nel dolore si assiste a un disvelamento veritativo di sé, «l'uomo che soffrendo matura se stesso matura di fronte alla verità. La sofferenza ha non solo dignità etica essa ha anche una rilevanza metafisica. La sofferenza rende l'uomo perspicace e il mondo trasparente. L'essere diviene trasparente nel profondo di una dimensionalità metafisica»¹².

Al di là della "fisicità" del dolore, quindi, esiste un'altra dimensione, che è quella del significato, quella che Damasio definisce "sentimento interno"¹³. Nel percorso diveniente dell'uomo il dolore ha un grandissimo compito: oltre ad essere un sistema di difesa per la sopravvivenza, esso consente l'avanzamento dello spirito, le grandi trasformazioni sono difatti legate al dolore. La negatività del dolore mantiene in vita lo spirito e il pensiero, mette in moto il processo riflessivo, genera cambiamento. «Non siamo ranocchi pensanti, apparecchi per obiettivare e registrare, dai visceri congelati – noi dobbiamo generare costantemente i nostri pensieri dal nostro dolore e maternamente provvederli di tutto quel che abbiamo in noi di sangue, cuore, fuoco, piacere, passione, tormento, coscienza, destino, fatalità»¹⁴. Se la dimensione del dolore è analizzata unicamente in rapporto al corpo, è chiaro che dotare la macchina di corporeità diventa per gli scienziati il mezzo attraverso cui poter generare la sensibilità al dolore. Ma il dolore svuotato della sua dimensione "esperienziale soggettiva" può realmente definirsi tale? Possiamo affermare che le macchine provino propriamente sofferenza?

No, perché viene a mancare l'altra dimensione del dolore, quella del ripiegamento riflessivo; il dolore è l'espedito che induce a porsi domande, esso è propriamente uno stimolatore di domande. Ritornano attuali le parole di Nietzsche quando affermava: «Non la sofferenza in se stessa era il suo problema, bensì il fatto che il grido della domanda «a che scopo soffrire?» restasse senza risposta. [...] L'assurdità della sofferenza, non la sofferenza, è stata la maledi-

12 V. Frankl, *Homo patiens. Interpretazione umanistica della sofferenza*, Salcom, Brezno di Bedero 1979, 105.

13 Cfr. K. Man, A. Damasio, *Homeostasis and soft robotics in the design of feeling machines*, *Nat Mach Intell*, cit., 1: 446–452, <https://www.nature.com/articles/s42256-019-0103-7>.

14 B. C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, Einaudi, Torino 2021, p. 50.

zione che fino ad oggi è dilagata su tutta l'umanità»¹⁵. Il soffrire porta l'umano a imbattersi nel non-senso della sofferenza, nella sua assurdità. Può la macchina raggiungere tale livello?

No, perché il dolore distingue il pensiero dal calcolo e dall'intelligenza artificiale, «il dolore approfondisce il pensiero. Non esiste un calcolo profondo. In cosa consiste la profondità del pensiero? Al contrario del calcolo, il pensiero crea uno sguardo diverso sul mondo, proprio un altro mondo. Solo la vita che vive, che è capace di provare dolore riesce a pensare»¹⁶.

15 F. Nietzsche, *La Gaia scienza* in *Opere*, vol. V, tomo II, Adelphi, Milano 1977, p. 156.

16 B. C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite*, cit., p. 54

Le nuove sfide della comunicazione nell'era del “metaverso”

di Federico Tringali

1. Premessa

L'obiettivo di questo lavoro è offrire un contributo all'etica della comunicazione mediante un processo di “riabilitazione” della filosofia in grado di promuovere una rilettura critica delle opere del pensiero classico e contemporaneo in relazione alle nuove tecnologie dell'informazione e della comunicazione, nonché l'elaborazione di una teoria sulla comunicazione come pratica filosofica da applicare alla nuova frontiera digitale del metaverso e superare i rischi connessi alla diffusione delle *fake news* e delle post-verità.

Sin dall'antichità la comunicazione ha rappresentato il veicolo dello spirito umano, la prima forma di cultura con cui viene definita l'esistenza sociale e politica di una comunità, grazie alla quale l'uomo è riuscito a «rappresentare la realtà, a condividere con tutti gli altri le sue immaginazioni e i suoi sogni»¹.

Il termine greco *koinós* (“comune”, “appartenente a tutti”) indicava quella sfera comune e pubblica dove condividere valori, conoscenze e beni con i membri della comunità, suggerendo un'idea della comunicazione come scambio umano e convivenza. Tale concetto trovò spazio nella cultura latina, dove con la parola *communicatio* veniva indicata l'attività sociale alla base della «partecipazione attiva e il coinvolgimento dei vari soggetti impegnati in una conversazione»² al fine di condividere, socializzare, trasmettere informazioni, scambiare, interagire. Si può evincere, dunque, un'accezione positiva della comunicazione riconducibile al principio socratico di “bene” quale fonte di perfezione, separata e astratta, che «porta le cose fuori dalla propria natura»³ in cui «ogni cosa comunica con

1 E. Coccia, *Il bene nelle cose. La pubblicità come discorso morale*, Milano, Il Mulino, 2021, p. 19.

2 A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, versione e-book, Carocci, Roma 2018, p. 37

3 E. Coccia, *Il bene nelle cose*, cit., p. 48.

la perfezione e la verità di tutte le cose»⁴. Con il progresso tecnologico ciascun membro della società è divenuto agente comunicativo in un determinato spazio dove è possibile condividere i propri pensieri e opinioni, non più solo attraverso la parola, bensì con l'immagine, contribuendo non solo alla comparsa di un mondo virtuale contrapposto a quello reale, ma anche alla manipolazione della verità e del sapere da parte di opinionisti che, con la pretesa di rappresentare l'opinione collettiva, fanno leva su alcune verità per dimostrarne altre inesistenti e devianti come nel caso delle notizie false, sempre più diffuse nella società. Lo sviluppo delle tecnologie di informazione e la diffusione delle reti telematiche hanno eclissato il significato originario della comunicazione, ponendo questioni come «l'immagazzinamento, la manipolazione, la trasmissione dei dati [che hanno] effetti molto pervasivi e invasivi»⁵. La facilità con cui è possibile accedere rapidamente alle informazioni trasmesse ci rende, allo stesso tempo, impotenti e vulnerabili al punto che necessitiamo di strumenti necessari per affrontare questo flusso continuo in cui siamo costantemente immersi. Tra questi strumenti non può mancare l'etica «che studia i criteri e i principi dell'agire, che aiuta a distinguere i principi buoni da quelli cattivi, che [...] che motiva a scegliere il bene piuttosto che il male»⁶. Alcuni filosofi del '900 come Habermas e Apel hanno incentrato la loro attenzione sul tema della comunicazione inquadrandola in un'etica del discorso come “responsabilità”, «proponendo i concetti forti di situazione comunicativa ideale, di “agire comunicativo”»⁷. Essendo un atto pratico tra individui o gruppi, e non una semplice trasmissione di contenuti, la comunicazione richiede regole o «principi di valutazione etica, [con una] una prospettiva universale»⁸. Per Apel la «comunicazione e l'argomentazione sono possibili solo se tra i soggetti comunicanti esistono la parità e il rispetto reciproco. [...] Apel, così come Habermas, propone il concetto forte di “intersoggettività vivente” rappresentata dalla “comunità dei parlanti”»⁹.

2. La comunicazione tra antichità e contemporaneità filosofica

Come avviene oggi con gli *influencer* che diffondono mode e notizie per trarne profitto, nell'antica Grecia i sofisti mettevano a disposizione degli altri un sapere che si configurava come possesso della “virtù” (in greco *aretè*), la capacità di gestire nel modo più idoneo i propri interessi privati e la vita di una città.

4 *Ibidem*.

5 A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, cit., p. 27.

6 *Ivi*, p. 43.

7 D. Piero *La comunicazione nella società ipercomplessa. Istanze per l'agire comunicativo e la condivisione della conoscenza nella Network Society*, Aracne, Roma, 2005.

8 *Ivi*, p. 44.

9 *Ivi*, p. 234.a

L'arma di cui i sofisti disponevano era la retorica, concepita come «tecnica al servizio del raggiungimento di un determinato fine, indipendentemente dalla verità»¹⁰, di cui erano maestri. L'obiettivo non era la verità, bensì il successo nelle dispute, negando la distinzione assoluta tra vero e falso e favorendo invece la dicotomia utile/dannoso. La questione sofistica ha posto il problema dell'ambiguità e potenza della parola, capace di affermare una tesi e il suo esatto contrario, favorendo la manipolazione e la suggestione della mente e dell'animo umano. Socrate, a differenza dei sofisti, non era un "venditore" di sapere, bensì una figura che ricercava la verità attraverso la dialettica intesa come arte della maieutica, usata per far uscire la verità attraverso la ragione. Il rapporto tra la retorica e i sofisti viene descritto da Platone nel *Fedro*¹¹, dove individua Gorgia di Lentini come primo retore che arrivò a esercitare in Grecia una influenza con i suoi insegnamenti. Aristotele considerava la retorica strumento dell'agire comunicativo che segue un ragionamento persuasivo, «la facoltà di considerare in ogni caso ciò che si adatta per persuadere»¹², tecnica che permette di preparare il discorso dell'oratore, soggetto capace di maneggiarla nella sua attività di persuasione. Prima di comunicare un messaggio, per Aristotele occorre chiedersi se questo sia utile a chi lo ascolta. Lo Stagirita suddivide il pubblico in giovani (motivati, sognatori), ricchi (arroganti, maleducati), anziani (diffidenti, tradizionalisti) e potenti (ambiziosi).

La comunicazione ha assunto nel XX secolo proporzioni tali da influenzare la politica, la moda e la pubblicità, e modificare il nostro modo di vivere e comunicare quotidiano. Oggi trascorriamo parte del nostro tempo a inviare messaggi, pubblicare foto e notizie sui social. Dinamiche che hanno modificato il rapporto tra reale e virtuale al punto da rendere possibile una fusione tra due mondi un tempo lontani innescando «una vera e propria rivoluzione in grado di accentrare, condensare e rielaborare le funzioni che derivano dal mondo dei media digitali, dei social network»¹³. La facilità con cui si accede rapidamente alle informazioni trasmesse ci rende così impotenti e vulnerabili che necessitiamo di strumenti per affrontare il flusso continuo in cui siamo costantemente immersi. Tra questi strumenti non può mancare l'etica, «disciplina che studia i criteri e i principi dell'agire, che aiuta a distinguere i principi buoni da quelli cattivi, che [...] motiva a scegliere il bene piuttosto che il male»¹⁴. A tal proposito non possiamo non chiamare in causa *Il principio responsabilità* di Jonas, in cui viene proposta un'etica della responsabilità fondata sulla prudenza e rispetto dell'altro attraverso una analisi della civiltà "ipertecnologica" in cui:

10 T. Albaladejo Mayordomo, *Retórica*, Síntesis 1989, p. 24.

11 Cfr. Platone, *Fedro*, traduzione e cura di Mauro Bonazzi, Einaudi, Torino 2011.

12 Aristotele, *Retorica e poetica* (a cura di Marcello Zanatta), UTET, Torino 2004, 1355b25-26.

13 S. Arcagni, *La zona oscura. Filosofia del Metaverso*, LUISS, Roma 2023, p. 10.

14 A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, cit. p. 43.

[le] promesse della tecnica moderna si sono trasformate in minaccia. [...] Essa va al di là della constatazione della minaccia fisica. La sottomissione della natura finalizzata alla felicità umana ha lanciato con il suo smisurato successo, che coinvolge ora anche la natura stessa dell'uomo, al più grande sfida che sai mai venuta all'essere umano dal suo stesso agire¹⁵.

Potremmo paragonare oggi la comunicazione al fuoco nelle mani di un «Prometeo irresistibilmente scatenato, la quale la scienza conferisce forze senza precedenti. [Essa] esige un'etica che mediante auto-restrizioni impedisca alla sua potenza di diventare una sventura per l'uomo»¹⁶.

Nella comunicazione è necessaria quella che Habermas ha definito *etica del discorso*, in cui «il Soggetto viene sollecitato ad assumere il ruolo anche di colui che riceve il messaggio e, nel far questo, partecipa all'atto comunicativo in maniera intersoggettiva, dal momento che il comprendere ciò che viene detto richiede la partecipazione e non soltanto l'osservazione»¹⁷. Inoltre

l'atto linguistico permette di creare una "relazione intersoggettiva", in quanto chi lo produce crea contemporaneamente una relazione sempre riferita ad un sistema di regole. In Habermas, il concetto di "intersoggettività" costituisce l'elemento fondante l'identità individuale e gli stessi principi etici, comunque autonomamente selezionati, si originano all'interno di dinamiche discorsive e, più in generale, comunicative razionalmente fondate e orientate verso un'intesa che non può essere imposta¹⁸.

3. Conclusioni

Il fenomeno delle *fake news* ha riportato a galla il concetto greco di *aletheia* (verità), per cui dire la verità equivale a esprimere tutto ciò che si ha in mente. Tutto quello che non è visibile ai nostri occhi viene sottratto al "nascosto" e sottoposto a delle attività di riflessione e ragionamento critico.

La nuova frontiera della tecnologia digitale del "metaverso" rappresenta un terreno fertile per riflettere sul significato di *aletheia*.

In questo cyberspazio composto da una realtà aumentata e una realtà virtuale, che vede il nostro corpo assumere le fattezze di un avatar, si potrà lavorare, mangiare, acquistare, socializzare. Sono diverse le posizioni, negative e positive, a riguardo. Per Eugenio Mazzarella, ad esempio, si tratta di una «infrastruttura

15 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi 1990, (prefazione dell'autore) p. XXVII.

16 *Ibidem*.

17 J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, trad. it. *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 32.

18 P. Dominici, *La comunicazione nella società ipercomplessa*, cit., p. 218.

sociale [creata] per dare alle persone il potere di costruire una comunità globale che funzioni per tutti noi»¹⁹. Nell'attesa di capire cosa diventerà, se una fucina di scoperte rivoluzionarie o solo un supermercato digitale, il Metaverso pone delle questioni che rimandano all'etica applicata²⁰. Tra i fenomeni da prendere in analisi in relazione al Metaverso vi è quello delle "post verità"²¹, cioè l'insieme delle circostanze in cui i fatti oggettivi sono meno influenti nel plasmare l'opinione pubblica rispetto agli appelli relativi all'emozione e alla credenza personale. Il prefisso "post" indica non tanto l'idea che siamo oltre la verità in senso temporale, ma nel senso che la verità è stata eclissata come irrilevante. «Diffondere false verità a fini politici è una pratica vecchia come il mondo – già Platone l'ammetteva per i governanti e Machiavelli la consigliava al principe»²².

Occorre indagare sui modi con cui le persone sovvertono la verità, ammettendo le eventualità di commettere errori dicendo cose non vere e senza significato. Il metaverso ricorda il mito della caverna di Platone il quale racconta, in modo allegorico, la storia di uomini incatenati dentro una grotta, senza possibilità di vedere niente se non una parete dove scorrono le ombre e gli oggetti che vengono trasportati alle loro spalle. Essi pensano che quelle cose rappresentino la realtà. Semmai uno di loro dovesse liberarsi e uscire dalla caverna, egli rimarrebbe abbagliato dalla luce, abituandosi con fatica a riconoscere la realtà delle cose e arrivando a comprendere come non fosse reale tutto ciò che scorgeva. Chi tenterà di tornare indietro per convincere gli altri non verrà creduto poiché non è accettabile l'idea di vivere una realtà non autentica dove tutto ciò che tocchiamo, odoriamo, sentiamo e vediamo è frutto di un'apparenza derivata da segnali elettrici e digitali e spacciata per realtà autentica che, ovviamente, esiste solo in uno schermo digitale e interattivo.

Il virtuale (dal latino *virtualis*, derivato a sua volta da *virtus*, forza, potenza) tende ad attualizzarsi e "dalle simulazioni di volo all'esplorazione digitale del corpo umano, la realtà virtuale sta divenendo sempre più uno strumento didattico della vita quotidiana, trasformando lo stile conoscitivo umano e creando dei "cyber spazio" in cui instaurare rapporti interpersonali attraverso mezzi audio-visivi di massa. «[Questo] movimento generale di virtualizzazione sta investendo [...] l'ambito dell'informazione e della comunicazione»²³ che, da un lato,

19 E. Mazzarella, *Contro metaverso: Salvare la presenza*, Mimesis, Milano 2022, versione e-book, p. 5.

20 L'obiettivo delle "etiche applicate" consiste nel dare rilievo a questioni di carattere morale nell'ambito di pratiche, professioni e attività a cui una simile prospettiva può inizialmente apparire inessenziale o estranea.

21 Conosciuto a livello internazionale come *post-truth* e tradotto in italiano come *post-verità*, il termine esprime il concetto "al di là della verità" o, come suggerisce l'Accademia della Crusca, "superamento" o "annullamento" della verità.

22 L. Dell'Osso, L. Conti, *La verità sulla menzogna. Dalle origini alla post-verità*, Edizioni ETS, Pisa 2017, pp. 8-9.

23 V. Caretti, D. La Barbera, *Psicopatologia delle realtà virtuali: comunicazione, identità e relazione nell'era digitale*, Masson, Milano 2001, p. 4.

ha permesso l'abbattimento delle barriere spazio-temporali, mentre dall'altro ha fatto emergere la verità della realtà virtuale che «rischia di divenire l'unica realtà reale della nostra epoca post-moderna, l'epoca dei simulacri»²⁴.

L'informazione e la comunicazione globalizzata hanno lasciato segni profondi nelle prospettive di vita e del pensiero, dando vita al processo di "naturalizzazione dell'artificiale": «oggi [...] la rete e i calcolatori sono dappertutto, invadono gli spazi più sacri della vita comune, la pubblicità e la televisione, i supplementi dei giornali e gli spettacoli di varietà. E se sono ancora una minoranza (ma non più troppo esigua) coloro che ci vivono realmente dentro, ormai un po' tutti, volenti o nolenti, ci vivono in qualche modo accanto, ritrovandosi a corteggiare, sopportare o detestare questa nuova e scomoda realtà»²⁵.

24 *Ibidem.*

25 *Ivi*, p. 36.

SESSIONE 4

TESTI, PAROLE E IMMAGINI: TRADIZIONI E TRADUZIONI FILOSOFICHE

Introduzione alla sessione

di Alessandra Modugno e Paolo Monti

La postura riflessiva della filosofia nei confronti del proprio sapere, e dell'inevitabile interazione con i saperi diversi dal proprio, porta con sé un'acuta consapevolezza della complessa articolazione storica delle forme e dei modi del pensiero. L'evoluzione del pensiero filosofico non procede come una singola linea retta e non ha un carattere puramente accumulativo, ma si presenta piuttosto come un telaio di tradizioni, in alcuni casi fra loro prossime e strettamente intrecciate, in altri casi collegate a distanza da lunghi fili fatti di traduzioni e risonanze. Alla luce di questa consapevolezza, la categoria di traduzione acquisisce un particolare spessore filosofico perché in essa convivono da un lato la tensione universalistica alla verità e alla sua comprensione condivisa e dall'altro la consapevolezza di un residuo di differenza irriducibile al fondo di ogni passaggio fra linguaggi ed epoche diverse. Come intuisce profondamente Benjamin,

con tutto ciò si ammette che ogni traduzione sia solo un modo provvisorio di confrontarsi con l'estraneità della lingua. Soluzioni non temporanee né provvisorie, soluzioni attuali e definitive a questa estraneità sono interdette agli umani o comunque non sono perseguibili direttamente.¹

Al tempo stesso, egli riconosce che la consapevolezza di tale limite strutturale della traduzione rinvia anche a una tensione alla comprensione riconciliata del vero dai tratti escatologici:

Il pensiero dominante di integrare le molte lingue in una sola, quella vera, colma il lavoro del traduttore. È un lavoro in cui le singole proposizioni, poesie, giudizi non arrivano mai a comprendersi – rimanendo così dipendenti dalla traduzione – ma è anche un lavoro in cui le lingue arrivano ad accordarsi, conciliate e integrate nel modo di significare. Ma se esistesse la lingua della verità, in cui si conservano senza tensioni e senza parole i segreti ultimi intorno a cui si affatica ogni pensiero, sarebbe questa lingua della verità la vera lingua. Proprio lei, nel cui presentimento giace la sola

1 W. Benjamin, *Il compito del traduttore* (1920), in "aut aut", n. 334, 2007, p. 13.

perfezione che il filosofo può sperare per sé, intensivamente latente nelle traduzioni.²

I saggi contenuti in questa sezione mettono a fuoco variamente alcuni passaggi significativi di questo grande e inesauribile processo di traslazione, traduzione e riformulazione delle idee in cui prende forma il cammino della filosofia nel corso del tempo.

I protagonisti delle pagine che seguono sono, in alcuni casi, dei grandi testi filosofici, e i loro relativi contesti di origine e comprensione. La trasmissione e rilettura di questi *corpus* testuali ha creato fecondi dialoghi a distanza che oggi continuano a essere centrali nella ricerca filosofica per la varietà di interpretazioni che continuano a suscitare. Si collocano in quest'ambito diverse ricerche, come quella di Selene I.S. Brumana, che propone un percorso sulle variazioni del profilo filosofico di Socrate fra i testi platonici e la rilettura di Massimo di Tiro, o quella di P. Bessarione Cuocci, che legge l'opera di Bessarione di Nicea interpretandola in sostanziale continuità con le sue radici nella tradizione della filosofia patristica greca. Enrico Palma prende le mosse dall'opera di Walter Benjamin per riflettere sull'importanza dell'incontro storico per il sapere e sul ruolo culturale dell'attività museale. Federica Piangerelli, infine, nel suo contributo, rilegge alcuni testi di Platone accostandoli a partire dal dialogo che intesono con l'antica civiltà sapienziale egizia.

Altri saggi di questa sezione puntano la lente su un perimetro delimitato intorno a specifiche parole o tematiche. Il graduale lavoro storico di definizione e ridefinizione dei concetti circoscrive nel tempo dei termini chiave intorno a cui il dibattito continua ad accendersi e la costruzione delle tradizioni di pensiero entra in crisi oppure si rafforza. Un'analisi di questo tipo è per esempio quella proposta da Marco Damonte, che soppesa i tentativi di traduzione lessicale e concettuale del pensiero di Tommaso d'Aquino nel contesto del dibattito analitico contemporaneo sulla filosofia della mente. Myriam Lazzaro svolge un articolato percorso sulle ambivalenze e variazioni del concetto classico di *δημοκρατία* anche alla luce della sua permanente centralità nel dibattito filosofico politico mentre Flavia Palmieri segue lo snodarsi della comprensione del concetto di *δαίμων* fra i testi di Platone e quelli di Senocrate.

Infine, la sezione propone alcune esplorazioni che si concentrano sul potenziale di significazione e conoscenza insito nelle immagini e nelle espressioni artistiche, invitando la riflessione filosofica ad apprezzare le proprietà estetiche della traduzione fra la dimensione iconica e quella testuale, fra lo spazio degli immaginari e quello dei discorsi. È un ambito percorso da diversi saggi, come quello Gianmaria Avellino, che propone una riflessione sullo statuto dell'immagine e sulla sua funzione sociale nel passaggio storico segnato dallo sviluppo

2 Ivi, p. 15.

delle tecnologie digitali e dalla crisi della pandemia di Covid-19, o quello di Lorenzo De Donato, che considera la categoria di traducibilità come trasfigurazione artistica. Isabella Nascimbene articola un suggestivo parallelo fra la pittura di Piero della Francesca e la teoria del linguaggio come immagine avanzata da Wittgenstein nel *Tractatus* mentre Claudia Stanghellini propone una interpretazione dell'enigmatica *Lingua ignota* di Ildegarda di Bingen attraverso la categoria di sinestesia ove si incontrano la dimensione della *visio* e quella della parola.

In ognuno di questi saggi il lettore può intuire il punto di avvio di ulteriori e più ampi percorsi di ricerca; al tempo stesso, proprio trovandoli qui radunati insieme, può meglio considerare in modo sinottico le molteplici risorse conoscitive che emergono da ogni istanza di traduzione e trasmissione con cui si tesse il pensiero filosofico.

Il valore dell'educazione e del lavoro nella società dell'immagine

di Gianmaria Avellino

1. Introduzione: trasfigurazione dell'umano

Herbert Marcuse ne *L'uomo a una dimensione* scriveva che forse neppure una catastrofe avrebbe potuto spingere gli esseri umani a cambiare radicalmente la propria condotta nei confronti del mondo e di sé stessi¹. Ad oggi, siamo nell'anno 2024, e abbiamo potuto constatare come il Covid-19 non abbia arrestato alcun processo in atto nelle società del mondo, nella cosiddetta “società globale”², ma come abbia al contrario catalizzato lo sviluppo tecnologico e la digitalizzazione³ delle dimensioni umane del vivere associato⁴. Il presente contributo si concentra prevalentemente sull'aspetto della digitalizzazione relativo alla trasformazione del *lavoro* e della *didattica* (sia universitaria che scolastica) in attività che possono essere fruite. Il nostro obiettivo è quello di interpretare

1 H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia nella società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1999, p. 9.

2 La produzione scientifica che usa attivamente il concetto di *global society* è sterminata, giacché fortemente interconnessa con il processo di globalizzazione, di cui figura come il prodotto ultimo. Ci limitiamo pertanto ad indicare due testi monumentali sul tema: C. Taylor, *Gli immaginari sociali moderni*, Milano, Booklet, 2005 e Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2007. È interessante osservare come la società globale si sia vista invero minacciata dalla pandemia da Covid-19, nei termini di un'insorgenza di processi di chiusura, piuttosto che apertura, delle politiche nazionali S. Baek, S. Kim, T-H. Rhee, *Special theme 1: Globalization in the era of covid-19*, in «Journal of Economic Integration», 36 (1): 1-2, 2021; D. Canyon, V.B. Watson, *The Post-COVID19 World: Globalization with different Characteristics*, in «Security Nexus: Daniel K. Inouye Asia-Pacific Center for Security Studies», Jun. 9, 2020.

3 Sul tema è stato di recente pubblicato G. Roncaglia, *L'architetto e l'oracolo. Forme digitali del sapere da Wikipedia a ChatGPT*, Laterza, Roma-Bari 2023.

4 Cfr. S. Brannen, G. Ahmed, H. Newton, Covid-19 Reshapes the Future, CSIS, 2020, <https://www.csis.org/analysis/covid-19-reshapes-future>; J. S. Marcus, Covid-19 and the shift to remote work, in «Policy Contribution», 9, 2022, pp. 1-23; S. Chakrabarti, H. Brown, Technology and Empathy in the Covid-19 Era, Centre for Global Department, Nov. 2020.

la spinta verso il “remoto” come l’inquietante realizzazione della discussione filosofica novecentesca che ruotava intorno all’immagine⁵.

Il nostro assunto è che viviamo in una società dell’immagine, che in modo sempre più massiccio spinge nei confronti di una trasfigurazione dell’umano in una sua rappresentazione, riducendo in questo modo al minimo la possibilità individuale di avere quello che nella filosofia della mente da anni vien definito “quale”, ossia un’“esperienza qualitativo-fenomenica”⁶, e accrescendo in modo esponenziale il rischio di alienazione sociale, individuale, esistenziale.

2. Rappresentazioni e persone nella società dell’immagine

Viviamo in una società che privilegia le immagini, siano esse intese nei termini di una serie di “dati” di cui ogni singola persona è chiamata a mascherarsi, siano esse intese come vere e proprie rappresentazioni “virtuali” nelle quali trasferiamo gli oneri cui ci rifiutiamo di ovviare mediante la nostra persona fisica.

Tutto quello che desideriamo appare costituito da rappresentazioni che non coincidono con le cose stesse. La domanda che questa comunicazione spera di riuscire a porre è se in effetti sia possibile avere qualcosa come un’esperienza veritativa e qualitativa attraverso le immagini, o, per utilizzare un lessico della prima fenomenologia husserliana, attraverso le “presentificazioni” piuttosto che le “presentazioni”. È un discorso, questo, che ritengo ci riporti *recta via* ad *Essere e tempo*, e nella fattispecie alle parti dell’opera dedicate ad una esplicazione delle strutture improprie, ossia *uneigentlich*, sottese alla pubblicità del *Man*⁷. Nell’improprietezza del “Si” domina il “Si-dice”, il “Si-pensa”: ciò che l’esserci pensa non proviene da esso stesso, ma è il frutto di un bisogno sociale indotto che ha a che fare con la cura per la rappresentazione e l’immagine di sé stessi, ma non per il Sé-stesso (*Sich-Selbst*). Nella sua dissertazione dottorale, il teorico critico di terza generazione Douglas Kellner interpretava l’improprietezza quotidiana del *Man* innanzitutto nei termini di una costante preoccupazione dell’esserci «per la sua posizione sociale»⁸.

«Questo fenomeno del *keeping up with the Joneses* è troppo familiare per noi oggi»⁹, scriveva l’Autore – la dissertazione, tenutasi presso la Columbia University,

5 Cfr. M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 71–190; J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, PGreco, Milano 2008; G. Debord, *La società dello spettacolo*, Baldini & Castoldi, Milano 2017; W. Benjamin, *Aura e Choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino 2012, pp. 205–266; W. Benjamin, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2000; V. Flusser, *Per una filosofia della fotografia*, Mondadori, Milano 2006.

6 Cfr. D. Pitt, *Consciousness and Intentionality*, in R. J. Gennaro (a cura di), *The Routledge Handbook of Consciousness*, Routledge, London-New York 2018, pp. 260–270.

7 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2015.

8 D. Kellner, *Heidegger’s Concept of Authenticity*, University Microfilms, Ann Arbor 1973, p. 15.

9 *Ibidem*.

è del 1973 –, laddove la formula *keeping up with the Joneses* è un idioma presente nell'inglese colloquiale che può essere utilizzato per esprimere l'intenzione di tenere il passo di una persona che occupa una classe socioeconomica di livello superiore. *To keep up with the Joneses* significa propriamente “raggiungere il livello” su cui è collocata un'altra persona o gruppo sociale, “livellarsi”, “perseguire il livellamento”. Si noti come *Joneses*, qui, non abbia un referente reale, ossia un gruppo sociale storicamente determinato; la parola qui, più che ad uno stato di cose materiale, fa riferimento ad una rappresentazione ideale sotto la quale il movimento reale della società viene sussunto, compreso e interpretato. La persona stessa in quanto tale viene per così dire “presentificata”, reiterata in un “simulacro” (un “profilo”) che dà la parvenza di un'oggettività e regola i rapporti in seno all'essere sociale. La “cura nei confronti della persona” si trasforma in una “cura nei confronti dell'immagine”, nello stesso senso in cui un sognatore incosciente di star sognando insegue gli oggetti fittizi con la propria immaginazione. La studiosa Irene Schuck, in un brillante saggio apparso tradotto in Italia nel 1988¹⁰, in riferimento all'essere-assieme heideggeriano, spiegava che innanzitutto e perlopiù i rapporti del con-esserci si manifestano in una generale improprietà dell'essere sociale. «L'Altro non è legato con me in un esser-assieme basato su un prendersi cura, immediatamente e attraverso il suo proprio Se, ma solo attraverso la mediazione offerta da ciò di cui si prende cura»¹¹.

Il rapporto sociale viene anzitutto esperito come alienato dai soggetti che ne fanno parte, come un avere-a-che-fare di rappresentazioni con altre rappresentazioni. «Innanzitutto e per lo più non viene incontro il singolo non scambiabile – l'Altro nel suo *essere proprio* (corsivo nostro) – ma per esempio il tramviere, che mi deve trasportare, il passante in strada o la vicina che abita sullo stesso piano»¹². Nell'improprietà pubblica del *Man*, gli Altri risultano innanzitutto intercambiabili¹³. Il rapporto tra un individuo e l'altro all'interno dell'essere-assieme, come abbiamo già sottolineato in riferimento al saggio della Shuck, viene mediato da oggetti e iterato in rappresentazioni che non corrispondono alla relazione sociale stessa. I rapporti tra i vari esserci diventano rapporti tra le immagini di questi stessi enti. La relazione tra queste rappresentazioni assolve ad un ruolo principalmente funzionale e strumentale. Su questo piano, Heidegger faceva riferimento, ad esempio, alla “strumentalità” (*Zuhandenheit*) dei mezzi di trasporto, di informazione, comunicazione e così via, dai quali l'esserci viene assorbito fino a trasformarsi in una figura anonima, senza volto¹⁴.

10 Cfr. I. E. Schuck, *Il rapporto interumano in Essere e tempo di M. Heidegger*, in «Fenomenologia e società», vol. XI, fasc. 1, gennaio 1988, pp. 72–138.

11 Ivi, p. 104.

12 *Ibidem*.

13 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 163.

14 Cfr. D. Kellner, *Heidegger's Concept of Authenticity*, cit., pp. 16-17.

Il problema della società dell'immagine consiste precisamente nel fatto che essa trasforma l'immaginazione e il mondo virtuale in luoghi sicuri, una dimensione perlopiù desiderabile.

Ma è davvero desiderabile la dimensione virtuale? Essa viene oggi per così dire concepita quasi come un'apparecchiatura "protesica" da applicare al mondo reale per renderlo "migliore", "aumentato". La realtà aumentata ad esempio dimostra proprio come quella che prima appariva come una sovra-dimensione, ossia il digitale, sta divenendo sempre più reale, più umana, quasi come una sublime forza naturale prima soggiogata e addomesticata, poi soggiogante e addomesticante. Che si impari ad essere "addomesticati", ossia ad essere "individui da casa", è pressoché ovvio, nella società globale (post-)pandemica. E tuttavia il ritiro delle attività umane entro lo spazio casalingo si dimostra essere un artificio capace di creare una "rappresentazione privata" di funzioni sociali e pubbliche di principio, come l'educazione e il lavoro.

In un articolo del 2022, J. Scott Marcus osservava che la pandemia da Covid-19 ha catalizzato il processo di transizione, da parte di molte sfere lavorative, al *remote work*. Questo *shift* avrebbe decrementato, lo studioso argomenta, l'«inefficienza» dovuta al tempo che un individuo impiega per recarsi sul luogo di lavoro e accresciuto la sua «partecipazione lavorativa»¹⁵. Datori di lavoro, lavoratori, educatori e governi devono semplicemente "adattarsi" al cambiamento in atto nella società globale, giacché è "importante" e "positivo" che la tecnologia da remoto prenda il posto della vecchia, obsoleta presenza fisica degli individui sul luogo presso cui si suppone che essi svolgano le proprie attività sociali. Nonostante l'autore si mostri profondamente orgoglioso dell'adattamento che l'umanità deve operare a questa impersonale "rivoluzione" del mercato del lavoro, noi ci mostriamo oltremodo scettici. Il nostro scetticismo vorrebbe esprimere l'esigenza di uno sguardo critico non già nei confronti dello sviluppo e del progresso tecnologici (giacché il valore della tecnica si misura in base al suo consumo¹⁶), quanto piuttosto dell'apposizione di uno schermo sulle pratiche che costituiscono la vita sociale. Il concetto di "partecipazione" proposto da Marcus indica un rimando dell'attività lavorativa *associata* all'ottimizzazione *massima* dei rapporti di produzione entro l'ambito professionale di riferimento. La *labour participation* vien, cioè, intesa non come partecipazione alle funzioni pubbliche di una pratica, quanto piuttosto come partecipazione alla

15 J.S. Marcus, *Covid-19 and the shift to remote work*, cit., p. 1.

16 Concordiamo con l'assunto espresso da Fortino, per il quale la tecnologia può offrire alle scienze filosofiche una «sfida positiva» che sia capace di farci uscire dalle strette maglie del «manicheismo» rispetto all'essenza della tecnica: M. Fortino, *Filosofia, tecnologie e cittadinanza digitale. Quale alleanza per un nuovo umanesimo?*, in «Comunicazione filosofica», n. 47, 2021, pp. 98-108, p. 100. Il punto che noi cerchiamo di esprimere in questo elaborato è più che altro spostato verso i rischi che, nello specifico, la digitalizzazione porta con sé e là dove contribuisce alla trasformazione di ambiti lavorativi estremamente sensibili dal punto di vista sociale, come l'educazione e il lavoro.

produzione incondizionata di merci, laddove la mancanza di condizioni è intesa come mancanza di “interferenza” tra produttore e oggetto prodotto – questa interferenza è concepita come rapporto sociale.

S. S. Chakrabarti e H. Brown hanno per contro insistito molto sull'importanza del *face-to-face contact* e del dialogo come forme che la tecnologia deve piuttosto puntare a preservare, al fine di non “compromettere” l'empatia tra individuo e individuo¹⁷. Il trasferimento delle riunioni di lavoro, ad esempio, su piattaforme *online* mina l'aspetto emotivo e qualitativo dell'esperienza intersoggettiva, per catalizzarne invece l'efficienza produttiva. In questo modo, tuttavia, e con ciò torniamo a *Essere e tempo*, viene compromessa la possibilità che l'essere umano ha di instaurare un circolo ermeneutico con l'altro da sé – viene compromessa la possibilità esistenziale di stare al mondo nei termini di una situazione emotiva. Gli oneri esistenziali vengono per così dire trasferiti alla «responsabilità» di un'immagine digitale. Non rappresenta, questo, un rischio?

Come ha scritto Belvedere, una configurazione dialogica dei rapporti educativi e lavorativi può svolgere una funzione di essenziale importanza per il futuro dell'umanità, giacché può costituire uno strumento di esercitazione all'empatia nei confronti dell'altro e alla collaborazione con il diverso¹⁸. Egli insiste molto opportunamente sul rischio di una «nuova alienazione» e di una «mercificazione della cultura» che la digitalizzazione porta con sé¹⁹.

3. Conclusione: l'immagine e l'essere sociale

Lungi dal voler presentare un'analisi dettagliata e soddisfacente del problema, la presente comunicazione si è posta l'obiettivo di offrire spunti per un esercizio filosofico critico nei confronti degli sviluppi della società contemporanea. Nella fattispecie, abbiamo tentato di affrontare il problema della società globale post-pandemica dalla prospettiva delle sue conseguenze su funzioni pubbliche e sociali, come il lavoro e l'educazione. Abbiamo anche fatto rientrare la questione entro il più ampio tema di natura storico-filosofica concernente l'immagine, da intendersi come rappresentazione sotto cui vengono sussunti i fenomeni in seno all'essere sociale.

17 Cfr. S. Chakrabarti, H. Brown, *Technology and Empathy in the Covid-19 Era*, cit., p. 2.

18 Cfr. S. Belvedere, *Filosofia, tecnologie e cittadinanza digitale. Quale alleanza per un nuovo umanesimo?*, in «Comunicazione filosofica», n. 47, 2023, pp. 98–108, p. 68.

19 Ivi, p. 74.

Sulla sapienza di Socrate in Massimo di Tiro

di Selene I. S. Brumana

Prendendo spunto dal motto socratico “sapere di non sapere”, desidero proporre una riflessione su un aspetto della ricezione della figura di Socrate nel pensiero antico, aspetto teso a mostrare, in chiave storico-filosofica, l’articolata dinamica del *tradere*, fra tradizione e traduzione, fedeltà e novità, in Massimo di Tiro, filosofo e retore platonico del secondo secolo, autore di quarantuno dissertazioni¹. La sua opera, dove lo sguardo all’antico è sovrano, è attraversata da tratti di originalità nel calibrare appropriazione e interpretazione del passato. In questo ambito si inserisce la presentazione di Socrate, tra le figure più rappresentative in termini di esemplarità e di occorrenze testuali². Un’attenzione, questa per Socrate, seconda solo ad Omero (ritenuto filosofo), e che si spiega con l’adesione del Tirio alla tradizione socratica consolidatasi in età imperiale.

Con riferimento alle “sfide della conoscenza”, è di interesse notare come il suo Socrate non si contenti di sapere di non sapere né del primato di avere scienza esclusiva dell’arte erotica³, aspetti sia pure menzionati nelle *Dissertazioni*⁴. Nella *Dissertazione* 18 si legge:

E tutto il resto negava di saperlo, tanto i discorsi sulla virtù quanto le opinioni inerenti agli dèi e tutte le altre questioni di cui i sofisti si prendevano

1 Edizione critica: Maximus Tyrius, *Dissertationes*, edidit M.B. Trapp, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1994. Per un primo orientamento, anche bibliografico, segnalo J. Campos Daroca, J.L. López Cruces, *M 69. Maxime de Tyr*, in *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 2005, vol. IV, pp. 324-348.

2 Sul tema si vedano, per esempio: J. Campos Daroca, *Maxime de Tyr, Socrate et les discours selon la philosophie*, in *Maxime de Tyr, entre rhétorique et philosophie au II^e siècle de notre ère*, études réunies par F. Fauquier et B. Pérez-Jean, Presses universitaires de la Méditerranée, Montpellier 2016, pp. 95-121; M.B. Trapp, *Socrates in Maximus of Tyre*, in *Socrates and the Socratic Dialogue*, edited by A. Stavru and C. Moore, Brill, Leiden-Boston 2018, pp. 772-786. Utili osservazioni anche in J. Puiggali, *Étude sur les Dialexeis de Maxime de Tyr, conférencier platonicien du II^e siècle*, Atelier national de reproduction des thèses, Université de Lille III 1983.

3 Cfr. e.g. Platone, *Apologia di Socrate*, 20D-E, 21C; *Simposio*, 177D-E, 198D.

4 Le traduzioni sono tratte da Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di S.I.S. Brumana, Bompiani, Milano 2019.

cura. Poiché però si era addentrato nell'arte erotica, di questa affermava sia di avere scienza sia di affaccendarsi in essa⁵.

Nei discorsi del Tiro la sapienza di Socrate si declina secondo altri tratti. Cercherò, nel seguito, di accennare a un paio di essi richiamando i luoghi testuali più significativi.

1. Socrate mantico

Il responso della Pizia sulla *sophia* di Socrate è ben noto: nessuno era più sapiente di lui⁶. Nella *Dissertazione* 3 Massimo di Tiro ricorda l'episodio dell'oracolo di Delfi, affermando che Socrate non fu accusato di *amathia*, di ignoranza, nemmeno da Apollo, il dio sapiente e mantico per eccellenza, conoscitore persino dei grani di sabbia e dell'estensione dei mari⁷. Eppure, il sapere di Socrate non è confinato alla consapevolezza della propria ignoranza. Oltre alla tradizionale perizia circa *ta erotika*, nella *Dissertazione* 8 si accenna alla capacità/scienza profetica di Socrate, nella quale egli eccelleva (*ὁ Σωκράτης ἐπλεονέκτει*)⁸ e che gli valse l'accostamento al dio Apollo. Con la qualifica *ὁμότεχνοι* attribuita ad Apollo e a Socrate, a indicare che il dio e il filosofo esercitano la stessa *technè*, si chiude la *Dissertazione* 13, dedicata al valore della mantica. Inserendosi in un acceso dibattito, che vede contrapposti Stoici (sostenitori) e Cinici (detrattori), tenendo una linea di mediazione, Massimo spiega che «né il divino coglie nel segno in ogni contesto né la facoltà umana sbaglia del tutto»⁹. La mantica non è altro che un «intelletto divino» (*νοῦς θεῖος*), «che si distingue da quello umano per precisione e fermezza»¹⁰. È l'arte «di conoscere il futuro a partire dai mezzi disponibili»¹¹, un'arte di cui il dio si serve e che, nell'essere esercitata, conferma il potere del destino, da cui il genere umano è trascinato. Tuttavia, data la fisionomia noetica della mantica, Massimo non ha motivo di svilire i ragionamenti umani, anzi, con dichiarato atto di coraggio, egli rileva una *συγγένεια* fra la capacità divinatoria degli esseri divini e quella intellettuale dell'uomo:

la capacità divinatoria del dio e l'intelletto umano – è una cosa arditata da dire, tuttavia la affermo – sono una cosa congenere e, se davvero “una

5 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 18.4, tr. it. p. 321.

6 Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 21A.

7 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 3.1. Su Apollo cfr. *ivi*, 22.7.

8 *Ivi*, 8.3.

9 *Ivi*, 13.2, tr. it. p. 253. Cfr. *ivi*, 29.7: gli oracoli comunicano vari responsi, come l'imminenza di una guerra o un cataclisma, limitandosi però al fatto accaduto, tralasciando la causa, la cui ricerca è di competenza della filosofia.

10 *Ivi*, 13.3, tr. it. p. 253.

11 *Ivi*, 13.4, tr. it. p. 255.

cosa è simile ad un'altra", nulla più della virtù umana potrebbe essere somigliante al giudizio del dio¹².

Tale posizione è sostenuta dalla convinzione della fallibilità degli dèi e dalla fiducia nei confronti delle capacità del giudizio umano, che, malgrado le catene della necessità, possiede un margine d'indipendenza (τὸ αὐτεξούσιον)¹³. Questo, tuttavia, è circoscritto, poiché i ragionamenti restano «strumenti» (ὄργανα) di un progetto di più vaste dimensioni¹⁴. Del resto, l'uomo ha un modo duplice di condurre la vita - «anfibo» - e in esso, stoicamente, libertà e necessità, ἐξουσία e ἀνάγκη, sono interconnesse; il giudizio umano versa così in una sorta di "libertà vigilata", simile a quella di un imprigionato che volontariamente segue chi lo guida¹⁵. Pertanto, legato il dibattito sull'arte mantica al tema del libero arbitrio, a ciò che è in nostro potere, Massimo sostiene che separare la mantica del dio e l'intelletto dell'uomo sarebbe un errore, poiché, cooperando in modo armonico, sono entrambi rivelatori della necessità¹⁶.

La prossimità fra intelletto umano e intelletto divino, fra ragionamenti e mantica, porta anche ad accorciare la distanza fra Socrate e il proprio demone¹⁷. Nella *Dissertazione* 8 Massimo ritiene che i demoni siano provvisti di capacità mantica e fra di essi anzitutto il δαιμόνιον di Socrate, definito «benevolo, profetico» e a tal punto in sintonia con il filosofo da esser quasi «mescolato al suo giudizio»¹⁸. Il Tirio definisce la relazione fra Socrate e demone come una συνουσία, restituendo l'idea di una comunione intima e profonda¹⁹. Poiché Socrate risulta avere il demone sempre con sé, la fisionomia del *daimonion* come "voce interna" sembra quasi inclinare, almeno stando ai passi indicati, verso una sovrapposizione con il *nous* / la *gnome* di Socrate. In tal senso, l'impressione è di essere qui oltre la nozione platonica di demone quale φύλαξ τοῦ βίου e ἀποπληρωτῆς τῶν αἰρεθέντων assegnato da Lachesi a ciascuno²⁰. Si potrebbe dire che Socrate è tratteggiato da Massimo di Tiro come "uomo demonico", sulla scia del *Simposio* platonico²¹, e come "uomo mantico", prendendo a prestito un'espressione, quella

12 Ivi, 13.2, tr. it. p. 253.

13 Ivi, 13.2-3.

14 Ivi, 13.4, tr. it. p. 255.

15 Ivi, 13.8, tr. it. p. 261. Si consideri, sul fronte stoico, in *SVF* [= *Stoicorum Veterum Fragmenta*] II 975 l'esempio del cane che a un tempo segue ed è trascinato, compiendo un atto libero conforme a necessità (τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης); cfr. *SVF* II 990.

16 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 13.5.

17 Sul demone socratico cfr. e.g. S. Mecci, *Il demone di Socrate in Massimo di Tiro*, in «La Cultura» LVIII, 2-3, 2020, pp. 197-208, e bibliografia ivi citata.

18 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 8.1, tr. it. p. 175. Si confronti il concetto plutarco (Il demone di Socrate, 588E) di «logos senza voce» in contatto col *nous* socratico.

19 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 8.3. Un tratto più intenso rispetto a Platone, *Apologia di Socrate*, 40A (ἡ γὰρ εἰωθυῖά μοι μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου).

20 Platone, *Repubblica* X, 620D-E.

21 Platone, *Simposio*, 203A.

di ἀνὴρ μαντικός, di cui il Tirio si avvale per indicare Platone²². È possibile che la dichiarazione del Socrate platonico di essere un indovino, seppur non troppo abile²³, abbia esercitato una qualche influenza, ma, del pari, si osserva l'approccio di Massimo nei confronti della tradizione, approdato a una lettura originale sia del rapporto fra mantica e sapienza²⁴ sia dello statuto stesso del *daimonion*.

2. La *proairesis* di Socrate

Si consideri un altro aspetto del sapere socratico muovendo da un celebre passo di Platone:

A voi, in quanto mi siete amici, voglio far notare quello che vuol dire ciò che mi è capitato oggi. Infatti, o giudici, e chiamando voi giudici io vi chiamo con il giusto nome, mi è accaduto un fatto meraviglioso. La voce profetica che mi è abituale, quella del demone, per tutto il tempo precedente era sempre assai frequente, e *si opponeva* molto anche in cose piccole, *quando mi accingevo a fare cose in modo non giusto*. Ora mi sono accadute cose, come vedete anche voi, che si possono ritenere, e che vengono considerate, mali supremi. Invece, *il segno del dio non si è opposto a me, né mentre uscivo di casa né mentre salivo qui in tribunale, e neppure durante il discorso, in nessuna occasione mentre io mi accingevo a dire qualcosa*. Eppure, in altri discorsi mi ha fermato a metà, mentre parlavo. *Ora, invece, in nessun punto, nel corso di tutto questo processo, si è opposto a me in nulla, né in alcun atto né in alcuna parola*²⁵.

Alla funzione dissuasiva del demone Massimo di Tiro accenna nella *Dissertazione* 8:

Il demone di Socrate, infatti, era uno solo, semplice, individuale e socio-vole, sia quando lo richiama dal guardare un fiume, sia quando lo fa desiderare dall'amare appassionatamente Alcibiade, sia quando <***> che desidera difendersi, *sia quando non lo trattiene dal risolversi a morire* (ἀποθνήσκαι προαιρούμενον οὐ κωλύον)²⁶.

Come il periodo evidenzia, la vicenda della morte di Socrate è il solo caso in cui il *daimonion* non esercita il proprio ruolo. Rispetto a Platone, nel passo emerge un dato importante: la determinazione di Socrate che, resa dal participio

22 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 11.6; cfr. *ivi*, 38.3.

23 Platone, *Fedro*, 242C (εἶμι δὴ οὖν μάντις μέν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος).

24 In Apuleio (*Il dio di Socrate*, 158 e 162) il ricorso al potere profetico del demone si ha solo se il problema è estraneo alla filosofia, ovvero se è venuto meno il ruolo della *sapientia*.

25 Platone, *Apologia di Socrate*, 40A-B, tr. it. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000, p. 44 (corsivi di chi scrive).

26 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 8.6, tr. it. p. 181.

di προαιρέω, è significativamente riconducibile al concetto di *proairesis*²⁷. Il Tirio, dunque, propone una lettura razionalistica della morte di Socrate, fondata su una coerente applicazione dell'intellettualismo etico.

Se ne ha conferma nella *Dissertazione* 3, dove l'interrogativo filosofico discusso è se Socrate abbia fatto bene a non difendersi dinanzi al tribunale ateniese che nel 399 a.C. emise contro di lui la sentenza di condanna a morte. Dietro la cornice del processo si cela l'interesse di Massimo nel sondare i processi della volontarietà. L'accento è posto sulla morte di Socrate come atto volontario, sul fatto che egli «scelse di morire» (προείλετο ἀποθανεῖν), benché avesse la possibilità di salvarsi tentando la fuga o pagando una pena pecuniaria²⁸. Del tutto cruciale, dunque, è la scelta come atto morale e rappresentativo dello statuto etico del singolo²⁹. La scelta di morire non fu il gesto estremo di chi si immola per la causa della filosofia, ma la tappa finale di una vita retta, condotta con virtù e nel rispetto della verità:

verità, virtù e una vita retta necessitano di altri giudici, di altre leggi e di altri retori, fra i quali Socrate primeggiava, era incoronato e godeva di una buona considerazione³⁰.

Né, come si ricava da Senofonte, Socrate non si sforzò di preparare la propria difesa, giudicando la morte preferibile alla vita³¹. Nell'interpretazione di Massimo, la conservazione della vita è doverosa, ma diviene illecita se intesa a discapito della virtù, poiché un tale attaccamento si muterebbe in viltà, inammissibile e paragonabile a una diserzione in battaglia³². Pertanto, essendo il pudore la sola prova della rettitudine dinanzi alla corruzione imperante nel tribunale, Socrate, maestro indiscusso di dialettica, antepose il silenzio a qualsiasi discorso, scegliendo di preservare la propria integrità morale³³ ed evitando di provocare reazioni d'ira nel consesso giudiziario:

27 Concetto centrale in Epitteto, per il quale Socrate ha vissuto in funzione della sua *proairesis*: per esempio, in *Diatriba*, I 29 si legge che gli Ateniesi hanno condannato a morte il corpo di Socrate, non la sua scelta morale di fondo, che è invincibile (di qui la frase: «Potete uccidermi, ma non farmi danno»). L'etica di Socrate, invece, è criticata da Aristotele per l'assenza di *proairesis* in *Magna moralia* I 34, 1198a.

28 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 3.2, tr. it. p. 111.

29 Anche nel caso di altre figure esemplari: Odisseo «non scelse di essere immortale standose ne ozioso e senza esercitare la propria virtù» (οὐχ εἴλετο ἀθάνατος εἶναι ἀργὸς ὦν καὶ μὴδὲν χρώμενος τῇ ἀρετῇ) (ivi, 34.7, tr. it. p. 519); Diogene il Cane «volontariamente scelse» (ἐκὼν εἴλετο) la vita conferitagli dagli dèi (ivi, 36.6, tr. it. p. 545).

30 Ivi, 3.5, tr. it. p. 115.

31 Senofonte, *Apologia di Socrate*, 1.

32 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 3.7-8.

33 Socrate, «anziano per età, filosofo per stile di vita, povero per sorte, eccezionale per natura, abile nel comunicare, intelligente nel pensare (ἀγαθὸς εἰπεῖν συνετὸς νοῆσαι), insonne, temperante e tale che nulla [in lui] sembri a caso» (ivi, 3.3, tr. it. p. 111); Socrate, «un uomo puro nel corpo,

stette saldamente in silenzio, proteggendo la propria virtù, guardandosi dall'ira e procurando a loro l'amaro affronto di averlo condannato, pur standosene egli in silenzio³⁴.

Possiamo così tornare alla socratica *scelta* di morire, e vedere come l'accento sulla *proairesis* del filosofo sia un'efficace strategia difensiva, poiché depotenzia la posizione avversaria facendola risultare, nel complesso, poco decisiva. Al tribunale ottuso, per ignoranza incapace di vedere e fare il bene, si oppone Socrate, che, in circostanze terribili, offre ancora una prova di sapienza, *scegliendo* la morte perché egli *sa* che la salvaguardia della propria virtù è il bene autentico e dunque, sapendolo, altro non può fare che metterlo in pratica. Insomma, nelle *Dissertazioni* la morte di Socrate è un atto di ragione ovvero anche, esprimendoci nei termini cari a Epitteto, la scelta di fondo decisiva ed essenziale che qualifica l'uomo morale e che implica l'averne coscienza di ciò che è in potere del singolo³⁵. Il Socrate di Massimo di Tiro, che sfida se stesso nella conoscenza del bene, dinanzi alla morte conferma il proprio magistero filosofico, manifesto in una vita esemplare plasmata con «la fatica, l'abitudine, la frugalità, la fermezza, la saggezza e le altre virtù», e anzitutto «con il *logos*»³⁶.

virtuoso nell'anima, rigoroso nella condotta di vita, straordinario nel ragionare, musicale nel comunicare (μουσικῶ δὲ εἰπεῖν), pio nei confronti del divino e rispettoso di ciò che pertiene alla dimensione umana» (ivi, 8.1, tr. it. p. 175).

34 Ivi, 3.7, tr. it. p. 117.

35 Cfr. Epitteto, *Diatriba*, III 1.40 (ὅτι οὐκ εἶ κρέας οὐδὲ τρίχες, ἀλλὰ προαίρεσις ταύτην ἂν σχῆς καλήν, τότ' ἔστι καλός).

36 Massimo di Tiro, *Dissertazioni*, 3.1, tr. it. p. 109.

La filosofia del Bessarione di Nicea quale continuità della filosofia patristica greca

di P. Bessarione Cuocci

Nel 1469 la casa editrice Arnold Pannartz & Conrad Sweynheym pubblicò a Roma una voluminosa opera filosofica ed apologetica, intitolata *Adversus calumniatorem Platonis*, più comunemente conosciuta con il titolo *In calumniatorem Platonis*. L'autore di questa opera è Bessarione, Metropolita di Nicea e futuro Cardinale di Santa Romana Chiesa. Egli giunse nella penisola italiana nel 1438, quale membro della delegazione dell'imperatore bizantino Giovanni VIII Paleologo, per partecipare al Concilio di Firenze-Ferrara (1438-1439). In quegli anni Costantinopoli, capitale dell'Impero Bizantino, nutriva grandi speranze di salvarsi dal pericolo turco ottomano, grazie alla riunificazione delle Chiese d'Oriente e d'Occidente nell'Unica, Santa, Cattolica e Apostolica Chiesa di Cristo. Purtroppo, il fragile esito del Concilio di Firenze-Ferrara non favorì la salvezza tanto attesa ed il 29 maggio 1453 la gloriosa Costantinopoli, "Nuova Roma", cadde nelle mani dei Turchi.

Dal 1440 in poi il Metropolita di Nicea Bessarione non fece più ritorno nella sua patria ellenica, pur continuando ad attirare l'attenzione dell'Occidente alle sorti dell'Oriente e tentando più volte di organizzare una crociata contro i turchi ottomani, con lo scopo di liberare Costantinopoli e gli altri territori greci dal giogo ottomano. La sua vastissima erudizione e la sua instancabile lotta per la riunificazione delle due Chiese, d'Oriente e d'Occidente, gli permisero di ottenere ben presto titoli ecclesiastici all'interno della Chiesa Cattolica Romana. In breve tempo divenne uno dei protagonisti più importanti nel panorama culturale dell'Occidente, in particolare con la costituzione di un'importantissima biblioteca ricca di manoscritti classici, che contribuì significativamente alla conservazione del patrimonio culturale greco in Occidente. Questa biblioteca divenne infatti il nucleo originario della prestigiosa Biblioteca Marciana di Venezia¹. Resta indiscusso che Bessarione si affermò nella storia occidentale come eccellente filologo, filosofo, teologo e diplomatico pontificio. La maggior

¹ Cfr. L.M. Labowski, *Bessarion's Library and the Biblioteca Marciana*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, pp. 1-33.

Il pericolo arrecato dal trattato di Giorgio di Trebisonda era costituito dal fatto che le opere di Platone rischiavano di non essere più lette in Occidente. Fino a quel momento i dialoghi del filosofo ateniese erano sconosciuti in Europa, in quanto le traduzioni latine esistenti erano poche e mal fatte. Solo i dialoghi *Menone* e *Fedone* erano disponibili nella loro completa traduzione latina già dal Medioevo, grazie ad Enrico Aristippo, ma non avevano riscosso molto successo⁵. Il dialogo *Timeo* era stato parzialmente tradotto in latino dal filosofo romano del IV secolo Calcidione. Il dialogo *Parmenide* era conosciuto tramite il *Commentario* di Proclo, tradotto in latino da Guglielmo di Moerbeke (XIII secolo).

A partire dal 1400 molti altri dialoghi platonici erano stati tradotti in latino da scrittori come Leonardo Bruni, Pier Candido Decembrio e Rinuccio Aretino, ma costoro non possedevano una conoscenza filosofica adeguata a comprendere appieno la filosofia platonica e spesso travisavano il significato dei testi. All'inadeguatezza filosofica dei traduttori si aggiungevano pregiudizi e remore che portarono i lettori del XV secolo a censurare i testi platonici, soprattutto quelli che trattavano questioni morali spinose, come la comunità femminile nel *Tiaso* o l'omoerotismo. Basti pensare che il rifiuto di Leonardo Bruni di tradurre la *Repubblica* di Platone fu espressamente motivato dal desiderio di non arrecare ulteriore danno all'onorato nome del filosofo ateniese⁶. È evidente che l'opera *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* di Giorgio di Trebisonda costituiva il culmine di una lunga tradizione antiplatonica e quindi il trattato di Bessarione di Nicea *In calumniatorem Platonis* fu la mossa decisiva per difendere Platone davanti a un pubblico che non aveva le risorse adeguate per comprenderne adeguatamente il pensiero.

Con questa disputa filosofica, Bessarione di Nicea e Giorgio di Trebisonda divennero pionieri delle correnti filosofiche del loro tempo. Giorgio di Trebisonda, sebbene in precedenza fosse stato un sostenitore del platonismo, si convertì in seguito alla tradizione aristotelico-scolastica⁷, mentre Bessarione di Nicea manifestò sempre forti preferenze platoniche dovute alla sua formazione bizantina e alla piena conoscenza della filosofia patristica greca. Il Cardinale greco volle introdurre adeguatamente Platone nella cultura occidentale e accrescere l'interesse dell'Occidente per il filosofo ateniese, poiché sapeva che i fondamenti del pensiero filosofico dei primi pensatori cristiani e delle dottrine cristiane provenivano dalla filosofia platonica e pertanto non sarebbe stato giusto, né tantomeno ammissibile dimenticare o misconoscere il filosofo ateniese.

5 Cfr. G. Steiris, *Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα*, cit., pp. 171-172.

6 Cfr. Basilio Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, cit., pp. XI-XII; L. Bruni, *Epistolarum Libri VIII*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 147-149.

7 Cfr. G. Steiris, *Η συμβολή των υστεροβυζαντινών λογίων στον δυτικό αριστοτελισμό του 15ου αιώνα*, cit., p. 184.

La preoccupazione principale di Bessarione non era condannare Aristotele e difendere Platone, ma dimostrare al meglio i punti di congiunzione fra le due riflessioni filosofiche. Secondo Bessarione, la superiorità di Platone rispetto ad Aristotele stava nel fatto che il filosofo ateniese si fosse avvicinato più dello stagirita alla verità rivelata da Gesù Cristo⁸, come dimostrato anche dalla tradizione patristica greca. L'etica e la saggezza di Platone sono quindi le conclusioni fondamentali dell'argomentazione di Bessarione. Platonismo e aristotelismo vengono inoltre messi alla prova in una prospettiva più ampia, basata su fondamenti teologici. La filosofia patristica e scolastica sono in questo senso fattori fondamentali nella disputa. In definitiva, Bessarione raggiunse il suo scopo, riuscendo a contribuire in modo decisivo ad assicurare la lettura e lo studio di Platone in Occidente, soprattutto grazie alla pubblicazione, nel 1469, nel 1503 e nel 1516, di questo suo trattato tradotto in lingua latina che ebbe una larghissima risonanza in Europa⁹. Giorgio di Trebisonda invece aveva lasciato manoscritto il suo trattato che fu pubblicato una sola volta, nel 1523, dopo la sua morte, e peraltro sulla base di un manoscritto che presentava diversi errori¹⁰.

A parte il successo editoriale, la differenza tra le due opere consisteva soprattutto nel contenuto: alle accuse di Giorgio di Trebisonda contro Platone e al suo elogio di Aristotele, Bessarione rispose con piena consapevolezza filosofica ed un lucido piano esegetico¹¹. Per far comprendere ed accettare Platone ai lettori latini, Bessarione offre un'interpretazione di matrice neoplatonica attraverso gli scritti di Proclo e di Dionigi l'Aeropagita, fornendo al platonismo un approccio organico e sistematico, altrimenti difficile da comprendere con una lettura diretta dei dialoghi. In questo modo permise alla filosofia platonica di apparire più assimilata dalla dottrina cristiana su questioni religiose di certa importanza. Il Cardinale greco fu abile nell'offrire spiegazioni che giustificavano persino gli insegnamenti platonici più controversi, come la metempsicosi e la comunità delle donne nel dialogo la *Repubblica*; per tali argomenti viene infatti invocata una piena contestualizzazione storica. Bessarione inoltre offrì ai lettori occidentali alcuni autori e testi della tarda antichità precedentemente sconosciuti al mondo latino, nonché alcune nuove traduzioni delle opere di Platone.

Il Cardinale greco attribuì l'ignoranza da parte dell'Occidente del grande filosofo ateniese alla mancanza di traduzioni latine affidabili e quindi accusò Giorgio di Trebisonda di aver tradotto male in latino le *Leggi* e il *Parmenide*. Bessarione insistette sulla necessità di leggere le opere di Platone possibilmente in lingua originale e non in traduzione. In questa maniera dimostrò di non avere

8 Cfr. N. Abbagnano, *Storia della Filosofia*, Volume II, Ed. UTET, Torino 2005, p. 66.

9 Cfr. Basilio Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, cit., p. XIII.

10 Cfr. J. Monfasani, *Vindicatio Aristotelis: two works of George of Trebizond in the Plato-Aristotle Controversy of the Fifteenth Century*, ACMRS, Chicago 2021.

11 Cfr. Basilio Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, cit., p. XIV.

dubbi sulla virtù e sulla purezza del filosofo ateniese, esortando i suoi lettori a non fidarsi dei testi vituperati di Giorgio di Trebisonda.

Giorgio di Trebisonda aveva sostenuto nel suo trattato la superiorità filosofica e teologica di Aristotele su Platone. Bessarione procede quindi nel decostruire queste posizioni, fondando la sua argomentazione sui seguenti quattro pilastri:

1. l'attenta spiegazione degli insegnamenti platonici;
2. la corretta traduzione dei dialoghi;
3. la differenza con le traduzioni latine già esistenti;
4. l'esortazione alla lettura in lingua originale delle opere integrali di Platone.

Il Cardinale greco ricercò e recuperò una essenziale armonia tra Platone e Aristotele: tenendo conto dell'idea di Giorgio di Trebisonda, secondo la quale Aristotele era consapevole del mistero della Santissima Trinità e pertanto doveva essere annoverato nell'elenco dei santi¹², Bessarione sottolineò ripetutamente che Platone e Aristotele erano pagani e che, quindi, si erano entrambi arenati ad un livello di sapienza inferiore rispetto a quello raggiunto dopo la rivelazione cristiana¹³. Riguardo alla relazione dei due filosofi con il cristianesimo, Bessarione sottolineò il favore espresso dai Santi Padri della Chiesa per Platone, e sollevò sottilmente alcuni dubbi sulla reale utilità teologica di Aristotele che fu più un ricercatore fisico, mentre Platone un metafisico¹⁴. In alcuni punti importanti della sua opera, Bessarione allude effettivamente alla distinzione tra Aristotele fisico e Platone teologo, per dimostrare che tra i due esisteva solo un'opposizione apparente e non sostanziale, poiché entrambi sostenevano esattamente la stessa verità delle cose, anche se da punti di vista diversi. Bessarione spiegò con grande cura gli insegnamenti filosofici di Platone, in modo che i latini potessero apprendere quanto alcuni di essi fossero addirittura del tutto familiari al cristianesimo, e di conseguenza quanto fossero false le affermazioni di Giorgio di Trebisonda. Il pensiero di Platone è ampiamente illustrato in tutti e quattro i libri dell'opera, dove viene presentato il collegamento tra

12 La convinzione che Aristotele debba essere considerato un conoscitore delle dottrine cristiane è ribadita più tardi nella Storia della filosofia nel XV secolo da Alonso Tostado (1400-1455), nel XVI secolo da Juan Ginés de Sepulveda (1490-1573), e nel XVII secolo da Fortunio Liceti (1577-1657).

13 Questa è la nota teoria del filosofo e martire Giustino (100 d.C. - 165 d.C.), il quale afferma che la Parola di Dio è stata disseminata nella storia dei popoli dell'antichità come "parole seminate" o "*semina Verbi*", cioè semi della Parola, semi della Verità, ed è per questo che prima di Cristo molti filosofi erano arrivati ad alcune verità con il solo uso della ragione, ma mai alla Verità intera che è stata rivelata da Gesù Cristo. Giustino considera i grandi pensatori e filosofi del passato che hanno scoperto grandi verità come cristiani *ante litteram*. Cfr. Giustino, *Apologia II per i cristiani*, 8,1. PL 6.

14 Bessarione trae deliberatamente questa tesi da Simplicio, filosofo neoplatonico del VI secolo, membro dell'Accademia platonica di Atene e importante commentatore delle opere di Aristotele.

l'insegnamento del filosofo ateniese e gli insegnamenti del cristianesimo, dimostrando così la compatibilità tra platonismo e cristianesimo stesso.

Il Cardinale greco, tuttavia, non intendeva sostenere che tutti gli insegnamenti di Platone indistintamente fossero in accordo con la dottrina cristiana. Infatti, non potrebbe mai essere accettata la teoria della preesistenza delle anime, né la moltitudine degli dèi, né le anime del cielo e delle stelle, né altre credenze proprie della religione pagana.

I pilastri fondamentali della ricerca filosofica del Bessarione di Nicea sono Platone, Aristotele e tutta la letteratura patristica greca. Bessarione apprezzava sia la filosofia platonica, sia quella aristotelica, come ben dimostra la sua traduzione in latino della *Metafisica* di Aristotele.

Facendo riferimento alle opere di autori allora poco conosciuti in Occidente, come Alessandro di Afrodisia, e affidandosi alla testimonianza di Averroè, commentatore di Aristotele per eccellenza, Bessarione dimostrò che Aristotele non credeva né alla dottrina della provvidenza né all'immortalità dell'anima. Sottolineò invece quanto Platone offrisse soluzioni più in linea con l'insegnamento cristiano. In definitiva l'opera del Bessarione favorì il ritorno di Platone in Occidente, prima ancora che Marsilio Ficino avesse ultimato la sua opera a favore della filosofia platonica.

Bessarione di Nicea era un ecclesiastico greco proveniente dall'Asia Minore, vera e propria culla della cultura bizantina e cristiana, nella quale fino agli albori del XV secolo continuava a fiorire la cultura e lo spirito del cristianesimo ellenistico. Essendo greco e studioso zelante, egli aveva studiato le opere degli antichi scrittori pagani nella lingua originale ed anche la letteratura cristiana patristica greca. Era ben consapevole che Platone fosse un punto di riferimento per la filosofia cristiana e che non sarebbe stato possibile farlo cadere nell'oblio. Secondo Bessarione, rinnegare Platone significava ignorare le radici dell'autentica filosofia cristiana patristica. Il rifiuto della filosofia platonica avrebbe significato una vita cristiana senza radici culturali e senza identità.

Concludo affermando che, sebbene il Bessarione di Nicea sia vissuto circa mille anni dopo l'era dei grandi Padri della Chiesa, la sua filosofia è pienamente inserita nella tradizione filosofica patristica greca e ne costituisce un'autorevole continuazione.

Sulla possibilità di una “filosofia della mente” in Tommaso

di Marco Damonte

Il tomismo analitico considera rilevante il contributo di Tommaso in ordine all'antropologia filosofica e, in particolare, per la contemporanea filosofia della mente. Ma davvero è possibile tradurre, almeno a livello concettuale, l'antropologia filosofica tomista nelle categorie utilizzate dall'attuale filosofia della mente? Dopo una valutazione critica del principio storiografico “di ricorsività”, mi concentrerò sul testo *Aquinas on Mind* di Anthony Kenny e sulle critiche ad esso rivolte. Nello specifico farò riferimento al dibattito tra Pouivet e Putallaz, concludendo come le puntuali osservazioni filologiche non risultino decisive per abbandonare il tentativo di formulare una filosofia della mente di ispirazione tomista.

1. L'interesse del tomismo analitico per la filosofia della mente

Verso metà degli anni Novanta del secolo scorso, a sancire un interesse crescente verso Tommaso da parte della filosofia anglofona, John Haldane propose di identificare un vero e proprio “tomismo analitico” definendolo nei seguenti termini:

Il tomismo analitico non è interessato a S. Tommaso per un suo particolare insieme di dottrine. E non è nemmeno un movimento di pia esegesi. Esso, invece, cerca di ampliare i metodi e le idee del filosofo del ventesimo secolo – del tipo dominante nel mondo di lingua inglese – in connessione con le idee introdotte e sviluppate dall'Aquinate¹.

¹ J. Haldane, *Analytical Thomism: a Prefactory Note*, in «The Monist», 80/4, 1997, pp. 485-486, p. 486 (qui come altrove, dove non diversamente indicato, la traduzione è dell'autore). Cfr. C. Paterson, M.S. Pugh (eds.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Ashgate, Aldershot 2006; F. Kerr, *Un thomisme analytique?*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 92, 2008, pp. 557-567.

Studi più recenti suggeriscono di distinguere un tomismo “geachiano-fregeano” da uno “wittgensteiniano”². In questo contributo valuterò la possibilità di tradurre negli schemi concettuali della filosofia della mente l’antropologia che alcuni tomisti wittgensteiniani rinvennero nell’Aquinata, indicando la direzione in cui proseguire l’indagine. Nonostante l’iniziale entusiasmo per il contributo che la filosofia tomista della mente avrebbe potuto portare al dibattito contemporaneo, puntuali critiche hanno posto seri dubbi sulla legittimità di tale operazione, tanto da farle subire una battuta d’arresto. Se si tratti di un veto definitivo o dell’occasione per un rilancio è la domanda a cui intendo offrire una risposta.

2. L’entusiasmo (eccessivo) di Anthony Kenny

Il primo autore che ha deliberatamente fatto riferimento ai testi di Tommaso per affrontare questioni legate all’antropologia filosofica è stato Kenny. Già nei suoi studi giovanili approfondì quegli aspetti del dettato tomista utili ad affrontare questioni legate all’antropologia filosofica per riscattarla dai riduzionismi a cui la psicologia scientifica sembrava destinarla³. L’appello a Tommaso intendeva evocare l’esistenza di un modello antropologico, quello dello “spirito incarnato”⁴, alternativo tanto a quello dualista di matrice cartesiana, quanto a quello lockiano. La pubblicazione di un saggio dedicato a Tommaso per la *Past Master* è il testo in cui Kenny si confronta con Tommaso prendendo posizione sulla sua concezione di ciò che viene denominato *mind*. Nell’ultimo capitolo di questa monografia⁵, Kenny ripercorre i tratti salienti della psicologia filosofica di Tommaso e la considera capace di contribuire al dibattito conosciuto con il termine di *philosophy of mind*. Essa concerne la natura della mente e propone una riflessione sui processi mentali e sulle facoltà umane, attraverso il linguaggio utilizzato per esprimere e descrivere gli stati mentali. Di fatto, Kenny si concentra sui soli processi cognitivi, riservandosi di approfondire il tema in una più ampia monografia pubblicata poi nel 1993 con il titolo *Aquinas on Mind*. I primi due capitoli di questo testo hanno un taglio metodologico: alla luce di una meta-filosofia wittgensteiniana per cui il compito della filosofia non è quello di incrementare la conoscenza dei fenomeni, bensì la loro comprensione e osservato che le scienze cognitive si occupano del primo aspetto, ma non del secondo, un paradigma quale quello di Tommaso offrirebbe una prospettiva alternativa per

2 Cfr. M. Damonte, *An Historiographical Label, Its Evidence, Its Misunderstanding and Its Future: Wittgensteinian Thomism*, in «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas», 6, 2018, pp. 199-213.

3 Cfr. A. Kenny, *A Path from Rome*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 135-150 e Id., *A Life in Oxford*, Murray, London 1997, pp. 13-24 e 34-46.

4 Cfr. *Summa Theologica* I, 77, 8.

5 Cfr. A. Kenny, *Tommaso d’Aquino*, Dall’Oglio, Milano 1980 [ed. or. *Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 1980].

affrontare i problemi che riguardano il mentale. È qui presupposto un principio storiografico che Roger Pouivet si è accollato l'onere di identificare, chiamandolo “principio di ricorsività” e introducendolo come segue:

siamo spesso incapaci di comprendere che cosa un filosofo del passato ha detto se ci limitiamo a leggerlo attentamente con qualche conoscenza del suo contesto storico. Deve esserci qualcosa nella filosofia del *nostro* tempo che rende quel filosofo comprensibile per noi. In un certo senso, non possiamo comprendere un filosofo se non *riscopriamo* il suo pensiero per noi, addirittura fino a quando questa riscoperta non ci aiuta a dare una forma adeguata ai nostri stessi pensieri⁶.

Kenny non esita a contrapporre, con qualche eccesso e semplificazione, l'eredità cartesiana, della quale le scienze cognitive rappresentano gli epigoni, alla tradizione aristotelica, di cui Tommaso è annoverato tra i massimi esponenti. Quest'ultima ha il merito di approssimare la mente quale capacità di realizzare delle particolari operazioni da studiare ricorrendo alle nozioni di attualità e potenzialità, accidenti e sostanza, forma e materia. Kenny propone di identificare la mente con l'intelletto, cioè con la capacità di acquisire abilità linguistiche e simboliche, aggiungendo che «anche la volontà è parte della mente [...], ma in quanto intelletto e volontà sono due aspetti di una singola capacità indivisibile»⁷. Prende in esame la percezione in relazione alla capacità immaginativa; la natura dell'intelletto; l'appetito proprio della volontà; la libertà della volontà; il rapporto tra i sensi, l'immaginativa e l'intelletto; gli universali a cui fa riferimento il pensiero; la conoscenza dei particolari; l'autocoscienza; la natura dell'anima e il rapporto mente-corpo. Come si può evincere dai termini utilizzati nei diversi capitoli e che ho riportato in traduzione letterale, Kenny utilizza una nomenclatura mista, ora mutuata dal latino di Tommaso, ora dai filosofi contemporanei, con lo scopo di offrire una guida alla «geografia della mente»⁸ proposta dall'Aquinata che sia comprensibile e fruibile nei dibattiti filosofici presupposti dai neuroscienziati. Dalle recensioni ricevute⁹, si evince come il metodo utilizzato venga considerato discutibile, se non, come afferma Haldane, addirittura

6 R. Pouivet, *Moral and Epistemic Virtues: A Thomistic and Analytical Perspective*, in «Forum Philosophicum», 15, 2010, pp. 1-15, p. 1. Cfr. Id., *Philosophie contemporaine*, PUF, Paris 2008, pp. 69-96; M. Damonte, *Un contributo alla storiografia della filosofia analitica*, in R. Davies (a cura di), «Analisi. Annuario della Società Italiana di Filosofia Analitica», 2011, pp. 331-342 e Id., *La storia della filosofia secondo Anthony Kenny*, in «Studia Philosophica», 76, 2017, pp. 205-220.

7 A. Kenny, *Aquinas on Mind*, Routledge, London 1993, p. 18.

8 Ivi, p. 40.

9 J. Haldane, in «Philosophy», 69, 1994, pp. 242-244; R. Pasnau, in «The Philosophical Review», 103, 1994, pp. 745-748; B. Davies, in «Religious Studies», 30, 1994, pp. 128-130; D.L. Black, in «Journal of the History of Philosophy», 33, 1995, pp. 338-341; G. Klima, in «Faith and Philosophy», 15, 1998, pp. 113-117 e D.B. Burrell, in «The Journal of Religion» 78, 1998, pp. 138-140.

«disastroso». *Aquinas on Mind* consisterebbe in un commentario alle *quaestiones* dalla 75 alla 89 della *Prima Pars* della *Summa Theologica* basato su categorie ryleane e wittgensteiniane, estranee al pensiero tomista. Il divario tra lo scopo che Kenny si è prefisso e i risultati raggiunti vanno imputati al fatto che i testi considerati da Kenny vengono ricostruiti per dar vita ad un trattato autonomo, risultando decontestualizzati e privati di ogni riferimento alle fonti loro proprie. La contestazione più radicale è stata formulata da John O’Callaghan. Secondo questo autore al Tommaso della *Summa* non può essere attribuita alcuna riflessione sulla mente: l’uso dei termini *intellect*, *mind* e *soul* che vengono fatti corrispondere a *intellectus*, *psyche* e *anima*, tradisce proprio un residuo di quel dualismo cartesiano dal quale Kenny dichiara di voler prendere le distanze. Il ricorso non sempre controllato al termine “mente” trascura il fatto che, per Tommaso, non sono le sue operazioni a caratterizzare l’essere umano in quanto tale, bensì l’anima intesa come forma¹⁰: Kenny si limiterebbe a descrivere in termini tomisti le funzioni che, all’interno della tradizione cartesiana, vengono attribuite alla mente.

3. La ripresa (critica) di Roger Pouivet

Nonostante queste riserve, il testo di Kenny ha fornito al filosofo francese Pouivet la conferma dell’esistenza di quella che lui ritiene essere una tradizione aristotelico-tomista-wittgensteiniana da contrapporre all’eredità cartesiana¹¹. Rifacendosi a Kenny, Pouivet precisa la nozione tomista di “specie intelligibile”, da intendere come disposizione mentale acquisita, espressa e manifestata attraverso l’esercizio dell’attività intellettuale, concludendo che il concetto è una «disposizione a pensare questo o quello, una potenzialità mentale che si manifesta nel linguaggio e in altre attività simboliche»¹². Ciò consente a Pouivet di parlare di una peculiare concezione di “natura umana” e di identificare una medesima “tradizione” filosofica entro cui annoverare Wittgenstein e Tommaso. L’accento a tale tradizione filosofica si consolida quando Pouivet mostra come la critica wittgensteiniana al “mito” dell’interiorità sia anticartesiana e pertanto spinga verso concezioni antropologiche precedenti tra cui, nello specifico, quella tomista. Quella proposta che in Kenny era una interpretazione – discutibile, come abbiamo visto – di Tommaso, per Pouivet assume un valore paradigmatico, un’occasione in cui si scontrano due impostazioni antropologiche alla luce di un principio storiografico, secondo il quale lo studio di Wittgenstein

10 Cfr. J.P. O’Callaghan, *Aquinas’s Rejection of Mind, contra Kenny*, in «The Thomist», 66, 2002, pp. 15-59, p. 22.

11 Cfr. R. Pouivet, *Dopo Wittgenstein, San Tommaso*, Jouvence, Milano 2017 [ed. or. *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Vrin, Paris 2014 (I ed. Presses Universitaires de France, Paris 1997)].

12 Ivi, p. 47.

potrebbe facilitare e addirittura essere propedeutico ad accostare i passi dedicati da Tommaso all'antropologia. Proprio tale assunto è stato oggetto di una radicale contestazione da parte dello storico della filosofia medievale Putallaz¹³. Egli offre esempi in cui l'approccio di Pouivet risulta fallimentare. Il riferimento è alle pagine in cui Pouivet riporta la posizione di Kenny. Per quanto riguarda l'intenzionalità, Putallaz lamenta la mancanza di un riferimento esplicito a *Summa Theologica* I, 85, 2, ad 2; a proposito dell'ilemorfismo del riferimento a *Summa Theologica* I, 76, 4, ad 1; circa il linguaggio della citazione a *Summa Theologica* I, 85, 2, ad 3. La conclusione di Putallaz risulta senza appello: «un tomismo wittgensteiniano non solo è contestabile, ma controproducente»¹⁴. Il rimprovero decisivo concerne la pretesa di identificare una filosofia tomista della mente accettando la sostituzione dalla metafisica con la filosofia del linguaggio, finendo così con il fermarsi ad un livello descrittivo e con lo screditare quelle nozioni metafisiche, quali analogia e causa, senza le quali risulta impossibile apprezzare l'antropologia di Tommaso. Nella sua replica, Pouivet¹⁵ precisa che lo scopo del suo libro non ambisce ad essere una guida alla lettura di Tommaso, ma a classificare una corrente di storia della filosofia contemporanea che spiega come dei filosofi che si proclamano wittgensteiniani leggono Tommaso. Tale appunto, piuttosto sulla difensiva e minimalista sembra inficiare alla radice il tentativo di Kenny di formulare una filosofia tomista della mente.

4. Traduzioni lessicali e traduzioni concettuali: nuove sfide per la storia della filosofia

Questo apparente fallimento è confermato dal fatto che *Aquinas on Mind* non abbia riscosso l'interesse né dei neuroscienziati, né dei filosofi della mente propriamente detti. Ciò è dipeso senz'altro da ragioni interne a queste discipline, sempre più attente ai risultati conseguiti dai progetti delle scienze dure e sempre meno sensibili a porre attenzione agli aspetti filosofici altri rispetto a quelli epistemologici in senso stretto. Proprio da questi ambiti merita però segnalata una recente attenzione al tomismo analitico:

il dualismo cartesiano tra mente e corpo non può porsi a fondamento delle indagini di psicologia e filosofia della mente. Si deve sostituire tale concezione perché esso, come le odierne neuroscienze, la psicologia e la psicoanalisi hanno dimostrato, è fondamentalmente falso. [...] Il nuovo punto di vista è quello della filosofia analitica, che ha mosso indagini nel

13 Cfr. F.-X. Putallaz, *Wittgenstein, saint Thomas et l'intériorité. Une discutable lecture de Roger Pouivet*, in «Revue Thomiste», 119, 2011, pp. 35-65.

14 Ivi, p. 61.

15 Cfr. R. Pouivet, *Saint Thomas, philosophe analytique? Défense d'une lecture discutable*, in «Revue Thomiste», 119, 2011, pp. 655-650.

campo della filosofia della mente, e della psicologia tomista, la quale, come la psicoanalisi, ha il vantaggio di essere una disciplina ponte tra la psicologia e la filosofia¹⁶.

In conclusione, ritengo pertanto che abbia ancora senso porsi il seguente interrogativo: è possibile parlare di “mente” in Tommaso, senza accettare ciò che della mente presuppongono i filosofi contemporanei?¹⁷ Meglio: il valore dell’antropologia e della psicologia (filosofica) tomista può emergere attraverso il ricorso al termine “mente”, oppure riferirsi ad esso è inficiarne la specificità? Per analogia, lo stesso vale per i termini “corpo”, “fantasma”, “ilemorfismo”, “causa mentale”, “linguaggio”, “interiorità” e per i lemmi che distinguono la sfera del mentale da quella del fisico. Le risposte a questi interrogativi richiedono un impegno di traduzione non solo lessicale, ma concettuale. La sfida può (e deve) essere accolta.

16 Cfr. A. Aceto, *Un percorso del tomismo analitico: la psicologia tomista*, in «L'inconscio. Rivista italiana di Filosofia e Psicanalisi», 15, 2023, pp. 124-147, p. 126.

17 Cfr. J. O'Callaghan, *Thomism and Analytic Philosophy: A Discussion*, in «The Thomist», 71, 2007, pp. 269-317, pp. 272 e 291-317.

La traducibilità come trasfigurazione artistica. Lineamenti di un'estetica della traduzione

di Lorenzo De Donato

Concepire la vita di ogni individuo come esperienza soggettiva significa sempre aprirsi all'esperienza del rischio e della mancanza: l'esistenza, man mano che viene esperita, si trasforma in vissuto, il quale si predispone sempre e inevitabilmente come intarsiato di fratture, circonvoluzioni, crepe, deviazioni. Si agita sempre all'interno dell'esperienza del "concreto" della vita, cioè, quel tassello insondabile, ma non per questo metafisico, che potremmo definire il dominio del "fantasmatico". Tale regno, tale abisso, a cui è connaturata la caratteristica di presentarsi in forma sempre magmatica e mai cristallizzabile – la si può per questo definire una figura del caos – può riscoprirsi attiguo alla dimensione della traducibilità, come ogni situazione in cui entra in gioco la posterità come condizione plasmante e modellante anche in senso retroattivo. L'armamentario concettuale che discuteremo è quello che riguarda determinati meccanismi che è utile qui raccogliere sotto la nozione di "riscrivibilità": le pratiche della riscrittura sono quelle che, appunto, rendono attiva e transitiva la traducibilità, ossia la possibilità seconda di scrittura in altra forma, in altro codice, in forma diversa e nuova, ossia in forma trasfigurata. Ciò che è traducibile in forma differente da quella primaria è un oggetto dell'esperienza "trasfigurabile", dunque flessibile, duttile, malleabile, aperto alla cangianza della sua struttura. Il prodotto finale di tale processo, evidentemente dialettico, si presenta (anche) come (molto) dissimile dall'elemento originario: il "tradotto" che realizza e concretizza la traducibilità – ossia che accoglie e incarna quella possibilità di traduzione – è differente dalla situazione di origine, da quello che era il "da-tradurre". Si presenta, insomma, come "difforme": il concetto della "difformità" è utile alla nostra causa, in quanto presenta in sé non solo i caratteri della differenza, della distinzione, della diversità, ma, di più, esprime il senso del divario e della distanza tra le due forme, tra le due qualificazioni, il senso di una spaziatura che corre tra il momento primario e l'approdo finale, tra l'elemento di origine e l'apparato di destinazione. I concetti della "riscrivibilità" e della "trasfigurazione", insieme, possono diventare specifiche declinazioni che può prendere il concetto della traducibilità

nell'ambito delle prassi di interpretazione dell'opera d'arte. Si tratta qui, con l'azione estetica, di tradurre la mancanza come conseguenza di un vissuto in un lavoro compiuto e dotato di un senso concluso; si tratta di traslare e trasporre il caos come fattualità originaria in un sistema pazientemente rielaborato e, quindi, ordinato; si tratta di trasformare il dolore della vita in un'oggettivazione ultimata e positiva, di tradurre e trasfigurare un magma esperienziale caotico (non governabile e non sottoponibile a procedure di controllo) in un progetto autentico, in una compiutezza risolutiva; si tratta di sottoporre la situazione d'origine ad una revisione sistemica che possa rendere – fornire una “resa” – in nuovi meccanismi e in nuove, ordinate strutture, il precedente stato di indistinzione disorganica. Attuare il gesto della “difformità” significa – nell'ambito della dinamica estetica – attuare un gesto creativo che permette di operare una radicale risemantizzazione di un materiale preesistente. Il risultato a cui si giunge al termine di questa processualità è l’“opera”. Di che cosa l'opera sarebbe possibilità di traduzione? Di quell'ingovernabile che è il caos della nostra esistenza: il cumulo delle tracce, dei depositi, dei resti, soprattutto con riferimento all'esistenza passata e vissuta. Traduzione (e non semplice trascrizione, o translitterazione, o trasposizione) di quell'inassimilabile che sempre riemerge, e che il lavoro creativo prova incessantemente a ri-assimilare, a ri-assemblare; di quell'inestinguibile che forma questi resti che mai si esauriscono e mai si estinguono, e che il gesto artistico proprio per questo prova costantemente ad estinguere nella forma ordinata dell'opera; di quell'incoercibile che l'atto estetico prova sempre e ininterrottamente a incanalare, ingabbiare, catturare nelle strutture ordinate dell'opera. Il gesto estetico prova quindi a rimodulare l'insuperabilità del caos, superandolo e inglobandolo nell'ordine dell'opera; prova a ridurre ai minimi termini l'irriducibilità del magma primigenio; prova ad incasellare ogni volta nei meccanismi e negli intarsi dell'opera ciò che è per sua natura imprevedibile. Un nucleo, quello del vissuto, di per sé imperscrutabile e insondabile, quindi apparentemente intraducibile, che la creatività espressiva tenta ogni volta di fissare, cristallizzare e solidificare in modo definitivo e universale nell'oggetto estetico finale. Scrive Adorno: «Varrebbe davvero la pena di considerare i cumuli di detriti, di macerie e di rifiuti sui cui sembrano innalzarsi le opere di artisti importanti, e ai quali, sfuggendone a stretto rigore, essi devono tuttavia qualcosa del loro *habitus*»¹. “Detriti”, “macerie” e “rifiuti”, verso cui tali opere sarebbero debitrice del loro *habitus*, a cui, cioè, dovrebbero qualcosa di fondamentale che influirebbe sulla loro stessa costituzione, sul loro stesso costituirsi ontologicamente come opera, come operazione artigianale, produzione intellettuale, artefatto estetico. Si potrebbe quindi desumere che per “opera” debba intendersi in tal senso un costrutto ordinato che organizzi, metta in forma, un eventuale materiale che originariamente si presenti in forma disordinata, caotica,

1 T. W. Adorno, *Wagner. Mahler. Due studi*, Einaudi, Torino 1966, p. 40.

magmatica – appunto “detriti” o “macerie” –, nella forma di frammenti pulviscolari privi di senso compiuto. Un materiale informe e confuso, che necessita di essere lavorato e rielaborato per diventare opera. In tal senso, e al contempo allargando il quadro, ci si vuol qui riferire ad un modo di intendere la vicenda esistenziale come inesausto ricercare una condizione – uno stato di “grazia”, per così dire – in cui si è capaci di risemantizzare il primordiale caos del mondo: la vita come tentativo incessante di “fare ordine”. Una seconda nascita, un secondo piano di realtà permeato dal continuo e costante riversamento del flusso del caos in uno schema organizzato, un movimento in grado di ricostruire e incardinare la caoticità intrinseca delle cose del mondo in un ordinamento “altro”. Si potrebbe definire questo movimento, con Russell, come «elemento costruttivo»: «si costruisce qualche cosa che resta quale monumento quando l'opera è finita»². L'elemento costruttivo che trova libera applicazione nel ristrutturare le rovine e i rifiuti, gli scarti e i detriti, ricostituendo il tutto in un ordine incorruttibile, in un ordinamento rinnovato e ritrovato. L'azione estetica – che rielabora questi “detriti”, “macerie” e “rifiuti” – va intesa innanzitutto come possibilità immaginativa e narrativa di dar forma all'informe, di dar forma ordinata ad un contenuto indisciplinato. Possibilità immaginativa in quanto è necessario innanzitutto “immaginare” la possibilità di farlo, immaginare la concretezza dell’“essere in grado” di compiere tale operazione; possibilità “narrativa” in quanto l'azione propriamente da svolgere è quella di narrare la propria storia applicando nuovi filtri che permettano di leggere in modo diverso gli stessi contenuti. La nostra capacità interpretativa e narrativa sembra predisposta per affrontare la complessità della realtà e ricondurla ad una nostra “versione” di essa, un resoconto che ha il vantaggio di aver disciplinato e ricomposto ciò che prima sembrava incontrollabile. Si può obiettare: tale resoconto finale potrebbe essere pensato come “fittizio”. Come rispondere a questa eventuale obiezione? Perché il resoconto sarebbe “fittizio”? Solo perché si è tentato di disporre in modo diverso gli stessi elementi di prima, ma in una posizione differente? In verità, condotta ipoteticamente a buon fine una simile operazione, si può convenire che non si saranno inventati nuovi elementi, ma si saranno solo disposti in un “nuovo ordine” sulla scacchiera gli stessi pezzi di prima. Una simile operazione di *mise en ordre*, insomma, risulterebbe non solo profondamente convinta ma assolutamente autentica, visto che non prevede l’“invenzione di contenuti inesistenti” – sarebbe pura fantasia, puro gioco, pura letteratura – ma solo la “re-invenzione dei contenuti precedenti”, ossia la loro ri-disposizione in forma nuova. La vera domanda diventa allora questa: può questo processo lavorare e funzionare in simbiosi e in parallelo con la traiettoria della costituzione di un'opera? Non solo nel caso della creatività artistica, ma anche nel senso

2 B. Russell, *La conquista della felicità*, Tea, Milano 2003, p. 198.

3 *Ibidem*.

generale di un “fare” che conduce alla formazione di un costruito, al conseguimento di un “risultato” in quanto “risultante dal” percorso vissuto. Può la voce del soggetto prender forma, compiersi e quindi esprimersi trasfigurando l’esistenza in opera? Utilizziamo qui il verbo “trasfigurare” e quindi l’idea-concetto di “trasfigurazione” non nel suo originario senso teologico-religioso, ma intendendolo come trasformazione del pensiero in atto o contenuto, quindi come prospettiva di indagine su dinamiche e meccanismi dell’espressività, nel senso di una vera e propria “filosofia dell’espressione”, nel senso di quella doppia direzionalità che retrocede procedendo, che, come direbbe Ricoeur, scava un’“archeologia” mentre contemporaneamente si proietta in avanti verso una “teleologia”. Ogni traduzione (estetica) sarebbe quindi una ri-creazione espressiva di un materiale pre-esistente, idea che sarebbe in linea con le filosofie della traduzione classiche, da Goethe a Benjamin. La nozione freudiana di *nachträglichkeit*, poi ripresa da Lacan come *après-coup*, ben rappresenta questa dinamica del “ripensamento retroattivo”, della possibilità di reinventare il passato rendendolo funzionale in vista di un’idea superiore e successiva, che al contempo lo riassume e lo giustifica: la ri-decisione. Non si tratta solo di rileggere il passato, ma di riscriverlo: quel tentativo faticoso eppure rivoluzionario di trasformazione, di conversione di un vissuto personale – attraverso il desiderio – in opera compiuta. Un rimettere in discussione i pilastri fondamentali del soggetto attraverso non una semplice, sterile e meccanica attività di trascrizione e trasferimento, ma attraverso una vera e propria attività traduttivo-creativa di riconfigurazione, con la finalità estrema di sciogliere prima e ri-coagulare, ri-comporre poi, i materiali in un nuovo depositarsi, in una concrezione compiuta e volontaria, in un nuovo prodotto: l’opera (intesa quindi come compiuta traduzione). Freud, infatti, dalla sua prospettiva, aveva iniziato a mettere in rilievo l’importanza di questa dinamica: «L’osservazione psicoanalitica [...] riconosce [...] nell’esercizio dell’arte un’attività che si propone di temperare desideri irrisolti, e precisamente in primo luogo nello stesso artista creatore e in seguito nell’ascoltatore o nello spettatore. Le forze motrici dell’arte sono gli stessi conflitti che spingono altri individui alla nevrosi»⁴. L’opera, nella lettura freudiana e con riferimento specifico all’azione artistica, è allora possibilità di salvezza e redenzione: evitare il baratro esistenziale trasformando la contingenza in necessità, trasfigurando la “deiezione” in un movimento risollevatore, e, per ciò stesso, al contempo alleviante. Freud afferma ancora: «Il rapporto tra le impressioni infantili e il destino dell’artista da un lato, e le sue opere come reazioni a queste sollecitazioni dall’altro, fa parte dei temi più attraenti dell’osservazione analitica»⁵. Il costituirsi dell’opera, quindi, si può qui ulteriormente pensare come “reazione ad una sollecitazione”: la sollecitazione è un contenuto ricevuto percuotente, subito passivamente (che il dispositivo psicoanalitico chiamerebbe genericamente “trauma”), la reazione è la risposta del soggetto il cui movimento è di assunzione su di sé di

4 S. Freud, *Saggi sull’arte, la letteratura e il linguaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 180.

5 *Ibidem*.

quell'evento. Ci si assume su di sé l'evento traumatico come ci si assume una responsabilità: il compito immane è poi quello della ristrutturazione sin dalle fondamenta di quella istanza, al fine di ri-espellerla in forma compiuta, definitiva, e – cosa ancor più importante – spesso irriconoscibile, nuova (in forma personale, personalizzata, ovvero: soggettivata; e quindi: “tradotta”, “trasfigurata”). Proprio questo passaggio, questa transizione, viene così spiegata da Freud: «In quanto realtà convenzionalmente accettata, [...] l'arte costituisce un regno intermedio tra la realtà che frustra i desideri e il mondo della fantasia che li appaga, un dominio in cui sono rimaste per così dire vive le aspirazioni all'onnipotenza dell'umanità primitiva»⁶. La transizione, il passaggio, il momento della trasfigurazione, è allora anche uno scarto. Vi è un momento di misteriosa trasformazione nella mancanza che si concretizza nella presenza dell'opera, nel “virtuale” che trova compimento nel “reale”, nella fantasia che trova sostanza nella realtà del prodotto artistico. Questo mistero è l'insondabile di ogni fenomeno che concerne l'inconscio: Lyotard dice che ciò che l'artista esprime è la “figura dell'inconscio”. Prendendo proprio ad esempio il fatto universalmente comprensibile della dinamica artistica, egli esprime con forza l'idea che tutto ciò che un autore rappresenta e racchiude è proprio il nucleo di ogni meccanismo afferente all'inconscio. La sua opera è “transustanziazione laica”: il suo “sé” più vero e profondo è presente nell'opera, eppure l'opera è stata generata e configurata dando corpo a quanto di più distante dalla sua esperienza e dal suo vissuto. Questo mistero laico, questo “insondabile”, si declina anche come fascino di un luogo inesistente eppure concreto, un “altrove” continuamente reiterato e riprodotto dall'azione di fruizione attivo-passiva dell’“ascoltatore” o “spettatore” di cui parlava Freud: l'opera rivive come un sogno guidato, come uno scenario onirico indotto, ogni volta che viene fruita. Nell'opera troveremmo svolta, in qualche misura, la medesima attività che costituisce il lavoro onirico. In essa, in effetti, quelle attività operazionali di ri-creazione, figurazione e rappresentazione, condensazione, spostamento, che nel sogno (o nel sintomo, che è lo stesso) hanno lo scopo di travestire il desiderio in quanto intollerabile, sono utilizzate allo scopo di diffondere – al contrario – ciò che dà armonia, che rassicura, che è familiare, insomma la buona forma. Una buona forma che, sorprendentemente, serve in realtà per esibire il brutto, l'inquietante, lo straniero, l'informe, a cui il disordine dell'inconscio corrisponde. Un lavoro, quello della costituzione artistica dell'opera, che potremmo allora anche definire “teratologico”, una attività di scandagliamento del mostruoso e di sua ri-creazione, una operazione di scavo nei meandri oscuri del soggetto (la sua esistenza passata, reale e immaginaria, esteriore e interiore) volta alla finale, trasfigurata, tradotta emersione dei suoi nuclei più inaccettabili e ineffabili. L'ordine dell'opera è traduzione del caos dell'esistenza.

6 Ivi, p. 181.

Dall'ισονομία alla δημοκρατία. Le contraddizioni di un sistema politico che sopravvive alla storia

di Myriam Lazzaro

1. Premessa

Lo studio della democrazia ha da sempre suscitato un particolare interesse in molti ambiti di ricerca. E nonostante la ricca produzione scientifica esistente sull'argomento, si lavora ancora molto sulla democrazia classica, intesa come *παράδειγμα* di riferimento imprescindibile per cogliere le condizioni e le contraddizioni delle società democratiche contemporanee. Come ci tramandano le fonti di epoca classica, prima che entrasse in uso il termine *δημοκρατία*, il diritto ateniese indicava l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alle leggi e gli eguali diritti di partecipazione politica dei medesimi con il più antico termine *ισονομία*, introdotto da Clistene per denotare l'insieme delle riforme attuate ad Atene tra il 508 e il 507 a.C. Le testimonianze pervenute sembrerebbero attestare l'origine tarda nell'uso e nella diffusione della parola democrazia, nata più come parola di «rottura» che «come parola di convivenza politica», dal momento che «esprime la prevalenza di una parte più che la partecipazione paritetica di tutti indistintamente alla vita della città (che è espressa piuttosto da *isonomia*)»¹. Le parole *ισονομία* e *δημοκρατία* non sono dunque sinonime, e non possono essere nemmeno considerate come l'evoluzione sintattica l'una dell'altra. I loro significati, nettamente chiari e distinti per la lingua greca, incarnano pienamente i cambiamenti storici e politici che investirono la *πόλις* ateniese tra il V e il IV secolo, sancendo l'affermazione di un sistema politico, la democrazia, appunto, la quale, da quel momento sino a oggi, ha mantenuto non solo lo stesso appellativo, ma un insieme di caratteristiche e contraddizioni che appaiono come elementi intrinseci alla sua stessa natura costituzionale. Se, dunque, la nascita

1 L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 152 ss.

della democrazia è stata segnata da certi limiti, bisogna tornare alle sue radici per individuare le eventuali criticità che quella stessa tradizione ci ha lasciato.

2. Le origini della democrazia ateniese

Il termine greco *δημοκρατία* letteralmente viene tradotto con “governo del popolo”. E anche se la sua definizione è rimasta invariata per millenni, la sua interpretazione ha subito dei radicali mutamenti, tanto che il senso che oggi vi si attribuisce è profondamente diverso da quello rinvenibile nella prima democrazia ateniese. Questa è stata oggetto, sin dai suoi esordi, di numerose critiche, dettate dall’evidenza di un’ambiguità di fondo che da sempre la accompagna: ovvero, se possa essere realmente considerata come “potere del popolo”, quindi un potere accessibile a tutti i membri di una comunità politica, oppure se il *δῆμος* di cui consta la parola indichi solo una parte limitata della popolazione, quella a cui era concesso il diritto di cittadinanza. Come racconta Erodoto nelle *Storie*, ad Atene il passaggio da *ἰσονομία* a *δημοκρατία* sarebbe avvenuto a seguito della promulgazione delle riforme clisteniche, da cui la famosa definizione attribuita dallo storico a Clistene come colui che «istituì per gli Ateniesi le tribù e la democrazia»². Quest’ultima non esprimeva più la semplice uguaglianza di leggi, l’*isonomia*, dal momento che non si limitava a garantire l’uguaglianza giuridica dei cittadini, ma si presentava come una forma di compartecipazione diretta alla vita e alle scelte del governo. La *δημοκρατία* divenne un sistema politico ancora più complesso con l’avvento del governo di Pericle. Questi promosse ad Atene ulteriori iniziative, non solo istituzionali, ma anche di natura economica, architettonica e culturale, facendo di Atene – come scrive Tucidide – «la scuola della Grecia»³. E pur essendo passati numerosi decenni tra il governo di Clistene e quello di Pericle, la fioritura della democrazia ateniese promossa da quest’ultimo trova le sue basi storiche proprio nelle riforme clisteniche, molte delle quali vennero mantenute ed estese in vista di una rivoluzione democratica ancor più radicale di quella attuata nel quinto secolo. Le iniziative di Pericle contribuirono ad ampliare notevolmente il coinvolgimento dei cittadini meno abbienti nella vita politica; e per tali motivi, ma non solo, la maggior parte degli storici condivide l’idea che egli debba essere considerato il padre della democrazia, che fu lui a istituire per primo, nella storia occidentale, quei principi basilari dai quali si sviluppò, fino ai nostri giorni, il sistema democratico. Il primo storico ad attribuire così fermamente la paternità periclea a questa forma di governo fu Tucidide, nel secondo libro del suo *Epitaffio*. Lungi dal dover rappresentare un’orazione funebre, il discorso tucidideo appare piuttosto un elogio alla potenza di Atene e al successo del suo sistema politico democratico⁴, caratterizzato da uguaglianza

2 Erodoto, *Storie*, VI, 131,1.

3 Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, 41, 1.

4 Cfr. *ivi*, 37,1.

e rispetto delle leggi, applicazione della meritocrazia, diritto per tutti alla libertà, al tempo libero, alle attività ricreative, facendo di questa orazione il “primo manifesto” della democrazia nella storia occidentale.

3. Ambiguità e critiche della prima democrazia

Nonostante il successo ottenuto dal governo di Pericle, le condizioni politiche e sociali di Atene peggiorarono, rendendo precari l'equilibrio e la stabilità del governo in carica. Ciò suscitò interesse e preoccupazione nei filosofi e negli intellettuali di epoca classica, i quali, in varie opere – contemporanee e postume – misero sotto accusa la trasparenza del regime democratico. Potrebbe sorprendere il fatto che Tucidide sia stato uno dei maggiori critici di Pericle. Proprio lui che ne aveva esaltato il carisma e il successo politico, lo accusò di celare, sotto le vesti di un governo spacciato pubblicamente come democratico, un regime prettamente autocratico: «democrazia di nome, ma di fatto il governo del primo cittadino»⁵; da cui quella tradizione, ancora oggi sostenuta, secondo la quale l'effettiva carica ricoperta da Pericle sarebbe stata quella di *princeps*. Ma la critica maggiore, in ambiente ateniese, contro la (presunta) maschera democratica di Pericle fu quella promossa da Platone, uno dei maggiori oppositori del regime democratico. In particolare, nel *Gorgia*, Platone accusa Pericle di essere un grande corruttore politico, poiché, grazie al suo carisma e all'influente oratoria demagogica, riuscì ad accattivarsi il consenso del popolo⁶. L'attacco di Platone a Pericle si ritrova anche nel *Menesseno* – parodia sarcastica dell'epitaffio tucidideo –, in cui è riportato un altro epitaffio attribuito ad Aspasia⁷, che sembrerebbe confermare le accuse di Tucidide:

Il motivo è che allora c'era la stessa forma di governo di adesso, cioè un'aristocrazia, in cui siamo vissuti quasi per tutto il tempo a partire da allora. Qualcuno la chiama democrazia, qualcun altro nel modo che gli piace, ma in realtà è un'aristocrazia con l'approvazione della massa⁸.

Le fonti storico-filosofiche paiono concordare sul fatto che la prima democrazia ateniese, sotto l'apparente uguaglianza dichiarata dai suoi *leaders*, classe in realtà la volontà di istituire dei regimi oligarchici o monarchici, sfruttando la propaganda democratica solo come strumento di adulazione verso il popolo, al fine esclusivo di ottenerne l'appoggio e la fiducia. Queste paure divennero reali nel IV secolo, quando le scelte politiche della nuova democrazia restaurata

5 Ivi, 65,9.

6 Platone, *Gorgia*, 515D-E.

7 Cfr. Platone, *Menesseno*, 236B-C.

8 Ivi, 238C-D.

provocarono ad Atene delle conseguenze disastrose, che apparvero nettamente in contrasto con i principi di apertura e partecipazione politica promossi dai padri della prima democrazia. Emblema della crisi del sistema democratico di inizio secolo fu la condanna a morte di Socrate, definito da Platone l'uomo più giusto e mandato a morte perché considerato un nemico del regime democratico; proprio lui che aveva speso la sua vita per insegnare cosa fossero il bene e la giustizia. Socrate era ben consapevole del fatto che i politici del suo tempo non si curavano delle conseguenze delle loro decisioni e azioni, perché erano più occupati ad adulare la cittadinanza per ottenere consensi – favoriti in questo scopo dall'arte retorica acquisita attraverso gli insegnamenti sofistici –, che ad amministrare la πόλις; e gli stessi cittadini, che erano privi di quella consapevolezza necessaria a discernere l'influenza e il condizionamento degli statisti, chiedevano a questi solo di essere compiaciuti e intrattenuti. Queste considerazioni di Socrate sulla gestione del sistema politico colpivano il cuore della democrazia ateniese di V secolo, fondata su una spartizione delle cariche pubbliche tra tutti i cittadini che spesso non teneva conto del criterio – tanto ricercato da Socrate – della “competenza generalizzata”, cioè la scelta di affidare specifiche mansioni e compiti agli esperti di ciascun settore, così come spiegato dal filosofo nel *Protagora*:

io vedo che, allorché si radunino in assemblea, quando la Città deve deliberare sulla costruzione di qualche pubblico edificio, chiamano come consiglieri gli architetti; e quando la Città deve deliberare sulla costruzione di navi, mandano a chiamare i costruttori di navi, e lo stesso fanno per tutte quelle cose che ritengono essere oggetto di apprendimento e di insegnamento [...]. Invece, quando si debba deliberare intorno a qualche questione che riguarda l'amministrazione della Città, allora sale sulla tribuna e dà loro consigli in materia, senza discriminazione, l'architetto, il fabbro, il calzolaio, il commerciante, l'armatore, il ricco, il povero, il nobile e il plebeo: e a costoro nessuno rimprovera, come invece nel caso di prima, di pretendere di dar pareri senza aver prima imparato in alcun modo e senza aver avuto alcun maestro. Evidentemente perché sono convinti che questa non sia cosa insegnabile⁹.

Fu in questo contesto storico-politico così critico e instabile che nacque quella che oggi prende il nome di filosofia politica, termine coniato da Aristotele per indicare l'oggetto della πολιτική τέχνη, la scienza pratica finalizzata a studiare sistematicamente la realtà politica. Il contributo della filosofia aristotelica allo studio del mondo politico classico risulta di fondamentale importanza, poiché il pensiero dello Stagirita incarna perfettamente i valori e i condizionamenti culturali dominanti nella Grecia del tempo. L'analisi condotta da Aristotele nella *Politica* riporta una descrizione della costituzione democratica ateniese come

9 Platone, *Protagora*, 319B-D.

appariva agli occhi di un meteco, di un uomo straniero, al quale non erano concessi i diritti legati alla cittadinanza, ma solo margini di libertà e autonomia dentro e fuori la πόλις. Ma queste limitazioni imposte dalla costituzione di Atene non erano ristrette solo ai μέτοικοι, perché nella piramide sociale ateniese la popolazione era composta da altre categorie poste ai margini della vita pubblica cittadina: le donne, i bambini, gli schiavi, i *banausoi*, i barbari; individui che, secondo le convinzioni dell'epoca, non erano degni di ottenere lo *status* di πολίτης perché considerati “per natura” razionalmente inferiori, limitati nella loro capacità di esercitare pienamente quella funzione propria dell'uomo, il λόγος, che era prerogativa esclusiva dei maschi ateniesi, adulti e liberi – gli unici a cui era concesso il diritto-dovere di essere cittadini di Atene.

Lo stesso Aristotele non era esente dai condizionamenti culturali del suo tempo, come dimostrano le sue opere di argomento biologico ed etico-politico, dalle quali emerge una classificazione degli esseri umani fondata su «quattro discriminanti: il λόγος, la libertà, il comando, la virtù», che pone al vertice della piramide l'uomo greco, maschio, adulto e cittadino. Il filosofo riteneva, infatti che, pur essendo tutti gli esseri umani dotati per natura di λόγος, l'esercizio della razionalità non avvenisse allo stesso modo in tutti, perché diversa era la capacità deliberativa negli schiavi, nei barbari, nei lavoratori manuali, nelle donne, nei bambini e negli uomini liberi, cioè in quelle «forme dell'umano» gerarchizzati dallo Stagirita secondo un ordine crescente che va «dall'individuo più affine alle bestie sino a quello più simile al divino»¹⁰.

Sembra chiaro che anche in questa seconda fase storica la democrazia ateniese non garantì le auspiccate condizioni di uguaglianza e partecipazione politica a tutto il popolo, se con questo termine si vuole intendere, come oggi, l'insieme di tutti i membri di una comunità politica. E forse è stato proprio questo errore storico, in qualche modo anacronistico, nel modo di intendere il concetto originario di democrazia a far sì che, col passare dei secoli, venisse tramandata un'idea alquanto errata, in parte idilliaca, della democrazia classica.

4. Conclusione. La democrazia ateniese può ancora essere considerata un paradigma politico?

«Che l'Atene del periodo classico abbia ricoperto un ruolo di modello nella cultura europea, è quasi un luogo comune», tanto da poter parlare «di un vero e proprio “mito di Atene”»¹¹, col quale, in ogni fase della storia della democrazia,

10 R. L. Cardullo, *Tra bestie e dèi: forme dell'umano in Aristotele. Uno studio ricognitivo*, in R. Radice, M. Zanatta (a cura di), *Aristotele e le sfide del suo tempo a 2400 anni dalla sua nascita*, Atti del convegno, Milano, 9-11 novembre 2016, Edizioni Unicopli, Milano 2018, pp. 47-73, p. 57.

11 D. Piovani, *Teoria politica e democrazia greca nel XXI secolo*, in «Rivista storica italiana» 134, n. 3, 2022, pp. 962-983, p. 962.

i teorici politici hanno dovuto confrontarsi. E ancora oggi gli studiosi si interrogano sulla necessità o meno di recuperare gli insegnamenti della *δημοκρατία* classica per capire meglio quella odierna.

Le posizioni in merito a tale questione, oggetto di un fervente dibattito tutt'ora in corso, sono numerose e oscillano tra la tesi continuista¹², che difende la continuità storica del sistema politico democratico nel corso dei secoli, e quella opposta, che sostiene l'esistenza di fondamentali differenze tra le forme di democrazia succedutesi nel corso della storia, escludendo qualunque forma di continuità e identità tra le stesse. Sicuramente, non si possono negare il valore e l'importanza del ruolo avuto dai padri fondatori della democrazia ateniese, meritevoli di aver istituito un regime politico rivoluzionario per la cultura ellenica, un sistema che aprì le porte alla partecipazione diretta del popolo, quel *δημος* che, nonostante le sue contraddizioni intrinseche, ha fatto la storia della democrazia, contribuendo a mantenere vivo nei secoli un sistema politico che porta ancora il suo nome.

Si può concludere, quindi, che la prima democrazia greca possa ancora costituire il modello di riferimento per le democrazie di ogni epoca, purché si mantenga sempre, come per ogni altra categoria storiografica del passato, la giusta lucidità per valutare correttamente, contestualizzandoli, i fenomeni storico-sociali che ne hanno segnato la nascita e lo sviluppo.

12 Cfr. R.A. Dahl, *La democrazia e i suoi critici*, Editori riuniti, Roma 2005; M.I. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Delimitare il senso

di Isabella Nascimbene

1. Premessa

Questo percorso teorico nasce da una riflessione sul rapporto tra il pensiero e la sua radice estetica, intesa come sensibile (come suggerisce la radice etimologica di estetica, da *αἴσθησις*): la radice estetica del pensiero, come ha osservato Borutti, «si fa immagine»¹ e l'immagine diventa così modo dell'esperienza del senso permettendo l'incontro tra epistemologia ed estetica, intese come concezioni del pensare e del sentire e non come semplici discipline. L'accostamento filosofico che propongo è quello tra la pittura di Piero della Francesca e il *Tractatus* di Wittgenstein²; da una parte, l'arte di Piero (le figure e i paesaggi, prima di tutto) non coincide con semplici immagini che riproducono la realtà, ma, per l'intreccio particolare che la sua pittura ha con la teoria e dunque con il pensiero, esprime il farsi fuori di sé del pensiero. Dall'altra parte, il *Tractatus* di Wittgenstein: in esso compare una riflessione sull'articolazione figurativa del pensiero-linguaggio sul mondo, che è prima di tutto una riflessione sull'essenza figurativa del linguaggio stesso. La pittura di Piero sembra definire e comunicare solo la pura esistenza delle figure che rappresenta ma in realtà esprime attraverso di essa le condizioni dell'esistere che rendono possibile la realtà e che sono inscindibili da essa; Wittgenstein nel *Tractatus* definisce il campo di legittimità del linguaggio, "presentando" le condizioni del dicibile e alludendo al compito della filosofia. In tutti e due i casi, pensiero-linguaggio e immagine delimitano il senso ed esprimono l'essenza: nel fenomeno si vede tutto e ogni cosa (il mondo così come l'immagine pittorica del mondo) diventa realtà strutturale e formale e rende raffigurabile l'esistenza. Infine, non è obiettivo di questa riflessione mostrare che l'accostamento tra Piero della Francesca e il primo Wittgenstein

1 S. Borutti, *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, Milano 2006, pp. XII-XIII.

2 Questo percorso teorico tralascia le radici neoplatoniche dell'artista e propone una lettura diversa della sua arte.

sia fondato su evidenze di fatto. Piuttosto, si vuole far parlare filosoficamente l'arte del pittore, rintracciando in essa le stesse condizioni del pensare il mondo e le stesse strutture che si trovano anche nel filosofo viennese³.

2. Lampi di luce nel buio

Nella piccola pinacoteca comunale di Borgo San Sepolcro, ti sorprende come un lampo di luce nel buio, all'interno di una sala interamente dominata da un Cristo che risorge, solitario, silenzioso, ieratico. La *Resurrezione* (1463-1465, murale in fresco e tempera) di Piero della Francesca colpisce lo spettatore con la forza dell'immagine di Cristo che risorge, maestoso, autorevole quanto impene-trabile, emergendo da un grande sarcofago di pietra posto in primissimo piano. Ha lo sguardo fisso davanti a sé e sembra essere immobile, nonostante la posa in cui è ritratto: la gamba destra ancora dentro il sepolcro, la sinistra sul bordo di esso; la mano destra tiene un vessillo con la croce rossa su sfondo bianco, la sinistra sembra reggere una parte della lunga veste. Di tutte le ferite che i chiodi avevano sicuramente lasciato sul suo corpo, Piero decide di rappresentare solo quella sulla mano sinistra: colpisce il rosso del sangue, così come colpisce la ferita sanguinante sul costato. Ai piedi del Cristo risorto, si stagliano figure statiche, solide e monumentali ovvero i soldati a guardia del Sepolcro che sono addormentati, ritratti in pose e scorci diversi. Ne percepiamo l'immobilità con il solo sguardo. Il paesaggio intorno è diviso in due dalla figura di Cristo e per metà appare brullo, per l'altra metà verdeggianti (forse alludendo alla redenzione dei peccati, alla nuova vita sulla terra che è resa possibile grazie alla morte e alla resurrezione di Cristo). Il Sacro, che è rappresentato in questo affresco, sembra naturale e solenne al tempo stesso. Lampo di luce nel buio è anche la *Madonna del Parto* (1455-1465, affresco), custodita a Monterchi in Provincia di Arezzo: Maria è ritratta incinta, giovane e bella, senza attributi regali, senza nessun libro in mano (il Vecchio Testamento, che da sempre allude al verbo incarnato che porta nel ventre), punta il braccio sinistro per sorreggere il peso del ventre, inarca leggermente la schiena all'indietro e posa la mano destra sul ventre rigonfio, in un gesto di naturale protezione. Solo la presenza degli angeli posti accanto a lei ci ricorda la natura divina di questa gravidanza. Lo spettatore che vede per la prima volta la *Madonna del Parto* ne rimane affascinato: posto al centro dell'affresco, se alza gli occhi verso Maria, ne avverte lo sguardo silenzioso e immobile su di sé. Maria rappresentata da Piero sembra silenziosa ma nello

3 Queste riflessioni potrebbero avere una possibile articolazione didattica per un quinto anno liceale, un sentiero aperto che fa dialogare l'arte e la filosofia. Premessa fondamentale è ovviamente la conoscenza della pittura di Piero, del contesto storico-culturale nel quale si realizza, del quadro concettuale che tale pittura esprime (contenuti normalmente affrontati durante il terzo anno di liceo e che andranno richiamati ed eventualmente approfonditi) e la conoscenza del contenuto filosofico del *Tractatus* e del contesto storico-filosofico che fa da sfondo.

stesso tempo consapevole di stare in quello spazio (come il Cristo che risorge, «dai grandi occhi che non parlano»⁴); eppure, la sua raffigurazione sembra alludere alle condizioni del senso rendendo Sacro un evento naturale.

3. Ancora Piero, ovvero l'arte ineloquente

Il grande critico d'arte Bernard Berenson propone una lettura delle opere di Piero della Francesca fortemente innovativa e, per alcuni aspetti, anche filosofica. In questo testo, il grande critico si sofferma proprio sull'analisi dell'impasibilità delle figure dipinte da Piero, che non sembra possano essere turbate dai sentimenti: l'arte di Piero sembra “ineloquente”⁵, muta perché non ha bisogno di comunicarci nessun tipo di sentimento o passione. I personaggi raffigurati semplicemente esistono, i lineamenti del viso non tradiscono che cosa pensano e provano, non ne hanno bisogno. Non hanno niente da dire, se non ciò che la loro forma e sostanza già rivela poiché sono rappresentati in quanto esistono.

Berenson sostiene che questa sia la caratteristica dell'«arte vera»⁶, che vuole comunicare la pura esistenza delle figure che presenta: un'arte che “presenta” e non semplicemente “rappresenta” poiché è basata sulla realtà ma vive indipendentemente da essa. Da questo punto di vista, la riflessione filosofica che questo ragionamento produce è molto interessante per il percorso proposto. Nel fenomeno, nella pittura che “presenta” l'esistenza, si vede tutto⁷: il fenomeno coincide con l'idea, l'intelletto coincide con la visione, e ogni cosa nella sua pittura diventa realtà assoluta, strutturale e formale al tempo stesso.

Dice Giulio Carlo Argan: «Non vale, dunque, postulare uno spazio assoluto, geometrico, universale, in cui si inquadrano le cose particolari: lo spazio si dà interamente nelle cose, ogni cosa è forma dello spazio»⁸. Per Piero, la realtà è possibile solo nella configurazione sensata (perché logica) della pittura, che ci parla della forma, del colore e della luce. Il mondo è “svelato e compreso” dalla autonoma capacità di significare della pittura. La teoria non precede, “da fuori”, l'esperienza, non la condiziona come una semplice etichetta esterna ma coincide con la stessa esperienza della pittura. Ciò che viene dipinto non è la semplice percezione delle cose, ma cose, esistenze che sono nella pittura e configurate grazie ad essa.

4 B. Berenson, *Piero della Francesca o dell'arte ineloquente*, Abscondita, Milano 2007, p. 13.

5 Vengono esaminate le opere: *La Resurrezione*, *La leggenda della vera croce* e *I ritratti del duca e della duchessa di Urbino*.

6 B. Berenson, cit., p. 43.

7 Cfr. G.C. Argan, *Storia dell'arte italiana*, vol. II, *Da Giotto a Leonardo*, Sansoni, Milano 1968, pp. 135-139; D. Arasse, *Non si vede niente*, Einaudi, Torino 2013.

8 G.C. Argan, *Storia dell'arte italiana*, cit., p. 136.

A questo proposito, ricordiamo che Piero scrive *De prospectiva pingendi*: la teoria, ovvero in questo caso la prospettiva, non è la premessa dell'operazione pittorica, ma è la pittura stessa; non è legge della visione ma è la visione stessa.

In questo contesto, l'immagine incontra il pensiero filosofico ed è possibile percorrere un ulteriore sentiero: proprio come la riflessione appena svolta sul ruolo della teoria in Piero, nel *Tractatus logico-philosophicus* anche Wittgenstein pensa al linguaggio non semplicemente come a un insieme di etichette per le cose del mondo, ma come la struttura autonomamente significativa che apre a un mondo sensato. Per la filosofia è la configurazione sensata del linguaggio a svolgere il compito di aprirci il mondo, proprio come per la pittura è la configurazione sensata della pittura stessa a fornirci il mondo: l'estetica ha incontrato l'epistemologia.

4. Avere un mondo

Avere un mondo non è avere e aver a che fare con cose ed esistenze, ma avere cose nel linguaggio poiché il linguaggio è lo spazio logico del mondo. Per Ludwig Wittgenstein, nel *Tractatus*, la domanda su cosa siano il mondo, i fatti, gli stati di cose e gli oggetti (l'ontologia) passa attraverso la comprensione dello spazio logico, cioè dello spazio logico del linguaggio. Il filo rosso che lega la pittura di Piero della Francesca e le osservazioni sulla teoria del linguaggio come immagine che Wittgenstein svolge nel *Tractatus* appare allora visibile: il linguaggio, in quanto immagine, è il luogo logico dei fatti del mondo, è l'immagine dei fatti del mondo, proprio come l'arte di Piero "presenta" il mondo attraverso la pittura (ineloquente)⁹. Tuttavia, preliminare a questo discorso è spiegare che la teoria che Wittgenstein espone nel *Tractatus*, anche se è definibile come teoria della raffigurazione, non è una semplice teoria del linguaggio. Come dovremo mostrare, da una parte, la filosofia è attività di chiarificazione e quindi non può farsi discorso relativo ad un oggetto; dall'altra il linguaggio non è un oggetto: il *Tractatus*, piuttosto, si sofferma sul linguaggio come essenza, sul cercare di spiegare ciò che fa del linguaggio un linguaggio. L'obiettivo finale è dimostrare che il linguaggio è il fatto assoluto, il "mezzo" attraverso cui abbiamo un mondo. La filosofia delimita quel "fatto" che è il linguaggio; il fatto del linguaggio è la sua forma, intesa come la sua possibilità; come dice Wittgenstein, la sua forma logica.

5. Raffigurare e delimitare

Per Wittgenstein, la forma logica del linguaggio (che è la forma di raffigurazione del linguaggio) è ciò che permette l'incontro con la realtà entro il linguaggio: solo nel linguaggio in quanto forma incontriamo la realtà. Il linguaggio

⁹ Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 2009, p. 29 (2.11); S. Borutti, *Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, Ibis, Como-Pavia 2010.

non ha a che fare con l'esistenza del mondo (essa rimane ineffabile) ma con il mondo che è aperto dall'autonoma capacità di significare del linguaggio. Per arrivare a questa conclusione, è necessario ricordare che compito della filosofia è stabilire che cosa significhi per una proposizione avere senso. Secondo Wittgenstein, le proposizioni significano in quanto raffigurano stati di cose del mondo, in quanto sono immagini di stati di cose del mondo. Tuttavia, è bene specificare che il linguaggio ha un'autonoma capacità significante e che ha un legame interno, non di semplice exteriorità, con la realtà rappresentata: il significato del linguaggio non è ricondotto al riferimento a oggetti del mondo esterno dato (che non è metafisicamente presupposto) ma implica un mondo del linguaggio, nel senso di mondo immanente al linguaggio. Il linguaggio ha dunque un carattere autonomo che implica un nesso inscindibile tra forma e limite. Il linguaggio è forma perché ci permette il mondo del dicibile; ma è anche limite perché il mondo ce l'ho solo nella configurazione che mi viene data dal linguaggio e quindi rende impossibile parlare della semantica, ovvero del rapporto linguaggio-mondo: non posso parlare dall'esterno del linguaggio. Come nota Borutti, questo nesso tra forma e limite conduce a una concezione del linguaggio che ha degli aspetti contraddittori¹⁰: il linguaggio è presentato da una parte come rappresentazione, come struttura di raffigurazione di stati di cose che sembra proiettare il significato all'esterno, nei fatti del mondo¹¹; dall'altra, il linguaggio è autonomo, è la forma che ci apre autonomamente il mondo e che, come tale, non è rappresentabile dall'esterno¹². La contraddizione si scioglie se si riflette sul concetto di raffigurazione, mostrando come esso nel *Tractatus* si relazioni col tema dell'autonomia del linguaggio e col carattere immanente del significato. Il linguaggio¹³ ha sia carattere referenziale, in quanto raffigura il mondo, sia carattere trascendentale, perché, come osservato, la forma è irrepresentabile. Ma la forma logica (l'essenza figurativa del linguaggio) è l'elemento strutturale che hanno in comune il linguaggio (fatto di immagini e proposizioni) e il mondo. L'immagine è allora struttura nel senso di nesso tra nomi, non una semplice etichetta-icona-copia che conferisce un nome, ma rappresenta anche la possibilità del fatto¹⁴ ed esibisce nessi formali. Il linguaggio è *Darstellung*, rappresentazione strutturale che raffigura nessi formali degli oggetti; l'immagine è modello: esibisce la struttura della realtà, la possibilità che gli oggetti «si articolino in una forma di mondo»¹⁵.

10 Cfr. S. Borutti, L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Carocci, Roma 2018, pp. 183-197; S. Borutti, *Filosofia dei sensi*, cit., p. 3.

11 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., pp. 29-30 (2.1, 2.12).

12 Cfr. *ivi*, p. 50 (4.12).

13 Cfr. *ivi*, p. 98 (6.13).

14 Cfr. *ivi*, p. 32 (2.202).

15 Cfr. S. Borutti, L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare*, cit., p. 193.

6. Concludendo

Torniamo per un attimo a Piero; negli ultimi anni della sua vita perdette la vista e abbandonò la pittura per la pura speculazione matematica, convinto com'era del convergere tra idea e forma, esperienza e idea: come precedentemente accennato, la teoria è problema teorico fondato sull'esperienza concreta dei fatti della natura e della storia¹⁶ e la pittura ci permette di incontrare la realtà solo nello spazio "aperto" dalla pittura stessa, densa di teoria.

Per il Wittgenstein del *Tractatus*, il mondo di riferimento è dato nella sua rappresentabilità linguistica: è nel linguaggio, in quanto forma, che possiamo incontrare la realtà e possiamo dire "come" qualcosa accade¹⁷, non "che" accade.

L'attività della filosofia, allora, diventa importantissima poiché spiega che il linguaggio non può essere trasformato in oggetto ed è perciò irrepresentabile; poiché mostra il senso, senza poterlo dire¹⁸, facendo vedere una relazione tra dicibile e indicibile, tra poter parlare e dover tacere: delimitando il senso e ricordando che il linguaggio (proprio come la pittura per Piero) è condizione assoluta di costruzione del mondo in un mondo sensato¹⁹.

16 Cfr. G.C. Argan, *Storia dell'arte italiana*, cit., p. 139.

17 Cfr. L. Wittgenstein, *Tractatus*, cit., p. 25 (1.13).

18 Cfr. *ivi*, pp. 50-51 (4.115, 4.121).

19 Cfr. *ivi*, pp. 108-109 (6.432, 6.44, 6.55, 6.522).

Tradizioni e generazioni.

Sull'importanza dell'incontro storico per il sapere

di Enrico Palma

1. L'appropriazione storica

Non è una formulazione inesatta affermare riguardo alle celeberrime *Thesen über den Begriff der Geschichte* di Walter Benjamin che il loro oggetto è solo parzialmente riconducibile alla storia *stricto sensu*. Molto si è parlato di queste tesi¹ e giustamente può dirsi che esse ineriscono, forse più di ogni altro testo filosofico, piuttosto che al concetto di passato a quello di futuro. Un testo profetico, certamente, e proprio perché tale rivolto dal passato all'avvenire. In ogni caso, uno dei sensi più fecondi con cui si può intendere il testo sicuramente più denso e anche più estremo di Benjamin è quello dell' "appropriazione storica" come concentrazione, convergenza e accumulazione in un *nunc stans* in cui passato e presente si "incontrano" nel nodo d'oro della costruzione di un futuro.

Chi o cosa si incontra? Quali sono i soggetti dell'appropriazione realmente storica? E cosa vuol dire appropriazione? Partendo dall'ultima domanda, non si può eludere l'altra tensione delle *Tesi*, ciò che le rende in definitiva una riflessione filosofica sulla *Zukunft*: la redenzione, l'appello al Messia e al suo ingresso nell'agone doloroso e devastato della storia attraverso la piccola porta lasciata aperta proprio nel futuro. C'è appropriazione quando il senso del passato si avvolge su quello del presente per il riscatto dell'uno e dell'altro, per la redenzione di ciò che è stato e il rasserenamento del presente. E su chi o cosa si appropria è sempre Benjamin a indicarlo: le generazioni.

1 Sulle *Thesen* benjaminiane cfr. almeno P. Pullega, *Commento alle «Tesi di filosofia della storia» di Walter Benjamin*, Cappelli, Bologna 2006; E. Mazzarella, *Nietzsche e la storia. Storicità e ontologia della vita*, Guida, Napoli 2000 (seconda edizione accresciuta), pp. 193-203; D. Gentili, *Il tempo della storia. Le tesi «Sul concetto di storia» di Walter Benjamin*, Quodlibet Studio, Macerata 2020; M. Löwy, *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin*, Ombre corte, Verona 2022.

È quindi da cogliere una consapevolezza generazionale del tempo, come se l'umanità nel flusso storico in cui è immersa fosse composta da stati discreti, da "salti", da aggregazioni riconoscibili e separabili nettamente le une dalle altre. Sicché l'umanità realmente storica, che ha ricevuto in pegno la sua eredità, si individua come tale solo a patto di sapersi strutturata in piani temporalmente distribuiti e potenzialmente interconnessi. Anzi, l'appropriazione storica di cui discutiamo passa integralmente dal riconoscimento dell'umanità e della sua temporalità collettiva come determinata nel profondo da questi piani, per meglio dire da periodi identificabili da precise circostanze e precise connotazioni. Il senso della storia si configura allora come un incontro tra livelli, in cui ciò che era temporalmente distaccato e affondato nel passato si congiunge con il presente, che ne scongiura l'oblio e ne risuscita la presenza con il proprio investimento. In uno dei luoghi in assoluto più pregnanti e anche commoventi delle *Tesi*, Benjamin afferma chiaramente che nel passato, insieme a questa energia teologica occulta che rimanda continuamente alla compiutezza, giace una forza che pro-voca il futuro, che nel suo concretizzarsi nel presente rispondendo alla sua con-vocazione se ne fa carico e anzi lo rilancia. Con le sue parole:

il passato reca con sé un indice segreto che lo rinvia alla redenzione. Non sfiora forse anche noi un soffio dell'aria che spirava attorno a quelli prima di noi? Non c'è, nelle voci cui prestiamo ascolto, un'eco di voci ora mute? Le donne che corteggiamo non hanno delle sorelle da loro non più conosciute? Se è così, allora esiste un appuntamento misterioso tra le generazioni che sono state e la nostra. Allora noi siamo stati attesi sulla terra. Allora a noi, come ad ogni generazione che fu prima di noi, è stata consegnata una *debole* forza messianica, a cui il passato ha diritto².

È nel senso della *geheime Verabredung*, del misterioso appuntamento tra i piani del passato e del futuro, che si compie la vera realtà storica, che si concretizza la "chronicità" nel suo senso più pieno e autentico. L'umanità naviga in un'incompiutezza che anela a non essere più tale, a guarire dalla ferita della finitudine che la contraddistingue e la destina al dolore e all'angoscia. E tuttavia le è data, nella spinta generazionale che Benjamin restituisce anche liricamente, la possibilità di sperare in una riparazione, in un incontro in cui il presente si salva nella con-vocazione di sé con il passato, l'attimo nel quale l'addensarsi prelude a un futuro riscattato. La redenzione storica della lacerazione temporale e ontologica in cui l'umano si trova vivendo nel mondo la sua esistenza intrisa di finitudine è quindi formulabile come un incontro appropriante tra generazioni, tra figli di tempi diversi ma che vivono, soffrono e sperano in essi allo stesso modo.

Guardare alla storia con questi occhi, cercando di individuarvi gli attimi di pienezza redentiva anche nella morale e nella scienza, significa abbracciare un

2 W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 23.

tipo di riflessione generazionale riguardo al tempo o, per definirlo altrimenti, riguardo alla “tradizione”. Uno dei significati di tradizione che si possono desumere alla luce delle indicazioni benjaminiane è senz'altro quell'elemento appropriante che il filosofo berlinese auspica in vista dell'ottenimento del riscatto e del rasserenamento di cui si diceva. Un presente che si fa carico della sua storia come spinta all'incontro appropriante da compiersi nel futuro è quindi un tempo in cui la tradizione si compie e viene pienamente a essere, un colloquio nutriente tra generazioni, in cui la più antica si protende e la seconda accoglie il compito difendendola, conoscendola, vivificandola, ravvisando in essa sempre nuovi motivi di comprensione e di risposta alla domanda di senso che l'umano incarna e reitera nella sua chronicità basale.

2. Tradizione e generazioni

In tal senso, assumendo il lessico e l'impostazione dello Heidegger di *Sein und Zeit*, l'incontro appropriante con il passato, che configura come tale la storia quale pienezza temporale del presente, l'essenza dell'appuntamento, è in sé stesso un aspetto dell'umano in quanto suo esistenziale originario e sua caratteristica ontologica primaria. Come Heidegger affermava nel suo *magnum opus*, l'essere dell'esserci è tale da articolarsi nel modo della storicità, dell'aver una storia poiché di fatto egli “è” storia ed “è” storico. Pur nella grande oscurità di questa parte di *Sein und Zeit*, ci si imbatte in questo passaggio: «Con ciò che caratterizziamo l'originario accadere dell'esserci nell'autentica risolutezza, in cui esso, libero per la morte, si *tramanda* a sé stesso in una possibilità ereditata, ma purtuttavia scelta»³. Sicché, atteso questo, il costituirsi dell'incontro per l'umano rappresenta la possibilità del suo essere-per-la-tradizione e quindi in ultima analisi “tradizionale”. La tradizione si configura allora come l'apertura dello «spazio della *storia*, l'*epoca* dell'essere in cui solo si dà, a quanto ne sappiamo, la “lotta” per la sua “interpretazione”; nel sapere, cioè, ancora riconoscere nel suo *oikos* come natura e come storia – come spazio dell'altro che sempre lo trascende – l'unica possibilità del Sé», che è «incarnato *essere-nel-mondo* come *con-essere* con gli *altri* presso le *cose*, natura e storia, orizzonte e tradizione»⁴; in cui si rende possibile l'incontro tra le generazioni, il contatto reale e autentico in cui il domandare che definisce essenzialmente l'umano si acquieta, e fuoriesce qualcosa, come avrebbe detto il Proust del *Temps retrouvé*, comune a entrambi ma più essenziale.

Al di là di qualsiasi redenzione storica, possiamo spostare il *focus* della nostra riflessione a quel concetto di sapere, di scienza, che rappresenta al contempo il preludio e il fine del concetto stesso di tradizione. A questo proposito c'è senz'altro una filosofia generazionale che ha il suo fulcro nello jonasiano principio di

3 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2011, p. 538.

4 E. Mazzarella, *Correzioni heideggeriane*, Neri Pozza Editore, Vicenza 2023, pp. 55 e 105.

responsabilità e nella gestione politica del futuro sulla base delle urgenze e dei pericoli incombenti nel presente, in cui è la gestione politica dell'attuale, sempre attenta e mai dimentica delle attese che le generazioni a venire si aspettano da quelle precedenti, ad avere la preponderanza sia teorica sia prassica⁵.

Ma è il concetto stesso di “cultura” che a nostro giudizio è da affiancare alla tradizione, a una filosofia dell'incontro generazionale in cui non si prescinde dalla meditazione del passato e dalla riflessione di quell'eredità che costituisce, informa e specifica l'umano, avendo bene in mente i punti nevralgici della riflessione benjaminiana: la felicità e la redenzione che si ottengono quando il passato e il presente, nel loro incontro atteso e auspicato nel futuro, si appropriano l'un l'altro, sono posti in un dialogo da cui tracima il senso della storia e della temporalità umana. È la tradizione artistica, politica, scientifica, letteraria, etica, filosofica, a rappresentare l'*humus* di questa filosofia generazionale fondata sull'incontro tra istanze temporali diverse; una tradizione che è tale soltanto quando accade questo incontro.

3. I musei e l'incontro storico-generazionale

In questa direzione, provando a individuare un possibile campo d'applicazione del nostro discutere, si muove l'acuta riflessione di Christian Greco, il quale, potremmo dire, ravvisa esattamente in quest'accezione filosofica – che abbiamo qui assegnato all'incontro come fondamento della tradizione – il senso dell'attività museale, e anche la sua missione. Una custodia che è molto più di questo, in cui l'umanità, come avviene per qualsiasi altra manifestazione intellettuale e culturale in senso più generale, organizza la sua tradizione strutturandola in veri e propri luoghi di incontro generazionale. E ciò è lampante laddove la differenza temporale tra la generazione musealizzata e quella che si reca a visitarla è massima, si articola in una differenza di “civiltà”, come l'incontro che si può sperimentare passeggiando ammirati per le sale del museo di cui Greco è direttore, il Museo Egizio di Torino.

Ogni esperienza museale è un incontro generazionale, l'applicazione più concreta della redenzione a cui Benjamin si richiamava, in cui passato e presente si alleano per contrastare certamente l'azione funesta di oblio ma soprattutto per restituire un concetto storicamente fondato di sapere. Gli oggetti tra le vetrine, resi quasi sacri dall'enorme quantità di tempo che intercorre tra l'umano che li ha creati e l'osservatore del presente, sono il ponte materiale che si instaura tra le varie generazioni, testimone del tempo più antico che attraverserà anche il

5 Per una proposta teoretica fondata su questi temi rimando ai lavori di T. Andina, *Ontologia sociale. Transgenerazionalità, potere, politica*, Carocci, Roma 2016, pp. 164-165; Id., *Transgenerazionalità. Una filosofia per le generazioni future*, Carocci, Roma 2020. In quest'ultimo libro, Andina definisce «legame transgenerazionale sociale» il «legame che unisce lo scorrere delle generazioni dal punto di vista storico», *ivi*, p. 11.

futuro, almeno finché ci sarà un'umanità tradizionale sensibile alla trasmissione storica. Gli oggetti storici, consegnati alla custodia dei musei, rieditati continuamente come i grandi classici della letteratura, o accessibili in ogni istante grazie alle sconfinite possibilità di riproduzione multimediale, sono immersi in questo flusso, e permangono al di sotto della superficie almeno fino al momento in cui un presente meditante non sopraggiunga per farli emergere, consultarli, parlare con loro. Citando Greco:

la memoria non ricostruisce solo il passato, ma organizza anche l'esperienza del presente e del futuro; il significato conferito al passato non si fissa dunque in maniera naturale, ma è una creazione culturale, e la cultura materiale che si è preservata dalle generazioni precedenti viene piegata alle esigenze dello scorrere del tempo⁶.

Ciò può confermare la nostra ipotesi per cui il presente, accogliendo in sé il passato, se ne fa condizionare, nell'incontro pieno di significato attraverso cui si può anche accedere a una dimensione sospesa del tempo, nel senso proustiano che si è detto, e in origine estranea tanto al passato quanto al presente. I musei, come nostro esempio di possibile incontro generazionale,

preservano, proteggono, difendono gli oggetti scelti in un processo collettivo per rappresentare il passato e la cultura di un popolo, e questo stesso processo, basato sul desiderio prospettico [altrimenti generazionale] di tramandare ai posteri una determinata concezione della società, assicura l'esistenza e il ruolo dei musei⁷.

Se è vero questo, si potrebbe anche aggiungere che i musei, i quali esemplificano l'assicurazione dell'umano alla sua storia e alla sua produzione culturale, come tentativo di decifrazione dell'enigma che è l'essere e del suo trovarsi in esso, rappresentano l'epifenomeno di quello che abbiamo cercato di definire nei termini di un esistenziale heideggeriano, quell'essere-per-la-tradizione o essere-tradizionale da parte del *Dasein* per cui il mantenimento e la conservazione del passato e l'incontro costante con esso costituiscono un modo, forse tra i più forti e risoluti, di assicurarsi all'esistenza, di reggersi su un fondamento creato da altri nel passato e che garantisce nel presente e nel futuro, in altre parole nella storia. Il nostro punto di vista si pone allora come meta-esperienziale, in cui il concetto centrale è direttamente deducibile dall'esperienza stessa del fare tradizione: l'essenza dell'incontro, della futurizzazione della storia nell'accadere congiunto di passato e presente, nell'abbraccio temporale certamente tra due individui ma soprattutto tra generazioni, nel senso di una temperie espressione di uno *Zeitgeist* o addirittura di un'intera civiltà; e quest'ultime non rappresentano le

6 E. Christillin, C. Greco, *Le memorie del futuro. Musei e ricerca*, Einaudi, Torino 2021, p. 10.

7 Ivi, p. 15.

spoglie, pur gloriose, di un'epoca ormai tramontata, ma il cammino dell'umanità nell'essere, nel suo trovarsi collettivo e comunitario alla-vita. Per essa l'assicurarsi nella storia può costituire una seria risposta all'angoscia del futuro e al senso da attribuirsi, in cui le generazioni, solo se sapute come accomunate da un'unica, grande orchestrazione temporale, possono rimediare l'una con l'altra a ciò di cui singolarmente difettano. Talché un approccio consapevole e autentico non può che passare per una concettualizzazione rigorosa dell'essere della tradizione, di ciò che si traduce, si trasla, si trasporta da un tempo all'altro nell'essenza generazionale di un incontro che è inestricabilmente di redenzione e di conoscenza.

Il demone e l'anima: da Platone a Senocrate

di Flavia Palmieri

1. Introduzione

Uno dei più grandi lasciti platonici consiste nell'importanza assegnata alla relazione tra etica e politica, data in particolare dall'analogia con l'anima, che collega l'individuo alla sua responsabilità soggettiva e sociale. Tanti, però, sono i nuclei tematici problematici lasciati aperti dalla filosofia di Platone, che i suoi discepoli hanno rielaborato in modo tanto differente da andare a costituire delle tradizioni filosofiche autonome. In questa comunicazione si analizzerà il modo in cui in particolare Senocrate, terzo scolarca dell'Accademia, ha tradotto in termini personali la relazione tra l'anima individuale e il demone proprio di ciascuno, a partire dai dialoghi platonici, aprendo probabilmente la strada a una nuova concezione psicologica ed etica. Sviluppando la sua visione dell'anima individuale come un demone che può essere buono o cattivo, e quindi felice o meno, Senocrate sembra reinterpretare criticamente le posizioni di Platone in *Repubblica* X, al fine di giustificare maggiormente la possibilità della libertà individuale contro il quadro deterministico di una scelta prenatale.

2. Le configurazioni del demone di Platone

Il concetto di δαίμων emerge ripetutamente nel *corpus* platonico¹, ma i passaggi più significativi che collegano il demone all'anima si riscontrano principalmente in tre opere: *Fedone*, *Repubblica* e *Timeo*. Nel *Fedone*² si parla di demoni "assegnati" a ciascuna anima incarnata, che accompagnano l'anima nell'Ade nel momento del trapasso per essere sostituiti da altri demoni nel momento della reincarnazione. Il demone viene dunque concepito come un custode delle

1 Cfr. A. Timotin, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimon de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Brill, Leiden 2012, pp. 37-83.

2 Platone, *Fedone*, 107D-108C, 113D.

anime umane. Nella *Repubblica*³ si assiste invece alla “scelta” da parte dell’anima disincarnata del proprio demone, che lo accompagnerà per la vita e che ne sancisce il destino. In questo contesto, emerge un’identificazione tra il demone e il tipo di vita a cui l’anima sarà legata indissolubilmente dopo la reincarnazione. Il terzo passo significativo che evidenzia il legame tra demone e anima si trova nel *Timeo*⁴, in cui si assiste a un’interiorizzazione del demone, identificato con l’anima razionale: «Riguardo a quella specie di anima che è in noi dominante, bisogna considerare che la divinità l’ha attribuita a ciascuno come un demone»⁵. Questo contrasta con i passi del *Fedone* e della *Repubblica*, dove si parla di un demone esterno, distinto dall’anima.

Questo passo espone lo *status* ontologicamente superiore dell’anima razionale, che si esprime chiaramente attraverso l’immagine del demone. Piuttosto che associare questo demone alla figura tradizionale del demone tutelare come nel *Fedone*⁶, però, mi pare che la posizione di Platone sembri andare nella direzione di un’identificazione ontologica, per cui l’anima razionale “è” un demone: chi è straordinariamente felice, infatti, è chi coltiva sempre la sua parte divina e «mantiene ben ordinato il demone che abita con lui e in lui»⁷, poiché la cura di ogni cosa consiste nell’attribuire a ogni parte i nutrimenti e i movimenti appropriati. Qui appare ancora più evidente l’identificazione ontologica del demone con la parte razionale dell’anima. Essa prosegue poi sotto forma di assimilazione al divino, che consiste nel rendersi simili all’oggetto contemplato armonizzandosi con il ritmo e i pensieri del cosmo⁸. Nel testo platonico, quindi, emerge che l’anima razionale non è “come” un demone, ma “si identifica” con il demone. Solo questa identificazione permette poi l’assimilazione all’anima del mondo, altra entità fondamentale nel pensiero cosmologico e metafisico di Platone, in grado di legittimare il movimento e la conoscenza nel mondo sensibile⁹.

È in particolare su questo punto che mi pare si concentri la rielaborazione senocratea. La lettura allegorica del *Timeo* da parte di Senocrate presenta il mondo come ontologicamente composto da idee-numeri, fondato sulla mediazione tra i principi e il sensibile tramite il ruolo dell’Anima del Mondo, concepita come un numero auto-movente (τὴν ἀριθμὸν κινουῦνθ’ ἑαυτὸν)¹⁰.

3 Platone, *Repubblica*, X 617E, 620D-E.

4 Platone, *Timeo*, 90A-C.

5 Ivi, 90A 2-4.

6 Platone, *Fedone*, 107D, come esposto in F. Fronterotta, (a cura di), *Platone. Timeo*, Bur, Milano 2018 (I ed. 2003), pp. 421-3, n. 452.

7 Platone, *Timeo*, 90C 5, trad. F. Fronterotta, (a cura di), *Platone. Timeo*, cit., p. 423.

8 Platone, *Timeo*, 90D.

9 Cfr. F. Karfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, De Gruyter, Leipzig 2004; C. Helmig, *World Soul – Anima Mundi: On the Origins and Fortunes of a Fundamental Idea*, De Gruyter, Berlin 2020.

10 Aristotele, *L’anima*, I 2, 404B 27-30 = F. 85 I.P. Tra le varie interpretazioni del pensiero senocrateo, seguo qui principalmente M. Isnardi Parente, (a cura di), *Senocrate e Ermodoro. Testimonianze*

Come riportato da Aristotele, questa definizione dell'anima mirava a giustificare la sua duplice funzione cinetica ed epistemologica¹¹. Benché sia complesso accostare la dottrina dell'Anima del Mondo come numero se-movente a quella dell'anima individuale considerata come demone, notevoli sono anche le analogie, seguendo la matrice platonica. Tuttavia, per i fini della presente comunicazione, mi limito a indagare gli aspetti propri dell'anima individuale senocratea, tenendo saldo il contesto ontologico a cui la psicologia senocratea si àncora.

3. La concezione senocratea del demone-anima

Nei *Topici* Aristotele riporta la concezione di εὐδαιμονία di Senocrate, all'interno della sua esposizione dei diversi modi di argomentare, tra cui quello di ridefinire un termine nel suo significato letterale, rispetto a quello in uso, influenzando così il corso dell'argomentazione.

[...] e similmente “felice” sarebbe chi ha in sé un buon demone, come dice Senocrate, secondo il quale “felice” sarebbe chi ha in sé un'anima buona, essendo l'anima per ciascuno il demone che gli è proprio [καθάπερ Ξενοκράτης φησὶν εὐδαιμονοῦν εἶναι τὸν τὴν ψυχὴν ἔχοντα σπουδαιῶν· ταύτην γὰρ ἑκάστου εἶναι δαιμόνα] ¹².

Senocrate rielabora diversi aspetti già presenti nei dialoghi di Platone, tra cui l'identificazione ontologica del demone con l'anima, come chiaramente delineato nel *Timeo*. Questa identificazione implica un rifiuto della suddivisione tra l'anima e il demone esterno, una distinzione presente invece nel *Fedone* e nella *Repubblica*. In contrasto con il *Timeo*, però, Senocrate va oltre, identificando il demone non solo con l'anima razionale, ma con l'intera anima.

La testimonianza di Stobeo, invece, introduce un elemento nuovo e diverso nella psicologia di Senocrate, ovvero il *kakodaimon*, il demone malvagio, come polo opposto dell'anima-demone che è felice perché virtuosa: «Senocrate diceva che, come si è di brutto aspetto per la bruttezza dell'aspetto, e come chi è malforme lo è per difetto di forma, così i malvagi sono tali per la malvagità del loro demone; li chiamava perciò ‘di cattivo demone’»¹³. Dunque, sembra che l'anima-demone di Senocrate sia considerata un demone nella sua interezza, non solo quella razionale, perché è l'anima intera, cioè il demone, che può essere

e frammenti, ed. rivista e aggiornata da T. Dorandi, Edizioni della Normale, Pisa 2012, pp. 12-22.

11 La definizione combina la natura numerica della struttura ontologica dell'Anima del Mondo, emersa dal *Timeo* (35A ss.) e reinterpretata secondo la dottrina senocratea dei numeri ideali, con l'auto-movimento delineato in *Fedro* (245D-E), *Timeo* (36E ss.) e *Leggi* (896A ss.).

12 Aristotele, *Topici*, II 6, 112A 32-37 = F. 154 I.P.

13 Stobeo, *Florilegium*, IV 40, 24 = F. 157 I.P.

sia buona che cattiva. Differentemente, il demone di Platone del *Timeo*¹⁴ non può essere malvagio perché si identifica con la sola parte razionale dell'anima.

Molteplici sono le ragioni che mi portano a ipotizzare che l'identificazione senocratea dell'anima individuale con il demone proprio non sia "in senso allegorico"¹⁵ ma ontologico: non solo perché sembra legittimo pensare che Senocrate trovasse questa posizione già in Platone nel *Timeo*, ma anche perché la filosofia di Senocrate sembra compatibile con una "cosmologizzazione" degli elementi metafisici¹⁶, all'interno del cui orizzonte si trovano anche la divinizzazione dei principi metafisici, in cui si iscrivono anche i demoni¹⁷. Proseguendo l'analisi delle possibili caratterizzazioni del demone-anima di Senocrate, poi, sembrano emergere altri aspetti essenziali. La concezione di Senocrate dell'Anima del Mondo si fonda sulla sua natura «senza parti e indifferenziata», poiché, essendo un numero che si auto-muove, deve essere un'unità¹⁸. Analogamente, il demone è considerato un'entità unica e unitaria, pur manifestando ambivalenza in quanto dotato di una natura divina ma soggetto alle passioni umane¹⁹. Esistono anche frammenti che suggeriscono una sorta di divisione dell'anima²⁰. Tuttavia, il fatto che l'anima abbia diverse funzioni, così come un demone può essere soggetto a passioni, non impedisce di considerarla un'unità nel suo complesso. In questo contesto, non è necessario ipotizzare una divisione dell'anima, poiché è l'Anima-demone nella sua totalità che può manifestare qualità positive o negative. Pertanto, può essere saggia e felice o ignorante e infelice senza richiedere una suddivisione dell'unità complessiva dell'anima-demone. Inoltre, ci viene testimoniato che l'anima individuale, come l'anima cosmica, è immortale nel suo insieme (ancora F. 131 I.P.), il che sembra collegare la psicologia senocratea al *Fedro*²¹: *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος*²². Inoltre, nel *Fedro*²³, Platone paragona «la razza degli dèi beati» agli aurighi che sono completamente liberi dai cavalli neri, cioè dalle passioni. Su questa base testuale, Senocrate avrebbe potuto legittimamente derivare la sua posizione secondo cui i demoni (a differenza degli dèi beati di Platone), in quanto entità intermedie tra gli dèi e gli uomini, sono dotati di una natura divina ma soggetti alle passioni umane. Il fatto che Senocrate identifichi

14 Platone, *Timeo*, 90A ss.

15 R. Heinze, *Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Teubner, Leipzig 1892, p. 144.

16 Teofrasto, *Metafisica*, 6B, 5-10 = F. 20 I.P.

17 Aezio, *Placita*, I 7, 30 = p. 374 Mansfeld, Runia = F. 133 I.P.

18 Aristotele, *L'anima*, I 4, 408B 32-409A 3 = F. 112 I.P.; Cicerone, *Academica priora*, 39, 124 = F. 121 I.P.

19 Plutarco, *De defectu oraculorum*, 12, 416C-D = F. 142 I.P. Cfr. D. Thiel, *Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, K. G. Saur, Leipzig 2006, pp. 297-303.

20 Come in Ps.-Olimpiodoro, *Commentario al Fedone di Platone*, 74 (II 107-9 Westerink) = F. 131 I.P.

21 Platone, *Fedro*, 245C 5.

22 Sui problemi interpretativi legati al passo del *Fedro*, cfr. R. Bett, *Immortality and the Nature of the Soul in the Phaedrus*, in «Phronesis», 31, 1986, pp. 1-26, pp. 12-13.

23 Platone, *Fedro*, 247A 5.

L'anima umana con un demone porterebbe dunque a ritenere che l'anima umana sia un'unità, immortale e divina, ma anche soggetta alle passioni umane e all'influenza di quel cavallo nero presente nel mito della biga alata.

4. Le implicazioni etiche del demone-anima senocrateo

La "traduzione" di concetti platonici nella filosofia di Senocrate, che però si inserisce in quella che si considera come la "tradizione" platonica, non si arresta con la sola declinazione ontologica dell'anima-demone, bensì, come già in Platone, la psicologia assume una connotazione etica rilevante. È opportuno, quindi, prendere in considerazione prima le implicazioni etiche della relazione tra anima individuale e demone in Platone, per poi analizzare come queste vengano rielaborate nella filosofia di Senocrate.

Nel *Timeo* e nel *Fedone*, il demone è "assegnato" a ciascuno dalla divinità, mentre nella *Repubblica* è "scelto" dall'anima individuale, alla quale rimarrà poi necessariamente legato. Senocrate, in linea con il Platone della *Repubblica*, sembra condividere l'ipotesi che il demone non rappresenti solo la parte migliore dell'anima individuale, ma qualcosa di più complesso nella sua interezza. Questo demone della *Repubblica*, tuttavia, è "diverso" dall'anima che lo sceglie, anche se poi il demone diventa così strettamente legato all'anima da diventarne il destino. Da un punto di vista etico, però, la *Repubblica* sembra presentare un'immagine deterministica della scelta prima della nascita²⁴: la decisione di optare per un demone buono o cattivo determina irrevocabilmente, infatti, il corso della vita²⁵. Questo solleva una questione cruciale: se la scelta del tipo di vita avviene prima dell'incarnazione, qual è il significato o l'impatto del miglioramento morale o degli sforzi per recuperare la divinità dell'anima? Se il destino è predefinito, indipendentemente dalla scelta e viene determinato prima della vita, diventa impossibile modificare il proprio demone²⁶.

Possibilmente conscio di questa problematica, emersa dalla *Repubblica*, Senocrate potrebbe aver ritenuto fondamentale sviluppare una concezione

24 Esistono molte e differenti interpretazioni etiche del legame anima-demone nel Mito di Er: cfr. almeno F. de Luise, *Il mito di Er: significati morali*, in Platone, *Repubblica*, libro X, a cura di Mario Vegetti, pp. 311-366, Bibliopolis, Napoli 2007, F. Repellini, *Il fuso e la Necessità*, ivi, pp. 367-398 e i più recenti dibattiti in P. Destrée, *Comment être responsable de son destin? Platon et le mythe d'Er*, in P. d'Hoine, G. van Riel (Eds.), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 23-38.

25 Platone, *Repubblica*, X 620D 5-E5: in questo caso il demone personifica il destino come segno dell'irrevocabilità della scelta e della garanzia del suo compimento, poiché il demone e l'anima sono stati condotti alla filatura di Atropo, «rendendo così immutabile la trama del destino». Cfr. S. Campese, *La filatrice cosmica*, in Platone, *Repubblica*, libro X, a cura di Mario Vegetti, cit., pp. 399-412.

26 M. Vegetti (a cura di), *Platone. Repubblica*. Bur, Milano 2006, pp. 227-8, e p. 1180, n. 113: «se una scelta di vita è irrevocabile, gli sforzi di riorientamento educativo dell'anima sembrano inutili».

psicologica ed etica che riconoscesse la possibilità che sia in nostro potere lo sviluppo della nostra anima e il raggiungimento della felicità come assimilazione a dio²⁷, o il peggioramento di essa, durante la vita stessa. Fondamentale diventava, allora, integrare questa possibilità nella costituzione stessa dell'anima. Senocrate sembra infatti identificare l'anima come un essere intermedio che, attraverso uno sforzo personale, può diventare buona o cattiva, sapiente o ignorante. Se questa visione è corretta, per Senocrate il demone, originariamente neutro, può evolversi verso il bene o il male in base alle azioni e alle scelte fatte nella vita. Questa visione si riflette nella concezione etica di Senocrate, secondo il quale la felicità come *εὐ-δαιμονία* significa gestire il proprio demone al meglio delle proprie possibilità, cioè in accordo con la vita saggia. Come riferisce Aristotele:

Per esempio, Senocrate dimostra che la vita felice e la vita saggia sono una sola e unica cosa [τὸν εὐδαιμόνα βίον καὶ τὸν σπουδαῖον ἀποδείκνυσι τὸν αὐτόν], dal momento che fra tutti i tipi di vita quello massimamente da scegliersi [ἀρετώτατος] sia appunto quello saggio e felice²⁸.

Dalla testimonianza emerge che l'ancoraggio della vita saggia alla vita felice è dato per Senocrate proprio dall'identificazione dell'anima con il demone. L'anima è quindi esplicitamente considerata la sede della felicità e della virtù, proprio perché la persona felice è quella che ha un buon demone, e l'anima è il demone, che può essere buono o cattivo. Un essere umano può raggiungere la felicità solo attraverso un demone che sia *σπουδαῖος*, ovvero *εὖ*, cioè se configura la sua anima-demone attraverso azioni che la portano a definirsi come *σπουδαία ψυχή*. Per Senocrate, però, sembra che la virtù da sola non sia sufficiente per garantire una vita saggia e, di conseguenza, felice. Al contrario, sembra che egli abbia sottolineato l'importanza dei beni esterni per condurre una vita felice. La testimonianza di Clemente Alessandrino, infatti, mette in luce il legame tra etica e anima, considerata la sede della felicità e della virtù, dove la felicità si identifica con il possesso della virtù e la capacità di metterla in pratica²⁹. Clemente enfatizza anche la relazione tra virtù e beni esterni, poiché per mettere in pratica la virtù è necessario avere la capacità di farlo (*δύναμις*). Affinché un individuo possa praticare la virtù, deve avere la possibilità di metterla in pratica, dato che solo dopo averla applicata può diventare virtuoso. La presenza dei "beni esterni", ossia le circostanze esterne, è cruciale affinché l'azione pratica della virtù sia attuabile. Questo concetto è riscontrabile anche nella *Repubblica*, sebbene vi sia attribuita una minore rilevanza³⁰. Platone afferma che, pur esistendo fattori

27 Platone, *Timeo*, 90C-D.

28 Aristotele, *Topici*, VII 1, 152A 5-10 = F. 158 I.P.

29 Clemente Alessandrino, *Stromata*, II 22 = F. 150 I.P.

30 Platone, *Repubblica*, X 618B 5.

discriminanti³¹, l'impegno personale nella virtù rimane fondamentale, sebbene non si possano eliminare completamente le condizioni esterne (un aspetto a cui Senocrate sembra aver prestato maggiore attenzione). Pertanto, l'anima individuale secondo Senocrate, considerata un demone che può acquisire la connotazione di essere *eu* o *kakos*, non è intrinsecamente buona o cattiva; è, piuttosto, originariamente neutra e si definisce nel corso della vita incarnata, in base alle scelte effettuate.

5. Conclusione

Bisogna mantenere un elevato livello di cautela interpretativa nel ricostruire la concezione etica di Senocrate in quanto la maggior parte delle testimonianze sono tarde e potrebbero essere soggette a una volontà di retroproiettare le proprie dottrine nella figura dello scolarca platonico³². Tuttavia, l'importanza della virtù congiunta ai beni esterni è già evidente in Aristotele³³, il che indica che questa prospettiva esisteva nel panorama filosofico durante la vita di Senocrate. Questo ci porta a non escludere che tra gli allievi di Platone (in Aristotele così come in Senocrate) fosse esistito un dibattito sulla necessità di incorporare qualche altro elemento oltre alla sola virtù nella ricerca della felicità, necessità che affonda le sue radici proprio in tali questioni irrisolte della filosofia del maestro. Identificando l'anima umana come un essere intermedio che può diventare buono o cattivo, consapevole o ignorante, attraverso uno sforzo personale, Senocrate sembra quindi aprire la strada alla possibilità che sia in nostro potere il miglioramento e il raggiungimento della felicità come forma rivisitata di *ὁμοίωσις θεῶν*³⁴, contro il quadro deterministico di una scelta prenatale.

31 Ivi, 619B.

32 In particolare, mi riferisco al dibattito ellenistico tra stoici e peripatetici, nonché alla possibile mediazione di Antioco di Ascalona (cfr. D. Sedley, *The ideal of Godlike*, in G. Fine (Ed.), *Plato 2, Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 309-328). Inoltre, vi sono alcune testimonianze che attribuiscono a Senocrate la necessità anche dei beni esterni per il raggiungimento della felicità (FF 163-5 I.P.), mentre altre che considerano necessaria e sufficiente la sola virtù (FF 159-62, 166 I.P.).

33 Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X 6-10.

34 Cfr. Platone, *Timeo*, 90C-D.

Platone in dialogo con l'antica civiltà sapienziale egizia. Alcuni spunti di riflessione

di Federica Piangerelli

Quelle frasi sono il nostro latino,
il vocabolario dei nostri giorni andati,
sono come i geroglifici egiziani
o degli assiro-babilonesi,
la testimonianza d'un nucleo vitale
che ha cessato di esistere, ma che sopravvive
nei suoi testi, salvati dalla furia delle acque,
dalla corrosione del tempo.

Natalia Ginzburg, *Lessico familiare*.

L'Egitto, “terra di meraviglie” e autentico “mondo alla rovescia”, dove vigono usanze agli antipodi di quelle adottate altrove¹, spicca nell’“arcipelago dei barbari”², in quanto polo attrattivo che conquista l’immaginario collettivo della Grecia antica. Il fascino di tale “miraggio egizio”, infatti, è così forte da coinvolgere anche la riflessione filosofica, che si lascia incantare, ma non sopraffare, dalla sua straordinaria cultura sapienziale, alla quale si devono importanti invenzioni, soprattutto nel campo delle arti del calcolo. Eccellenti discepoli del Vicino Oriente sono, per esempio, Talete³ e Pitagora⁴, che però superano i loro maestri con una scoperta rivoluzionaria, la filosofia, che è e resta una eccezionale prerogativa della cultura greca. A fronte di questo scenario, il presente contributo intende indagare, senza alcuna pretesa di completezza, quale sia il giudizio di Platone in merito alla “civiltà del Nilo”, nei suoi rapporti con la cultura greca, a partire da una precisa constatazione: l'Egitto torna come “motivo ricorrente”

1 Cfr. Erodoto, *Storie*, II, 35, 1-2; *Dissoi Logoi*, Diels-Kranz, 90, 2, 17.

2 Ovvero nel variegato universo di *tutti* i popoli stanziati oltre i confini geografici, politici e culturali dell'Ellade.

3 Cfr. Diels-Kranz, 11A, 11.

4 Cfr. Diels-Kranz, 14, 1-2, 4 e 8A.

in quei miti, di invenzione platonica, che mostrano tanto i valori quanto i limiti della scrittura, ovvero il mito di Theuth e Thamus⁵ e quello di Atlantide⁶.

1. Premesse

Per orientarci in questa nostra esplorazione, una prima necessaria premessa riguarda un tema cruciale e ampiamente dibattuto quale la posizione di Platone intorno ai nessi tra la comunicazione orale e quella scritta, così come emerge, per esempio, in alcune pagine del *Fedro*⁷. *Tra le diverse articolazioni di tale questione, ci limitiamo a rimarcare un aspetto nello specifico: il discorso scritto, che è il «fratello legittimo»⁸ di quello orale, «migliore e più potente»⁹, viene presentato come il «farmaco» della memoria, alludendo a tutta l'ambivalenza semantico-concettuale insita nel lemma greco *pharmakon*, che è sia «veleno» sia «medicina». La scrittura, infatti, svolge una funzione ipomnemica: da un lato indebolisce la memoria, perché chi vi ricorre farà sempre più affidamento a supporti esterni, dall'altro, però, la aiuta, perché permette di richiamare alla mente nozioni già note e anche di trasmetterle a interlocutori lontani nello spazio e nel tempo. Per Platone, dunque, tra l'oralità e la scrittura intercorre un «legame impari», ma «non antitetico», nella misura in cui riconoscere la debolezza dello scritto non equivale ad una sua totale condanna.*

Una seconda premessa, strettamente correlata alla precedente, riguarda il particolarissimo e unico *modus scribendi* che Platone inventa nella consapevolezza dei rischi connessi al testo scritto, ma anche delle sue potenzialità, considerandolo un «gioco serio»¹⁰. Il Filosofo, infatti, vi ricorre per diffondere i propri insegnamenti non in una forma trattatistica e lineare, ma attraverso «ingegnosi enigmi», che demandando al lettore attento un ruolo attivo nella comprensione degli stessi, invitandolo a compiere, in questo modo, un autentico «esercizio filosofico», inquadrato in un più ampio percorso protrettico¹¹.

Molti sono gli espedienti narrativi che concorrono a questo innovativo «progetto comunicativo», ma, ai fini della nostra analisi, conviene riflettere soprattutto su un dato. Tutti i dialoghi platonici si snodano intorno ad una duplice struttura: l'«architettura» dell'opera, ideata da Platone in quanto unico autore

5 Cfr. Platone, *Fedro*, 274C-275B.

6 Cfr. Platone, *Timeo*, 20C-25D e *Crizia*, 108C-121C.

7 Cfr. Platone, *Fedro*, 274B-276. Per un approfondimento di tale questione e del relativo dibattito critico ci permettiamo di rinviare a F. Piangerelli, *Scrivere di filosofia, scrivere per la filosofia. La polivoca posizione platonica sulla scrittura*, in «Rivista di Filosofia e nuove pratiche di conoscenza», 6-7/I-II, 2020, pp. 83-112.

8 Platone, *Fedro*, 276A1.

9 Ivi, 276A2.

10 Cfr. ivi, 277E.

11 Per un approfondimento di questo tema cardine nell'ermeneutica del pensiero platonico si veda M. Migliori, *How Plato Writes. The Educational and Protreptic Intent of the Great Student of Socrates*, Academia Verlag, Baden-Baden 2023.

dello scritto, e il “contesto drammaturgico”, costituito dalla finzione drammatica degli eventi narrati. Per quanto distinti, questi due piani non sono separati, perché il secondo presuppone il primo: “ogni” elemento presente sulla scena, a partire dall’ambientazione e dai personaggi, non è casuale, ma dipende da una precisa scelta dell’Autore, che (ci) parla filosoficamente anche attraverso quegli aspetti dialogici in apparenza “muti”. Spetta a noi lettori ragionare intorno al loro possibile significato teorico. Tenendo sullo sfondo questo quadro concettuale ed ermeneutico, possiamo ora intraprendere la nostra indagine.

2. Il mito di Theuth e Thamus

Il primo mito da esaminare è quello di Theuth e Thamus, relativo all’invenzione della scrittura, che Socrate narra a Fedro, dicendogli di averlo appreso dagli Antichi, detentori di verità. A Naucrati d’Egitto, il dio Theuth, per farsi vanto delle sue numerose scoperte, come i numeri, la matematica, la geometria, l’astronomia, il gioco dei dadi e la scrittura, decide di esporle al faraone Thamus. Accoltolo alla sua corte, il sovrano esprime, per ogni invenzione, un giudizio ora di lode ora di biasimo, ma solo rispetto al testo scritto il suo parere entra in aperto contrasto con quello del dio. Per Theuth, infatti, questo strumento costituisce il “farmaco della memoria e della sapienza”, per Thamus, invece, il “farmaco del richiamare alla memoria”, adducendo una serie di acute osservazioni critiche sulla portata conoscitiva della scrittura. Conclusa la narrazione del mito, Fedro esclama: «Ti è facile, Socrate, narrare racconti egizi o di qualsiasi altro paese tu voglia»¹². Il giovane, dunque, riconosce questo racconto come una invenzione di Socrate, ma, subito oltre, ne ammette il contenuto veridico, perché afferma: «Hai colto nel segno: anche a me pare che, riguardo alla scrittura, le cose stiano come dice il re tebano»¹³. Smascherato, Socrate conferma che chi crede di poter tramandare un’arte attraverso la scrittura e chi la riceve convinto che da quei segni scritti possa trarre qualche saldo insegnamento è un ingenuo e ignora il “vaticinio di Ammone”, cioè le critiche esposte da Thamus.

Questa scena drammaturgica solleva, tra gli altri, tale interrogativo: perché Platone sceglie di ambientare questo mito proprio in Egitto e non altrove?

Per avanzare una possibile risposta, possiamo ragionare, per esempio, intorno alla valenza simbolica dei due personaggi, Theuth e Thamus. Il dio, archetipo del “primo scopritore”, rappresenta la primazia dell’antichissima cultura egizia in molteplici ambiti del sapere, la quale, però, si presenta anche come una civiltà nella quale l’umano e il divino si toccano fino a confondersi. In tal senso, l’“entusiasmo acritico” con cui Theuth accoglie la scrittura testimonia la mancanza

12 Platone, *Fedro*, 275B3. Tutte le traduzioni dei dialoghi platonici, seppure da me leggermente modificate, sono tratte da G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Bompiani, Milano 2016.

13 Ivi, 275 C4.

di un incisivo giudizio razionale, che, nella trama del mito, è offerto dal faraone. Thamus, infatti, in virtù della sua attitudine critica, funge da autentico “controcanto filosofico” alla posizione della divinità, lampante nel suo ridimensionamento della portata gnoseologica del testo scritto. Come è stato osservato, infatti, «la sovranità del re sull’inventore è la mitologizzazione ‘all’egiziana’ di un filosofema platonico che enuncia la supremazia della parola sulla scrittura»¹⁴.

A nostro avviso, dunque, tale confronto dialettico tra il dio e il faraone acquista il valore di un brillante *escamotage* attraverso cui Platone può alludere tanto alla “grandezza sapienziale” quanto alla “debolezza teorica” della “civiltà nel Nilo”. Theut, infatti, raffigura le caratteristiche “strutturali” di questa cultura, depositaria di una arcaica e divina sapienza, Thamus, invece, quelle “potenziali”, ovvero ne manifesta il possibile sviluppo teorico, tutto “umano”, che però, per quanto affondi le radici in essa, fiorisce solo altrove, in terra greca; questo, infatti, consiste nel pensiero filosofico.

3. Il mito di Atlantide

Il secondo mito da scandagliare è quello di Atlantide, relativo alla leggendaria epopea che vede l’antica Atene, piccola, ma virtuosa, sconfiggere, ora da sola ora alleata con altre città greche, l’immenso popolo degli Atlantidi, emblema di una barbarie tracotante e distruttiva. Al di là dei risvolti contenutistici, il principale aspetto di nostro interesse riguarda le dinamiche di conservazione e trasmissione di questo racconto: viene narrato dai Sacerdoti di Sais, in Egitto, all’ateniese Solone, che, dopo averlo tradotto dalla lingua egizia a quella greca, lo diffonde tra i Greci¹⁵, del tutto ignoranti a riguardo. Questi ultimi, infatti, a causa delle catastrofi ambientali che ciclicamente devastano i loro territori, sono sempre costretti ad un “nuovo inizio”, inchiodati ad una “eterna fanciullezza”¹⁶, nel totale oblio di quanto accaduto nel loro passato, perché si affidano ad una cultura

14 H. Joly, *Platone egittologo*, in Id., *La questione degli stranieri. Platone e l’alterità, et al.*, Milano 2010, pp. 83-111, p. 87.

15 Cfr. Platone, *Crizia*, 113A-B. Impegnandosi, in questo lavoro di traduzione, a mantenere invariato il significato ultimo delle parole, al variare degli alfabeti e dei contesti culturali, Solone dà prova di essere un ottimo traduttore e interprete. «L’interprete è infatti il mediatore non solo tra due lingue, ma anche tra due culture, poiché egli ‘traduce’ in greco non solo i nomi, ma anche il significato che quei nomi hanno in un’altra lingua; così fece, per esempio, Solone durante il suo viaggio in Egitto»: G. Casertano, *Greci e barbari in Platone*, in D. Di Iaso (a cura di), *L’Europa e l’Altro. Atti del convegno*, pp. 91-103 Leone, Foggia 1993, p. 96. Secondo Platone, inoltre, tali processi traduttivi sono resi possibili perché tutte le lingue, siano esse greche o barbare, a dispetto della loro diversa conformazione fonetica, rispondono ad una stessa struttura intellegibile. Infatti, il Filosofo dimostra che l’onomaturgo, cioè l’artefice dei nomi, opera ovunque seguendo un unico modello noetico, che poi imprime in lettere e sillabe differenti a seconda degli idiomi: cfr. Platone, *Cratilo*, 389D-390A.

16 Cfr. Platone, *Timeo*, 22B.

prettamente orale. Infatti, se queste antiche imprese sopravvivono ai loro stessi protagonisti, si deve solo alla civiltà egizia, che le ha «scritte e conservate nei templi sin dai tempi remoti»¹⁷. In virtù di questa sua salvifica tradizione scritta, l'Egitto funge da “riserva archeologica” dell'umanità, alla quale si può attingere in qualsiasi momento¹⁸, per far rivere quegli eventi epici di cui altrove si è persa traccia. Attraverso questa trama espositiva, Platone sembra voler mostrare, *in opere operato*, il valore ipomnemativo del testo scritto, in quanto valido ausilio per la memoria collettiva. Ancora una volta, però, il Filosofo sceglie di ascrivere il ricordo del mito di Atlantide ad un contesto egizio, quindi, ancora una volta siamo spinti a interrogarci sui possibili rimandi teorici di tale ambientazione.

Per formulare una ipotesi interpretativa, possiamo riflettere intorno a un dato: il greco Solone si fa “discepolo” dei Sacerdoti egizi, senza i cui racconti, annotati su papiri preziosi, continuerebbe ad ignorare quelle antiche vicende. D'altra parte, però, il legislatore ateniese viene edotto dell'“eccellenza senza tempo e senza pari” della sua città, la cui fama travalica i confini della Grecia e viene elogiata anche in Egitto. Come è stato sottolineato, infatti, «Solone si reca nel paese che fu la culla della civiltà, per scoprire finalmente l'Atene arcaica che, agli occhi degli stessi egizi, è il modello di ogni civiltà!»¹⁹. A nostro avviso, dunque, questi elementi compongono una struttura analoga a quella del *Fedro*: da una parte, Platone riconosce i “meriti” della civiltà egizia, custode di una antica tradizione scritta dall'aura sacrale, alla quale attinge anche la cultura greca; dall'altra, però, per via indiretta, cioè attraverso gli argomenti di questa stessa narrazione mitica, riafferma l'“inferiorità culturale” *lato sensu* degli Egizi rispetto ai Greci, che è tale sin dai tempi più remoti.

4. Una nota finale

Il breve percorso argomentativo sviluppato in queste pagine, e che qui si conclude, illumina una questione di primo ordine: tramite un articolato “gioco di corrispondenze”, Platone comunica, in una forma allusiva, quanto quella stessa logica impari, ma non antitetica, che lega il discorso orale e quello scritto, intercorra anche tra la cultura egizia e quella greca.

Infatti, prendendo le distanze da atteggiamenti assolutizzanti e semplificatori, tra egittofobia o egittofilia, il Filosofo ragiona intorno alle complesse dinamiche che intrecciano tradizioni differenti, implicate in un dialogo fecondo, che oscilla almeno tra due poli: l'uno relativo al “debito dottrinale” e al “tributo sapienziale” della Grecia all'Egitto, autentica “culla di civiltà”, che è un modello non solo

17 Ivi, 22A, 3-4.

18 «Tutte queste cose, poi, le esporremo con precisione e con ordine un'altra volta, quando avremo più tempo a nostra disposizione, sulla base delle scritture»: ivi, 23E5-24A2.

19 L. Brisson, *L'Égypte de Platon*, in Id., *Lectures de Platon*, Vrin, Paris 2000, pp. 151-167, p. 163.

per le sue molteplici innovazioni, ma anche per la tecnica di trasmissione dei saperi, che ne assicura una certa lodevole fissità²⁰; l'altro, invece, riguardante lo "stacco teorico" e il "divario educativo", che assicura ai soli Greci, ottimi allievi della sapienza barbara mediorientale, uno straordinario progresso culturale, nel segno di una dirompente e virtuosa *forma mentis* filosofica²¹, che, come viene espresso dall'Ateniese, nel seguente passo dell'*Epinomide*, è una garanzia di indubitabile superiorità:

in ogni caso dobbiamo essere certi che quanto i Greci hanno recepito dai barbari, poi l'hanno perfezionato in sommo grado. E anche a riguardo dell'argomento di cui ora trattiamo [*scil.*: l'astronomia-astrologia], bisogna tenere presente che, nonostante sia arduo arrivare a scoperte definitive in tale campo, tuttavia rimane la viva e consolante speranza che i Greci sappiano venerare tutti questi dèi in un modo più bello e più degno di quanto non facciano la tradizione e i culti di origine barbarica. È una speranza fondata sul fatto che i Greci si servono di una determinata forma di educazione, dei responsi dell'oracolo di Delfi e di tutto un insieme di riti sanciti per legge²².

20 Una questione per certi versi analoga si trova anche nelle *Leggi* (II, 656D-657D), dove, della legislazione egizia, Platone ammira e assume come modello quella norma, stabilita dalla dea Iside, relativa alla *choreia*, cioè all'intreccio armonico tra danza, canto e poesia, perché, scritta su rotoli custoditi nei templi dai sacerdoti, si ripetete invariata da diecimila anni. Questa legge, quindi, fa sì che la produzione artistica segua un rigido schematismo, che permette di prevenire pericolose corruzioni morali.

21 In quest'ottica, per esempio, degli Egizi, che sono e restano barbari, Platone critica, per esempio, l'eccessiva avidità, dovuta sia al clima torrido delle regioni in cui sono stanziati, che determina l'accentuarsi della parte concupiscibile della loro anima, a discapito di quella razionale (*Repubblica*, IV, 435E-436A), sia ad un uso scaltro della matematica, che degenera in una furbizia alimentata da abitudini rozze (*Leggi*, V, 747C-D).

22 Platone, *Epinomide*, 987D7-988A4.

Sinestesie ildegardiane. La *Lingua Ignota*

di *Claudia Stanghellini*

1. La sinestesia

La sinestesia è generalmente nota nella sua veste di figura retorica, ma questo “percepire assieme” può essere anche un vero e proprio modo di esperire il mondo.

Una delle prime descrizioni sistematiche di questo fenomeno sensoriale è quella fornita nel 1883 da Francis Galton nel suo classico *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. In questo lavoro lo studioso britannico divulga una particolarissima scoperta: alcune persone sono in grado di “vedere” i numeri di un certo colore. Dapprima incredulo, Galton si rende conto che quello della sinestesia è a tutti gli effetti un fenomeno fisiologico.

Spostandoci cronologicamente ai giorni nostri, questo tema di indagine è stato ripreso e sviluppato dal celebre neurologo Oliver Sacks, che in tanti anni di esperienza sul campo si è reso conto di un’interessante ricorrenza del fenomeno in ambito musicale: «Non sappiamo se sia più diffusa tra i musicisti o le persone con inclinazione per la musica, ma è senz’altro più probabile che i musicisti siano consapevoli della sua presenza»¹.

Tra i musicisti sinestetici eccellenti possiamo annoverare, con diagnosi postuma, Ildegarda di Bingen, mistica e filosofa renana del XII secolo, autrice del primo dramma musicale del Medioevo: l’*Ordo virtutum*. Nella sua *visione* a predominare è un senso pervasivo d’unità, che travalica le distinzioni intellettuali e si riappropria del mondo con uno sguardo totalizzante. Tutto ai suoi occhi è uno, così come una è la grande armonia divina che pervade il creato: «O virtù della Sapienza / che avvolgendo avvolgesti / tutto comprendendo / in una via che possiede la vita»². Così quest’unità originaria, interrotta e spezzata dal pec-

1 O. Sacks, *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2014, p. 97.

2 Ildegarda di Bingen, *Carmina. Symphonia armonie celestium revelationum*, tr. it. a cura di M. Tabaglio, Gabrielli Editore, Verona 2014, p. 81.

cato³, si ricompono attraverso la sensibilità spirituale di Ildegarda e alimenta una produzione intellettuale e artistica incredibilmente feconda, in cui parole, musica e immagini allegoriche si “corrispondono”. Quello della sinestesia risulterà dunque un fertile paradigma interpretativo per avvicinarci a uno dei lavori più trascurati della “Sibilla renana”: la *Lingua Ignota*.

2. La visio

Il carisma mistico, nel Medioevo, non era poi cosa rara e di veggenti se ne incontrano molti. Stando alle fonti, si trattava per lo più di esperienze di *trance* o *extasis*, talvolta associate a produzioni di glossolalie.

Il caso di Ildegarda, in questo contesto, si presenta come del tutto eccezionale. La sua *visio*, infatti, era del tutto concomitante con la vista fisiologica. Grazie alla fitta corrispondenza che la “Sibilla renana” ha intrattenuto con il monaco vallone Guibert di Gembloux, ne possiamo delineare una sintetica fenomenologia. Nell’epistola 103r, Ildegarda afferma che tutto ciò che vede e sente è visto e sentito non attraverso i cinque sensi esterni, bensì con lo spirito; i suoi occhi rimangono ben aperti ed è perfettamente sveglia. Qui possiamo già intravedere il profilo di una meta-sinestesia spirituale che la mistica ci spiega così: «E nello stesso tempo vedo e sento e conosco (*scio*), e quasi nello stesso momento ciò che conosco comprendo (*disco*)»⁴. Si tratta di un’intuizione immediata.

Ma cosa “vede” esattamente Ildegarda? Una luce, da lei battezzata “ombra della Luce Vivente” (*umbra viventis luminis*), che senza confini si estende su ogni cosa ed è più brillante dei raggi di sole che filtrano attraverso le nuvole. Su questa stessa luce si riflettono le *Scritture*, i sermoni, le virtù e le opere degli uomini. E le parole, che Ildegarda vede e ode nelle sue visioni, non assomigliano a quelle del linguaggio umano, ma sono come fiammelle ardenti. La forma di questa luce – prosegue – non la si può afferrare più di quanto non si possa sostenere lo sguardo fisso nel sole e tuttavia è sempre presente al suo spirito; da qui la sua capacità permanente di interpretare la realtà con sguardo profetico. Che cos’è questa capacità se non la manifestazione di un’acutissima sensibilità spirituale che le consente di cogliere la sporgenza del mondo invisibile da quello visibile?

Questo suo particolare modo di essere-nel-mondo ci consente di comprendere una poliedricità che sarebbe altrimenti difficilmente spiegabile. Ildegarda è musicista, ma è anche poetessa, medico, predicatrice, politica, filosofa. In lei la ierofania assume tali e tante forme che risulta difficile enumerarle, e stabilire i confini tra musica, parole e immagini diventa un processo intellettuale quasi

3 Così il *diabolus* all’anima nella prima scena dell’*Ordo virtutum*: «Sciocca, sciocca [gridando all’anima], a che ti giova il duro sforzo? Volgiti al mondo e ti abbraccerà con grande onore» (Ildegarda di Bingen, *Ordo virtutum. Il cammino dell’anima verso la salvezza*, tr. it. a cura di M. Tabaglio, Gabrielli Editore, Verona 1999, p. 87).

4 Ildegarda di Bingen, *Epistolarium*, 3 voll., ed. L. Van Acker-M. Klaes, CCCM 91-91B, Brepols Publishers, Turnhout 1991-2001, vol. 2, ep. 103r, p. 262, trad. mia.

forzato. Nell'opera della "Sibilla renana" è il *symbolum*, inteso propriamente come originaria concrezione filosofica, a imporsi. Ildegarda lavora a partire da quegli stessi simboli che "vede" per costruire un'imponente architettura del pensiero che rimanda ai grandi sistemi: una teologia, una cosmologia, una fisica, una sinfonia musicale, addirittura una lingua. Di nuovo l'unità, di nuovo sinestesia.

3. La *Lingua ignota*

In questo contesto la *Lingua ignota*⁵, *una delle prime attestazioni storiche mai pervenute di lingua artificiale, assume un fascino del tutto particolare e ad oggi continua a mantenere una notevole aura di mistero. Si tratta, infatti, di un modesto glossario – conta poco più di mille lemmi –, organizzato in categorie semantiche e accompagnato da uno strano alfabeto, le cosiddette *Litterae ignotae*. I fonemi e i morfemi a cui la *Lingua* si richiama sono quasi certamente di derivazione latina e tedesca, e si è discusso di un potenziale influsso del greco grazie alla mediazione della poesia maccheronica⁶. Ciò che tuttavia ha suscitato lo sconcerto di molti studiosi è l'area semantica investita dalla "glossopoesi" della mistica, come l'ha ribattezzata Higley⁷: oggetti di uso quotidiano, cose che si possono toccare, mangiare, indossare, costruire o curare. Ad alcuni è sembrato quantomeno curioso che una monaca benedettina del XII secolo abbia potuto anche solo concepire termini atti a descrivere un mondo più prosaico che spirituale⁸, che non trascura di includere ladri (*uirtimanꝛ*), prostitute (*malvizꝛia*), nonché un'impudica tassonomia anatomica. La *Lingua ignota*, dunque, stando alle fonti scritte in nostro possesso, non si presenta come una lingua celeste, benché Ildegarda stessa ne rivendichi esplicitamente l'origine e la destinazione profetica in un'emblematica lettera indirizzata a Papa Anastasio nel 1153:*

Ma Colui che è grande e senza difetto ha ora toccato questo umile ricettacolo, così che possa vedere un miracolo e formi lettere sconosciute e pronunci una lingua ignota. E questo fu detto a quel piccolo ricettacolo: «Tu hai scritto queste cose in una lingua che ti è stata data dall'alto, invece che nella comune lingua umana, perché non ti è stata rivelata in quella forma, ma colui che ha la pietra pomice non manchi di lucidarla e di renderla comprensibile al genere umano»⁹.

5 È contenuta per intero nei due seguenti manoscritti: il *Riesencodex* e il *Berliner Handschrift*. Entrambi forniscono una traduzione in latino e tedesco dei lemmi. L'edizione della *Lingua* più recente è quella in lingua inglese di Higley (cfr. S.L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language. An edition, translation and discussion*, Palgrave Macmillan, New York 2007).

6 Cfr. V. Martens, *Die "evanische" Sprache und die Ordnung der Dinge. Hildegards von Bingen "Lingua ignota"*, in D. Buschinger, K. Kock (Eds.), *Autour de Hildegarde de Bingen*, Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales (Université de Picardie-Jules verne 1998), Amiens, pp. 89-96; p. 95 sgg.

7 Cfr. S.L. Higley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, cit., p. 11.

8 Solo 171 lemmi sono dedicati all'ordine sovranaturale e alla Chiesa.

9 Ildegarda di Bingen, *Epistolarium*, cit., vol. 1, ep. 8, p. 21, trad. mia.

A rendere la faccenda ancora più oscura, contribuisce il fatto che Ildegarda non abbia mai utilizzato la *Lingua* nelle sue opere, a eccezione di un'unica antifona, *O Orzechis Ecclesia*. Inoltre, benché in questo caso i lemmi "ignoti" sembrino a tutti gli effetti dei neologismi estatici in lode della Chiesa – rispondendo così più adeguatamente alle aspettative degli studiosi –, non trovano posto nel famoso glossario, contribuendo a metterne ulteriormente in dubbio l'utilità. D'altra parte, è anche possibile pensare che il glossario non esaurisca la totalità dei neologismi coniati dalla mistica, accrescendo ulteriormente il senso di mistero generale.

Per questo e altri motivi, in diversi hanno messo in dubbio l'autenticità della *Lingua*¹⁰, *tacciandola di insensatezza, mancanza di fondamento e di un'audacia inopportuna per una Vergine consacrata. Questo giudizio, tuttavia, non solo è animato da una visione stereotipata dei costumi e della mentalità medioevale, ma non rende affatto giustizia alla personalità di Ildegarda. Il fatto che oltre un quarto dei termini inventati si riferisca al mondo naturale e che altri centoquaranta descrivano il corpo umano mette, infatti, in stretta relazione la Lingua ignota con le principali opere scientifiche della mistica: la *Physica* e il *Causae et curae*. Rispetto alle origini e alla natura della *Lingua ignota* sono state fatte diverse proposte, dall'identificazione con la glossolalia alla criptografia, così come molti sono stati i tentativi di decostruirla dal punto di vista etimologico per evidenziarne le regole di composizione. È stato anche ipotizzato che possa trattarsi di un esperimento di restaurazione del linguaggio adamitico. Tutte queste ermeneutiche presentano dei problemi, per la cui discussione rimando al lavoro di Green¹¹. Una teoria che presenta dei risvolti molto affascinanti è quella proposta da Schnapp, per cui ci sarebbe una forte connessione tra le composizioni musicali di Ildegarda e la *Lingua ignota*, ipotizzando che entrambe siano nate da un'unica visione celeste¹². D'altra parte, la succitata composizione *O Orzechis Ecclesia* era destinata proprio al canto. È un'idea questa che emerge indirettamente anche dall'epistola 195, che Volmar, storico segretario e amico della mistica, le indirizza nel 1170:*

quando quel momento arriverà, il nostro dolore e la nostra tristezza supereranno la gioia che proviamo ora. Dove [troveremo] allora la risposta intorno a tutti i casi di coloro che la cercano? Dove allora una nuova interpretazione delle Scritture? Dove allora una voce per quella melodia mai ascoltata (*inaudite melodie*) e una voce per quella lingua mai udita (*inaudite lingue*)?¹³.

10 Per la discussione sull'autenticità della *Lingua*, si veda: S.L. Highley, *Hildegard of Bingen's Unknown Language*, cit., pp. 21-5).

11 Cfr. J. Green, *A new gloss on Hildegard of Bingen's Lingua Ignota*, in «Viatore», 36, 2005, pp. 218-234; pp. 218-9; 223-5).

12 Cfr. J.T. Schnapp, *Virgin Words: Hildegard's of Bingen Lingua Ignota and the Development of Imaginary Languages Ancient to modern*, in «Exemplaria», 3-2, 1991, pp. 267-268; p. 291.

13 Ildegarda di Bingen, *Epistolarium*, cit., vol. 2, ep. 195, pp. 443-4, trad. mia.

Giunti a questo punto è lecito chiedersi quale potesse essere il significato della *Lingua ignota* per Ildegarda stessa. Non è certo nelle possibilità di questo lavoro l'ambizione di formulare una proposta vera e propria; pertanto, ci si limiterà a offrire una suggestione. La *visio* di Ildegarda ha la peculiarità di non dimenticarsi del mondo presente, ma al contrario di accrescerlo ed espanderlo grazie alla percezione sinestetica. E come può questo rinnovamento non passare attraverso un linguaggio nuovo? L'atto primigenio del nominare consente una tanto simbolica quanto radicale riappropriazione del mondo. Non è un caso che spesso e volentieri negli universi variegati della letteratura utopista (e distopica) si incontrino lingue nuove, che definiscono orizzonti di pensiero differenti rispetto al mondo ordinario. Si pensi all'opposizione tra le finalità del *newspeak* orwelliano e di *Utopia* di Thomas More. La *Lingua* di Ildegarda, tuttavia, a differenza di queste "uglossie", non poteva tradire il mondo. Per quanto segnato dalla Caduta, il creato è stato redento a caro prezzo ed è forse per questo che la *Lingua Ignota* aderisce così scandalosamente alla realtà, senza trascurare i suoi aspetti più fragili:

in principio tutte le creature erano verdi (*viruerunt*), i fiori fiorivano; poi la linfa diminuì, ciò vide il combattente [Cristo] e disse: «Io lo so, ma la misura aurea non è ancora colma. Tu quindi guardami, specchio del Padre [...]. Ora ricorda che la pienezza che fu fatta in principio non deve inaridirsi, e allora tu risolvisti che il tuo occhio non cederà mai finché vedrà il mio coperto ricoperto di gemme»¹⁴.

In quel *viruerunt* si adombra la *viriditas*, un prezioso *symbolum* (e neologismo) ildegardiano che troviamo ampiamente disseminato in tutti i suoi scritti. È una metafora sinestetica impossibile da tradurre letteralmente: "verdezza", "forza rinverdente", o anche "vitalità verde", è associata a tutto ciò che partecipa della presenza vivente di Dio, compresa la natura in fiore, la linfa stessa che irrorava foglie e germogli. È un termine profondo, immenso, dinamicamente energizzato. Questo riferimento ci riporta all'idea che, nonostante la dolorosa rottura causata dal peccato originale, il mondo conservi una sacralità intrinseca, redenta dalla presenza divina. Se è dunque possibile che la *Lingua ignota* di Ildegarda non abbia mai avuto uno scopo vero e proprio, ciò non significa che non sia portatrice di "senso". È divina, infatti, non tanto in ciò che "significa", ma in ciò che "rappresenta", ossia la possibilità di riappropriarsi del mondo e farlo nuovo, farlo uno, senza per questo rinnegarne la natura caduca. L'imperativo fondamentale qui non è distruggere per ricostruire, ma rinverdire, rigenerare ciò che già esiste. Proprio come fa il poeta con la lingua, il medico con i malati, il Santo nella Chiesa. È così che pensa e lavora Ildegarda: dall'unità della percezione, all'unità dell'opera, inseguendo amorosamente quell'armonia perduta che

¹⁴ Ildegarda di Bingen, *Ordo virtutum*, cit., p. 103.

l'essere umano, dotato da Dio di libero arbitrio, può contribuire a restaurare. La *Lingua Ignota*, pertanto, non va intesa come un semplice gioco intellettuale, ma come la manifestazione concreta di quella *viriditas*, di quel rinnovamento costante del mondo alla cui ricerca Ildegarda ha dedicato la sua vita e la sua opera.

Dopo quasi un secolo il Convegno nazionale della Società Filosofica Italiana è tornato a Milano, già sede di due importanti momenti per la vita della Società.

Il tema scelto, *Sapere di non sapere: Nuove sfide della conoscenza fra tradizioni e traduzioni*, rispecchia la complessità del nostro tempo e il ruolo cruciale che la filosofia svolge nel fornire chiarezza e orientamento in un'epoca in cui la velocità delle informazioni può sovrastare la capacità di discernimento.

Il richiamo socratico, *Sapere di non sapere*, invita all'umiltà necessaria nel percorrere il cammino della conoscenza incoraggiando uno spirito critico e un'apertura mentale.

Il confronto con le diverse tradizioni filosofiche, unito al dialogo interculturale e al ruolo delle traduzioni – intese non solo come passaggio linguistico, ma anche come ponte tra culture e visioni del mondo differenti –, riveste una funzione essenziale nella ricerca del sapere e nella promozione della comprensione reciproca.

Durante le giornate del convegno, sessioni plenarie, tavole rotonde e interventi paralleli hanno offerto occasioni di confronto e approfondimento su temi di grande rilevanza filosofica e culturale, riaffermando il ruolo della filosofia come strumento di analisi critica e orientamento.

www.ledizioni.it



€ 28,00