www.sfi.it

Comunicazione Filosofica

Rivista telematica di Ricerca e Didattica filosofica della Sfi

Registrazione: ISSN 1128-9082

NUMERO 41 – novembre 2018

REDAZIONE
Direttore responsabile:
Francesca Brezzi

Direttori editoriali:
Mario De Pasquale mariodepasquale@fastwebnet.it
Anna Bianchi annabian@tin.it

Valerio Bernardi bernarditroyer@virgilio.it
Cristina Boracchi tondino_baby@libero.it
Ferruccio De Natale ferruccio.de.natale@alice.it
Francesco Dipalo francesco.dipalo@istruzione.it (webmaster)
Armando Girotti armando.girotti@fastwebnet.it
Fulvio C. Manara
Fabio Minazzi fabio.minazzi@uninsubria.it
Graziella Morselli morselli@aliceposta.it
Gaspare Polizzi gasppo@tin.it
Emidio Spinelli emidio.spinelli@sfi.it
Bianca M. Ventura biancaventura@alice.it

Eventuali contributi devono essere inviati alla direzione della rivista in forma elettronica con un breve abstract in lingua straniera.

ANNA BIANCHI, Editoriale	
Esperienze filosofiche nella scuola	LIA DE MARCO, ALBERTO MAIALE, TIZIANA ANNA PISCITELLI, «Hidden Philosophy». Rete di sperimentazione didattica per una ricerca creativo-didattica applicata ai classici della filosofia ALBERTO MAIALE, ANNAMARIA MERCANTE, Didattica & Convegni. Scienze in δια–λογο per una didattica interdisciplinare efficace GLAUCO MIRANDA, PIERLUIGI MORINI, Identità. Laboratorio tematico di Filosofia 2018
Studi e approfondimenti	SALVATORE BELVEDERE, Gramsci nel tempo di Internet GERMANO CARUSO, Vivere oltre la crisi. Quale ragione critica per un ben-essere? ANNACLARA DE TUGLIE, Günther Anders e la sfida tecnocratica al Prometeo del XX secolo VALENTINA GALIMBERTI, Georg Simmel filosofo della cultura MARIA PIROZZI, La relazione etica in Lévinas a partire dal Volto dell'Altro: la messa in ombra della razionalità NICLA VASSALLO, Meditazioni metafisiche: una divagazione
Filosofia e altri saperi	SARO MIRONE, Il ruolo delle simmetrie nella conoscenza della microfisica LIDIA NAZZARO, Matematica, Filosofia ed Economia. Pre-visioni ed evocazioni multi-prospettiche dello sviluppo umano CORINNA ONELLI, Tra letteratura e filosofia: la ricezione libertina del Satyricon di Petronio nel Seicento
Recensioni	AA.VV., Nessun giorno senza pensare. Guida alla scrittura filosofica (Cristina Caiano) AA.VV., «Servitium», n. 237, maggio-giugno 2018, Oltre le religioni? Un dibattito attuale (Augusto Cavadi)

EDITORIALE

Anna Bianchi

Il numero 41 di *Comunicazione filosofica* si apre con la sezione *Esperienze filosofiche nella scuola*, in linea con la prima finalità della nostra Rivista, nata come luogo di diffusione e discussione della ricerca e della sperimentazione in didattica della filosofia.

Due dei tre contributi proposti in questa sezione illustrano gli sviluppi di esperienze didattiche già note ai nostri lettori, perché presentate in precedenti numeri di *Comunicazione filosofica*: invitano, quindi, a riflettere sui motivi che possono aver contribuito all'espansione e al consolidamento di tali attività di formazione dei giovani alla filosofia.

L'articolo di Lia De Marco, Alberto Maiale e Tiziana Anna Piscitelli – *«Hidden Philosophy». Rete di sperimentazione didattica per una ricerca creativo-didattica applicata ai classici della filosofia* – presenta la prosecuzione del progetto "*Hidden Philosophy"*, avviato nell'anno scolastico 2016/2017. La sperimentazione di questo progetto – che propone una metodologia di studio basata sulla ricerca di significati nascosti nei classici del pensiero filosofico, intrecciando la riflessione filosofica con la ricerca artistica di Emilio Isgrò – si è estesa a una rete di tre istituti scolastici della Città metropolitana di Bari e si è arricchita con l'applicazione delle tecniche di *cruising* testuale ai classici della filosofia, letti anche in lingua originale, con una particolare attenzione alla contaminazione tra i saperi.

L'attenzione alla connessione tra i saperi caratterizza anche il contributo di Alberto Maiale e Annamaria Mercante, *Didattica & Convegni. Scienze in διαλογο per una didattica interdisciplinare efficace.* Gli autori riflettono sulla rilevanza formativa di un'esperienza di didattica della ricerca, condotta in prospettiva interdisciplinare, collegata all'organizzazione di un convegno dedicato a Tito Lucrezio Caro. L'esperienza – oltre ad attivare un processo di autoformazione dei docenti – ha consentito agli studenti non solo di sperimentare l'interesse di un'indagine che pone in relazione diversi ambiti di studio, ma anche di cogliere il contributo offerto dalla filosofia all'interconnessione dei saperi, attraverso la problematizzazione e l'interpretazione di testi e questioni.

Glauco Miranda e Pierluigi Morini – nell'articolo *Identità. Laboratorio tematico di Filosofia 2018* – presentano gli esiti dell'attività laboratoriale svolta, ormai da vari anni, con gli studenti del Liceo Galvani di Bologna. Tale attività porta gli allievi a cogliere i problemi filosofici posti dal tema scelto per il Laboratorio e a comporre un saggio, dopo aver studiato e confrontato le posizioni di diversi filosofi. Gli autori propongono qui cinque brevi scritti elaborati dagli studenti sul tema dell'identità, partendo dall'articolo di Pierluigi Morini: *Logica ed estetica nell'insegnamento della filosofia. Identità: dilemma logico e dilemma etico-politico*, pubblicato nel numero 20 della nostra Rivista.

Gli articoli della sezione *Studi e approfondimenti* suggeriscono interpretazioni del mondo contemporaneo e affrontano tematiche tutt'oggi rilevanti, con riferimento al pensiero di filosofi di epoche e orientamenti differenti. Propongono, quindi, direzioni di lavoro interessanti, sia per la formazione dei docenti sia per l'elaborazione di percorsi didattici per la scuola. Anche tramite la pubblicazione di questi contributi si vuole sottolineare l'importanza della preparazione specificatamente filosofica dei docenti, come base essenziale per valorizzare le potenzialità educative della filosofia, materia di studio che offre ai giovani gli strumenti concettuali per pensare e valutare il presente.

Nell'articolo *Gramsci nel tempo di Internet* Salvatore Belvedere considera l'esplicita ripresa delle analisi gramsciane da parte di Nick Srnicek e Alex Williams, nel libro *Inventare il futuro*, per sottolineare gli elementi di attualità dei *Quaderni dal carcere* – come la riflessione sul tema dell'egemonia – dinanzi all'influenza assunta dalla rete Internet sulla vita politica.

Il contributo di Germano Caruso, *Vivere oltre la crisi. Quale ragione critica per un ben-essere?*, prende spunto dall'interpretazione del mondo contemporaneo proposta da Michel Serres in *Tempo di Crisi e* suggerisce una riflessione sull'esigenza di ripensare la modernità e sui limiti del "*capabilities approach*".

Annaclara De Tuglie, nell'articolo *Günther Anders e la sfida tecnocratica al Prometeo del XX secolo*, presenta la riflessione di Anders sul tema della tecnocrazia e sui rischi connessi sia alla perdita di controllo dell'uomo sui dispositivi tecnologici sia alla perdita di responsabilità e sensibilità, simboleggiata da Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki.

All'apporto dato da Georg Simmel alla riflessione sul concetto di cultura è dedicato il lavoro di Valentina Galimberti: *Georg Simmel filosofo della cultura*. L'autrice – convinta della necessità di affrontare anche con gli studenti il tema del valore della cultura – mostra come Simmel non si sia limitato a ricercare i motivi all'origine della tragedia della cultura a lui contemporanea, ma abbia suggerito un modo per costruire una nuova visione del mondo.

Maria Pirozzi, nell'articolo *La relazione etica in Lévinas a partire dal Volto dell'Altro: la messa in ombra della razionalità*, riprende la critica di Emmanuel Lévinas all'impostazione della filosofia occidentale, caratterizzata dalla riduzione dell'Altro all'identico, e presenta il tema della centralità del Volto come alternativa al primato della razionalità e come risposta alla minaccia della guerra e dell'odio.

Infine, nel contributo *Meditazioni metafisiche: una divagazione*, ricco di riferimenti al cinema, Nicla Vassallo muove da interrogativi di ordine epistemologico e ontologico per riflettere sullo scetticismo, rileggendo la filosofia cartesiana e affrontando questioni quali l'identità individuale, il rapporto tra mente e corpo, la clonazione umana, e giunge a difendere Cartesio, come pensatore "sovversivo", dalle critiche delle femministe contemporanee.

Idealmente collegata alla sezione *Esperienze filosofiche nella scuola* è la sezione dedicata a *Filosofia e altri saperi*, dove vengono pubblicati tre contributi che mostrano l'interesse – ma anche la complessità – dell'approccio interdisciplinare. Tale complessità riflette l'evoluzione teorica dei saperi che, da un lato, mostrano la tendenza all'integrazione, ma dall'altro si caratterizzano per una sempre più elevata specializzazione, come emerge in particolare dall'articolo *Il ruolo delle simmetrie nella conoscenza della microfisica* di Saro Mirone. L'articolo assume la fisica come campo privilegiato di indagine filosofica e, indirettamente, mostra che – se si vuole progettare una didattica che integri diverse materie di studio – occorre garantire ai docenti delle discipline coinvolte sia un'adeguata formazione sia le condizioni per una stretta collaborazione.

Sempre nella prospettiva di una didattica integrata si possono leggere i contributi di Corinna Onelli, *Tra letteratura e filosofia: la ricezione libertina del* Satyricon *di Petronio nel Seicento*, e di Lidia Nazzaro, *Matematica, Filosofia ed Economia. Pre-visioni ed evocazioni multi-prospettiche dello sviluppo umano*. Corinna Onelli studia la ricezione seicentesca del *Satyricon* di Petronio – opera apprezzata non solo dalle élite e non solo per i contenuti licenziosi, ma anche per la sovversione comica e satirica – e dà un contributo alla definizione del libertinismo, discutendo la tradizionale distinzione fra libertinismo erudito e libertinismo morale. Lidia Nazzaro propone una rielaborazione del ciclo di seminari della "Scuola di Alta Educazione": *Matematica, filosofia ed economia: prospettive dello sviluppo umano in un confronto transdisciplinare* che vede tra gli organizzatori la Sezione di Avellino della SFI e il Dipartimento di Matematica dell'Università di Salerno: l'autrice riflette sulla filosofia come punto di riferimento e opportunità di interazione tra i diversi campi del sapere dinanzi all'imponente diffusione delle tecnologie e all'impatto di queste anche in ambito economico.

Chiude il numero la sezione riservata alle recensioni. Cristina Caiano recensisce *Nessun giorno senza pensare. Guida alla scrittura filosofica*, curato da Bianca Maria Ventura, presentando i passi che gli autori propongono al lettore sia per comprendere il senso di una formazione alla scrittura filosofica sia per sviluppare tale competenza. Augusto Cavadi recensisce e discute gli interventi pubblicati in un recente numero della rivista *Servitium* sul tema del superamento del cosiddetto paradigma "religionario" da parte del cristianesimo e, quindi, sulla necessità di un rinnovamento della teologia.

«HIDDEN PHILOSOPHY» RETE DI SPERIMENTAZIONE DIDATTICA PER UNA RICERCA CREATIVO-DIDATTICA APPLICATA AI CLASSICI DELLA FILOSOFIA

Lia De Marco, Alberto Maiale, Tiziana Anna Piscitelli

Abstract

Taking inspiration from the research of "hidden" meanings in the text, it was possible to move near in a different way students to the philosophical speculation, contaminated by an artistic research of strong visual impact, following the lesson of the Italian artist and writer Emilio Isgrò.

Received a photocopied or torn page from a philosophy book, each student reads the text practising one's own hermeneutic abilities to arrive selecting only words which revealed in an evoking way a hidden meaning and, therefore, to find. The remain of the text has been concealed becoming graphic background of the same. Pages of philosophical texts, words, underlined parts, printings out, drawings and pictures are all mixed till to create a unique expressive language of the originating human nature.

For this reason, the second year of the project was launched through the establishment of an educational experimentation network, consisting of three member schools, for a total of 204 students and 18 teachers involved.

Keywords

Hermeneutics, Didactic method, Deconstructionism, Creative writing, Art.

1. Il progetto "*Hidden philosophy*" e la rete di sperimentazione didattica

Avviato durante l'anno scolastico 2016-2017, il progetto "*Hidden philosophy*"[1] ha vissuto la sua seconda annualità attraverso la costituzione di una rete di sperimentazione didattica, che ha coinvolto tre istituti scolastici, per un totale di 204 studenti (frequentanti 11 classi di diversi indirizzi di studio) e 18 docenti aderenti.

Sin dal principio del progetto, si è inteso strutturare una vera e propria metodologia di studio, applicata in ambito filosofico ai classici del pensiero, al fine di impostare e proporre una ricerca di significati "nascosti" nel testo. È stato così possibile avvicinare in un modo "altro" gli studenti alla speculazione filosofica, contaminata da una ricerca artistica di forte impatto visivo, seguendo la lezione dell'artista e scrittore italiano Emilio Isgrò, per provocare suggestioni che hanno reso l'attività sempre più diversificata e pluriorientata.

Ricevuta una pagina strappata da un libro di filosofia, ogni studente ha letto il testo ed esercitato le proprie capacità ermeneutiche, per selezionare le parole in grado di rivelare in modo evocativo un significato nascosto. Il resto del testo è stato cancellato ed è divenuto sfondo grafico dello stesso, altrettanto significante perché intenzionalmente annerito.

[1] Il progetto "*Hidden philosophy*" è stato ideato ed avviato, per la sua prima annualità, presso il Liceo "G. Bianchi Dottula" di Bari dalle docenti Lia De Marco e Tiziana Anna Piscitelli. Nella seconda annualità, si è costituita una rete di sperimentazione didattica tra i seguenti istituti scolastici: Liceo "G. Bianchi Dottula" di Bari (istituto capofila - referente prof.ssa Lia De Marco), Liceo "Ilaria Alpi" di Rutigliano (afferente all'I.I.S.S. "Alpi-Montale" - referente prof.ssa Tiziana Anna Piscitelli), Liceo "G. Salvemini" di Bari (referente prof. Alberto Maiale).

Pagine di testi filosofici, parole, sottolineature, annerimenti, disegni e immagini si sono mescolati fino a formare un unico linguaggio espressivo della originaria natura umana. Sono emerse così riflessioni, vissuti, proiezioni, un mondo intenso di segni e concetti che ha fatto riflettere sia gli studenti che l'osservatore.

L'interesse della Società Filosofica Italiana – sezione di Bari e i consensi maturati tra i colleghi delle scuole del territorio, nonché il fondamentale sostegno apportato dalle Dirigenze Scolastiche, hanno spinto a proseguire questa esperienza didattico-creativa, espandendola ad altri istituti, nella convinzione di dover corroborare questa sperimentazione con contributi "altri".

Il percorso didattico-creativo di ricerca si è, infatti, sviluppato attraverso nuovi sentieri, quali l'applicazione dell'arte isgroiana della "cancellatura" ai classici della filosofia anche in lingua originale (italiano, inglese, francese, spagnolo, latino), con uno spiccato interesse alla contaminazione tra filosofia, arte, letteratura e scienza.

A conclusione dell'annualità progettuale, sono stati organizzati eventi di diffusione e di disseminazione delle attività svolte, quali la Mostra tematica degli elaborati prodotti allestita presso il Museo Civico Archeologico di Rutigliano (25-31 maggio 2018), il Convegno finale svoltosi presso l'Aula Magna "Aldo Cossu" dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" (6 giugno 2018) con l'intervento di docenti e ricercatori universitari nel campo della didattica, la partecipazione alla rassegna "Il libro possibile 2018" a Polignano a Mare (7 luglio 2018).[2] Il progetto è stato presentato anche in occasione dell'incontro "Buone pratiche in didattica della filosofia" (17 maggio 2018) presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" con il patrocinio della Società Filosofica Italiana – sezione di Bari.

2. La contaminazione del *cruising* testuale

La progettualità attuata ha preso le mosse dal desiderio di avvicinare in modo creativo e non tradizionale ai testi di filosofia gli studenti delle scuole partecipanti alla rete di sperimentazione didattica.

Si è scelto, quindi, di unire la "passione" del disegno tipico degli studenti (e non solo) alla possibilità di una ricerca "misteriosa" ed accattivante di testi nascosti all'interno della lettura di opere filosofiche, previste dai programmi ministeriali. Non si può mettere in dubbio la fascinazione che esercita un *objet trouvé*, soprattutto quando questo viene *ri*-contestualizzato e caricato di un significato diverso dall'originario.

Una sorta di *cruising* sulle pagine del testo di cui viene raddoppiato il senso con piglio tanto ironico quanto iconico, interrompendo, frammentando i testi e decorandoli con disegni, ritagli ed applicazioni di materiali tridimensionali per fornire loro ulteriori aperture semantiche.

Per realizzare ciò si è partiti da un testo originario strappato da libri, giornali, lettere per "estrapolare" un testo completamente nuovo attraverso una selezione di parole. Sia i risultati grafici che letterari sono cambiati nell'entusiasmo della condivisione dei risultati.

Si possono, infatti, utilizzare varie tecniche. È possibile adoperare l'arte della "cancellatura" dell'artista Emilio Isgrò, il quale scopre che le cancellature hanno un peso più forte delle parole stesse; oppure il *caviardage*[3] in cui si cancella la maggior parte del testo lasciando scoperte le parole selezionate che, lette in ordine o collegate, produrranno un nuovo testo; ancora, la genialità dell'annerimento totale operato dalla "*black-out poetry*", come nel caso di Jen Bervin e di Austin Kleon; il *cut-up,* con cui l'autore taglia o strappa un testo in parole e frasi, riposizionando i pezzi (magari ispirandosi al dadaismo); l'estratto e il *remixing* in forma libera, attraverso i quali si escludono parole e frasi dal testo di origine per riorganizzarlo liberamente; infine il

[2] Gli eventi di diffusione e di disseminazione delle attività hanno visto la partecipazione delle proff.sse R. Bianco, A. Caputo, L. Carrera, L. Perla (Università degli Studi di Bari "Aldo Moro") e del prof. M. De Pasquale (S.F.I. - Bari).

[3] Il *caviardage* è una tecnica artistica il cui nome deriva dal francese "*caviar*", esprimendo probabilmente il significato di "cavialeggiare", cioè "annerire". Cfr. al riguardo www.caviardage.it.

cento, che consente la ridisposizione di alcuni versi o passaggi (solitamente di scrittori antichi) in una nuova forma o in un nuovo ordine, mantenendo però il testo originario.

In questa seconda annualità progettuale, il percorso didattico-creativo di ricerca si è arricchito dell'applicazione delle suddette tecniche di *cruising* ai classici della filosofia anche in lingua originale (italiano, inglese, francese, spagnolo, latino), con uno spiccato interesse alla contaminazione tra i saperi; inoltre, nella pratica operativa, sono state testate tecniche aggiuntive di *cruising* testuale, come il *pop-up* (secondo il quale la pagina è decorata con illustrazioni ritagliate e ripiegate in modo da produrre, ad apertura della stessa, figure tridimensionali), il calligramma (un tipo di componimento fatto per essere guardato e contemplato oltre che per essere letto, per cui si disegna un oggetto collegato al tema principale del testo) e l'interpolazione (consistente nell'alterazione di un testo con l'aggiunta di frasi, parole e sezioni estranee ad esso). Sono state, inoltre, introdotte forme di tridimensionalità del testo più spiccate, ispirandosi anche alle *box* di Joseph Cornell di matrice surrealista.

Il dirompente ed innovativo valore dell'"icona concettuale" prodotta permette di comprendere che il mondo "nascosto" individuato tra le righe del testo è divenuto per gli studenti un persistente bisogno di filosofia. Lavorare di conseguenza sui testi per ricercare ciò che è "nascosto" e produrre segni (o addirittura di-segni) densi di significato è stato percepito dagli studenti come quel procedimento che, oscillando tra significati e passando attraverso parole e frasi, li ha spinti a comprendere che lo studio di ogni testo è motivo per "far filosofia" e rendersi protagonisti creativi del processo di apprendimento.

3. La "potenza" del gesto isgroiano

Perché scegliere Emilio Isgrò,[4] artista di fama internazionale, come riferimento concettuale della nostra sperimentazione metodologica in filosofia? Una risposta potrebbe essere rintracciata nella icasticità, declinabile secondo categorie filosofiche, del pensiero dell'artista*:* «L'arte vive di deviazioni e di scambi, di mascherature e di smascheramenti, di avvistamenti e di svisature linguistiche. Vive dove non è e dove è non vive».[5]

Deviare, scambiare, s-mascherare, cancellare, nascondere, s-coprire con il colore sono le multiformi versioni della cancellatura, di quella operazione di "igiene del linguaggio" che, nata in un clima di avanguardia, rivela ancora oggi una potente capacità di riflessione. Isgrò non cancella per censurare, non distrugge, bensì crea. La cancellatura è una distruzione creativa. La cancellatura serve a rivelare la parola "forte", a farla emergere dal contesto "affollato" e caotico dello sfondo, a farla entrare in contatto con altre parole lontane nel testo, sfiorando le corde della nostra sensibilità e sprigionando così nuovi significati sintattico-lessicali e formidabili orizzonti visivi e introspettivi.

È questa la "potenza" del gesto isgroiano che ci ha affascinato: la cancellatura è un processo rigenerativo della parola, è un tentativo, riuscito, di de-costruire la pretesa di univoca verità dei messaggi, di svelarne i limiti, di denunciarne l'illusione di inconfutabilità, di liberare il segno da una relazione obbligata con il significato.

Con il progetto "*Hidden philosophy*", è stato accolto l'appello di Isgrò, che chiede di soffermarsi a cercare il senso meno ovvio delle parole, dilatando attraverso la cancellatura il potere evocativo della scrittura e dell'immagine e creando legami imprevisti. In tal modo, gli studenti hanno compreso che la cancellatura rivela la parola non cancellata, per farle generare significati

[4] Artista concettuale e pittore - ma anche poeta e scrittore – Emilio Isgrò (Barcellona di Sicilia, 1937) è uno dei nomi dell'arte italiana più conosciuti a livello internazionale tra XX e XXI secolo. A partire dagli anni Sessanta, attraverso l'arte della "cancellatura", Isgrò ha dato vita a un'opera tra le più rivoluzionarie. Cfr. www.emilioisgro.info.

[5] Cfr. E. Isgrò, *Come difendersi dall'arte e dalla pioggia*, Maretti, San Marino 2013.

"nascosti" tra le righe del testo, attraverso un lavoro metodologico avvincente: «Cancellare oggi è un esercizio, un modo per costringere le persone a vedere».[6]

Siamo in presenza di un «pensiero poetante»,[7] che allude alla potenza del suo cancellare, secondo cui la parola viene rafforzata dall'immagine attraverso l'arte della cancellatura. Come se la parola per salvarsi avesse bisogno dell'immagine, poiché la cancellatura è adesione ma anche distacco da ciò che si cancella. È una trasformazione del linguaggio, anche dal punto di vista grafico, raffrontabile con il bisogno di una lingua nuova, non metafisica, avvertito dallo stesso Heidegger.[8]

La riflessione estetica isgroiana, non meno di quella heideggeriana, nasce proprio dalla necessità di superare un'idea di verità, così come concepita tradizionalmente, in direzione di un "nuovo pensiero" e di un "nuovo metodo" di sviluppo del pensiero. Non ultimo, infatti, l'eccellente lezione di Isgrò ci ricorda il dirompente ed innovativo valore dell'iconicità della "traccia" scritta e dell'immagine che permette di conoscere *per visibilia invisibilia*.

Questo non-essere che l'icona manifesta, tuttavia, non è una condizione privativa, piuttosto una condizione positiva[9] che porta in sé l'alterità e la differenza. Così come positivo è il "niente" dei quadri suprematisti di Maleviç: dall'ipnotico "Quadrato nero" (1923), infatti, non può emergere altro che un mondo intero di esistenze, segni e significati, non di certo il nulla.

Questo mondo "nascosto" tra le righe del testo è divenuto per gli studenti incontro sistematico con la filosofia, replicabile nella quotidianità del lavoro scolastico.

4. Le premesse filosofiche

Pensare significa sperimentare, operare, trasformare, contaminare. Non è possibile assolutizzare la situazione conoscitiva, come se fosse tautologicamente pronta. Questo il mondo dell'istruzione non dovrebbe mai dimenticarlo, sapendo bene di essere un insieme stratificato ed eterogeneo al suo interno, connesso da legami con differenti culture, saperi, tradizioni e orientamenti.

Questa complessità risulta evidente, quando si tratta dell'insegnamento di una disciplina «radicale»[10] come la filosofia, che nella sua fattispecie «implica una mobilità libera del pensiero, […] un atto creativo».[11] Non a caso lo studio della filosofia e l'incontro con i suoi classici attraverso la lettura e la comprensione dei testi, spesso, riservano difficoltà e perplessità sin dall'approccio iniziale. Lavorare di conseguenza sui testi per ricercare ciò che è "nascosto" e produrre

[6] La frase citata è ricavata dal *Catalogo 2012 dello Studio Guastalla Arte Moderna e Contemporanea di Milano con un'intervista di Silvia Guastalla a Emilio Isgrò*: cfr. www.guastalla.com.

[7] Cfr. F. Cassinari, *Martin Heidegger: il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana (1910-1975)*, Mimesis, Milano 2000.

[8] Heidegger compie questo tentativo grafico-linguistico in "*Identità e differenza*" (1957), allorquando usa, per il termine essere, l'espressione arcaica Seyn o addirittura ~~Sein~~, per sottolineare l'esigenza di non utilizzare un termine, reso logoro dall'uso metafisico che se n'è fatto nei secoli.

[9] Per raggiungere questo essere, che è il nulla, Maleviç è uscito dal mondo degli oggetti e delle rappresentazioni, aprendo uno spazio 'assoluto', in quanto spazio 'altro'. Così l'astrazione di Maleviç è il liberarsi dalla rappresentazione *per* la presentazione: è questo il profondo legame del Suprematismo di Maleviç con l'icona. E, se nel suo 'mondo' il segno non è rappresentazione di qualcosa, ma rivela l'altro, ovvero il nulla, questo non è da intendersi come nichilismo: non indica il silenzio, la fine, ma esprime la consapevolezza che si deve continuare perché il nulla si riveli. Cfr. A. B. Nakov, *Il quadrato nero: affermazione della superficie-piano al livello di concetto strumentale*, in K. S. Maleviç (a cura di A. B. Nakov), *Scritti*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 101.

[10] Esemplare, al riguardo, la filosofa ungherese Agnes Heller che così scrive: «Per principio, ogni filosofia è radicale». Cfr. A. Heller, *La filosofia radicale,* Il Saggiatore, Milano 1979.

[11] Cfr. M. Heidegger, *Che cos'è la metafisica*, La Nuova Italia, Firenze 1987.

segni e di-segni significativi e significanti, non è di certo un tentativo di omologazione del pensiero né di sciatteria intellettuale. Anzi, è chiaro che gli oggetti di tale interpretazione, cioè prima di tutto i testi, si presentino come «tracce»,[12] di derridiana memoria.

Quello che appare come il senso di un testo è, in realtà, l'esito di contaminazioni, innesti, sovrapposizioni: il testo, la testualità in generale, non è che un impasto di citazioni, rinvii, spezzoni provenienti da fonti disparate senza la possibilità di vederne una matrice unitaria.

De-costruire diventa il *leitmotiv* dell'operazione ermeneutica che si è intesa realizzare col progetto "*Hidden philosophy*": *de*-strutturare una tradizione fatta di "tracce" di scrittura allo scopo di agire la *différance*, come l'estrema dissoluzione di una comprensione esaustiva ed omogenea del testo e la conseguente *ri*-costruzione dello stesso.

Pur muovendosi tra testi talvolta impervi, la *de*-costruzione è stata percepita dagli studenti come quel procedimento che, passando attraverso parole e frasi, li ha spinti a "togliere il velo" che oscura la verità per comprendere che ogni pretesa di certezza assoluta ha ormai perso consistenza.

Qual è questa urgenza che spinge l'uomo ad andare oltre la "traccia", oltre il visibile, alla ricerca delle infinite intelaiature dell'essere? È il caso di rammentare che «la visione è l'incontro di tutti gli aspetti dell'essere, come ad un crocevia»,[13] nel quale si mescolano e si contaminano immaginario e reale, visibile ed invisibile per dispiegarsi nel mondo.

Tale è il senso della nostra sperimentazione: demistificare le certezze di ogni segno per aprire nel mondo "varchi", che mettano l'uomo in grado di mostrare di più a se stesso.

Questo "varco", che emana dalle cose, è «l'istante del mondo, che si crea e si ricrea. Esso raffigura ed amplifica la struttura metafisica»[14] dell'uomo, del suo pensare per problemi e del suo esprimersi, in una inequivocabile esperienza del bello, misticamente "altra". È l'immagine intesa come "icona". Non a caso, è proprio dell'icona la capacità di catturare il nostro sguardo con l'irrappresentabile.

Che cosa hanno visto, dunque, gli studenti nelle "icone" che hanno prodotto: soltanto il visibile che sta sotto i loro occhi oppure hanno scorto un visibile che fino a quel momento era rimasto inaccessibile alla visione? Il fatto è che nell'icona si rende visibile ciò che altrimenti sarebbe rimasto non visibile. L'icona non organizza in modo nuovo il già-visto, ma aggiunge al già-visto qualcosa di non-ancora-visto: è lo studente che rende visibile l'invisibile attraverso i suoi annerimenti, le sue sottolineature, i suoi di-segni.

Paradossalmente la scoperta di questo "chiasmo" tra visibile ed invisibile ci consente di darci al mondo, in un autentico intreccio di relazioni al quale non possiamo sottrarci e nel quale dobbiamo imparare a collocarci. È il pensiero consapevole dell'essere-nel-mondo e per-il-mondo, che rammemora la *lichtung* e comprende se stesso come *erörterung* ("interpretazione"), mettendo in discussione il testo e se stesso.

Lo studente è attratto dal mondo in cui vive, dalle relazioni che tesse, dalle "tracce" (anche quelle della scrittura) che lascia, le quali pur conservando in sé significati reconditi, non sono custodite nel più oscuro degli abissi, bensì nella "radura" al "limitare del bosco" dove la luce le fa intravedere e cogliere:

[12] Nel concetto di 'traccia', proposto da Derrida, è riassunta la teoria della non-presenza. La traccia è «un passato che non è mai stato presente», cioè la dimensione di un'alterità che non si è mai presentata né potrà mai presentarsi, che Derrida non esita a delineare con le seguenti parole: «Il concetto di traccia è dunque incommensurabile. Non si può pensare la traccia - e dunque la *différance* - a partire dal presente, o dalla presenza del presente» (cfr. J. Derrida, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971).

[13] M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 59.

[14] Ivi, p. 27.

Ciò significa: in questo punto il bosco può essere attraversato. […] *Lichten* vuol dire liberare, affrancare, lasciar libero. Alleviare, alleggerire una cosa significa eliminare gli ostacoli, condurla in un ambito senza più resistenze, nello spazio libero. Levare l'ancora vuol dire: liberarla dal fondo marino che la serra tutt'attorno ed elevarla nello spazio libero dell'acqua e dell'aria.[15]

Attraverso i segni e di-segni tracciati sul testo, attraverso le "tracce" che sostituiscono quelle originarie, gli studenti sono riusciti a sperimentare questa esperienza "metodologica" di affrancamento? Sono riusciti a vedere il mondo con uno sguardo libero e senza resistenze?

Merleau-Ponty ci offre al riguardo un insegnamento di notevole levatura: «L'occhio vede il mondo; […] dona esistenza visibile a ciò che la visione profana crede invisibile».[16]

Questo è l'orizzonte metodologico del "far filosofia" che abbiamo tentato di sperimentare, nell'istante preciso in cui il testo si è fatto visione e si è iniziato a pensare per immagini.

5. Le sollecitazioni pedagogiche

Con "*Hidden philosophy*" gli studenti hanno potuto fondere sinergicamente tre aspetti fondamentali della quotidianità: la lettura (di testi specifici che con naturalezza si è trasformata in studio), la ricerca della bellezza (una delle attività per eccellenza dell'essere umano) e la scrittura creativa.

Di sfondo a tutta la sperimentazione è sicuramente riecheggiato il primo assioma della Scuola di Palo Alto: «È impossibile non comunicare». Alla luce di ciò si è pensato di dare un'ulteriore potenza comunicativa al "tratto disegnato" durante lo studio o la lezione, facendo interagire il sapere con le proprie esperienze di vita e con le proprie interpretazioni del mondo. Uno stesso classico della filosofia può essere *ri*-visto e *ri*-disegnato molteplici volte sia perché letto da diverse persone sia perché «la sostanza delle nostre percezioni non è costituita da "cose" ma da funzioni; e […] le funzioni non sono grandezze isolate ma segni per un nesso […] per una infinità di situazioni possibili di uno stesso tipo.[17]

Il desiderio di rendere esteticamente "bello" l'elaborato finale crea inoltre una sorta di meccanismo retroattivo sempre più arricchente e migliorativo, dovuto al confronto di ammirazione reciproca del risultato finale, dando vita ad una virtuosissima «scismogenesi simmetrica»[18] per la realizzazione del lavoro più bello e significativo. Non, quindi, studio anatomico del testo per un esercizio fine a se stesso, ma *co*-costruzione di una personale grammatica filosofica che apre spazi interpretativi nuovi, facendo emergere riflessioni coinvolgenti e, soprattutto, il desiderio di lasciar traccia di sé.

La scelta di un testo filosofico particolarmente complicato ha rappresentato per gli studenti una sfida ancora più grande da risolvere, ricostruire, reinterpretare in modo originale. Ciò implica sviluppare una competenza intesa anche come «nozione di confine» ma soprattutto «stemma dialettico» che va «accolta/usata/presidiata nella sua articolazione, per non perderne il significato più autentico e più pregnante»:[19] non si è trattato di "rendere piacevole" lo studio. Si tratta piuttosto di una specie di iniziazione ad una *forma mentis* transdisciplinare e transpersonale, che pone le sue radici nella storia della filosofia, ma nutrendosi della criticità che sempre emerge nell'atto creativo.

[15] M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, EST Editrice, Pisa 1988, p. 46.
[16] M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, op. cit., p. 23.
[17] P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1997, p. 21.
[18] Ivi, p. 59.
[19] F. Cambi, *Saperi e competenze*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 24-25.

Un atto creativo, infatti, è anche atto di ricerca, interpretazione, narrazione di sé e scambio di opinioni: «Il punto è la metodologia di ricerca, di uso della mente, che è centrale per il mantenimento di una collettività interpretativa e di una cultura democratica».[20] L'esplorazione scientifica della pagina strappata di un libro si mostra per ciò che davvero dovrebbe essere all'interno della scuola: strumento, per conoscere e conoscersi, per "assorbire" cultura e soprattutto per produrla. Apprendere le sottigliezze del linguaggio filosofico non è un mero esercizio forbito o riservato a pochi: è una delle vie principali per riflettere sulla vita, sui modi di comunicare, sui modi di rapportarsi agli altri, nella certezza che «se la mente crea la cultura, anche la cultura crea la mente».[21]

6. Il percorso operativo-metodologico

L'esperienza sperimentale "*Hidden philosophy*" si è posta l'obiettivo principale di progettare e costruire percorsi metodologici "altri", non solo per offrire nuove opportunità agli studenti, ma anche e soprattutto per creare le condizioni per costituire una comunità scolastica capace di diffondere *best practices* didattiche, esemplificative dell'applicazione sistematica di un "nuovo" approccio allo studio della filosofia.

Una sfida metodologico-didattica, un'apertura completa all'ermeneutica filosofica e la partecipazione attiva degli studenti: questi sono stati gli elementi di partenza della sperimentazione.

Il dibattito ha preso avvio dalla lettura e dallo studio dei classici scelti, dal "recupero" delle conoscenze pregresse sui diversi filosofi studiati, dalla riflessione e dal confronto critico sugli stessi, secondo una imprescindibile impostazione per problematizzazione degli argomenti. A seguire, gli studenti hanno operato direttamente sul testo, per giungere a selezionare le parole che fossero in grado di rivelare loro in modo evocativo un significato "nascosto". Il resto del testo è stato trattato secondo l'arte della "cancellatura" di Emilio Isgrò ed è divenuto sfondo grafico dello stesso, ma intanto veniva letto e studiato più volte: al termine del percorso, infatti, gli studenti hanno mostrato piena padronanza del testo originario e contestualmente curiosità per i testi dei compagni.

Quelle pagine cancellate, *di*-segnate, *de*-strutturate e poi *ri*-costruite, sono diventate ben presto un "correlativo oggettivo" per riallacciare un rapporto vitale con l'esistenza, per agire nel mondo, per capire le proprie situazioni emotive e per rintracciare quell'anima da filosofo che ognuno di noi possiede, nel rispetto della *weltanschauung* altrui.

A seguito di una dettagliata programmazione, il percorso progettuale ha avuto inizio attraverso due attività, condotte pressoché parallelamente: un incontro di *in-formazione* (ad ottobre 2017) rivolto a tutti i docenti coinvolti nella sperimentazione per fornire indicazioni operativo-metodologiche e approfondire le tecniche di *cruising* sul testo, e la rilevazione - e conseguente *screening ex-ante*,[22] nel mese di novembre 2017 - dell'*analisi dei bisogni iniziali* (*tabella n. 1*) della popolazione studentesca impegnata nell'attività progettuale, attraverso la somministrazione di una scheda appositamente predisposta.

[20] J. Bruner, *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 111.

[21] Ivi, p. 180.

[22] Tutta l'attività di monitoraggio, nonché la produzione dei relativi *report* di *screening*, è stata così condotta: per ogni Istituto aderente, i dati rilevati sono stati raccolti e rielaborati attraverso areogrammi; inoltre, la misurazione dei dati è avvenuta prima per ogni singola classe, a seguire per ogni Istituto e infine per l'intera rete.

Tabella n. 1				
SCHEDA DI ANALISI DEI BISOGNI				
1.	Ti piace la filosofia?	Molto	Abbastanza	Poco
2.	Pensi di essere una persona creativa?	Molto	Abbastanza	Poco
3.	La scuola che frequenti offre occasioni per mostrare la tua creatività?	Spesso	A volte	Mai
4.	Scrivi poesie, riflessioni, giochi di parole?	Spesso	A volte	Mai
5.	Ti capita di disegnare o scarabocchiare (talvolta anche durante le lezioni)?	Spesso	A volte	Mai
6.	Trovi difficile leggere i testi filosofici?	Molto	Abbastanza	Poco
7.	Qual è la maggiore difficoltà che riscontri nella lettura e nello studio dei classici della filosofia?	Linguaggio	Contenuti	Interpretazione
		Rielaborazione personale		

Dal confronto incrociato dei risultati monitorati nell'intera rete, si evince che:

- la filosofia è molto apprezzata dagli alunni (97%) a fronte del 3% che la ritiene poco piacevole;
- gli alunni si ritengono mediamente creativi (81%); residua il 19% che si reputa poco creativo;
- la scuola offre buone occasioni per lo sviluppo della creatività (63% "a volte", 18% "spesso");
- circa la metà degli alunni evidenzia mediamente una positiva tendenza a scrivere poesie, riflessioni, pensieri (57%), anche se residua un restante 43% da recuperare;
- gli alunni evidenziano un'ottima tendenza a disegnare (88%), a fronte del 12% che disegna poco;
- la lettura dei testi filosofici presenta medie difficoltà: il 49% ha abbastanza difficoltà e il 5% molta; il restante 46% riscontra poche difficoltà;
- la difficoltà maggiormente individuata riguarda il linguaggio (50%), conseguentemente si denotano difficoltà di interpretazione del testo (26%), di rielaborazione personale (12%) e relative ai contenuti (10%); solo il 2% indica di non aver nessun problema.

Alla luce di tali considerazioni iniziali, sono stati proposti i seguenti *obiettivi* da conseguire:

- fornire contenuti didattici completi e strutturati;
- integrare tutte le potenzialità e gli strumenti a disposizione degli studenti;
- incrementare le competenze di base dell'area filosofica nel *curriculum* scolastico;
- acquisire competenze di *ri*-semantizzazione e di *de*-costruzione dei classici filosofici;
- sviluppare un pensiero critico e di confronto tra pensatori ed idee;
- favorire un apprendimento centrato sullo studente attraverso la *peer education*;
- stimolare un esercizio creativo ed originale della razionalità umana;
- radicare nello studente un approccio metodologico innovativo alla filosofia.

Al fine di un'applicazione "concreta" di tale approccio metodologico è stato necessario adoperare tutti gli *strumenti* (sia tradizionali che multimediali) a disposizione: pagine strappate dai classici di filosofia, cartoncini colorati, penne, colori, pennarelli, colla, forbici, decorazioni e oggetti di riciclo, pc, stampante, *scanner*, *smartphone*, L.I.M., *tablet*.

Le *fasi* dell'attività nelle classi si sono sviluppate seguendo il tema della ricerca personale con approccio sistemico: 1. individuazione dei testi classici; 2. distribuzione dei testi classici; 3. lettura e analisi dei testi classici; 4. individuazione dei testi "nascosti"; 5. elaborazione grafica degli stessi; 6. argomentazione dei "nuovi" testi ricavati; 7. raffronto e socializzazione dei testi finali; 8. verifica.

In prosecuzione dell'attività di *screening* iniziale, il *monitoraggio* è stato svolto costantemente attraverso le seguenti azioni: nel mese di aprile 2018, è stata effettuata la rilevazione delle tematiche selezionate e dei prodotti finali da realizzare (*tabella n. 2*) ad opera dei docenti per lo svolgimento della sperimentazione nelle classi; nel mese di maggio 2018, è stato somministrato un questionario di gradimento finale (*tabella n. 3*).

Tabella n. 2		
TEMATICHE SELEZIONATE e PRODOTTI FINALI DA REALIZZARE		
	Classe _____ Indirizzo _____	Docente di riferimento _____
1.	Tematica e/o classico filosofico selezionati:	
2.	Tecniche utilizzate:	
3.	Prodotto/i finale/i da realizzare:	

Dalla suddetta rilevazione, emerge che:

- in merito alle tematiche e ai classici filosofici selezionati, sono stati realizzati lavori di impostazione unitaria (selezione di testi sullo stesso tema) ed interdisciplinare (con presenza delle lingue straniere inglese e latino), la lettura e lo studio di un classico integralmente esaminato, nonché la trattazione di tematiche varie (miscellanea di testi);

- in merito alle tecniche utilizzate, è evidente che sono state adoperate tutte le modalità operative indicate con l'introduzione di alcune novità (*pop-up*, calligramma, interpolazione, *box* alla Cornell);

- per quanto riguarda i prodotti finali, sono stati realizzati raccolte di elaborati, lavori tridimensionali, elaborati vari (non necessariamente collegati tra loro) e la *ri*-scrittura integrale di testi filosofici.

Tabella n. 3				
QUESTIONARIO FINALE DI VALUTAZIONE DEL PROGETTO				
1.	Cosa ti è piaciuto maggiormente del progetto "*Hidden Philosophy*"?	Disegnare sulle pagine strappate	Leggere la/le pagina/e assegnate	Ricercare la frase nascosta
		Condividere con gli altri il tuo lavoro		
2.	La lettura e la comprensione del brano che ti è stato assegnato sono state:	Difficili	Mediamente complesse	Facili
3.	L'applicazione delle diverse metodologie, proposte dal progetto "*Hidden philosophy*", ti ha agevolato nella comprensione ed interpretazione del brano?	Molto	Abbastanza	Poco
4.	Il tempo a disposizione per svolgere l'esperienza svolta è stato:	Largamente insufficiente	Appena sufficiente	Adeguato
		Eccessivo		
5.	Ti piacerebbe ripetere questa esperienza sperimentale, anche in altre materie?	Molto	Abbastanza	Poco
6.	Ti piacerebbe svolgere un'esperienza sperimentale di altro tipo, anche diversa da questa?	Molto	Abbastanza	Poco

Dal confronto incrociato dei risultati rilevati, si evincono le seguenti considerazioni:

- agli studenti, l'esperienza progettuale è piaciuta soprattutto in merito alle attività di ricerca della frase nascosta (54%), di lettura delle pagine assegnate (30%) e di disegno sulle pagine stesse (21%);

- la lettura e la comprensione dei testi filosofici assegnati sono risultate mediamente complesse per il 55% degli studenti e facile per il 43%;

- l'applicazione del metodo operativo proposto ha sortito buoni risultati, infatti la comprensione ed interpretazione del testo appare molto agevolata per il 35% degli studenti e abbastanza favorita per il 60%;

- il tempo assegnato per l'attività è stato considerato adeguato per l'86% degli studenti, mentre il 10% lo ha ritenuto appena sufficiente;

- gli studenti sono ampiamente disponibili a ripetere l'esperienza sperimentale in esame, anche in altre materie (54% "molto" e 41% "abbastanza"), altresì ad avviare anche altre sperimentazioni, diverse da quella presa in considerazione (45% "molto" e 53% "abbastanza").

Il monitoraggio dei dati rilevati garantiscono la visibilità e la tracciabilità dei conseguenti processi formativi. Dopo un adeguato incrocio degli stessi, si evincono quali "punti di forza" della sperimentazione:

- l'apprezzamento complessivo della sperimentazione in oggetto da parte degli studenti e il loro desiderio di partecipare alle sperimentazioni in generale;

- la buona capacità del metodo proposto di agevolare la comprensione e l'interpretazione dei testi filosofici assegnati;

- l'ottima tendenza del metodo ad "avvicinare" gli studenti alla lettura dei classici della filosofia.

Di contro, si sottolineano i seguenti "punti di criticità" sui quali la sperimentazione deve operare con impegno costante e sollecito in modo da auspicare, nella prossima annualità, un ulteriore miglioramento/completamento:

- ridurre le difficoltà di lettura dei testi filosofici, intervenendo in particolar modo sulla comprensione del linguaggio specifico della disciplina;

- agevolare la comprensione e l'interpretazione dei testi filosofici in modo da sviluppare adeguatamente le corrispondenti competenze specifiche;

- implementare la sperimentazione in esame, attraverso ulteriori modalità operative e/o l'aggancio ad altre sperimentazioni.

Per quanto riguarda la *verifica*, si è proceduto con colloqui orali vertenti sul pensiero generale del filosofo, per poi approfondire la parte antologica trattata e commentare il "testo nascosto" trovato, collegandolo in modo argomentato alle esperienze di vita quotidiana e al programma svolto di filosofia e di altre materie affini.

È apparso sin dai primi momenti che la significatività della metodologia adottata sia risultata dal riadattamento degli atteggiamenti e dei criteri di studio alla nuova situazione metacognitiva. Il suo ruolo è stato quello di creare le condizioni che incorporano le operazioni intellettuali al contenuto dell'apprendimento nella struttura conoscitiva dello studente. Il metodo è in funzione dell'auto-attività dello studente; tramite il metodo, il docente e la materia si adeguano allo studente, ma non semplicemente per assecondarlo, piuttosto per destabilizzarlo, perché l'elemento perturbatore produce un effetto di dissonanza,[23] che diventa la spinta motivazionale verso il suo superamento, attivando una strutturazione della conoscenza più completa.

[23] Cfr. L. Festinger, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Franco Angeli, Milano 1973.

Non ultimo, il metodo ha operato a livello di trasferibilità linguistica. Il processo di codificazione linguistica è essenziale non solo allo sviluppo linguistico del soggetto, ma anche allo sviluppo e all'integrazione dei vari concetti e procedimenti. Quanto più facilmente lo studente è in grado di passare da un codice rappresentativo a un altro tanto più la conoscenza è gestita in maniera flessibile, ricca e operativa. E questo contribuisce non solo alla crescita e all'articolazione dei vari contenuti conoscitivi, ma anche allo sviluppo progressivo delle competenze (anche di quella linguistica) degli studenti.

La prospettiva delineata apre scenari nuovi e apprezzabili: l'approccio collaborativo ha apportato risultati differenti negli apprendimenti e nella motivazione di ogni singolo studente, inoltre ha consentito agli studenti di sentirsi parte integrante del procedimento, "produttori" anche loro di pensieri filosofici.

La didattica della scuola attiva rovescia l'impostazione fatta valere dalla didattica "tradizionale" ponendo al centro del processo formativo l'allievo: considerato nella sua struttura biopsicologica, socioculturale e valoriale. [...] Al crocevia del processo formativo non troviamo più soltanto le esigenze "astratte" del sapere e della cultura, ma anche bisogni e motivazioni "concrete" del discente. Non più la struttura statica e monolitica degli "oggetti" della scultura (i saperi), ma lo scacchiere dei bisogni (motivazioni e valori "soggettivi"). Con il risultato – tutto pedagogico – di apprezzare e legittimare, a scuola, anche le esperienze cosparse di lucidità, vitalità, lievità, emotività: proprie della sfera soggettiva e privata della vita personale.[24]

È la condivisione il valore aggiunto dell'esperienza formativa e il fervore della sperimentazione attuata è la testimonianza di una visione moderna del fare scuola.

Ciò ha significato che si può imparare meglio in ambiti dove viene stimolata l'interazione tra pari, dove i momenti aggreganti tra gli studenti di una stessa classe, di classi diverse o di istituti diversi risultano essere parte integrante del *setting* didattico*,* con l'obiettivo di implementare nei discenti le dimensioni meta-cognitive di sviluppo dei saperi e delle abilità strategiche.

7. Le diverse esperienze scolastiche

I risultati della seconda annualità progettuale sono stati notevolmente più ampi e variegati rispetto a quelli conseguiti durante la prima annualità, anche in considerazione del fatto che nel presente anno scolastico si è costituita una rete di istituti scolastici.

A questo punto della narrazione, appare evidentemente fondamentale presentare i lavori sviluppati dalle singole scuole aderenti, al fine di apprezzare compiutamente il senso della sperimentazione didattica "*Hidden philosophy*".

7.1. Il Liceo "G. Bianchi Dottula" di Bari

Il Liceo "G. Bianchi Dottula" di Bari[25] è stato il primo istituto ad avviare il progetto (nell'a.s. 2016-2017) e ha svolto le funzioni di istituto capofila della rete nella seconda annualità. Sono state coinvolte quattro classi dell'indirizzo Scienze umane, le quali hanno elaborato prodotti diversificati per tematica, metodologia scelta e per risultati finali.

La classe 3^BU ha realizzato il "Dizionario essenziale dell'uomo", ovvero una raccolta rilegata di testi e di parole-chiave (completate da un'impostazione grafica d'impatto attraverso le tecniche della "cancellatura" di Isgrò, della *found poetry e del cut-up)* che indicano le caratteristiche

[24] F. Frabboni, *Manuale di didattica generale*, Laterza Editori, Roma-Bari 1992, p. 97.

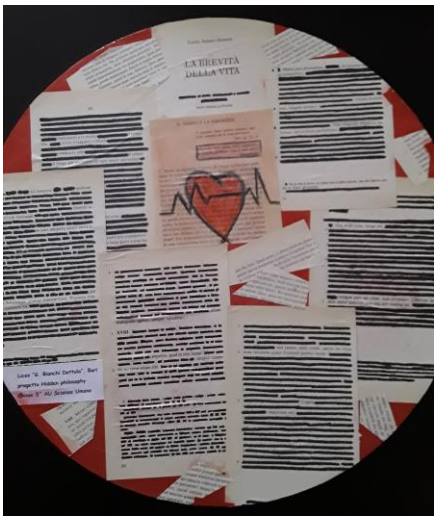
[25] Di seguito, si indicano i nomi dei docenti coinvolti nella sperimentazione: Lia De Marco (referente d'Istituto), Caterina Andriano, Antonella Angelico, Chiara Ferorelli, Maria Fiorino, Cecilia Pignataro.

fondamentali dell'essere umano. Gli studenti hanno letto pagine di diversa impronta culturale: Platone, Aristotele, Eraclito, Kant, Leopardi, Salmi, Sapienza, Giobbe.

La classe 4^BU ha scelto di operare la *ri*-scrittura del testo integrale de "Il Principe" di Niccolò Machiavelli. Dopo una prima fase di conoscenza teorica del libro e dell'autore, si è passati alla fase operativo-metodologica: le pagine del testo sono state distribuite agli studenti, che le hanno s-montate alla ricerca di nessi logici inaspettati, applicando il metodo della "cancellatura" di Emilio Isgrò e della *found poetry*. Questa operazione di *de*-costruzione del testo ha permesso di individuare le caratteristiche fondamentali del principe, cercando quel "significato nascosto" che potesse rendere di estrema attualità un'opera, che altrimenti sarebbe potuta apparire lontana nel tempo.

La classe 5^BU ha esaminato la tematica della libertà attraverso la lezione di diversi pensatori sia in lingua italiana che in lingua inglese (durante le ore di CLIL): Mill, Marx, Bauman, Nussbaum, Sartre, Morin, Arendt. Dopo aver analizzato testi selezionati dalle opere più significative dei suddetti autori, la classe ha *de*-costruite le pagine attraverso l'arte della "cancellatura" di Isgrò e la tecnica della *black-out poetry*.

Si è, inoltre, recuperata la modalità comunicativa del *tazebao*. Non potendo, però, realizzare un enorme manifesto murale, come nella consuetudine dei *tazebao*, si è confezionato un quaderno i cui fogli fossero dei mini-*tazebao*, certamente ridotti nelle dimensioni, ma ugualmente carichi di quel valore di denuncia sociale e politica, tipica del *tazebao* nella sua versione originale.

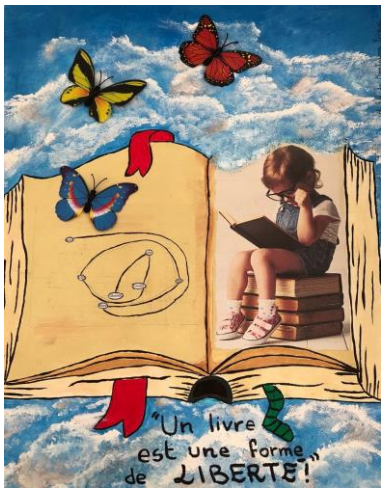


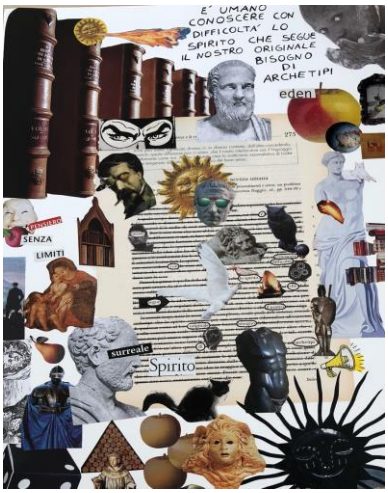
Infine, la classe 5^AU ha approfondito la tematica del tempo attraverso l'approccio interdisciplinare di diversi pensatori, in lingua italiana, inglese e latina, componendo *tableaux* tematici di forma circolare. Prima di tutto, è stata studiata in latino l'opera *De brevitate vitae* di Seneca, a seguire sono stati analizzati i pensieri filosofici di Agostino, Hegel, Comte, Bergson, Nietzsche, Freud, e ancora in inglese le poetiche di Keats, Dickinson, Wilde, Beckett: si sono affrontate le tante sfaccettature del tempo, dal tempo lineare a quello ciclico, dal tempo oggettivo a quello soggettivo, dal tempo che fugge al tempo che diventa assurdo.

7.2. Il Liceo "Ilaria Alpi" di Rutigliano

Il Liceo "Ilaria Alpi" di Rutigliano[26] ha ripercorso le suggestioni grafico-filosofiche suggerite dall'impostazione iniziale del progetto generale, muovendosi tra *found poetry*, *caviardage*, *cut-up*, *black-out poetry* e arte della "cancellatura" di Isgrò, aggiungendo una proposta tridimensionale ispirata alle *box* di Joseph Cornell.

Tra dadaismo e surrealismo, le classi 3^B del Liceo Linguistico, 4^A del Liceo economico-sociale e 4^C del Liceo Scientifico tradizionale, hanno dato vita ad un *maxi-book* in cui sono stati raccolti lavori di forte impatto visivo e spesso marcatamente materici e simbolici, partendo da una scelta antologica dei classici della filosofia in programma.





Al fine di favorire un'ottica trasversale e multidisciplinare (talvolta anche anticipando argomenti previsti per l'anno successivo o richiamando quelli passati), sono stati inseriti testi in lingua inglese (*Il Leviatano* di Thomas Hobbes), francese (i *Saggi* di Michel de Montaigne) e spagnola (*La agonía del cristianismo* di Miguel de Unamuno), che hanno contribuito ad accrescere non solo la conoscenza di termini tecnici e specifici filosofici, ma anche la competenza linguistica che è stata messa doppiamente alla prova: da un lato, nella lettura e comprensione di un testo in lingua sicuramente non facile, dall'altro, nella produzione di un testo nuovo col quale esercitarsi nella ricerca di senso, ma anche nella resa grammaticale e stilistica.

La giustapposizione surrealista, supportata da uno studio specifico di storia dell'arte, è stata invece introdotta dalle *box* alla Cornell, composte con materiale di riciclo, che si sono trasformate in vere e proprie "*curiosity box*" con "parole magiche", sempre estrapolate dai testi classici letti, accostate a *found object*, che sono poi le parole della scienza e della filosofia le quali, grazie all'arte, suscitano curiosità e provocano la meraviglia aristotelica.

In una classe, inoltre, è stata avviata la lettura integrale del *Candido* di Voltaire, che non ha dato vita ad una *ri*-scrittura del testo, ma alla realizzazione di una piccola installazione, che ha visto protagonista la filosofia in generale con la costruzione di una barca a vela (composta dalle

[26] Hanno collaborato alla sperimentazione i seguenti docenti del Liceo "I. Alpi" di Rutigliano: Tiziana Anna Piscitelli (referente d'Istituto), Daniela De Napoli, Chiara Deperte, Giuseppe De Rose, Carolina Onorato.

pagine stesse del libro e classico simbolo del viaggio) appoggiata su un manuale aperto di storia della filosofia, che iconicamente richiama il mare.

La sperimentazione ha suscitato molto interesse presso gli alunni e le famiglie che a casa erano davvero incuriositi dall'attività, ha favorito un'interazione positiva e propositiva tra gli studenti stessi, coinvolgendo attivamente i ragazzi diversabili e coloro che tendevano durante le ore di lezioni "regolari" a chiudersi un po' in se stessi. Il progetto ha costituito una modalità di espressione "altra" e molto efficace, che ha consentito la creazione di legami tra persone e spunti di approfondimento didattico e riflessivo continui.

7.3. Il Liceo "G. Salvemini" di Bari

Il Dipartimento del Liceo Scientifico "G. Salvemini" di Bari[27] durante l'a.s. 2017-2018 ha aderito al progetto sperimentale di rete "*Hidden philosophy*", coinvolgendo le classi 4^D, 3^C, 3^D e 3^F.

Il progetto ha visto seriamente impegnati gli studenti delle classi coinvolte, che hanno riflettuto in particolar modo sul tema del "potere", declinato nelle sue diverse forme e manifestazioni.

Tutte le classi sono partite dalla lettura di alcune pagine di classici della Storia della Filosofia: a ciascuno studente è stata affidata una pagina e gli è stato chiesto, dopo averla letta di "cercare" nel testo una frase, che esprimesse un concetto legato al tema in oggetto, in modo che, attraverso la tecnica della "cancellatura", si potesse "riportare" dal testo una propria idea.

[27] Di seguito, si indicano i nomi dei docenti coinvolti nella sperimentazione: Alberto Maiale (referente d'Istituto), Massimiliano Macculi, Annamaria Mercante, Tonia Milella, Rita Semeraro.

La classe 4^D ha lavorato su "Utopia" di T. Moore, "Elogio della Follia" di Erasmo da Rotterdam, "Lettera sulla tolleranza" di J. Locke e, attraverso la tecnica della "cancellatura", ha realizzato disegni, *pop-up* e prodotti 3D. Non si è lavorato su un unico prodotto, lasciando liberi gli studenti di produrre liberamente un lavoro che rappresentasse una personale riflessione di carattere filosofico.

La classe 3^C si è concentrata sul "potere della parola" in Gorgia. Gli studenti hanno realizzato elaborazioni grafiche, pittoriche e digitali utilizzando tecniche come la marcatura di parole significative, la cancellatura, il disegno, la colorazione con tempere e acrilico su carta, l'elaborazione digitale da fotografia.

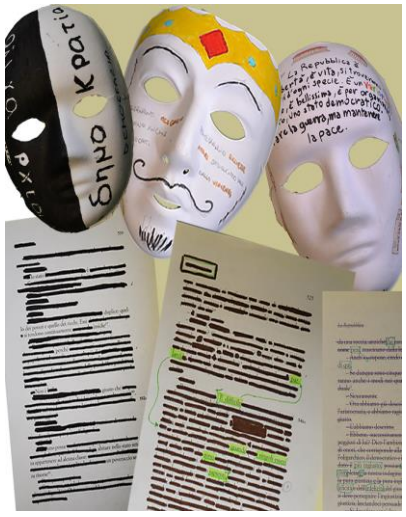
La classe 3^D è partita dalla lettura dell'*Apologia di Socrate*, realizzando disegni e prodotti, in cui sono significativamente emerse riflessioni sul potere profondamente legate all'attualità e alla contemporaneità.

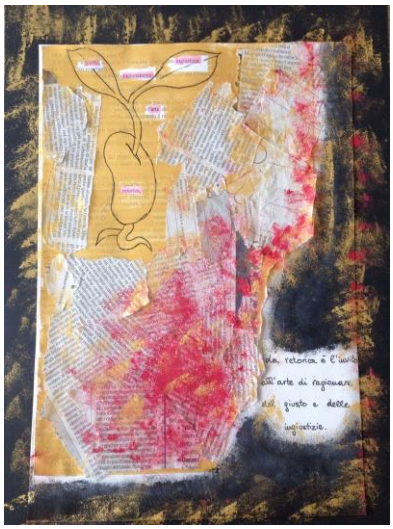
Alla classe 3^F è stato "affidato" il Libro VIII della "Repubblica" di Platone. Gli studenti, attraverso la tecnica della "cancellatura", hanno cercato e trovato i concetti-chiave legati al potere e, infine, hanno realizzato delle maschere, sulle quali hanno tradotto in immagine il concetto "trovato".

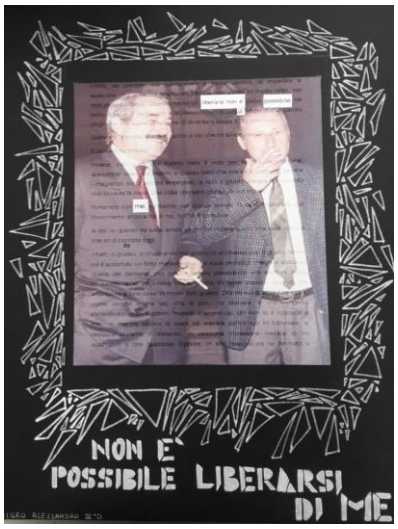
Molto significativo è stato il contributo dei docenti di Storia dell'arte, che hanno aiutato gli studenti a comprendere l'importanza e il valore della didattica pluridisciplinare.

Tutti i lavori presentano grande significatività sia dal punto di vista della creatività che della capacità di traduzione di parole in immagini.

Il progetto ha suscitato un grande coinvolgimento negli studenti, diventando occasione di affezione alla materia. Ha rappresentato, inoltre, un interessante modo per avvicinarsi alla lettura dei testi e, in particolar modo dei classici, rispetto ai quali spesso gli studenti mostrano diffidenza.







Un altro punto di forza che abbiamo rilevato è legato al fatto che gli studenti sono stati stimolati ad uno studio autonomo e hanno preso coscienza delle proprie capacità di potersi rapportare al "mondo della filosofia" e alla lettura di testi filosofici in maniera "diretta", sicuramente con il supporto del docente ma senza che questi debba necessariamente porsi come figura di "mediazione".

Da un *debriefing* sul lavoro svolto è emersa l'opportunità di tempi più concentrati, soprattutto nella realizzazione dei prodotti, riproponendo un bilanciamento tra i momenti dedicati all'analisi dei testi e alla condivisione di riflessioni critiche e i momenti dedicati alla produzione

creativa. Ci siamo proposti, inoltre, di ritornare a riflettere su come si possa rendere il più efficace possibile il momento valutativo, al fine di rendere le attività svolte come occasione di misurazione di conoscenze e competenze.

Il progetto ha rappresentato per i docenti che vi hanno preso parte un importante momento di confronto, di collaborazione e di scambio, in vista di una crescita comune.

Ha significato, inoltre, il coinvolgimento degli studenti in un lavoro in rete con altre scuole, favorendo un clima di scambio e di confronto tra pari che vivono contesti di apprendimento differenti.

Ci proponiamo di continuare a lavorare, nell'intento di poter aiutare i nostri studenti a scoprire quel mondo che la filosofia a volte "svela" e a volte "nasconde".

8. Per una ermeneutica "circolare" della filosofia

L'analisi della sperimentazione didattica in oggetto non può prescindere dalla considerazione dell'attuale dibattito relativo alla questione delle competenze in filosofia, anche alla luce degli *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza* del MIUR (2017). Non è di certo questa l'occasione per entrare nel merito specifico del documento e di una sua analisi dettagliata, ma ad ogni caso non è possibile trascurare il senso complessivo di tale documento, per valutare se la sperimentazione inaugurata da "*Hidden philosophy*" possa porsi o meno in relazione con esso.

Innanzitutto, emergono in maniera evidente le proposte di rinnovamento metodologico inserite in un quadro molto ampio, secondo il quale «l'insegnamento di filosofia non può consistere solo nella ricostruzione storica della formazione delle idee, ma richiede anche la predisposizione mirata di una "cassetta degli attrezzi concettuali" da consegnare a ciascuno studente, in modo che abbia questi strumenti che gli consentono di affrontare preparato e consapevole le varie materie di studio e la vita vera e propria».[28]

In particolar modo, si propone di promuovere un «atteggiamento razionale, creativo, progettuale e critico»,[29] che dovrebbe condurre al raggiungimento dei seguenti esiti formativi (tra i tanti elencati), quali: la capacità di ragionare con rigore logico e la capacità di interpretare criticamente le diverse forme di comunicazione.

La nostra prospettiva progettuale appare in linea con tali indicazioni, così come sembra ritrovarsi nei seguenti punti proposti per la prassi didattica della filosofia, ovvero: la dimensione critico-riflessiva del pensiero filosofico come strumento per il potenziamento della capacità di pensare e giudicare, nonché la correlazione della tradizione culturale della filosofia con quella delle discipline linguistico-letterarie e scientifiche. Certamente sono condivisibili anche le competenze filosofiche (oltre che quelle trasversali) proposte, quali l'esercizio della domanda, la ricerca delle alternative, la costruzione delle relazioni fondamentali del Sé.

Nel primo caso, lo sviluppo dell'attitudine critica, attraverso l'esercizio della domanda, è un punto di forza anche del nostro progetto, che non esula mai dal *thaumazein* «sia perché in larga parte essa può definirsi come un sapere di altri saperi, sia perché la domanda filosofica è senz'altro volta a comprendere gli snodi del che delle cose, ma anche e sempre del loro perché».[30]

A tale "bisogno di meraviglia" appare strettamente collegata l'apertura alle possibilità e al rispetto della diversità, attuata dalla ricerca delle alternative, «poiché la filosofia rappresenta

[28] MIUR, *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, 9 febbraio 2017, p. 13.
[29] Ivi, p. 17. Nell'ambito dello stesso "*Quadro europeo delle qualifiche per l'apprendimento permanente*" (EQF) è situata ai livelli più alti la capacità di comprensione critica di teorie e principi nella consapevolezza delle questioni legate alla conoscenza tra ambiti diversi, a cui è necessario abituare creativamente (e criticamente) i giovani sin dalla scuola. Cfr. https://ec.europa.eu/education/policy/strategic-framework/skills-qualifications.it.
[30] Ivi, p. 16.

anche una preparazione all'apertura di possibilità in quanto concorre all'ideazione e interpretazione di modelli di vita diversi, per cui il docente può sollecitare nello studente immaginazione e capacità di ragionamento "divergente", […] educandolo in questo modo alla conoscenza, al riconoscimento e al rispetto della diversità».[31]

In più, la costruzione delle relazioni fondamentali del Sé è «considerata la fondamentale esigenza della filosofia di collegare i saperi alla vita», dato che «l'insegnamento può promuovere la crescita di capacità relazionali, declinando la conoscenza filosofica ai fini della realizzazione di sé, dell'altro, del sociale».[32]

Un'impostazione complessivamente organizzata in una didattica interdisciplinare integrata di filosofia, affinché la filosofia possa «interagire con la scienza, con i saperi tecnologici e artistici o con le scienze umanistiche e sociali».[33] Tutto ciò può essere raggiunto attraverso diverse metodologie, «come l'insegnamento della filosofia nella prospettiva sistematica, storica e critica o mediante l'approccio per temi e problemi oppure nell'esercizio di lettura e analisi dei testi».[34]

Il lavoro interdisciplinare in filosofia implica, pertanto, i modelli "classici" di insegnamento e li coniuga con altre discipline e altri linguaggi, che addirittura possono essere d'aiuto allo sviluppo delle competenze filosofiche. Da qui la «centralità del testo» come base per l'interdisciplinarità, nel senso che nulla può sostituire il testo filosofico, anzi lo arricchisce, «nel senso di un dialogo e di una produttiva contaminazione».[35]

Non è possibile un filosofare senza filosofia (e senza testi) e di questo il progetto *"Hidden philosophy"* è pienamente consapevole: non è necessario svuotare la filosofia delle sue specificità (anche se dovesse trattarsi solo di meri contenuti), anzi la filosofia deve restare arroccata sui suoi contenuti per poter filosofare.

Nella nostra pratica didattica*,* non si è mai pensato di trascurare (o dimenticare) la trattazione sistematica dei diversi pensatori in programma, riducendoli a mere esemplificazioni o addirittura tranciandoli *tout court*, al contrario si è sempre e comunque partiti da questi per ritrovare nei loro testi il senso profondo della vita in tutte le sue dimensioni. È questa l'idea di una filosofia "per essenza", esistenziale, che ci aiuta a comprendere, interpretare, sviluppare la nostra vita nelle sue svariate forme.

Allora ben vengano le competenze filosofiche, ma se queste partono dalle conoscenze filosofiche, perché le une senza le altre non possono esistere e soprattutto non possono funzionare adeguatamente. «Non si può imparare a filosofare senza contenuto e senza il confronto con gli altri».[36] Non si può disconoscere tale pluralità e complessità, per questo motivo «la filosofia deve diventare un gioco serio a più facce e in più versioni, da realizzare attraverso plurali linguaggi».[37] Per mantenere un contatto concreto con il mondo, «i giovani delle nuove generazioni hanno bisogno di valorizzare tutti i canali, anche quelli non verbali, per conoscere e portare all'interno del mondo della filosofia la ricchezza dell'esperienza, attribuirle senso e riorganizzarla in qualche modo».[38]

Si andrebbe così ad instaurare un'ermeneutica "circolare" del filosofare,[39] per valorizzare insieme conoscenze e competenze filosofiche, nel solco di un intenso processo di mediazione

[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*
[33] Ivi, p. 18.
[34] Ivi, p. 19.
[35] *Ibid.* È evidente che la tradizione italiana storico-filosofica non può (e non deve) essere demonizzata, bensì corroborata da intuizioni che possono ampliare i nostri orizzonti didattico-metodologici.
[36] M. De Pasquale, *Filosofare senza filosofia? Riflessioni sul documento "Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza"*, in «Comunicazione filosofica», n. 40, maggio 2018, p. 21.
[37] Ivi, p. 25.
[38] *Ibid.*
[39] Interessanti le sollecitazioni offerte in A. Caputo, *Per una rilettura ragionata dei recenti Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza. Possibilità e criticità delle proposte*, in *Logoi*, n. III, 9,

«tra l'inventario storico delle teorie filosofiche, da un lato, e le esperienze e gli interessi dello studente e delle studentesse, dall'altro».[40]

Tale processo di mediazione ci interpella in qualità di docenti, affinché si mettano in atto quotidianamente, nella nostra prassi scolastica, «le operazioni dell'osservare e del comprendere, dell'analizzare e del riflettere, del contraddire e del criticare, dello sperimentare e del modificare», per giungere ad un obiettivo ineludibile: «che le studentesse e gli studenti imparino a filosofare a partire da se stessi»,[41] vicendevolmente arricchiti da un intenso «confilosofare»,[42] favorito dall'opera di mediazione che l'arte e il segno grafico da sempre rappresentano.

Riconducendo alcune correnti della filosofia del Novecento alle pratiche filosofiche già in uso, J. Rohbeck ha tracciato una significativa prospettiva, che parte dalle conoscenze filosofiche (autori, testi e contesti) per dedurre e collegare le competenze filosofiche attese, così da individuare il potenziale didattico che possono sviluppare. Viene offerta, al riguardo, un'ampia casistica, ma a noi sono apparse particolarmente illuminanti (poiché in esse ci ritroviamo pienamente) le indicazioni offerte in merito al decostruzionismo:

> Nel metodo decostruttivo si radicalizza l'ermeneutica. Nella misura in cui la creazione di un orizzonte comune tra autore e lettore viene radicalmente messa in questione, non esiste più alcun senso assolutamente chiaro del testo. Molte interpretazioni sono possibili; sicuri sono solo i riferimenti infiniti dei testi, l'uno rispetto all'altro. L'autore era già lettore; il lettore diventa autore. Gli studenti sono invitati, dunque, a esaminare in particolare le fratture, le lacune, i margini, il non-detto nascosto. Decostruzione significa, qui, in senso letterale: rendere nel testo visibile l'invisibile, o portare al centro un fenomeno marginale. Il compito suona così: dite ciò che è nascosto o non presente nel testo. Riscrivete il testo da una prospettiva diversa. Progettate una soluzione alternativa.[43]

È proprio in questa direzione che si muove il progetto *"Hidden philosophy"*: studiare i vari filosofi e i loro testi per trovare attraverso di loro (s-montandoli, contaminandoli e *ri*-costruendoli) la strada tortuosa, ma bellissima, della filosofia, o meglio del filosofare.

Ci è parso inevitabile continuare a dar vita a tale progetto, perché quella sulla filosofia è una ricerca sempre totale. Il mondo scolastico attuale non può dimenticarsene o, ancora peggio, restare indifferente dinanzi a ciò, anzi deve farsene responsabilmente carico con tutte le sue energie, perché educare le future generazioni non è mai compito di poco conto o di scarso interesse.

La comunità scolastica attuale, che talvolta ancora fatica a districarsi tra conoscenze e competenze, nei meandri di programmazioni e di strategie pseudo-innovative, dovrebbe cogliere questo invito ad un sapere che non si identifica più esclusivamente né con la scienza né con la conoscenza, ma che è prima di tutto *bildung*, che accoglie una pluralità di "giochi" (linguistici, metodologici,…), i quali appaiono intrecciati a formare un tessuto serrato, che è appunto quello del racconto di sé, fatto anche di *de*-costruzioni e *ri*-costruzioni.

La "piccola" narrazione del presente progetto potrebbe incitarci a continuare a coltivare lo «sguardo interiore»[44] degli studenti attraverso un'istruzione particolarmente attenta alle lettere, alla scienza e alle arti, che metta loro in contatto con le problematiche dell'essere e li conduca all'esperienza e alla comprensione della sua inevitabile complessità.

2017, pp. 425-450; Idem, *Gli orientamenti del MIUR per l'apprendimento della filosofia (2017) e la proposta di un Sillabo delle competenze (Allegato B)*, in *Comunicazione filosofica*, n. 40, maggio 2018, pp. 41-60.

[40] J. Rohbeck. *Trasformazioni didattiche*, in *Logoi*, I, 1, 2015, p. 147.

[41] Ivi, p. 152.

[42] Cfr. M. De Pasquale, *Gioco estetico e gioco filosofico nell'esperienza di filosofia in classe*, in F. De Natale (a cura di), *L'insegnamento della filosofia oggi*, Stilo Editrice, Bari 2004, p.162.

[43] J. Rohbeck. *Trasformazioni didattiche*, op. cit., p. 154.

[44] L'espressione è mutuata da R. Ellison, *Uomo invisibile*, Einaudi, Torino 2000.

Lo studente che filosofa non è mai un singolo individuo scevro da ogni contaminazione, in fuga dal mondo, è bensì "incarnato", immerso nella vita, nel senso espresso dalla stessa. È da questa "sorgente" che nasce la filosofia, quale ricerca, dispiegamento, confronto, pratica, esperienza, cambiamento, poiché avvalendosi della pluralità di linguaggi a sua disposizione genera ed implementa la pluralità delle forme attuali del pensare.

Non allora una filosofia "estraniata", declinata in modo cumulativo e sovrapposto per blocchi o (ancor peggio) per elenchi, piuttosto un filosofare che possa servire sì a ricomporre i saperi, ma anche a contaminarli e, quindi, a favorire lo sviluppo della creatività, dell'immaginazione e della co-costruzione del pensiero, nella prospettiva di una didattica integrata e generatrice di sempre nuovi punti di vista consapevolmente critici.

Bibliografia

J. BRUNER, *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli, Milano 1998.

F. CAMBI, *Saperi e competenze*, Laterza, Roma-Bari 2004.

A. CAPUTO, *La sfida didattica di J. Rohbeck. È possibile sviluppare le competenze filosofiche a partire dalle conoscenze filosofiche?*, in *Logoi*, I, 3, 2015.

A. CAPUTO, *Per una rilettura ragionata dei recenti Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza. Possibilità e criticità delle proposte*, in *Logoi.ph*, n. III, 9, 2017.

A. CAPUTO, Gli orientamenti del MIUR per l'apprendimento della filosofia (2017) e la proposta di un Sillabo delle competenze (Allegato B), in Comunicazione filosofica, n. 40, maggio 2018.

F. CASSINARI, *Martin Heidegger: il pensiero poetante. La produzione lirica heideggeriana (1910-1975)*, Mimesis, Milano 2000.

M. DE PASQUALE, *Gioco estetico e gioco filosofico nell'esperienza di filosofia in classe*, in F. De Natale (a cura di), *L'insegnamento della filosofia oggi*, Stilo Editrice, Bari 2004.

M. DE PASQUALE, *Filosofare senza filosofia? Riflessioni sul documento "Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza"*, in *Comunicazione filosofica*, n. 40, maggio 2018.

J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.

R. ELLISON, *Uomo invisibile*, Einaudi, Torino 2000.

L. FESTINGER, *Teoria della dissonanza cognitiva*, Franco Angeli, Milano 1973.

F. FRABBONI, *Manuale di didattica generale*, Laterza, Roma-Bari 1992.

M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica*, La Nuova Italia, Firenze 1987.

M. HEIDEGGER, *Filosofia e cibernetica*, EST Editrice, Pisa 1988.

A. HELLER, *La filosofia radicale,* Il Saggiatore, Milano 1979.

E. ISGRÒ, *Come difendersi dall'arte e dalla pioggia*, Maretti, San Marino 2013.

K. S. MALEVIÇ (a cura di A. B. Nakov), *Scritti*, Feltrinelli, Milano 1977.

M. MERLEAU-PONTY, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.

MIUR, *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, 9 febbraio 2017.

J. ROHBECK, *Il problema della mediazione nell'insegnamento della filosofia*, in *Paradigmi*, 1986, IV, 11.

J. ROHBECK, *Imparare a filosofare. La metodica dell'insegnamento della filosofia*, in *Paradigmi*, 1990, VII, 23.

J. ROHBECK, *Trasformazioni didattiche*, in *Logoi*, I, 1, 2015.

P. WATZLAWICK, J. HELMICK BEAVIN, D.D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio, Roma 1997.

Sitografia

www.caviardage.it

www.emilioisgro.info

www.guastalla.com

https://ec.europa.eu/education/policy/strategic-framework/skills-qualifications.it

DIDATTICA & CONVEGNI
CIENZE IN δια–λογο PER UNA DIDATTICA INTERDISCIPLINARE EFFICACE

Alberto Maiale e Annamaria Mercante

Abstract

Il saggio è un invito a riflettere sulla possibilità di sperimentare, a scuola, l'interdisciplinarietà, intesa come "saperi" che entrano in "δια–λογο". L'occasione ci è stata offerta dall'aver pensato e organizzato un Convegno di Studi su Tito Lucrezio Caro, presso il "Liceo Scientifico Salvemini" di Bari. A discutere su Lucrezio si sono ritrovati docenti di più discipline del nostro Liceo (Filosofia, Latino, Letteratura Italiana, Scienze, Fisica, Storia dell'Arte), insieme ad autorevoli esperti. I docenti hanno coinvolto gli studenti in workshops sul tema, che hanno rappresentato un'importante occasione di confronto e di autoformazione. Abbiamo cercato di realizzare quel senso del filosofare inteso come capacità di "creare connessioni", recuperando quell'antico legame con i linguaggi "altri", da quello della scienza, a quello della poesia o dell'arte. Il convegno ha rappresentato un'opportunità per fare ricerca a scuola, "per" gli studenti e "con" gli studenti, ai quali viene così offerta la possibilità di partecipare ad eventi convegnistici in modo più consapevole ed efficace.

Teaching & Conferences – Science in δια–λογο for an effective interdisciplinary teaching. The essay is an invitation to reflect on the possibility of experimenting, at school, interdisciplinary, understood as "knowledge" that enter into "δια–λογο". The opportunity was given to us the organization of a Study Conference on Tito Lucrezio Caro, at the "Liceo Scientifico Salvemini" of Bari. Discussing about Lucrezio we found teachers of several disciplines of our High School (Philosophy, Latin), Italian Literature, Sciences, Physics, History of Art), together with authoritative experts. The teachers involved the students in workshops on the topic, which represented an important opportunity for discussion and self-training. We have tried to realize the sense of philosophizing understood as the ability to "create connections", recovering that ancient link with the "other" languages, from science to poetry or art. The conference represented an opportunity to do research at school, "for" students and "with" students, who are thus offered the opportunity to take part in conferences in a more conscious and effective way.

Keywords

Conference, Interdisciplinary, Experimenting, Discussion, Self-training, Research, Languages.

Il Liceo Scientifico "G. Salvemini" di Bari ha deciso, nell'a.s. 2018-2019, di promuovere un ciclo di Seminari e un Convegno di Divulgazione scientifica su Tito Lucrezio Caro.[1] Durante le giornate di Convegno illustri voci del panorama culturale e accademico italiano si sono confrontate sul "Poeta".[2] I seminari, invece, sono stati tenuti dai docenti del Liceo (Filosofia, Latino,

[1] Il Convegno si inserisce in un ciclo di Convegni organizzati dal Liceo su autori del mondo Classico. Durante l'a.s. 2017-2018 ci si è occupati di Ovidio.

[2] Il Convegno dal titolo "Lucrezio, poeta e fingitore" si è svolto nei giorni 23 e 24 novembre 2018. Ospiti per le lezioni magistrali sono stati: Ivano Dionigi (Università di Bologna "Alma Mater"); Francesco paolo De Ceglia (Uniba); Rita Ceglie (Adi-Bari); Tina Gesmundo (D.S. L.S. Salvemini di Bari).

Letteratura Italiana, Scienze, Fisica, Storia dell'Arte),[3] al fine di offrire agli studenti la possibilità di partecipare attivamente e consapevolmente all'evento finale.

In linea con la prospettiva lucreziana abbiamo cercato di tenere insieme Poesia e Scienza, abbiamo cercato di far incontrare "saperi" che, spesso, nel mondo della scuola italiana sono confinati in mondi separati e distanti.

I seminari hanno rappresentato un'importante occasione di approfondimento sull'Autore ma soprattutto di confronto tra "saperi" e "linguaggi" diversi.

L'oggetto della nostra riflessione, in questa sede, mira a mettere in evidenza la rilevanza didattica che questa esperienza ha avuto.

Ci siamo chiesti, infatti, se un convegno può essere un'occasione per sperimentare una didattica della ricerca?

Un primo e irrinunciabile obiettivo che il Convegno si è posto è stato, sicuramente, quello di offrire una opportunità per la didattica interdisciplinare. L'opera lucreziana, infatti, è stata analizzata da punti di vista e prospettive differenti: il Poeta ha dia-logato con uomini di età e mondi diversi, si è confrontato con linguaggi differenti e con prospettive culturali plurali.

Vivere l'interdisciplinarietà ha significato, per noi Docenti del Liceo Salvemini, riconoscere la necessità di un dialogo tra pari, in cui le diverse scienze si sono poste domande comuni, hanno tentato di dare risposte che non ignorano prospettive differenti e hanno cercato di spingersi verso nuovi orizzonti.

In tal modo gli studenti hanno potuto vivere un'esperienza molto significativa, nel segno della pluralità dei linguaggi e dei saperi. Sono riusciti a comprendere che la Cultura e la Formazione non possono prescindere dal confronto. Si sono resi conto che la scienza può parlare con un linguaggio poetico e che le domande degli artisti, dei filosofi o degli intellettuali, spesso, sono le stesse che si pongono i fisici o i matematici.

Ma, soprattutto, hanno compreso che la costruzione di un sapere efficace deve fare i conti con una formazione che attraversa circolarmente il sapere e che non si può limitare ad un apprendimento mono-prospettico.

L'elemento dialettico e dialogico, tipico del sapere filosofico, è stato l'elemento fondamentale per la costruzione di un approccio interdisciplinare.

Abbiamo lavorato in sinergia tra docenti di discipline diverse, confrontandoci su contenuti e metodi, favorendo occasioni, anche informali, per aiutarci a comprendere alcune sfumature del pensiero lucreziano o possibili interpretazione della sua Opera.

In ciascuno dei seminari sono stati utilizzati il lessico e le categorie specifiche di ogni disciplina, senza, però, omettere di individuare i nessi con le altre.

Sicuramente l'approccio filosofico e la presenza dei Docenti di Filosofia ha contribuito a favorire una metodologia della ricerca orientata alla valorizzazione della diversità dei linguaggi.

La filosofia ha contribuito a creare "ponti", legami, ad inter-connettere i saperi, attraverso la problematizzazione e l'attivazione di processi di interpretazione di testi e questioni.

Il sapere presenta delle differenze qualitative e quantitative e questo ha portato ad una sua parcellizzazione e ad una tendenza verso la specializzazione nelle singole discipline.

[3] In particolare Annamaria Mercante sul tema: "Lucrezio prima di Lucrezio"; Angela Blasi sul tema: "La Natura ostile in Lucrezio, Leopardi e Montale"; Paola Patimo sul tema: "English issues in Lucrezio Language"; Vito Falcicchio sul tema: "Lucrezio nella pittura di Botticelli e Tiepolo"; Alberto Maiale sul tema: "Nei dintorni di Lucrezio: il Sublime e I. Kant"; Mario De Pasquale sul tema: "Rileggere Lucrezio con Bergson"; Massimiliano Luigi Macculi e Alessandro Toriello sul tema: "Lucrezio in Bruno e Galilei"; Gennaro Capriati sul tema: "Lucrezio tra atomismo e continuiamo"; Alessandro Dell'Aere sul tema: "Rileggendo Lucrezio: dal De Rerum Natura alla Relatività Generale"; Dino Caroppo sul tema: "Lucrezio e l'origine della fisica(?)"; Mariangela Imbò sul tema: Lucrezio profetico: alla ricerca della scienza".

Ma la specializzazione non è altro che una prima risposta, volta ad una comprensione della realtà che sia completa ed articolata, ma non può essere un punto di arrivo. Si rende, quindi, necessaria l'integrazione tra i diversi ambiti del sapere, al fine di avere una visione unitaria e capace di comprendere la realtà nella sua totalità.

Ecco l'esigenza che le varie discipline cooperino tra di loro, partendo dalle loro specificità, ma consapevoli che nessun punto di vista, da solo, possa essere in grado di essere esaustivo.

I seminari hanno attivato processi euristici, in cui si è riusciti a sviluppare dinamiche di attualizzazione di problemi, partendo dalle domande che si era posto Lucrezio, che nel tempo si sono posti molti altri pensatori e che tutt'oggi continuiamo a porci.

Siamo riusciti a promuovere una conoscenza sull'Autore il più possibile organica, cogliendo sia la portata dello sviluppo storico che le potenzialità universalistiche del suo messaggio.

Attraverso lo studio di Lucrezio è stato possibile invitare gli studenti a riflettere sul rapporto fra la filosofia e le altre forme del sapere, in particolare la scienza, il senso della Bellezza, il rapporto con la tradizione.

Se, come abbiamo già messo in evidenza, il Convegno e i Seminari hanno avuto un'importante ricaduta sugli apprendimenti e, quindi, hanno rappresentato un'importante momento nel processo di formazione, sicuramente hanno offerto ai docenti una opportunità importante: fare ricerca per la didattica.

Nel *Libro bianco,* elaborato nel 1995 dalla Commissione Europea si legge che «la profonda trasformazione in corso nel contesto scientifico e tecnico richiede che, nel suo rapporto con la conoscenza e l'azione, l'individuo sia in grado di assimilare i valori dell'attività di ricerca: osservazione sistematica; curiosità e creatività intellettuali; sperimentazione pratica; cultura della cooperazione».

La scuola, diventa, quindi, il luogo privilegiato in cui tutto questo possa realizzarsi e prendere forma.

Una scuola che fa ricerca è una scuola che cresce e che produce processi di autoformazione.

Il coinvolgimento dei docenti nelle attività di lavoro e di studio li ha spinti a "ripensare" la propria professionalità, in relazione, soprattutto, all'approfondimento di particolari temi e alle modalità didattiche con cui essi possono essere presentati agli studenti.

Ciò rende possibile migliorare la qualità degli interventi didattici ed educativi.

Il convegno, nella sua complessità, insieme alle attività seminariali, si è trasformato in un vero e proprio progetto di ricerca e di sperimentazione, rispondendo ad un nuovo bisogno dei docenti, spinti da una professionalità flessibile e polivalente.

Lo studio analitico e sistematico delle tematiche affrontate ha portato alla produzione di interessanti studi sul tema, che hanno avuto una ricaduta stimolante sugli alunni e sugli stessi docenti.

Tra gli obiettivi raggiunti è importante mettere in evidenza il consolidamento di competenze espressive e comunicative, sempre più importanti nell'azione didattica.

Plutarco in *L'arte di ascoltare,* ci ricorda che «la mente non ha bisogno, come un vaso, di essere riempita, ma piuttosto, come legna, di una scintilla che l'accenda e v'infonda l'impulso della ricerca e un amore ardente per la verità».

Ecco il senso di realizzare un Convegno in cui siano coinvolti gli studenti e non solo i docenti.

Karl Popper ha definito la ricerca come una *condizione biologica* universale, non solo tipica dell'uomo di scienza, ma di ogni uomo che è capace di porsi domande, individuare problemi e tentare di trovare soluzioni.

Partecipare ad una attività di ricerca aiuta gli studenti, pertanto, a mettere in moto complessi meccanismi di ristrutturazione della propria rete cognitiva, in cui il soggetto è sorretto da una concreta motivazione ad apprendere verso una rielaborazione critica delle proprie conoscenze.

L'attività proposta, che ha coinvolto gli studenti sia nei Seminari che nelle Giornate conclusive del Convegno, ha permesso loro di realizzare non solo esiti formativi di carattere cognitivo, ma anche di comprendere la valenza inter-soggettiva della formazione che proviene da una didattica della ricerca. I docenti coinvolti, hanno dimostrato, infatti, nelle diverse modalità comunicative, di aver realizzato forme di organizzazione cooperativa, nel comune sforzo di raggiungere uno scopo ben definito, nel nostro caso di riflettere su un Poeta e Scienziato, che ha ancora molto da dire al Presente.

Di seguito i risultati del questionario di gradimento che è stato proposto agli studenti che hanno partecipato ai Seminari. Una lettura *passim* delle risposte fornite segna un dato confortante in termini di consapevolezza della partecipazione dei studenti, nonché esiti confortanti circa la ricaduta didattica: gli studenti hanno avvertito l'esigenza di dialogare in un *setting* seminariale, un contesto più *amico*, in quanto privo del momento della valutazione, troppo spesso sommativa e vissuta come esperienza di ostacolo più che di passaggio, del processo conoscitivo.

Restano alcune criticità sul tappeto. La più urgente, che in questa sede si avverte l'esigenza di sottolineare, è costituita dai contenuti, i quali, per ovvie necessità di scientificità, si sono fatti più accurati, profondi, complessi e, quindi, hanno costretto gli studenti ad un corpo a corpo con la ricerca che quasi mai hanno vissuto nelle ore curricolari. Il riferimento, già fatto in questo contributo, è quindi alla didattica cooperativa, grande assente, evidentemente, nei licei, impastoiata negli obblighi dei programmi da svolgere, delle verifiche da somministrare puntualmente e nelle modalità concordate, pena una sanzione amministrativa vissuta più come uno spauracchio che come reale necessità. In ogni caso, a farne le spese, ancora una volta la qualità (più che la quantità) dei contenuti, relegati al ruolo di mero riempitivo di un'attività didattica eccessivamente burocratica.

I dati che qui riportiamo invece, pur nella loro limitatezza, ci inducono a pensare che la richiesta degli studenti sia quella di mettere in gioco altre strategie, altri livelli ed occasioni di incontro *tra* e *per* i saperi. Le scelte dei seminari sono state infatti determinate dal richiamo per un determinato docente[4] e, parimenti, per l'argomento proposto. Segnali positivi, di dinamicità.

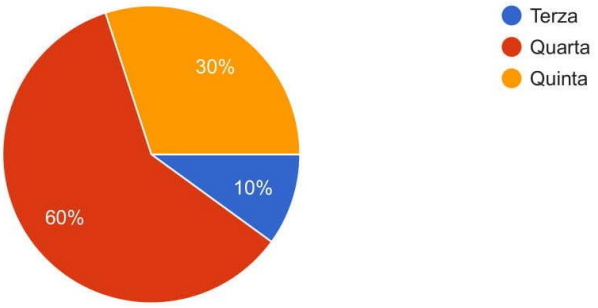
C'è da lavorare ancora sul raccordo di questo genere di attività con le lezioni antimeridiane, affinché gli studenti possano vivere l'esperienza del seminario e del convegno, il suo clima positivo, non come un temporaneo e passeggero divertissement, alternativo alla routine delle giornate scolastiche, ma come un momento di verifica del lavoro e dell'impegno quotidiano, quale premialità per aver svolto uno studio propedeutico e preparatorio al confronto con altri docenti, altri studenti, di scambio, di messa alla prova delle proprio abilità di "ricercatori", di "intellettuali". Il "lavoro duro" sui banchi, a casa, come palestra per strutturarsi in-vista-di, per prepararsi al mondo dell'Accademia, quando ogni studente sarà chiamato a frequentare ed essere esaminato in autonomia.

Avvertiamo, di fatti, la convinzione che il raggiungimento della consapevolezza di essere *studiosi* e non semplici "studenti" sia la cartina di Tornasole per mettere alla prova la qualità del nostro lavoro di Insegnanti, e non, semplicemente, di Docenti.

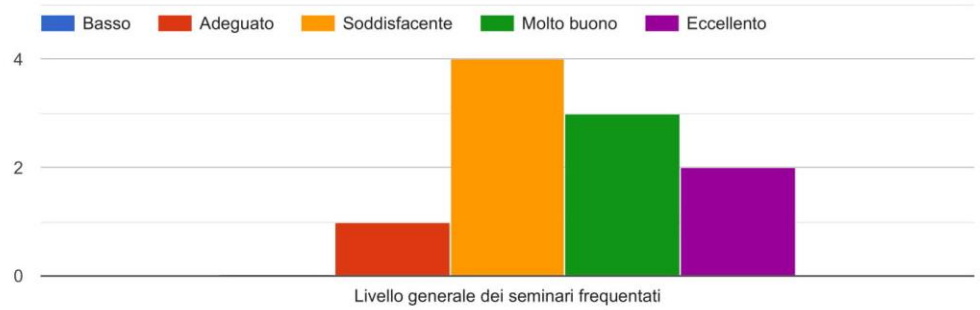
[4] Giova ricordare, a questo proposito, che l'organizzazione "a classi aperte" dei seminari ha consentito a molti studenti di scegliere corsi di docenti non appartenenti al proprio curricolo, favorendo quindi la sperimentazione di nuovi linguaggi e forme della comunicazione didattica.

Classe di appartenenza

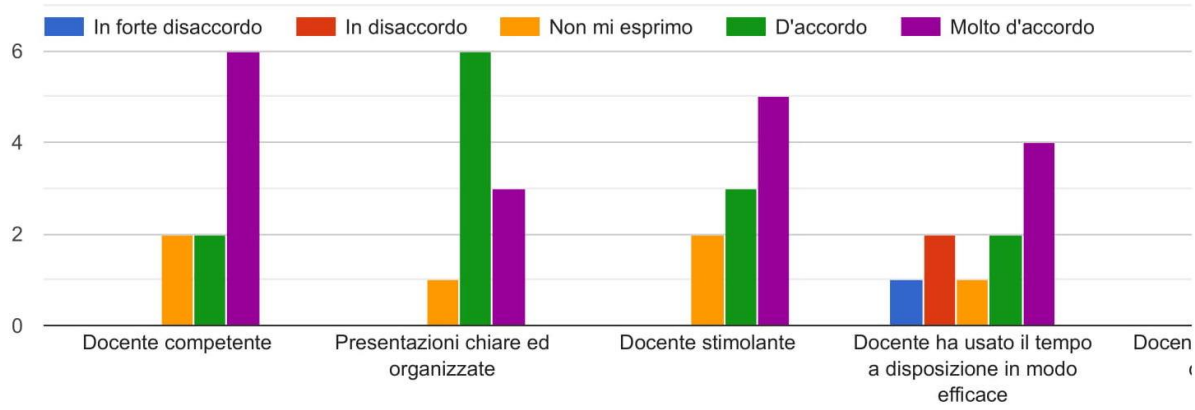
10 responses



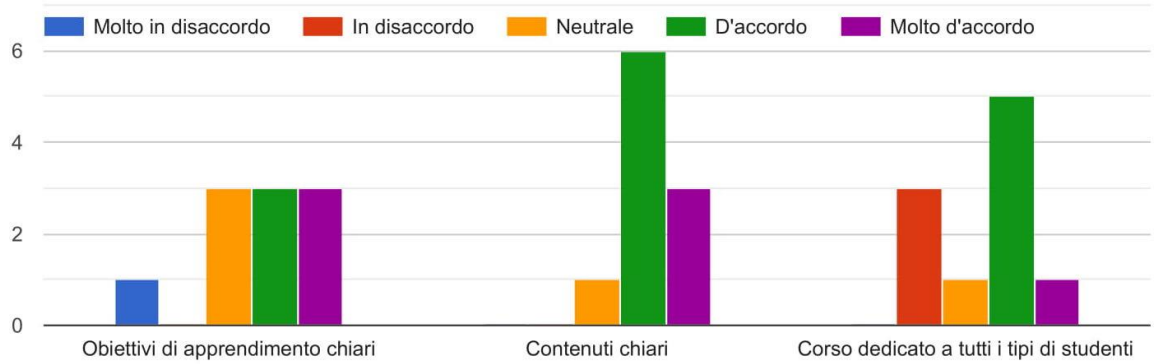
Livello di Soddisfazione



Competenza e disponibilità al dialogo del Docente

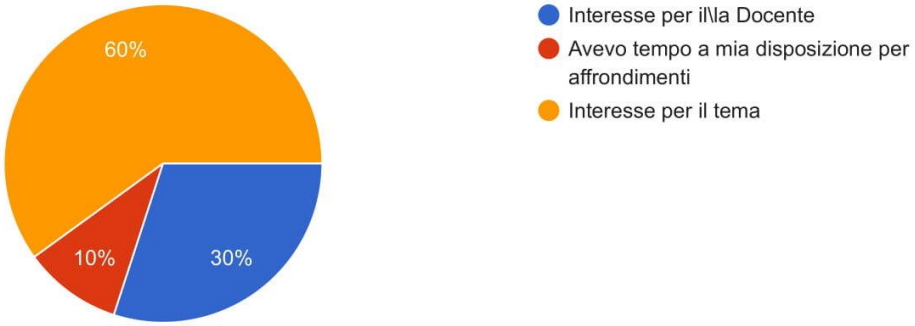


Contenuto del Corso



Perché hai scelto questi corsi?

10 responses



IDENTITÀ
LAB 2018

LABORATORIO TEMATICO DI FILOSOFIA 2018

Glauco Miranda, Pierluigi Morini,
gli alunni della classe V L del Liceo Galvani di Bologna,
indirizzo scientifico internazionale

Abstract

The article presents five short essays with contributions by students divided into groups during this year's Thematic Philosophy Laboratory on the concept of identity.

Identity was first analyzed in class with a logical point of view. Subsequently, it was discussed from an ethical and political perspective.

Keywords

Identity, Logic, Ethics, Politics, Transdisciplinarity.

Presentazione

Su invito del prof. Glauco Miranda, il prof. Pierluigi Morini ha proposto e svolto gratuitamente durante l'anno scolastico 2017/18[1] un *Laboratorio tematico di Filosofia* avente per tema la nozione di "identità". Il tema è stato scelto di comune accordo dai due docenti, presentato agli studenti con il supporto di un articolo di didattica della filosofia, intitolato *Logica ed estetica nell'insegnamento della Filosofia,* pubblicato da Pierluigi Morini in questa rivista nel 2008.[2]

L'obiettivo didattico principale è stato quello che ha sempre caratterizzato i nostri laboratori tematici: l'elaborazione da parte degli studenti di testi scritti con contenuto filosofico, frutto di uno studio e di una comparazione tra diversi filosofi (anche di epoche diverse), quali interpreti di posizioni differenti o convergenti rispetto al tema prescelto ed ai problemi che sorgono. La metodologia didattica, che è stata riproposta anche nei lavori degli anni precedenti e che i docenti utilizzano ormai da quindici anni, è stata più volte dettagliatamente illustrata in diversi articoli e saggi pubblicati anche in questa rivista negli anni passati.[3] Alla lettura del testo si è poi passati alla riflessione sul testo con domande ad hoc; quindi si è aperto un dialogo tra docenti e studenti di modo che le varie riflessioni degli studenti emergessero; quando queste fossero state divergenti, si è proceduto ad una ulteriore riflessione con il contributo dei ragazzi. Ultima fase, una volta compreso di che cosa si trattasse, si sono coinvolti gli studenti affinché rielaborassero in forma personale le varie sfaccettature emerse nella fase dialogica.

La fruizione dell'articolo da parte degli studenti è avvenuta sotto la guida di Morini, che ha

[1] Gli interventi sono stati quattro di due ore ciascuno, da settembre a febbraio. Altre comunicazioni vi sono state utilizzando la rete e con il pieno coinvolgimento del prof. Glauco Miranda.

[2] Pubblicato nel n. 20 di «Comunicazione Filosofica» (maggio 2008), pp. 13-48, reperibile in archivio all'indirizzo: https://www.sfi.it/files/download/Comunicazione%20Filosofica/cf20.pdf.

[3] Rimandiamo alla lettura dei seguenti articoli pubblicati da Pierluigi Morini in «Comunicazione filosofica»: *La filosofia per modelli di razionalità: una proposta metodologica*, n. 17, ottobre 2006; pp. 4-15; *La filosofia attraverso il cinema*, n. 17, ottobre 2006; pp. 186-192; *Transdisciplinarità e paradigmi razionali*, n. 18, giugno 2007; pp. 105-124; *Modelli di razionalità nella storia del pensiero filosofico e scientifico*, n. 19, dicembre 2007; pp. 137-167; *Transdisciplinarità della filosofia*, n. 38 -Maggio 2017; pp. 17-108; per altre indicazioni e articoli scrivere a: pierluigimorini.bo@gmail.com.

provveduto a selezionare gli argomenti più consoni, a chiarirli ed a schematizzarli, per poi approfondirli nuovamente attualizzando il tema e avvicinandolo alle esigenze e agli interessi degli studenti di quest'anno, compresi i risvolti cinematografici che sono stati introdotti al fine di mostrare come la filosofia non sia avulsa dalla vita (e attingendo anche dal *surplus* di realtà espresso dall'arte cinematografica).

Durante gli incontri laboratoriali gli alunni sono stati accompagnati dai docenti in un lavoro di ricerca che si è svolto per gruppi, ognuno dei quali ha potuto elaborare un breve saggio finalizzato alla problematizzazione del concetto di "identità". Ogni gruppo ha scelto di sviluppare un argomento di proprio interesse e ha posto in evidenza le relazioni esistenti tra i pensieri dei filosofi e quelli di autori di altre discipline. Ciascuno ha dato il proprio personale contributo, secondo proprie capacità, carismi e talenti, riconoscendo la peculiarità di un pensiero filosofico che può attraversare anche altri saperi.

Queste operazioni si sono svolte gradualmente accompagnando e facilitando gli studenti a superare le difficoltà previste e impreviste, aiutandoli a scrivere più volte lo stesso elaborato fino al raggiungimento di una forma coerente ad uno scritto dal contenuto filosofico. I testi di cui vi proponiamo la lettura sono il risultato di un'attenta selezione, correzione e modificazione per consentirne la pubblicazione in questa rivista.

***

Identità nazionale: realtà o problema?

Con il contributo di:
Francesca Malpensa, Lorenzo Monteverde, Arifa Rahman e Giacomo Panzacchi

Abstract

In the following essay, whose pivotal theme is "identity", we focused on one of its aspects: identity in relation with nation. Our choice has been mainly driven by the fact that this is a topical theme and it recurs in several matters of our present time and therefore regarding all of us. Just think of the conflict between Palestinians and Israelis which is the background of *The other son* movie (directed by Lorraine Lévy, France 2012) cited during professor Morini's classes with us. Our goal was to trace the evolution of the concept of national identity through different philosophers' thinking in history until contemporary thinkers.

Keywords

Nation, Social Contract, Cosmopolitism.

Riassunto

Nel seguente breve saggio, il cui tema cardine è l'identità, abbiamo deciso di concentrarci su uno dei molteplici aspetti che si possono affrontare nel parlare di essa: l'identità in relazione alla nazione. La nostra scelta è stata dettata principalmente dal fatto che questo è un tema di grande attualità, ricorrente in numerose questioni della storia a noi contemporanea e perciò riguardante ciascuno di noi. Ci basti pensare al conflitto tra palestinesi ed israeliani, contesto in cui si svolge il film *Il figlio dell'altra* (diretto da Lorraine Lévy, Francia 2012), di cui abbiamo parlato in classe con il professor Morini. Il nostro obiettivo è stato dunque quello di tracciare un'evoluzione del concetto di identità nazionale attraverso un breve excursus storico-filosofico per ad arrivare ai pensatori contemporanei.

Parole-chiave

Nazione, Contratto Sociale, Cosmopolitismo.

Abbiamo delineato l'identità come un concetto analizzabile all'interno di discipline differenti, da diversi punti di vista ed in diversi termini. Il concetto di identità è uno dei principi fondamentali della logica. Questa è stata analizzata mettendone in discussione la veridicità per verificarne l'effettiva validità e la sua necessità nei processi di *logica argomentativa*, accompagnandolo all'analisi logica del "principio di non contraddizione", del "terzo escluso", ad alcuni "paradossi logici" che possono insorgere ed all'applicazione di semplici operazioni logiche con le "tabelle della verità". Per quanto concerne l'identità logica si è giunti per diverse vie a confermare che essa viene espressa attraverso l'affermazione per cui ogni cosa è uguale a se stessa, come A=A, da cui ne deriva che A non può essere al tempo stesso A e non A.

L'identità, però, assume un significato diverso se non ci si accontenta dell'analisi logica del discorso. In ambito etico e politico il concetto di identità riguarda per un verso il modo in cui l'individuo considera e costruisce se stesso come membro di una *comunità* o di una *società*, che in età moderna poi si può configurare come una *nazione*. Il nostro intento è quello di indagare lungo il corso della storia della filosofia, dall'antichità all'età contemporanea, il processo di evoluzione dei valori formanti un'identità "nazionale" e quanto essa abbia influenzato le idee e gli eventi. I principali elementi etico-politici che andremo ad individuare ed analizzare nei diversi filosofi sono la nozione politica di "contratto sociale", il concetto di "nazione", l'idea del "cosmopolitismo".

Sui valori che formano l'identità di un popolo (all'origine dell'idea di "nazione") uno dei primi ad interrogarsi è il filosofo greco Democrito (460–370 a.C. circa). Per il filosofo greco la società umana era sorta dal bisogno di proteggersi e dall'utilità che gli uomini ricavano dal darsi leggi e *regole comuni*. Insieme al sorgere delle società e dal costituirsi di sempre più complesse relazioni sociali, si svilupparono anche gli idiomi e le lingue che, per Democrito, hanno una natura convenzionale (nominalismo).

Anche Protagora (486–411 a.C.), filosofo sofista e sostenitore del relativismo epistemico (cioè di una teoria della conoscenza fondata sul valore dell'opinione personale dimostrata secondo regole logico-argomentative convenzionali) analizza i valori che reggono la convivenza umana. Egli crede che non esista un concetto univoco di verità e che la spiegazione della realtà sia frantumata in numerose interpretazioni, tutte aperte alla discussione dialettica. Dunque, non esiste neanche un unico insieme di ideali validi universalmente, ad esclusione dell'*uomo*, anche inteso singolarmente. Infatti, Protagora è uno dei primi filosofi del pensiero occidentale a considerare l'uomo non solo in un'ottica universale ma anche in relazione a se stesso, quindi come individuo all'interno di una comunità *democratica*.

In età contemporanea troviamo un filosofo che condivide quest'ultima idea di Protagora (che accomuna tutto il mondo greco, anche se nella sofistica e in Protagora si accentuano il valore e la forza "agonistica" dell'individuo nella comunità): Alasdair Mac Intyre (Glasgow 1929). Egli però in *After virtue* (1981) critica i valori istituiti dalla modernità, tra cui la coscienza individuale, soggettivista e relativista (e su questo punto si distanzia sicuramente dalla sofistica antica). La critica di Mac Intyre si rivolge anche al Novecento, là dove le risposte della liberal-democrazia e del comunismo hanno avuto entrambe il difetto di promuovere l'individualismo. «Non a caso Mac Intyre ha definito quest'epoca come quella dell'individualismo burocratico […] la cultura dell'individualismo burocratico si risolve nell'apparente conflitto fra un individualismo che avanza la propria pretesa in termini di libertà e forme di organizzazione burocratica che avanzano le loro pretese in termini di utilità. In pratica il mito dell'efficienza razionale della tecnostruttura si coniuga con il mito del benessere illimitato. [...] è il paradosso di un'epoca […] l'esito della società opulenta, del pragmatismo individualista, della tecnicizzazione assoluta, dell'impotenza a progettare la propria libertà e la propria autonomia».[4] Mac Intyre accusa l'illuminismo di avere avviato un processo storico plurisecolare che partiva da premesse liberatorie

[4] Pietro Barcellona, *Il declino dello stato. Riflessioni di fine secolo sulla fine dello stato moderno,* Dedalo ed., Bari 1998; p. 277. Pietro Barcellona (1936-2013) è stato un noto giurista, filosofo, teologo e parlamentare italiano.

per l'individuo ma che ha avuto come esito attuale l'impotenza dell'individuo. Per Mac Intyre solo all'interno di una *comunità solidale* l'individuo può ritrovare la sua dimensione più giusta e umana.

Possiamo fare risalire sempre a Protagora, in questo caso all'individualismo sofista, anche le idee etiche e politiche dell'americano Robert Nozick (1938-2002). L'individualismo di Nozick si colloca agli antipodi del comunitarismo di Mac Intyre. Infatti, nel suo trattato *Anarchy, State and Utopia* (1974), a differenza dei comunitaristi, sostiene la priorità dell'individuo sulla società, che si potrebbe sintetizzare con l'equazione *diritti = proprietà*. Già Locke nel Seicento aveva anticipato questa idea dicendo che lo Stato non deve sconfinare dentro ciò che è stato acquisito dall'individuo con il proprio lavoro e nel rispetto della legge. Lo Stato, infatti, ha come funzione principale quella di garantire la libertà individuale senza intervenire sull'organizzazione della vita degli individui: «lo stato non rispetta e non considera sufficientemente il fatto che ogni persona è una persona separata e che la sua è l'unica vita che possiede. Quella persona non riceve dal suo sacrificio un bene che ne superi il valore, e nessuno ha la facoltà di imporglielo e meno di tutti uno stato che pretenda la sua fedeltà e che perciò deve essere scrupolosamente neutrale nei confronti dei suoi cittadini».[5] Lo Stato per Nozick deve essere "minimo", cioè deve intervenire il meno possibile con imposizioni fiscali sul singolo cittadino.

Se alcune idee del mondo greco sopravvivono anche attualmente, non di meno accade anche per il periodo medievale, dominato da un fervente cattolicesimo. In quel periodo acquistò un grande rilievo culturale la ripresa dell'etica aristotelica da parte di S. Benedetto. Egli infatti diede vita a un tipo di *comunitarismo* che viene ripreso più di 1000 anni dopo da Mac Intyre, filosofo – come abbiamo visto - decisamente anti-individualista. L'etica classica di S. Benedetto raccoglie la definizione di virtù di Aristotele: virtù intesa come "saggezza" (*phronesis*), capacità di dirimere e di scegliere il comportamento e la propria attitudine all'interno della pluralità di valori condivisi dalla "comunità" a cui si appartiene: «ogni morale è sempre legata in qualche misura a una dimensione socialmente locale e particolare».[6]

Se lasciamo il Medioevo per entrare nel Rinascimento, incontriamo il pensiero politico di Niccolò Machiavelli, che viene spesso ricordato come un precorritore dell'idea di una *nazione italiana* e anticipatore dell'atteggiamento storicista. Per poter parlare di Machiavelli però bisogna specificare alcune cose per cui apriamo una parentesi. Nonostante noi lo riconosciamo come uno dei primi e più importanti storicisti, egli non si definiva ancora così. Questa corrente nacque solo tra Ottocento e Novecento in Germania. Tra coloro che la sostennero occorre ricordare Wilhelm Dilthey (1833-1911) che vedeva una sostanziale differenza tra i singoli eventi storici e la scienza, ma che dava loro egual importanza. Invece Benedetto Croce (1866-1952) propendeva per una della filosofia della storia, dove la prima (la filosofia) deve riempire le lacune della seconda (la storia), sviluppando e risolvendo i problemi che restano privi di soluzioni se sono visti solo alla luce dei meri fatti. Gli storici riconoscono che Machiavelli aveva già conciliato a suo modo questi due atteggiamenti di studio (il riconoscimento del valore degli eventi singoli e la loro interpretazione in un quadro più vasto) nell'analisi della Repubblica Romana, facendone la sede di antichi valori morali da acquisire nuovamente, ma anche una patria in cui i conflitti sociali vengono raccolti ed elaborati al proprio interno. Unità di popolo, quindi, di un popolo composito e conflittuale al proprio interno ma che non smarrisce mai la propria identità, che si può dire "nazionale"[7]. Per concludere questa breve riflessione su Machiavelli, è bene ricordare l'apporto di un altro storicista, Friedrich Meinecke, contemporaneo di Croce. Per lo storico tedesco, il "principe" di cui menziona Machiavelli non è altro che la personificazione della "ragion di stato", la sola capace di congiungere la teoria politica e la soggettività pratica. Ciò significa che colui che sta al comando deve "sporcarsi le mani" con le soluzioni migliori volte a realizzare il bene comune, in nome dello stato tutto. Questa visione e l'uso paradigmatico dell'antica Repubblica

[5] Robert Nozick, *Anarchia, stato, utopia*; Le Monnier, Firenze 1981, p. 36.
[6] Alasdair Mac Intyre, *Dopo la virtù* (1981), Feltrinelli, Bologna 1984, p. 155.
[7] Va però specificato che il termine "nazione" appare solo due volte nei *Discorsi* (1503) ed è completamente assente ne *Il Principe* (1513).

Romana portarono una parte della storiografia del Novecento ad associare erroneamente il pensiero politico di Machiavelli a quello posto in atto dai regimi totalitari nazi-fascisti degli anni 30. Invece, contrariamente alla propaganda attuata da quei regimi, per Machiavelli la Repubblica Romana non è un mito autoritario da imitare, ma un evento storico complesso (un evento "individuale", cioè unico e irripetibile) da leggere, analizzare e attualizzare.

Nel Settecento, durante l'illuminismo, si fanno strada due idee molto importanti per il pensiero politico occidentale: l'individuazione di diritti universali, gli stessi per tutti gli uomini, e tra questi si trova il diritto alla ricerca della felicità individuale. La nuova epoca viene intesa come una situazione di pace in cui tutti gli uomini cooperano soddisfacendo bisogni di ogni entità. Per attuare ciò, gli illuministi ritengono che le contese fra gli Stati siano uno dei limiti più evidenti al raggiungimento della pace universale. Auspicano perciò che si dia sviluppo non solo la scienza, la tecnica e l'istruzione, ma che vi sia il completo superamento delle barriere nazionali. Per essi tutto avviene grazie alla "ragione", liberata dai dogmi e dalle superstizioni, unica guida dei popoli non divisi da particolarismi. In questo contesto, ma anche e differenziandosi da esso, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) teorizzò una sua propria versione di *contratto sociale*, da intendersi come un patto "autonomo" (darsi da sé una norma), cioè dove ciascun individuo sceglie liberamente di mettersi sotto il potere della "volontà generale" per superare le ineguaglianze createsi tra gli uomini e guidare gli associati verso l'attuazione di interessi comuni. Il suo principale iniziale bersaglio polemico era la proprietà privata. Al contrario di quanto aveva pensato prima di lui John Locke e, diversi secoli più tardi, Von Hayek (1899-1992). Locke e Von Hayek hanno considerato la proprietà privata uno dei diritti fondamentali dell'uomo, insieme alla vita e alla libertà. In Rousseau invece viene data la priorità alla ricerca di una forma di governo che permetta all'uomo di conservare l'eguaglianza e la libertà naturale e di acquisire le proprietà che desidera solo se sono legittimate giuridicamente dallo Stato. Quindi, per Rousseau, l'idea di identità nazionale consiste nella realizzazione della giusta rappresentanza di ogni singolo individuo nello Stato, che è il solo depositario istituzionale della "volontà generale", la cui sovranità, ovvero l'esercizio del potere politico, si attua sempre per il bene di tutti e di ciascuno (governo democratico).

Il più celebre pensatore dell'Illuminismo europeo, Immanuel Kant (1724-1804), nel periodo della più grande rivoluzione nazionale, ossia quella francese, interpreta questi avvenimenti, le esigenze politiche e sociali emergenti, in senso riformista: secondo lui un potere costituito può essere solo riformato e non deve essere cambiato usando la violenza. La grande riforma che Kant prevede per tutti i popoli della terra è *cosmopolitica* e *pacifica*, cioè quella di una costituzione repubblicana da estendere a tutta l'umanità per riunirla in un'unica federazione di Stati senza più guerre.

Nel *Manifesto di Ventotene* (1944), Ernesto Rossi ed Altiero Spinelli riprendono quest'idea alla luce dei fatti disastrosi prodotti dalla Seconda Guerra Mondiale. La frammentazione europea avvenuta durante la guerra porta ad un'evidente necessità di riorganizzazione. Per il gruppo di Ventotene non è possibile né mantenere la superiorità militare della Germania né dividere la nazione tedesca per soggiogarla: ciò significa che sono necessari cooperazione e coinvolgimento da parte di tutte le nazioni europee per raggiungere un equilibrio. Questa ideale *federazione europea*, promossa dal movimento politico federalista europeo, potrebbe ancora oggi essere il primo passo verso una reale unione politica. Da un punto di vista militare questo porterebbe alla creazione di un unico esercito europeo, eliminando le piccole armate nazionali. Nell'unione dei popoli europei (grazie all'eliminazione delle autarchie economiche, tipiche dei totalitarismi) deve però rimanere viva la diversità tra gli Stati che possono anche autonomamente promulgare leggi per loro stessi.

Ritornando all'Ottocento, completamente opposte ai pensieri dell'Illuminismo ed al kantismo, troviamo le concezioni politiche statalistiche e conservatrici che i filosofi tedeschi elaborano in epoca romantica, in virtù dell'idea che ogni identità individuale umana possa sussistere solo all'interno della propria comunità storica, fondata sulla propria cultura, sulle proprie istituzioni e tradizioni. È forte in questo caso la critica al *cosmopolitismo* di stampo illuminista perché

ritenuto dai Romantici fonte di caos e anarchia. L'idea settecentesca di popolo, inteso semplicemente come insieme di persone che vogliono (cioè che scelgono liberamente) vivere insieme viene rafforzata dall'idea di nazione, che viene prima di ogni scelta individuale. Perciò i singoli componenti del *popolo di una nazione* sono "destinati" a vivere insieme perché accomunati dalla loro appartenenza alla stessa cultura e storia. La volontà non è più razionalmente libera ma destinata da un retaggio storico.

L'opera che meglio incarna gli ideali romantici sul concetto di "nazione" è *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-1808) di Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Secondo l'intellettuale di Rammenau il popolo tedesco è l'unico a poter promuovere una nuova educazione, necessaria per riformare le strutture mentali di tutti gli uomini. La condizione principale che dà ai tedeschi questa posizione privilegiata di guida per l'umanità è per Fichte il mantenimento della purezza di lingua e razza. Questi elementi presuppongono che i tedeschi siano gli unici ad avere una patria, un'unità organica che coincide con la nazione stessa. Va comunque sottolineato che l'idealismo di Fichte non vuole dare alla Germania un *primato* dal punto di vista politico e militare, ma solo *spirituale* e culturale. Questa posizione di vantaggio morale deve essere utilizzata dai tedeschi per guidare l'umanità intera verso la ragione e la libertà.

Per quanto riguarda il pensiero romantico in Italia, è Giuseppe Mazzini (1805-1872) a porre l'idea di nazione al centro dei suoi ideali e delle sue iniziative politiche. Per Mazzini la nazione, in quanto principalmente entità spirituale e culturale, è il solo mezzo attraverso cui si può realizzare il sogno di un'umanità di *individui liberi* ed *affratellati*. Secondo Mazzini, solo i popoli, diversi ma uniti, avrebbero potuto raggiungere la loro missione di libertà.

I filosofi contemporanei focalizzano i loro pensieri non tanto sull'idea di nazione, perché ormai i processi indipendentisti si sono già per lo più completati, ma sulle azioni che lo Stato deve attuare per garantire benessere al cittadino. John Rawls (1921-2002), filosofo politico americano, pone al centro della propria attenzione il concetto di giustizia e le sue possibili applicazioni all'interno della società. Egli vede la giustizia come obiettivo da realizzare affinché ogni individuo possa godere delle stesse possibilità e libertà onde evitare conflitti sociali e stimolare la cooperazione. Contro gli utilitaristi Rawls ritiene che non sia sufficiente promuovere il benessere per la maggior parte dei cittadini ma occorre garantire a tutti un equo grado di libertà. Per assicurare ciò egli ipotizza un nuovo tipo di "contratto sociale" e pensa che possa essere stipulato a due particolari condizioni, che ogni individuo parta da una medesima posizione iniziale (originale) e che ignori il proprio ruolo futuro nella società. Così facendo tutti hanno egual diritto di esprimere quel che ritengono giusto per fondare i principi dello Stato, senza alcun presupposto politico o strutturale. In questo modo, si arriva ad individuare un *principio di giustizia* essenziale: le ineguaglianze economiche e sociali possono esistere (cioè sono giuste) solo se a trarne beneficio sono coloro che vivono in una condizione più socialmente svantaggiata; in caso contrario lo Stato ha il dovere di compensare questo divario. Così è garantito a tutti i componenti della società un certo grado di benessere.

Friedrich Von Hayek, già qui menzionato in precedenza, è un oppositore delle politiche welfaristiche di John Maynard Keynes. Per Von Hayek, contrariamente a Rawls; lo "stato sociale" è una macchina che riduce gli uomini in schiavitù. Egli ha una *concezione negativa della libertà* poiché considera primaria la "libertà da" (*freedom from oppression*) e solo secondariamente viene la "libertà di" (*freedom of choice*); infatti, è un sostenitore del liberismo economico anche nei servizi, come istruzione e comunicazione. Il pensiero economico di Von Hayek si contrappone al "principio di cooperazione" di Rawls: il mercato è più efficiente solo se si regola secondo i propri principi economici, senza intromissioni da parte dello stato.

A questo punto il vero nodo che ci interesserebbe sciogliere, per quanto riguarda il tema del nostro breve saggio, resta quello di quale sia la configurazione istituzionale migliore da dare oggi ad un'identità politica. Nazionale o cosmopolita? Il federalismo europeo è una buona soluzione? Oggi nuove mitologie nazionaliste risorgono proprio là dove l'Europa non sa essere ancora una patria nel senso politico del termine. Richard Rorty (1931-2007), filosofo americano, forse ci può aiutare a riflettere. Egli, in un saggio del 1997 dal titolo *Achieving our country* (che possiamo

tradurre con *Portare a compimento il nostro paese*) ha messo in guardia da un cosmopolitismo ingenuo e supportato dall'economia globalizzata. La "patria" – secondo Rorty – non è un ente metafisico eterno ed astorico ma è la concretizzazione e l'istituzione sempre rinnovata, anche territorialmente, del tramandarsi degli appelli dei suoi cittadini, richiami dettati dal riconoscimento e dalla condivisione. Un territorio politico che non si occupa più dei propri lavoratori, ai quali certo riconosce più diritti civili, ma ai quali toglie salario e sicurezza sociale ogni giorno di più, corre il rischio di trasformarsi presto in un nuovo "stato etico" dove, per un po' di sopravvivenza economica, tutti i diritti saranno cancellati. Così egli scrive:

> Dal punto di vista di uno spettatore distaccato e cosmopolita l'America sembra avere pochi motivi di orgoglio. Gli Stati Uniti alla fine hanno liberato i loro schiavi, ma all'epoca inventarono anche le leggi che avevano la stessa ingegnosa crudeltà delle leggi di Norimberga promulgate da Hitler. Hanno iniziato a creare uno stato sociale, ma ben presto sono rimasti indietro rispetto alle altre democrazie industriali nel garantire eguali servizi sanitari e scolastici e pari opportunità ai bambini dei ricchi e dei poveri. […] È necessario descrivere il paese nei termini di ciò che si spera appassionatamente che esso diventi, oltre che nei termini di ciò che risulta essere ora. Bisogna essere fedeli ad un paese di sogno piuttosto che a quel paese nel quale ti svegli ogni mattina. Se questa fedeltà non esiste, l'ideale non ha alcuna chance di realizzarsi.[8]

E noi pensiamo che i sogni restano tali senza una *partecipazione attiva* alla vita politica da parte dei cittadini.

In conclusione, essendoci proposti come obiettivo finale la trattazione e lo sviluppo del concetto di identità nazionale nel corso della storia fino ai giorni nostri, è risultato particolarmente importante allo sviluppo del progetto il secondo incontro con il professor Morini, in cui sono stati illustrati e approfonditi i pensieri politici dei più recenti pensatori, tra i quali Mac Intyre, Von Hayek, Rawls e Rorty, completando così il quadro generale all'interno del quale è nata e si è evoluta l'idea di identità nazionale.

***

Il concetto di Identità letto in chiave transdisciplinare

Con il contributo di:
Vittorio Costigliola, Eleonora Di Benedetto, Giada Puppini e Guglielmo Serra

Abstract

This essay addresses the issue of identity at a transdisciplinary level. Identity is a manifold concept and offers multiple degrees of interpretation, it is a process of self-construction which aims at being free and unbounded, but often faces resistance coming from society in its attempt to create and differentiate categories of individuals.

Keywords

Transdisciplinarity, Identity, Multiplicity, Law of non-contradiction, Social labelling.

Riassunto

L'elaborato affronta il tema dell'identità in chiave transdisciplinare. L'identità è molteplice e ricca di sfaccettature, è un processo di costruzione di sé che vorrebbe essere libero e svincolato, ma che incontra spesso resistenze da parte della società nel tentativo di creazione e

[8] Richard Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo*, Garzanti, Milano 1999, pp. 101-103.

differenziazione di categorie di persone.

Parole-chiave

Transdisciplinarità, Identità, Molteplicità, Principio di non-contraddizione, l'etichettatura nella società.

La filosofia come disciplina indaga secondo una duplice via che comprende questioni di senso e questioni di verità. Tuttavia, validità e verità non sempre sono sinonimi. Sappiamo che in logica un ragionamento è valido quando la conclusione segue dalle premesse. La verità, nel ragionamento deduttivo, risulta quindi garantita dalla verità delle premesse. Per quanto riguarda il ragionamento induttivo, nonché il passaggio da enunciati particolari ad enunciati universali, la verità delle premesse è solamente probabile, poiché il punto di partenza è sempre l'esperienza. Se verità e validità sono nuclei fondanti, lo scarto tra esse porta la filosofia, che sia quella politica, del diritto o l'etica, ad intrecciarsi con altre scienze come l'antropologia, la sociologia, la psicologia, le scienze naturali, ma anche con la cinematografia, la letteratura e molti altri ambiti. Si può ben dire che molto spesso la filosofia problematizza i concetti che derivano da altri studi disciplinari e per farlo ha bisogno di addentrarsi in quegli studi, attraversandoli. Da qui concludiamo che la filosofia possiede tra le sue funzioni anche quella della "transdisciplinarità", che intendiamo qui utilizzare.

Parlando di identità possiamo entrare subito in un ambito filosofico-metafisico. La tradizione filosofica del mondo antico concepiva l'anima legata alla sostanzialità, come nelle nozioni di "sinolo" e di "forma" in Aristotele. Ma in età moderna, sul finire del Seicento, il filosofo empirista inglese John Locke criticava l'idea di sostanza definendo in proposito un concetto di identità personale radicalmente nuovo, per quei tempi. Secondo il filosofo, l'uomo ha consapevolezza di percepire, e proprio su questa consapevolezza si basa la sua identità: «ciò è possibile solo mediante la sua coscienza, che è inseparabile dal pensare e che, a me pare, sia essenziale a ciò: infatti è impossibile percepire senza la consapevolezza del percepire».[9] Su questa base si fonda il suo io e l'unità della sua personalità che, soggetta alla sua mutevolezza, si conserva tramite la memoria. L'identità è quindi precaria e non più qualcosa di rigido. Nel Novecento Luigi Pirandello, ne *Il Fu Mattia Pascal* (1904), ha illustrato bene di nuovo il problema dell'io e delle sue sfaccettature: Mattia Pascal, scambiato per morto, decide di rifarsi una vita sotto altro nome ma ben presto si accorge che ciò è impossibile. L'autore risulta molto pessimista, siccome questa visione non concede all'uomo alcuna libertà reale ma solo una sua apparenza.

Il problema della libertà associato all'identità e letto in chiave etica o politica ci ha spinto ad affrontare il pensiero di alcuni filosofi contemporanei. Per una parte di questi lo Stato e la società sono ostacoli per gli uomini nella costruzione della propria identità. Friedrich Von Hayek (1899-1992), per esempio, presenta una concezione negativa di libertà individuale (del cittadino); per avere libertà di scelta (*freedom of choice*) è necessario liberarsi dai vincoli (*freedom from oppression*). Su questo si fonda il pensiero liberista, che garantisce l'iniziativa personale e prevede la separazione dei poteri dello Stato. Sempre secondo Von Hayek, lo Stato deve intervenire il meno possibile nella sfera privata del singolo individuo e deve, tramite una legislazione rispettosa della vita e della proprietà, garantire la piena libertà ai cittadini. Anche nel mercato lo Stato deve evitare di intervenire per non creare squilibri economici. Con grande entusiasmo per il libero mercato, il filosofo propone di realizzare un governo politico che rispetti pienamente la libertà economica e lo chiama *demarchia*, cioè "governo del popolo secondo principi economici". Il termine "democrazia" gli sembra sottolineare troppo la forza del potere

[9] John Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690); Libro II, cap. 27, § 9. Riprendendo poi alcuni passaggi del romanzo di Robert. Louis Stevenson, *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* (1886), ci siamo concentrati sulla doppia personalità del protagonista ed abbiamo rilevato come le considerazioni fatte da Locke a suo tempo fossero ancora di grande aiuto per comprendere una personalità complessa. Le stesse valutazioni possono essere fatte anche osservando la storica trasposizione cinematografica (con variazioni rispetto alla trama del romanzo) prodotta dal regista statunitense Victor Fleming nel 1941 (con Spencer Tracy, Ingrid Bergman e Lana Turner).

dello stato nei confronti dell'individuo.

Radicalmente opposta è la visione di Alasdair Mac Intyre (1929), che critica la modernità e la società come troppo soggettivista e relativista. Per Mac Intyre il valore alla libertà personale non deriva dall'individuo ma dalla comunità a cui esso appartiene, depositaria di un *ethos* nel quale egli si identifica, si riconosce e si rassicura. L'esaltazione dell'individualismo avrebbe, infatti, portato gli uomini a ricercare in maniera egoista l'esclusivo raggiungimento dei propri scopi adeguando i mezzi ai fini. Occorrerebbe invece tornare alla virtù degli antichi, intesa come giustizia ed amicizia, ovvero l'insieme di quelle virtù che sono legate alla comunità di appartenenza. Nel contesto comunitario (Mac Intyre pensa, per esempio, alle *polis* greche dei tempi di Aristotele) non viene richiesto all'individuo un esercizio morale autonomo o antagonista verso l'organizzazione sociale. La morale diventa perciò l'articolazione di più virtù, cioè di attitudini tramandate e riconosciute valide dalla comunità. Per Mac Intyre «non c'è nessun modo di possedere le virtù se non come parte di una tradizione in cui esse e la nostra comprensione di esse ci vengono tramandate da una serie di predecessori […]».[10]

Le finalità umanitarie e solidaristiche, con cui Mac Intyre ed i filosofi comunitaristi intendono riproporre l'etica delle piccole società autonome, si scontrano però con il problema della libertà individuale e del suo adattamento a quel contesto. L'adeguamento di un individuo ad una comunità di appartenenza si lega, in ambito cinematografico, ad un film di Neil Burger intitolato *Divergent* (USA 2014), un film che abbiamo analizzato con lo scopo di approfondire il tema dell'identità. La trama del film si sviluppa come una lotta che gli individui attuano nella ricerca della propria identità, in un mondo in cui è dato spazio solo ad alcune possibili scelte, determinate a priori da una comunità isolata dal resto del mondo.

Beatrice 'Tris' Prior, la protagonista del film *Divergent,* interpretata da Shailene Woodley	Alla nascita, i cittadini della comunità appartengono ad una determinata fazione; raggiunti i sedici anni, sono autorizzati a sceglierne una nuova secondo le proprie maturate inclinazioni. Chi non si adegua ad una delle fazioni è un Divergente ed è eliminato perché è scarsamente controllabile dalla comunità. Il problema che si pone è il contrasto tra ciò che è proposto come "identità" dalla comunità e ciò che non può essere accettato dalla comunità stessa. La libertà è, infatti, limitata da ciò che la comunità impone come giusto, che non si identifica necessariamente con un giusto universale e puro. Riprendendo il concetto aristotelico di non-contraddizione, il fatto di essere (non A) nega l'appartenenza ad una fazione preesistente (A), ma non nega l'appartenenza ad un'altra ipotetica categoria (B).

Ora, la coazione può diventare la condizione di una vita comunitaria. Quindi, cosa accadrebbe se la consapevolezza di sé fosse imposta da un ente esterno? L'aderenza tra un modello esterno e l'identità personale sarebbe così calata sull'individuo. È possibile che l'individuo tenda ad usare tale modello per prendere consapevolezza di sé senza che ciò sia vissuto come prevaricazione o contaminazione della sua identità personale? Una risposta a tale quesito, che collega filosofia e psicosociologia, è individuabile nella cosiddetta "teoria dell'etichettamento" (*labelling theory*), risalente agli anni Cinquanta del XX secolo. Questa teoria può farci riflettere ancora oggi sui poteri che la società (o una comunità) può esercitare sull'individuo. Essa si presentava come una teoria per spiegare lo sviluppo di un individuo di tendenze criminali particolari, tendenze "devianti" che violano le norme istituite dalla collettività per la sua conservazione e sviluppo. Non appena la società applica ad un individuo l'etichetta di "devianza", sulla base di comportamenti socialmente inaccettabili, si verifica il suo

[10] Alasdair Mac Intyre, *Dopo la virtù* (1981), Feltrinelli, Bologna (1984), p. 155.

allontanamento dalla società stessa. La conseguente interiorizzazione ed accettazione dell'etichetta di devianza spinge quell'individuo ad identificarsi con l'etichetta stessa e a comportarsi secondo ciò che essa indica. Estendendo il ragionamento oltre l'ambito strettamente criminologico ci si può chiedere: quanto un'etichettatura contribuisce oggi alla formazione dell'identità personale, sociale e politica? Invece l'ostacola?

Ma oggi, in una realtà "globalizzata", tra i sette miliardi di persone esistenti, l'identità può forse più facilmente configurarsi in modo "associativo". In quest'ottica, le proprie abitudini, le proprie tendenze ed i propri valori morali sono messi in relazione con quelli di altri individui. La sovrapposizione di tendenze culturali diverse nonché la provenienza da contesti economico-politici differenti, richiedono un ritorno alla filosofia pratica, capace cioè di mettere in relazione l'etica con l'economia e la politica. A tal proposito Karl Otto Apel (1922-2017) ha inteso rifondare l'etica in senso universalistico e linguistico-comunicativo, un'etica secondo cui tutti devono accettare regole universali che superino il relativismo, per garantire la corretta comunicazione tra gli individui. In un mondo sempre più vario, dove le identità si mescolano tra loro, il dialogo è e deve costituire il fondamento dei rapporti al fine di evitare conflitti. Secondo il filosofo tedesco, ogni soggetto che partecipa ad uno scambio discorsivo o argomentativo deve avere rispetto per ogni altro parlante e dialogante. L'etica si costruisce dunque dal linguaggio. Il discorso argomentativo è fondamentale per comunicare e socializzare: «Le norme inaggirabili del discorso fungono evidentemente da criteri per la regolazione [...] la cui vigenza deve a volte esser fatta valere pubblicamente tramite sanzioni».[11] Il confronto verbale che si fonda su regole precise permette di evitare i conflitti bellici. Qualsiasi pretesa soggettiva (scientifica, morale o politica) è capace di ottenere validità solo se la si confronta all'interno della "comunità illimitata di comunicazione", cioè all'interno della stessa comunità umana di individui in grado di elaborare un discorso. La comunità illimitata di cui parla Apel si scontra con le comunità reali, le quali non possono includere tutti gli uomini e sono corrotte da specifici interessi. Le etiche particolaristiche dei comunitaristi possono collaborare insieme e comprendersi se rispettano le regole della logica della conversazione, che sono state elencate in modo semplice e chiaro da Jürgen Habermas (1929). Si tratta di valori universali e necessari; essi sono: la correttezza, la verità, la coerenza, la conformità alle norme condivise. Per Habermas, come per Apel, il discorso pratico deve essere sottoposto a regole universali «che obbligano chiunque faccia parte degli interessati ad assumere, nell'apprezzamento degli interessi, la prospettiva di tutti gli altri».[12]

Se per l'etica e la conoscenza umana si profila una tendenza ad uniformare, per quanto riguarda l'ambito biologico, invece, sappiamo che la scienza moderna ha inteso separare concetti e definizioni in termini binari, dialettici, allo stesso modo della logica classica. Tuttavia, queste definizioni sono talvolta fallaci. Ad esempio, la separazione tra vivente e non vivente diviene vaga e incerta quando si considera l'evoluzione della vita o l'origine dei primi organismi, poiché l'origine della vita appare un continuo con i processi chimici e fisici dei non viventi. Diviene così difficile individuare il punto di discontinuità tra vivente e non vivente. Inoltre, come s'individua il punto di transizione da una specie all'altra?

La problematicità di questi concetti della biologia hanno forma identica ad alcune idee e pensieri della filosofia. Hegel affronta il problema introducendo il concetto di "quantità di variazione"; in questo caso è l'ordine di grandezza del cambiamento che determina il cambiamento qualitativo. Egli anticipa, con questa idea, quanto sarà sviluppato nelle scienze statistiche dai biologi, che hanno introdotto nei modelli statistici l'utilizzo della variabilità del campione (concetto di varianza) in sostituzione dei valori rappresentativi del punto centrale di una distribuzione (ad esempio la media), tipicamente utilizzati in chimica e fisica. Un simile problema è anche ben rappresentato dal "paradosso della nave di Teseo" che indaga la persistenza dell'identità originaria di un oggetto: in questo caso ci si chiede quante parti della nave possano essere sostituite mantenendo la nave la sua identità originaria.

[11] Karl Otto Apel, *Etica della comunicazione* Jaca Book, Milano 1992; p. 45.
[12] Jürgen Habermas, *Etica del discorso* (1983); Laterza, Roma-Bari 1993; p. 73.

Le conseguenze di questa scarsa base concettuale nell'interpretazione dei fenomeni biologici sono molto importanti perché toccano argomenti come la distinzione tra uomini e animali, e quelle di genere e di specie, evidenziando come il tema dell'identità si estenda ben oltre l'umano.

***

Bio-identità e prospettive etico-politiche

Con il contributo di:
Andrea Lucarini, Paolo Marzolo e Cecilia Ritossa

Abstract

Our research on the theme of individual identity has revealed converging and contrasting characteristics between the individual role intended as a social subject and his biological function. This function is marked by the intercellular relationship of which it is composed as a set of single cells forming a "cellular society". We will attempt to compare the social-political role of the individual with his biological function, analyzing in parallel the cell differentiation in the human body and the ethical-political view of some important philosophers.

Keywords

Individual identity, Culture, Society, Cell, Biological organism.

Riassunto

La nostra indagine sul tema dell'identità individuale ha rilevato convergenze e contrasti tra le caratteristiche del ruolo dell'individuo, inteso come elemento di base della società e il suo funzionamento biologico. Tale funzionamento è contraddistinto dal rapporto intercellulare che lo compone come un insieme di singole cellule formanti una "società di cellule". Cercheremo quindi la possibilità di paragonare il ruolo socio-politico dell'individuo con il suo funzionamento biologico, analizzando parallelamente la differenziazione cellulare nel corpo umano e la visione etico-politica di alcuni importanti filosofi.

Parole chiave

Identità individuale, Cultura, Società, Cellula, Organismo biologico.

Il corpo è organizzato in differenti livelli di complessità: le cellule dello stesso tipo sono organizzate in tessuti, tessuti diversi formano organi, organi diversi formano sistemi ed apparati che cooperano per garantire un ambiente interno stabile, uno sviluppo armonico ed un'efficace capacità di relazione con l'esterno. La cellula è l'unità fondamentale del corpo: possiamo quindi individuare una somiglianza tra il rapporto della cellula con il corpo e quello dell'individuo con la società; in questo modo, il corpo è considerabile una "società di cellule".

Dal modello biologico esposto, è già chiaro come la "società" di cellule sia organizzata secondo una struttura organicistica: ogni cellula si industria per il costante e progressivo aumento di un livello di benessere collettivo, che allo stesso tempo significa un miglioramento delle condizioni della cellula stessa; fondamento quindi del funzionamento del corpo è la cooperazione tra cellule. Il raggiungimento di un più alto livello di benessere nella società è quindi l'obiettivo che, nel corpo, sarà ottenuto tramite il lavoro del singolo, disegnando una

struttura paragonabile al funzionamento dello Stato hegeliano.[13]

Considerando, anziché la struttura complessiva del corpo, i singoli rapporti tra le cellule e tra una cellula e la "società", individuiamo un funzionamento basato sul rispetto della propria parte del "contratto" biologico: addirittura, la cellula è disposta ad andare incontro a morte "volontaria" (*apoptosi*)[14] pur di rispettare l'adempimento del contratto; rinuncia così anche al diritto alla vita. In questo senso, il "contrattualismo" cellulare è paragonabile al concetto di contrattualismo descritto da Jean-Jacques Rousseau ne *Il contratto sociale* (1762): la cellula è parte adempiente del contratto sociale, ma non riacquista mai i diritti spettanti ad un cittadino della società descritta da Rousseau.

Nella filosofia politica del Novecento, la struttura della società e il suo rapporto con il contratto ha suscitato l'interesse di vari filosofi. John Rawls, invertendo i rapporti di subordinazione che valgono nella "società" di cellule, pone il benessere condiviso come subordinato al rispetto dei principi di giustizia; in *Una teoria della giustizia*, egli pone la giustizia alla base della società. Egli considera infatti la giustizia il punto cardine delle istituzioni sociali. Per Rawls la "giustizia" di cui ogni cittadino è depositario, il suo benessere personale e la sua libertà, non possono mai essere ceduti in cambio del benessere di una "società giusta" nel suo complesso, pertanto si distanzia dalle tesi politiche utilitarismo classico improntate solo sulla realizzazione del benessere della maggioranza. Sceglie invece di affiancarsi, in linea generale, ai contrattualisti che l'avevano preceduto ovvero alla partecipazione di tutti ad un contratto vincolante. Il valore che egli attribuisce loro ai principi di giustizia è tale da definirli "imperativi categorici" in senso kantiano; in particolare quel che l'autore formula come "giustizia" è un principio «che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova ad esempio in Locke, Rousseau e Kant».[15] Tale modello, però, non è formulato, come nel caso del contrattualismo moderno, per giustificare il potere dello Stato, bensì per formare una società giusta. Elemento cardine di questa teoria è il "principio di differenza", collegato all'idea di una fratellanza che non implichi legami affettivi: la società formulata seguendo i principi di Rawls è cooperativa, per cui i membri, agendo razionalmente, non possono che ritenere dannose le ingiustizie. Perciò le ineguaglianze socio-economiche sono accettabili solo se contribuiscono a migliorare le aspettative "a lungo termine" del gruppo sociale che si trova nella posizione peggiore.

La sottoscrizione di un contratto giuridico è basata sulla permanenza dell'identità delle parti firmatarie. Essendo invece, dalla nostra descrizione biologica, un individuo a sua volta composto da una moltitudine di unità, può egli trovare un'identità condivisa su cui fondare il contratto? Per di più, per mantenere l'efficienza di un corpo, le cellule sono sottoposte a ricambio continuo nel corso del processo di invecchiamento cellulare. Si può dire che l'identità di un corpo si modifichi al variare dei suoi componenti? In ambito classico, un interrogativo al riguardo è sollevato dal paradosso di Teseo, che si interroga sulla permanenza dell'identità di una barca le cui parti sono costantemente ristrutturate a causa di riparazioni nel tempo. Quando ogni parte originale è stata sostituita, si tratta ancora della stessa nave? Quale sarebbe invece la conseguenza di uno scambio tra cellule o gruppi di cellule provenienti da individui differenti?

[13] Lo Stato è considerato da Hegel una "manifestazione di Dio stesso" ed è una realizzazione dello "Spirito". Spirito, Arte Religione e Filosofia esistono solo nello Stato e grazie ad esso. Naturalmente lo stesso vale anche per l'individuo, il cittadino o "suddito" di uno Stato che Hegel preferiva nella forma di governo monarchica costituzionale.

[14] Fenomeno caratteristico degli organismi multicellulari che comporta cambiamenti radicali delle cellule fino alla morte di alcune di loro.

[15] John Rawls, *A theory of Justice*, cit., p. 32.

Nel film *21 grammi: Il peso dell'anima* Sean Penn interpreta il matematico cardiopatico Paul Rivers. In questa scena egli è appena stato sottoposto ad un trapianto di cuore.

In ambito medico, il trapianto di organi è trattato nel film *21 grammi: Il peso dell'anima* (USA 2003), diretto da Alejandro Iñárritu, di cui riportiamo un rappresentativo "concetto-immagine". Il protagonista trapiantato accusa gravi sintomi di rigetto: le diverse società di cellule non riconoscono gli individui provenienti da un'altra come propri simili.
Un rigetto di questo tipo è una reazione del sistema immunitario, che opera seguendo un principio di "giustizia biologica".

La differenza "qualitativa" tra gli individui di popolazioni differenti è analizzata dal filosofo e sociologo Ferdinand Tönnies, che distingue una società da una comunità. Egli infatti definisce *Gemeinschaft* la comunità fondata sul sentimento di appartenenza e partecipazione, *Gesellschaft* la società basata su commercio e razionalità.[16] Anche il filosofo politico Alasdair Mac Intyre concepisce il termine "comunità" come l'insieme di individui che condividono le stesse virtù, manifestazioni di tradizioni collettive.[17] Egli si pone però più in linea con il modello aristotelico e dell'etica classica. Nella sua opera *After virtue. A study in moral theory* (1981), ha criticato lo Stato liberale - per la precisione quello concepito da Rawls - e propone di creare forme di comunità locali basate su valori comuni in modo che i cittadini possano vivere una «vita autentica e dotata di significato».[18] Come Aristotele, Mac Intyre ritiene che per la realizzazione delle potenzialità umane sia necessario vivere in una «società buona e critica»: lo «Stato individualista, liberale e capitalistico» non permette ai cittadini di perseguire la propria immagine del bene in modo razionale e critico «senza essere ridotti nella condizione di strumenti di un qualche tipo di formazione capitalistica»,[19] in quanto esso non può trovare una nozione di bene comune.[20]

Tönnies aveva fondato invece la sua indagine filosofica e sociologica sulla distinzione sopraccitata. Proponendosi di considerare la soggettività sociale, tracciò due differenti "sentieri" verso la formazione di organizzazioni sociali: il primo, che appare immediatamente naturale, consiste nel procedere dai legami familiari e naturali che consentono la convivenza pacifica in un gruppo, per formare una comunità; il secondo pone una scelta razionale comune come necessaria per la fondazione cosciente di una società complessa (quella moderna dell'Ottocento industriale) nella quale il legame normativo si coniuga al calcolo razionale individuale. Occorre, per Tönnies, saper accompagnare gli sviluppi "razionali" della società moderna ma senza disperdere i tratti solidaristici dell'agire comunitario, un'idea forse ancora valida oggi.

Se la cultura può essere un riferimento comune per gli individui della stessa comunità, il DNA potrebbe avere lo stesso ruolo per le cellule di un organismo biologico multicellulare.

[16] Cfr. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Verlag di Fues (1887).
[17] Cfr. Alasdair Mac Intyre, *After virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 1981.
[18] Cfr. Giovanni Giorgini, *L'utopia aristotelica di Alasdair Mac Intyre*, «Studia Philologica Valentina» Vol. 16, n.s. 13 (2014) 141-164.
[19] A. Mac Intyre, *Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995*, cit., p. 156, University of Notre Dame Press
[20] Cfr. Diego Fusaro, *Alasdair Mac Intyre: la comunità oltre il moderno,* 2008 (www.filosofico.net/Mac Intyre.htm)

Nel film *Il figlio dell'altra* Emmanuelle Devos interpreta Orith Silberg (una madre israeliana) ed Areen Omari interpreta Leila Al Bezaaz (una madre palestinese). Entrambe si trovano a dover gestire un drammatico scambio di identità che coinvolge i propri due figli.

Infatti Il DNA, come osservato, è la discriminante tra popolazioni di cellule differenti; quel che differenzia invece due comunità è la cultura, comune agli individui di ciascuna e diversa tra le due. Le differenze tra cultura e DNA risiedono allora in due concetti fondamentali: la libertà di scelta e la concretezza, intesa come verificabilità scientifica.

Seppur relativamente recente nelle possibilità di indagine della scienza, quest'ultima ricorre nella produzione letterario-cinematografica: il film *Il figlio dell'altra* (Francia 2012), diretto da Lorraine Lévy, può stimolare ragionamenti e dibattiti sulla permanenza o sul cambiamento di un'identità culturale che è presentata in stretto rapporto con l'identità genetica.

D'altra parte, anche l'identità cellulare determinata dal DNA è soggetta a variazioni[21] e si evolve durante il passaggio da una specie meno avanzata (o più precisamente adatta all'ambiente in cui vive) alla specie successiva.

Così analizzata, l'indagine dei rapporti che intercorrono tra cellule e cellule e tra le cellule e la loro totalità è assimilabile al rapporto tra individuo e società, studiato durante la storia della filosofia politica. Consideriamo l'identità come l'insieme di quelle caratteristiche fisiche e biologiche che rendono l'individuo unico ed inconfondibile - sebbene queste caratteristiche non siano autodeterminate, limitate all'uomo o oggettive, e siano determinate dal rapporto tra il corredo genetico dell'individuo, le variazioni che questo può subire e le influenze esterne, per questi motivi essa si rende considerabile solo se definita in un preciso momento. Tuttavia, il divenire dell'identità nel tempo non inficia il "contratto cellulare" stretto: parallelamente, il contratto tra individui e società si sviluppa, in una progressione di leggi politiche, etiche e culturali.

***

Il processo di formazione dell'identità. Riflessioni su Esistenzialismo e Filosofia pratica

Con il contributo di:
Francesca Battistini, Pietro Berselli e Pietro Nicola Carrara

Abstract

Our short essay is written to address some of the main philosophical debatable arguments by correlating them with scientific and socio-political subjects. In particular, the work refers to modern and contemporary philosophers and is inspired by a didactic module which was presented by Professor Pierluigi Morini, and is divided in two sections. The first one interprets the way in which identity and conscience shape themselves according to Existentialism. The second consists of a short comparison of the principle ideas of two political and moral philosophers, John Rawls and Alasdair Mac Intyre, seen as representative models within practical (ethics and politics) contemporary philosophy.

[21] U.S. National Library of Medicine, *What is a gene mutation and how mutations occur*? (https://ghr.nlm.nih.gov/primer/mutationsanddisorders/genemutation).

Keywords

Being there, Existence (*Dasein, Existenz*), Thrownness (*Geworfenheit*), Being-toward-death (*Sein zum Tode*), New Contractualism, Individual identity.

Riassunto

Il nostro breve elaborato è volto ad affrontare alcuni dei principali argomenti di dibattito della filosofia rapportandoli a quesiti di ordine scientifico e socio-politico. In particolare il lavoro si riferisce a filosofi moderni ed è stato ispirato da un modulo didattico che ci è stato presentato dal professor Pierluigi Morini e si articola in due sezioni. La prima sezione interpreta il modo in cui identità e coscienza si formano dal punto di vista della filosofia esistenzialista. La seconda sezione consiste in un breve confronto tra le principali idee di due importanti filosofi politici e morali, John Rawls ed Alasdair Mac Intyre, intesi come paradigmatici rappresentanti della filosofia pratica (etica e politica) contemporanea.

Parole-chiave

Esserci, *Essere-gettato*, *Essere-per-la-morte*, Neocontrattualismo, Identità individuale.

La ricerca di un'interpretazione del concetto di identità nella filosofia esistenzialista, trattata in chiave storica, ci deriva dal desiderio di approfondire l'argomento della formazione dell'identità personale, affrontato in classe attraverso un percorso di analisi logica e filosofia pratica. Traiamo poi anche ispirazione dalla tematizzazione del *topos* letterario del "doppio", valutato alla luce di un'attualizzazione delle considerazioni fatte da Leibniz e da Locke sull'identità.

Quando si parla d'identità, al giorno d'oggi, solitamente si intende la determinazione del sesso di un individuo, fattore che si è scoperto dipendere, in dimensione sempre maggiore, da una componente genetica. Proprio questa identità fondata sulla diversità genetica ci ha indotto a fare un passo indietro, più o meno di un secolo, per recuperare un'interpretazione meno oggettiva e biotecnologica della persona di quanto lo sia quella attuale, e ripensare l'individuo, la persona, avvicinandoci alla filosofia esistenzialista del Novecento. Il pensiero di Karl Jaspers, filosofo e psichiatra tedesco vissuto tra il 1883 e il 1969, ebbe proprio origine con l'allontanamento dall'approccio tipico della biologia e della psicologia di quel tempo. Egli, occupandosi di psichiatria, introdusse il concetto e la pratica del "metodo biografico", in cui il paziente veniva coinvolto ed invitato a narrare le proprie esperienze vissute, assolutamente singolari ed irripetibili. Così la verità di una vita unica, una "eccezionalità" che esiste per un determinato e limitato tempo, si configura nel concreto come un'identità individuale che sussiste anche quando è colpita da patologici sdoppiamenti (disturbi bipolari, schizofrenia ecc.). Anche nella difficile situazione di una patologia psichiatrica, narrandosi l'io ascolta se stesso, e si ritrova come persona in rapporto ad altre persone.

Per Jaspers, anche la filosofia si configura come una riflessione dell'uomo su sé stesso, in particolare come la ricerca di un'identità che trae origine dal profondo legame tra ragione ed esistenza. La ragione necessita di un'esistenza per uscire dall'astratta universalità e spendersi nel concreto di una vita. D'altra parte un'esistenza priva di illuminazione razionale si ridurrebbe ad un puro impulso o sentimento, che non potrebbe essere vissuto e condiviso a lungo con gli altri. Invece, proprio quando la ragione penetra nell'esistenza (e viceversa), questa diviene una vita vera, cioè un'esistenza in *comunicazione* con altre esistenze. Ma l'orizzonte della comunicazione è infinito e non può essere esaurito e colto nella sua totalità dalle singole esistenze, pertanto la verità che tutti ci proponiamo di cogliere attraverso la comunicazione esistenziale diventa comprensibile solo nel suo rapporto con la trascendenza e con la fede. Il piano della trascendenza (Dio), può essere compreso dai singoli individui, dalle singole esistenze, solo quando si manifestano in quelle che Jaspers chiama "situazioni-limite", condizioni che «non offrono […] un punto fermo, un elemento assoluto ed indubitabile, un sostegno che dia fermezza e stabilità ad

ogni esperienza e ad ogni pensiero».[22] Ogni esistenza non è mai un semplice "esserci", un *Dasein*, un essere situato nello spazio e nel tempo, ma è una condizione di possibilità e di scelta, di ricerca di un Essere ci trascende sempre e non potremo mai conoscere del tutto. La possibilità dell'esistenza e la sua libertà si riducono dunque a un'impossibilità radicale, a uno scacco, al "naufragio" del tentativo di comprensione totale dell'essere. Solo nelle "cifre", nei simboli, nel linguaggio metaforico di una poesia, che ogni singola esistenza è a suo modo capace di interpretare, l'esistenza umana può comprendere la trascendenza. Una comprensione che avviene soprattutto "in prima persona" in quelle situazioni definitive, necessarie ed immutabili quali sono quelle in cui «io non posso vivere senza lotta o dolore [… e] fatalmente sono destinato alla morte […], situazioni irriducibili, non trasformabili, soltanto chiarificabili».[23] A sostegno di questo concetto jaspersiano proponiamo un passo tratto da un noto saggio di Paul Feyerabend (filosofo e sociologo austriaco, vissuto nella seconda metà del Novecento): «Un pilota di un auto da corsa non sa esprimere in dettaglio tutto ciò che conosce a livello teorico; può solo dimostrarlo guidando l'auto in alcune situazioni estreme o in alcune situazioni-limite. Lo stesso vale per la nostra vita e la nostra conoscenza».[24]

Anche per Martin Heidegger la ricerca dell'identità dell'uomo inteso come ente che esiste, che c'è (*Dasein*), consiste nella ricerca dell'essere. Ma per Heidegger, diversamente da Jaspers, tale ricerca dell'essere non ha un esito trascendente, non prosegue oltre l'ente per andare verso un infinito orizzonte indeterminato, ma investe l'ente stesso, il suo modo d'essere, la sua esistenza. Perciò la domanda che l'ente singolo espone per prima consiste proprio nel chiedersi il senso autentico della propria esistenza, che si rivela come temporalità (*Zeitlichkeit*) ovvero come dimensione della cura verso le cose e verso gli altri, come capacità progettuale e creativa sempre aperta al rischio della scelta e del suo fallimento, infine come finitezza (essere-per-la morte) che l'esserci può sempre anticipare. L'insicurezza è la condizione che più caratterizza la dimensione della singola esistenza, che si trova – dice Heidegger – come "gettata nel mondo", senza punti di riferimento sicuri per orientarsi. La differenza tra l'ente singolo e l'Essere (l'enigma che rende l'ente singolo tale come è) è radicale ed incolmabile: solo quando si presta ascolto al linguaggio della poesia e attenzione a quello dell'arte, l'Essere si dà e si fa spazio (*Lichtung*) per essere compreso.

Se nell'esistenzialismo l'identità individuale è sinonimo di una vita singola che si colora spesso di drammaticità e di precarietà, nella filosofia politica e morale essa è invece frequentemente improntata sulle categorie di libertà, di obbligo e di solidarietà.

La visione politica di John Rawls ha inteso coniugare tra loro la libertà individuale e la solidarietà civile. Il neocontrattualismo di Rawls si differenzia dal l'utilitarismo classico in un punto fondamentale: il fine di quest'ultimo era giustificare il diritto al benessere della maggioranza dei cittadini. Al contrario, lo scopo della teoria rawlsiana della giustizia, ha per fine il benessere di *ogni* cittadino, nessuno escluso, perché ogni uomo trova utile la cooperazione (Kant).

Come una teoria deve essere abbandonata o modificata se non risulta vera, così le leggi e le istituzioni devono essere abolite o riformate se sono ingiuste, anche se fornissero un certo grado di benessere alla società nel suo complesso, in quanto ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri.[25]

Rawls, individuando nella giustizia il primo requisito delle istituzioni sociali, afferma che una

[22] Karl Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, tr. it. di V. Loriga, Astrolabio, Roma 1950, p. 267.
[23] Cfr. K. Jaspers, *Filosofia*, 1932; vol. II, Chiarificazione dell'esistenza.
[24] Paul Karl Feyerabend, *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza*, tr. it. di L. Sosio, Feltrinelli, Milano 2002, p. 41.
[25] Cfr. J. Rawls, *Una teoria della* giustizia, 1971.

legge ingiusta deve essere modificata anche se procura una sorta di benessere nella società nel suo complesso. Al posto di un'astratta "condivisione del bene", Rawls pensa ad uno stato originario di eguaglianza sorretto da un contratto stipulato tra tutti i cittadini (sul modello di Rousseau) che si associano liberamente coperti da un "velo di ignoranza", cioè senza conoscere minimamente la posizione sociale ed economica che andranno ad occupare. Saranno pertanto uguali nella loro posizione originaria e parteciperanno alla vita sociale ed economica avviandosi dallo stesso punto di partenza, e giungeranno al traguardo per primi solo sulla base del merito e non per la posizione della propria classe sociale o economica.

Una delle critiche più forti ricevute da Rawls è quella prodotta da una corrente di pensiero etico e politico denominata "comunitarismo", che sottolinea l'importanza della nozione di "comunità", intesa come complesso di vincoli sostanziali che legano gli individui eticamente e storicamente. Si tratta, quindi, di uno spostamento dell'attenzione dal singolo individuo della società alla comunità. Tra i comunitaristi, Alasdair Mac Intyre, reagendo alla teoria di politica presentata da Rawls, ne concepisce una in cui i diritti politici sono distinti da quelli naturali, riprendendo una parte del pensiero pre-moderno, in cui la politica è in stretta connessione con le tradizioni e la cultura delle persone. Se per Rawls, l'io precede la comunità, qui è totalmente l'opposto. Infatti le basi del comunitarismo si fondano innanzitutto su una concezione di identità culturale vissuta come l'intimo rapporto tra la percezione che ogni individuo ha di esistere in relazione ad altri individui della propria comunità e la valenza sociale del termine cultura, inteso come patrimonio globale ed evolutivo sia per l'individuo sia per il gruppo sociale ai quali appartiene. Secondo Mac Intyre: «La storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggo la mia identità».[26] Il comunitarismo persegue la condivisione dell'ideale di "vita buona", che richiama un'etica di stampo aristotelico e riguarda l'acquisizione di una pluralità di virtù morali. Pertanto la condotta umana non è determinabile in base a norme o imperativi (≠ Kant), ma in base all'esercizio di virtù che mirano alla realizzazione del bene.

Tutto ciò è un linguaggio dell'azione e dell'intenzionalità che ogni individuo dovrebbe riportare nella quotidiana vita collettiva, con cautela e minuzioso raziocinio, al fine di instaurare, come avrebbe detto Aristotele, una realizzazione della persona umana come persona imprescindibile dal tessuto sociale di una comunità. L'identità è concepita, come effetto delle interazioni sociali all'interno della comunità e come conseguenza di elementi ascrittivi (come etnia, genere, famiglia e altro), del tutto ignorati dai pensatori liberal-democratici come Rawls. Quest'ultimo infatti è sembrato avere una concezione distorta dell'io poiché le persone vengono considerate frammenti sparsi nel mondo, non riconoscendone alcun valore identitario. Contrariamente Mac Intyre è convinto che la sfera politica sia determinata dalla dialettica tra l'identità personale e l'appartenenza culturale, ossia che tragga linfa da una concezione di comunità etica, da uno spazio di condivisione di valori culturali, tradizionali, storici, morali nonché politici.

Nell'era della globalizzazione, la prospettiva liberale è sicuramente dominante rispetto a quella comunitaria, la quale, al contrario, è fortemente particolarista, non riconoscendo principi validi per tutte le comunità. Comunemente si associa la visione liberal-democratica alla possibilità di salvaguardare le diverse visioni del mondo anche se il presente ci sta insegnando come questo non sia particolarmente vero a causa del loro carattere contraddittorio: individualistico (nel senso di indipendenza e superiorità del singolo rispetto alla comunità) e globale, ovvero adattabile a qualsiasi tipo di contesto. Forse i regimi liberal-democratici stanno distruggendo la differenza nel mondo: un sistema notevolmente perverso dove gli uomini, svuotati della propria identità, vagano come frammenti mentre la comunità perde costantemente il proprio equilibrio.

***

[26] A. Mac Intyre, *Dopo la virtù, uno studio di teoria morale,* 1981.

Identità e libertà

Con il contributo di:
Bilen Barzaghi, Andrea Farina, Nimni Lowe Warnakulasuriya

Abstract

In the liquid society we live in, the authenticity of our identity is breaking apart. Analyzing three contemporary philosophers (Rawls, Mac Intyre, Sen), we have studied the relationship between individual and society by the concepts of freedom, determinism and culture.

Keywords

Identity, Freedom, Society.

Riassunto

Nella nostra società liquida, si va disgregando l'autenticità dell'identità. Analizzando tre filosofi contemporanei (Rawls, Mac Intyre, Sen), abbiamo studiato il rapporto individuo-società passando per libertà, determinismo, e cultura.

Parole-chiave

Identità, Libertà, Società.

Nella società contemporanea siamo costantemente esposti al problema dell'identità. Vi è sempre stata una stretta relazione tra l'individuo e le strutture societarie ma oggi ci troviamo di fronte ad una società in cui le vite dei singoli sono piene di conflittualità ed incertezze, la cui realtà è definibile come "liquida" in quanto soggetta a continuo mutamento.[27]

La società contemporanea è dominata dal consumismo e dalla precaria condizione dell'esistenza. Ogni individuo è costantemente attratto da oggetti che non sono più strumentali alla realizzazione di qualcosa di concreto per sé, ma sono solo attributi di una momentanea immagine di sé. Un mondo così organizzato «degrada gli uomini a mezzi del suo *sese conservare*, amputa la loro vita e la minaccia mentre la riproduce, e li illude che essa sia così per soddisfare il loro bisogno».[28] Questo paradigma dell'incertezza non manifesta solo nella nostra dimensione esistenziale ma anche in quella politica.

Soprattutto in questi ultimi decenni le politiche neoliberiste hanno accelerato lo sgretolamento del tessuto sociale portando alla concezione di libertà individuale come conforme alla logica del consumo e disinteressata al bene comune. Di fronte all'insorgenza della globalizzazione, al tramonto delle rassicurazioni ideologiche (liberalismo, socialismo, democrazia) ed alla crisi politica dello stato di diritto, si sta sempre più indebolendo il legame con i cittadini e le istituzioni sociali che garantivano la qualità della loro vita.

Il cittadino è senza più rappresentanze e «la sua vera essenza, o l'essenza quale si vuole che sia, non è più situata nell'autenticità o nell'irriducibile unicità dell'io»,[29] ma piuttosto si nasconde dietro l'immagine dell'immediato. Proprio in questo frangente si delinea la questione dell'identità personale, morale e politica ed appare evidente come risulti obbligata la nostra scelta di affrontare il tema dell'identità attraverso il concetto di libertà.

---

[27] Cfr. Zugmunt Bauman, *Modernità liquida*, Laterza, Roma 2002. Bauman in questo saggio spiega come nel mondo contemporaneo i confini e i riferimenti sociali si perdano, le strutture sociali si decompongano e siano in continuo mutamento.

[28] Theodor Wiesengrund. Adorno, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970; p. 149.

[29] Zygmunt Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, [titolo originale: *In search of politics*] Feltrinelli, Milano 2005; p. 68.

Se si considera il concetto di libertà nella sua accezione positiva, (cioè "libertà di": libertà di fare, di agire, di pensare) allora possiamo dire che la libertà sia una questione di scelta. In tale contesto la distinzione tra la nozione di *comunità* (*Gemeinshaft*) e la nozione di *società* (*Gesellshaft*), che fu avviata all'inizio del Novecento dal sociologo Ferdinand Tönnies,[30] può essere un utile punto da cui partire. Egli ritenne che, quando si parla di comunità, si debba intendere una realtà sociale pre-industriale, semplice e originaria che si costituisce in «perfetta unità delle volontà umane come stato originario o naturale»[31]. Invece, in una società (forma sociale di epoca industriale moderna) gli uomini si uniscono per convenzione, non per legami etnico-culturali e «vivono e abitano pacificamente uno accanto all'altro, ma non sono già essenzialmente legati, bensì essenzialmente separati, rimanendo separati nonostante tutti i legami».[32] Quindi in una "comunità" la libertà degli uomini è vincolata dalle tradizioni e dalla cultura, mentre in una "società" la libertà è delimitata dalle leggi e dal diritto. Nella storia occidentale contemporanea queste due formazioni sociali si sono evolute amalgamandosi, ma senza far scomparire del tutto una polarità di tendenze che hanno influenzato anche il pensiero etico e politico contemporaneo, come è il caso di John Rawls, Alasdair Mac Intyre ed Amartya Sen.

Infatti, se intendiamo tematizzare l'identità attraverso il concetto di libertà, nel pensiero politico di Rawls notiamo che il concetto di libertà è legato naturalmente all'assunto neo-contrattualista, che individua la libertà come diritto fondamentale degli uomini uniti in società. In Rawls, per esempio, la libertà risulta essenziale per garantire la finzione del "velo d'ignoranza". Senza di essa l'astrazione del contratto sociale e la generazione dei "principi di giustizia" risultano impossibili. Rawls riprende l'etica kantiana e si chiede come si possa realizzare l'autonomia e la libertà umana in senso universalistico[33] e ritiene che la società abbia il compito di farlo. Se ogni cittadino deve poter godere dello stesso grado di libertà, allora la società deve essere regolata da un'equa giustizia distributiva, cioè che non si limiti a garantire (come intende quella scuola di filosofia morale che si chiama "utilitarismo") il benessere della maggioranza dei cittadini. Il coinvolgimento di tutti i cittadini può avvenire per contratto, che Rawls immagina svolgersi in un contesto costruito appositamente per garantire a tutti la stessa opportunità, la stessa libertà. Si tratta di «portare a un più alto livello di astrazione la teoria tradizionale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant»[34] Pertanto Rawls ritiene che debbano esserci due condizioni di partenza per istituire una società giusta: che tutti i cittadini devono avere le stesse condizioni di partenza (pari opportunità) e ignorare la propria collocazione futura in società. In definitiva le parti che stipulano il contratto sociale sanno solo di essere persone razionali ed autonome nel giudizio, interessate al proprio bene ma anche a quello della collettività. Un altro principio fa da corollario alle prime due condizioni di partenza: in una società "giusta" le ineguaglianze economiche sono moralmente accettabili solo se creano le condizioni di miglioramento e beneficio per gli svantaggiati. La libertà nel pensiero di Rawls è una libertà per tutti, pertanto è singolarmente limitata dalla libertà degli altri. La libertà di tutti si ottiene solo per cooperazione e non individualmente (non è una "libertà assoluta"). Non è quindi una "libertà negata" perché ne possono godere tutti, non è una "libertà concessa" perché è ottenuta tramite un contratto volontario da persone autonome e razionali. È quindi una libertà pensata nell'ottica di una fondazione morale della società democratica.

Alasdair Mac Intyre è molto più critico di Rawls verso l'individualismo della società moderna. Ritiene che le norme di convivenza civile non debbano essere costruite "ex novo", ma sono tenute a seguire quelle date dalla comunità di appartenenza che sempre ci sostiene e ci protegge. Violarle «significherebbe essere frustrati e incompleti, non riuscire a conseguire quel

[30] Cfr. Ferdinand Tönnies, *Comunità e società*; ed. it. Comunità, Milano 1979.
[31] F. Tönnies, *op. cit.*, cfr. capitolo "Teoria della comunità".
[32] Ivi*,* cfr. capitolo "Teoria della società".
[33] Cfr. Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*: «Agisci in modo da trattare l'uomo così in te come negli altri sempre anche come fine, non mai solo come mezzo».
[34] John Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Bologna 1982; p. 14.

bene della felicità razionale che è il fine che dobbiamo perseguire come specie».[35] Le società liberali moderne, anteponendo il concetto di "giustizia" (Rawls) o di "libertà" (Von Hayek, Nozick) a quello di "bene" non sono in grado di realizzare quella solidarietà (Rawls) e quella realizzazione individuale (Von Hayek, Nozick) che molte comunità attuano spontaneamente. Pertanto la libertà per un "comunitarian" è quella che si realizza all'interno del proprio contesto sociale e culturale, in un processo che è tutt'uno con la costruzione della propria identità.

Amartya Sen ha frequentemente criticato l'etica comunitarista pur riconoscendole il merito di avere indicato l'importanza del vincolo sociale nella formazione di un'identità personale e di una libertà relazionale. Tuttavia per Sen è proprio in questo secondo aspetto che il comunitarismo mostra tutta la sua debolezza. Nell'ultimo capitolo di *Identità e violenza*, intitolato *Libertà di pensiero*, Sen scrive:

> ogni persona ha un gran numero di associazioni e legami differenti, di importanza largamente variabile a seconda del contesto. La visione implicita nel lodevole compito di "collocare una persona nella società" (ripetutamente evocata nelle teorie sociali) è di larghissimo respiro, ma, al momento di tradurla in applicazione pratica, questa visione si è spesso trasformata in disinteresse per la rilevanza delle relazioni sociali plurali di un individuo, sottostimando gravemente la ricchezza dei molteplici aspetti della sua "situazione sociale".[36]

Confinare gli individui all'interno di una singola comunità deprime la loro libertà di pensiero e di azione in quanto le relazioni sociali che gli esseri umani possono intrattenere sono molteplici. Esse si articolano su diversi piani emotivi e cognitivi, e si svolgono in contesti differenti tra loro. Così, per esempio, l'identità dei musulmani nel corso della sua storia si è configurata in ambito matematico, filosofico, artistico, musicale e perfino religioso, se si riesce a vedere ed accettare la differenza tra sciiti e sunniti come un fattore di arricchimento per la fede islamica. L'identità personale – afferma Sen - è un processo in continua formazione ed evoluzione ed implica la libertà di scelta. Se crediamo nell'identità culturale come un destino, allora come ci spieghiamo quei luoghi comuni che vogliono identificare gli italiani con l'abitudine a mangiare la pasta? Sen rileva che la pasta l'hanno portata gli arabi in Italia, il pomodoro viene dal Sud America, la lavorazione più antica del formaggio viene dal Medio-Oriente: chi può dire quanto resisterà ancora identificazione italiano/piatto di pasta? È rischioso ridurre le persone ad una dimensione e può produrre effetti disastrosi come quando si riduce, per esempio, una persona musulmana in termini di identità religiosa belligerante.

Pur riconoscendo la chiarezza della riflessione di Sen, bisogna riconoscere che la maggior parte delle scelte dell'individuo sono ora dettate dalle strutture esterne, senza necessariamente che il soggetto se ne accorga. Un ruolo di particolare importanza nella costruzione del concetto di sé è assunto dal contesto sociale, il quale ci fornisce continui feedback su ciò che siamo, attraverso le opinioni degli altri. Uno dei primi teorici della psicologia sociale che si soffermò ad analizzare come le opinioni degli «altri significativi» (amici, genitori, fratelli, ecc.) assumano un ruolo di primo piano nella formazione del concetto di sé, fu George Herbert Mead[37].

[35] Alasdair Mac Intyre, *Dopo la virtù* (1981), Feltrinelli, Bologna 1984; p. 71.

[36] Amartya Sen, *Identità e violenza* (titolo originale *Identity and violence. The illusion of destiny*), Laterza, Roma-Bari 2006, p. 202 (edizione digitale).

[37] Cfr. George H. Mead, *Il sé e l'identità*, *Mind, Self and Society*, Charles Morris, 1934.

Frank Costello, boss della malavita irlandese a Boston (Jack Nicolson) e Billy Costigan (Leonardo DiCaprio), poliziotto infiltrato nell'organizzazione malavitosa, in una scena del film *Departed*.

Egli considerò l'ambiente sociale come una sorta di specchio, in cui si modellano parti della propria identità. Secondo queste considerazioni, si può affermare l'esistenza di una limitazione alla possibilità del soggetto di compiere delle scelte libere.
Sembrerebbe ancora attuale lo scetticismo con cui Montaigne già nel Cinquecento consigliava agli uomini di ignorare il proprio futuro in quanto «l'universo intero si muove d'un movimento periodico e il corso del destino è regolato da segni determinati»,[38] in larga parte sconosciuti agli uomini e dai quali sono completamente dipendenti. E sembrerebbe completamente velleitaria ogni "rivolta" (morale o criminale), come mostra Martin Scorsese nel film *Departed* (Usa 2006).

Tuttavia oggi il determinismo, dopo l'introduzione nella meccanica quantistica del principio di indeterminazione (Heisenberg, 1927), ha pochi seguaci. Potrebbe essere più opportuno affidarsi a Sen per superare le controversie che sorgono tematizzando la nozione di identità attraverso il concetto di libertà. Per Sen la natura dell'identità umana si configura in modo plurimo: una stessa persona può essere senza alcuna contraddizione «di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis».[39]

[38] Michel de Montaigne, *Essais,* (1588), Bompiani, Milano 2012; p. 803.
[39] Amartya Sen, *op. cit.*, p. 8.

GRAMSCI NEL TEMPO DI INTERNET

Salvatore Belvedere

Abstract

Modern Information and Communication technologies, as well as the widespread use of the web have given the opportunity to develop new types of knowledge that have brought about positive effects on the individual and social lives, but also a decreased ability of thinking, choosing and deciding. This phenomenon nowadays is producing negative consequences on politics, because the latter does not depend on citizens' independent decisions anymore, rather it is driven by algorithms embedded into information systems and technologies. To return to the original concept of politics, Antonio Gramsci's thought can be leveraged, according to whom politics is rooted in the moral and cultural reform and in the ability to decide in an independent and free way.

Keywords

Knowledge, Choice, Politics, Thinking, Ethics.

«Dio lo vuole». Con queste parole Antonio Gramsci conclude le sue analisi sulla connessione tra il senso comune, la religione e la filosofia.[1] Egli si riferisce al momento storico (Concilio di Trento e nascita della Compagnia di Gesù), in cui la chiesa della controriforma, sviluppando i temi della grazia e della predestinazione, sostituisce la fede alla ragione ed in tal modo assicura il collegamento tra cattolicesimo degli intellettuali e quello dei semplici. L'elaborazione teologica, per Gramsci, aveva il compito di tale mediazione, che fu affidato ai Gesuiti, per cui tutta la chiesa, sposandone le tesi, divenne gesuitica. il tutto si risolse a scapito della libertà di pensiero, da cui la filosofia avrebbe dovuto prendere le mosse per ricostruire il rapporto tra intellettuali (dirigenti) e mondo dei umili.

Le analisi gramsciane sono state riprese espressamente da N. Srnicek e A. Williams nel loro libro *Inventare il futuro*, in cui ricorrono i temi del senso comune e dell'egemonia al fine di delineare un progetto politico per una nuova società. Essi riscoprono importanti elementi di attualità dei *Quaderni dal carcere*, che trascendono il tempo storico ed il pensiero politico dello stesso Gramsci. Questa attualità è determinata soprattutto dal fatto che la vita della rete oggi non solo ha prodotto i suoi effetti attraverso fenomeni di costume e di trasformazione comportamentale, ma è ormai trascesa in dimensioni politiche che coinvolgono scelte epocali determinanti per l'umanità. Infatti, M. Kakutani nel saggio *La morte della verità* inserisce l'avvento di Trump e della sua politica all'interno di processi sociali originati dalla gestione del web e ormai giunti a piena maturazione. Questi processi, come egli spiega, hanno perseguito intenzionalmente la distruzione della verità e della realtà, determinando una piena sottomissione di ciò che resta della ragione alla volontà di un grande fratello.

Seguendo il filo del discorso dei due autori e, in particolare, di D.F. Wallace, si assiste al processo inverso seguito da A. Gramsci nella costruzione di una nuova egemonia. Gramsci parte dall'esame del senso comune per risalire a forme organizzative del pensiero, che si traducano in gesti politici attenti all'evoluzione della società. Gli altri seguono un percorso che ridiscende

[1] Gramsci, 1975, p. 1394.

verso forme infime di socialità, distruggendo ogni certezza di ragione e di comportamento, soprattutto di fronte alle grandi questioni della politica.

Il senso comune gramsciano è forma disorganica di pensiero e di azione, frantumata socialmente ed intellettualmente. Essa appartiene a quelle classi che non hanno consapevolezza del proprio presente e del futuro, quindi non sono in grado di determinarsi nella logica del loro interesse, né di concepire progetti di autosuperamento e, tanto meno, di assumere funzioni di governo. Gramsci scende sempre più nel profondo delle situazioni possibili del senso comune. Le sue categorie interpretative analizzano il fenomeno da più angolazioni, che tuttavia rinviano alla medesima visione di disarticolazione psicologica, culturale e sociale. Le più efficaci sono evoluzionismo e meccanicismo.[2] La prima esprime il fluire continuo del reale senza che ogni soggetto interessato riesca a fermare tale movimento per imprimere una direzione conforme alla sua volontà. Il meccanicismo, per altra via, rappresenta l'automatismo, naturale o artificiale, dei comportamenti quando la ragione non riesce a dirigerli e sottostà alle necessità degli eventi. Essi esprimono insieme la perdita della capacità di orientamento e di scelta.

Evoluzionismo e meccanicismo possono tradursi in manifestazioni individuali oppure in forme analitiche della questione sociale. Tra le prime una delle più diffuse è il fatalismo, l'atteggiamento di rassegnazione di chi si sente completamente impotente di fronte alle varie fenomenologie del sociale. Più articolato, per i suoi interessi culturali, è il pensiero di Gramsci sulle modalità interpretative e sulle proposte risolutive della questione sociale. A tale proposito occorre ricordare le sue riflessioni sulla passione politica, sulla rivoluzione permanente, sull'empirismo che aspira ad una oggettività ideologica e filosofica,[3] sulla sterile e automatica corrispondenza tra struttura e sovrastruttura. Tutte teorie convergenti con la conservazione dell'esistente e della incapacità di azione politica. A questa situazione di conservazione, secondo Gramsci, non è estranea la figura del Croce, definito pontefice della libertà[4], che con il suo linguaggio lineare, comprensibile e rassicurante contribuisce a mantenere il predominio intellettuale della borghesia, producendo consenso e adesione. Croce sarebbe una specie di papa laico che, sostituendo al cristianesimo una religione della libertà, ottiene il medesimo effetto di controllo sociale.

A queste conclusioni dispersive arrivano le ideologie, quando non riescono ad assumere una capacità egemonica. Il loro fallimento porta a riconsiderare i momenti preparatori della loro origine, visti come condizionamenti oggettivi, fatti inerenti alla società civile (determinati rapporti sociali, particolari connessioni fra strutture e sovrastrutture), che solo dirigenti ed intellettuali organici possono sottrarre alla loro immutabile datità, producendo un progetto con la teoria e con l'azione politica (filosofia della prassi). In ogni caso l'analisi dell'ideologia per Gramsci è lo strumento intellettivo che gli consente di scendere nelle diverse pieghe delle organizzazioni sociali, rilevandone contraddizioni e problematicità.

Riprendere il cammino dalle varie manifestazioni del senso comune verso una scelta di autodeterminazione significa restituire alle persone la coscienza autentica delle proprie relazionalità, già alienata e sottratta storicamente dalle classi dominanti. A questo fine tende la riforma morale e intellettuale, che Gramsci pone alla base della politica. Essa ci dice che l'etica precede la politica e si pone come suo presupposto. Dal regno delle necessità, in cui si raccolgono gli elementi condizionanti della società civile, al regno della libertà nello stato etico: è questo il percorso in cui la politica si impegna.

Questo cammino ascensionale verso forme autentiche di personalità e di aggregazioni statuali oggi è stato decostruito dall'uso deviato della rete. Questa, nata per diffondere conoscenze secondo fini di collaborazione e integrazione (socializzazione delle informazioni) soprattutto nel mondo del lavoro, ha prodotto i suoi effetti negativi nella vita delle persone. La politica, già tradottasi in tecnica di amministrazione e gestione delle migliori funzionalità ai meccanismi dei sistemi, riprende dall'analisi quantitativa dei fenomeni sociali. Le cause sono ignorate, mentre si

[2] Ivi, p. 1388 e successive.
[3] Ivi, p. 88.
[4] Ivi, p. 1320.

considerano gli effetti misurabili (fisica sociale). Gli algoritmi sono i quadri di riferimento in cui gli effetti sono collocati, letti e rielaborati secondo una logica di indirizzo. Pertanto la creazione di algoritmi rappresenta lo strumento operante per scelte decisionali consone alla volontà che li produce. Come dice E. Morozov parlando di ascesa dei dati e di morte della politica, «la regolamentazione algoritmica, quali che siano i benefici immediati, produrrà un tipo di governo in cui tutte le decisioni saranno lasciate alle aziende tecnologiche ed ai burocrati».[5] Lo stato sociale si è trasformato in uno stato algoritmico, in cui le scelte sono sottratte ai cittadini (alla politica) e riposte nelle mani di demagoghi della modernità o di falsi politici esecutori di volontà autoritarie. Questo è il rischio che corre la democrazia reale. In tale contesto è stata collocata la vittoria di Trump alle ultime elezioni politiche negli USA. Egli, scrive Kakutani,

> ha colto istintivamente che il nuovo panorama dominato da Internet e la crescente ignoranza degli elettori sui temi politici rendeva più facile che mai appellarsi alle loro paure e al loro risentimento, promuovendo narrazioni accattivanti e virali che fornissero realtà alternative. Nello stesso tempo, ha aumentato i tentativi di screditare il giornalismo come "fake news" attaccando i reporter come "nemici del popolo": agghiacciante espressione usata a suo tempo da Lenin e da Stalin.[6]

L'esempio di Trump, riportato da Kakutani, rappresenta un apice di potere costruito sulle negatività di internet e della rete, le quali hanno rappresentato il terreno su cui esso si è edificato. In realtà non si tratta di politica, ma di un suo uso spregiudicato dopo aver allontanato le persone dalla vera politica.

> Sensori, smartphone, app: sono questi i tappi per le orecchie della nostra generazione. Il fatto che non riusciamo più ad accorgerci di quanto allontanino le nostre vite da qualunque cosa abbia solo sentore di politica è già di per sé un segnale rivelatore: la sordità politica – all'ingiustizia e alle disuguaglianze ma soprattutto a quanto sia disperata la nostra stessa condizione – è il prezzo da pagare per questa dose di benessere istantaneo.[7]

Ma l'assenza di politica, come dice Morozov, originariamente ha la radice nella trasformazione della condizione umana nell'era di internet. Essa è indicativa della crisi della ragione e della mente nelle loro manifestazioni quotidiane, prima ancora di pervenire alle forme più alte di aggregazione individuale e collettiva.

Di tale crisi occorre considerare due elementi basilari: il pensiero ed il contesto. Quest'ultimo, secondo D.F. Wallace, è l'acqua in cui nuotiamo. In essa scompaiono verità e fatti, sostituiti da un «caleidoscopio di opzioni informative» per cui «la verità è in tutto e per tutto una questione di prospettiva e di priorità».[8] Le informazioni corrono veloci e, nella loro competizione, si presentano con diversi gradi di attrattiva e potere di convincimento. Si tratta di una situazione in cui anche i negazionisti di qualsiasi fatto o verità, approfittando della confusione tra reale e virtuale, acquistano potere di imposizione. Le informazioni generano dati e questi si organizzano in sistemi secondo la logica impressa dagli algoritmi. La società, diventata algoritmica, si presenta come una costruzione formale che intende sostituire quella reale. Inoltre, come dice Wallace, esiste una logica accattivante nell'imposizione delle informazioni, che a tale scopo vengono intrecciate e confuse con l'intrattenimento. Essere informati piacevolmente (vedi programmi televisivi) determina quella situazione esistenziale, in cui pensiero e ragione vengono carpiti con estremo cinismo.

[5] Morozov, 2016, p. 77.
[6] Kakutani, 2018, pp. 85, 86.
[7] Morozov, 2016, p. 39.
[8] Kakutani, 2018, p. 45.

In definitiva, come già avvenuto nel pensiero di Gramsci, ritorna il vecchio tema del continuo fluire della realtà. Zizek nel suo libro *Benvenuti nel deserto del reale*, riprendendo il tema del reale e dell'apparenza, scrive: «La vita è un eterno ciclo in cui le vecchie generazioni sono sostituite dalle nuove, in cui ogni cosa che fa la sua comparsa deve prima o poi sparire […]».[9] Si tratta di un continuo divenire, di fronte al quale il soggetto non può più assurgere a *res cogitans* (la ragione) in opposizione alla *res extensa* (il mondo e i fatti), ma corre il serio rischio di un pieno coinvolgimento nel vortice degli eventi e nella logica di chi li gestisce. Infatti Zizek continua: «Il risultato finale della soggettivizzazione globale non è la sparizione della "realtà oggettiva" ma la sparizione della nostra stessa soggettività, trasformata in uno stucchevole capriccio mentre la realtà sociale continua il suo percorso».[10]

Nel contesto di internet ritorna il termine popolo, inteso come entità uniformemente orizzontale, costituita nella falsa forma di democrazia di eguali nella comune partecipazione.[11] Si tratta di un intenzionale passo indietro rispetto al concetto gramsciano di società civile. Questa presuppone una certa maturità sociale, in cui ciascuno ha costruito l'adesione ad un gruppo, ad una idea e ad un programma. Nonostante la presenza delle false coscienze, nella società civile la tendenza è alla coscienza autentica attraverso l'educazione e la politica. Viceversa nel concetto di popolo si annulla la consapevolezza delle differenze e si accetta l'uguaglianza dei click e dei like.[12] La presunta libertà di scelta è inglobata nelle rigidità degli algoritmi, cinicamente manovrati da volontà esterne.

Per quanto concerne il pensiero, occorre ripartire dai condizionamenti imposti agli albori della sua formazione, cioè dalla percezione. Già Kant aveva insegnato che in essa compare un elemento soggettivante, costituito dall'intuizione, cioè dalla capacità di simbolizzazione. Questa si realizza nel processo fenomenologico della percezione compiendosi con la determinazione di un *eidos*, in cui si incontrano libertà e intenzionalità. La capacità di simbolizzazione viene offuscata e soppressa dall'imposizione coercitiva dell'immagine in rete,[13] annullando l'apporto originale della soggettività. A causa di questa mancanza il percorso della conoscenza risulta minato alla base da un falso avvio, che impedisce la libera determinazione concettuale e limita il potere significante dell'intelletto. Il passaggio all'idea è preordinato dal contesto della rete, dal suo linguaggio e dall'algoritmo in cui è collocato. Esso si impone come un fatto automatico propiziato dai meccanismi psicologici subdolamente messi in atto da cattivi attori (biopolitica). Anche il pensiero si muove secondo cliché precostituiti, chiedendo di incanalarsi in un flusso di idee e di essere ammesso ad una comunanza di vita in rete. Le verità che cerca diventano un problema di credibilità e di adesione. La prospettiva è di entrare in un silos ideologico, la cui appartenenza diventa sinonimo di identità, enfatizzata con manifestazioni narcisistiche, selfie, e altro.[14]

Gramsci partiva dalla ideologia e dalla politica, forme mature e pregnanti di soggettività umane, già evolute rispetto alle manifestazioni principianti della ragione. Il suo tema era il passaggio dall'una all'altra. Questo progetto è completamente decostruito dall'uso degenerato del web. La rete, nata per allargare il campo delle informazioni, sviluppare la collaborazione ed arricchire il perimetro delle idee e delle conoscenze con un processo continuo di integrazione, ha

[9] Zizek, 2017, p. 71.
[10] Ivi, p. 91.
[11] Dal Lago, 2017, p. 55: «Ed ecco svelato l'arcano del populismo. Il significato vuoto nel reale della politica, l'impossibile verità del popolo di cui parla Laclau, non è altro che l'insieme delle identità virtuali della rete. Il popolo, che nella realtà materiale non esiste, se non nelle convenzioni e nelle finzioni della democrazia rappresentativa, si è ora *ricostituito* in rete».
[12] Belloni, 2017, p. 112: «Si realizza così ogni giorno l'espressione di massima potenza della *gerarchia orizzontale*, dove tutti sono uguali, dove nessuno è più distinto per età, scolarizzazione, capacità tecniche, abilità professionali, conoscenze acquisite con l'esperienza. Nel mercato dei click tutti sono uguali. Lì un voto, un click, un like, un cuoricino valgono uno. O forse anche meno. Però tutti sono esperti, tutti sono professionisti».
[13] Zizek, 2001, p. 149: «Oggi, nell'universo digitalizzato della simulazione, l'Immaginario si sovrappone al Reale, a spese del simbolico».
[14] Kakutani, p. 131.

già prodotto direzionalità omologanti del pensiero, sempre più imprigionato in obblighi di ragionamento e di comportamento. Ideologia e politica, scomparendo verità, fatti e valori, risultano lontane ed inutili nella logica del sistema.

Il ritorno alla politica come sintesi di pensiero e azione, di progetto e di risultato etico, nell'era del web può ripartire dalle forme ultime, a cui è pervenuta la decostruzione della ragione. Prima ancora di aprire discorsi sui suoi temi, bisogna riconsiderare la persona nella condizione originaria di essere pensante: Scrive Wallace: «"Imparare a pensare" di fatto significa imparare a esercitare un certo controllo su *come* e su *cosa* pensare. Significa avere quel minimo di consapevolezza che permette di scegliere a cosa prestare attenzione e come attribuire un significato all'esperienza».[15]

Il *come*, in una situazione di pieno coinvolgimento nella rete, attiene innanzitutto alla capacità di arrestare il flusso esistenziale e sociale, usando i quadri intellettivi per oggettivare concettualmente e in piena autonomia nomi ed esperienze. La conoscenza diventa un processo da educare in cui la scuola riveste un compito essenziale, per sviluppare il potere di sintesi, di finalizzazione e di applicazione. La ragione vuole essere *per sé* di fronte al mondo. Il *cosa* implica la capacità di dirigere il proprio interesse verso ciò a cui si attribuisce importanza: sarà ciò che è ritenuto utile perché ritorna nella vita e persiste nel lungo periodo. La consapevolezza si riferisce al fare e al pensare ed accompagna ogni soggettività nell'esistenza, nel lavoro e nello studio. Essa è presupposto di cittadinanza attiva. Attribuire un significato all'esperienza implica avere un'idea della vita che guida in ogni presente. Per Wallace imparare a pensare deve essere il principale obiettivo in una situazione di completa alienazione dell'io, il che può coincidere con la riforma morale e intellettuale di Gramsci (recupero dell'autentica coscienza).

Il passaggio alla politica non è dato da una evoluzione spontanea del pensiero verso una maggiore capacità di sintesi e di progetto. La politica è un prodotto storico legato al sorgere delle élite sociali, delle classi dirigenti e dei partiti, la cui analisi deve collegarsi alla formazione dell'uomo e del cittadino. Essi forniscono un apporto esterno di idee e di propositi che, a volte codificato in programmi educativi, accompagnano e promuovono il progresso del pensiero e del comportamento dei singoli. In tal senso Gramsci ha legato la politica ad oggettive motivazioni che provengono dall'esterno, in particolare la nascita di miti e di utopie. Esse accendono la passione e l'immaginario collettivo, intesi come prodromi dell'interesse politico. Ad essi occorre aggiungere l'azione di intellettuali che, attribuendosi una missione etica, intenzionalmente intendono ricongiungersi ai bisogni ed alle aspettative degli umili, promuovendone la presa di coscienza e la capacità di autodeterminazione.

Quelle gramsciane sono idee già collocate in contesti storici lontani e poco congruenti con la nostra contemporaneità, ma che ritornano utili e silenziosamente sono accettate da quanti cercano un approccio realistico al recupero dell'uomo nella giusta dimensione politica. N. Srnicek e A. Willians riprendono deliberatamente i termini gramsciani di consenso, di riforma intellettuale e morale, di egemonia e, perfino, di intellettuale organico, per costruire un progetto politico alternativo. Essi scrivono:

> Antonio Gramsci rispose a questa domanda (*sopravvento del capitalismo senza uso della forza)* sostenendo che il potere del capitalismo si fonda sulla *egemonia,* ovvero la costruzione del consenso pubblico che porta un determinato gruppo (dominante) a imporre le proprie visioni agli altri. Un progetto egemonico insomma costruisce un "senso comune" che instaura una visione del mondo di un gruppo come l'orizzonte universale di un'intera società (…).[16]

Come si vede, al di là dei contenuti, la metodologia gramsciana può risultare utile in un momento in cui l'uomo della rete è stato privato non solo del pensiero politico ma della stessa libertà di

[15] Wallace, 2005, p. 144.
[16] Srnicek, Williams, 2018, p. 202.

pensare. E non è un caso che gli autori di *Inventare il futuro* fanno esplicito riferimento, così come già Gramsci, alla funzione educativa delle istituzioni scolastiche, per sottolineare che la politica deve trovare un fondamento nell'istruzione, al fine di formare quello spirito critico che consente di fare scelte esistenziali in piena autonomia.[17]

Riferimenti bibliografici alle note

GRAMSCI 1975: Antonio Gramsci, *Quaderni dal Carcere*, Einaudi, Torino 1975, pp. 1394, 1388, 88, 1320.

MOROZOV 2016: Evgeny Morozov *Silicon valley: i signori del silicio,* Codice edizioni, Torino 2016, pp. 77, 39.

KAKUTANI 2018: Michiko Kakutani: *La morte della verità,* Solferino, Milano 2018, pp. 85-86, 45, 131.

ZIZEK 2017: Slavoj Zizek: *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi editore, Milano 2017, pp. 71, 91.

DAL LAGO 2017: Alessandro Dal lago: *Populismo digitale,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 55.

BELLONI 2017: Belloni Antonio: *Uberization,* Egea, Milano 2017, p. 112.

ZIZEK 2001: Slavoj Zizek: *Il godimento come fattore politico,* Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 149.

WALLACE 2005: David Foster Wallace: *Questa è l'acqua,* Einaudi, Torino 2005, p. 144.

SRNICEK, WILLIAMS 2918: Nick Srnicek, Alex Williams: *Inventare il futuro,* Nero, Roma 2018, pp. 202, 215.

[17] Ivi, p. 215.

VIVERE OLTRE LA CRISI. QUALE RAGIONE CRITICA PER UN BEN-ESSERE?

Germano Caruso

Abstract

This paper provides an outlook on some of the most significant seminars that have characterized the School of Higher Philosophical Education. The frame offered by Serres in *Temps des crises*, highlighting the crisis of the modern subject, provides the tools for a critique of *homo oeconomicus*: the "capabilities approach" represents a valid alternative for evaluation of human development, although still insufficient compared to the complexity of human beings and their "expensive" side.

Keywords

Hominescence, Capabilities Approach, General Economy, Martha Nussbaum, Georges Bataille.

1. Premessa

Lo spunto – e la cornice teorica – attraverso cui ripercorrere criticamente alcuni degli interventi più significativi del ciclo di seminari promosso dalla Scuola di Alta Educazione Filosofica, concernenti il rapporto fra matematica, economia e filosofia, ci è dato dalla lettura del mondo contemporaneo proposta da Michel Serres in *Tempo di Crisi*.

La categoria della crisi, che sembra contrassegnare profondamente la modernità ed i suoi propositi, si accompagna, nell'ottica di Serres, ad un potenziale generativo e risolutivo che ogni giudizio reca in sé. In tal senso, l'ulteriorità «ominiscente»[1] cui mette capo questa inedita irruzione del negativo nella storia si articola sulla pluralità delle faglie che ne lacera il tessuto: il drastico ridimensionamento della popolazione impiegata nell'agricoltura; l'incremento massiccio degli spostamenti e dei trasporti; il progressivo contenimento dei rischi per la salute; l'esplosione demografica; la rottura dello spazio euclideo, a vantaggio di una connettività permanente e, infine, la creazione di quell'oggetto-mondo, la bomba atomica – concordemente definita da G. Anders «mostro»,[2] per la paradossale condizione di inutilità in cui versa un ente tecnico che superi ogni fine umano. Di fronte alla vastità di portata di tali eventi, Serres si mostra consapevole della necessità di riallacciare una comunità con la "Biogea",[3] prometeicamente avvertita dall'uomo moderno come suo rovescio tecnicamente disponibile. Crisi della modernità o definitivo abbandono? La differenza, a ben guardare, dipende solo dalla misura in cui il soggetto propriamente moderno e la sua ragione progrediente nella storia vengono accantonati. In sostanza, data l'urgenza e l'ampiezza della crisi, la validità del progetto emancipativo passa per un radicale ripensamento della ragione forte e delle sue funzioni: in alternativa, acquisterebbe solidità l'ipotesi di uno spazio postmoderno, abitato da razionalità deboli, capaci di narrazioni limitate. Dilemma non scontato, visto che la Caduta del muro e il decantato tramonto delle ideologie – e la relativa "Fine della Storia" in chiave liberaldemocratica[4] – hanno condotto allo sfruttamento tecno-nichilistico dell'impossibilità di ogni volontà politica alternativa costretta al simulacro del

[1] Cfr. M. Serres, *Tempo di crisi*, trad. it di G. Polizzi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
[2] G. Anders, *L'uomo è antiquato,* vol.1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 239.
[3] M. Serres, *Tempo di crisi,* cit., p. 43.
[4] Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo,* trad. it. di D. Ceni, BUR, Milano 2016.

suo significato ad opera di una «rivoluzione strutturale del valore»,[5] o anche, se si vuole, alla riduzione della legittimità del sapere al criterio performativo e all'efficienza sistemica.[6]

2. Economia e filosofia

Ripensare la modernità, ma come? Senza dubbio, in primo luogo, criticandone l'agire strumentale in vista di fini non giustificabili razionalmente: è precisamente su questo terreno che si intrecciano i tentativi della filosofia di affiancare l'economia nel compito di definire gli indirizzi cui deve tendere il mondo globalizzato. Ma con quale diritto la filosofia esige di rappresentare un bisogno per l'umanità? Evidentemente, sottolinea Nussbaum, data la palese ottusità con cui l'economia liberista ha preteso di misurare «la qualità della vita semplicemente in base al Prodotto Interno Lordo (Pil) pro capite»,[7] ricostruendo così l'immagine dell'umanità nel suo *avatar* economico, egoista ragionevole votato al profitto. Dunque, di fronte alla volontà di cogliere naturalisticamente le dinamiche che governano i comportamenti umani, tacitamente assumendo la compiuta identità di razionalità e realtà, la filosofia trae la legittimità del suo dover essere dalla manifesta irrealtà delle categorie economiche (o, perlomeno, di una certa economia), o, più precisamente, dall'irrazionalità dell'economia e dei suoi *a priori* rispetto al reale. Da ciò, il tentativo condotto da Nussbaum e Sen di ritrovare una dimensione umana del *Well-Being* privilegiando, al fianco dei funzionamenti – stati di essere o di fare di una persona, costitutivi dello star bene – le *capabilities*, vettori di funzionamenti, anch'esse implicate, e in primo luogo, nella valutazione del benessere. Nondimeno, «l'approccio alle capacità non desume le norme da una natura umana innata»,[8] e ciò implica in prima battuta il rigetto di una fondazione antropologica, assumendo invece come paradigma euristico la prospettiva rawlsiana e come interrogativo fondamentale la possibilità d'individuare un nucleo di capacità imprescindibile perché possa darsi una società minimamente giusta – tale cioè rispettare la dignità umana. La centralità della *Würde,* nonché il richiamo alla finalità intrinseca di ogni essere dotato di *agency*, suggeriscono lo sfondo kantiano, sostanziato di un'etica materiale dei diritti. Il risultato, piuttosto eterodosso, è un perimetro oggettivo ma emendabile, uno spazio di valutazione in cui i funzionamenti e la libertà di acquisirne concorrono a disegnare un profilo universale di benessere essenziale. Pur non sottovalutando l'interesse pragmatico di un approccio universalistico concretamente attrezzato a captare le disuguaglianze anche laddove essere sembrano assenti, è il caso di mettere in luce alcuni nodi in sottotraccia che trattengono questa teoria nei limiti ristretti dell'"intelletto" in senso hegeliano – dell'incapacità del pensiero di pensare il negativo di sé.

3. Il *capabilities approach* e i suoi limiti: verso la *dépense*

In primis, pur rilevando l'esigenza di estendere il campo dei diritti a tutti i senzienti, la persistente matrice aristotelica – da cui è assunto il concetto di *dynamis* – induce la Nussbaum a comprimere la soggettività nei confini dell'individuale: «quando si valuta in termini di giustizia, è l'individuo vivente, non la specie, l'oggetto d'interesse […] analogamente, un ecosistema non è un centro di esperienza e non possiede un progetto o un anelito di vita».[9] Ma è proprio in ciò, nel palesarsi di un soggetto-mondo che reclama i suoi diritti, che Serres individua il vero scacco – e il definitivo superamento – dell'*homo faber* (in senso arendtiano).

Inoltre, trascurando per un momento l'annosa quanto sterile *querelle* fra deontologisti e consequenzialisti, andrebbe sottolineata, soprattutto per ciò che riguarda Amartya Sen, la sostanziale continuità, o, per meglio dire, il comune retroterra, che rende quest'approccio non-utilitarista quantomeno non estraneo ai presupposti impliciti in ogni utilitarismo. È significativo,

[5] J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2015, p. 22.
[6] Cfr. J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2017.
[7] M. Nussbaum, *La filosofia al servizio dell'umanità*, in "Vita e Pensiero", 3, p. 9.
[8] Id., *Creare capacità*, trad. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2012, p. 35.
[9] Ivi, p. 151.

infatti, che la statuizione di uno spazio valutativo funzionale all'identificazione ed alla misurazione comparativa di «oggetti di valore»[10] (capacità e funzionamenti) abbia come principale finalità la rilevazione dello star bene: in questi termini, e con tutte le dovute cautele – né l'utilitarismo classico né le sue formulazioni più accorte possono essere semplicemente sovrapponibili all'approccio in questione – più che ad Aristotele viene da pensare all'autore dell'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*: «per utilità si intende quella proprietà di ogni oggetto per mezzo del quale esso tende a produrre beneficio, vantaggio o felicità»[11] e al suo *felicific calculus*. Con Nietzsche si potrebbe ironicamente notare che «l'uomo *non* aspira alla felicità; solo l'Inglese lo fa»,[12] e questo perché «se si ha il proprio *perché?* della vita, si va d'accordo quasi con ogni *come?*».[13] Prendendo l'aforisma nicciano in tutta la sua carica urticante, allora, invece di chiedersi solamente a quali condizioni possa darsi vita umana, bisognerebbe interrogarsi sul perché di essa, ovvero rispondere all'unica domanda fondamentale: *Sommes nous là pour jouer ou être serieux?* – così G. Bataille intitolava un articolo su J. Huizinga. Sembra infatti che l'armatura di chiave, per così dire, apposta a capo di quest'approccio alle *capabilities* imbrigli nelle sue alterazioni l'intera tonalità della teoria. Fuor di metafora, è una *ratio* economica a fornire i capisaldi su cui si costruisce un certo tipo di soggettività: l'individuo isolato, sostantivo di proprietà o acquisizioni apprezzabili secondo il valore. Bisogna insistere sull'efficacia politica di questa piattaforma e delle sue effettive possibilità di tradursi in dispositivo di giustizia sociale. Tuttavia, c'è da evidenziarne i rischi: quello, innanzitutto, di assolutizzare un soggetto industrioso e proteso nella «volontà di prendere»,[14] trascurando dell'esistenza la dimensione dispendiosa, che nulla vuole (o vale) per sé, se non stringere comunità con un mondo di casi inutili che la percorrono, minandone la singolare stabilità. È forse sotto il segno di questa duplicità che l'epoca ominiscente dovrebbe porsi; di una ragione, cioè, che sa sé stessa, le proprie esigenze, ma anche, kantianamente, i propri limiti. Un'inedita *communitas*, forse paradossale, perché non semplicemente ridotta alla giustizia come santificazione astratta dell'altro in quanto Fine, o ad «un agire rispettoso, orientato da una "tacita paura del contatto" […] libero di covare un profondissimo risentimento servile per il posto che l'altro occupa»,[15] ma che contempla anche un rovescio risibile e capriccioso che si rivela nell'esporre sé stessi alla rischiosa e umorale complicità con l'altro – vivente o no – non più monade o *ens rationis*, ma esso stesso soggetto carnale aperto alla violazione, alla ritmica dell'evento irragionevole che io sono per lui e che lui è per me – e tutto ciò senza alcun interesse a preservare il rispettivo e sacrosanto *bonheur.* Questo *re-ligare* secondo amicizia, apparendo come trama impersonale e prediscorsiva del Soggetto e delle vicissitudini di cui fa "esperienza" (*erfahrung)*, costringe una scienza economica che non si limita a toglierlo come acquisizione o proprietà a «guarda[re] in faccia il negativo e soggiorna[re] presso di esso»[16], non per trasformare semplicemente «il negativo in essere»,[17] ma per individuare, al di sotto di esso, la legge di contestazione dell'ordine del vantaggio che lo anima.

Bibliografia

ANDERS G., *L'uomo è antiquato,* vol.1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

BATAILLE G., *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Edizioni Dedalo, Bari 2002.

BAUDRILLARD J., *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. di G. Mancuso, Feltrinelli, Milano 2015.

[10] A.K. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico,* trad. it. di A. Balestrino e G.M. Mazzanti, il Mulino, Bologna 2010, p. 67.
[11] J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 2013.
[12] F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma 2012, p. 46.
[13] *Ibid.*
[14] G. Bataille, *L'esperienza interiore*, trad. it. di C. Morena, Edizioni Dedalo, Bari 2002, p. 207.
[15] F.C. Papparo, *Perdere tempo. Pensare* con *Bataille,* Mimesis, Milano 2012, p. 118.
[16] G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di V. Cicero, Bompiani, Milano 2014, p. 87.
[17] *Ibid.*

BENTHAM J., *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, a cura di E. Lecaldano, UTET, Torino 2013.

FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo,* trad. it. di D. Ceni, BUR, Milano 2016.

HEGEL G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, traduzione di V. Cicero, Bompiani, Milano 2014.

LYOTARD J.-F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, trad. it. di C. Formenti, Feltrinelli, Milano 2017.

NIETZSCHE F., *Crepuscolo degli idoli*, a cura di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma 2012.

NUSSBAUM M., *Creare capacità*, trad. it. di R. Falcioni, il Mulino, Bologna 2012.

ID., *La filosofia al servizio dell'umanità*, in "Vita e Pensiero", 3, pp. 8-18.

PAPPARO F.C., *Perdere tempo. Pensare* con *Bataille,* Mimesis, Milano 2012.

SEN A.K., *La diseguaglianza. Un riesame critico,* trad. it. di A. Balestrino e G.M. Mazzanti, il Mulino, Bologna 2010.

SERRES M., *Tempo di crisi*, trad. it di G. Polizzi, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

GÜNTHER ANDERS E LA SFIDA TECNOCRATICA AL PROMETEO DEL XX SECOLO

Annaclara De Tuglie

Abstract

The theoretical cornerstone around which Anders builds his philosophical thought is the relationship between man and the world around him. In contemporary society this relationship has taken on collective pathological traits due to the individual's loss of control over the technological devices he himself created. The theme of technocracy is linked to that of Prometheutic Shame man experiments when faced with the superiority of his own creations. The dangers of this are evident in the catastrophes which marked the 20th Century, in particular Auschwitz, Hiroshima and Nagasaki, symbols of the loss of responsibility and sensitivity of man, which have transformed technology into a totalitarian subject. Anders explores these episodes in depth, their main characters and consequences, concluding with the invocation of the need to live under the "principle of desperation". This would be the only way to find the courage to be afraid, recover freedom and delay the Time of the End as much as possible to guarantee future generations the habitability of this world.

Keywords

Technocracy, Prometheutic Shame, Catastrophes, Principle of desperation, Habitability of the world.

L'attualità del pensiero di Günther Anders

La sociologia, l'antropologia, la bioetica, la filosofica politica e quella della scienza e della tecnica sono solamente alcuni dei settori di studio che, in particolar modo negli ultimi decenni, si sono assunti il compito di indagare e promuovere, grazie ad una vastissima produzione e diffusione di studi, ricerche e resoconti, il tema della pervasività della Tecnologia e delle condizioni di possibilità di una civiltà gestita secondo parametri e valori *tech* invece che umani. All'interno di questo nuovo orizzonte di pensiero è oggi centrale la corrente del trans – umanismo, forma di post – umanesimo che auspica il superamento dell'umano verso forme più evolute di esistenza attraverso l'iper potenziamento delle nostre capacità cognitive, fisiche, emotive e psico – concettuali: poiché l'uomo nella sua forma "storica" tradizionale è diventato obsoleto, ‹‹antiquato››, incapace di tenere il passo con le proprie innovazioni tecnologiche, si rende necessaria una sorta di "riprogettazione" che ne garantisca la compatibilità con i prodotti tecnici da lui stesso creati. Se dunque il progetto è quello di avviare un cammino in direzione di una nuova condizione post – umana che, una volta raggiunta, determinerebbe radicali trasformazioni non solo a livello generale e superficiale ma in profondità, ovvero nella modalità di ognuno di noi di relazionarsi con il proprio ambiente e con i propri simili e di concepire la propria umanità, diviene eticamente necessario, per non dire doveroso, riprendere in esame una domanda essenziale, senza la quale non sarebbe mai stata possibile né sarà mai più possibile alcuna filosofia: chi o che cos'è l'uomo? Quale concezione dell'umano vogliamo sostenere? Rimanere privi di una risposta a tale domanda non significa solamente dichiararsi incapaci di colmare un vuoto concettuale o rinunciare alla filosofia: se così fosse, se il fallimento rimanesse eternamente relegato al regno della teoresi, non sarebbe poi forse un così grave danno. Nostro malgrado, tuttavia, si tratta di un interrogativo trasversale che, valicando i confini della filosofia, si riversa nella storia e nei suoi accadimenti, nelle scelte sociali e istituzionali di ogni paese, nei rapporti politici interni

ad ogni società ma anche internazionali, nelle concezioni culturali, nei principi morali ed educativi che vengono tramandati di generazione in generazione… In altre parole, la risposta a questa domanda determina il modo in cui, più o meno consapevolmente, ognuno di noi sceglie di considerare – e dunque di trattare – l'Uomo, sia quello che avverte "in se stesso" sia quello che percepisce nell'Altro. Dopo secoli di antropocentrismo ci siamo così ritrovati dinanzi ad una nuova realtà umana, per così dire ibrida, che, divenuta prigioniera della sua stessa capacità tecnica, è giunta al punto di consegnare la funzione di guida nei processi decisionali umani a una moralità tecnica. Il Novecento è stato segnato da una lunga catena di devastazioni, accomunate tra loro dal fatto di aver rappresentato "l'oltrepassamento definitivo di un confine": questo confine non era altro che l'idea di Uomo come fino a quel momento lo avevamo pensato. Tale considerazione potrebbe ad alcuni apparire esagerata e frutto di generalizzazione: senza voler togliere alcun valore a coloro che, muovendosi controcorrente nella drammaticità del secolo sorso, hanno dato prova di ciò che di migliore può essere l'uomo, non possiamo ignorare il fatto che Auschwitz, Hiroshima e Nagasaki, Cernobyl e Fukushima – senza elencare tutte le conseguenze e gli eventi "minori" gravitanti intorno a queste più famose catastrofi – significarono qualcosa di definitivo per la storia dell'umanità: uccidere milioni di uomini in stile pienamente industriale – come accadde nei lager e, con differenti motivazioni, nei gulag sovietici – ; annientare centinaia di migliaia di individui – oltre che secoli di storia racchiusi nelle loro città – in una frazione di secondo, limitandosi a rispondere ad un comando proveniente dalla parte opposta della terra e ad azionare un "bottone"; condannare un certo numero di generazioni future a subire i danni "collaterali" seguiti all'esplosione di reattori nucleari costruiti vicino a zone popolate e con parametri di sicurezza insufficienti; inquinare e depauperare l'ambiente naturale determinando l'insorgere di una crisi ecologica senza pari nella storia; combattere e vincere guerre grazie alla minaccia incombente della bomba atomica – e l'elenco potrebbe non concludersi mai, ci pone ancora davanti al solito vecchio enigma: chi siamo? O forse, arrivati a questo punto, sarebbe più consono chiederci: chi vogliamo divenire? La scelta di approfondire il pensiero di Günther Anders potrebbe essere dettata, in prima istanza, da un sentimento di riconoscenza che è lecito provare nei suoi confronti: egli visse e morì nei panni dell' "autore minore", profondamente criticato in quanto scarsamente realistico, paranoide, dissidente e immotivatamente pessimista, ossessionato della demonizzazione della tecnica, e pur tuttavia ciò non gli impedì né di dar forma ad una filosofia "combattente" né di combattere in prima persona e in prima linea nel movimento antinucleare. In secondo luogo, l'attualità delle sue analisi sulle derive patologiche della tecnocrazia – risalenti a metà degli anni '50 – è tale da accostarsi all'intuizione "profetica" e l'elaborazione di una proposta etica reattiva, centrata sul precetto di "vivere senza speranza" per motivare l'urgenza dell'agire fu un gesto non poco coraggioso nella seconda metà del secolo scorso dove, in seguito alle guerre, la corrente portava nella direzione diametralmente contraria. Egli fu quindi un filosofo pessimista ma non rinunciatario, che combatté da solo una guerra contro l'uomo per l'uomo, che teorizzò senza speranza la fine e al contempo esortò a ‹‹sbarrargli la strada, senza speranza ma con tutte le nostre forze››. È per questi motivi che Anders merita di rientrare a pieno titolo nel novero di autori che ebbero il merito di sensibilizzare le coscienze della generazione successiva, che della drammaticità novecentesca poté percepire e percepì in effetti solo un riverbero, e di porre le basi per l'esistenza di un fronte d'opposizione radicale e risoluto nel voler modificare le sorti della nostra sopravvivenza e della nostra libertà, garantendo così quelle delle generazioni future. È importante che proprio queste generazioni future, che ora sono, pensano ed agiscono nel mondo – "al servizio" delle quali nel secolo scorso Anders e gli altri filosofi politici del Novecento hanno messo la potenza teorica del proprio pensiero – vengano oggi a conoscenza di tali sforzi, per rielaborarli, concretarli nell'attuale, e farsene carico fino ad un nuovo "passaggio di testimone". Se Anders si trovasse al famoso bivio in cui il Grande Inquisitore dostoevskiano si era trovato a scegliere prima di lui, quello tra "libertà" e "sopravvivenza",[1] egli non potrebbe probabilmente operare alcuna scelta: pur forse concordando con il personaggio letterario nel valutare la maggioranza degli uomini al pari di una "debole schiatta sediziosa", desiderosa di protezione, miracoli, misteri ed autorità più che di libertà

[1] Cfr. Russo, 2013, «Etica & Politica».

morale, mai si sarebbe fatto araldo di tale debolezza e mai avrebbe considerato la possibilità della sopravvivenza slegata dalla necessità della verità, unica vera fonte di libertà.

L'uomo è antiquato: considerazioni sull'anima e sulla distruzione della vita

È nell'*Introduzione* al secondo volume di *Die Antiquiertheit des Menschen* (1979) che Günther Anders si dedica alla trattazione di un tema che al giorno d'oggi si sta rivelando non meno attuale che al tempo della sua prima elaborazione, quello della coincidenza tra la mancanza di responsabilità dell'uomo nei confronti delle proprie tecnologie e l'automazione dei processi produttivi, segnata, seppur ancora solo parzialmente, dalla perdita di controllo sulle capacità distruttive dei mezzi tecnici. La società capitalistica, unitamente ad un dilagante conformismo di massa, maggiormente consolidatisi alla fine della guerra, avrebbero provocato, a dire dell'autore, una serie di radicali trasformazioni sul piano dell'esistenza, sia individuale sia collettiva, configurandosi come preludio di un'ulteriore rivoluzione post – industriale. Nel momento in cui le società produttive avanzate hanno dato avvio a questo profondo e inarrestabile processo di mutamento, l'uomo, o meglio la sua prerogativa di umanità, è stata resa superflua e, parimenti, le sue facoltà antiquate, quasi come se si trattasse di esseri ormai arcaici, sostanzialmente inadatti alla modernità industriale e per i quali la Tecnica non poteva che configurarsi come "soggetto totalitario". L'Individuo, in un mondo fatto di pubblicità, di consumo sfrenato e inconsapevole e di prodotti dotati di fascino sirenico, sperimenta l'idolatria delle cose che lo tiranneggiano e ne alterano la capacità di orientamento nel mondo. Postulata così la dissociazione tra l'Artefice e il Mondo degli Artefatti, Anders definisce i contorni di questo stato patologico collettivo nei termini in cui:

> La nostra illimitata libertà prometeica di creare sempre nuove cose (costretti come siamo a pagare senza sosta il nostro tributo a questa libertà) ci ha portati a un tale disordine in noi stessi, esseri limitati nel tempo, che ormai proseguiamo lentamente la nostra vita, seguendo di lontano ciò che noi stessi abbiamo prodotto e proiettato in avanti, con la cattiva coscienza di essere antiquati, oppure ci aggiriamo semplicemente tra i nostri congegni come sconvolti animali preistorici.[2]

Se la potenza industriale non avesse conosciuto tali rapidi sviluppi non si sarebbero mai resi così evidenti gli effetti del dislivello prometeico, dello squilibrio tra *Hertsellen* e *Vorstellen*, cioè tra la nostra capacità di produrre e la nostra capacità di immaginare le conseguenze del nostro operare. Quando Anders scrive che ‹‹siamo più piccini di noi stessi, cioè incapaci di farci un'immagine di quanto noi stessi abbiamo fatto›› intende dire che nel costruire un "Nuovo Mondo" in previsione di determinati obiettivi non ci siamo resi conto che tale creazione comportava l'introduzione di nuovi imperativi, nuove costrizioni e nuovi bisogni: in questo senso siamo degli "utopisti invertiti", poiché «mentre gli utopisti non possono produrre ciò che immaginano noi non possiamo immaginare ciò che produciamo».[3] Alcune rilevanti conseguenze morali, implicate da tale "deriva", possono rintracciarsi nello squilibrio, tipico delle società ad alto sviluppo tecnologico, tra ciò che possiamo produrre e ciò che siamo effettivamente in grado di consumare ma anche nell'ambiguità della condizione ontologica dell'uomo stesso che, se da un lato è *homo creator*, capace di dar vita non solo ad una realtà artificiale mediata culturalmente ma ad una vera e propria seconda natura, dall'altro si presta come *homo materia,* ovvero oggetto di indagine e di manipolazione genetica. Il percorso al termine del quale la Tecnica riesce a imporsi come potenza sociale totalitaria, consiste, secondo Anders, in tre tappe fondamentali, coincidenti con tre momenti della rivoluzione industriale che, concatenandosi tra loro, forniscono una rappresentazione del processo attraverso cui il singolo individuo, nelle società complesse, condanna se stesso a perdere libertà ed autonomia. La prima rivoluzione industriale è consistita

[2] Anders, 1956, p. 25.

[3] Anders, 1959, il volume comprende in appendice il testo "*Tesi sull'era atomica*", p. 203, poi ripubblicato in *Die atomare Drohung,* 1982, cit. p. 96.

nell'ascesa del macchinismo che, a sua volta, ha determinato la scomposizione del processo produttivo in un numero sempre maggiore di tappe, assegnando così ai mezzi di produzione il ruolo di protagonisti assoluti. Nel secondo stadio della rivoluzione, invece, il riflettore va puntato sull'industria pubblicitaria e, soprattutto, sul fenomeno della produzione dei bisogni grazie al quale non più solo i prodotti si caratterizzano per la propria artificialità bensì anche la nostra disposizione a desiderarli e consumarli. Il terzo momento è consistito, infine, nella radicale trasformazione della condizione umana tramite la fabbricazione di mezzi capaci di mettere in discussione la sopravvivenza stessa dell'uomo. In questo già tetro scenario non manca il riferimento all'eclissi della politica: la sostituzione dell'azione e della pratica responsabile con una serie di processi all'interno dei quali non più l'agire e il fare bensì l'innescare automatismi ed eseguire comandi rappresentano le forme primarie dell'attività umana, ci dà la prova di come l'uomo moderno pretenda di affidare la gestione dei processi decisionali a strumenti capaci di azionare il meccanismo ma non di valutarlo.[4] L'eteronomico atomismo caratterizzante la società di massa ricorda in parte la base sociale tipica dei regimi totalitari: ‹‹nella produzione di massa le diversità appaiono come errori di tessitura del singolo esemplare›› e, all'interno di una socialità lacerata ed inautentica, il singolo individuo si muove e si sviluppa in un gruppo umano dove ‹‹gli uomini non hanno più nulla di fecondo, di indeterminato, di incontrollabile in sé [poiché resi] determinati, nettamente delineati, fidati››. Una certa forma di "socio – schizofrenia" diviene così il segno del nostro tempo: da un lato, gli uomini vengono animati e incoraggiati da quella promessa di felicità ed emancipazione, fatta all'epoca della rivolta e della mobilitazione delle masse, da un tramontante universo politico e filosofico avanguardista ed illuminato; dall'altro, sono costretti a scontrarsi con la triste realtà della sconcertante regressione barbarica delle società e del pericolo costante dello sterminio di cui la contemporaneità, nelle sue manifestazioni deteriori, sembra portare la bandiera. L'autore, rassegnato ad un mondo in cui il singolo individuo non può che incarnare il ruolo della "vittima colpevole", base passiva del totalitarismo, nel quale l'azione politica è neutrale e neutralizzata, dove la passività è la norma e ogni riflessione d'opposizione è legittimamente assente, finisce col considerare la denuncia morale, fino ai limiti della criminalizzazione morale, come un surrogato dell'azione, seppur ancora un surrogato insufficiente.

L'uomo senza mondo: l'antropologia negativa nell'era della tecnocrazia e la "vergogna prometeica"

Il timore di un rovesciamento tecnico dell'umano e di una sua inarrestabile deriva verso l'"essere – macchina" è un tema tuttora sentito come urgente. I pericoli della transizione verso una nuova condizione post – umana sono evidenti anche nella realtà quotidiana dell'individuo, ovvero nella sua mutata modalità di confrontarsi con il mondo in cui vive. Tale discorso implica, naturalmente, anche una profonda rilevanza etica nei termini in cui determina l'insorgere di domande quali: l'uomo post- umano potrà ancora essere considerato agente morale? Cosa ne faremo degli altri esseri senzienti? Quali limiti dovranno essere imposti alla Tecnica? Quale nuova concezione dell'essere umano emergerà da questo "oltrepassare i confini"? Già nel secolo scorso, Günther Anders, cercando di ridare voce e collocazione all'indagine filosofica all'interno di un mondo radicalmente mutato, ci ha fornito un quadro preciso e realistico di quelle che erano, e che sarebbero state in futuro, le derive patologiche della tecnocrazia. L'autore, definendo la propria filosofia come un'«antropologia filosofica nell'era della tecnocrazia», invoca disperatamente una presa di responsabilità da parte dell'Uomo Moderno nei confronti della tecnica, il cui utilizzo irresponsabile rischia di compromettere definitivamente il nostro pianeta fino al punto, forse, di renderlo inabitabile per l'uomo stesso. È utile notare – seguendo la linea critica

[4] Tale problema, oggi centrale nella riflessione di filosofi e bioeticisti, venne trattato nel 1947 da Max Horkheimer con la pubblicazione del testo *Eclisse della ragione, critica della ragione strumentale,* manifesto del pensiero della Scuola di Francoforte, nel quale egli riconosce come la scienza abbia consegnato ‹‹un rigido controllo razionale alle istituzioni di un mondo irrazionale›› (in Horkheimer, 1947*,* p. 66).

inaugurata da Pier Paolo Portinaro[5] – come questo autore dovette affrontare, nel corso della propria esistenza, quattro shock principali – l'Olocausto, l'emigrazione accompagnata dall'incapacità di integrarsi in un nuovo paese, il rimpatrio seguito però da una nuova esperienza di esclusione, il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki nel 1945 – che determinarono l'insorgere, nel suo animo, di un bisogno di rivolta morale e politica. Il Soggetto Tecnico contro cui Anders si scaglia non va però interpretato come l'antitesi di un essere naturale e autentico poiché, come già aveva illustrato ai tempi della stesura di *Patologia della libertà*, ‹‹l'artificialità è la condizione del modo d'essere dell'uomo nel mondo››, punto fisso della sua fenomenologia e della sua ontologia. Nei saggi che compongono il primo volume della raccolta intitolata *Die Antiquiertheit des menschen* Anders elabora la propria tesi principale, quella del cosiddetto "dislivello prometeico", espressione che denota la discrepanza tra le potenzialità tecniche e le facoltà morali dell'uomo. È proprio a causa di questo scarto che si rende oggi doverosa:

> Una critica dei limiti dell'uomo, dunque non soltanto della sua ragione, ma dei limiti di tutte le sue facoltà (della sua fantasia, del suo sentire, della sua responsabilità ecc.) sia quel che si debba richiedere in primo luogo dalla filosofia, oggi che la sua attività produttiva sembra aver travolto ogni limite rendendo, così, tanto più chiaramente visibili i limiti tuttora esistenti delle altre facoltà.[6]

All'Uomo perso in questa condizione di spaesamento ontologico e contraddizione morale che lo rende incapace di compiere un definitivo ‹‹salto al di là del bene e del male›› Anders fa corrispondere, nella sua raccolta di favole filosofiche[7], l'annuncio della morte della filosofia, spiegando che è come se avessimo ricevuto in eredità un mazzo di chiavi che però rimanda a serrature che non esistono più. All'origine di tutto sta la "vergogna prometeica" *dell'homo faber,* quella ‹‹vergogna che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi››[8]. La "macchia fondamentale" per cui l'essere umano prova vergogna non è che l'*origine* ‹‹dei suoi bassi natali›› ovvero il fatto:

> Di essere divenuto invece di essere stato creato, di dovere la sua esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino nell'ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita.[9]

È a tal proposito che Anders inserisce nella sua trattazione il tema – tuttora assai dibattuto – dello *Human Engineering:* l'uomo, non rassegnandosi all'arretratezza del proprio corpo, continua a coltivare il sogno «di diventare uguale alle sue divinità, agli apparecchi, o meglio: di essere compartecipe della loro natura».[10] Riallacciandosi all'etnologia , che racconta come già nelle società arcaiche era usanza che gli individui venissero sottoposti a rituali di passaggio, funzionali a sancirne l'ammissione nella comunità adulta, Anders nota come oggi lo *Human Engineering* sottoponga gli esseri umani ad esperimenti classificabili esattamente come i nuovi «riti di iniziazione dell'epoca dei robot»: ad essere "adulte", però, ora sono le macchine dunque il «superamento dell'infanzia significa il superamento dell'essere uomo». Nel 1945, in seguito al

[5] Cfr. Portinaro, 2003.
[6] Anders, 1956, p. 26.
[7] Si rimanda a Anders, 2012. Questo testo contiene le favole che Anders scrisse tra il 1931 e il 1968, rappresentative di un'umanità spaesata, incapace di tenere il passo con il progresso dell'universo tecnico: l'intento di questi racconti, esempi della modalità letteraria - narrativa con cui Anders esperì un diverso modo di fare filosofia, è quello di suggerire una transizione del nostro modo di pensare fuori dalle categorie tradizionali. Gli apparati tecnici non sanno "comunicare" e la loro egemonia ha quindi suscitato, negli uomini, un profondo impoverimento linguistico, dialogico, riflessivo, immaginativo e "sentimentale" (in senso ampio). La favola rappresenta, perciò, uno strumento critico funzionale al recupero della facoltà immaginativa.
[8] Ciò naturalmente comporta, da parte dell'uomo, la rinuncia a rappresentare il centro e la misura dell'Essere e la sua attribuzione ad una realtà sostanzialmente priva di valore.
[9] Ivi, p. 32.
[10] Ivi, p. 42.

bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki, la riflessione e l'opera andersiana viene bruscamente segnata da una *Kehre* che lo rende consapevole di come il terreno da indagare non debba più essere quello ruotante attorno all' uomo – senza – mondo, eroe negativo, sradicato e estraniato da un mondo appartenente ad altri, bensì quello dell'apocalittico mondo – senza – uomo dunque senza vita. Anders tenta così una risemantizzazione del concetto heideggeriano di «essere – per – la – morte», assegnandogli un carattere ed una portata collettivi e presentandolo come il risultato del processo di sviluppo della società tecnologica che, mentre un secolo prima aveva fatto sognare l'emancipazione, ora mostrava di non aver prodotto altro se non il «dominio della potenza nichilistica della tecnica», il cui esemplare più rappresentativo era una bomba, dunque nient'altro che la «possibilità – dell'essere – per – la – morte - collettivo». La produzione della bomba atomica, ci pone in uno stato di ambiguità segnato dal «non poter più non potere una volta che si è potuto» nella misura in cui la distruzione della bomba si configura come un compito ancor più difficile della sua costruzione: creare la bomba e trovarle addirittura un'applicazione concreta di ha dato l'illusione di un'onnipotenza che però, nel suo essere pienamente negativa – oltre che accompagnata da una totale mancanza di fantasia nel rappresentarci le conseguenze del nostro fare e da un generalizzato processo di deresponsabilizzazione – non è altro che impotenza e fonte di catastrofi.[11] D'altra parte è chiaro che un' "intuizione tecnica" quale fu la bomba atomica non sarebbe stata possibile se non in una situazione storica che sommasse il perfetto razionalismo scientifico - strumentale con un altrettanto perfetto irrazionalismo morale e politico. Giunti a questo punto, considerando che i maggiori progressi compiuti dalla tecnica riguardano oggi i poteri di distruzione dell'uomo, potremmo modificare il nostro modo di rivolgerci all'attualità iniziando a usare, nel riferirci alle nostre società, il termine "avanzate" per indicare non la loro capacità di progresso produttivo ma quella di regresso distruttivo?

Un passato cristallizzato: la simbologia del Mostruoso

Anders viene a conoscenza della storia del pilota texano Claude Eatherly grazie ad un articolo pubblicato sulla rivista americana Newsweek e nel 1959 gli invia una prima lettera in cui spiega come egli potesse essere considerato il simbolo della nuova epoca tecnocratica:

> Il fatto che indirettamente e senza saperlo, come le rotelle di una macchina, possiamo essere inseriti in azioni di cui non prevediamo gli effetti, e che, se ne prevedessimo gli effetti, non potremmo approvare – questo fatto ha farro sì che si possa diventare "incolpevolmente colpevoli".[12]

Eatherly era stato calorosamente riaccolto in patria e celebrato come eroe ma in breve tempo, caduto in uno stato depressivo, aveva iniziato a compiere atti antisociali e autodistruttivi: solo al termine del carteggio col filosofo – che assume a tratti i caratteri di una consulenza filosofica *ante litteram* – egli comprenderà come il suo fosse stato un tentativo di darsi un castigo, di presentarsi alla società nel modo in cui egli si percepiva, cioè come colpevole. La speranza di Anders risiede nella possibilità che la testimonianza del pilota – cioè il suo tentativo di dominare la propria esperienza e risemantizzare la propria colpa – provochi l'esplosione del panico e del dubbio nelle cieche coscienze degli Altri, di tutti quegli altri che, pur sconvolti e astrattamente addolorati per l'accaduto, non se ne sentivano chiamati in causa in prima persona. È a questo punto che si manifesta con evidenza la grandezza umana – e non solo la potenza teoretica – di Anders, nel suo farsi portavoce dell'ultima vittima di Hiroshima: il Carnefice. Nel caso del giovane Klaus Eichmann, a cui Anders scrive nel 1964 una missiva destinata a rimanere per sempre senza risposta,[13] l'obbiettivo è duplice: da un lato, aiutare il giovane a fare ordine

[11] Cfr. Anders, 1956, p. 279, «ciò che ci dovrebbe mettere in agitazione oggi (…) non è a ogni modo il fatto che non siamo onnipotenti o onniscienti; ma al contrario che al paragone di ciò che sappiamo e che possiamo produrre, possiamo immaginare e sentire troppo poco. Che, nel sentire, siamo inferiori a noi stessi».
[12] Anders, 1961, p. 25.
[13] Si rimanda a Anders, 1964.

nell'abisso emotivo in cui si supponeva che il padre lo avesse cacciato, dall'altro, riflettere sul significato dell'essere, o del diventare, un Eichmann, possibilità che, secondo il filosofo, è propria in fin dei conti di ognuno di noi, ovvero della generazione dei cosiddetti "figli di Eichmann". Anche in questo caso, agli occhi di Anders, Klaus non è che la vittima di una «immeritata disgrazia» e lo è al punto da attribuirgli, ripensando al numero che venivano marchiati sui prigionieri al loro ingresso nel lager, il numero "seimilionieuno". Anders costruisce il "caso Eatherly" attraverso l'antitesi con il "caso Eichmann", in quanto entrambi simboli e sintomi del «destino di mostruosità» proprio di tutti noi, dell'analfabetismo emotivo, dell'«inceppamento morale». Il Padre di Klaus, Adolf Eichmann, era stato un funzionario - ingranaggio dell'apparato nazista e, peraltro, uno dei più importanti: era stato l'incaricato responsabile della gestione del sistema ferroviario funzionale al trasposto degli ebrei nei vari campi di concentramento, oltre che uno dei fautori e degli organizzatori della "Soluzione Finale". Nel corso del processo tenuto in Israele era emerso, con profondo sconcerto, come Eichmann non facesse altro che giustificare il proprio feroce operato deresponsabilizzandosi, nei termini in cui si era limitato "ad obbedire agli ordini", imperativi impersonali, forse talvolta nemmeno condivisi, ma comunque assolti acriticamente per non perdere il proprio posto nel meccanismo. Eichmann pensava se stesso semplicemente come "non colpevole". A proposito di questo confronto, riportiamo le parole che Anders rivolse al presidente Kennedy in una lettera aperta:

> Ma perché mai doveva pentirsi, *lui*, che ha dato solo il segnale del via (…), che si è limitato ad obbedire agli ordini ed è stato semplicemente adoperato? (…) Orbene, signor Presidente, non potrei accettare questa obiezione da nessuno. Sono ebreo, e ho perduto i miei amici nelle camere a gas hitleriane. Con questa scusa ("mi sono limitato a obbedire agli ordini") hanno cercato di giustificarsi tutti i funzionari addetti allo sterminio; e queste parole somigliano in modo troppo macabro alle parole di Eichmann, che si leggono in questi giorni sui giornali di tutto il mondo.[14]

A differenza del gerarca nazista, Eatherly cercò di «emanciparsi dal ruolo di rotella del meccanismo»,[15] approfondendo la propria coscienza emotiva e recuperando la propria annebbiata facoltà di immaginazione. Ne risulta quindi, in un certo senso, che l'unica via di salvezza per un uomo come Eatherly è quella di individuare una nuova possibilità di contatto con se stesso, liberandosi dalla contraddizione di essere contemporaneamente colpevole e innocente, carnefice e vittima. In entrambi i casi – seppur con esiti diversi – Anders cerca di combinare un tema caro alla filosofia politica contemporanea, ovvero la relazione con l'alterità, con i principi dell'etica della cura e la funzionalità "terapeutica" del racconto come «creazione di senso».[16] Sia *Claude* Eatherly che *Klaus* Eichmann recano su di sé le tracce del "mostruoso" e al contempo incarnano il panico inconscio, l'angoscia e la disperazione, compagni di viaggio dell'uomo dell'Età della Tecnica. Il percorso dialogico e biografico dell'aviatore raggiunse il traguardo prepostosi da Anders: Eatherly risemantizzò la propria intera esistenza alla luce dell'impegno politico militante anti – nucleare e il loro carteggio, oltre ad assumere il valore di conferma pratica di alcune teorie del filosofo, si configurò come possibile contributo morale all'opera di ri – sensibilizzazione della collettività umana. Il figlio del gerarca nazista, invece, non colse l'opportunità di entrare a far parte di quel "noi", "terra promessa" della morale propostagli da Anders in segno di solidarietà: ciò che gli veniva chiesto in cambio era un gesto di esplicita rottura e allontanamento dalle proprie origini. Come molti critici hanno fatto notare, ciò che colpisce è la capacità andersiana di "mettersi nei panni di", con l'obbiettivo di scavare intorno alle radici del mostruoso, per ritrovare e conservare ciò che vi resta di ancora umano: tale "finzione scenico – morale" tocca il suo picco massimo nel tentativo, da parte di un ebreo sopravvissuto come Anders, di immedesimarsi nel figlio di Eichmann, uno degli uomini che avevano contribuito in prima persona alla progettazione dell'incubo della Shoah.

[14] Ivi, 185.
[15] Ivi, p. XVI.
[16] Cfr. Paternò, 1/2016, «Filosofia Politica», pp. 100 e sg.

I comandamenti dell'era atomica

Il 13 luglio 1957 l'autore pubblica sul ‹‹*Frankfurter Allgemeine Zeitung*›› i cosiddetti "comandamenti dell'era atomica", prendendo spunto dall'ipotesi secondo cui, al giorno d'oggi, il concetto di "mortalità" ha acquisito un nuovo significato di tipo apocalittico: esso non rappresenta semplicemente il nostro poter essere uccisi in quanto mortali ma il nostro potere essere uccisi «in blocco (…), come "umanità"». Una delle facoltà intaccate dalla "patologia tecnocratica" è la sensibilità così che, parafrasando l'autore: possiamo pentirci tutt'al più dell'uccisione di *un* uomo, *rappresentarci* – attraverso la facoltà dell'immaginazione – quella di dieci uomini ma «ammazzare centomila persone non presenta più alcuna difficoltà». Il nostro si configura come un periodo storico «refrattario all'angoscia» proprio a causa dell'ottundimento della facoltà del sentire: uno dei limiti imposti a tale facoltà è quello legato alla «mania delle competenze (…) inculcata in noi dalla divisione del lavoro» in base a cui, nel caso di specie, «il problema atomico rientra nella competenza dei politici e dei militari». È immorale, a dire dell'autore, riporre la propria fiducia in una concezione retributiva della giustizia secondo la quale, nel cosiddetto giorno del Giudizio Universale, a scontare una colpa maggiore di fronte a Dio saranno militari e politici: la loro responsabilità nella progettazione e nell'utilizzo della bomba è solo più diretta della nostra ma moralmente e umanamente tutti noi uomini, attivi o passivi, silenziosamente concordi o discordi che fummo nell'agosto del 1945, dovremmo pagare il prezzo di non aver avuto il coraggio di avere una giusta paura, di non essere riusciti ad «elevare ad alta voce il [nostro] monito». La bomba, lungi dall'essere un oggetto qualsiasi e irriducibile a una determinata categoria concettuale, è un *unicum*, o meglio un *monstrum*: questa sua non classificabilità suscita in noi una reazione psico – emotiva che ci spinge ad ignorarla. Bisogna però non ingannarsi credendo di vivere ancora nella «preistoria atomica» perché «la decisione» di superare i limiti sperimentali nell'uso della bomba, investendo non solo l'umanità presente ma anche quella futura, «è già stata presa». Produrre la bomba è stato un passo che ha condannato l'umanità a vivere, fino alla fine dei tempi, nel perpetuo presente della riproduzione meccanica: pur distruggendo ogni bomba A e H presente sul pianeta continueremo «ad averle perché sapremmo come fare per produrle», dunque, a causa del modello "ideale" dell'ordigno – che Anders definisce indistruttibile come le idee platoniche di cui rappresenta, in un certo senso, la «realizzazione diabolica» - non potremmo mai aspirare ad uscire da tale condizione di fatalità.

Auschwitz e Hiroshima: «*maxima moralia*»

È utile, per comprendere i risvolti della posizione teorica andersiana, prendere in considerazione il confronto da lui elaborato tra le due maggiori catastrofi del '900, Auschwitz e Hiroshima. Pur ammettendo che sarà la seconda a «distruggere il mondo», ad aver distrutto l'uomo sul piano morale fu, senza alcun dubbio, il lager. La questione, ruotante attorno l'uso del termine "genocidio", verte sul paragone tra le forze distruttive che, in entrambi i casi, attivamente determinarono il corso degli eventi: i piloti, infatti, si "limitarono" a premere un bottone, dunque ad azionare un meccanismo il cui effetto letale era troppo distante da loro perché ne ricevessero indietro un "colpo" morale. Per poter stabilire un criterio di moralità o immoralità, dotato di validità attuale, è essenziale sostituire alla *syntopia* il concetto di *schizotopia*: la scoperta delle armi da fuoco in origine e, successivamente, la produzione di testate missilistiche a lunghissimo raggio grazie alle quali «un missile lanciato dall'Oceano Pacifico può produrre i suoi effetti in Siberia»[17] hanno determinato la perdita di senso dell'espressione "luogo del crimine". Potremmo ipotizzare che, giunto a questo punto, Anders voglia soprattutto sottolineare il significato del ruolo degli "assassini" nelle due diverse situazioni: i piloti erano "lavoratori" di certo acritici, passivi, forse dotati di uno scarso senso di moralità e consapevolezza emotiva ma non erano torturatori che, come i soldati delle SS ad Auschwitz, guardando dritto negli occhi le loro vittime – cosa che invece i piloti americani non fecero nè, forse, fecero in tempo nemmeno ad

[17] G. Anders, 1979, p. 65.

immaginare – scelsero di umiliarle, privarle della propria identità umana, ferirle ed ucciderle senza pietà dopo aver elaborato nei minimi dettagli un accurato progetto di sterminio. Riportando le parole di Anders:

> Ciò che accadde a Hiroshima e a Nagasaki fu un omicidio di massa *senza assassini* e fu perpetrato senza alcuna malvagità (…). Non esiste solo *l'innocenza del male* (Eatherly) e *la banalità del male* (Eichmann), ma anche (…) *la malvagità del vero male*, o di chi è diventato o è stato reso ineluttabilmente malvagio dalla consuetudine con il male.[18]

Sta alludendo alle guardie dei campi di sterminio che «giorno dopo giorno», naufragando sempre più nel «fondale di un universo quotidiano moralmente indifferente» non si resero conto del male commesso, della ‹«loro inevitabile metamorfosi in esseri malvagi». Se dunque, ciò che rese "apocalittico" Auschwitz fu il grado di orrore morale che si riuscì a toccare dunque, in un certo senso, il dato qualitativo, ciò che rese "apocalittica" Hiroshima fu il dato quantitativo ovvero la possibilità di un singolo uomo tecnologicamente "armato" di «sterminare nella frazione di un secondo duecentomila suoi simili». In altre parole se Auschwitz dimostrò la possibilità di distruggere l'umanità dell'uomo, Hiroshima mostrò la possibilità di distruggere l'umanità in toto.

Il nostro mondo: una futura pallida necropoli

La guerra «di liquidazione» che turba e attraversa l'universo mentale e filosofico andersiano – e che dovrebbe turbare il nostro, «miliardi di morituri (…) di domani» - è quella figlia dello sviluppo tecnico-industriale, «una produzione a macchina di cadaveri». Partendo da una breve analisi della produzione capitalistica, la quale, per ottenere profitto, è costretta a liberarsi dei propri prodotti – dunque a "liquidarli" –assicurando la continuità della «situazione di consumo» grazie a cui «ad esempio, il compito dell'industria delle bevande è di stimolare la nostra sete con la pubblicità», Anders si domanda quale sia l'analoga "situazione di consumo" quando si parla di armi? La risposta è ovvia: la guerra, unica valvola di sfogo per l'industria bellica, il cui scopo "commerciale" è quindi quello di promuovere il pericolo. Per quanto paradossale, quindi, il successo di tale industria è una delle parti costitutive dell'economia in tempo di pace così che, nell'affermare la necessità di sabotare tale industria della distruzione, si corre il rischio di essere tacciati come persone dotate di scarso senso del sociale. Entra così in gioco l'elaborazione di vere e proprie strategie di sabotaggio tecnologico, quale, ad esempio, l'introduzione di un "giuramento d'Ippocrate" in tutte quelle professioni, presenti in ogni società ad avanzato progresso industriale, a rischio di "collusione" con la produzione di mezzi di distruzione: l'intento di un simile codice deontologico sarebbe quello di riportare la professionalità "al di qua del bene e del male" e di riportare in auge il "principio responsabilità"[19] estendendone la validità dalla sfera dell'azione in generale alla sfera della produzione tecnico–industriale. Questa è, secondo Anders, la strada da seguire perché l'*Endzeit,* il "Tempo della Fine" in cui, nostro malgrado, viviamo, non si trasformi in «una vera e propria Fine dei Tempi».[20] Negli anni Sessanta, era riuscito in effetti a nascere e a prendere piede nella Repubblica Federale un movimento di massa, chiamato "Lotta contro la morte atomica", che era però poi stato implicitamente censurato per diretta richiesta di Washington «che sospettava di antiamericanismo – e con ciò automaticamente di

[18] Ivi, p. 66. Anders aggiunge che questa essenza di malvagità si rendeva manifesta, ad esempio, nella nuova concezione da loro sviluppata del significato del termine "vita": all'interno del lager "essere vivi" equivaleva a "essere ancora torturabili".

[19] Cfr. Jonas, 1979. L'obbiettivo di Jonas era stato mostrare come, alla luce di una nuova situazione morale segnata dal mutamento della «natura dell'agire umano» e della sua portata, le premesse dell'etica tradizionale avessero perso la propria validità. Era così necessario lasciare spazio ad un nuovo imperativo «orientato a un nuovo tipo di soggetto agente»: «Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra».

[20] G. Anders, *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1964) seguito da *Hiroshima è dappertutto. Una prefazione* (1982), a cura di e tr. It. di E. Mori, Linea d'Ombra, Milano, 1990, p. 57.

filosovietismo, anzi addirittura di essere "telecomandate – le "agitazioni politiche" contro Hiroshima e Nagasaki e contro la minaccia atomica».[21] Chinare la testa dinanzi a tali "intimidazioni" fu, secondo Anders, la manifestazione di un fallimento, la conferma di una dilagante e rassegnata mentalità di ‹‹pigrizia all'apocalisse›› e la gioventù dell'epoca non si riebbe facilmente dallo shock di constatare come «il maggior movimento morale dopo la caduta del nazionalsocialismo poteva esser messo prontamente a tacere con un semplice cenno, dall'alto o dal "di là"».

Una «terra incognita tenuta sistematicamente in incognito»

«La nostra esistenza sotto il segno della bomba» rappresenta un campo d'indagine filosofica completamente nuovo e mai solcato. Per questo motivo non sarà possibile darne immediatamente un preciso quadro concettuale ma bisognerà concentrarsi sui particolari che, di volta in volta, quasi in modo casuale, attireranno la nostra attenzione. A mano a mano, lasciando una moltitudine di tracce nel procedere nell'esplorazione di questo terreno, inizierà a delinearsi una via, una strada principale che ci condurrà finalmente ad un panoramico sguardo d'insieme. La peculiarità di questo tema non sta solo nel suo non essere mai stato filosoficamente "scandagliato" nel dettaglio, ma anche nel suo essere invisibile, «al centro della nostra incuria». Poiché, appunto, ci si trova dinanzi ad una "minimizzazione" e ad una "repressione" di tale argomento, non basterà «descriver[lo] semplicemente» ma si dovrà «riparare a questa confusione ed esagerare il disegno per eccesso, di tanto quanto di solito viene "esagerato per difetto"».[22] Poiché la bomba è una spada di Damocle sulla testa di tutti, e non solo sulla testa degli accademici, Anders sceglie di scrivere un testo capace di rivolgersi ad un uditorio variegato e non prettamente filosofico: si tratta, dunque, «di fare della filosofia in termini popolari». Da sempre la filosofia è abituata a consistere in un «rendere difficile», cosa che, di fronte alla «mostruosa grandezza dell'argomento», è quantomeno immorale: «a uno che si trova in pericolo non si possono presentare problemi resi difficili ad arte, ma bisogna rivolgergli parole che forse lo possono rendere consapevole».[23] Il vero filosofo si distinguerà proprio per l'accettazione di questo radicale rivolgimento concettuale: se fino al secolo precedente, il nodo morale della filosofia riguardava la giustizia della società e del modo di rapportarsi dell'uomo con l'altro uomo, quindi la «domanda – come», oggi è invece subentrata la «domanda – se», ovvero la domanda relativa alla possibilità della scomparsa dell'umano.

La filosofia è ancora, o comunque, possibile?

Nelle *Riflessioni metodologiche conclusive* (1979) Anders spiega che l'ordine dichiaratamente casuale dei saggi,[24] ricavati a loro volta da un'osservazione altrettanto occasionale della realtà, rispecchia una volontà di a – sistematicità.[25] Anders non compiange la sistematicità, «apriori del pensiero filosofico» occidentale, poiché ritiene che l'ossessione per quest'ultima fosse sempre stata fondata sull'inesatto pregiudizio per cui il "vero" dovesse far rima con l'idea

[21] Ivi, p. 65.

[22] Anders, 1956, p. 221. Su questi temi cfr. S. Velotti, giugno 2010, «Lo Sguardo, Rivista di Filosofia». Il fatto che Anders esprima apertamente il suo servirsi dell'esagerazione e della deformazione come «principi metodici» rende inutili obiezioni quali «non sempre i fatti gli danno ragione. "Esagera"». Lo stesso Anders, in più punti della propria opera, dimostra di non avere alcuna difficoltà ad ammettere che il suo lavoro ed alcune sue analisi necessitino di revisioni e correzioni. Un esempio di tale autocritica lo troviamo nel secondo volume de *L'uomo è antiquato* (p. 429 nota 21) dove afferma: «in effetti senza la quotidiana esibizione degli avvenimenti bellici da parte della televisione, il movimento contro la guerra del Vietnam non avrebbe mai potuto acquistare la forza che di fatto ha acquistato. Quest'esperienza contraddice la caratterizzazione della televisione presentata del primo volume. Gli orrori del Vietnam mostrati dalla televisione raggiunsero evidentemente gli spettatori non solo come "fantasmi"».

[23] Ivi, p. 223.

[24] Si riferisce ai saggi componenti il secondo volume de *L'uomo è antiquato*.

[25] Questo desiderio risponde alla constatazione per cui, i grandi filosofi succeduti ad Hegel – quali Feuerbach, Nietzsche o Kierkegaard – avevano fatto della morte del sistema, come genere filosofico, una virtù.

di "un tutto". La pretesa di descrivere la storia umana, o la storia del mondo in generale, inglobandola in un unico sistema ben categorizzato e ordinato non è altro che una forzatura poiché incapace di rispecchiare la realtà dei fatti che, per definizione, sono per essenza "plurali" e "temporali", dunque a maggior ragione non fissabili. Il sistema "realtà – sua rappresentazione" è quindi una contraddizione in termini. In questa fase del suo pensiero Anders diviene ancor più rigido circa le sorti della filosofia, «fenomeno storico che non è sempre esistito e che probabilmente (…) non esisterà sempre», e lascia la porta aperta a una diversa possibile classificazione delle sue riflessioni sulla realtà. Un altro dei tanti tradizionali pregiudizi «metafisici» della filosofia è il suo considerare l'essere come l'unico privilegiato oggetto d'indagine, con la conseguente relegazione delle «contingenze empiriche» allo statuto di non – essenziale: il suggerimento che l'autore dà agli altri filosofi suoi colleghi è di trovare al più presto il coraggio di «spogliare le cosiddette "essenze" della loro dignità, (…) di "de – essenzializzare"», imitando il comportamento di Van Gogh che trasformò «un paio di stivali scalcagnati in un soggetto o in un punto di partenza per un "messaggio"». Il metodo tramite cui Anders cercò di trascendere l'oggettualità empirica fu l'"interpretazione". La necessità cogente dell'interpretazione di un ente, di un prodotto, o in generale di «ciò che è nascosto» è legata alla necessità di comprenderne l'origine così che:

> Se comprendiamo un prodotto, comprendiamo quello che chi lo ha prodotto o forgiato aveva inteso originariamente. (…) Se interpretiamo questo (…) allora ricaviamo dal prodotto il significato che il soggetto (l'artista, la società, l'epoca) gli ha dato originariamente. (…). Vediamo nella *expressio l'exprimens.*[26]

Il problema è, però, che oggi parlare di "espressione" è anacronistico:[27] non solo i nostri prodotti odierni nascondono la propria origine – quindi non ci dicono nulla di nuovo su noi stessi – ma nascondono anche la propria funzione. Perchè non riusciamo a cogliere la funzione delle cose? Vi sono due possibili spiegazioni: o «di fatto oggi la tecnica è soprasensibile» dunque la nostra già di per sé ridotta sensibilità non è in grado di approcciarsi alla glacialità degli apparati, o le macchine non riportano effettivamente alcun carattere peculiare così che «il loro "aspetto" è» in gran parte «casuale». In effetti, per confermare la propria osservazione, Anders fa notare la somiglianza tra i recipienti di Zyklon B – il cui contenuto era stato usato per uccidere milioni di esseri umani – e i barattoli di marmellata – il cui contenuto era stato invece proposto come nutrimento per milioni di persone – : il mondo degli apparecchi, soprattutto quello degli apparecchi più pericolosi, come le testate atomiche e le sostanze letali, è un mondo caratterizzato in primo luogo dall'invisibilità e dalla non appariscenza così che, per la prima volta nella storia, la percezione sensoriale – in primis quella tradizionalmente affidabilissima della vista – non può più dire di costituire l'accesso più diretto e sicuro alla verità e alla conoscenza del mondo. Se, dunque, i tradizionali metodi d'interpretazione sono inefficaci e privi di valenza conoscitiva, non si può che ricorrere ad un nuovo «organo della verità»: l'immaginazione. L'"ermeneutica prognostica" andersiana si configura allora come una nuova strategia interpretativa attraverso la quale comprendere il senso degli effetti dei moderni apparati tecnici e cogliere i mutamenti antropologici vissuti da un'umanità da essi profondamente influenzata. Per dare un'idea del funzionamento della prognostica Anders scrive:

[26] Ivi, p. 393.

[27] Gli intellettuali della modernità hanno sempre fondato le proprie analisi sulla convinzione che vi fosse uno stretto legame tra la comprensione e l'autorialità: in altre parole, l'essere autori o co-autori di un certo prodotto (tecnico, culturale, politico …) poteva semplificare l'intendimento della sua funzione e dei suoi effetti. In fondo, erano stati i primi filosofi a dare avvio alla tradizione secondo cui l'unico campo inaccessibile agli strumenti della ragione fosse quello del creato naturale che non eravamo stati noi a forgiare ma che ci era anteriore, della divinità e, successivamente, dei cosiddetti "misteri della fede". Per Anders era invece chiaro come, nel mondo attuale, lo squilibrio tra capacità immaginativa e capacità produttiva, avesse del tutto invertito l'ordine di rapporti sopra citato.

Dobbiamo imparare ciò che i "vati" dell'Antichità facevano o erano convinti di fare: prevedere il futuro. Le viscere che dobbiamo imparare a leggere in modo prognostico non sono quelle degli animali sacrificali, ma quelle degli apparecchi, (…) e se non lo fanno da sé, dobbiamo costringerli a farlo. In Molussia c'era un detto che suonerebbe così: "tormentate le cose, finché non renderanno la loro confessione".[28]

Gli individui cui dovrà essere assegnata la mansione del ‹‹comprendere e interpretare prognostico›› saranno i cosiddetti ‹‹romanzieri futurologi››, i quali dovranno lavorare in virtù della massima «in ogni modo guardare nel futuro, per chi possiede un minimo di fantasia (…) non è più difficile che guardare nel passato, o forse persino meno difficile». A testimonianza di ciò vi sono già gli scritti di «molti straordinari romanzieri utopistici, i quali non "desumono" il domani dall'oggi, ma piuttosto "vedono" nell'oggi il domani», tra cui Anders cita Jules Verne «*profeta della rivoluzione tecnica, come Marx lo fu di quella sociale*». È per questa strada che si arriva alla *Gelegenheitsphilosohie,* un far filosofia lontano dallo stile accademico e dai tecnicismi tipici delle trattazioni specialistiche e metafisiche: l'idea alla base è che oggi debba essere la filosofia ad entrare nel mondo, guardandosi intorno e prendendo spunto da casi concreti per dare avvio ad una meditazione profonda ed instancabile sul reale, o meglio, sulle sue fessure più nascoste.

Il nuovo tempo del male: una sensibilità "in stato di fermo"

Per fornire una rappresentazione "figurata" di questi mutamenti "antropotecnici" Anders suggerisce la lettura di *Der Zauberlehrling*, ballata di Goethe del 1797, dove vengono raccontante le disavventure di un impreparato apprendista stregone che, ignaro degli effetti incontrollati che possono scatenarsi quando ci si serve, in vista di scopi egoistici, di una pericolosa magia, sperimenta il dramma della catastrofe potenziale, in cui sembra impossibile arrestare la cascata di conseguenze di un'azione poco ponderata. Se nella storia però, giunge infine il maestro che ristabilisce l'ordine, nella nostra realtà odierna è essenziale sapere che non giungerà alcun *deus ex machina* a revocare gli effetti dei nostri errori di calcolo. Esattamente come il personaggio di Goethe aveva reso animata una scopa per assolvere, al posto suo, i compiti più faticosi, l'umanità di oggi, trasformatasi in «un esercito di apprendisti stregoni» ha dato vita a un mondo interamente fatto di automatismi "animati", "spiritizzati", che, seppur privi di ogni forma di coscienza e senso morale, sono divenuti autonomi «sia in senso amministrativo che in senso fisico – tecnico».[29] Il meccanismo illustrato dalla storia dell'apprendista stregone trova un quotidiano riscontro nella logica comune del «non sapere cosa facciamo quando lavoriamo»[30] e, peraltro, del non preoccuparsene affatto. Lavorare senza porsi degli interrogativi circa le finalità, gli usi e gli abusi che, su larga scala, possono effettuarsi a partire dal nostro "piccolo" all'interno della grande catena produttiva, non solamente è immorale, ma oltremodo irrazionale. Nel momento in cui sommiamo, a questo stato di non – pensiero, un implicito divieto all'uso della ragione «metodicamente (…) instillato dentro di noi» allora diventa lecito parlare di «*irrazionalismo come morale*». Da secoli la religione annuncia, di tanto in tanto, l'Apocalisse: se nell'Anno Mille questa mancò all'appuntamento, il rischio della fine è oggi più palpabile e di carattere più «massiccio», nonostante «non si presenti (…) con le vesti solenni di un linguaggio religioso», poiché non si tratta del castigo di un'entità sovrannaturale insoddisfatta dell'umano operato quanto della «decisione tra essere o non essere nel mondo»[31] spettante solo e unicamente a un'umanità che ha perso, in percentuale importante, il senso di responsabilità, tanto individuale quanto collettiva. Purtroppo il pericolo non può essere, in ultima istanza, addossato a un singolo individuo

[28] Ivi, p. 399.

[29] Come esempi di tale automatizzazione Anders cita le centrali elettrice, i missili atomici, gli apparecchi spaziali e i grandi impianti industriali necessari per la loro produzione.

[30] G. Anders, *Non potere* (1975) in Anders, 1979, p. 372.

[31] Si rimanda a Anders, 1959. Trattasi di un diario di viaggio dove l'autore, rivolgendosi soprattutto a quelli che «per paura di questo coraggio [ovvero quello di provare la paura oggi necessaria] spacciano per coraggio la loro paura», racconta la propria visita in quell'«Oriente molto vicino» dove «l'era atomica [era] divenuta esperienza reale».

o a un singolo gruppo di «malvagi (…) luciferini» poiché «la realtà della megatecnica» va identificata con ogni componente elementare costituente la società umana, dunque, seppur in una millesima frazione di una millesima parte di colpa, con ognuno di noi. Ancora una volta a cambiare deve essere anche il tavolo di lavoro della filosofia: se è vero che da sempre essa si confronta con il problema del male, è vero anche che dopo le devastazioni che hanno caratterizzano il secolo passato dovrà misurarsi con il tema a partire da nuove istanze e da nuovi presupposti. Partendo dal presupposto per cui l'apparato emotivo non costituisce un corredo genetico immutato e immutabile dell'uomo e dimostrando, in *Amare, ieri*[32] - opera nata dai diari privati che l'autore scrive durante l'esilio statunitense tra il 1947 e il 1949[33] – come i mutamenti prodotti dal dilagare della Tecnica avessero attraversato il campo emozionale e sentimentale dell'umanità, sancendo il passaggio all'anaffettività e all'immaturità emotiva, Anders individua nella Paura uno dei centri del tanto auspicato "risveglio emotivo". Una paura[34] di cui non è possibile identificare con esattezza la fonte si trasforma in un utile «meccanismo di auto – controllo», costituendo così il nucleo attorno cui costruire la chance di un futuro per l'uomo che, imparando nuovamente a percepire l'angoscia – oltre che a trasmetterla a chi stenta in questo recupero – inizierà a riscattarsi come essere libero. L'emotività si trova ad un *impasse*, accecata dal luccichio degli armamenti tecnici e incapace di dispiegarsi immaginativamente per ricostituire una sinergica sincronia con la facoltà produttiva: in questo senso la proposta eticamente reattiva di Anders consiste nel fondare una nuova morale non rinunciataria in cui i doveri siano dedotti dal Principio Primo per cui il nostro compito odierno è «vivere senza speranza»[35] in quanto, fintanto ve ne sarà anche solo un granello, non verrà avvertita l'urgenza dell'Agire. Sarà necessario:

> tentare "esercizi di estensione morale", aumentare l'estensione delle prestazioni comuni della (…) fantasia e del (…) sentimento, insomma: eseguire esercizi per trascendere la *proportio humana* apparentemente fissa della (…) immaginazione e del (…) sentimento.[36]

non con l'obbiettivo di guarire ma con quello di lacerarsi ulteriormente – "tormentandosi" con il "principio di disperazione" – di fronte ad uno shock che, costringendoci a prendere atto del fallimento del nostro sforzo di immaginare gli effetti di una data azione, ci fornirà un nuovo spazio di manovra morale. Il massimo risultato auspicabile – data l'inarrestabilità del processo di deformazione del nostro essere ad opera della tecnica – non sarà l'eterna conservazione dell'umanità ma il procrastinamento del Tempo della Fine.

Bibliografia

ANDERS, 1979: Günther Anders, *Dopo Holocaust, 1979*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

ANDERS, 1961: Günther Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Mimesis, Milano – Udine, 2016.

[32] Cfr. Anders, 1986. Nell'Introduzione l'autore scrive: «può essere vero che la *rapidità di cambiamento* della sensibilità sia stata più lenta di secoli rispetto a quella del pensiero. Per contro, dobbiamo rilevare che la trasformazione repentina delle nostre capacità, soprattutto delle nostre capacità tecniche, ci ha talmente sopravanzato che la loro supremazia rispetto alla nostra capacità emozionale è aumentata spaventosamente. (…) Se vogliamo sopravvivere dobbiamo per forza costringerci a cambiare la nostra sensibilità (cioè la sua "storia") e dovremmo comunque farlo anche qualcosa la storia (inconoscibile per il suo procedere da lumaca) non esistesse».

[33] Si rimanda a Anders, 2003.

[34] Su questi temi cfr. Paternò, 1/2015, «Storia del Pensiero politico», pp. 71 – 91. Paternò fa notare come Anders riprenda la formulazione sull'angoscia fornita da Heidegger in *Sein und Zeit* secondo cui quando si parla di angoscia si deve tener presente che «il minaccioso non è in nessun luogo» e che essa «non sa che cosa sia ciò davanti – a – cui essa è angoscia». L'era tecnologica presenta la tendenza ad occultare e marginalizzare il grado di pericolosità delle proprie proposte così che il consumatore non lo percepisca come immanente e prossimo: ciò che rimane talvolta è una sorta di indistinta diffidenza, che però viene rigorosamente battuta dal desiderio di consumo.

[35] Anders, 1978, pp. 7 – 14.

[36] G. Anders, 1956, p. 283.

ANDERS, 1964: Günther Anders, *I Morti. Discorso sulle tre guerre mondiali* (1964), seguito da *Hiroshima è dappertutto. Una prefazione* (1982), Linea d'ombra, Milano, 1990.

ANDERS, 1956: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

ANDERS, 1979: Günther Anders, *L'uomo è antiquato, II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007.

ANDERS, 1986: Günther Anders, *Amare, ieri. Appunti sulla storia della sensibilità,* Bollati Boringhieri, Torino, 2004.

ANDERS, 2003: Günther Anders*, Saggi dall'esilio americano*, Palomar, Bari, 2003.

ANDERS, 2012: Günther Anders, *Lo sguardo dalla torre. Favole con le illustrazioni di A. Paul Weber*, Mimesis, Milano – Udine, 2012.

ANDERS, 1964: Günther Anders, *Noi figli di Eichmann,* Giuntina, Firenze, 1995.

ANDERS, 1959: Günther Anders, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, con la prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1961.

ANDERS, 1978: Günther Anders, *Il mio ebraismo,* a cura di M. Mori, Linea d'Ombra, 1987.

HORKHEIMER, 1947: Max Horkheimer, *Eclisse della ragione, critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino, 1969.

JONAS, 1979: Hans Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civilità tecnologica,* Einaudi, Torino, 1990.

Paterno 1/2016: Maria Pia Paternò, *Günther Anders e la terapia del racconto,* Filosofia Politica 1/2016, pp. 93 – 108, Il Mulino.

PATERNÒ, 1/2015: Maria Pia Paternò, *Il coraggio di avere paura: Günther Anders e l'età della tecnica,* Storia del pensiero politico 1/2015, pp. 71 – 91, Il Mulino.

PORTINARO 2003: Pier Paolo Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders,* Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

RUSSO, 2013: Nicola Russo, *Sopravvivenza e libertà: il dilemma impossibile*, Etica & Politica, XV, 2013, 2, pp. 271 – 290.

VELOTTI 2010: Stefano Velotti, *L'antropologia di Günther Anders e l'ambivalenza delle immagini,* «LoSguardo», Rivista di Filosofia, III, Giugno 2010.

GEORG SIMMEL FILOSOFO DELLA CULTURA

Valentina Galimberti

Abstract

What is culture? Which is its connection between culture and the individual of the contemporary society? These questions lead Georg Simmel's inquiry into culture. According to him, culture can be seen as the only solution to the atavic subject-object dualism and consequently to the other contradictions of reality. It can hardly happen in the contemporary age because cultural forms gained a high level of independence from individuals' control. Simmel's idea of culture involves a metaphysical concept and not merely an historical one. Simmel can be seen as the first philosopher of culture because he doesn't restrict his reflection only on the critical side, but he suggests a way to build a new world sight.

Keywords

Culture, Dualism, Relativism, Life, Form, Individual.

Introduzione

Cent'anni fa si spegneva Georg Simmel, l'eclettico pensatore berlinese, indefesso saggista, che ha offerto notevoli contributi non soltanto alla nascita della sociologia, ma anche allo sviluppo della riflessione filosofica. Poliedrico, originale, asistematico, controverso, amato dagli studenti, ma detestato dagli accademici: Georg Simmel fu tutto questo. Il suo pensiero ha subito momenti di gloria e di oblio. Attualmente è possibile constatare la quasi totale assenza del suo nome dai programmi delle scuole secondarie, e risulta poco studiato anche nelle università, dove viene preso in considerazione soprattutto per i suoi apporti sociologici. Eppure, egli si ritenne sempre filosofo e suo cruccio fu proprio quello di non essere mai stato considerato tale: «è [...] per me doloroso vedere che all'estero sono riconosciuto come sociologo, mentre di fatto sono un filosofo, vedo la filosofia come compito della mia vita e mi impegno in sociologia solo in realtà come disciplina sussidiaria».[1] Con grande vigore ribadì a più riprese che tutto ciò di cui si occupava, dall'estetica alla sociologia, dalla morale alla letteratura, assumeva significato soltanto alla luce della filosofia. Simmel, vero e proprio *outsider*, fu vittima del pregiudizio che gli impedì di occupare posti di rilievo all'interno del prevenuto mondo accademico tedesco della seconda metà del XIX secolo.[2]

In questo saggio si intende approfondire uno dei contributi filosofici più importanti di Simmel, ossia la sua filosofia della cultura (*Kulturphilosophie*). Egli è tra i primi pensatori a

[1] Cit. in Frisby 1985, pp. 22 – 23.

[2] Durante l'attività accademica, Simmel fu ostacolato in ogni modo e riuscì ad ottenere una cattedra ordinaria soltanto nel 1914, pochi anni prima della morte, e per giunta nella periferica università di Strasburgo. Egli fu vittima del pregiudizio e di paure irrazionali, che già in quegli anni stavano contagiando non solo l'opinione pubblica, ma anche le *elites* intellettuali. La sua lontana ascendenza ebraica venne vista con sospetto nella neonata Germania in odore di antisemitismo, tanto che nel 1908, quando propose la propria candidatura all'università di Strasburgo, Schäfer lo descrisse come: «un israelita in tutto e per tutto, nel suo aspetto esteriore, nel suo portamento, nel suo modo di pensare» e la cattedra fu offerta a Ernst Troeltsch. (Cfr. Frisby 1985 p. 30). Inoltre, i corsi di Simmel erano molto amati da studenti dell'Europa orientale (provenienti da Polonia e Russia, in particolare, dove le sue opere furono tradotte molto presto, ma anche dagli Stati Uniti) e questo costituiva un ulteriore aggravante dal punto di vista degli accademici benpensanti che si sentirono autorizzati ad etichettarlo come "straniero". Infine, la sua collaborazione con giornali socialdemocratici e il suo interesse per questioni sociali come la libertà dei sindacati o l'emancipazione femminile non fecero altro che alimentare i sospetti sulla sua figura.

definire e mettere in discussione il concetto di cultura, senza limitarsi alla sola critica. Se la cultura è protagonista soprattutto degli ultimi scritti, d'altra parte la riflessione su di essa sembra essere presente *in nuce* già nelle opere giovanili, ancora influenzate dal positivismo, in quelle del periodo relativistico, come testimonia il capolavoro *Filosofia del denaro,* ed infine in quelle della piena maturità. Sulla formazione di Simmel e sull'elaborazione della sua *Kulturphilosophie* hanno sicuramente influito Steinthal e Lazarus, i fondatori della *Voelkerpsychologie*, suoi maestri a Belrino, che hanno avuto il merito di rielaborare la nozione di spirito oggettivo, svuotandolo della componente trascendente e mettendo invece in luce come esso sia il risultato delle relazioni che il singolo intrattiene con la collettività, fino al dibattito sulle *Geisteswissenschaften*, cui prendono parte, tra i tanti, i neokantiani del Baden, sottolineando la necessità di affrontare lo studio delle scienze storiche in modo non riduzionistico, e Wilhelm Dilthey, a cui si deve la formulazione del concetto di *Erlebnis,* inteso come esperienza individuale concretamente e immediatamente vissuta, e che portò alle speculazioni sulla cultura che, soprattutto in Germania, si moltiplicarono durante i primi decenni del XX secolo e divennero poi spunti per una *Kulturkritik*. Simmel è un attento osservatore della realtà, delle dinamiche sociali che si stanno affermando all'interno di un momento storico ricco di trasformazioni. Il suo sguardo è disincantato, critico: il filosofo berlinese è convinto di assistere alla decadenza della civiltà occidentale. Di fronte ad essa tuttavia non può assumere un atteggiamento passivo, ma anzi si propone di individuare le cause e i meccanismi all'origine della tragedia della cultura a lui contemporanea.

Il fenomeno della cultura trae origine da una frattura atavica, quella tra soggetto e oggetto, che, se rimane tale, porta inevitabilmente alla decadenza. Lontano da un rousseauiano "ritorno al passato", Simmel ribadisce l'importanza vitale della cultura per l'uomo, che, senza di essa, non avrebbe alcuna possibilità di esprimere e sviluppare la propria personalità. L'individuo rimane il centro delle preoccupazioni di Simmel che, infatti, non prende le mosse da una visione catastrofica che profetizza il tracollo della civiltà e implica l'accettazione del fato, ma si limita piuttosto a constatare «die Erschwerung der Kultivierungsmöglichkeiten des Einzelnen»,[3] la crescente difficoltà che l'individuo delle moderne società occidentali incontra quando tenta di assecondare la tendenza a sviluppare le proprie potenzialità.[4] Sua intenzione è quella di trovare una via per sanare le fratture della realtà, per riunirle e conferire loro un senso. Ciò è possibile soltanto attraverso l'elaborazione di una concezione del mondo (*Weltaschauung*) che abbia la forza di imporsi. Egli guarda a due grandi pensatori tedeschi, Immanuel Kant e Johann Wolfgang Goethe, che hanno dato vita a due visioni della realtà antitetiche ma capaci di conquistare l'unità, anche a costo di sacrificare qualcosa. Simmel sogna di gettare un ponte tra di esse, di recuperare la loro eredità e tracciare una terza via capace di restituire compattezza alla realtà e all'uomo.

Oggi la situazione appare paradossale: da un lato, il progresso in campo scientifico e tecnologico sembra inarrestabile, ogni giorno vengono inventati strumenti e fatte scoperte nella direzione di alleggerire o rendere più semplice l'esistenza, dall'altro si assiste ancora al permanere di dinamiche disumanizzanti, si pensi, per esempio, al mondo del lavoro, dove giovani sempre più qualificati, sempre più *kultiviert*, si trovano a dover accettare contratti iniqui, che prevedono bassi salari e poche tutele, ormai assuefatti all'idea (inaccettabile) di dover essere *sfruttati*, o alla finanza, che sembra aver sviluppato logiche proprie ed essersi sottratta da ogni possibilità di controllo. Inoltre sembrano essere venuti meno i punti di riferimento sia tra gli intellettuali, livellati alle logiche del profitto e dei *mass media,* pena l'emarginazione, sia tra i leader politici o religiosi, la cui comunicazione si è ridotta a vuoti slogan, eco della loro incapacità di dare risposte ai problemi dei cittadini e degli esseri umani, sia tra i grandi uomini di affari, la cui mente è offuscata dalla smania di accumulo. La società di oggi sembra penalizzare i pochi virtuosi che tentano di dare vita a progetti alternativi, di costruire nuovi percorsi per restituire all'individuo la possibilità di esprimersi, di crescere e di realizzarsi. Non si ha più tempo per le relazioni interpersonali, sempre più superficiali, non c'è più curiosità per conoscere l'altro, per capirlo. Quello di Simmel è un invito a non assistere passivamente alla tragedia della cultura, ma

[3] Busche 2000b, cit., p. 5.

[4] Forse questo atteggiamento è motivato anche da ragioni biografiche. Cfr.: nota a piè di p. 2.

ad affrontarla criticamente, mostrandone anche i risvolti più oscuri, così come critico deve essere lo sguardo di ognuno sulla realtà. In questo si rivela kantiano, illuminista, più di quanto pensasse.

Presentare la sua riflessione sulla cultura all'interno di una classe della scuola secondaria, coinvolgendo gli studenti in un dibattito, potrebbe essere interessante proprio per questo, perchè quelle poste da Simmel più di un secolo fa sembrano oggi questioni quanto mai attuali.

Anche gli insegnanti dovrebbero riunirsi ed elaborare strategie per affrontare una delle sfide più grandi dell'età contemporanea: ribadire l'essenzialità della cultura e dell'istruzione in un mondo che sembra volerne fare a meno.

Una parola, quattro significati

Nella riflessione di Simmel è possibile individuare quattro diverse accezioni del termine *Kultur* che coesistono e sono connesse attraverso la domanda:[5]

> Was bleiben in unserer durch fortgeschrittene Technisierung und Geldwirtschaft geprägten Kultur3, die eine eigendynamisch expansive Teilsphäre von Kultur4 produziert, dem Individuum für Chancen, seine eigene Natur durch Geistes- und Persönlichkeitskultivierung (Kultur1) zur ganzheitlichen Vervollkommnung (Kultur2) zu bringen?[6]

Attraverso questo gioco di sovrapposizioni più o meno consapevole si esprime tutta la complessità di un termine quotidiano, vicino, quasi amico, ma tutt'altro che scontato. La domanda mette in luce la necessità di prestare attenzione al significato che, di volta in volta, il termine assume negli scritti di Simmel, oltre a mostrare come in realtà i diversi piani siano intrecciati tra loro, tanto da sembrare, in alcuni casi, inscindibili.

Il primo significato che assume il termine cultura si rifà direttametne alla sua origine latina: il verbo latino *colere* (coltivare) indica un'attività, un'azione che viene sempre esercitata su un oggetto per modificarlo, senza però tradirne la natura, anzi, assecondandola. «Diese aktivische Grundbedeutung meint stets eine *Kultur, die man betreibt (Kultur1)*».[7] L'intervento ha l'obiettivo di far emergere ciò che non si vede, di far sì che si compia il passaggio dalla potenza all'atto, per dirla con Aristotele. Così come si interviene sui campi attraverso l'*agri-cultura*, si può intervenire sul corpo e sullo spirito seguendo quella che Cicerone definì *cultura animi*, che altro non era che l'esercizio stesso della filosofia. In quest'ultimo caso però la cultura, vista quindi come strumento, pratica di perfezionamento e, soprattutto, come conseguimento di un più completo sviluppo delle proprie potenzialità, non può limitarsi ad intervenire su un singolo ambito, oggetto o interesse. L'uomo deve praticare la *Kultivierung* fino in fondo se vuole diventare veramente colto (*kultiviert*):

> Non siamo ancora colti quando abbiamo sviluppato in noi questa o quella singola conoscenza o capacità, ma solo quando le abbiamo sottomesse al centro spirituale che è collegato, ma non coincidente con esse. […] L'uomo non diviene colto con il compiersi isolato di queste tendenze, ma solo in quanto hanno un significato per lo sviluppo dell'unità personale non definibile o significano questo sviluppo.[8]

Simmel ha una visione unitaria della cultura umana, pena la frammentazione dell'uomo

[5] Cfr.: *Busche* 2000b.

[6] Busche 2000b, cit., p. 5. Quali possibilità rimangono all'individuo per portare la propria la propria natura al perfezionamento completo (Cultura2) attraverso l'esercizio della propria personalità e spiritualità (Cultura1) all'interno della nostra civiltà (Cultura3) plasmata da una avanzata meccanizzazione e da un'economia monetaria che dà vita a una sfera espansiva di Cultura4 con una dinamica propria?

[7] Busche 2000a, cit., p. 71.

[8] Simmel 1911b, cit., p. 84.

stesso. Lui stesso è stato un esempio di pensatore poliedrico, si è cimentato con tematiche molto diverse tra loro, dimostrandosi, consapevolmente o meno, fedele alla propria convinzione: se l'ambizione è quella di conseguire un'autentica cultura, non ci si può accontentare di cercare in se stessi un arricchimento, ma è necessario allontanarsi da se stessi per ricercare un elemento oggettivo che permetta di acquisire valori che trascendono la soggettività. L'unitarietà del soggetto può essere raggiunta soltanto attraverso un'alienazione che non resta tale, ma diviene la condizione per un ritorno a sé. Il movimento circolare dello spirito parte dal soggetto, si arricchisce nell'oggetto e torna al soggetto, con apporti nuovi e diversi.

Inevitabile è, a questo punto, il passaggio dalla prima alla seconda accezione, che risulta consequenziale a *Kultur1* e intende la cultura come: «*gepflegter Zustand oder hoher Grad erworbener Vervollkommnung*»,[9] cioè come conseguimento di quell'unitarietà della propria personalità che veniva ricercata per mezzo della *Kultivierung,* e che diviene ormai stabile condizione individuale. Per questo motivo, colui che possiede *Kultur* nella seconda accezione del termine diviene *cultus* a tutti gli effetti. Soltanto l'essere umano può essere il vero oggetto della cultura, avendo la tendenza a raggiungere un perfezionamento della propria personalità ed essendo *Zwecktätig*, essenzialmente orientato a realizzare degli scopi. La *Kultiviertheit*[10] è una tappa necessaria nel percorso dello spirito. Così tutte le forme culturali (siano esse opere d'arte, norme giuridiche, favole o gioielli) che costituiscono la cultura oggettiva (*objektive Kultur*) divengono lo strumento indispensabile per fare in modo che l'anima compia il cammino da se stessa e verso se stessa. Questo percorso si delinea come necessità per l'anima, dato che «in lei è preformato qualcosa di più elevato e compiuto di se stessa».[11] Come nota De Simone,[12] in questa concezione della cultura, Simmel sembra rifarsi al concetto di *Bildung* ebraica, secondo cui ognuno deve perseguire l'ideale di una educazione o formazione che riguardi l'intera personalità, che non sia limitata all'istruzione, ma che coinvolga anche il carattere, il comportamento, la moralità.

Le prime due accezioni di *Kultur* sono quelle necessarie all'uomo per compiere e portare a termine il percorso spirituale cui tende la sua stessa anima. Si rivelano fondamentali per comprendere il pensiero di Simmel, ma sono anche quelle che, nella società capitalistica a lui contemporanea, sono minacciate e ostacolate.

Il terzo e il quarto significato di *Kultur* si collocano sullo sfondo della trattazione simmeliana, costituiscono il terreno in cui il singolo si trova ad agire e svilupparsi, ma possono trasformarsi anche in forze antagonistiche. Con la terza accezione di *Kultur,* ha luogo la transizione dalla dimensione individuale a quella sovra-individuale. Questo è il significato propriamente antropologico o etnografico del termine cultura e deve la sua origine a J. G. Herder. *Kultur3* viene a definirsi come: «*der charakteristische Traditionszusammenhang von Institutionen, Lebens- und Geistesformen, durch den sich Völker und Epochen voneinander unterscheiden*».[13] Nella lingua italiana, si assiste ad una modifica significativa: si passa da un discorso sulla cultura in senso stretto a un discorso sulla *civiltà*. Con lo spostamento della prospettiva dal piano individuale a quello collettivo, si attua il passaggio dal singolare al plurale. Ciò è dovuto alla constatazione dell'esistenza di diversi e contrastanti usi, norme, forme di organizzazione della società, che coesistono in uno stesso periodo storico, ma all'interno di popoli, etnie o nazioni differenti. È questa, per esempio, l'accezione da tener presente leggendo l'opera di Oswald Spengler sul "tramonto" della *Kultur* occidentale: sono esistite, esistono ed esisteranno civiltà destinate a crescere, a maturare ed, infine, a perire, proprio come gli organismi viventi. L'accezione di *Kultur3* è anche strettamente legata all'idea di progresso: ogni civiltà viene creduta dai suoi membri la migliore poiché raggruppa le leggi e le istituzioni più efficaci, i valori più autentici, le tecnologie più funzionali, le opere più creative. Tutto ciò viene vissuto come il prodotto di una

[9] Simmel 1911b, cit., p. 76.
[10] Cfr. Simmel, *Begriff und Tragödie der Kultur,* p. 197.
[11] De Simone 2017, cit., p. 48.
[12] Cfr. De Simone 2017, p. 48 - 53.
[13] Busche 2000a, cit., p. 77.

selezione storica e umana che ha consentito a una data civiltà di svilupparsi nel modo migliore possibile. *Kultur* diventa una sorta di seconda natura, all'interno della quale vive una cerchia di uomini che condividono gli stessi valori e che la forgiano continuamente.

Infine, consequenziale al precedente, risulta il concetto secondo cui la cultura è qualcosa «*die man schaffen, fördern und als (nationalen) Besitz verehren kann: die höhere Welt der Werte und Werke in Kunst, Philosophie und Wissenschaft»*.[14] La cultura diventa, un mondo a parte, sacro ed inviolabile, un *terzo regno,* per dirla con Simmel, che ha un inestimabile valore in sé e si oppone ad altre logiche di valore. Questa accezione, che ha riscosso molto successo in Germania, vede la *Kultur* come insieme di valori e opere oggettivati ed indipendenti dall'individuo, così come dalla collettività. Per comprendere meglio questa sfumatura di significato, vale la pena fare riferimento all'opposizione tra *Kultur* e *Zivilisation*, protagonista di un vero e proprio dibattito che ebbe luogo soprattutto in Germania a partire dalla metà dell'Ottocento.[15] I paladini della *Kultur4* si sono prestati alla promozione di cause tutt'altro che civili, come il colonialismo o lo sfruttamento dei lavoratori, problematiche le cui conseguenze toccano anche la contemporaneità. L'ideale di *Kultur* fu strumentalizzato per invocare la guerra, unico mezzo per imporre la vera civiltà e non essere schiacciati dalla civilizzazione, e viene impiegato da regimi autoritari o lobby per affermare un'ideologia.[16] La storia ha spesso mostrato con quanta facilità si possa far leva su valori nazionali – spesso presunti o creati *ad hoc* – per creare consenso anche riguardo a provvedimenti terribili.[17] Simmel fa spesso riferimento ai fenomeni della divisione del lavoro e della conseguente meccanizzazione dello stesso lavoratore, ormai ridotto ad automa,[18] che hanno portato alla frammentazione dell'individuo e hanno impedito il compiersi del percorso dello spirito. Il problema sta proprio nel fatto che nella quotidianità gli uomini hanno a che fare con oggetti che sono estremamente sviluppati (*kultiviert)*, mentre gli individui non riescono più a portare avanti la propria tendenza al perfezionamento (*Vollendung)*, al dispiegamento delle proprie potenzialità, e ad attuarlo. Ciò lo induce ad annunciare la tragedia della cultura.

Il dualismo di soggetto e oggetto

Da quanto affermato precedentemente, appare chiaro come Simmel non guardi alla cultura come ad un mero fenomeno storico, ma la concepisca anche e soprattutto come processo metafisico. Essa, infatti, può rappresentare la soluzione alla dicotomia che ha impegnato i filosofi

[14] Ivi, cit., p. 86.

[15] Nella neonata Germania emerge la necessità di individuare riferimenti e valori culturali o spirituali che rafforzino e rinsaldino l'unità nazionale. Con Guglielmo II nasce l'ambizione tedesca a creare un vero e proprio impero coloniale e a perseguire una *Weltpolitik.* Dopo una serie di scaramucce e scontri diplomatici, in particolare con la Francia e la Gran Bretagna, si rafforza l'idea secondo cui le altre nazioni imperialiste complottino per limitare l'espansione della giovane nazione tedesca. Poste le premesse per una guerra, viene messa in atto una propaganda "culturale" che intende affermare il diritto tedesco a imporre la propria *Kultur* per arginare la dilagante *Zivilisation*, espressione della civiltà anglo-francese. La *Kultur* diventa l'autentica cultura e civiltà, esemplarmente incarnata dalla neonata nazione tedesca, giovane, forte e audace, figlia e patria di geniali individui che si erano distinti in ogni campo del sapere e si contrappone invece alla *Zivilisation,* alla civiltà malata, arida, democratica e tecnicista, prodotto essa stessa della società industriale. Questa distinzione ha dato adito a strumentalizzazioni ideologiche molto pericolose, che, purtroppo, hanno svolto un ruolo non marginale anche nelle più oscure manovre della *Realpolitik*. Con lo scoppio della I Guerra Mondiale, il grande evento che interruppe un lungo periodo di pace interna non solo in Germania, ma in tutta Europa, il discorso sulla *Kultur* si fa, da un lato, più inquieto e denso di preoccupazioni, tanto da condurre a un pessimismo che, in alcuni casi, arriva a rasentare la rassegnazione per il destino della cultura e della civiltà occidentale.

[16] Ivi, pp. 89 – 90.

[17] Lo stesso Simmel cedette all'entusiasmo della guerra*, f*orse contagiato dal furore nazionalistico che imperversava tra gli intellettuali tedeschi (e non solo) che vedevano in essa l'occasione per affermare un'autentica *Kultur*, forse motivato da una sincera, ma molto ingenua, convinzione filosofica. Nella guerra, Simmel riconosceva un grande evento capace di unire istanza ideale e realtà e, per questo, in grado di scuotere le coscienze dei contemporanei e indurli a riappropriarsi del proprio destino attraverso la possibilità di fare delle scelte e prendere delle decisioni determinanti. Cfr. Simmel 1917.

[18] Per quanto riguarda la divisione del lavoro, cfr. Simmel 1900a, 1911b. Questa è una tematica che stava molto a cuore a Simmel, che, come Max Weber, Albert Schweitzer, Ortega y Gasset, Johann Huizinga, analizzò criticamente le dinamiche contraddittorie che il processo di industrializzazione andava sviluppando.

fin dall'antichità: l'opposizione di soggetto e oggetto. Paradossalmente è proprio questa frattura a costituire l'*humus* da cui la cultura trae origine. Simmel stesso afferma che:

> Se si cerca un fatto fondamentale, che possa valere come universale presupposto di ogni esperienza e di ogni prassi, di ogni speculazione del pensiero e di ogni gioia e affanno della vita, esso potrebbe forse esprimersi in questa formula: io e il mondo.[19]

Da questo dualismo primordiale ed essenziale alla riflessione hanno preso le mosse i tentativi di colmare l'abisso che separa le due parti in gioco per conquistare un'unità che viene generalmente identificata con la verità. Nell'opera *I problemi fondamentali della filosofia*, Simmel mette in luce come le strade percorse siano essenzialmente quattro, le prime delle quali tendono ad assolutizzare uno dei due poli del conflitto e si traducono in soluzioni dal lato del soggetto, come nella sofistica, nella filosofia dell'Unico di Stirner e ancora nel soggettivismo di Fichte, oppure, viceversa, dell'oggetto, come nella monadologia di Leibniz. Entrambe le soluzioni, tuttavia, costituiscono dei malcelati tentativi di negare la contrapposizione originaria. La terza via è quella del monismo che pretende di comprendere soggetto e oggetto in un unico principio trascendentale da cui tutto trae origine, come nel caso della sostanza di Spinoza, dell'Assoluto di Schelling o dell'Uno di Plotino, tentando così, anche in questo caso, di eliminare fin dall'origine il problema del conflitto tra soggetto e oggetto attraverso la negazione dello stesso e fallendo allo stesso modo delle prime due posizioni:

> Con l'introduzione di un comune denominatore metafisico, l'immane estraneità tra soggetto ed oggetto non si concilia che in apparenza. Poiché ciò che conta è conservare all'opposizione la sua nettezza, da cui trae origine tutto il problema, e quindi gettare un ponte tra i due poli, piuttosto che attenuarla in senso quantitativo o formale.[20]

L'ultima soluzione presa in esame da Simmel è quella del cosiddetto *terzo regno,* un livello ideale in cui vi sarebbero *contenuti* in grado di porsi al di sopra della frattura tra soggetto e oggetto. Questa strada, le cui tracce si ritrovano nella teoria delle idee di Platone, così come in quella dello spirito oggettivo di Hegel, è quella sposata da Simmel, sia sul piano metafisico che gnoseologico[21]. Egli rifiuta l'idea di poter trovare un principio universale in grado di spiegare l'intera realtà, poiché essa si mostra in tutta la sua complessità soltanto in termini relazionali, proprio a partire dalla relazione tra il soggetto e l'oggetto. Il dualismo appare dunque irrinunciabile, rappresenta l'origine di ogni conoscenza, è connaturato ad ogni fenomeno:

> Non si dà soggetto senza oggetto, né oggetto senza soggetto, e l'uno e l'altro si costituiscono nell'unico processo di formazione dell'esperienza. Un processo questo che alla fine porta alla costituzione di un io in sé incentrato (la personalità) e di un mondo che, governato da leggi proprie, gli sta di fronte.[22]

Senza il dualismo non si avvertirebbe quel bisogno di unità che è connaturato agli esseri umani, unità che è destinata a rimanere un ideale, poiché, anche una volta raggiunta, dovrà dividersi nuovamente. Tuttavia questo continuo processo di fusione e separazione «si consuma all'interno di un'unità fondamentalissima».[23] Secondo Simmel i contenuti ideali del *terzo regno* possono rappresentare lo strumento di sintesi dei due poli del conflitto poiché «[…] hanno valore

[19] Simmel 1910, cit., p. 63.
[20] Ivi, cit., p. 74.
[21] Cfr. D'Anna 1996, pp. 17 – 27.
[22] D'Anna 1966, cit., p. 48.
[23] Ivi, cit., p. 51.

e significato solo in sé e per sé».[24] Essi infatti non corrispondono a nessuna delle due dimensioni in gioco, né a quella soggettiva né a quella oggettiva, si mantengono indipendenti da esse e, anzi, fungono da *trait d'union*, dato che «rappresentano altrettanti luoghi in cui il dualismo è ricomposto».[25] Questa concezione del terzo regno si rivelerà essenziale per lo sviluppo del concetto di cultura oggettiva, che rappresenta appunto il tramite grazie al quale il soggetto può sviluppare al meglio le proprie possibilità e ricercare l'unitarietà del proprio Io. Il percorso della cultura non si potrebbe attuare se alla sua base non vi fosse il dualismo tra lo spirito soggettivo e quello oggettivo:

> In ogni fare, anche nel più creativo e fecondo, sentiamo che qualcosa non è ancora giunto a completa espressione. Mentre ciò avviene con la limitazione reciproca degli elementi opposti, l'unità della totalità della vita si rivela proprio nel loro dualismo. E solo nella misura in cui ogni energia interna preme oltre il limite della sua manifestazione visibile, la vita acquista quella ricchezza di possibilità inesauribile che integra la sua realtà frammentaria; solo così i fenomeni fanno presentire forze più profonde, tensioni più irrisolte, una lotta e un accordo di proporzioni più ampie di quanto riveli la loro realtà immediatamente data. Questo dualismo non può essere descritto immediatamente, ma può essere sentito solo nelle sue singole opposizioni, tipiche della nostra esistenza, come il loro principio formale ultimo.[26]

Il dualismo risulta essere un'arma a doppio taglio, essendo, da un lato, irrinunciabile, ma, dall'altro, pericoloso nel momento in cui non trova possibilità di risolversi in una sintesi poiché un elemento della dicotomia tende a prevalere sull'altro. Ciò si verifica nella maggior parte dei casi: «dieses armonisch abgestimmte Verhältnis zwischen Seele und Geisteswelt ist nur der Idealfall. Sehr häufig ist das Verhältnis disharmonisch und antinomisch».[27]

Dall'unità chiusa all'unità dispiegata

«"Cultura" è una straordinaria e peculiare sintesi di spirito soggettivo e oggettivo, il cui senso ultimo può essere solo quello del perfezionamento degli individui».[28] La cultura viene dunque a definirsi come prodotto di uno spirito che si scinde però in due elementi: soggettivo/oggettivo, anima/produzioni spirituali. Quando spirito soggettivo e oggettivo si compenetrano e si comprendono, superando il baratro che li divide, e approdando a un'unità superiore, ecco che si realizza la cultura, che, anzi, incarna proprio questa unità. Se lo spirito rimane in se stesso e non si oggettiva, non si riempie di contenuti ad esso esterni, non può esserci cultura. Viceversa se l'oggettivazione non può essere in qualche modo compresa dall'anima, essa le rimane estranea e inaccessibile, quindi anche in questo caso non si dà alcuna forma di cultura per l'uomo. Simmel focalizza l'attenzione sull'individuo e sul percorso che deve compiere per pervenire al pieno sviluppo della propria personalità, concentrandosi sull'aspetto dinamico della cultura. Egli è mosso dalla convinzione che ogni organismo sia portato ad assecondare una tendenza interna che lo spinge a conseguire l'unità del proprio essere.[29] Quello dello spirito viene descritto come un movimento circolare[30] che ha come punto di partenza il soggetto, passa attraverso la propria oggettivazione in creazioni esterne a cui egli stesso dà vita, che sono sì estranee, ma pur sempre

[24] Ivi, cit., p. 75.
[25] Ivi, cit., p. 21.
[26] Simmel 1919, cit., pp. 9-10.
[27] Landmann 1951, cit., p. 119. Questa relazione coordinata in maniera armoniosa tra Anima e mondo dello Spirito è soltanto un ideale. Molto spesso essa è disarmonica e antinomica.
[28] Simmel, cit., in: De Simone 2017, p. 47.
[29] Tale idea risente probabilmente dallo studio dei testi di Darwin, Spencer e Fechner. Questi pensatori avevano già influito nella prima fase del pensiero di Simmel, in particolare nella stesura di *Über soziale Differenzierung* (1890) e della *Einleitung in die Moralwissenschaft* (1892), oltre che della prima edizione de *I problemi della filosofia della storia* (1892): si pensi al concetto stesso di differenziazione, mutuato da Spencer, concepito da Simmel per spiegare la pluralità all'interno della società che non riguarda soltanto i suoi membri, ma anche delle strutture che progressivamente si sganciano dal controllo umano per acquisire un'indipendenza propria.
[30] Simmel 1911b, cit., p. 87.

spirituali, e finisce con il ritorno a se stesso. Il soggetto, alla fine, appare però diverso da come era precedentemente, poiché lungo il cammino ha avuto modo di arricchirsi. La cultura viene dunque a definirsi come «la via dall'unità chiusa all'unità dispiegata attraverso la molteplicità dispiegata»[31]. Quello dello spirito è un destino paradossale perché il soggetto vede contrapporsi a sé le sue stesse manifestazioni storiche e spirituali, ma d'altra parte questa rappresenta una tappa obbligata del suo cammino di crescita, nonché l'unica possibilità che ha di arricchirsi e migliorarsi. Soltanto grazie a questo percorso dello spirito, per l'uomo si dischiude la possibilità di pervenire alla propria unità spirituale: «Avviene un'oggettivazione del soggetto e una soggettivazione di un'oggettività che costituisce la specificità del processo della cultura» afferma Simmel, per poi concludere scrivendo: «e nella quale, si mostra la sua forma metafisica».[32] Il significato metafisico della cultura ha origine quando l'anima soggettiva e il prodotto spirituale oggettivo si riuniscono. Questo è il caso ideale che tuttavia trova realizzazione soltanto nell'opera di eccezionali personalità o periodi storici, come lui stesso ammette.[33]

Lo spirito oggettivo e quello soggettivo costituiscono dunque le due parti essenziali e irrinunciabili della cultura, ma, allo stesso tempo, il motivo della sua tragica natura:

> Il paradosso della cultura consiste nel fatto che la vita soggettiva, che noi avvertiamo nel suo scorrere incessante e che preme per un impulso interno verso la propria perfezione, non può raggiungere questa perfezione […] rimanendo in se stessa, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e autonome nella loro cristallizzazione.[34]

Se infatti non si creano le condizioni per una sintesi, se si presenta uno sbilanciamento da uno dei lati, il conflitto sembra insanabile. Superare la dicotomia tra spirito soggettivo ed oggettivo è fondamentale per permettere all'uomo di comprendersi come unità spirituale, come tutto unitario e dotato di senso. Non si tratta però di un compito semplice, soprattutto nella modernità, dove questa contrapposizione sembra insanabile. Tra i due momenti dello spirito viene a crearsi una vera e propria frattura che non porta a un arricchimento, casomai a un impoverimento dell'anima.

La cultura oggettiva, intesa come insieme dei contenuti oggettivati, assume un valore nel momento in cui contribuisce alla *Vollendung* (perfezionamento) dell'uomo, altrimenti gli rimane estranea, e può diventare inutile se non addirittura pericolosa per l'individualità. Il dramma della modernità è proprio dovuto al mancato assolvimento da parte della cultura oggettiva del proprio compito nei confronti del soggetto: essa non lo aiuta più a diventare colto e va a costituire un mondo antitetico di oggetti che non ha limiti di crescita e si sviluppa secondo una logica propria. L'individuo si sente atterrito di fronte alla quantità di oggetti che continuano a riprodursi senza limite e, misurandosi con la propria limitatezza, cioè la propria incapacità di riassorbire tutte queste cristallizzazioni, finisce per sentirsi impotente di fronte ad essa, incapace di scegliere quali stimoli assecondare. Non tutte le oggettivazioni della cultura finiscono per diventare veri e propri valori culturali e rientrare nel *terzo regno* che sostiene l'individuo nel suo percorso di crescita spirituale. Se infatti, da un lato, è solo grazie alla distanza col soggetto che le ha create che possono acquisire un autentico valore culturale poiché si generalizzano e in tal modo possono essere condivise, dall'altro, se questa distanza si trasforma in totale indipendenza ed estraneità, esse non possono più essere comprese dall'individuo che in esse non potrà dunque riconoscere alcun valore. Quest'ultimo scenario è quello che purtroppo ha luogo nella contemporaneità: gli oggetti culturali travolgono e soffocano i soggetti.

Simmel concepisce dunque la cultura come risultato di un movimento in cui vi sono due forze antagoniste che collidono, come espressione dello scontro tra due dimensioni dello spirito,

[31] Ivi, cit., p. 84.
[32] Ivi, cit., p. 87.
[33] Cfr. Simmel 1916c, p. 218.
[34] Simmel 1911b, cit., p. 86.

quella soggettiva e quella oggettiva, e che viene a delinearsi come spazio o *terzo regno* in cui la frattura ha la possibilità di essere ricomposta. Questo è stato il punto di partenza di molti filosofi, da Platone agli idealisti dell'Ottocento, e risponde alla domanda di unità, propria degli esseri umani. La dialettica tra spirito oggettivo e soggettivo è di per sé naturale e, anzi, si rivela essenziale per lo sviluppo di un'autentica *Kultur*, intesa come pieno sviluppo dell'individuo nel contesto di una civiltà ben sviluppata, tuttavia, quando essa prende la forma di un'insanabile antitesi, diventa l'inizio della tragedia per l'umanità. Ciò è evidente nella società contemporanea: i contenuti dello spirito soggettivo, dopo essersi oggettivati, si sono allontanati ed alienati dalla propria origine e l'hanno quasi rinnegata.

Quello dello spirito viene descritto come un movimento circolare[35] che ha come punto di partenza il soggetto, passa attraverso la propria oggettivazione in creazioni esterne a cui egli stesso dà vita, che sono sì estranee, ma hanno pur sempre un'origine spirituale, e finisce con il ritorno a se stesso. Il soggetto, alla fine, appare però diverso da come era precedentemente, poiché lungo il cammino dello spirito ha avuto modo di arricchirsi. La cultura viene dunque a definirsi come «la via dall'unità chiusa all'unità dispiegata attraverso la molteplicità dispiegata»[36]. Quello dello spirito è un destino paradossale perché il soggetto vede contrapporsi a sé le sue stesse manifestazioni storiche e spirituali, ma d'altra parte questa rappresenta una tappa obbligata del suo cammino di crescita, nonché l'unica possibilità che ha di arricchirsi e migliorarsi. Soltanto grazie a questo percorso dello spirito, per l'uomo si dischiude la possibilità di pervenire alla propria unità spirituale: «Avviene un'oggettivazione del soggetto e una soggettivazione di un'oggettività che costituisce la specificità del processo della cultura» afferma Simmel, per poi concludere scrivendo: «e nella quale, si mostra la sua forma metafisica».[37] Il significato metafisico della cultura ha origine quando l'anima soggettiva e il prodotto spirituale oggettivo si riuniscono. Questo è il caso ideale che tuttavia trova realizzazione soltanto nell'opera di eccezionali personalità o periodi storici, come lui stesso ammette.

Lo spirito oggettivo e quello soggettivo costituiscono dunque le due parti essenziali e irrinunciabili della cultura, ma, allo stesso tempo, il motivo della sua tragica natura:

> Il paradosso della cultura consiste nel fatto che la vita soggettiva, che noi avvertiamo nel suo scorrere incessante e che preme per un impulso interno verso la propria perfezione, non può raggiungere questa perfezione […] rimanendo in se stessa, ma solo percorrendo quelle forme divenute estranee e autonome nella loro cristallizzazione.[38]

Se infatti non si creano le condizioni per una sintesi, se si presenta uno sbilanciamento da uno dei lati, il conflitto sembra insanabile. Superare la dicotomia tra spirito soggettivo ed oggettivo è fondamentale per permettere all'uomo di comprendersi come unità spirituale, come tutto unitario e dotato di senso. Non si tratta però di un compito semplice, soprattutto – Simmel insiste su questo punto – nella contemporaneità, dove questa contrapposizione sembra insanabile. Tra i due momenti dello spirito viene a crearsi una vera e propria frattura che non porta a un arricchimento, casomai a un impoverimento dell'anima. Il dramma della modernità è proprio dovuto al mancato assolvimento da parte della cultura oggettiva del proprio compito nei confronti del soggetto: essa non lo aiuta più a diventare colto e va a costituire un mondo antitetico di oggetti che non ha limiti di crescita e si sviluppa secondo una logica propria. L'individuo si sente atterrito di fronte alla quantità di oggetti che continuano a riprodursi senza limite e, misurandosi con la propria limitatezza, cioè la propria incapacità di riassorbire tutte queste cristallizzazioni, finisce per sentirsi impotente di fronte ad essa, incapace di scegliere quali stimoli assecondare. Se, infatti, da un lato, è solo grazie alla distanza col soggetto che le ha create

[35] Ivi, cit., p. 87.
[36] Ivi, cit., p. 84.
[37] Ivi, cit., p. 87.
[38] Ivi, cit., p. 86.

che possono acquisire un autentico valore culturale poiché si generalizzano e in tal modo possono essere condivise, dall'altro, se questa distanza si trasforma in totale indipendenza ed estraneità, le oggettivazioni non possono più essere comprese dall'individuo, che in esse non potrà dunque riconoscere più alcun valore. Quest'ultimo scenario è quello che purtroppo ha luogo nella contemporaneità: gli oggetti culturali travolgono e soffocano i soggetti.

La vita e le forme

Il movimento dello spirito viene a coincidere con il flusso della vita. La *Kulturphilosophie* di Simmel si declina dunque nel senso di una *Lebensphilosophie*, di una filosofia della vita.

La vita viene concepita da Simmel come un movimento incessante che produce continuamente forme in cui essa stessa è costretta ad incanalarsi, al fine di rendersi comprensibile. Le forme limitano la vita, la cristallizzano, ma essa non può rinunciarvi, pena la condanna a restare un flusso continuo dal significato inafferrabile. Essa non può fare a meno di generare formazioni che da essa si distanziano e si rendono indipendenti.[39] Sebbene la vita non possa muoversi che all'interno di forme, essa rifiuta questa limitazione, a causa della sua naturale tendenza a manifestarsi al di là di esse. Per questo genera continuamente nuove forme che sostituiscono le vecchie, poiché non può trovare espressione in altro modo. Essa diviene sopraffazione di forme nuove sulle vecchie, nascita di nuove forme a discapito della morte di quelle precedentemente create. Lo stesso cristallizzarsi del flusso creativo coincide con la sua morte poiché esso, nel momento in cui diviene una forma, non può più mantenere quel potere poietico che precedentemente gli apparteneva. Nel prodotto si attua la morte della forza produttrice. Ciò porta alla grande contrapposizione tra la staticità della forma e la vitalità che fluisce, quindi tra lo spirito oggettivo e lo spirito soggettivo.

La cultura si trova a vivere una contrapposizione ontologica che porterà Simmel a trarre conclusioni scettiche sulla possibilità di conciliare i due termini in questione e a parlare di vera e propria *tragedia* della cultura.

I prodotti culturali, da quelli scientifici a quelli artistici, da quelli filosofici a quelli morali, vivono nel paradosso: da un lato, sono «mehr als Leben», rappresentano una sorta di rinuncia per la vita che va oltre se stessa e si vede costretta a sacrificare la propria spontaneità, ma nello stesso tempo sono anche: «mehr Leben», più vita, poiché incarnano l'oggettivazione della vita storica, divengono strumenti (*Weise und Mittel*) per la sua affermazione e per il suo sviluppo. Nelle crisi storiche, tuttavia, queste forme rappresentano dei pericolosi impedimenti che necessariamente il flusso della vita deve annichilire se vuole continuare a crescere. Jankélévitch ritiene che la tragedia della cultura «consiste appunto nel fatto che la negazione della vita è inerente alla vita stessa e che *il vitale, per realizzarsi, ha bisogno della propria antitesi - che lo uccide*»[40]. Eppure non è questo a esattamente questo a far "ammalare" la cultura. Non sono infatti il dualismo alla base della cultura o la dialettica della vita a preoccuparlo, perché ritiene che senza tali contrapposizioni non si darebbe alcun motivo di riflessione, e senza l'oggettivazione verrebbe meno un momento necessario per lo sviluppo dello spirito. Piuttosto i suoi timori sono dovuti, come fa notare Michele Maggi, al fatto che il rapporto tra le due componenti sia squilibrato, iniquo: «Non è il contrasto vita-forme in quanto tale quello che interessava a Simmel, quanto il processo di crescita e proliferazione incontrollata del lato delle

[39] La dialettica tra la vita e le forme, lo spirito soggettivo e oggettivo, può essere accostata a quella tra apollineo e dionisiaco: lo spirito apollineo, simbolo della razionalità della scientificità, tenta di ingabbiare la vita, travolgente e priva di senso che invece si esprime in quello dionisiaco. La vita è tragica, così come per Simmel. In Nietzsche, tuttavia, sono enfatizzati gli aspetti irrazionali del fenomeno vita, da cui appunto deriva la sua tragedia, ma non si cerca un'armonia tra gli spiriti, al contrario di Simmel che vede la tragedia nella prospettiva di inconciliabilità delle due dimensioni. Nietzsche inoltre intendeva elevare la sola vita a valore, distruggendo tutti quelli prodotti dalla morale, dalla religione e dalla cultura, mentre Simmel vede nel valore un momento irrinunciabile per comprendere l'importanza della vita.

[40] Jankélévitch 1925, cit., p. 68.

forme, dei prodotti culturali».[41] All'interno dell'autonomo sviluppo delle forme culturali si ha uno sbilanciamento della relazione fra spirito soggettivo e oggettivo, dalla parte di quest'ultimo, tanto che le forme oggettivate finiscono per perdere ogni relazione con il soggetto e si accrescono in maniera indipendente da esso, rendendosi incomprensibili, inafferrabili. Questo tratto contraddistingue la modernità, dove l'uomo dà vita a fenomeni che però sfuggono al suo controllo, come nel caso della divisione del lavoro, ma anche delle convenzioni sociali, che limitano e condizionano le sue modalità di espressione. L'individuo vuole esprimere se stesso e la propria personalità, ma non trova lo spazio per farlo. In altri termini, la tragedia scaturisce dal fatto che l'uomo si trovi a subire la realtà, prigioniero di un meccanismo di produzione che si trova fuori dalle sue possibilità di dominio o anche solo controllo e di cui non può afferrare e comprendere i contenuti. La logica di produzione dei contenuti culturali è estranea all'uomo, alla sua interiorità.

Soltanto nelle grandi opere, nelle epoche di "rinascenza" e nelle personalità geniali, secondo Simmel, la forma esprime adeguatamente la vita e il suo fluire. Esse acquisiscono infatti un valore al di là della perfezione formale che possono avere, sono in grado di trasmettere qualcosa di più profondo che trascende i limiti di una determinata forma artistica e che esprime la spontaneità della vita.

Kant e Goehte

Immanuel Kant e Johann Wolfgang Goethe, ecco i due eccezionali pensatori che, sviluppando le proprie concezioni del mondo, hanno tentato di superare le contraddizioni della realtà. Due personalità geniali, profondamente tedesche, ma il cui rilievo per la cultura europea è innegabile, a cui Simmel guarda costantemente nei suoi scritti, testimoni dell'età dell'oro della cultura tedesca.

Con Kant, Simmel si confronta a partire dalla tesi del 1881,[42] che gli valse anche un premio, in seguito tenendo numerosi corsi sul suo pensiero all'università di Berlino.[43] Indubbiamente, l'approccio di Simmel è critico, sembra non essere intenzionato a concedergli nulla, cui, anzi, rivolge quasi dei rimproveri, piuttosto intende superare alcuni degli assunti fondamentali del pensiero kantiano, dall'altro, non può esimersi dal riconoscere l'importanza rivoluzionaria del pensiero del filosofo di Königsberg, cui riconosce, in particolare, il merito di aver posto l'attenzione sulla determinazione delle modalità secondo cui avviene il processo di conoscenza umana per individuarne gli oggetti di indagine e i limiti: «un compito senza la cui soluzione ogni speculazione sulla cosa stessa risulta tanto insensata quanto il lavorare a un'opera senza aver verificato preliminarmente che gli strumenti di lavoro abbiano in generale la forma e l'affilatura richieste dall'opera progettata».[44]

Goethe viene invece celebrato in tutta la sua grandezza, quasi osannato. Con lui, Simmel trova molti motivi di affinità: il rifiuto della sistematicità, l'apertura in senso metafisico, l'attenzione (che a volte diviene vera e propria venerazione) per il fenomeno della vita. A Goethe, Simmel dedica un'intera monografia (1913), volta a far emergere il valore speculativo del poeta, non soltanto quello letterario.

Kant e Goethe appaiono quindi come personalità eccezionali, ma antitetiche, così come opposti sono stati le loro esistenze e il loro pensiero. Entrambi elaborano delle *Weltanschauungen* che mirano al superamento del dualismo originario tra soggetto e oggetto, ma procedono in maniera opposta: Kant sottolinea come sia il soggetto trascendentale a

[41]Maggi 1979*,* cit.*,* p. XV.

[42] *Das Wesen der Materie nach Kants physischer Monadologie.*

[43] Tra questi, si ricordi il ciclo di lezioni berlinesi, poi raccolto nel volume *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität* (1904), e i saggi *Was ist uns Kant?* (1896), *Kant und die moderne Ästhetik* (1903), *Die Lehre Kants von Pflicht und Glück* (1903-1904). Inoltre, anche nei testi che non si focalizzano direttamente sulla filosofia kantiana, risulta impossibile a Simmel evitare il confronto, nel bene e nel male, con il fondatore del criticismo.

[44] Simmel 1896, cit., pp. 46 - 47.

"costruire" il mondo e ad aprirsi dunque la via per una conoscenza oggettiva di esso, mentre Goethe ritiene che la Verità sia da ricercarsi nella natura stessa poiché risulta ad essa immanente. Il loro confronto viene sviluppato nell'opera *Kant und Goethe* del 1906, ma all'interno di molte altre opere ricorre il richiamo alle concezioni del mondo dei due pensatori, che sono state in grado di armonizzare, al loro interno, «due fondamentali tipi di pensiero che, elaborati in forme molteplici, attraversano la cultura»[45], vale a dire il materialismo e lo spiritualismo.

Sogno di Simmel fu forse quello di realizzare una conciliazione tra le due concezioni del mondo, tale da recuperare gli elementi che più mettano in risalto la vita, l'individuo e la sua libertà.

La lettura simmeliana della filosofia di Kant risulta essere distante da quelle dei più tipici rappresentanti del neokantismo, differenziandosi da questi ultimi innanzitutto nello scopo: Simmel non intende proporre *la* corretta interpretazione del pensiero del filosofo di Königsberg, ma vuole metterne in risalto gli elementi che lo hanno consacrato al mito, che lo hanno reso eroico per la sua capacità di affrontare gli interrogativi fondamentali del pensiero e offrire dei contributi assolutamente personali alla sua risoluzione. Ciò non induca a pensare che l'atteggiamento simmeliano si limiti alla celebrazione del grande filosofo, ma, al contrario, egli sembra volerlo sfidare: se da un lato gli riconosce il merito di aver fornito una soluzione alla contrapposizione di soggetto e oggetto, dall'altro ne denuncia l'approccio intellettualista in campo gnoseologico quanto etico. Particolarmente critico si mostra nei confronti della dottrina degli *a priori* che, se da un lato, ha avuto l'indiscutibile merito di mettere in luce come la conoscenza della realtà dipenda dalle facoltà del soggetto e di aver imposto l'esigenza di individuare principi *a priori* che ne legittimino l'uso, dall'altro ha portato ad un irrigidimento di questi, isolandoli dalla realtà empirica e quindi rendendoli inadeguati a rappresentarne la complessità. Simmel propone invece di pensare gli *a priori* come principi di orientamento del pensiero, enfatizzandone la natura relativistica, la funzione ermeneutica, e la differenziazione all'interno dei singoli ambiti di ricerca. Nell'intellettualismo kantiano e nell'esigenza sistematica del suo pensiero, Simmel rileva le fondamenta del legame tra intelletto e denaro che nella contemporaneità ha portato all'affermazione del tecnicismo e all'inversione del rapporto tra fini e mezzi, dominante all'interno della società capitalistica contemporanea, come già aveva messo in luce nel suo capolavoro del 1900, *Filosofia del denaro*. La riduzione intellettualistica della realtà finisce per contaminare anche l'ambito etico, dove un imperativo categorico vuole imporsi in maniera trasversale e universale, ma dimostra la sua inadeguatezza se applicato alla realtà: Simmel propone invece di sostituire la legge universale con una legge individuale che garantisca obiettività senza sacrificare l'individuo.

In antitesi alla concezione del mondo kantiano viene presentata quella di Goethe per la quale Simmel non nasconde una netta predilezione, pur riconoscendola come soluzione parziale, al pari di quella di Kant. Se Kant guadagna l'unità attraverso una riduzione intellettualistica della realtà, Goethe si trova a dover fare i conti con quegli elementi che nella realtà concreta impediscono l'effettivo sviluppo del singolo. Goethe viene ritratto all'interno dell'omonima monografia e del saggio *Kant und Goethe* come genio emblematico, artista a tutto tondo, poiché in lui la vita e l'opera danno luogo ad una coincidenza perfetta, in una prospettiva che consente di recuperare l'*Erlebnis* individuale che finisce per acquisire un valore oggettivo. La concezione del mondo di Goethe risulta orientata in senso decisamente metafisico: nella natura egli avverte la presenza della divinità che si svela attraverso i fenomeni. Il suo panteismo impedisce di dubitare della realtà del mondo e del suo valore e ciò viene garantito dall'ideale estetico della bellezza che è lo specchio della superiore unità della verità, da ricercarsi al di là delle individualizzazioni fenomeniche attraverso cui si manifesta. Se è vero che l'Assoluto si mostra nella natura, d'altra parte esso cela anche i propri segreti all'interno di essa. Ciò non deve, tuttavia, indurre l'uomo ad assumere un atteggiamento scettico dovuto all'impossibilità di pervenire al fondamento ultimo del reale, ma, anzi, egli deve avere un approccio attivo nei confronti del mondo, che merita di essere interrogato continuamente. Opponendosi all'idea di

[45] Simmel 1906/16, cit., p. 13.

una legge universale in senso riduzionista, ritiene che ognuno sia portatore di una legittima verità sul mondo, dovuta alla particolare relazione che l'individuo intesse con la totalità. L'individuo riveste un ruolo speciale all'interno della realtà: egli è *medium* tra due poli assoluti, la totalità dell'idea e la singolarità dell'esperienza, deve assecondare le proprie inclinazioni interiori e fare in modo che queste possano assumere un valore oggettivo. Il momento dell'oggettivazione risulta così essenziale alla costruzione di un Io che voglia sempre progredire, proprio come nella dinamica della *Kultur* elaborata da Simmel. Attraverso la *Bildung,* la formazione di sé, egli può far sì che il proprio anelito personale possa armonizzarsi con l'Essere e realizzare così la propria felicità. La *Bildung* non è da intendersi come tensione egoistica, ma al contrario è garanzia del valore morale: è l'azione, il fare, ad assicurarlo. Nell'attività, infatti, Goethe vede la manifestazione della vita che mai agirebbe contro se stessa, ma solo a proprio favore, quindi assicurandosi il valore. Simmel ritiene, secondo questa logica, che lo stesso Goethe rappresenti l'incarnazione del soggetto perfetto in cui la massima cultura, cioè la massima realizzazione di sé, combacia perfettamente con il più alto valore morale, con la fedeltà che ha sempre dimostrato nei confronti di se stesso. Ciò lo ha dimostrato anche nel rapporto con la donna, la cui concezione influirà notevolmente su Simmel, attento al fenomeno "donna" alla cui affermazione assisteva, nella Berlino del XX secolo, in ambiti fino ad allora considerati prettamente maschili. È notevole che la donna assurga ad argomento di trattazione filosofica e che venga presentata, cosa non scontata, sotto una luce positiva: viene concepita come unità, a differenza dell'uomo che incarna la scissione, come monade dotata di un maggior grado di perfezione. L'amore, visto come *funzione* della vita, risulta essere una componente essenziale dell'esistenza, cui però Goethe non si abbandona mai del tutto, in cui sente di non poter trovare la felicità assoluta, che invece deve essere raggiunta in autonomia. L'amore rappresenta comunque uno degli ambiti in cui diventa possibile formarsi, in cui la polarità può ambire a superarsi.

Conclusione

Ciò che muove la ricerca di Georg Simmel, ciò che lo induce a riflettere a più riprese sulla cultura e sul significato che essa assume, soprattutto per l'uomo contemporaneo, è senza dubbio la necessità di individuare e creare un ponte tra le tante e diverse opposizioni che si incontrano nella realtà e di rintracciare il senso unitario che ne sta alla base e che permetta di dare significato a quanto l'umanità ha creato. Il dualismo, la polarità, il conflitto stesso, sono parte integrante della sua *Weltanschauung* che si regge su di essi, sulla loro tensione che li tiene in equilibrio e si propone sempre di ricercare un *Drittes*, un terzo elemento che possa connettere le fratture, ricomporle. Le opposizioni di soggetto e oggetto, di vita e forme, di essere e dovere, non possono rimanere tali, pena l'accrescimento della loro tensione che porrebbe le basi per un inevitabile scontro e per la sopraffazione di una parte sull'altra. L'esaltazione dell'unità sembra indispensabile a Simmel, che di fronte a sé vede una realtà lacerata e, a sua volta, lacerante che si impone su un individuo diviso e disorientato, solo ed indifeso, di fronte a forme divenutegli estranee che tentano di soffocarlo moltiplicandosi e rendendosi completamente aliene alla loro origine. La totale indipendenza della cultura oggettiva finisce per danneggiare anche quest'ultima: essa viene vissuta come imposizione dall'uomo, che in essa non ritrova più alcun elemento che lo ricolleghi a se stesso, non scorge più alcun il valore, alcuna occasione di crescita, ma, anzi, vede una trappola, una gabbia, una prigione e dunque svilupperà necessariamente un senso di indifferenza, se non di avversione nei suoi confronti. Lo scenario tragico che offre la contemporaneità sembra aver portato Simmel a cercare altrove, in altre epoche, la possibilità di risolvere il dualismo conflittuale. Le *Weltanschauungen* di Kant e Goethe, anch'essi vissuti a in una *Jahrhundertwende,* tra il XVIII e il XIX secolo, in un periodo che può essere definito un Rinascimento filosofico e scientifico – ben diverso da quello in cui è immersa l'esistenza di Simmel - diventano modelli a cui guardare per affrontare le sfide dell'età contemporanea. Il filosofo berlinese mette bene in luce come le singole soluzioni da loro proposte, se prese da sole, risultino insufficienti, sia che si consideri l'unità logico-trascendentale kantiana che quella metafisica goethiana, ma se considerate in maniera funzionale, viste come i due poli di una

medesima unità, allora possono essere alternativamente applicate per il superamento delle contrapposizioni. Ciò che forse Simmel apprezza particolarmente di queste due prospettive è il fatto di avere mantenuto al centro della riflessione l'uomo come individuo, pur in maniera diversa: in Kant l'individuo è membro dell'umanità, tale in quanto essere razionale e libero, in Goethe è un fenomeno unico, irripetibile, ma nella sua *Weltanschauung* viene allo stesso tempo enfatizzato il valore dell'*universalmente umano* che sembra essere stato «il senso complessivo della sua esistenza».[46] Entrambi si pongono interrogativi che riguardano l'uomo da vicino e tentano di trovare una risposta adeguata ad essi. Simmel si comporta allo stesso modo: la sua riflessione sulla *Kultur*, intesa come sviluppo e realizzazione individuale, la rivalutazione dell'elemento vitale, l'enfasi posta sulle personalità eccezionali, come si vede negli studi su Rodin, Michelangelo, Rembrandt, sugli stessi Kant e Goethe e su tanti altri pensatori o artisti, l'attenzione, dimostrata anche nelle ricerche sociologiche, per le minoranze (le donne), per gli *outsiders* (lo straniero), tutti questi elementi insieme rappresentano la reazione alle logiche riduzionistiche del capitalismo e del tecnicismo, al livellamento della società di massa, e la volontà di recuperare la dimensione vitale e letteralmente *umana,* perduta sia nel rapporto con le cose, sia tra individui, sia con se stessi, in una società ormai popolata da macchine ed automi. Allo stesso modo, il tentativo di presentare la filosofia come ancora capace di dare vita a concezioni del mondo che hanno la forza di orientare la vita degli individui e della collettività, assume le sembianze di una reazione contro lo scientismo e alla sua pretesa di assoggettare ogni aspetto umano a spiegazioni meramente meccanicistiche, in un'epoca in cui il progresso scientifico impone un ripensamento sul ruolo stesso della filosofia. Tuttavia, di questa *crisi* della filosofia, Simmel stesso è l'incarnazione: nonostante dimostri una profondità di pensiero rara,[47] nonostante il fascino esercitato dalla sua riflessione, dovuto alla varietà degli argomenti trattati, al fatto di essersi avvicinato a diverse scuole di pensiero senza mai legarsi a nessuna di esse, di aver saputo inserire le proprie analisi in una discussione spesso interdisciplinare, di aver tratteggiato la linea di sviluppo del pensiero attraverso la presentazione di grandi personalità, non ebbe i dovuti riconoscimenti in vita e fu poi progressivamente dimenticato dopo la morte. La dinamicità del suo pensiero, che lo rese un vero e proprio *scoiattolo filosofico,* secondo la definizione coniata da Ortega y Gasset, finì per rivoltarglisi contro. L'asistematicità, lo stile articolato, complesso, a volte ripetitivo, l'audacia dimostrata nel farsi avventuriero dello spirito, nel trattare «l'incalcolabile della vita come noi trattiamo soltanto ciò che è calcolabile con sicurezza»[48], sono elementi che hanno contribuito a ridimensionare la portata del suo pensiero. Soprattutto la svolta finale nella direzione della metafisica della vita, sembra condurre ad un esito amaro e poco proficuo: come nota Adler, la vita rimane inspiegabile e irrazionale e tale appare anche il mondo oggettivo che essa crea.

Simmel merita di essere ricordato per il contributo dato contro la lacerazione dell'individuo, in favore di una riappropriazione di se stesso, di cui è esempio la riflessione sulla *Kultur:*

> So wird die Philosophie Simmels eine fortzeugende Kraft bleiben in dem Ringen um Gewinnung voller Selbsterkenntnis, nicht zwar so sehr als Verkünderin neuer Wahrheiten wie als Bildnerin des menschlichen Geistes.[49]

Simmel sembrava consapevole di essere destinato ad una sorta di *damnatio memoriae,* forse perché durante la vita non ebbe mai le gratificazioni che avrebbe voluto. Sapeva che nessuno avrebbe più portato avanti il suo pensiero, ma che esso sarebbe morto con lui, lasciando solo qualche traccia:

---

[46] Simmel 1913a, cit., p. 278.

[47] Così lo definisce uno dei suoi più noti allievi: «Simmel, der feinste Kopf unter den Gegenwärtigen, aber darüber hinaus völlig leer, ein zielloser Mann, der alles will, nur nicht die Wahrheit, ein Sammler seiner vielen Standpunkte um die Wahrheit herum, ohne sie jemals besitzen zu wollen und zu können» (Bloch 1918, cit., p. 246).

[48] Simmel 1911a, cit., p. 63.

[49] Adler 1919, cit., p. 44.

Ich weiß, daß ich ohne geistige Erben sterben werde (und es ist gut so). Meine Hinterlassenschaft ist wie eine in barem Gelde, das an viele Erben verteilt wird, und jeder setzt sein Teil in irgendeinen Erwerb um, der seiner Natur entspricht: dem die Provenienz aus jener Hinterlassenschaft nicht anzusehen ist.[50]

Tra i suoi allievi vi furono personalità divenute poi molto celebri, tra cui i filosofi Ernst Bloch, Georg Lukàcs e Martin Buber, lo storico dell'arte Rudolf Pannwitz, il medico Albert Schweitzer, e la lezione simmeliana ha indubbiamente stimolato la riflessione di ognuno di loro. Tra coloro che hanno raccolto la sua eredità c'è anche Ernst Cassirer che l'ha convogliata nell'elaborazione della propria *Kulturphilosophie.* Cassirer si rivolge direttamente a Simmel, nel saggio del 1942 che costituisce un'ipotetica risposta a *Der Begriff und die Tragödie der Kultur*, dove rimprovera il vecchio maestro del tragico affresco dipinto attraverso l'antitesi tra cultura soggettiva e oggettiva che sembra considerare maggiori le possibilità di perdita rispetto a quelle di guadagno a cui lo sviluppo culturale può condurre oggigiorno e invece propone di sostituire questa contrapposizione insanabile con un approccio volto alla mediazione tra la vita e la forma, essendo quest'ultima concepita come manifestazione collaterale della vita stessa. In fondo, la preoccupazione che Simmel e Cassirer condividono è la stessa: com'è possibile conservare e proteggere, rispettivamente, le forme oggettive e l'individuo? Cassirer la esprime fin dalla sua opera del 1916, *Libertà e forma,* dove la dialettica tra i due termini viene interpretata come contrapposizione tra due funzioni della coscienza, non tra due entità ontologicamente distinte. Anch'egli riconosce in Kant e Goethe i propri punti di riferimento, poiché in essi vede gli *spiriti nobili* della cultura tedesca, simboli di sintesi, di unità. Non è questa la sede per approfondire il confronto tra i due pensatori che meriterebbe una trattazione più estesa, ma è interessante notare come entrambi si inseriscano nella stessa tradizione culturale, siano mossi dagli stessi interrogativi, ma finiscano per sviluppare soluzioni diverse.

Le loro preoccupazioni sembrano ancora vive nel XXI secolo che non sembra lasciare al soggetto molto più spazio per svilupparsi di quanto non ne avesse a disposizione all'epoca di Simmel. In particolare, sembra che il meccanismo di autonomizzazione delle forme culturali sia stato accelerato. Si pensi, per esempio, all'enorme sviluppo che l'intelligenza artificiale sta avendo negli ultimi anni: si tratta di forme potenzialmente minacciose e pericolose oppure di risorse preziose nella realizzazione e nella formazione di sé?

La concezione simmeliana dello sviluppo dello spirito, della cultura oggettiva come creazione della vita, dello spirito soggettivo, originata da una tendenza spontanea, sembra costruire un ponte tra l'elemento naturale, il soggetto, e quello culturale, il prodotto, senza che essi siano più concepiti come assolutamente contrapposti, ma come poli di una stessa totalità. Questa è anche l'idea che domina le teorie antropologiche contemporanee che stanno lavorando per dimostrare come l'antitesi tra cultura e natura sia artificiosa e propongono la prima come prodotto della seconda, come sua naturale evoluzione. Se i prodotti culturali sono in realtà frutto di uno sviluppo naturale, allora anche quel Terzo Regno dei valori è tale. Se così fosse, se la scienza riuscisse a dimostrare l'origine naturale dei contenuti del Terzo Regno, si potrebbe dischiudere un terreno comune per aprire un autentico dialogo tra culture diverse. Questo Simmel non poteva prevederlo, ma risulta largamente preferibile e più rincuorante del tragico scenario della guerra come unica possibilità di riscatto dell'umanità.

Bibliografia

ADLER 1919: ADLER M., *Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte*, Wien-Leipzig, 1919.

[50] Susman 1960, cit., p. 5. So che morirò senza eredi spirituali – e va bene così. La mia eredità è come denaro contante da spartire tra numerosi eredi, ognuno dei quali convertirà la propria parte in qualche acquisto conforme alla propria natura: attraverso il quale non dovrà essere riconosciuta la provenienza da quel lascito.

ANDOLFI 1996: ANDOLFI F., *Introduzione* a: SIMMEL, G., *I problemi fondamentali della filosofia,* Roma-Bari, Laterza, 1996, pp. V – XXIX.

BANFI 1922: BANFI A., *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel,* in: SIMMEL, G., *I problemi fondamentali della filosofia,* Firenze 1922, pp. 5 - 30.

BLOCH 1918: BLOCH E., *Geist der Utopie*, München – Leipzig, Duncker & Humblot, 1918.

BOELLA 2013: BOELLA L., *Introduzione a: JANKÉLÉVITCH, V., Georg Simmel filosofo della vita,* Milano – Udine, Mimesis, 2013, pp. 7 - 18.

BONDÌ 2010: BONDÌ D., *Heymann Steinthal tra scienze della cultura e "filosofia della storia"*, in: «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 65, n. 4 (2010), pp. 781–795.

BUSCHE 2000A: BUSCHE H., *Was ist Kultur? Erster Teil: Die vier historischen Grundbedeutungen*, in: «Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie», 1 (2000), pp. 69 - 90.

BUSCHE 2000B: BUSCHE H., *Was ist Kultur? Zweiter Teil: Die dramatisierende Verknüpfung verschiedener Kulturbegriffe in Georg Simmels „Tragödie der Kultur",* in: «Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie», 2 (2000), pp. 5 - 16.

CALABRÒ 1968: CALABRÒ G., *Introduzione* a SIMMEL, G., *L'etica e i problemi della cultura moderna*, Napoli 1968.

CASSIRER 1916: CASSIRER, E., *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), ed. it. a cura di G. Spada, *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania,* Firenze, Le Lettere, 1999.

CASSIRER 1942: CASSIRER, E., *Die Tragödie der Kultur* (1942), ed. it. a cura di M. Maggi, *La "tragedia della cultura",* in: *Sulla logica delle scienze della cultura: cinque studi*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 97 – 119.

CAVALLI – PERUCCHI 1984: CAVALLI A., PERUCCHI L., *Introduzione* a: SIMMEL, G., *Filosofia del denaro,* Torino, UTET, 1984, pp. 9 – 50.

D'ANNA 1982: D'ANNA V., *Georg Simmel. Dalla filosofia del denaro alla filosofia della vita,* Bari, De Donato, 1982.

D'ANNA 1996A: D'ANNA V., *Il denaro e il Terzo Regno. Dualismo e unità della vita nella filosofia di Georg Simmel*, Bologna, CLUEB, 1996.

D'ANNA 1996B: D'ANNA V., *Introduzione* a: SIMMEL, G., *I problemi della filosofia della storia*, Milano, Fabbri, 1996, pp. VII - XXIV.

DAL LAGO 1994: DAL LAGO A., *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino, 1994.

DE SIMONE 2017: DE SIMONE A., *La via dell'anima. Simmel e la filosofia della cultura*, Sesto san Giovanni, Meltemi, 2017.

FORMAGGIO 1917: FORMAGGIO D., *Per una nuova lettura di Simmel,* in: SIMMEL, G., *Arte e civiltà,* a cura di D. Formaggio e L. Perucchi, Milano, ISEDI, 1976, pp. 3 - 16.

FRISBY 1985: FRISBY D., *Georg Simmel,* Bologna,Il Mulino, 1985.

GARDINI 2012: GARDINI M., *Il Goethe di Simmel*, in: SIMMEL, G., *Goethe*, Macerata, Quodlibet, 2012, pp. 7 – 47.

HUIZINGA 1970: HUIZINGA J., *In de schaduwen van morgen* (1935), *tr. it. a cura di B. Allason, La crisi della civiltà*, Torino, Einaudi, 1970.

JANKÉLÉVITCH 1925: JANKÉLÉVITCH V., *Georg Simmel, philosophe de la vie* (1925), ed. it. a cura di Laura Boella, *Georg Simmel filosofo della vita,* Milano-Udine, Mimesis, 2013.

LANDMANN 1951: LANDMANN M., *Konflikt und Tragödie. Zur Philosophie Georg Simmels*, in: «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 6 (1951), pp. 115 - 133.

LOTTER 2000: LOTTER M-S., *Das individuelle Gesetz. Zu Simmels Kritik an der Lebensfremdheit der kantischen Moralphilosophie,* in: «Kant Studien», n. 91 (2000), pp. 178 – 203.

MAGGI 1979: MAGGI M., *Introduzione* a: CASSIRER, E., *Sulla logica delle scienze della cultura*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. V - XXXIII.

MALTER 1977: MALTER R., *Kultur als Konflikt. Georg Simmels Metakritik der idealistischen Theorie des Geistes,* in: «Zeitschrift für philosophische Forschung», n. 31 (1977), pp. 265 - 284.

MANN 1914: MANN T., *Gedanken im Kriege* (1914)*,* Frankfurt am Main, Fischer, 2009.

MANN 1918: MANN T., *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), tr. it. a cura di Marianelli, M., *Considerazioni di un impolitico*, Bari, De Donato, 1967.

NIETZSCHE 1872: NIETZSCHE F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872), ed. it. a cura di G. Colli, *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, Milano, Adelphi, 2012.

PERUCCHI 1979: PERUCCHI L., *Tragico e cultura in Simmel e nel giovane Lukàcs*, in: «Fenomenologia e scienze dell'uomo», II, 1979, pp. 95 – 116.

RENSI 1999: RENSI G., *Postfazione,* a: SIMMEL, G., *Il conflitto della civiltà moderna*, Milano, SE, 1999, pp. 61 - 73.

ROSSI 1971: ROSSI P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo,* Torino, Einaudi, 1971.

SCHWEITZER 1923: SCHWEITZER A., *Kulturphilosophie* (1923), ed. it. a cura di A. Guglielmi Manzoni, *Filosofia della civiltà,* Roma, Fazi, 2014.

SEMERARI 1954: SEMERARI G., *Kant interpretato da Simmel,* in: «Rivista internazionale di filosofia del diritto», III, n. 31 (1954), pp. 289 - 296.

SIMMEL 1890: GEORG SIMMEL, *Über soziale Differenzierung: soziologische und psychologische Untersuchungen* (1890), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989, ed. it. a cura di B. Accarino, *La differenziazione sociale,* Roma, Laterza, 1998.

SIMMEL 1892: GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 2, hrsg. von Heinz-Jürgen Dahme, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

SIMMEL 1896: GEORG SIMMEL, *Was ist uns Kant?* (1896)*,* in: *Gesamtausgabe,* Bd. 5, hrsg. von Hans-Jürgen Dahme und David P. Frisby, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992, ed. it. a cura di F. Valagussa, *Cos'è per noi Kant?*, Roma, Castelvecchi, 2016.

SIMMEL 1900A: GEORG SIMMEL, *Persönliche und sachliche Kultur* (1900), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von Hans-Jürgen Dahme und David P. Frisby, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

SIMMEL 1900B: GEORG SIMMEL, *Philosophie des Geldes* (1900), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 6, hrsg. von David P. Frisby und K. C. Köhnke, Frankfurt am Main, 1989, tr.it.a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, *Filosofia del denaro*, Torino, UTET, 1998.

SIMMEL 1904: GEORG SIMMEL, *Kant. Sechzehn Vorlesungen, gehalten an der Berliner Universität* (1904), ed. it. a cura di A. Marini e A. Vigorelli, *Kant. Sedici lezioni berlinesi,* Milano, Unicopli, 1999.

SIMMEL 1905/1907: GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: zweite Fassung* (1905/1907), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von Guy Oakes und Kurt Röttgers, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

SIMMEL 1906/1916: GEORG SIMMEL, *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung* (1906/16), in: *Gesamtausgabe,* Bd. 10, hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, tr. it. a cura di A. Iadicicco, *Kant e Goethe*, Como – Pavia, Ibis, 2008.

SIMMEL 1907A: GEORG SIMMEL, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1907), ed. it. a cura di V. D'Anna, *I problemi della filosofia della storia*, Milano, Fabbri, 1996.

SIMMEL 1908: GEORG SIMMEL, *Vom Wesen der Kultur* (1908), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 8, hrsg. von Alessandro Cavalli e Volkhard Krech, Frankfurt am Main, 1993.

SIMMEL 1910: GEORG SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie* (1910), in: *Gesamtausgabe,* Bd. 14, hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996, ed. it. a cura di F. Andolfi, *I problemi fondamentali della filosofia,* Roma – Bari, Laterza, 1996.

SIMMEL 1911A: GEORG SIMMEL, *Das Abenteuer* (1911), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 14, hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Frankfurt am Main, 2001, ed. it. a cura di M. Vozza, *L'avventura*, in: *Filosofia dell'amore*, Roma, Donzelli, 2001, pp. 57 – 71.

SIMMEL 1911B: GEORG SIMMEL, *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001, ed. it. a cura di D. Formaggio, L. Perucchi, *Concetto e tragedia della cultura*, in: *Arte e civiltà,* Milano, ISEDI, 1976, pp. 83 – 109.

SIMMEL 1911C: GEORG SIMMEL, *Philosophische Kultur* (1911), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 14, hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, 1996.

SIMMEL 1911D: GEORG SIMMEL, *Weibliche Kultur* (1911), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hrsg. von Rüdiger Kramme und Angela Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001.

SIMMEL 1913A: GEORG SIMMEL, *Goethe* (1913), in: *Gesamtausgabe,* Bd. 15, hrsg. von Uta Kosser, Hans Martin Kruckis und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, ed. it. a cura di M. Gardini, *Goethe,* Macerata, Quodlibet, 2012.

SIMMEL 1913B: GEORG SIMMEL, *Ethik und Probleme der modernen Kultur* (1913), tr. it. di P. Pozzan, *L'etica e i problemi della cultura moderna,* Napoli, Guida, 2004.

SIMMEL 1916A: GEORG SIMMEL, *Die Dialektik des deutschen Geistes* (1916), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 13, hrsg. von Klaus Latzel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

SIMMEL 1916B: GEORG SIMMEL, *Die Krisis der Kultur* (1916), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 16, hrsg. von Gregor Fritzi und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999

SIMMEL 1916C: GEORG SIMMEL, *Wandel der Kulturformen* (1916), in: *Gesamtausgabe,* Bd. 13, hrsg. von Klaus Latzel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.

SIMMEL 1917: GEORG SIMMEL, Der Krieg und die geistigen Entscheidung (1917), in: Gesamtausgabe, Bd. 16, hrsg. von Gregor Fritzi und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.

SIMMEL 1918: GEORG SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag* (1918), in: *Gesamtausgabe,* Bd. 16, hrsg. von Gregor Fritzi und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999, ed. it. a cura di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna,* Milano, SE, 1999.

SIMMEL 1919: GEORG SIMMEL, *Die Mode* (1919), in: *Gesamtausgabe*, Bd. 14, hrsg. von Rüdiger Kramme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main, 1996, ed. it. a cura di L. Perrucchi, *La moda,* Milano, Mondadori, 1998.

SPADA 1998: SPADA G., *Recensione* a: *Kant e Goethe. Una storia della moderna concezione del mondo,* di G. Simmel, in: «Rivista di Storia della Filosofia», vol. 53, n. 2 (1998), pp. 391 – 394.

SPADA 1999: SPADA G., *Introduzione* a: CASSIRER, E., *Libertà e forma. Studi sulla storia spirituale della Germania,* Firenze, Le Lettere, 1999, pp. 1 - 38.

SPENGLER O., *Der Untergang des Abendlandes* (1918)*,* tr. it. a cura di J. Evola, *Il tramonto dell'Occidente*, Parma, Guanda, 1991.

SUSMAN 1960: SUSMAN M., *Die geistige Gestalt Georg Simmels,* Tübingen, Mohr, 1960.

VALAGUSSA 2016: VALAGUSSA F., *Kant per Simmel,* in: SIMMEL, G., *Cos'è per noi Kant?*, Castelvecchi, Roma 2016, pp. 5 - 37.

VIGORELLI 1999: VIGORELLI A., *La posizione del Kant nell'opera di Simmel,* in: SIMMEL, G., *Kant. Sedici lezioni berlinesi,* Milano, Unicopli, 1999*,* pp. 49 – 64.

VOZZA 2003: VOZZA M., *Introduzione a Simmel,* Roma-Bari, Laterza, 2003.

LA RELAZIONE ETICA IN LÉVINAS A PARTIRE DAL VOLTO DELL'ALTRO: LA MESSA IN OMBRA DELLA RAZIONALITÀ

Maria Pirozzi

Abstract

This paper aims to question the primacy of consciousness as a base of ethics. The reduction of the Other to the Identical, a crucial concept of the western philosophy, represents the polemical target of Lévinas' thought, centered on the experience of the encounter with the *Face* of the Other. In this sense, the notion of responsibility provides an alternative ethical paradigm compared to the decision based on rationality.

Keywords

Face, Responsibility, Other, Egology, Lévinas.

1. L'incontro col Volto dell'Altro. Tra letteratura e filosofia

> Compagno, io non ti volevo uccidere. Se tu saltassi un'altra volta qua dentro io non ti ucciderei purché anche tu fossi ragionevole. Ma prima tu eri per me solo un'idea, una formula di concetti nel mio cervello che determinava quella risoluzione. Io ho pugnalato questa formula. Soltanto ora vedo che sei un uomo come me. Allora pensai alle tue bombe a mano, alla tua baionetta, alle tue armi, ora vedo la tua donna, il tuo volto e quanto ci somigliamo. Perdonami compagno, noi vediamo queste cose sempre troppo tardi perché non ci hanno mai detto […] che le vostre mamme sono in angoscia per voi, come per noi le nostre e che abbiamo lo stesso terrore e la stessa morte e lo stesso patire… perdonami compagno, come potevi tu essere mio nemico? Se gettiamo via queste armi e queste uniformi potresti essere mio fratello […]. Prenditi vent'anni della mia vita compagno e alzati; prendine di più perché io non so che cosa ne potrò mai fare.[1]

Questo passo è tratto da *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, romanzo del 1929 in cui lo scrittore Eric Maria Remarque racconta la sua personale esperienza di soldato tedesco nel corso della prima guerra mondiale. Qui il giovane protagonista trova riparo in una buca formatasi in seguito all'esplosione di una granata. È proprio in quello spazio angusto che il soldato vivrà un'esperienza sconvolgente: quella che Emmanuel Lévinas avrebbe chiamato l'incontro del Volto dell'Altro. Il Volto è il modo concreto con cui l'Altro si presenta a me, entra con me in una relazione del tutto eccezionale.

Scrive Lévinas in una delle sue opere principali *Totalità e Infinito*: «Noi chiamiamo Volto il modo con cui si presenta l'Altro a me […] questo modo non consiste nell'assumere, di fronte al mio sguardo, la figura di un tema, nel mostrarsi come un insieme di qualità che formano un'immagine. Il Volto dell'Altro distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia nella mia mente».[2] La specialissima concezione del Volto, che Lévinas propone tende dunque a distinguere il Volto stesso sia dai suoi lineamenti, che posso oggettivare riportandoli a categorie generali (il colore dei suoi occhi, la forma del suo viso) sia dalle qualifiche con cui s'inserisce nella

[1] E.M. Remarque, *Im Westen nichts Neues* (1929), *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, traduzione di S. Jacini, Arnoldo Mondadori, Milano 1931 pp. 173-74.

[2] E. Lévinas, *Totalitè et Infini: Essai sur l'Exteriorité*, La Haye 1961 trad. it. *Totalità e infinito* 1961, A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1990 p.21.

trama di relazioni del mio mondo oggettivo (i suoi dati anagrafici, la sua professione). Possiamo dunque affermare che il Volto è proprio quella presenza viva dell'Altro che costantemente mette in crisi o disfa le varie forme con cui tendo a farlo rientrare nel già noto, nelle mie categorie di pensiero.

La relazione con l'Altro è perciò non sapere, stupore, in quanto non si costituisce come l'opera di soggetto che ne dà il senso bensì è prima di tutto un *Interlocutore*, prima ed indipendentemente da qualsiasi sistema di riferimento. Certamente il Volto ha a che fare con l'Altro ma precisamente in quanto è ciò che rimane dell'Altro una volta esauriti tutti i rimandi al mondo esterno. Ecco perché il Volto non è segno ma il turbamento stesso della logica di ogni ordine razionale. Il Volto in quanto unicità è infatti ciò che rimane dell'altro una volta esauriti tutti i riferimenti a cui l'Altro è necessariamente sottoposto. La tradizione occidentale vede nella razionalità la sorgente di ogni significazione all'interno di una coscienza che raccoglie dei dati. Ma si domanda Lévinas: c'è qualcosa al mondo che possa rifiutarsi a questa sfera primordiale della razionalità, senza per questo smettere di significare? Ora «quando mi trovo di fronte ad Altri non è né una significazione culturale né un dato».[3] L'Altro come epifania del Volto introduce infatti una discontinuità nell'esperienza: esteriorità e novità che c'interpella e c'interroga.

L'Altro è *fuori contesto*: è senso primordiale che rifiuta ogni razionalità. Ecco perché il Volto è ciò che resta al di fuori del riferimento all'Io e al mondo proprio in quanto è al di fuori della portata di ogni possibile rimando: «se significare equivalesse ad indicare il Volto sarebbe insignificante».[4] L'Altro secondo Lévinas è un vero e proprio *enigma*, uno scompiglio.

Lo scompiglio così come viene inteso da Lévinas non è un movimento che si propone di creare un nuovo ordine di fenomeni significanti, siano essi in accordo o in disaccordo con l'ordine dato, ma un movimento che porta via il significato che portava con sé, senza lasciarne segno visibile: per questo motivo ogni ordine razionale viene sconvolto e *messo in ombra*.

2. Il primato della relazione etica su quella ontologica

La descrizione della relazione con il Volto è però anche quella che ha preparato il terreno per caratterizzare più a fondo la natura di tale relazione, ovvero per metterne in evidenza l'originale struttura etica.

Questo passaggio è comprensibile tramite la nozione di *nudità* del Volto. La nudità del Volto è espressione di povertà per cui fin dalle origini la parola che l'Altro mi rivolge è appello etico, comando. Egli si presenta nella sua debolezza più spoglia, più povera e più vulnerabile. Ecco perché secondo Lévinas la scoperta della mia *responsabilità* è l'inizio di ogni conoscenza in generale poiché ogni conoscenza e ogni comprensione razionale deve essere purificata dalla sua tendenza naturale all'egocentrismo, tipica della civiltà occidentale. Dal momento che esiste l'Altro il potere dell'Io si scopre sottomesso alla responsabilità per l'Altro: posso infatti dedicare a sacrificare la mia vita per un altro, tant'è che il Volto dell'Altro lascia trasparire nella sua nudità indifesa il divieto: "Tu non ucciderai".

Nel Volto dell'Altro, infatti, entriamo in rapporto con ciò che è assolutamente esposto e di conseguenza con ciò che è solo e può subire l'isolamento supremo che si chiama morte. Nel Volto d'Altri c'è sempre la morte di Altri e così in qualche modo l'incitamento all'omicidio, la tentazione di negarlo completamente.

Eppure, per altro verso, tale nudità oppone una resistenza infinita al mio potere perché neppure l'omicidio può eliminare il comando etico che in tale nudità del Volto si esprime. La morte non vuol dire l'annientamento, il non-essere o il nulla: essa infatti mette in questione, strappa dall'indifferenza. L'Altro, infatti, non è mai a portata di mano, la sua *prossimità* è estranea ad

[3] E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972 trad. it *Umanesimo dell'altro uomo*, A. Moscato, Il melangolo, Genova 1985 p. 47.

[4] E. Lévinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger,* Vrin Paris 1949 *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1998), trad.it di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1998 p. 198.

ogni tentativo di mediazione: «Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno acconsentito o rifiutato»5 (Lévinas, 1974, trad. it. p. 108). La credenza della coincidenza del Medesimo in cui l'Io è origine a sé è fin dall'inizio disfatta dall'Altro. Anche se Lévinas continua a parlare della prossimità dell'orfano, della vedova, dello straniero, in realtà tutte queste figure non sono quelle dell'altro come un tu, ossia come un amato, prediletto, scelto. Il *Tu* di Lévinas è l'Altro come regola esterna per me: è l'alterità che ordina a cui devo obbedire e che per questo *espropria* la mia ipseità.

Non essendovi con l'Altro un rapporto di comunione, si fa sempre più evidente in Levinas non solo la mia estraneità fondamentale all'Altro, ma anche la mia espropriazione da parte dell'Altro. L'Altro diventa colui che mi comanda e a cui devo obbedire senza nessuna ragione valida. Dunque, la presenza dell'Altro finisce così per espropriarmi.

3. La responsabilità per Altri e il capovolgimento dell'*egologia* occidentale

La filosofia occidentale da Parmenide a Hegel è per Lévinas un'*egologia* e si esprime in discorsi in cui si dispiega un universo centrato intorno a un Ego che è centro e fine del mondo nonché fonte di ogni senso. L'*egologia* è il luogo teorico di un atteggiamento fondamentale: l'egocentrismo della civiltà occidentale si realizza anche in un ben preciso tipo di vita pratica di cui la filosofia è la contropartita teorica.

Così, nella nostra esperienza di occidentali è forte la connessione che risulta tra mondo, narrazione, libertà, verità, potere, guerra, connessione che il capitalismo da sempre sfrutta ed esaspera, mentre la razionalità coglie l'essenza delle cose, trasforma l'essenza stessa in avere.

Ecco dunque che l'aspirazione ultima di Lévinas sta nel sottrarsi all'egoismo e alla violenza della razionalità: inserendo il concetto di Volto dell'Altro, presenta l'Altro stesso come irraggiungibile, come se provenisse da una dimensione inespugnabile. Pur essendo mera esposizione, il Volto mi chiama quindi alla mia responsabilità vietandomi di uccidere.

In conclusione, strappare l'umanità dell'uomo al primato della razionalità che s'impone di tematizzare e assorbire l'Altro è l'unica risposta radicale alla minaccia della guerra e dell'odio.

Bibliografia

LÉVINAS E. (1974), *Altrimenti che essere o al di là di essere* (1983), traduzione di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano.

ID. (1949), *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1998), traduzione di F. Sossi, Raffaello Cortina Editore, Milano.

ID. (1961), *Totalità e infinito* (1990), traduzione di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano.

ID. (1972), *Umanesimo dell'altro uomo* (1985), traduzione di A. Moscato, Il melangolo, Genova.

REMARQUE E. M. (1929), *Niente di nuovo sul fronte occidentale* (1931), traduzione di S. Jacini, Arnoldo Mondadori, Milano.

[5] E. Lévinas, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, La Haye 1974 *Altrimenti che essere o al di là di essere* (1983), traduzione di S. Petrosino e M. T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983 p. 108.

MEDITAZIONI METAFISICHE: UNA DIVAGAZIONE

Nicla Vassallo*

Abstract

This simple paper is very condensed. Its main topic is Cartesian global scepticism. From it I departure to mention many themes such as the relationship between film and epistemology, as well as the Platonic route from ignorance to knowledge. I examine global scepticism: it is well known. My point it is the "I" that Descartes leaves us. What is our personal identity? Is there space in it (or in Locke vision, and after) for clone tech. And the Cartesian "I" how is feminist?

Keywords

Knowledge, Matrix, Scepticism, Personal identity, Clone tech.

Conoscere è tra gli obiettivi fondamentali dell'esistenza. Un obiettivo che siamo convinti di conseguire quotidianamente, in virtù della quantità di nuove informazioni (sulla nostra mente, l'ambiente che ci circonda, gli altri, senza menzionare poi la scienza, il linguaggio, la politica, l'etica, la religione, l'arte) apprese nel corso di ogni giornata. L'accumulo di conoscenze è, in effetti, un processo incessante, che prende avvio con la nostra nascita per concludersi con la fine della nostra vita.

L'eventualità di rinunciare alla conoscenza ci incute un profondo timore, a causa del rischio che correremmo. Provare inquietudine di fronte a una possibilità del genere è sintomo dell'alta considerazione in cui teniamo (consapevolmente o inconsapevolmente) il conoscere. Ci allarma anche l'eventualità che quanto crediamo di conoscere (sia questo la nostra data di nascita, il nostro nome, il fatto che di fronte a noi ci sia un tavolo, che 2+2=4, che Londra sia la capitale della Gran Bretagna, e così di seguito) non sia reale, bensì meramente apparente. Non ci spaventa altrettanto l'idea di perdere quelle che potremmo chiamare le nostre "conoscenze virtuali", relative cioè alla realtà virtuale, a quei mondi immaginari, fittizi, frutto dell'immaginazione, che si concretizzano nelle mitologie, nelle leggende, nei romanzi, nelle opere artistiche, nei film, nei videogiochi, nelle simulazioni al computer. Si tratta di mondi affascinanti, a cui, però, non attribuiamo la medesima importanza che al mondo reale. Certo, a loro proposito alcuni enunciati sono veri, mentre altri sono falsi: per esempio, "Sherlock Holmes è un detective" è vero, mentre "Sherlock Holmes è un mafioso" è falso. Questo significa, tra l'altro, che possiamo riferirci a entità fittizie quando parliamo. Eppure tali entità non esistono come esistiamo noi o le entità concrete: per questa ragione chiamiamo "virtuali" e "fittizie", le realtà che le concernono[1].

La filosofia ragiona sui nostri timori e sui nostri problemi nel tentativo di offrirci soluzioni plausibili. E i film dalla filosofia traggono ispirazione.

Matrix, il film. Come Morpheus spiega a Neo, durante la guerra tra gli umani e le macchine, i primi sono riusciti a bloccare i raggi solari nel tentativo di eliminare le seconde, privandole del loro sostentamento essenziale – le macchine hanno bisogno di energia per sopravvivere. Per rappresaglia, le macchine trasformano gli umani nella loro fonte di energia, costringendoli a fluttuare in vasche. La maggior parte degli umani non è però consapevole di questa condizione:

* Dafist - Sezione di Filosofia - Università degli Studi di Genova - http://www.niclavassallo.net/

[1] In proposito, le faccende sono ben più complesse, ma troveremo modo di approfondirle in un altro articolo.

infatti, viene loro garantita un'esistenza fittizia che non differisce sostanzialmente da quella che avrebbero vissuto prima della guerra. Come viene spesso rimarcato nel film, la maggior parte degli umani sogna un sogno che simula la realtà. Solo alcuni sanno come stanno le cose e si battono per liberare gli umani. Morpheus è tra questi e libera Neo. Dopo averlo contattato e avergli spiegato sommariamente la situazione – Matrix "è uno mondo che ti è stato messo davanti agli occhi per nasconderti la verità" – Morpheus offre a Neo la possibilità di assumere due pillole: la pillola blu che gli consentirebbe di non ricordare quanto gli è stato rivelato e di continuare a rimanere nel mondo fittizio, e la pillola rossa che gli consentirebbe di capire la verità. Neo sceglie la pillola rossa, ma il cammino che lo conduce verso la conoscenza non è facile, anche se Morpheus gli racconta come stanno le cose e gliele mostra. Neo prenderà lentamente consapevolezza, grazie a diversi fattori, tra cui il motto "conosci te stesso" che egli scorge inciso sopra la porta dell'oracolo. Questo particolare suggerisce temi della filosofia antica. Perché scegliere la pillola rossa, visto che essa conduce, con le parole di Morpheus, "nella tua desertica realtà"? Una ragione sta ovviamente nel fatto che l'essere umano è tale in quanto conosce, altrimenti la sua esistenza si ridurrebbe a un mero vegetare. Collegata a questa vi è una ragione preminentemente socratica: l'*areté*, la virtù del soggetto cognitivo risiede nella conoscenza, mentre il suo vizio risiede nell'ignoranza e, dato che l'essere umano è la sua *psyché*, il suo io consapevole, la prima conoscenza da conseguire è la conoscenza di se stessi. In sostanza, la virtù è conoscenza perché la conoscenza di se stessi comporta anche la conoscenza dei propri limiti e delle proprie possibilità.

Il cammino che conduce dall'ignoranza alla conoscenza non è immediato e procede per gradi: c'è l'opinione (*doxa*) e c'è la conoscenza (*epistéme*). La prima si divide in mera immaginazione (*eikasia*) e in credenza vera e propria (*pistis*), che si riferiscono rispettivamente alle ombre e alle immagini sensibili delle cose, mentre la seconda si divide in conoscenza mediana (*dianoia*) e in intellezione vera e propria (*noesis*), che si riferiscono rispettivamente alla conoscenza matematica e al coglimento puro delle idee. La situazione viene ben rappresentata nel famoso mito della caverna. Si immagini che degli esseri umani siano da sempre incatenati dentro una caverna, in modo che possano vedere solo delle ombre. Non avendo visto altro, essi crederebbero (*eikasia*) che queste ombre rappresentino l'unica realtà. Si supponga, però, che un prigioniero riesca a liberarsi e a incamminarsi verso l'uscita della caverna: si accorgerebbe (*pistis*) che le ombre sono prodotte (così ci viene raccontato dal mito) da statue e che le statue sono ben più reali delle ombre. Una volta fuori da caverna, egli vedrebbe poi gli oggetti del mondo esterno e infine il sole, passando dalla *dianoia* alla *noesis*.

Neo può essere paragonato a questo prigioniero e il lento percorso che lo conduce, dopo aver preso la pillola rossa, verso la conoscenza di come stanno realmente le cose può forse evocare i gradi platonici della conoscenza. A questo si deve aggiungere che l'ingiunzione "conosci te stesso", a cui egli cerca di tenere fede, rimanda ovviamente alla rilettura platonica dell'epistemologia socratica. Però, il dualismo platonico tra il mondo delle idee e il mondo sensibile non corrisponde al dualismo, presente in *Matrix*, tra il mondo fittizio, in cui vive la maggior parte degli esseri umani, e il mondo reale. Infatti, in Platone, il mondo sensibile non è un mondo fittizio, non è pura apparenza. Se il mondo delle idee costituisce la realtà vera e perfetta, il mondo sensibile ne è un riflesso: esiste in una certa misura, in quanto imitazione e partecipazione del primo. Sotto il profilo epistemologico, dobbiamo allora rintracciare nel film qualcosa di più significativo. Che è il problema dello scetticismo. Problema che nasce con la stessa filosofia e che è molto presente oggi. Problema che ha affrontato, tra gli altri, Cartesio.

Morpheus chiede: "Hai mai fatto un sogno tanto realistico da sembrarti vero? E, se da un sogno così non ti dovessi più svegliare come potresti distinguere il mondo dei sogni dal mondo della realtà?". Questa domanda evoca l'ipotesi del sogno, in cui Cartesio si domanda quante volte non è riuscito a discernere lo stato dell'essere in uno sogno da quello di essere sveglio, e non riesce a rintracciare indizi né concludenti né certi che lo conducano a essere persuaso di non sognare.

Nel film sono però le macchine ad ingannare gli esseri umani e questo evoca l'ipotesi del genio maligno; Cartesio suppone che tale genio lo inganni su tutto quanto percepisce e quindi Cartesio finisce col considerarsi "privo affatto di mani, di occhi, di carne, di sangue, come non avente alcun senso, pur credendo falsamente tutte queste cose".

Inoltre, il film ci rappresenta esseri umani incapsulati in vasche e questo suggerisce l'ipotesi del cervello in una vasca. Si tratta di un'ipotesi che rappresenta il corrispettivo contemporaneo e fantascientifico dell'ipotesi del sogno e del genio maligno, o, meglio, del cervello in una vasca. Il suo scenario è il seguente. Senza che ne sia in alcun modo consapevole, vengo rapita e trasportata su un lontano pianeta. Qui il mio cervello viene espiantato, immerso in una vasca colma di liquidi nutritivi e connesso a un computer controllato da un extraterrestre. Quest'ultimo, tramite il computer, mi stimola artificialmente a credere tutto quanto crederei, se non fossi un cervello in una vasca.

Le divergenze tra le tre ipotesi sono di ordine ontologico, più che epistemologico. Dal punto di vista ontologico, infatti, l'ipotesi del genio maligno si differenzia da quella del sogno perché vi compare per l'appunto il genio, e l'ipotesi del cervello in una vasca si differenzia dalle prime due perché vi compare il cervello, l'extraterrestre, la vasca, i liquidi nutritivi, il computer, un pianeta. Dal punto di vista epistemologico, si può rintracciare una differenza tra le ipotesi se si segue Cartesio, secondo il quale è nell'ipotesi del genio maligno (e oggi diremmo anche nell'ipotesi del cervello in una vasca), ma non nell'ipotesi del sogno, che vengono poste in dubbio tutte le proposizioni, incluse quelle dell'aritmetica, della geometria e di scienze simili.

Cartesio prende le mosse col *metodo del dubbio*. Il metodo intende mettere alla prova le credenze, applicando deliberatamente una serie di argomenti scettici allo scopo di approdare alla scoperta di una conoscenza su cui non è possibile nutrire alcun dubbio. Nelle *Meditazioni* Cartesio, in una prospettiva individualistica, inizia col sollevare dubbi sulla conoscenza che gli proviene dai sensi: di tanto in tanto i sensi lo hanno ingannato – come, per esempio, nel caso del bastone che nell'acqua appare spezzato – e, di conseguenza, non è mai prudente fidarsi completamente di essi. Ci troviamo di fronte all'argomento dell'illusione: gli oggetti possono apparire diversamente da come sono in realtà e, pertanto, non possiamo conoscerli. Cartesio rifiuta questa conclusione scettica: i sensi a volte ingannano, ma non ingannano sempre; vi sono giudizi basati sui sensi di cui sarebbe folle dubitare, come ad esempio nel caso di "sono seduto davanti al fuoco" o "guardo questa carta". Occorre, inoltre, ricordare che l'argomento dell'illusione è incapace di produrre un dubbio globale circa l'evidenza empirica, perché gli errori percettivi vengono individuati come tali grazie ad altre percezioni, o, ad altra evidenza empirica.

Subentra, però, un nuovo dubbio, l'*ipotesi del sogno*, secondo il quale potrei ora sognare, e, pertanto, occorre concludere che è possibile dubitare anche dei suddetti giudizi. Ma non posso forse sapere che non sto sognando? No, perché "non vi sono indizi concludenti, né segni abbastanza certi per cui sia possibile distinguere nettamente la veglia dal sonno". Ci troviamo ora di fronte a un *dubbio globale* che concerne tutta la conoscenza empirica. Si può affermare che il concetto di "sogno" è un "parassita" del concetto di "veglia" – non possiamo avere l'uno, senza avere l'altro – cosicché qui Cartesio non è in grado di offrirci una ragione per lo scetticismo globale. A difesa di Cartesio, è semplice notare che, se l'ipotesi del sogno non può essere dimessa, il soggetto cognitivo solitario non può ottenere alcuna garanzia indipendente che quanto percepisce esista nella realtà.

Si potrebbe ribattere che i contenuti dei sogni, come i contenuti delle raffigurazioni artistiche, devono basarsi sulla realtà e che, pertanto, il mondo deve contenere oggetti come la testa, gli occhi, le mani, e così via. Tuttavia, al pari di un pittore che produce creazioni completamente immaginarie, anche i sogni possono produrre contenuti totalmente immaginari e irreali e, nell'ipotesi del sogno, non possiamo escludere che la testa, gli occhi, le mani e simili non siano oggetti immaginari e irreali. Sembra, però, che anche le finzioni, o le fantasie, debbano conformarsi a certe categorie universali quali l'estensione, la forma, la figura, il numero, lo spazio e il tempo: queste categorie devono essere reali. Se ne può arguire che aritmetica, geometria e scienze simile contengono qualche cosa di "certo e di indubitabile".

Anche queste certezze però vengono minate. Se c'è un Dio onnipotente, come posso escludere che non voglia ingannarmi su tutto? E, se non c'è tale Dio, le cose andranno ancora peggio sotto il profilo epistemico: l'autore della natura e della mia esistenza sarà certo meno potente di Dio e, quanto meno potente sarà, tanto più probabile risulterà che mi abbia creato imperfetto e, più in particolare, talmente imperfetto da ingannarmi sempre. Cartesio è, allora, costretto a concludere che non vi è alcuna conoscenza di cui non sia possibile dubitare e questa ammissione viene ben espressa nell'ipotesi di quel genio maligno che è capace di ingannarci su tutto.

Lo scetticismo è inutile? No, se riteniamo con Aristotele che non si è esseri umani se non si aspira alla conoscenza, o con Dante che saremmo dei bruti se non cercassimo costantemente di conoscere. Il dubbio scettico è ancorato nel nostro pensare, nella condizione umana, in ogni nostro tentativo di comprensione oggettiva. Come sostiene Bernard Williams, è la conoscenza stessa che possiede un carattere problematico, tale da condurla verso lo scetticismo.

A ogni modo, quando si parla di scetticismo cartesiano, si vuole indicare lo scetticismo globale, ma questo non deve implicare che Cartesio fosse uno scettico. Il metodo del dubbio sistematico non vuole solo demolire, ma anche costruire: rappresenta semplicemente un mezzo per giungere a una conoscenza di base che lo scetticismo non può intaccare. Questa conoscenza viene raggiunta col riconoscere che se il genio maligno mi inganna, allora *Io sono*, *io esisto*. In una formulazione più nota, che si trova nel *Discorso sul metodo*, la conclusione consiste nel famoso "*cogito, ergo sum*". Così Cartesio ottiene quanto si è in fondo proposto: spingere ai limiti il metodo del dubbio per mostrare che esso giunge ad autoconfutarsi. Ma questa autoconfutazione potrebbe anche andar bene allo scettico, visto che il soggetto cognitivo continua a conoscere ben poco: solo che è un essere pensante. Il compito è allora quello di partire da questo sapere di essere un essere pensante al fine di ricostruire la rimanente conoscenza: dalla consapevolezza di sé occorre procedere verso la conoscenza del mondo, e lo si può evidentemente fare solo con le risorse della propria consapevolezza. Per mezzo di un'argomentazione causale, spesso giudicata problematica, Cartesio rintraccia in sé l'idea chiara ed evidente di un essere supremamente perfetto e sostiene che l'idea sia stata posta in lui da quest'essere che è Dio. Una volta in possesso della dimostrazione dell'esistenza di Dio, Cartesio procede agevolmente a stabilire la conoscenza del mondo. Dio ha inculcato in lui una forte propensità a credere che le mie/sue idee abbiamo la loro fonte in oggetti esterni alla sua soggettività; questi oggetti devono esistere e Cartesio li conosce per mezzo di idee chiare e distinte, perché altrimenti Dio lo ingannerebbe sistematicamente – cosa inconciliabile con la perfezione divina.

Chiediamoci se la strategia cartesiana per sconfiggere lo scetticismo funziona. La strategia trova il suo punto saldo nella conoscenza dell'esistenza di Dio, cosicché Cartesio è costretto a riconoscere che la certezza e la verità di ogni conoscenza è legata alla conoscenza di Dio: se non conosco Dio, non posso conoscere in modo perfetto altro. La strategia dipende allora da un ragionamento circolare – il cosiddetto "circolo cartesiano" – perché non si capisce come si possa conoscere in prima istanza l'esistenza di Dio, senza già presupporla a garanzia stessa della medesima conoscenza. A questo punto, dato che i ragionamenti circolari non hanno valore, lo scetticismo trionfa e rimaniamo con la magra consolazione di sapere solo e unicamente che siamo esseri pensanti, mentre non conosciamo nulla del mondo esterno.

Ma esseri pensanti, avere una mente, non è indifferente, perlomeno rispetto a chi non pensa. E pone il problema della nostra identità personale. Siamo solo delle menti? Siamo solo dei corpi? Siamo combinazioni di mente/corpo?

Storicamente il dibattito si fa cogente in epoca moderna. La convinzione cartesiana dell'io essenzialmente pensante si trasforma, seppur parzialmente, e comunque si specifica meglio, con Locke, il quale decreta che l'io si dà solo quando l'io presente è connesso all'io passato attraverso la memoria. Pur opponendosi alla possibilità di un'impressione pura dell'io, anche Hume ricorre alla nozione di memoria per porre in relazione le idee passate con quelle presenti. Scaturisce in tal modo la tesi secondo la quale sussiste una stretta, imprescindibile connessione tra l'identità personale e la memoria di sé, tesi che trova riscontro non solo nel comune modo di pensare, ma anche in alcune correnti psicologiche per le quali la strutturazione dell'identità

personale è strettamente correlata alla costruzione della memoria, cosicché la crisi d'identità viene ricondotta alla sua destrutturazione. Oggi, in campo filosofico, il criterio della memoria si è tradotto nel criterio psicologico: l'identità personale consiste nella, ed è garantita dalla, continuità psicologica, continuità che si concretizza non solo nella memoria, ma anche nella conservazione di alcune caratteristiche psicologiche, quali le credenze, il carattere, i desideri, e così via. Ma chi perde questa continuità non è più se stesso? Secondo alcuni la risposta deve essere negativa. Il criterio psicologico non viene infatti accettato unanimemente. In contrapposizione ad esso, viene teorizzato il criterio fisico o corporeo: l'identità personale consiste nella, ed è garantita dalla, continuità fisica, continuità che può essere corporea o cerebrale, il che solleva la questione se un sé possa essere racchiuso in un mero cervello privo di psiche o di mente. Agli estremismi di queste due criteri rimedia il criterio misto: l'identità personale consiste nella, ed è garantita dalla, continuità psico-fisica.

Andy Warhol ha esaltato la clonazione nell'arte. Il cinema ci ha, tra l'altro, proposto: famose coppie di gemelle, i due Chaplin del *Grande dittatore*, i replicanti di *Blade runner*, un Michael Keaton quadruplicato, lo Schwarzenegger clonato in *Il sesto giorno*. Non si può dire che la possibilità della clonazione ci risulti sconosciuta. Ne siamo intellettualmente affascinati ed emotivamente terrorizzati. Se si aderisce al criterio psicologico, non vi alcuna ragione teorica di temere la clonazione artificiale degli esseri umani, perché, dato che la psiche si sviluppa con le esperienze cognitive ed emotive, e che tali esperienze sono per lo più uniche in vissuti e interpretazioni, due esseri clonati non potranno mai essere il medesimo individuo. Se si aderisce al criterio fisico, vi sono forse maggiori ragioni per temerla, ma queste risultano poco più cogenti di quelle che potremmo eventualmente far valere di fronte a quanto potrebbe venire definito l'effetto della clonazione naturale: l'esistenza di gemelli monozigoti. Se il criterio psicologico e quello fisico presentano ben poche ragioni teoriche contro la clonazione degli esseri umani, ne segue ovviamente che esse non saranno differenti in misura, se si sposa il criterio misto. Altrettanto ovviamente ne segue l'inesistenza di ragioni contro la clonazione delle cellule embrionali, perché quanto vale per gli esseri umani, tanto più vale per esse. È inoltre opportuno evidenziare che queste ai primi stadi di sviluppo sono totipotenti e un embrione completo potrebbe svilupparsi da ognuna di esse, nel caso venissero separate. Ciò significa che presentano in potenza molte o infinite identità.

Contro la clonazione degli esseri umani e degli embrioni hanno ancor meno da ridire quelle posizioni filosofiche secondo le quali l'identità personale non abbisogna di criterio alcuno, semplicemente perché ad importare non è tanto essa, quanto la sopravvivenza. Anzi, se si aderisce a queste posizioni, non si può che guardare con favore entrambe le clonazioni. Non mi pare, dunque, che la problematizzazione dell'identità personale offra ragioni teoriche contro la clonazione. Ciò, comunque, non implica che non sussistano contro di essa ragioni fondamentali di ordine etico o pratico – per quanto riguarda le ragioni pratiche, basti ricordare alcuni orrori del secolo scorso, dovuti all'indegno impiego di tecniche scientifiche per fini crudeli e feroci – ma queste non possono venire avallate con l'intento di salvaguardare l'identità personale, perché essa non viene a cadere con la clonazione.

Ecco Cartesio torna a dirci qualcosa. Freud, tra l'altro, continua a ritenere che le persone siano entità immateriali, anime o menti connesse solo contingentemente ai loro corpi, così come hanno teorizzato Platone, Cartesio, e, più recentemente, Chisholm. Ci troviamo di fronte al cosiddetto dualismo mente-corpo e alla difficoltà di comprendere come due sostanze così diverse, mente e corpo - *res cogitans* e *res extensa* nella terminologia cartesiana - possano interagire. Tale difficoltà viene considerata da alcuni secondaria o, addirittura, irrilevante rispetto ai meriti della teoria dell'immaterialità e alle sue promesse: perché se la persona è immateriale, la morte del suo corpo non decreta certo la sua morte e, quindi, le si può prospettare un'altra vita - sia essa ultraterrena o terrena per via della reincarnazione. Inoltre, la teoria consente di attribuire senza problemi l'appellativo di persona ad entità quali Dio, gli angeli e le anime. Non c'è invece una vita dopo la morte del corpo, e Dio, gli angeli, le anime non sono persone, se queste ultime vengono intese come entità completamente materiali. È il fisicalismo a pensarla in tal modo. Uno dei suoi problemi consiste nello stabilire se le persone sono necessariamente animali, o se

possono esservi anche persone-robot o persone bioniche, perché qui la questione è precisare che cosa è il corpo. Il problema sussiste peraltro anche per la teoria dualistica, ove la questione è specificare che cosa sia la mente. Entrambe le teorie devono comunque affrontare la nostra intuizione secondo la quale vi è una differenza tra noi esseri umani e gli animali, anche quelli particolarmente evoluti (intuizione che nella concretezza si risolve nel nostro nutrirci di carne), o secondo la quale un robot e un essere bionico non possono pienamente aspirare allo status di persona (intuizione che nella concretezza si risolve nel negare loro dei diritti). Ma, soprattutto, entrambe le teorie si scontrano con la nostra intuizione primaria: le persone non sono né solo immateriali, né solo materiali, né sola mente, né solo corpo. Così la soluzione più accettabile sotto il profilo intuitivo pare quella intermedia: le persone sono entità psicofisiche, necessariamente incarnate.

Torniamo di nuovo a Cartesio che riesce a dimostrare che siamo menti. Per questo è stato attaccato da alcune femministe contemporanee. Non concordo, affatto, sugli attacchi. Le ragioni sono diverse, a partire dal rapporto di Cartesio con donne come la principessa Elisabetta di Boemia. Non solo le sono dedicati i *Principia Philosophiae*, opera in quattro volumi di filosofia e di fisica, ma soprattutto Cartesio intrattiene con lei una corrispondenza in cui prende in grande considerazione le obiezioni di Elisabetta sempre insoddisfatta delle repliche del filosofo sul rapporto tra mente/corpo. Questa corrispondenza sta alla base di *Les passions de l'âme*. Cartesio invia parti del lavoro anche alla regina Cristina di Svezia che inviterà il filosofo a Stoccolma. In effetti, le vicende personali e intellettuali di Cartesio sembrano molto più femministe (almeno per l'epoca) di quanto le filosofe femministe vogliano ammettere. Contro l'idea che quest'ultime si sono fatte della filosofia cartesiana, occorre aggiungere il fatto che Cartesio si batte contro l'autoritarismo. Non solo contro il memorizzare sillogismi, ma soprattutto contro la dipendenza epistemica da ogni autorità, incluse le autorità religiose e i loro connessi pregiudizi – le sue *Meditationes de Prima Philosophiae* invitano a "revocare in dubbio" "tutte le opinioni ricevute fino allora" da ogni tipo di autorità, per impegnarsi in una serie di mediazioni e di esperimenti mentali che condurranno all' "io sono, io esisto". Ancor oggi ci sono molte, tante donne che vorrebbero poter dire proprio "io sono, io esisto". Cartesio può quindi essere considerato un "sovversivo".

IL RUOLO DELLE SIMMETRIE NELLA CONOSCENZA DELLA MICROFISICA

Saro Mirone*

Abstract

In the majority of cases mathematical-physics already found a solution to some problems which for many centuries now the philosophy was trying to solve without success. One thinks about evolution universe theory or the concepts connected to space-time. Throughout the 3rd research I would like to focus on problems raised by quantum mechanics in regards to the knowledge about elementary particles and how these particles interact each other. After exploring different angles of this question, the conclusion of this work is that is impossible to decipher the knowledge of microphysics, very different from everyday reality, without taking in consideration the importance of the mathematical language, but not only it. In order to decipher the reality of microcosmos and know the becoming of subnuclear world are also required fundamental metaphysics principles: gauge symmetry principle and principle of stationary Action (Minimum). Working with philosophical principles, as guide principles for the building nature laws, and mathematical models, for the connection between wave function and force field, often we obtain some results that don't live up the expectation, but from my point of view it is the best way to tackle a correct knowledge theory of microcosmos.

Keywords

Gauge symmetry, Principle of stationary Action, Elementary particles, Causality principle, Quantum mechanics.

1. Introduzione

Nella prima ricerca abbiamo trattato gli elementi fondamentali che i linguaggi devono possedere per costruire rappresentazioni del mondo e come queste possano essere usate per dedurre modelli che consentano di capire la struttura della realtà non osservabile. Nella seconda ricerca abbiamo illustrato la connessione che esiste tra lo spazio-tempo e la teoria dei gruppi, nonché il ruolo giocato dalla simmetria e dai modelli matematici[1] per capire l'evoluzione dell'universo.

Anche in questo lavoro, come in quelli precedenti, il linguaggio matematico sarà di grande aiuto a trovare risposte alle seguenti domande: Come noi conosciamo le cose? Che cosa noi possiamo conoscere oggettivamente? La realtà è unica?

Per lo scrivente, la fisica resta il campo privilegiato dell'indagine filosofica non solo per lo studio dei fondamentali concetti di spazio e di tempo, ma soprattutto per l'interpretazione dei risultati sperimentali a cui essa è giunta, a volte sconcertanti, nel mondo subatomico e la cui comprensione è legata esclusivamente alla teoria quantistica dei campi.[2]

*Socio SFI, laureato in fisica teorica, insegna teoria dei sistemi automatici all'Istituto "J.M.Keynes" di Gazzada-Schianno (Varese)

[1] L'equazione di campo della relatività generale.

[2] La teoria quantistica dei campi comprende tutto ciò che comunemente si definisce con il termine "meccanica quantistica".

Inoltre, è sulle nuove frontiere della fisica delle particelle elementari che trova un suo significato nitido il concetto di ontologia.[3] L'impegno ontologico, per l'autore, deve essere chiaro altrimenti l'impegno epistemologico diventa vuoto. Da un punto di vista filosofico, lo scrivente, sente la necessità di passare da un'ontologia metafisica ad una ontologia fisica, abbandonando cosi quei concetti vaghi come essere, cosa, essenza dell'ente, sostanza e così via. Alle teorie fisiche spetta il compito di analizzare, con la loro chiarezza e il loro potente arsenale teorico e sperimentale, la natura profonda della realtà, alla filosofia di analizzare la conoscenza di questa realtà proponendo buone "idee" guida[4] e definendo con chiarezza l'impegno ontologico e l'impegno epistemologico.

La ricerca di una ontologia consistente per le moderne teorie scientifiche non è compito facile poiché le due principali teorie fisiche, la Relatività generale e il Modello Standard, presentano approcci incompatibili.

È opinione dello scrivente che vi sia un conflitto insanabile nella conoscenza del mondo come entità unica, ovvero che il soggetto conoscente sia di fronte a tre tipi di realtà: un macromondo (il cosmo) ordinato e dominato dal determinismo e dal principio di causalità, un microcosmo dominato da leggi probabilistiche, un mondo mediano (ovvero quello della quotidianità e della tecnica)[5] dominato da leggi causali nel campo della meccanica e delle forze elettromagnetiche, e da leggi probabilistiche nel campo della termodinamica.

Come detto in precedenza, la fisica teorica moderna ha fornito al soggetto conoscente due modelli d'indagine della realtà molto raffinati ed efficaci: la Relatività generale e la Meccanica quantistica. La prima ha permesso di capire il funzionamento del Cosmo e la seconda dell'atomo, del nucleo atomico e dei loro aggregati. Tali modelli hanno completamente mutato i concetti di forza, materia, energia, massa, spazio e tempo[6] e dei costituenti elementari della materia non più concepibili come atomi, ma come enti fluttuanti tra un corpuscolo e un'onda,[7] fatto sconcertante quest'ultimo non solo perché controintuitivo, ma per il motivo che scardina il PdNC.[8]

Al di là di questo aspetto, le due teorie hanno delle evidenze sperimentali eccezionali, nonostante i principi che le fondano siano in conflitto gli uni con gli altri. Per la Relatività generale lo spazio-tempo è continuo e curvo, mentre per la Meccanica quantistica è piatto e granulare. La Relatività generale è una teoria deterministica che segue il principio di causalità. La Teoria Quantistica, invece, sostituisce alle relazioni funzionali (tipiche della Relatività generale e della fisica newtoniana) la nozione di operatori in spazi astratti di Hilbert con la contemporanea sostituzione dei valori numerici con l'indicazione delle distribuzioni di probabilità delle varie variabili fisiche. Ciò corrisponde ad un passaggio da leggi causali a leggi probabilistiche e da relazioni tra grandezze fisiche "determinate" a relazioni di "indeterminazione".[9]

Oggi, i fisici teorici stanno cercando una teoria che metta d'accordo i due modelli,[10] ma ogni tentativo, anche quello più promettente, sembra destinato a fallire (la teoria delle stringhe, la teoria a loop, le super-simmetrie) per mancanza di prove sperimentali.[11]

Per l'autore, non è possibile costruire un modello gnoseologico del Tutto per il motivo che il soggetto conoscente utilizza strumenti fisici e logici ancorati a una natura della realtà che è quella di N-L. L'unica via d'uscita che lo scrivente riesce a individuare per conoscere il mondo fuori dai confini di N-L, è quella delle simmetria globali[12] poiché attraverso il potente strumento

[3] Per l'autore il termine ontologia significa studio dell'essere, dove per essere è inteso un oggetto che scambia energia-impulso e pertanto "ciò che esiste".
[4] Principi.
[5] L'autore definisce questa dimensione della realtà di Newton-Laplace.
[6] L'autore ha trattato lo spazio e il tempo nella "Seconda Ricerca sulla Conoscenza".
[7] Principio di Complementarietà di Niels Bohr.
[8] Principio di Non Contraddizione.
[9] Relazione di Indeterminazione di Werner Heisenberg.
[10] Relatività generale e meccanica quantistica.
[11] L'autore ricorda che le prove sperimentali o enunciati di misura sono fondamentali per il controllo dei modelli.
[12] Valide per le tre dimensioni di realtà.

matematico della teoria dei gruppi,[13] alla base delle simmetrie, è possibile cogliere gli invarianti universali trasversali alle tre dimensioni della realtà.

Fatte queste premesse di carattere generale affrontiamo alcuni problemi emersi con lo studio delle strutture atomiche riguardanti il principio di causalità.

2. Particelle elementari

In questo paragrafo esploreremo gli aspetti sia corpuscolari che ondulatori di alcuni enti fondamentali, quali fotoni e elettroni, e di altre particelle elementari scoperte in natura. L'autore considererà alcuni fatti sperimentali basilari di fisica sub-atomica e cercherà di ricavare un modello teorico di conoscenza compatibile con ciò che si osserva e successivamente ricavare il modello da alcuni principi fondamentali. Iniziamo la nostra indagine con lo studio dei fotoni. I fotoni sono i quanti della luce, essi si propagano in pacchetti di energia E=hω. Sorge il quesito: se si suppone di avere un quanto di radiazione viaggiante in una certa direzione alla velocità della luce *c,* questo pacchetto trasporterà anche una quantità di moto, allora qual è il modulo di questa quantità di moto? Dalla formula dello spostamento Doppler e dalla legge di trasformazione relativistica per l'energia e la quantità di moto di una particella[14] si ottiene p=hω/c.[15] Tenendo presente la relazione generale tra massa a riposo, energia e quantità di moto e dalle relazioni precedenti si evince che la massa a riposo del fotone è nulla. A prima vista questo risultato del fotone sembrerebbe anomalo poiché nessun ente che possegga proprietà corpuscolari perde la sua esistenza quando in quiete. Si potrebbe sostenere che un oggetto il quale non può mai essere in quiete non dovrebbe essere identificato con una particella materiale. Tuttavia è diventata abitudine parlare di particelle prive di massa, ma allo stesso tempo si dovrebbe sottolineare che un fotone non è una biglia ma semplicemente esso ha alcune proprietà delle biglie.

L'autore considera adesso un esempio che insegna ad essere molto cauti quando si cerca di trasportare il principio di realtà[16] tipico della dimensione di N-L alla dimensione di Planck.[17]

Un fascio di luce a frequenza ω_0 incide su uno specchio che si muove alla velocità *v.* Se per caso il fotone, considerato alla stregua di un corpuscolo, quando colpisce lo specchio che si allontana dalla sorgente avrà una frequenza : $\omega = \omega_0 (1-v/c)$ in caso contrario, ovvero quando lo specchio si avvicina alla sorgente: $\omega = \omega_0 (1+v/c)$.In base ad un modello corpuscolare dei fotoni si riscontrerà un continuo di frequenze comprese tra $\omega = \omega_0 (1-v/c)$ e $\omega = \omega_0 (1+v/c)$, in netta contraddizione con i dati sperimentali.[18] Sulla base del modello ondulatorio classico si arriva ad una conclusione diversa in netto accordo con i dati sperimentali. La contraddizione fra la teoria ondulatoria e la teoria corpuscolare deriva dall'aver supposto il fotone come fosse una particella puntiforme che è ingiustificata. La contraddizione può essere eliminata introducendo una relazione di indeterminazione[19] tra la frequenza (energia) e la durata del processo di emissione (il tempo) $\Delta t \, \Delta \omega = 1$, la "lunghezza" L del pacchetto d'onda è $L = c \times \Delta t = c/\Delta \omega$ donde la relazione di indeterminazione.

Il modello corpuscolare del fotone funziona benissimo nei processi di annichilazione di coppie di particelle e anti-particelle, quali ad esempio una coppia elettrone e positrone. I positroni furono osservati per la prima volta da C.D. Anderson[20] nella radiazione cosmica. Oggi si sa che i

[13] Ad ogni simmetria corrisponde un gruppo di trasformazione.
[14] *Berkeley phisics course*, vol. 1, *Mechanics*, McGraw-Hill Book Company, 1962 cap.11 e cap.12.
[15] p=quantità di moto, h=costante di Planck.
[16] Il Principio di realtà, a cui farà riferimento l'autore in questa sede, afferma che vi è una netta distinzione tra realtà obiettiva, che è indipendente da ogni modello, e grandezze fisiche, enti astratti, con cui il modello opera. Se si è in grado di misurare con precisione infinita una grandezza fisica, allora esiste un elemento di realtà corrispondente a questo ente astratto con cui ci rappresentiamo il mondo.
[17] L'autore chiamerà la dimensione reale del micro-cosmo dimensione di Planck.
[18] E.H. Wichmann, *Quantum Physics*, McGraw-Hill, Berkeley 1967 pag.160.
[19] L'eliminazione della contraddizione onda-corpuscolo viene conseguita introducendone un'altra: gli oggetti nella dimensione di Planck non posseggono confini netti.
[20] C.D. Anderson, *The Positive Electron*, Physical Review 43, 1933, pag.491.

positroni (particelle di antimateria) hanno origine dal decadimento di molti isotopi radioattivi, quale ad esempio il P^{30}. Quando un positrone urta contro un elettrone, o interagisce con esso, questa coppia di particelle può annichilarsi e dare origine ad una coppia di fotoni di pari energia. Sia ω la frequenza dei fotoni, per la conservazione dell'energia si ha: $2h\,\omega = 2mc^2$ (m massa dell'elettrone).

Essendo in argomento si può riflettere sull'antimateria e del ruolo giocato dalle simmetrie per capire la natura del mondo. La formulazione attuale del Modello Standard è tale che l'elettrone e il positrone sembrano avere un ruolo simmetrico. È una caratteristica generale delle teorie fisiche presentare delle simmetrie anzi, come vedremo nei prossimi paragrafi, le leggi fisiche traggono origine da un principio fondamentale[21] e da alcune simmetrie trasversali alle tre dimensioni della natura. In merito all'antimateria, il Modello Standard prevede che per ogni particella elementare vi sia un'antiparticella e che il mondo sia simmetrico rispetto allo scambio tra particella e antiparticella. Un'antiparticella ha la stessa massa della particella, ma carica elettrica opposta. Le antiparticelle vengono continuamente osservate nei laboratori di fisica nucleare, così abbiamo in natura antiprotoni,[22] antineutroni e persino un "atomo" idrogenoide di antimateria chiamato positronio. La simmetria relativa a materia e antimateria si chiama coniugazione di carica e viene indicata con il termine: simmetria *C*. Tuttavia, il mondo che conosciamo sembra essere in uno stato non simmetrico, la natura che ci circonda, indipendentemente che riguardi la dimensione di N-L o quella di Planck o quella di Hubble,[23] è costituito da materia e pertanto la simmetria *C* deve essere violata. Questa violazione è stata osservata in tutti i fenomeni fisici dovuti all'interazione debole, una delle quattro forze della natura. L'interazione debole può essere osservata solo nella dimensione di Planck e non nelle altre. Tuttavia, nella dimensione di Planck, esiste una simmetria più forte della sola coniugazione di carica ed è quella legata allo scambio tra materia e antimateria e contemporaneamente all'inversione delle coordinate spaziali,[24] detta simmetria *CP* (coniugazione di carica e simmetria di parità).Per molto tempo la simmetria *CP* è stata considerata una simmetria globale della natura, ma in alcuni processi di interazione debole coinvolgenti il mesone K si è riscontrata una sua violazione, recentemente, questa violazione, è stata confermata in modo definitivo da esperimenti sui mesoni B.[25] Questa violazione è molto importante perché ci indica come una piccola asimmetria può determinare il destino dell'universo dando luogo alla prevalenza della materia sull'antimateria, dato che entrambe non possono coesistere in modo pacifico in intimo miscuglio, e pertanto essendo certo che la terra esiste, essa deve essere costituita o da materia o da antimateria. Non potrebbe esistere come intreccio delle due, ed è opinione dell'autore che sia stato il caso a decidere per un universo di materia.

Tale violazione è prevista dal Modello Standard? La risposta a questa domanda è affermativa, la violazione *CP* è prevista nel modello attraverso un sofisticato operatore matematico, la matrice CKM.[26] Condizione necessaria della violazione *CP* è la presenza di numeri complessi in questa matrice. Tale fase complessa oltre alla violazione predice una terza famigli di quark che sono stati osservati sperimentalmente e questa rappresenta una ulteriore conferma del modello. Il modello prevede, inoltre, una simmetria esatta chiamata: simmetria *CPT* (coniugazione di carica, parità e inversione temporale), una violazione di quest'ultima simmetria metterebbe in crisi il Modello standard, ma ad oggi non è mai stata messa in evidenza alcuna violazione.

[21] Principio di Minima Azione.

[22] Per la scoperta dell'antiprotone si veda: Chamberlain – Segrè, *Observation of Antiprotons*, «Physical Review» n°100, 1955, p. 947.

[23] La dimensione di Hubble è quella cosmologica.

[24] Tale simmetria è chiamata di parità, essa è violata dalle interazioni deboli nella dimensione di Planck ma non in quella di N-L.

[25] *The Belle collaboration, Difference in direct charge-parity violation between charged and neutral B meson decay*, «Nature», vol. 452, 2008.

[26] Matrice Cabibbo-Kobayashi-Maskawa.

Dopo questa breve digressione su antimateria, simmetrie e modelli[27] riprendiamo a parlare della natura delle particelle elementari e di ciò che conosciamo su di esse.

Dopo esserci occupati dei fotoni, adesso verranno studiate le proprietà quantistiche delle particelle materiali, ovvero delle particelle di massa a riposo non nulla, quali elettroni, protoni, neutroni. Oggi è un semplice fatto sperimentale che le particelle materiali posseggano proprietà ondulatorie, ma un tempo, all'incirca fino ad un secolo fa, i fisici si erano abituati a pensare all'elettrone come se fosse un corpuscolo classico, analogo ad una biglia del dominio[28] di N-L. Nel caso dei fotoni, le proprietà ondulatorie furono scoperte per prime e le proprietà corpuscolari dopo, nel caso degli elettroni le scoperte avvennero in senso inverso. A causa di questa successione storica, si è portati a credere che la luce sia un'onda e che gli elettroni siano particelle puntiformi. Si tratta di un quadro incompleto ed errato. Associare un'onda ad una particella può sembrare un atto arbitrario, ma vi sono delle forti analogie con il fotone che si possono richiamare. Si consideri una lente e il passaggio di un raggio di luce attraverso questa lente. La propagazione di questo raggio si può descrivere nei minimi dettagli attraverso le equazioni di Maxwell con le appropriate condizioni al contorno. Ma esiste un metodo più semplice per descrivere la propagazione in modo corretto: quello dell'ottica geometrica. Nell'ottica geometrica il percorso della luce viene identificato con un raggio luminoso la cui traiettoria può essere considerata come la traiettoria di un fotone. Si può dimostrare, sulla base di rigorose equazioni d'onda che questo metodo geometrico fornisce una soluzione approssimata, ma utile per molte applicazioni scientifiche e tecniche. La natura della luce nella dimensione di N-L è quella di un'onda elettromagnetica. Concetti basati su questo tipo di ragionamenti, ovvero sull' ottica geometrica, furono proposti da L.V. De Broglie per formulare una teoria ondulatoria delle particelle materiali. Il fisico francese ebbe il coraggio intellettuale di legare, attraverso la costante di Planck, la quantità di moto **p** della particella alla lunghezza d'onda e la frequenza ω dell'onda all'energia totale della particella.

Il metodo dell'ottica geometrica è tanto più preciso quanto più piccola è la lunghezza d'onda[29] rispetto a tutte le dimensioni delle lenti o delle fenditure attraversate dai raggi luminosi. Gli effetti ondulatori emergono quando alcuni parametri geometrici degli strumenti ottici sono confrontabili con la lunghezza d'onda, solo allora si osservano fenomeni tipici delle onde: l'interferenza e la diffrazione. In maniera analoga si deve fare per le onde materiali, ovvero si devono predisporre degli esperimenti che rilevino degli effetti di diffrazione tra fasci di elettroni. Questi esperimenti sono stati eseguiti con successo da C.J. Davisson – L.H. Germer.[30]

Cosa rappresentano le onde di de Broglie? Che cos'è un elettrone o una qualsiasi particella materiale?

Le onde di de Broglie non sono onde che viaggiano insieme a un corpuscolo puntiforme, le onde di de Broglie e la particella sono la stessa cosa. Non c'è altro. In maniera analoga, la radiazione elettromagnetica, di frequenza ω, emessa da una sorgente luminosa e i pacchetti di radiazione, chiamati fotoni sono la stessa cosa. Analizziamo adesso il moto dei fotoni. La propagazione di ciascun fotone può essere descritta dalle equazioni di Maxwell e più precisamente dai due campi vettoriali: *E(r,t)* per quello elettrico e *B(r,t)* per quello magnetico che soddisfano le equazioni di Maxwell con le appropriate condizioni al contorno. La somma dei quadrati delle ampiezze di *E* e di *B* rappresenta la densità di energia associata al fotone in un determinato punto dello spazio. Questa idea classica è verificata nel dominio di N-L, ma è sbagliata nella dimensione di Planck.

Nel dominio di Planck ogni grandezza fisica che dipende dell'ampiezza dell'onda dev'essere considerata proporzionale a una probabilità che qualcosa accada. Questa interpretazione è valida anche per le onde materiali di de Broglie, ma soffermiamoci ancora sui fotoni.

[27] L'autore preferisce parlare di principi, simmetrie e modelli anziché di leggi fisiche.

[28] Per l'autore, dominio e dimensione sono sinonimi.

[29] La lunghezza d'onda è la distanza tra due creste di un'onda.

[30] C.J. Davisson-L.H. Germer, *Diffraction of electrons by a crystal of nickel*, Physical Review 30, 1927, pag.705.

La nuova idea che è stata introdotta è l'interpretazione probabilistica del quadrato dell'ampiezza del campo elettromagnetico. Nella dimensione di N-L si può continuare a studiare la propagazione dei fotoni utilizzando le equazioni di Maxwell, ma in questo caso il quadrato dell'ampiezza indica la densità di energia del campo.[31] Questa grandezza fisica, come le altre grandezze legate alla radiazione luminosa, nella dimensione di N-L deve essere interpretata come grandezza media di un numero grandissimo di fotoni. Di conseguenza, negli esperimenti in cui si misurino solo queste grandezze medie, ma non si tenta di osservare fotoni singoli, (ovvero la grana fine della materia) la teoria classica è corretta. Da questi ragionamenti possiamo dedurre che il modello che sta alla base del campo elettromagnetico, la teoria delle equazioni di Maxwell, è identico sia nel dominio di N-L che nel dominio di Planck, quello che cambia è l'impegno ontologico nei due domini, ovvero la natura della realtà. La dimensione di Planck sembra avere una natura granulare governata dal caso e dalle leggi della statistica, la natura di N-L sembra essere più ordinata e deterministica oltre che continua.[32] L'autore nei suoi ragionamenti ha seguito il principio di realtà e il principio di completezza per il modello di Maxwell. Adesso riprendiamo a parlare delle onde materiali di de Broglie.

L'evidenza sperimentale su cui si regge tutto l'impianto della meccanica quantistica è che le particelle presenti in natura hanno proprietà ondulatorie. Poiché la quantità di moto e la lunghezza d'onda sono correlate dall'equazione di de Broglie è intuitivamente chiaro che la quantità di moto $p=mv$ non può essere definita se non è tale la lunghezza d'onda λ.[33] Perché la lunghezza d'onda sia ben definita è necessario che la funzione d'onda, che rappresenta la particella, deve essere estesa nello spazio. Una lunga onda sinusoidale, ad esempio, definisce bene la lunghezza d'onda ma distribuisce in una vasta regione dello spazio la particella. Questa è l'essenza delle famose relazioni di indeterminazione formulate da Heisenberg. Heisenberg si rese conto che mentre non esistono limiti alla precisione con cui si può definire la posizione o la quantità di moto, esiste un limite fondamentale alla precisione di entrambe allo stesso istante. Tale limite è determinato dalla costante di Planck *h.*

Il principio di indeterminazione di Heisenberg esclude che nel dominio di Planck l'equazione del moto delle particelle materiali possa essere ricavata dal modello di Newton deterministico e conforme al principio di causalità. Allora nascono spontanee alcune domande: quali sono i principi da cui ricavare le leggi del moto per le onde di de Broglie? Che ruolo gioca il principio di causalità nel dominio di Planck?

3. Principio di causalità e Principio di minima azione

Il pensiero scientifico, da Galileo fino agli inizi del Novecento, si è sempre ispirato al principio di causalità, anzi si potrebbe aggiungere che pensiero causale e pensiero scientifico siano la stessa cosa. Il metodo d'indagine sperimentale, nel dominio di N-L, porta a un'interpretazione deterministica della realtà poiché note le condizioni iniziali di un sistema,[34] sulla base del principio di causalità, si potranno stabilire le evoluzioni temporali degli oggetti del sistema attraverso le equazioni differenziali della meccanica newtoniana determinandone le traiettorie spaziali. Le leggi della meccanica classica sono lo specchio della causalità, soprattutto la fondamentale seconda legge della dinamica: $F=ma$. Questa equazione differenziale[35] può essere divisa in due parti, il termine differenziale ma determina il moto dell'oggetto di massa m e di conseguenza la

[31] Le equazioni di Maxwell sono un sistema quattro di equazioni differenziali utilizzate per ricavare la distribuzione del campo elettromagnetico nello spazio, dopo che sono state definite le condizioni al contorno. Non sono pertanto equazioni del moto come le equazioni della dinamica di Newton.

[32] La natura probabilistica della termodinamica nel dominio di N-L è semplicemente dovuto alla nostra ignoranza nel definire le condizioni iniziali delle equazioni differenziali e non alla natura degli atomi o delle molecole, considerati corpuscoli.

[33] Equazione di de Broglie $\lambda=h/p$.

[34] Posizione e velocità degli oggetti che formano il sistema.

[35] Il termine a=dv/dt e il termine v=ds/dt, s=spazio, v=velocità, d/dt=differenziale.

traiettoria (questo è l'effetto), il termine *F*, la forza, è la causa. Nell'equazione del moto di Newton il termine *F* può cambiare, il termine *ma* no. In questo modo al variare della *F*, cioè della causa (ad esempio forza di gravità, forza elastica, forza elettrica, e così via) l'equazione del moto determinerà in misura univoca la traiettoria dell'oggetto, cioè l'effetto. Nel dominio di N-L gli eventi si susseguono rigorosamente in un processo di causa ed effetto, e tutto ciò che non risponde a questo principio è dovuto alla nostra ignoranza nel determinare le condizioni iniziali. Questo perché, secondo la lezione di Kant, il principio di causalità è un principio formale a priori, non è ricavato dall'esperienza, ma al contrario è il presupposto di qualsiasi successione temporale di fenomeni. Esso, oltre che per una lunga tradizione filosofica, anche per la comunità scientifica è un requisito necessario per l'esperienza scientifica e per la tecnica.

Ma fino a che punto regge il principio di causalità rispetto all'interpretazione di Copenaghen?

L'interpretazione di Copenaghen, alla cui base vi è il principio di indeterminazione di Heisenberg, sostiene che le particelle subatomiche siano descritte da funzioni d'onda la cui ampiezza al quadrato è una probabilità che qualcosa accada, ad esempio di trovare la particella in una determinata posizione o che abbia un determinato momento angolare. Gli esperimenti condotti sulle particelle elementari fino ad oggi rivelano, nel dominio di Planck, l'inesistenza di un principio di causalità stretto[36] e un completo accordo con le leggi statistiche della meccanica quantistica.

Accanto al principio di causalità stretto si può enunciare un principio di causalità meno vincolante, ovvero prendere la causalità non come principio formale a priori, ma come principio metodologico, al di là della scienza,[37] che presuppone una generale legalità nella natura governata non soltanto da leggi deterministiche ma anche dall'inferenza statistica. Questa tesi è sostenuta da Cassirer in *Determinismus e Indeterminismus in der modernen Physik* del 1937, dove il filosofo di Breslau mantiene il concetto di un mondo reale dietro quello descritto dalle teorie della fisica, anche se tale concetto lo intende come limite. Il legame tra il mondo reale e i modelli della fisica è segnato dagli enunciati di misura. Gli enunciati dei sistemi fisici, per il Nostro, si condizionano vicendevolmente e formano un corpo unico il cui grado di verità è strettamente legato a questo connubio. Le leggi generali implicano le leggi di grado inferiore. In tal modo Cassirer si allontana da ogni interpretazione legata al sostanzialismo per una visione meramente funzionale. Gli enunciati di principi sono, per il filosofo tedesco, regole generali in conformità alle quali si cercano e si individuano le leggi della natura. La causalità, essendo un enunciato di principi, agisce sugli enunciati delle leggi ma non dal punto di vista contenutistico ma esclusivamente sul metodo, connettendo un aggregato di leggi in un corpo unico di conoscenze.[38]

Per l'autore, il contributo filosofico di Cassirer presenta dei pregi ma anche delle ombre. Il punto di forza della discussione di Cassirer sui problemi a cui va incontro la causalità, nel dominio di Planck, risiede nella suddivisione degli enunciati di un modello scientifico in tre fasce: *enunciati di misura,* che connettono degli enti astratti, le grandezze fisiche, a un pezzo di realtà, la cui natura è quantificabile attraverso un valore numerico; *enunciati di leggi*, che connettono le grandezze fisiche attraverso equazioni algebriche e/o equazioni differenziali per le evoluzioni temporali e/o spaziali; *enunciati di principi*, a cui ogni modello è subordinato, che sono dei metodi non solo per individuare le leggi fondamentali di un modello ma anche per metterle in relazione organica l'una con l'altra, anche se appartenenti a modelli differenti, e tutto ciò al fine di otte-

[36] Il principio di causalità stretto è un principio che identifica la causalità con il determinismo ed è un principio di possibilità delle leggi della meccanica newtoniana.

[37] Da intendere non come principio metafisico, ma che sta alla base del metodo sperimentale con i suoi enunciati di misura.

[38] R. Pettoello, *Causalità e realtà nel dibattito sulla meccanica quantistica degli anni '30 del Novecento*, «Rivista di storia della filosofia», n°1 , 2014, Franco Angeli Editore – In questo *paper*, Pettoello ricostruisce con dovizia di particolari il dibattito tra scienziati, molti dei quali premi Nobel, suscitato dall'interpretazione della scuola di Copenhagen in merito ai fenomeni subatomici e le risposte della filosofia individuando nell'opera di Cassirer il contributo filosofico più significativo.

nere un quadro scientifico del mondo naturale univoco. Il punto di debolezza della tesi del Nostro risiede nell'aver individuato il principio di causalità come principio trasversale ai vari modelli scientifici e non come una legge di possibilità, valida principalmente nel dominio di N-L, che trova la sua espressione operativa attraverso molte equazioni algebriche e differenziali che possono essere lette come legami tra causa ed effetto tra grandezze fisiche. In altri termini, il principio di causalità nasce dall'osservazione empirica che suscita nel soggetto conoscente l'idea che i fenomeni si susseguono in un divenire di causa-effetto, e quello che non risponde a questo principio è dovuto alla nostra ignoranza o al caso. Tra le altre cose, il metodo sperimentale, cardine del pensiero scientifico, ci guida nell'individuare la connessione causale tra i diversi stati di un sistema. Attraverso l'analisi di questi nessi causali, il ricercatore scientifico, individua le grandezze fisiche connesse ed esprime questo nesso con un sistema di equazioni differenziali ordinarie o a derivate parziali all'interno di una teoria. La tesi di Cassirer è che l'interpretazione causale della realtà regge anche nel dominio di Planck se la si interpreta non come legge deterministica nella dimensione temporale, ma come principio sovraordinato ai modelli scientifici. In tal modo lo stesso principio di Heisenberg o il principio di complementarietà di N. Bohr sarebbero subordinati al principio di causalità.

Ma fino a che punto regge questa interpretazione di Cassirer nel mondo delle particelle elementari?

La tesi di Cassirer, molto arguta, è valida universalmente per il metodo d'indagine sperimentale della natura in tutti i suoi domini, ma non per l'interpretazione e l'individuazione delle leggi nel dominio di Planck. Questo perché il soggetto conoscente con il suo apparato strumentale e i suoi sistemi di riferimento e di misura indaga la natura da un osservatorio interno alla dimensione di N-L. Riguardo l'interpretazione del microcosmo, l'autore non riesce a individuare dei nessi causali per collegare i modelli delle teorie dei campi quantistici con il modello di Newton, né tanto meno le leggi biologiche,[39] prima fra tutte la teoria dell'evoluzione delle specie. In aggiunta, si nutrono delle serie perplessità su come applicare la causalità per ricavare ad esempio le equazioni di Maxwell,[40] e legarle alle equazioni della meccanica quantistica.

Alla luce di queste considerazioni, lo scrivente considera il principio di causalità un enunciato fenomenologico generale di leggi operative empiriche conformi al metodo sperimentale galileiano della interrogazione della natura mediante gli esperimenti e non un principio formale metodologico per individuare le leggi scientifiche.

Dalla riflessione precedente, il principio causale, non ha sussistenza nell'interpretazione universale della realtà, trae origine dal nostro modo di indagare i fenomeni, e non coglie tutta la legalità del reale. Questo emerge chiaramente dall'interpretazione di Copenaghen della meccanica quantistica. La fisica delle particelle elementari ci suggerisce che il principio causale ha un vasto campo di applicabilità ma non è l'unico interprete dei fenomeni della natura. Ma, allora, esiste un principio universale per individuare le leggi della natura?

Ancora una volta la meccanica quantistica ci orienta nell'individuare dei principi trasversali a tutti i modelli scientifici che allo stesso tempo sono principi formali e operativi, ovvero ci consentono di ricavare le leggi della natura. Tali principi sono: *il principio di Minima Azione*[41] *e i principi di Simmetria.*

Tecnicamente si definisce azione il prodotto di una energia per il tempo e il principio M-A afferma che un qualsiasi cambiamento in natura viene attuato impiegando la minima quantità di azione tra tutte quelle possibili. In altre parole, questo principio ci dice che fra tutte le traiettorie possibili per spostarsi da un punto ad un altro la natura sceglie sempre quella più breve, ad esempio per uno spostamento da casa mia, punto di partenza x(t1), al Campanile del mio borgo,

[39] Leggi statistiche.

[40] Le equazioni di Maxwell rappresentano il modello teorico del campo elettromagnetico e pertanto delle forze elettriche.

[41] Il principio di Minima Azione, da adesso in poi principio M-A, detto anche principio di Maupertuis o di Hamilton.

punto di arrivo x(t2), io potrei seguire molti tragitti,[42] invece la natura, al mio posto, ne sceglierebbe soltanto uno: quello più breve e con il consumo della minima quantità di energia.

L'autore, prima di descrivere il principio M-A, intende ripercorrere la storia di tale principio poiché attraverso essa si ha una feconda lezione su come una buona idea filosofica, supportata da un modello matematico e dal metodo sperimentale scientifico, permetta di semplificare enormemente il problema della ricerca delle leggi della natura nei tre domini della realtà. Inoltre, questo principio, nella sua veste formale di principio finalistico, secondo cui la natura scegli sempre i mezzi più semplici ed economici riguardo il dispendio di energia, è stato di grande aiuto nella ricerca biologica.

A partire dal Seicento la complessa visione della causalità dovuta ad Aristotele si ridusse ad una sola nozione di causalità: la causa efficiente. Il principio di causa-effetto da Galileo in poi diviene il centro concettuale sia della meccanica celeste che della meccanica terrestre. Il ruolo della causalità efficiente ebbe la sua massima espressione nella seconda legge della dinamica di Newton e le modalità delle sue soluzioni riflettevano oltre che il principio di causalità, anche un principio di determinismo, poiché risolvere l'equazione differenziale del moto di Newton significava determinare un'unica traiettoria istante per istante. L'unicità della traiettoria trovata con l'equazione di Newton è assicurata da un teorema matematico detto di esistenza ed unicità delle soluzioni dell'equazioni differenziali sotto l'ipotesi che siano noti i valori della posizione e delle velocità all'istante iniziale, ma il motivo per cui fosse proprio quella la traiettoria, le leggi della dinamica non lo spiegavano.

Per capire come la natura scelga i suoi percorsi dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad un principio che gerarchicamente si pone più in alto del principio di causalità efficiente: il principio M-A. Come il principio di causa efficiente si riflette nel modello matematico delle equazioni differenziali di Newton ed in particolar modo nel potentissimo strumento d'indagine del moto dei corpi che è rappresentato dalla seconda legge della dinamica, il principio M-A si riflette in quella branca della matematica detta "Calcolo delle variazioni".[43] Per illustrare di che cosa si occupi questa branca della matematica vediamo due problemi studiati alla fine del Seicento e inizi del Settecento, in ambito fisico, che hanno portato alla nascita di questo modello matematico che è strettamente legato al principio M-A.I due problemi in questione sono:

a) Trovare la curva congiungente due punti percorsa nel tempo più breve da una particella che cada sotto l'azione di gravità (problema della brachistocrona).

b) Trovare la forma che assume una corda, soggetta alla forza di gravità, appesa ai suoi due estremi. (problema della catenaria).

Il primo dei problemi è famoso nella storia della matematica, poiché fu l'analisi di questo problema che portò Joahnn Bernoulli a introdurre i fondamenti del calcolo variazionale. La soluzione di Bernoulli, a differenza di quelle di Newton e di Leibniz che si basavano sulle leggi della dinamica, traeva spunto dalla legge di Snell per la rifrazione e il principio di Fermat secondo cui la luce viaggia lungo il cammino più breve tra due punti. Questa analogia lo portò a rappresentare il problema in forma geometrica e a costruirsi un funzionale[44] J(f) e a cercare un minimo per tale funzionale. La funzione che rendeva minimo il funzionale era la curva desiderata. Tale approccio è stato seguito sempre da Bernoulli anche per il secondo problema. Per i due problemi Bernoulli non ha seguito il metodo diretto legato alla soluzione delle equazioni di Newton, ma un metodo indiretto con la costruzione di un funzionale di cui poi si ricerca il minimo. In altre parole anziché usare la matematica che riflette la causalità efficiente si costruisce un modello matematico che riflette una causalità finale. Tuttavia lo spunto per questo approccio matematico, successivamente detto "Calcolo delle variazioni", a Bernoulli fu fornito dal principio di Fermat e dall'ottica geometrica. Adesso andiamo a indagare il principio di Fermat.

[42] Teoricamente infiniti.

[43] Oggi chiamata analisi funzionale.

[44] Un funzionale J(f) è un operatore matematico in uno spazio di funzioni f che al variare di f fornisce un valore reale.

Nel Seicento era di grande interesse l'ottica e mentre si conosceva perfettamente la legge della riflessione ancora non si era trovata una relazione fisica per la rifrazione, si aveva semplicemente una relazione geometrica: ((sin(i)/sin(r))=costante. Purtroppo non si riusciva a connettere la costante con le velocità nei due mezzi di propagazione della luce. Gli scienziati di quel periodo erano convinti, attraverso ragionamenti causali, che la luce viaggiasse più velocemente nei mezzi più densi,[45] ma ciò li condusse a conclusioni errate. Uno studio della rifrazione completamente differente venne effettuato dal matematico francese Fermat che cercò una spiegazione al fenomeno ricorrendo ad un principio metafisico di causalità finale: la natura agisce sempre scegliendo la strada più breve ed economica. L' approccio del matematico francese pertanto consisteva nella ricerca di un minimo come quello ricercato da Bernulli per risolvere i due quesiti matematici che abbiamo incontrato precedentemente. Per Fermat, la luce in ogni mezzo trasparente segue o il percorso più breve o il più rapido. Cosicché la legge della rifrazione deve essere ricavata dal principio che la luce viaggia seguendo il percorso, tra i tanti che potrebbe scegliere, che rende minimo il tempo del tragitto. Il matematico francese, seguendo questo approccio, determinò il cammino della luce nei due mezzi trasparenti come quello in cui è minima la somma dei due tempi di attraversamento dei due mezzi. Essendo la somma data da: li/v1 +lr/v2[46] da considerazioni geometriche, che in questa sede non faremo, Fermat giunse alla corretta legge della rifrazione:

(sin(i)/sin(r))=v1/v2.

Fin qui, abbiamo seguito un tentativo di successo per ricavare una legge fisica da un principio di causalità finale, ma nulla di più. In realtà, il principio di Fermat, molto fecondo per l'ottica e la soluzione dei problemi matematici visti in precedenza, suscitò un notevole interesse anche in ambito meccanico e per la fisica in genere da parte di un fisico-matamatico dell'Accademia delle Scienze di Berlino, Maupertuis. Egli manifestò la massima attenzione per il principio metafisico di minimo asserendo, però, che non era stata individuata la corretta quantità che la natura rende minima. Secondo l'accademico di Berlino né il tempo né il percorso erano le quantità corrette, in effetti, si domandava egli, che motivo ci sarebbe per la natura di scegliere l'uno o l'altro? Di fatto, rifletteva Maupertuis da buon metafisico, la natura sceglie per essa il vantaggio più grande seguendo un principio che li inglobi entrambi. Per Maupertuis, il cammino che la luce segue, o anche un grave, è quello per cui la quantità di azione è minima. Ma cosa intende il Nostro per quantità di azione? In un primo momento egli aveva identificato l'azione come il prodotto tra la velocità e il tempo: *az=vl*,[47] in un lavoro successivo al prodotto: *mvl*[48] .Così, Maupertuis, ragionando da metafisico, trovò il principio più fecondo di tutte le scienze. Tale principio definito in un primo momento come principio di minimo *mvl*, venne successivamente chiamato principio di *minima azione.*

Così il principio di *minima azione* divenne il punto di partenza della trattazione della meccanica classica basata su un modello matematico del tutto nuovo, che dopo i primi lavori di Johann Bernulli, venne sviluppato dal più grande matematico del Settecento: Eulero[49] .Tale metodologia matematica, chiamata "Calcolo variazionale"[50] non consisteva nel risolvere direttamente le equazioni di Newton, ma nel determinare il percorso del moto, scegliendo tra tutte le possibili traiettorie proprio quella che rende minima l'azione. Le tecniche messe in opera da Eulero, successivamente vennero perfezionate da Lagrange che trasformò l'idea "filosofica" di Maupertuis in un metodo di calcolo potente ed efficace per individuare le leggi fisiche nelle tre dimensioni

[45] Cartesio e Newton.

[46] li=percorso nel mezzo incidente, lr=percorso nel mezzo rifratto, v1=velocità nel mezzo incidente, v2=velocità nel mezzo rifratto.

[47] *az*=azione, *v*=velocità, *l*=percorso.

[48] *m*=massa.

[49] Eulero, non a caso, fu il più brillante allievo di Bernoulli.

[50] In realtà, Eulero chiamò il metodo matematico non calcolo delle variazioni, ma metodo dei massimi e dei minimi.

della realtà. Di fatto, Lagrange individuò una funzione, detta lagrangiana, che consente di scrivere l'azione[51] in una forma tale che da essa si possano derivare, con il calcolo variazionale, tutte le leggi fisiche.

Il principio M-A nella sua formulazione con la lagrangiana si è rivelato di grande importanza nella individuazione dei campi quantistici ed insieme al principio di Heisenberg è uno dei principi cardine della meccanica quantistica.

Nel prossimo paragrafo, l'autore cercherà di illustrare come sia possibile ricavare alcune leggi della meccanica quantistica con il metodo variazionale.

4. Principi variazionali e derivazione delle leggi fisiche

L'autore, fin dalla prima ricerca sulla conoscenza, ha diviso la realtà in tre domini, il perché di questa suddivisione è suggerita dalla struttura della funzione lagrangiana. Ma quali sono gli elementi della funzione lagrangiana?

Lagrange derivò le sue equazioni del moto da un principio, detto principio di d'Alembert o dei lavori virtuali. Alla base di tale principio vi è un'idea molto semplice che consiste nello scrivere l'equazione della seconda legge della meccanica nel seguente modo: F-ma=0. Vista così la cosa non sembra una grande idea, ma un artificio matematico, in realtà il termine *ma* con questa nuova formulazione dell'equazione di Newton, diventa una forza antagonista a F annullandola. Ciò significa che il moto reale del sistema è quello che mi contrasta la forza attiva annullandola, tutti gli altri movimenti mi forniranno un valore differente da zero. L'idea geniale di Lagrange fu quella di spostare lo studio dalle forze alle energie e precisamente al lavoro compiuto dalla forza *F-ma*, ma non considerando il lavoro reale, ma un lavoro[52] virtuale che indicò con il seguente termine:

(F-ma) δ*r,*in uno spazio delle configurazioni con le variabili indipendenti *q(t)*, da cui fece dipendere gli spostamenti reali r(q) e le velocità r'[53] . Adesso con il metodo del calcolo variazionale, in tutto il dominio delle configurazioni, bisognava trovare quella curva che annullava una funzione energia legata al lavoro virtuale che la forza attiva e la forza "del moto" compivano. Lagrange, seguendo il calcolo delle variazioni, ottenne la seguente funzione:

L=T-V (L=funzione lagrangiana) T=energia cinetica, V=potenziale della forza attiva.

E le seguenti equazioni, dette di Eulero-Lagrange:

(d/dt(dL/dq')-dL/dq)=0.

Il potenziale *V* che appare nella lagrangiana ha il vantaggio di poter essere generalizzato a forze di qualsiasi tipo[54] pertanto anche a forze che dipendono dai campi e dalla velocità. Tale generalizzazione non è del tutto accademica perché con la scoperta della forza elettromagnetica, le equazioni di Maxwell possono essere espresse in funzione di due potenziali, uno vettore detto A, e uno scalare detto Φ, pertanto la cosiddetta forza di Lorentz per una particella carica in un campo elettromagnetico avrà la seguente lagrangiana:

L=T+ eΦ-(e/c)Av

ricavate da un potenziale generalizzato avente la seguente struttura: U(q,q')=eΦ-(e/c)Av, dove Φ è il potenziale scalare, A il potenziale vettore e v la velocità della particella di carica e. Il moto delle particelle elettriche e lo stesso campo elettromagnetico possono essere ricavate dalle equazioni di Eulero-Lagrange.

[51] La generalizzazione del principio di minima azione con la lagrangiana è dovuta al matematico inglese Hamilton.
[52] In fisica, il lavoro è una forma di energia definita come forza per spostamento Fr.
[53] r'=dr/dt.
[54] Quando Lagrange ricavò le sue equazioni si conoscevano solo le forze elastiche e la forza di gravità, tutte dipendenti dalla distanza.

L'autore, adesso, vorrebbe mettere in evidenza un punto di estrema importanza che riguarda il metodo variazionale. Nel ricavare le equazioni di E-L si è fatto ricorso a piccoli spostamenti virtuali in uno spazio delle configurazioni, ma cosa si intende per virtuale?

Nel metodo variazionale per spostamenti virtuali si intende variare la traiettoria reale all'interno di una famiglia di curve[55] possibili, per il nostro sistema, che possono soddisfare le equazioni di E-L, ma soltanto una soddisferà le equazioni di E-L con determinate condizioni al contorno. Qui lo scrivente, per chiarire il concetto riprende l'esempio già proposto nel paragrafo precedente: supponiamo di voler percorrere il tragitto da casa propria (prima condizione al contorno) al Campanile del proprio borgo (seconda condizione al contorno), le possibilità di traiettorie del percorso sarebbero parecchie, ma se la natura si mettesse al nostro posto, quale traiettoria, tra tutte quelle possibili, sceglierebbe? Una sola, quella determinata dalle equazioni di E-L, che tra le altre cose risulterebbe la curva più breve.

Adesso facciamo vedere il perché le equazioni di E-L individuano le curve a minima azione.

Il punto di partenza per ricavare le equazioni di E-L è stato quello di considerare piccoli spostamenti virtuali e il principio di D'Alembert, ovvero l'equazione di Newton modificata *F-ma=0*. È possibile tuttavia ricavare le equazioni di E-L, che rappresentano le leggi fondamentali della meccanica classica, partendo da un principio integrale che generalizza il principio di Mapertuis: il principio di minima azione di Hamilton. Tale principio utilizza la funzione lagrangiana per esprimere l'azione che denoteremo con S

$S = \int L(q, q') dt$, si noti che il termine Ldt è un'azione.

Il principio di Hamilton è condizione necessaria e sufficiente per le equazioni di E-L. Di fatto, si può dimostrare che le leggi newtoniane discendono dal principio di minima azione di Hamilton, il viceversa è valido solo per la meccanica classica. Il principio di M-A offre un certo numero di vantaggi, che non risiedono soltanto nel ricavare le equazioni del moto da due scalari, l'energia cinetica e l'energia potenziale, e non dipendere, quindi, dal sistema di riferimento usato, ma soprattutto perché il principio di Hamilton indica la strada da seguire per ricavare le leggi nella teoria dei campi in genere, e pertanto anche quantistici, e nella teoria della relatività ristretta e generale.

Un campo, dal punto di vista matematico, non è altro che una funzione dello spazio e del tempo, f(x,y,z,t) che rappresenta una grandezza fisica osservabile. D'altra parte, il principio di minima azione e il metodo variazionale, sviluppati in un primo momento per sistemi meccanici, si sono rivelati molto utili anche quando bisognava trattare sistemi non meccanici, come ad esempio quelli elettrici. Il principio di Hamilton mantiene la sua validità anche quando le leggi di Newton falliscono, come, ad esempio, l'ottenere le equazioni che descrivono un qualsiasi campo nello spazio-tempo. Come esempio abbastanza complesso consideriamo il campo elettromagnetico.

Per descrivere un campo si introduce una densità di lagrangiana, ovvero un pezzettino di energia per unità di volume infinitesimo. La densità di lagrangiana che porta alle equazioni di Maxwell è data dal potenziale generalizzato, visto in precedenza per ricavare la forza di Lorentz per una particella carica $e\Phi-(e/c)Av$, a cui bisogna sommare l'unico scalare del secondo ordine che si può formare con le osservabili E (campo elettrico) e B (campo magnetico) $(E^2 - B^2)/8\pi$ .Ciò posto, la densità di lagrangiana che porta alle equazioni di Maxwell (equazioni di campo) e alle equazioni del moto delle particelle elettriche è data dalla seguente funzione:

$L=(E^2 - B^2)/8\pi+\rho\Phi-(\rho/c)Av$

mentre la funzione lagrangiana in una determinata regione dello spazio: dV= un pezzettino di volume infinitesimo di spazio tridimensionale

$L=\int((E^2 - B^2)/8\pi+\rho\Phi-(\rho/c)Av)dV$

[55] Qui per curva si intende una funzione con determinate caratteristiche.

e l'azione S di Hamilton diventa: $S=\int L(\Phi,A)dt$

il termine ρ indica la densità di carica, dV= un pezzettino di volume infinitesimo di spazio tridimensionale. Se a questa funzione di Lagrange sommiamo il termine cinetico $T=1/2mv^2$ per un sistema di n particelle, un unico principio di Hamilton è sufficiente per ricavare le equazioni di Maxwell (equazioni di campo) attraverso le variazioni dei potenziali, mentre le variazioni delle coordinate delle particelle fornisce le equazioni del moto delle particelle stesse. Qui l'autore intende sottolineare che il principio M-A fornisce la via per ricavare le leggi fisiche e non soltanto le equazioni del moto. Il principio di causalità, che si riflette nelle leggi della dinamica di Newton, fornisce soltanto le equazioni del moto, le forze devono essere ricavate *ad hoc*.

L'azione S di Hamilton per un sistema composto da un campo elettromagnetico e dalle particelle che in esso si trovano può essere divisa in tre parti: $S=S_f+S_P+S_{pf}$, dove S_P è la parte dell'azione dovuta al moto delle particelle libere (termine cinetico), S_{pf} è il termine dell'azione dovuta all'interazione delle particelle con il campo e S_f è, infine, la parte di azione che dipende esclusivamente dalle proprietà del campo, cioè S_f è l'azione per il campo in assenza di cariche. Se si vuole costruire una teoria quantistica dei campi il punto di partenza deve essere il principio di minima azione di Hamilton con la struttura a tre parti vista per un sistema di cariche elettriche immerse in un campo elettromagnetico.

5. Campi quantistici e principi di simmetria

Il formalismo matematico lagrangiano e hamiltoniano basato sul principio M-A venne sviluppato per studiare i sistemi meccanici, tuttavia abbiamo visto che può essere utilizzato in modo fecondo per descrivere dei sistemi non propriamente meccanici come un campo elettromagnetico. Da un punto di vista matematico, un campo non è altro che una funzione indipendente dello spazio e del tempo Ψ(x,y,z,t) e le coordinate generalizzate corrispondono proprio a questa definizione .Non essendo più la funzione lagrangiana legata ad un sistema meccanico, essa non necessariamente sarà associata all'energia cinetica e all'energia potenziale, anzi per *L* si può usare un'espressione qualsiasi che porti alle equazioni del campo. Ma quale struttura devono avere le equazioni di campo?

Le equazioni di campo, nella dimensione di Planck, devono avere la struttura di equazioni d'onda, poiché sia le particelle elementari che I fotoni presentano un comportamento ondulatorio. Inoltre, I possibili termini della funzione lagrangiana sono limitati dalle condizioni che L sia Lorentz-invariante e che contenga solo le coordinate generalizzate Ψ(x,y,z,t) e le loro derivate prime Ψ'.

Se per esempio, il sistema sia descritto da una sola coordinata generalizzata $\Psi_e(x,y,z,t)$, (si supponga che sia il campo dell'elettrone dove la velocità v dell'elettrone soddisfi la seguente relazione (v/c)<<1),allora la seguente lagrangiana *L* definita dalla seguente espressione:

$L=(h^2/8\pi^2m)\Delta\Psi\bullet\Delta\Psi^*+V(r)\Psi\bullet\Psi^*+(h/2\pi i)(\Psi'\bullet\Psi^*-\Psi\bullet\Psi^{*\prime})$

porta all'equazione di Schrodinger:[56]

$(h^2/8\pi^2m)\Delta^2\Psi+V(r)\Psi=(ih/2\pi)\partial\Psi/\partial t$

L'equazione di Schrodinger, equazione non relativistica, è stata quella che per prima ha consentito di capire la struttura atomica e la tavola degli elementi chimici. L'osservabile di questa equazione, ovvero la grandezza fisica misurabile e corrispondente ad un pezzettino di realtà, è la densità di probabilità $|\Psi|^2$ di trovare l'elettrone o una determinata particella in una certa posizione determinata dalla funzione Ψ(x,y,z,t) e che tale densità si sposti alla velocità classica *v*.

[56] L'equazione di Schrodinger non venne ricavata con un metodo lagrangiano, ovvero applicando il principio M-A, ma seguendo un'analogia con l'ottica geometrica.

La teoria di Schrodinger è una teoria ondulatoria non relativistica e si basa su alcune drastiche approssimazioni, tra cui si rilevano le seguenti:

a) si trascurano fenomeni di creazione e annichilazione di particelle, in un sistema sub-atomico il numero di particelle di ciascun tipo resta costante;

b) si suppone che tutte le velocità del sistema siano piccole abbastanza in modo che sia valida un'approssimazione non-relativistica.

Prima di discutere un'equazione d'onda relativistica, l'equazione di Dirac che è stata alla base dell'elettrodinamica quantistica, cerchiamo di capire perché la teoria di Schrodinger ha, nonostante le limitazioni suddette, una così buona riuscita quando è applicata ad atomi e molecole. La ragione principale di ciò è il piccolo valore della costante di struttura fine $\alpha=1/137$.La costante di struttura fine è una costante molto importante per il dominio di N-L poiché è la costante di accoppiamento delle forze elettromagnetiche che determinano la struttura di tutti gli oggetti e le loro interazioni nel mondo della quotidianità.

Ogni forza in natura ha una *costante di accoppiamento* che ne determina l'intensità e una *carica* che ne determina la selettività. Essendo la costante di struttura fine molto più piccola dell'unità, gli atomi e le molecole sono strutture debolmente legate di particelle che si muovono lentamente e noi siamo quel che siamo e gli oggetti della quotidianità sono quel che sono in virtù di α.

La più semplice formulazione relativistica dell'equazione di Schrodinger è l'equazione di Klein-Gordon, ma essa presenta alcuni inconvenienti, primo fa tutti una difficoltà nell'interpretazione probabilistica della funzione d'onda, visto che in taluni casi portava a soluzioni negative del quadrato dell'ampiezza. Inoltre essa fornisce meno informazioni delle equazioni di Maxwell poiché non riesce a descrivere la polarizzazione del fotone. Sorge il problema: le particelle materiali possono anch'esse essere polarizzate? La risposta è che alcune particelle possono essere polarizzate e altre no. Il pione o la particella alfa sono esempi di particelle non polarizzate, l'elettrone, il protone e il neutrone sono esempi di particelle polarizzate. Queste ultime hanno tutte un momento angolare intrinseco, o spin,[57] e a differenti orientazioni dello spin corrispondono differenti stati di polarizzazione. L'equazione di K-G non riesce a descrivere lo stato di polarizzazione delle particelle, pertanto l'equazione d'onda che descrive il comportamento completo dell'elettrone e del protone è più complicata perché oltre alle variabili x e t, deve possedere una variabile che descriva lo spin. L'equazione che descrive la storia completa dell'elettrone o del protone è stata ricavata da Dirac con un metodo algebrico che cercava di eliminare le imperfezioni dell'equazione di K-G, tuttavia essa la si può ricavare anche dalla seguente lagrangiana:

$$L_{dirac}=-\Psi^*\gamma^\mu\Psi\partial_\mu\Psi-m\Psi^*\Psi$$

dove γ^μ sono le quattro matrici di Dirac. Vedremo, adesso, che i metodi basati sul formalismo lagrangiano sono quelli più fecondi poiché si possono coniugare con alcuni principi di simmetria.

Da una attenta osservazione delle due equazioni relativistiche, l'equazione di K-G e l'equazione di Dirac, si evince che in esse non sono presenti potenziali, questo è dovuto al fatto che tali equazioni non descrivono le interazioni fra particelle ma il "moto" delle particelle libere da forze. La discussione svolta nei paragrafi precedenti ha fatto emergere che l'onda quantomeccanica è identica alla particella quantomeccanica, ovvero è un singolo oggetto. Questo conduce a una semplificazione del metodo che conduce alla conoscenza delle interazioni tra particelle nel dominio di Planck. Nel dominio di N-L, per descrivere le interazioni, si introducono due tipi distinti di oggetti, da una parte le particelle e dall'altra i potenziali, che rappresentano le forze agenti sulle singole particelle.[58] Nella fisica quantistica, ricorrendo al formalismo lagrangiano, si può evitare questo dualismo insoddisfacente. Attraverso il principio di M-A si formula una teoria

[57] Lo spin è l'analogo della rotazione di un oggetto attorno ad un asse di simmetria.

[58] Tali potenziali sono I campi di forza definiti in ogni punto dello spazio e ricavati da equazioni di campo. Ad esempio il campo elettromagnetico, che media le forze elettriche tra particelle cariche, viene ricavato risolvendo una equazione d'onda.

dei campi che descriva la propagazione delle onde di de Broglie e allo stesso tempo descriva, anche, l'interazione tra "la particella onda" e il campo, anch'esso onda, e perciò, in un certo qual modo, descriva le forze effettive agenti tra le particelle.

Si sarà notato che nell'equazione di Schrodinger è presente un potenziale V(r), che descrive le forze, ma esso deve essere introdotto ad hoc ed è un potenziale classico, ovvero ricavato nella dimensione di N-L. Noto questo potenziale, si possono fare delle previsioni sul moto delle particelle, ma l'equazione di Schrodinger non chiarisce perché le onde sono quel che sono e da dove scaturisce l'interazione. Insomma si ripresenta il caso che avevamo descritto in un paragrafo precedente per la seconda equazione della dinamica di Newton.

Nella teoria quantistica dei campi l'esistenza e la natura delle forze è intimamente legata all'esistenza delle particelle, si ha una descrizione unificata di particelle, onde e forze. Si attua nella teoria dei campi, in virtù del principio M-A e di una simmetria profonda della natura, quell'unificazione tra "essere" e "divenire" che la filosofia greca riteneva due aspetti profondamente separati e in contrapposizione della natura.

Adesso chiediamoci, da dove derivano le lagrangiane che ci consentono di ricavare le equazioni fondamentali della natura?[59]

Come facciamo a conoscere che una certa interazione descriva un sistema fisico reale?

Come sappiamo che l'interazione elettromagnetica, che condiziona tutti gli scambi di energia nel dominio di N-L,[60] è dovuta allo scambio di una particella di massa 0 e spin 1, il fotone?

Queste domande trovano risposte nel contesto delle teorie di gauge alla cui base abbiamo il principio di Hamilton[61] e il principio della simmetria di gauge. In queste teorie la struttura dell'interazione è ricavata dalle proprietà di simmetria di gauge sotto certe trasformazioni matematiche che non modificano le osservabili del dominio di Planck, ovvero $|\Psi|^2$.

Ma cosa rappresenta questa simmetria di gauge che ci consente di conoscere le intime connessioni del mondo subatomico?

6. Simmetria di gauge

Nei lavori di ricerca dello scrivente, il concetto di simmetria è molto ricorrente poiché lo reputa uno strumento potentissimo di conoscenza del livello più profondo della realtà e in questo paragrafo cercherà di darne le motivazioni.

La nozione di simmetria è strettamente connessa ad una particolare trasformazione che opera su un "oggetto"[62] in modo che, sotto l'azione della trasformazione, il sistema fisico "oggetto", o alcune proprietà del sistema, o le leggi che lo governano rimangono invariate. In altre parole, un sistema fisico possiede una simmetria quando le sue osservabili (le sue proprietà), dopo la trasformazione, sono indistinguibili da quelle precedenti. Ad esempio se osserviamo un oggetto sferico e lo ruotiamo di un angolo arbitrario attorno ad un qualsiasi asse passante per il suo centro, l'aspetto dell'oggetto ci appare sempre lo stesso. In questo caso diremo che la forma osservata dell'oggetto è invariante per una rotazione arbitraria attorno al suo asse di rotazione. Quindi se descriviamo l'oggetto in termini matematici, tale descrizione deve risultare invariante per ogni cambiamento dovuto ad una qualsiasi rotazione attorno al suo asse. Una simmetria di questo tipo viene detta continua poiché la rotazione può essere fatta da angoli infinitesimi e pertanto le sue trasformazioni di simmetria sono infinite. Vi sono diversi tipi di trasformazioni

[59] Le equazioni fondamentali della natura sono, per l'autore, le equazioni dei campi quantistici alla base del Modello standard.

[60] L'autore ricorda che il dominio di N-L è la dimensione del mondo quotidiano attuale.

[61] Il principio di Hamilton è il principio di minima azione con il formalismo lagrangiano, ovvero con il formalismo matematico del calcolo variazionale.

[62] Il termine oggetto è qui utilizzato per indicare un qualsiasi elemento del mondo, ad esempio: un edificio, una cellula, una particella elementare oppure un'intera galassia.

simmetriche, ad esempio potremmo scegliere un oggetto cubico e farlo ruotare attorno ad un asse passante per il centro dell'oggetto e per il centro di una delle sei superfici quadrate che lo racchiudono. In questo esempio si vede subito che occorre una rotazione di 90° per rendere indistinguibile la forma dell'oggetto, questo tipo di simmetria viene definito discreto poiché abbiamo un numero finito di trasformazioni indipendenti, tutte le altre possono essere ricavate da queste. Tutte le simmetrie sono appropriatamente descritte in linguaggio matematico, utilizzando due concetti: *Gruppo e Algebra.*

Un *Gruppo* è un insieme di elementi di trasformazione (cambiamenti) che deve essere dotato di una legge di composizione, detta moltiplicazione, che ha le seguenti proprietà: *Chiusura e Associativa*. Inoltre il gruppo deve avere i seguenti elementi: L'*Identità* e L'*Inverso*. La *Chiusura* indica che la moltiplicazione di due elementi qualsiasi appartiene ancora al gruppo. L'elemento *Identità* indica che qualsiasi oggetto del gruppo moltiplicato per l'*Identità* fornisce ancora lo stesso oggetto e l'*Inverso* che per ogni elemento del gruppo esiste un elemento inverso che moltiplicato con il primo fornisce l'*Identità*. È facile dimostrare che le rotazioni degli esempi soddisfano queste condizioni. Ma queste condizioni non sono soddisfatte solo da trasformazioni geometriche, ma anche da elementi molto differenti dalle rotazioni degli oggetti, quali ad esempio i numeri interi positivi e negativi: *Z*.[63]

Le considerazioni appena fatte sarebbero rimaste confinate nel campo delle trasformazioni geometrico-matematiche, le cui applicazioni si riflettono più nel campo estetico che non per conoscere l'intima struttura degli oggetti della natura e delle leggi che li governano, se non ci fosse stato il teorema di Emmy Noether. Il teorema di Noether stabilisce un'equivalenza tra proprietà intrinseche di simmetria dello spaziotempo e le leggi di conservazione di alcune grandezze misurabili che, qualunque sia il processo fisico, non cambiano.

Secondo il teorema di Noether alle tre grandi simmetrie della natura:

Simmetria per traslazione nel tempo (riproducibilità);

Simmetria delle traslazioni dello spazio (omogeneità dello spazio);

Simmetria delle rotazioni nello spazio (isotropia dello spazio);

corrispondono le tre più importanti leggi della natura:

La legge di conservazione dell'energia (traslazione nel tempo);

La legge di conservazione del momento (omogeneità dello spazio);

La legge di conservazione del momento angolare (isotropia dello spazio).

Dal punto di vista matematico, il teorema di Noether stabilisce un'equivalenza tra invarianza (simmetria) della funzione lagrangiana ed esistenza di una legge di conservazione di una grandezza fisica:

d(dL/dp)/dt -dL/dx=0sedL/dx=0allora d(dL/dp)/dt=0[64]

da qui si deduce che p=costante, per un sistema non soggetto a forze esterne, ovvero L=T.[65]

Ancora una volta l'autore vuole sottolineare che le condizioni di possibilità per conoscere l'universo in tutti i suoi domini risiedono nello sviluppo, con linguaggio matematico, di una buona idea filosofica posta sotto forma di principio: *principio di causalità, principio di non contraddizione, principio di minima azione, principi di simmetria, principio di realtà*.

[63] I numeri interi negativi e positivi in matematica vengono indicate con il simbolo *Z.* È facile dimostrare che Z è un gruppo rispetto all'operazione di somma, basti prendere lo 0 come elemento identità e il numero negativo -n come inverso di qualsiasi numero positivo n.

[64] L=funzione lagrangiana, p=momento, T=energia cinetica, x=arbitraria traslazione nello spazio.

[65] L=lagrangiana, T=(1/2)mv^2 (energia cinetica).

Tra questi cinque principi fondamentali, l'autore ritiene che i principi di simmetria siano gli unici principi universali che ci consentono di semplificare la realtà estrapolando al tutto la comprensione di una parte. È possibile capire il mondo solo se riusciamo a cogliere quegli invarianti trasversali a tutte le sue unità in quanto noi (soggetti conoscenti) ne "abitiamo" una piccola parte. Secondo l'autore c'è un unico modo di oltrepassare noi stessi (dominio di N-L) dividere l'universo in più unità e individuare le simmetrie in esso presenti.

Con l'arrivo della meccanica quantistica, il legame tra simmetria e conoscenza della natura si fece più stretto poiché si capì che i principi di simmetria e il principio di minima azione erano così potenti per porre delle solide basi per capire le interazioni presenti nell'universo (esclusa la gravità) e i costituenti ultimi della materia con cui gli oggetti (ed anche i soggetti conoscenti) acquistano l'aspetto che hanno. Il principio di minima azione è il solito principio integrale formulato da Hamilton e analizzato nei paragrafi precedenti, mentre il principio di simmetria è il principio di invarianza di gauge o simmetria di gauge.

Per illustrare la simmetria di gauge immaginiamo di voler descrivere il moto di un elettrone non soggetto a forze la cui velocità soddisfi la seguente relazione $(v/c)<<1$).Sappiamo dai paragrafi precedenti che per individuare il comportamento della particella occorre determinare una funzione d'onda $\Psi(x,y,z,t)$, che è soluzione dell'equazione di Schrodinger, il cui modulo al quadrato $|\Psi|^2$ rappresenta la probabilità di trovare l'elettrone nel punto (x,y,z) all'istante t. L'unica grandezza osservabile è questa, pertanto se noi effettuiamo sulla funzione questa trasformazione[66] $e^{i\alpha}\Psi(x,y,z,t)$, si può dimostrare in modo rigoroso che l'osservabile $|\Psi|^2$ non cambia. Ma cosa rappresenta il termine $e^{i\alpha}$, tale termine matematico rappresenta una "rotazione" dell'elettrone non nello spaziotempo ma in uno spazio matematico astratto. Pur non provocando nessun cambiamento dell'osservabile, tale rotazione cambia un'altra caratteristica della funzione d'onda[67] la sua frequenza e/o la sua lunghezza d'onda. Secondo la meccanica quantistica la frequenza è legata all'energia dell'elettrone e la lunghezza d'onda alla quantità di moto dell'elettrone. Per il principio di conservazione dell'energia e per il principio di conservazione del momento, lo squilibrio dell'energia dell'elettrone e della sua quantità di moto deve essere assorbita da un altro ente. Questo ente è stato identificato ed è il campo della forza elettromagnetica: il fotone. Per fornire una motivazione un po' più rigorosa consideriamo l'equazione di Schrodinger di una particella libera:

$$(h^2/8\pi^2m)\Delta^2\Psi=(ih/2\pi)\partial\Psi/\partial t$$

Questa equazione non è invariante per trasformazioni di gauge locali.[68]

Per particelle cariche elettricamente in presenza di un campo elettromagnetico (fotoni), l'equazione di Schrodinger acquista la seguente struttura:

$$(h^2/8\pi^2m)(-i\Delta+eA)^2\Psi=(h/2\pi)(i\partial/\partial t+eV)\ \Psi$$[69]

Questa equazione è invariante per le trasformazioni di gauge locali.

La simmetria di gauge locale richiede, nell'equazione di Schrodinger, la presenza di un campo vettoriale *A*. Poiché nell'espressione del campo compaiono operatori di creazione e distruzione di particelle[70] deve esistere una particella di spin 1 (polarizzata) per il campo vettoriale *A*. Poiché la scelta dell'elettrone è stata arbitraria, l'effetto descritto in precedenza si verifica per ogni particella carica da ciò ne segue che l'interazione di questo nuovo campo è universale .La simmetria di gauge locale della teoria delle particelle cariche richiede l'esistenza di un campo di forze e dell'interazione elettromagnetica che le cariche stesse hanno con questo campo. Questo fatto

[66] Questa trasformazione viene detta globale.
[67] L'autore fa presente che la funzione d'onda è l'elettrone.
[68] $\alpha(x)$ è una funzione arbitraria.
[69] I termini *V* e *A* che appaiono in questa equazione sono rispettivamente il potenziale scalare e il potenziale vettore del campo elettrico *E* e del campo magnetico *B.*
[70] Questo può essere dimostrato in modo rigoroso attraverso l'elettrodinamica quantistica.

ci permetterà di scrivere la lagrangiana anche per i campi relativistici riformulando il concetto di derivata parziale.

Analizzando l'equazione di Schrodinger per una particella libera da forze e quella in cui la particella carica interagisce con un campo di forze A, l'unica differenza risiede nel passaggio dalle derivate parziali alle derivate covarianti:

D=-Δ-ieA Δ=∂/∂x+∂/∂y+∂/∂z

D^0= ∂/∂t-ieV

La derivata D^μ=(D^0;D) derivata covariante. La derivata covariante per una trasformazione di gauge, ovvero per una rotazione nello spazio astratto di Hilbert, si trasforma come una funzione d'onda. Ogni equazione scritta in termini di derivata covariante è automaticamente gauge-invariante.

Consideriamo la lagrangiana relativistica per un campo[71] di massa m che si propaga liberamente in assenza di forze:

L_{dirac}=-Ψ*γ^μΨ∂_μΨ-mΨ*Ψ

Supponiamo di richiedere l'invarianza della lagrangiana di Dirac per la simmetria locale di gauge:

Ψ'=$e^{i\alpha(x)}$Ψ(x,y,z,t), il termine di massa nella lagrangiana lo è, ma il termine contenente le derivate ∂_μ non lo è, compare un termine aggiuntivo che si annulla solo quando α(x)[72] è costante, ma qui si desidera una simmetria locale per una funzione α(x) arbitraria. Per ottenere una lagrangiana di Dirac gauge invariante bisogna introdurre la derivata covariante D^μ=(D^0;D) e sostituire nella lagrangiana le derivate parziali ∂_μΨ con le derivate covarianti. La derivata covariante rende l'equazione di Dirac gauge invariante per ogni trasformazione "geometrica"[73] di gauge, ma allo stesso tempo introduce un campo di forze eA^μ(x) dove e è la carica elettrica e A(x) è il campo elettromagnetico. Avendo con la simmetria introdotto un nuovo campo bisogna aggiungere nella lagrangiana il termine che ne descriva la dinamica, questo termine dovrà essere gauge invariante poiché il resto della lagrangiana lo è. Tale termine può essere individuato in maniera univoca dalla simmetria di gauge che ci conduce al seguente operatore [D^μ ,D^ν]=$F^{\mu\nu}$, dove il termine$F^{\mu\nu}$ è determinato dalla seguente espressione: $F^{\mu\nu}$ = $\partial_\nu A^\mu$(x)-$\partial_\mu A^\nu$(x) .Sommando i vari elementi si ottiene la lagrangiana dell'elettrodinamica quantistica (QED):

L_{QED}=(1/4e^2)$F^{\mu\nu}F_{\mu\nu}$ -Ψ*γ^μΨ D_μΨ-mΨ*Ψ=(1/4)$F^{\mu\nu}F_{\mu\nu}$ -Ψ*(γ^μ ∂_μ-m)Ψ+ieA^μ(x) Ψ*γ^μΨ

In questa lagrangiana il primo termine esprime la propagazione libera del campo A^μ(x), ovvero della luce, il secondo termine la propagazione libera degli elettroni e relative antiparticelle mentre il terzo termine l'interazione tra le particelle cariche e il campo, ovvero la forza elettrica. La sola simmetria di gauge ci ha permesso di ricavare l'interazione elettrica e la propagazione nel vuoto dei campi di spin ½, ovvero degli elettroni e quella dei campi con spin 1, ovvero dei fotoni. In altre parole, la simmetria di gauge è stato il principio guida per la costruzione dell'azione relativistica e quantistica da cui è possibile ricavare l'elettrodinamica nucleare e subnucleare. Quando la costante di accoppiamento α, costante di struttura fine, può essere trattata pertubativamente, si possono trattare i vari processi fisici di scattering elettrone-positrone o elettrone-fotone, e controllare il modello della QED attraverso il calcolo delle ampiezze di probabilità[74] corrispondenti ai diagrammi di Feynman. Allo stato attuale non si conoscono violazioni al modello QED.

[71] Come detto nei paragrafi precedenti, in meccanica quantistica sia I campi che le particelle soddisfano le stesse equazioni d'onda, pertanto campo è sinonimo di particella e particella è sinonimo di campo.

[72] Con α(x) costante, la simmetria di gauge viene detta rigida o globale ed è una simmetria che agisce su tutto lo spaziotempo.

[73] Si ricordi che la simmetria di gauge è una rotazione in uno spazio astratto di funzioni.

[74] Le uniche osservabili fisiche.

La procedura per costruire lagrangiane sotto la linea guida della simmetria di gauge, descritta in precedenza, può essere estesa alle altre interazioni fondamentali, elettrodeboli e forti, che determinano la struttura del nucleo atomico e delle forze subnucleari. In questo paper non verrà investigata la teoria delle interazioni elettrodeboli e forti poiché l'obiettivo dell'autore è non trattare le teorie di gauge abeliane o non abeliane,[75] ma evidenziare il fertile connubio tra un buon principio filosofico, entità matematiche e realtà fisica. È ferma idea dell'autore che per capire l'esistenza delle galassie, delle stelle e il mondo che abitiamo, compresi noi stessi, non vi è dubbio che nei primi istanti dell'universo debbono essersi verificati fenomeni quantistici dei quali allo stato attuale possiamo dire ben poco e sicuramente governati dal caso. Soltanto una sintesi futura tra i modelli matematici che governano le simmetrie[76] e una buona idea "metafisica" potrà precisare quali condizioni iniziali hanno determinato la nostra esistenza.

Bibliografia e sitografia

L.D. LANDAU-E. LIFSITS, *Meccanica quantistica*, vol.3, Editori Riuniti, 1978 Torino.

L.D. LANDAU-E. LIFSITS, *Teoria quantistica dei campi*, vol.4, Editori Riuniti, 1978 Torino.

S. WEINBERG, *La teoria quantistica dei campi*, Zanichelli, 1998 Bologna.

S. WEINBERG, *The quantum theory of field: Supersymmetry*, vol.3, Cambridge University Press, 2000 Cambridge.

A.H. COMPTON, *The spectrum of Scattered X-rays,* in «Physical Rewiew» 22, 1923.

M. PLANCK, *Über das gesetz der energieverteilung in normalspektrum*, in «Annalen der Physik» 4,1 901.

L.V. DE BROGLIE, *A tentative theory of light quanta*, in «Phylosophical Magazine» 47, 1924.

E. SCHRODINGER, *Quantisierung als eigenwertproblem*, in «Annalen der Physics» 79, 1926.

A. EINSTEIN, *Über einen die Erzeugung und Werwandlung des Lichtes betreffenden heuristischen Gesichtspunkt*, in «Annalen der Physik» 17, 1905.

E. CASSIRER, *Substance and function and Einstein's Theory of relativity*, Open Court, 1953 Chicago.

M. FRIEDMAN, *Foundation of space-time theory*, Princeton university press, 1983 Princeton.

L. SKLAR, *Philosophy and space-time in physics*, California university press, 1985 Berkeley.

R. PETRONZIO in www.asimmetrie.it, *La particella che dà la massa*, Rivista on-line dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare (INFN).

A. MASIERO – M. PIETRONI in www.asimmetrie.it, *Il mistero della simmetria*, Rivista on-line dell'Istituto Nazionale di Fisica Nucleare (INFN).

[75] La QED si basa sul gruppo abeliano denominato U(1), mentre la QCD (teoria delle interazioni forti), si basa sui gruppi non abeliani SU(x).

[76] Sia di gauge che dello spazio-tempo.

MATEMATICA, FILOSOFIA ED ECONOMIA
PRE-VISIONI ED EVOCAZIONI MULTI-PROSPETTICHE DELLO SVILUPPO UMANO

Lidia Nazzaro*

Abstract

The present paper is the result of some reflections matured during the course of a Higher Education course organized by the SFI - C.R.P.U - UNISA - Mathematical High School. In addition to constituting a report of the course realized by us teachers/students, it represents a personal key of reading and of reasoned synthesis about the contents treated by the speakers during the meetings in presence.

The current world characterized by an increasing diffusion of technologies and its impact on the economy has shown that the fields of study often very different from each other and the consequent application areas that invest our lives, find in Philosophy, their point of reference or even their first origin. Understanding the phenomena, the various causes and effects, the probable developments of a theory, means doing philosophy and therefore, as Aristotle reminds us, also doing science.

The 4 paragraphs read themselves but offer appropriate connections in some parts.

Keywords

Interdisciplinarity, Human development, Philosophy-science-economy, Predictions of the future.

1. Sviluppo umano ed economia

La logica ti porta da A a B. L'immaginazione ti porta ovunque.
Albert Einstein

«Come da tempo gli studi aggiornati sostengono, le competenze del futuro – ossia quelle richieste alle risorse umane per meglio rispondere ai bisogni formativi del mercato del lavoro – sono qualcosa di più delle semplici capacità tecnico-professionali. Nel senso che il valore aggiunto è dato dalle cosiddette soft skills o competenze trasversali, indispensabili per agire in contesti sempre più complessi e innovativi e per esercitare efficacemente proprio quelle stesse abilità tecnico-professionali. Tra queste si segnalano le competenze chiave di cittadinanza, quali progettare, comunicare, collaborare e partecipare, risolvere problemi, individuare collegamenti e relazioni, acquisire ed interpretare l'informazione.

In altre parole, un efficace raccordo con il mondo del lavoro necessita non solo di specifiche competenze tecnico-professionali, ma anche e soprattutto di una solida capacità di pensare da esercitare in modo critico, autonomo e responsabile: un insieme organico di competenze fondamentale per misurarsi con la complessità delle reali e affrontare le sfide del futuro. Come si vedrà in seguito a proposito del sillabo, la filosofia sembra chiamata a offrire una tale opportunità formativa in virtù della sua particolare funzione di potenziamento delle capacità di analisi, argomentazione, comunicazione e immaginazione.

In conclusione, proprio per dare corpo alle nuove dimensioni formative proposte dalla filosofia, sarebbe opportuno privilegiare un'organizzazione dei contenuti per nuclei tematici connessi a situazioni concrete, a vissuti e/o per questioni-chiave legate ai saperi, da agire quali punti di intersezione significativi delle competenze attese al termine dei percorsi di istruzione tecnica e professionale e intorno ai quali "tessere" le relative attività didattiche (ad esempio lettura dei testi filosofici; utilizzo di strumenti digitali; *debate*)

secondo un gioco didattico per invitare ciascuno studente a sollevare domande, cercare risposte e orientarsi come cittadino attivo e globale».[1]

Il recente documento del MIUR ripropone, attraverso il dialogo aperto e partecipativo con scuola, università, ricerca, mondo del lavoro e della cultura il consueto dibattito circa la funzione formativa, educativa e culturale della filosofia per il raggiungimento di un comune e condiviso risultato.

La filosofia, concepita non soltanto come attività accademica, ma anche come manifestazione di impegno civile, strumento critico, orizzonte di senso deve contribuire a rendere tutti gli esseri umani (senza distinzione di età, genere, condizioni…) consapevoli del proprio ruolo all'interno della società e offrire loro i giusti mezzi per orientarsi nel complesso scenario contemporaneo e per ribellarsi contro ogni forma di oppressione e assolutismo.

Da questo punto di vista, la valorizzazione del pensiero filosofico viene considerata come un antidoto potente usato nei confronti della "tipica" rigorosità ed omologazione tecno-scientifica e come generatore di coscienza etico-critica e pensiero riflessivo in ogni essere umano.

L'evolversi della scienza, di fatto, non può presupporre una descrizione completa e definitiva del mondo. La realtà è dinamica e la nostra conoscenza della realtà si trasforma giorno dopo giorno così come la finitudine della condizione umana, legata alle grandi questioni naturali, restano irrisolte e prive di risposta.

L'inesorabile trasformazione che il mondo del lavoro ha subito con l'avvento esponenziale delle tecnologie, ha tracciato uno scenario socio-antropologico, come quello che viviamo oggi, che non investe solo la dimensione economica con i sistemi produttivi ma la stessa concezione della società, dell'uomo e dei suoi rapporti con il suo simile, con la vita, con l'ambiente e con il suo tempo.

Lo stesso aumento dei fenomeni *internet, social, machine learning*, sicuramente prodotti dalla vertiginosa crescita della tecnologia, rappresentano, inoltre, la testimonianza di quanto la produzione sia cambiata qualitativamente e quantitativamente, essendo il risultato di un'attività di lavoro, svolta con intelligenza e creatività talvolta anche non in presenza.

Tuttavia, la produzione pare sia diventata più carente e scadente dal punto di vista qualitativo e quantitativo, in quanto per alcuni prodotti vengono richieste specifiche competenze (*social skills*) ed un *know how*, non più adeguato per stare vicino ad una catena di montaggio o per svolgere un servizio in funzione di impiegato d'ufficio.

Come ha sottolineato Giancarlo Capitani, Presidente di NetConsulting cube*,* «la trasformazione digitale richiede un capitale umano adeguato e cambiamenti culturali non facili da attuare».[2]

Il passaggio da una società basata su un lavoro distribuito tra più persone ad una società caratterizzata da attività che possono essere compiute con una minore quantità di tempo ne-

*Tutor Organizzatore presso Università degli Studi di Salerno (DISUFF). Dottoranda in "Diritto, Educazione, Sviluppo" presso Pegaso International Malta/Napoli.

[1] Documento Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia, dicembre 2018, http://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Documento+Orientamenti.pdf/14a00e61-8a8e-4749-9245-0d22bbb3c5eb.

[2] Gianni Rusconi *in Digital Skill Competenze 4.0 tra formazione inadeguata e gap occupazionale –di -24 gennaio 2018* http://www.ilsole24ore.com/art/management/2017-12-21/competenze-40-formazione-inadeguata-e-gap-occupazionale-174047.shtml?uuid=AE1YuqVD

«Le aziende – ha spiegato ancora - avranno sempre più bisogno di competenze che portino a definire strategie da contestualizzare in nuovi modelli di *business* che spesso nascono *digital*, mentre sul fronte occupazionale è vero che si creano nuove professioni, ma sono anche evidenti i rischi dell'uscita di quelle professioni maggiormente tradizionali». Lo scenario che ci accompagna verso l'impresa 4.0, insomma, non è al momento incoraggiante. Dall'analisi delle offerte di lavoro pubblicate online, infatti, emerge chiaramente il divario fra i profili che cercano le aziende e la preparazione professionale di quanti sono in cerca di occupazione».

cessario alla produzione dei beni di consumo e con un basso numero di lavoratori, non ha comunque, mortificato *il valore dell'uomo* e della sua opera ma ha concepito e ricercato un tipo di apporto più qualificato e competente.

Occorre soltanto considerare come garantire e perfezionare l'organizzazione del lavoro, il che deve ottenersi, in un regime di libertà, con una formazione integrale che sia armoniosa e conveniente, scientifica ed umanistica.

Nel mondo del lavoro, lo sviluppo tecnologico e l'uso più creativo dell'intelligenze se da un lato ha ridotto sensibilmente le ore impegnate nel lavoro a favore del maggiore tempo da dedicare a spazi liberi, ricreativi e a varie occasioni di intrattenimento da un altro lato non per tutti ha implicato gli stessi vantaggi!

Ci sono persone che non possono beneficiare di tempo a disposizione né possono pagarne il consumo alla stessa misura di altri che guadagnano di più.

L'uso del tempo libero, dunque potrebbe costituire un terreno da esplorare per scongiurare problemi legati a dipendenze e/o rischi per la salute e per la sicurezza, per evitare nuove forme di discriminazioni sociali, economiche, culturali, soprattutto laddove persiste un senso di disagio, una graduale decadenza dell'educazione civile ed etica ed una mancanza di posti di lavoro accompagnata da una progressiva automatizzazione della produzione e consecutiva riduzione della manodopera.

Forse è un incubo, ma spesso si legge circa le possibili ricadute dell'introduzione dei sistemi automatici e robotici in alcune attività e contesti lavorativi e come si prospetti un futuro in cui la mano e la mente dell'uomo siano sostituiti da androidi, robot, nanotecnologie, gestite da algoritmi molto sofisticati. Ma come sarà il nostro futuro sempre più automatizzato?

Alcune funzioni e ruoli scompariranno oppure diventeranno ridondanti e superflui? Molti lavori saranno sostituiti totalmente o in parte?

Attualmente ci sono già molte attività complesse eseguite da macchine che alcuni anni fa venivano considerate troppo faticose e difficili da automatizzare.

I sistemi automatizzati, sono entrati anche in ambiti specifici prettamente assegnati e sviluppati solo da competenze umane.

Diagnosi mediche, piani di trattamento terapeutici, modelli meteorologici, personal trainers artificialmente intelligenti sono solo algoritmi che creano programmi perfettamente dettagliati e reagenti con le stesse modalità umane.

Il problema fondamentale è di natura etica e riguarda la responsabilità del singolo individuo. Al momento attuale l'output dei sistemi applicati in campo medico è vagliato dai medici stessi, ma verrà presumibilmente il momento in cui non lo sarà più. Cosa accadrà allora se (o piuttosto quando) il sistema farà un errore?[3]

L'uomo si sta domandando se un robot sarà in grado di sostituirlo e svolgere meglio il suo lavoro. Gli studiosi esperti di intelligenza artificiale prevedono che tale ipotesi potrebbe realmente verificarsi ed anche in tempi brevi. Hanno misurato e ri-misurato periodi di tempo, individuato date basandosi sulle loro supposizioni.

Le risposte formulate sono state diverse circa l'accadere effettivo del "sorpasso" e le modalità del completo processo di automatizzazione e superamento delle Intelligenze Artificiali sugli umani e su tutti i compiti lavorativi.

Non sono mancate discrepanze tra le varie teorie enunciate insieme alle possibili trasformazioni che nei prossimi anni si potrebbero verificare poiché oltre lo sviluppo dei "tradizionali"

[3] D. Michie, R. Johnston, *Intelligenza artificiale e futuro dell'uomo*, Edizioni Comunità, Verderio Inferiore (CO) 1989, p. 50.

apparati tecnologici, la robotica, la nanotecnologia, ed altri fattori socioeconomici stanno inesorabilmente subentrando al necessario utilizzo di esseri umani. Contemporaneamente, ad un coro numeroso di esperti preoccupati per gli effetti che la tecnologia avrà sulla forza lavoro nei prossimi anni si inserisce la voce autorevole di Stephen Hawking, il fisico di fama mondiale morto di recente il 14 marzo 2018 giornata mondiale del π (PI greco).

Il timore comune è quello che, l'avanzamento delle intelligenze artificiali, producendo eccellente efficienza in alcuni settori lavorativi, per le persone normali collocate in altre categorie sociali, si tradurrà in incertezza e disoccupazione, in quanto il loro lavoro umano viene sostituito da macchine.

Le ultime frontiere delle indagini scientifiche si rivolgono sempre più frequentemente alle tecnologie sofisticate, alle procedure informatiche e automatizzate tipiche delle intelligenze artificiali.

Se da un lato il confine tra naturale e artificiale diviene più fievole, dall' altro le creazioni di vita artificiale ci costringono ad immaginare un nuovo paradigma di riferimento sulla definizione e sul destino di un essere vivente.[4]

A tal proposito Donald Michie 1923-2007 e Rory Johnston, il primo esperto mondiale di intelligenza artificiale, il secondo grande giornalista scientifico, nel loro saggio "*Intelligenza artificiale e futuro dell'uomo*" hanno illustrato le indagini e la teoria circa i limiti dei computer utilizzati da persone competenti per svolgere compiti descrivibili con precisione, nei minimi dettagli, e rivelano che per superare questi limiti, gli studiosi di intelligenza artificiale hanno sviluppato una tecnologia informatica comunemente detta dei "sistemi esperti". Il sistema esperto è costituito da un certo numero di regole e da un motore inferenziale, un programma in grado di ricavare le conseguenze logiche dell'insieme di regole che costituiscono la base di conoscenza. Il sistema esperto viene concepito come capace di risolvere qualsiasi problema perché si serve di grandissime basi di dati riguardanti fatti utili di carattere scientifico, eppure per la nostra mente non esiste legge per assicurare l'esistenza di un ordine di preferenze e credenze stabilito a priori. Movimento e percezione, così, appaiono interdipendenti!

Molte nostre decisioni si basano su opinioni che riguardano la probabilità di eventi incerti. Cosa determina tali opinioni? Come teorizzato, anni fa, nel teorema di BAYES, la decisione avviene dopo aver passato in rassegna tutte le conseguenze di ogni singola azione, dopo averne analizzato vantaggi e svantaggi sommati algebricamente.

Di problemi decisionali se ne è occupato anche il prof. Mauro Maldonato (2018) psichiatra, docente universitario in Psicologia generale ed appassionato in musica.

Egli in un recente lavoro dal titolo esplicativo "*Quando decidiamo",* offre la sua interpretazione circa la funzione della mente e la "nostra razionalità limitata". Quando siamo di fronte ad una decisione, il cervello (in quanto sistema aperto) utilizza non solo la parte razionale ma anche la sfera dell'inconscio, la parte oscura ed invisibile.

Giunge qui la celebre riflessione di Freud *"l'Io non è padrone in casa propria*" ancor più appropriata per dimostrare quanto il comportamento umano non sia facilmente spiegabile con la razionalità.

Ciascuno di noi, comprende che esiste dentro di noi una sorta di "lato oscuro", un mondo interiore entro il quale sussiste qualcosa che spesso non si desidera possedere ma che comunque si possiede.

[4] Luciano Galliani (a cura di) *Tecnologie informatiche e telematiche*, Pensa multimedia, Lecce 2002 p. 52 «L'intelligenza artificiale è intesa come quella disciplina che studia i fondamenti teorici, le metodologie e le tecniche che permettono di concepire, progettare, realizzare, sperimentare ed utilizzare sistemi artificiali hardware e software, sia con l'obiettivo di ottenere prestazioni ritenute caratteristiche dell'intelligenza, sia con l'obiettivo di fornire modelli computazionali di processi cognitivi».

Questa dimensione è inaccessibile al linguaggio, nascosta nelle più antiche strutture cerebrali, effettivamente non raggiungibili e non abilitate a determinare il comportamento degli esseri umani.

1.2. L'essere umano a più velocità

Il cielo stellato sopra di me, la legge morale dentro di me.
Immanuel Kant

Alle soglie del 1900 l'Europa, attraversa un'importante crisi che coinvolge l'intera esistenza umana nella sua identità e in tutti gli ambiti della conoscenza.

La crisi ha inizio quando il programma di ricerca meccanicistico, esauriti i temi di approfondimento, si imbatte in ostacoli non valicabili che conducono a ripensare, in generale, la autorità e lo status epistemologico delle teorie formulate.

In generale tale impasse interessa prioritariamente i settori delle scienze che si trovano in polemica con altri ambiti di studio.

Non della loro precisione o scientificità, bensì si dibatte di ciò che esse possono spiegare e significare per l'essenza dell'uomo.[5]

Uno dei limiti delle scienze fu proprio quello di produrre false certezze, verità universali ed osservare, quindi, qualsiasi fenomeno come pura e semplice applicazione di formule matematiche facendo smarrire anche la funzione e il valore stesso della ricerca scientifica.

Esse, fino ad ora, attraverso l'approccio classico e l'egemonia assoluta del paradigma fondato su azioni puramente razionali avevano considerato la conoscenza dei fenomeni attraverso il principio deterministico di causa-effetto e di spazio-tempo.[6]

Ora le stesse scienze vengono criticate perché consegnano solo verità oggettive, una visione complessiva della realtà, una concezione meccanicistica della macchina cosmica completamente causale e determinata ma non si preoccupano di dare un senso all' uomo, alla natura e alle cose in generale.

In tal senso tutto ciò che accadeva teneva causa ed effetti ben definiti, tanto che la meccanica classica era divenuta il fondamento sicuro non solo della fisica ma anche tutte le altre scienze naturali.

Soltanto lo scienziato con la ragione, col pensiero logico poteva spiegare l'esistenza delle cose perché i sensi appartengono al corpo e sono ingannevoli.

Per la legge di gravità, ad esempio, se cade una mela o una persona la spiegazione del fenomeno è legato alla stessa legge.

---

[5] L. Campedelli F*antasia e logica nella matematica* Milano, Feltrinelli, Milano 1966: «L' essenziale importanza assunta dalla tecnica mette in risalto il pensiero scientifico che è dietro di essa. …[….] Oggi si parla spesso e non è polemica nuova- di "due culture", di uomini di studio che, cultori di campi diversi, non si intendono fra loro, e alimentano un equivoco che può essere fonte di gravi danni e impedire una generale affermazione e comprensione dei frutti dell'intelletto. L' equivoco sta nel voler vedere nella cultura umanistica e in quella scientifica le espressioni di due distinte forme di pensiero, anziché due differenti modi di manifestarsi di un'unica facoltà della mente».

[6] M. Costa *Mutamento sociale e procedure educative* Napoli, Edisud, Salerno 1979, pp. 30-31: «...Da Popper sappiamo come una concezione e una pratica non dogmatiche della scienza aprano ad un generale atteggiamento di elasticità mentale. Le concezioni scientifiche di Popper sono ormai note a tutti: le teorie …sono vere e proprie congetture: tentativi di indovinare altamente informativi riguardanti il mondo, i quali pur non essendo verificabili (cioè pur non essendo tali che se ne possa mostrare la verità) possono essere sottoposti a severi controlli critici…il mondo di ciascuna delle nostre teorie può essere spiegato a sua volta, da mondi ulteriori, descritti da ulteriori teorie: da teorie situate a un livello più alto di astrazione, di universalità e di controllabilità…».

Tale processo attivato da Galileo che diede un'interpretazione della natura in chiave matematica viene ripreso da Husserl (1859-1938) nell'opera *La crisi delle scienze europee* che ritrae un evidente segno di svolta nella storia del pensiero Occidentale.

Il filosofo tedesco in obiezione al rigore del metodo scientifico afferma «le mere scienze di fatto creano meri uomini di fatto»; la mera scienza dei fatti resta (muta) di fronte ai valori.

Le scienze umane hanno un diverso modo di procedere rispetto alle scienze della natura, perché prediligono operare con più elasticità, pluralità di vedute partendo dalla consapevolezza della complessità e, quindi, dallo scopo di rintracciare un unico punto di vista scientifico, non sulla base di un solo linguaggio, ma avvalendosi di linguaggi differenti.

Tuttavia, grazie al contributo della fisica quantistica ed in particolare con gli studi sul principio indeterministico teorizzato da Werner Heisenberg (1902-1976) premio Nobel, che tentò di separare ciò che era osservabile per la scienza da ciò che non le era possibile, gli scienziati compresero che l'osservatore, influenzato dalla sua stessa osservazione, non poteva fornire una verità universale, inequivocabile, assoluta, ma la conoscenza scaturiva da una visione soggettiva dell'uomo che frantumava la visione unitaria e oggettiva.

Così questa deformazione, decostruzione, crisi dell'identità e del soggetto si rese manifesta anche in ogni ambito di studio.

Si arrivò, man mano, con l'orientamento di nuove scoperte scientifiche (elettromagnetismo, termodinamica) e nuovi strumenti interpretativi sia per gli studiosi, sia per coloro che frequentavano ambienti intellettuali e non, ad affermare che il mondo non è solo rapporto matematico! Lo storico e filosofo statunitense Thomas Kuhn (1922-1996) che ha elaborato la nozione di paradigma per concettualizzare il passaggio da un modello epistemologico ad un altro ha evidenziato come i processi di conoscenza non siano lineari.

Essi mostrano un susseguirsi di ipotesi teoriche e si costruiscono dal contrasto ed inconciliabilità dei differenti paradigmi, nel tentativo di risolvere problemi che la scienza affronta nel suo lavoro ordinario. Così "le nuove scoperte e invenzioni maturate nel campo delle scienze sono in generale intrinsecamente rivoluzionarie e non la somma di un accumulo di conoscenze". Pertanto, quando si verificano eventi di questo tipo, Kuhn ritiene opportuno utilizzare il termine "paradigma" per indicare l'insieme di regole, teorie, procedure praticate e condivise da una comunità scientifica e il cui distacco, cambiamento e sostituzione rivelano l'avvenuta rivoluzione.[7]

Lo stesso incredibile Einstein, premio Nobel per la fisica nel 1921, che aveva stravolto completamente il mondo della fisica per le sue scoperte geniali (la teoria della relatività: la descrizione della curvatura dello spazio e del tempo, combinati nello spazio-tempo), ebbe sempre fiducia nell'intelligibilità dell'universo e nella concezione rigorosamente deterministica, tanto che a lui si attribuisce la celebre frase «*Dio non gioca ai dadi*» in dissenso alle conclusioni probabilistiche della meccanica quantistica, cui diede comunque suoi contributi in modo indiretto.

In particolare per la prima volta, durante le sue ricerche, egli aveva collegato alla fisica statistica nuove conseguenze comprensibili solo attraverso le regole della casualità o probabilità.

Einstein inoltre scrisse: «È una sensazione bellissima intravedere l'unità di un complesso di fenomeni che appaiono del tutto distinti dalla verità direttamente osservabile».[8]

Secondo il genio gran parte dell'ordine che percepiamo in natura oscura un disordine non visibile, che può venir compreso solo mediante le regole della casualità.

Quest'ultima scienza innovativa, nata quasi per gioco, si occupa del calcolo della probabilità e degli errori di misurazione, ma grazie a scoperte ulteriori, scorgerà negli anni futuri insolite e

[7] Thomas S. Kuhn, *Le rivoluzioni scientifiche*, Il Mulino, Bologna 2008: «Nel cambiamento normale, ci si limita a modificare o ad aggiungere una singola generalizzazione, mentre tutte le altre restano intatte. Nel mutamento rivoluzionario si deve accettare l'incoerenza oppure si modifica tutto assieme un certo numero di generalizzazioni correlate. Se gli stessi cambiamenti fossero introdotti uno alla volta, non ci sarebbe un luogo di sosta intermedio».

[8] R.W. Clark, *Einstein, the life and times* (trad. it.), Rizzoli, Milano 1976.

frequenti connessioni con altre discipline quali ad esempio la statistica, l'informatica, l'economia, ma pure con le scienze a carattere umanistico.[9]

L'analisi dei comportamenti reali ha mostrato che decidiamo quasi sempre secondo schemi semplificati spesso condizionati da rappresentazioni e percezioni distorte.

Negli anni Settanta gli studi delle neuroscienze riportano che le strutture del cervello non si muovono da sole ma vengono spinte da strutture sottocorticali che fanno mutare le nostre decisioni: l'amigdala e l'ippocampo sono i due elementi che influenzano le nostre azioni.

Esperimenti condotti mediante stimolazione elettrica della corteccia psicomotoria, da Benjamin Libet (1985) evidenziarono che un atto è innescato da un potenziale elettrico celebrale il cosiddetto potenziale di prontezza che ne prevede l'esecuzione.

Di solito se battiamo un dito sul tavolo noi siamo sicuri di percepire il contatto in tempo reale - cioè nello stesso istante in cui il dito tocca il tavolo - ma la nostra è in realtà una sensazione illusoria e ne diventiamo consapevoli solo circa mezzo secondo dopo il cervello. *"Il libero arbitrio - se esiste- non inizia come azione volontaria"* (B. Libet 1916-2007).

Il famoso neurochirurgo canadese, analizzando l'attività neurologica dell'essere umano e, più nello specifico, lo studio della soglia percettiva, (intesa come limite sotto il quale l'organismo non percepisce stimoli), attuò vari esperimenti su alcuni pazienti.

Il nostro cervello attiva i processi cerebrali necessari per compiere il movimento (in modo incosciente) prima ancora che dentro di noi spunti il desiderio consapevole di fare il movimento liberamente e spontaneamente.

Il libero arbitrio e/o la stessa concezione di libertà, rappresentano questioni molto dibattute dai filosofi e non solo. L'aspetto essenziale è di indagare come funziona il libero arbitrio e di ritenere che l'unica modalità per capire se un soggetto sia consapevole di voler compiere una specifica azione è quella di chiedere direttamente a lui e attendere il suo confrontarsi con la coscienza. «In altri termini rispetto alla realtà viviamo in perenne ritardo: un mezzo secondo capace di permettere alla coscienza di essere operante».

La sua funzione è estremamente delicata e decisiva per comprendere, interpretare, regolare o frenare le sensazioni fulminee che noi recepiamo: senza la coscienza noi reagiremmo come schiavi di fronte a qualsiasi fatto. Il pensiero di Libet infatti è quello di ri-considerare la nostra idea di avere e vivere un'esperienza del momento, dell'ora.

Dovremmo modificare il punto di vista esistenziale dell'esperienza dell'ora: è un'esperienza perennemente in ritardo.

Forse è proprio in questo lasso di tempo che si incastrano sia la nostra categorizzazione della realtà sia altri filtri inconsci o consci, con i quali conferiamo senso a tutta la esistenza e ci proteggiamo da eventi psicologicamente dolorosi.

«Resta problematica l'interpretazione di Libet, secondo cui, a partire da questi dati, le nostre scelte (quelle immediate, che includono molte delle nostre azioni quotidiane come parlare e guidare) inizierebbero prima della nostra consapevolezza delle stesse. Questo pone un problema per il libero arbitrio: le nostre intenzioni coscienti non sarebbero la causa delle nostre azioni. Allora una scelta non consapevole, è veramente una scelta? Ed è davvero nostra»?

[9] M. Maldonato, *Quando decidiamo*, Giunti, Milano 2015: «Così, se nella prima metà del Novecento intere generazioni di economisti hanno sostenuto che le condotte individuali sono dettate da norme inflessibili e che eventuali deviazioni dipendevano da variabili psicologiche risolte dalle dinamiche macroeconomiche. Gli sviluppi recenti della scienza della decisione hanno demolito questa idea di razionalità, restituendo centralità a fattori decisivi come imprevedibilità e incertezza».

Psichiatra e professore di psicologia generale Mauro Maldonato, ritiene che molte fonti di errori risiedono nella nostra memoria che fa privilegiare ricordi vantaggiosi e piacevoli e rimuovere quelli svantaggiosi e spiacevoli.[10]

Tuttavia, aver riconosciuto i limiti della nostra razionalità non spiega perché sbagliamo!

Negli anni 70 Daniel Kahneman e Amos Tversky misero a punto un programma di ricerca chiamato *heuristics and biases approach*, per verificare se individui alle prese con problemi decisionali, opportunamente congegnati ragionassero e decidessero secondo criteri razionali.

Tale programma ha permesso di venire a capo dei limiti di elaborazione dell'informazione che spingono un individuo ad adottare soluzioni ai problemi, per così dire, a forte indice adattivo.

I due amici e colleghi sperimentatori, hanno brillantemente e inconfutabilmente illustrato in un volume dal titolo *Pensieri lenti e veloci* come singolari processi cognitivi, in modo del tutto inconsapevole, persuadono e dirigono ogni giorno la maggior parte delle nostre decisioni.[11]

Dalle ricerche emerge che il sistema 1, intuitivo, risulta essere più potente della nostra esperienza ed è l'artefice nascosto di scelte e giudizi.

Si dimostra, inoltre, come le emozioni influiscono sull' elaborazione di tali giudizi e scelte intuitive molto più di quanto non si pensasse in passato.[12]

A volte la risposta spontanea, del processo intuitivo fallisce e la mente non riesce a trovare né risoluzione esperta, né risposta euristica (un connotato del metodo scientifico che contiene un insieme di tecniche, strategie, e procedure inventive per ricercare una teoria, un concetto o una argomentazione adatti a risolvere un problema dato).

Kahneman, appena citato, mette in risalto che anche se la scelta viene compiuta in modo intuitivo, necessariamente irrazionale, diviene fondamentale riconoscere e valutare scrupolosamente l'asimmetria spesso presente nelle preferenze quotidiane espresse dagli uomini.

Tale asimmetria, aggiunge l'autore, è abbastanza visibile nelle situazioni di rischio in cui il soggetto deve assumere una decisione e mettere in atto un comportamento sicuro in uno stato di totale incertezza.

Qui, infatti, il comportamento sembra essere dettato dal caso, da una previsione soggettiva delle probabilità, molto diversa da quella oggettiva.[13]

In tal senso "la disponibilità" è un'euristica ben illustrata dagli autori che viene usata quando, nell' assegnare una valutazione relativa al possibile verificarsi di eventi futuri, le persone mettono in campo l'esperienza maturata circa quegli stessi eventi accaduti in passato. Kahneman è

[10] M. Maldonato, op. cit.: «Si tratta di meccanismi che deformano fortemente i ricordi, al punto di farci credere arbitrariamente di aver vissuto (o, se rimossi, di non aver vissuto) eventi anche importanti della vita. Le nostre idee possono essere non solo fallaci ma anche di simulare errori e illusioni. Non c'è da sorprendersi, dunque, quando ci accorgiamo che i nostri eleganti ragionamenti non ci conducono subito alla verità. Anzi, che questa quasi si diverte a spingerci verso errori e illusioni. La nostra cognizione delle cose non può offrirci alcuna certezza di verità… Siamo inevitabilmente esposti al rischio dell'errore perché i nostri metodi, le nostre interpretazioni sono pregiudicati dalle inevitabili proiezioni delle nostre aspettative dei nostri timori dalle nostre emozioni».

[11] D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Arnaldo Mondadori, Milano 2013: «Nel libro viene descritta la vita mentale con la metafora di due agenti: sistema 1 e sistema 2, i quali producono, rispettivamente, il pensiero veloce e il pensiero lento. In tal senso, le caratteristiche del pensiero intuitivo (veloce) e del pensiero riflessivo (lento) sono descritte come se fossero inclinazioni ed attributi di due personaggi nella nostra mente».

[12] D. Kahneman, op. cit.: «…Quando ci si trova davanti a un problema, come scegliere una mossa agli scacchi o decidere se investire in azioni, i meccanismi del pensiero intuitivo fanno del loro meglio. Se l'individuo ha competenza nel settore, riconosce la situazione e la soluzione intuitiva, veloce, che gli viene in mente è perlopiù corretta».

[13] D. Kahneman, op. cit.: «Una conseguenza di errata concezione di caso è la nota fallacia del giocatore. Dopo aver osservato per esempio una lunga sequenza di rossi nella roulette, la maggior parte della gente crede erroneamente che il prossimo sia il nero, presumibilmente perché l'uscita del nero produrrebbe una sequenza più rappresentativa dell'uscita di un altro rosso».

stato premio Nobel per le scienze economiche nel 2002 per aver dimostrato che il comportamento umano non rispetta le regole della scelta puramente razionale così come ritenuto dagli economisti tradizionali.

Le sue ricerche hanno sollecitato e guidato numerosissimi economisti ad allontanarsi dalle tradizionali teorie, inoltrandosi a seguire la direzione di altri modelli di comportamento più realistici e non governati solo dalla ragione.

Man mano, tali idee innovative si sono sempre più affermate e consolidate sia in università prestigiose, sia su giornali e riviste scientifiche accreditate.

In tale ottica, la iper-complessità in cui viviamo viene, talvolta, interpretata e risolta prioritariamente dagli economisti attribuendo un valore elevato ai concetti di efficacia ed efficienza trascurando, intanto, il principio di equità e l'idea di qualità della vita.

Il contrasto evidente è che da un lato ci sono uomini privilegiati che vivono in una realtà ricca, all'avanguardia tecnologica e con regimi politici liberi e sicuri, mentre dall'altra vivono persone in paesi dove impera la miseria, la prevaricazione e l'oppressione dei diritti.

Non mancano alcuni studiosi che da tempo hanno affrontato e meditato sulla giustizia sociale (Smith per esempio) e sul significato di disuguaglianza (Sen), ma l'insoddisfazione è collegata alla scarsa importanza che la scienza economica attribuisce al concetto stesso di disuguaglianza che viene esclusivamente declinata in termini di reddito pro-capite o PIL.

Di fatto, quando si parla di disuguaglianza economica generalmente si pensa al reddito e si ignorano altre forme di povertà e di disparità riferite ad altre variabili come le malattie, l'assenza d'istruzione, la disoccupazione e l'esclusione sociale.

Il PIL (Prodotto Interno Lordo) denota la ricchezza che un Paese è in grado di produrre nell'arco temporale di un anno. Esso indica la totale produzione dei servizi e dei beni ma non determina, né dimostra lo stato di benessere e/o di felicità del singolo individuo.

La visione dello sviluppo umano però, non può essere interpretata semplicemente come affermazione di bisogni individuali a discapito della collettività e del legame solidaristico, sostenibile ed umanitario che ne deriva.

Amartya Sen, leggendo da un altro punto di vista, prova a mettere in discussione il tema della diseguaglianza e si contrappone a quelle teorie più "classiche" riferite al solo reddito (ad esempio: per Rawls l'eguaglianza come un paniere di beni primari di cui tutti gli individui dovrebbero disporre, per Dworkin l'uguaglianza è strettamente connessa alla distribuzione equa di risorse; per gli utilitaristi eguale considerazione delle preferenze o delle utilità di tutti gli individui).

Ovviamente nella vita c'è molto di più… e la ricerca del denaro rappresenta spesso un ostacolo al raggiungimento della felicità perché si finisce per non avere mai abbastanza di soldi e si sacrificano affetti, salute, valori, persone per accumulare altre ricchezze.

Amartya Sen giunge ad una conclusione importante. Tutto ciò che è stato studiato, occorre ritenerlo parzialmente risolutivo. Non si può parlare di benessere ed uguaglianza se all'uomo non viene garantito il raggiungimento di una serie di *capabilities* e di fondamentali *funzionamenti* atti ad assicurare la buona qualità della vita.

Il senso attribuito da Sen alla libertà umana e alla realizzazione personale non è, dunque, collegato alla felicità ma piuttosto si accosta alla parola di tradizione greca *eudaimonìa* inaugurata da Aristotele che considera la felicità come oggetto di ricerca, desiderio supremo, fine ultimo dell'esistenza.[14]

Sulle orme di Amartya Sen il suo allievo Basu, riprende il filo del discorso ed afferma che

[14] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà,* Mondadori, Milano 2001: «Lo sviluppo è davvero una grande avventura da vivere con le possibilità offerte dalla libertà».

gli esseri umani non vivono di cifre, ma di valori e di convinzioni: elementi che possono modificare i comportamenti. La logica che porta alla ricerca di maggior profitto, rischia di mettere in secondo piano la vera esistenza umana. Non può crescere un'economia senza puntare su qualità morali, e sulla libera condizione umana.

Si potrebbe fare un paragone con la tradizione filosofica aristotelica: la capacità (potenza di Aristotele) e la funzionalità (atto di Aristotele)?

Tale approccio alle capacità "*Human Development approach"* viene sviluppato insieme alla prof.ssa Martha Nussbaum ed auspica di prendere in analisi tutti gli elementi che caratterizzano la vita dell'uomo e la libertà di scelta tra cui: l'integrità corporea, le relazioni, l'amore e gli affetti, l'educazione, il tempo libero, il gioco, le emozioni, l'ambiente, le pari opportunità…).

In particolare, la Nussbaum individua un elenco di capacità (valori, qualità ineludibili…) che devono essere assimilate come aspetti integranti all' interno delle norme costituzionali per garantire pari dignità e pari opportunità a ciascun essere umano a prescindere dalla sua scelta di vita.

Il principio è che ogni fattore deve essere vagliato singolarmente perché ognuno di essi è significativo ed importante ai fini della creazione di una giustizia sociale.

Naturalmente, solo una buona forma di governo ed una valida Costituzione possono garantire a tutti i cittadini pari diritti fondamentali e pari opportunità attraverso strategie che promuovono tali capacità rivolgendo lo sguardo ad ogni singola persona, considerata non come mezzo ma come fine in sé.

Due persone che hanno fame non sempre si trovano nella stessa condizione: chi ha scelto di fare lo sciopero della fame e chi non ha reddito per mangiare non può scegliere: le due condizioni sono completamente diverse! Il secondo non può scegliere.

Per aiutare una persona o un territorio a cercare di crescere occorre aiutare a fargli produrre più merci e più beni; tale aumento nella produzione produce miglioramenti nella cultura e nei servizi.

Il tale ottica, il focus dello sviluppo non è l'aumento della produzione e l'accumulo dei beni materiali che ciascuno di noi consuma; ma è l'aumento della nostra libertà di essere e fare. Gli studiosi che si occupano dello sviluppo, non possono prestare attenzione solo ai fenomeni legati alle forze produttive, ma il loro interesse deve volgere lo sguardo prima di tutto alle questioni legate alla sanità, all' istruzione, alla giustizia, agli elementi affettivo-emotivi.

Vi sono alcune scelte politiche imprescindibili quali: equa distribuzione del reddito, peso maggiore delle donne per l'amministrazione delle risorse, maggiori investimenti della spesa pubblica per istruzione, salute, alimentazione, servizi. (Marco Musella, 2018)

In sintesi: né il PIL, né i soldi donano la felicità all'uomo ma ciò che una persona è effettivamente in grado di fare e di essere mentre la giustizia -anche se non perfetta - aiuta comunque alla partecipazione attiva di tutti.

1.3 Libertà, scelta, responsabilità

> L'uomo crede di volere la libertà. In realtà ne ha una grande paura. Perché? Perché la libertà lo obbliga a prendere delle decisioni, e le decisioni comportano rischi.
> *Erich Fromm*

Molto di quello che ci accade durante la nostra vita dipende da una combinazione di abilità e fortuna, il problema è che abbiamo grosse difficoltà a distinguere quanto incide l'una o l'altra nelle diverse situazioni.

Attualmente viviamo in una società complessa caratterizzata da profondi mutamenti socio-economici e politici, dal rapido cambiamento dei valori di riferimento ma anche dall'eterogeneità e dalla contraddizione dei numerosi modelli e proposte culturali simultaneamente presenti nei vari contesti di vita che, non di rado, disorientano e rendono più fragile chiunque.

Tale iper-complessa società interpone una miriade di ostacoli all'*autorealizzazione* personale, tanto che il districarsi fra le molteplici idee e suggestioni che percorrono la contemporaneità ma soprattutto la possibilità di dare coerenza alla propria esistenza, si rivelano azioni sovente immani.

La complessità dei problemi planetari e l'avvertita insufficienza di una ricerca scientifica fondata sulla settorialità dei Saperi pongono il "solito" problema di superare le barriere disciplinari affermando l'importanza dell'unità del sapere e promuovendo approcci integrati alle discipline.

A conferma di tale teoria, nel 2000 E. Morin con il famoso saggio *La testa ben fatta*[15] sottolineava l'urgenza di una formazione ispirata a nuovi approcci epistemologici e contemporaneamente possibili modalità di approcci integrati e contestualizzati.[16]

Si tratta di ri-scoprire un tipo di formazione elevata, adeguata alle urgenze del Paese e che rispetta fedelmente il principio della centralità della persona, con le sue inclinazioni, diversità, intelligenze operative, che agisce e interagisce nei processi di insegnamento-apprendimento in un determinato conteso attribuendole significati e valori soprattutto per assolvere la missione fondamentale di educare a vivere «ricordando che l'essere umano è trinitario… cioè come un anello a tre termini: individuo/specie/società» ove ciascuno dei termini è interdipendente dagli altri così come ciascun termine ingloba ed è inglobato dagli altri[17] (Morin, 2015).

Attraverso i media il mondo dell'educazione (scuola e altre agenzie educative) ha innanzitutto la possibilità di incontrare e vivere l'attualità: gli adolescenti, in particolare, se supportati da professionisti competenti, possono meglio comprendere la società, scoprire le diverse forme e manifestazioni, praticare i diritti umani e il rispetto per la diversità, contribuire alla costruzione della cittadinanza.

Inoltre i media inducono alla riflessione sulle prospettive valoriali: si educa, infatti, secondo fini precisi che danno significato ai processi formativi.

Le immagini, i social e le tecnologie in genere hanno una profonda influenza sugli adolescenti nella costruzione della propria identità, del loro futuro e della propria visione del mondo. Non vi sono dubbi sulla pervasività e sulla grande importanza che gli strumenti tecnici rivestono per i nostri studenti che trascorrono la maggior parte del tempo in loro compagnia.

Il rischio è sicuramente un'acquisizione passiva di contenuti e di comportamenti sociali intrisi di significati mistificati, ingenui e/o decadenti, finanche estremisti ed indotti dalla nostra stessa società.

Come le Indicazioni ministeriali sottolineano -per ogni ciclo di istruzione- è necessario, invece, che i nostri allievi imparino a decodificare correttamente e criticamente i messaggi presenti nell'ambiente e a produrne di nuovi, composti con più codici, più registri linguistici, più supporti tecnologici utilizzati con la giusta dose di razionalità ed emozioni.

---

[15] E. Morin, *La testa ben fatta*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

[16] E. Morin, *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare l'educazione*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

[17] «Il progresso, concepito dal diciannovesimo secolo come legge certa della storia umana, è divenuto incerto. Il futuro, prevedibile già nel 1960 dai futurologi è diventato imprevedibile. L'incertezza sul futuro dell'umanità giunge principalmente dal corso incontrollato e impensato dei processi tecnici, scientifici, economici, legato com' è agli accecamenti prodotti dal nostro tipo di conoscenza parcellizzata e compartimentata. I rischi inerenti a questa grande avventura che ci travolge producono incertezze, davanti alla quale viene meno il principio di precauzione. Rischio ed incertezza sono dunque legati da una dialettica che li rimanda continuamente l'uno all'altra. Bisogna comprendere che ogni decisione è una scommessa, cosa che consente di produrre vigilanza invece che certezza illusoria. Bisogna apprendere a navigare in un oceano di incertezze attraverso arcipelaghi di certezza. Bisognerebbe insegnare dei principi di strategia, che permettano di affrontare l'alea, l'inatteso e l'incerto e di modificare il loro sviluppo, grazie a informazioni acquisite strada facendo. Non si elimina l'incertezza, si negozia con essa». E. Morin, *ibid* (op. cit.).

Una crescita delle capacità riflessive, comunicative, sociali, progettuali e collaborative attraverso nuovi linguaggi multimediali presuppone, perciò anche lo sviluppo di competenze digitali come particolarmente efficaci sia per l'ampliamento delle possibilità espressive, per l'integrazione dei linguaggi e per la risoluzione di problemi di natura inter-intra-trans-disciplinari.

Pertanto, i contesti dell'educazione-formazione-istruzione dovrebbero rendersi disponibili ad un lavoro di negoziazione sulla scelta dei valori, ed acquisire la consapevolezza che oggi il processo di valorizzazione passa anche attraverso i media.

Media, valori e responsabilità educativa: occorre un confronto, un dialogo che porti a proficue indicazioni; i media svelano il loro significato "spirituale" quando i recettori non si isolano, ma riflettono, discorrono, commentano, valutano i molteplici e differenti messaggi.

Collaborare e condividere informazioni, contenuti, si trasforma in un vantaggio strategico quando il valore aggiunto ottenuto dalla condivisione permette di cogliere le opportunità di innovazione e crescita offerte dal contesto.

Risulta quindi determinate l'impegno che la scuola assume nella definizione della progettazione formativa per favorire negli alunni la capacità di governare i processi della conoscenza (metacognizione), della condivisione nella rete e dell'apprendimento continuo (*long life learning*).

In tale ottica, nella società della conoscenza per creare "teste ben fatte" (Montaigne 1533-1592, Morin nel 2001) dotate di conoscenze, abilità, competenze-chiave significative e spendibili per raggiungere il benessere e l'autorealizzazione personale, l'apprendimento proprio dei "nativi digitali", dei millenials, della generazione Y, non può essere solo frutto dell'esperienza diretta (peraltro tesi sostenuta dagli studi speculativi del comportamentismo, cognitivismo, costruttivismo), ma viene trasmesso ed acquisito attraverso altre persone e/o strumenti sofisticati e viene assolutamente "mediato" *secondo moderni modelli teorici che attingono dai paradigmi delle* discipline diverse dalla pedagogia e dalla psicologia (neuroscienze).

La capacità di individuare e adattarsi ai cambiamenti di schema è una abilità indispensabile nell'apprendimento ("auto-organizzazione"). Costruire connessioni, creative ed anche improbabili tra le fonti di informazioni, creare modelli di informazioni utili e saper organizzare le informazioni, oggi diventa una competenza assolutamente necessaria per apprendere nella nostra società liquida (Bauman), complessa, basata sulla cosiddetta "economia della conoscenza".[18]

Da ciò il rilievo conferito al modello reticolare che riporta alla conoscenza individuale e a quella organizzativa e all' idea di un sistema dinamico, non lineare che presuppone un flusso costante di energia ed approcci teorici da approfondire.

Una di queste ultime è la "teoria del Caos", che – per dirla in modo semplice – riconosce la connessione di tutto con tutto. Nel tempo, per esempio, questo si esprime in ciò che è in parte simpaticamente conosciuto come "L'effetto farfalla", il concetto che ipotizza come il battito delle ali di una farfalla spostando l'aria può *scatenare un uragano a migliaia di chilometri di distanza.*

Può il batter d'ali di una farfalla in Brasile provocare un tornado in Texas?'' fu il titolo di una conferenza tenuta da Lorenz nel 1979.

Si narra che quando il meteorologo Edward Lorenz pronunciò queste parole, suscitò meraviglia in tutti i presenti perché aveva aperto un varco negli studi finora affrontati: partendo da due stati iniziali anche solo lievemente differenti, un sistema può seguire evoluzioni molto diverse e questo principio, di fatto, rende quasi impossibile prevedere le condizioni metereologiche.

[18] Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale* Feltrinelli, Milano 2002: «E per adottare comportamenti adeguati e razionali in una realtà in cui siamo costretti ad immaginare il futuro come una minaccia, e non come un rifugio o una terra promessa».

L'idea del Caos ci rimanda al cervello umano composto da un numero elevato di elementi semplici, i neuroni e da impulsi elettrici. Questo sistema capace di avvertire emozioni ed elaborare pensieri è anche ciò che la fisica definisce "Sistema Complesso" e rappresenta un ottimo modello di "sistema" che si descrive come caotico e non facilmente comprensibile.

Tuttavia anche il Caos possiede le sue specifiche regole rinvenibili nello studio della "teoria del caos" che permette di analizzare eventi ricorrenti, cause ed effetti e, quindi probabili previsioni più affidabili così come risulta dalla metafora dell'effetto farfalla. Quindi, nel mondo dell'economia, l'approccio alla meteorologia appare abbastanza aderente ed affine per poter recuperare analogie, per costruire modelli di informazioni concreti ed immediati e per far scorgere l'esistenza di sistemi dinamici e caotici.

Ad esempio, così come avviene per le perturbazioni atmosferiche che non sono completamente prevedibili e descrivibili, anche in economia la costante osservazione dei dati registrati sui prezzi e sulle fluttuazioni, rende comunque complicato prevedere trend ed evoluzioni.

La situazione è talmente complessa ed incommensurabile, che un piccolo mutamento, apparentemente di scarsa importanza, può influire in modo drastico determinando enormi stravolgimenti.

In sintesi, riprendendo la metafora della farfalla, come un semplice movimento di molecole d'aria generato dal battito d'ali di una farfalla potrebbe causare una serie di movimenti di altre molecole procurando un uragano, così una singola azione umana potrebbe determinare imprevedibilmente il futuro, un semplice ritardo di due secondi riuscirebbe ad incidere sulla vita personale di un individuo.

Questa teoria mette in evidenza una ulteriore sfida in tutti gli ambiti dei Saperi: «Ogni conoscenza è una traduzione e nello stesso tempo una ricostruzione… sotto forma di rappresentazioni, idee, teorie, discorsi» (Morin 2000).

Da qualsiasi prospettiva si guardano le vicende attuali e le attività quotidiane della nostra vita è impossibile prescindere dall'uso della scienza.

Come pensare all'azione umana priva di tecnica? il passaggio dall'alfabeto morse alla videoconferenza in presenza è una delle tante prove oggettive. Il professor Stephen Hawking, negli ultimi anni della sua vita ha espresso preoccupazione per l'impatto dell'automazione della forza lavoro sull'umanità.[19]

In particolare, ha avvertito che essa «accelererà la disuguaglianza economica già in espansione in tutto il mondo».

Pertanto, è opportuno che i governi, gli educatori, i datori di lavoro siano pronti a dotare le persone con adeguate competenze che dovranno applicare a fianco di robot, droni, piuttosto che farle concorrere insieme ad altre persone sul posto di lavoro.

L'intelligenza artificiale e l'automazione crescente stanno decimando le proposte di lavoro primariamente per la classe media, peggiorando la disuguaglianza e rischiando notevoli sconvolgimenti politici, economici, sociali…

Secondo Hawking (1942-2018) infatti, l'intelligenza artificiale (IA) potrà essere in futuro la cosa migliore, o peggiore, che sia mai successa all'umanità. Starà a noi decidere in quale direzione svilupparla.[20]

---

[19] Price Rob, *Automation is having an adverse effect on the job market*. 06 Dec 2016: https://www.weforum.org/agenda/2016/12/stephen-hawking-this-will-be-the-impact-of-automation-and-ai-on-jobs.

[20] D'alessandro Jaime, art. del 07/11/2017, *L'intervento di Stephen Hawking al Web Summit di Lisbona* http://www.repubblica.it/scienze/2017/11/07/news/stephen_hawking_l_intelligenza_artificiale_potrebbe_distruggere_la_nostra_societa_-180512655/?ref=search: «Non si fida e, ancora una volta, lo sottolinea l'astrofisico inglese recentemente scomparso Stephen Hawking che si è collegato con il Web Summit e ha raccontato i suoi timori sull'intelligenza artificiale: «Siamo sulla soglia di un mondo completamente nuovo. I benefici possono essere tanti, così come i pericoli - ha detto. E le nostre AI devono fare quel che vogliamo che facciano. Il suo intervento è stato un monito anche se

Questi nuovi scenari "utopistici" tracciati da studiosi ed analisti si spingono a supporre società future in cui la proporzione tra lavoro e tempo libero sia addirittura rovesciata e che, quindi, il progresso scientifico-tecnologico renda obsoleto l'apporto del lavoro umano e di tutte le sue classiche funzioni a favore di "strumenti" che subentrano in sostituzione.

Si può allora pensare ad una ristrutturazione epocale, con una radicale modifica anche delle nostre abitudini e capacità?

Forse potremmo trovarci a scoprire nuove priorità e a riappropriarci del nostro tempo ponendo come fulcro della nostra quotidianità non più solo il lavoro fine a sé stesso e per arricchimento ma teso a migliorare ed armonizzare la nostra vita con il prossimo, con i familiari, con la collettività, con l'ambiente.[21]

"Il tempo è denaro" diceva B. Franklin ma questo principio sottolinea ancora di più il valore del tempo e le diseguaglianze sociali.

Secondo lo scienziato e politico Benjamin Franklin (1706–1790, tra i padri fondatori degli Stati Uniti che aveva partecipato alla stesura della dichiarazione di indipendenza *americana*) era necessario avere un tenore di vita morigerato con laboriosità e risparmio.

Si racconta di lui che possedeva un'immagine distorta del rapporto con il denaro. Egli riteneva che evitare i vizi, gli sprechi, riuscire a vivere bene con poco era come una grande liberazione, perché ti consente di non dipendere dagli altri e di poter avere in mano la propria vita. Forse è opportuno riflettere anche sull' utilizzo del nostro tempo, una risorsa "esauribile" ed uno degli aspetti fondamentali per ridefinire la qualità della vita dell'uomo.

Le ottime valutazioni di Lamberto Maffei nell'*Elogio alla lentezza* (2014), ci rammentano come noi, attualmente, siamo abituati a considerare la lentezza come un elemento negativo che non produce cambiamenti, né miglioramenti ma, al contrario rappresenta una perdita di tempo, una forma di invalidità e poca intelligenza.

Ciò che invece ci sfugge, secondo Maffei, è che la "fretta", l'esaltazione della rapidità delle azioni e delle comunicazioni attraverso l'uso degli strumenti digitali, può produrre comportamenti errati con danni alla formazione integrale dell'uomo e persino al vivere di tutta la comunità civile nel presente e nel futuro.

Di fatto, le tecnologie e gli stessi mezzi di comunicazione, se da un lato risultano utilissime perché riducono le distanze e favoriscono progressi in ogni campo della scienza, dall' altro elaborano "quella ragnatela" insidiosa ed ingannevole, tessuta spesso con l'intento di alimentare false ideologie, informazioni, realtà distorte ed illusorie mentre contestualmente accrescono le società di creduloni. (Paolo Ricci, 2018)

L'analisi dei comportamenti reali ha mostrato che decidiamo quasi sempre secondo schemi semplificati spesso condizionati da rappresentazioni e percezioni distorte. Queste variabili rendono altamente improbabili risposte ottimali.

Cioè a conoscenze derivanti dalle esperienze presenti e passate, pregiudizi o deduzioni tratte da ciò che si sa al momento o che si è sentito dire per caso. Questo spiega sviste e distrazioni che possono dar luogo agli incidenti anche gravi: come si è visto ripetutamente nei disastri ambientali e in altri contesti antropici provocati dalla distorta messa a fuoco di un problema.

venato da un filo di speranza nel futuro, forse perché questo è un evento destinato soprattutto alle *start-up* e a chi sulla tecnologia punta tutto. Il monito dell'astrofisico: oltre ai benefici dei cambiamenti che verranno, dobbiamo tenere conto dei pericoli».

[21] Astarita Claudia, *Più tempo libero e meno lavoro, la ricetta americana per godersi la vita* https://www.panorama.it/economia/lavoro/piu-tempo-libero-e-meno-lavoro-la-ricetta-americana-per-godersi-la-vita/ Panorama - 8 agosto 2016.

Molte fonti di errori risiedono nella nostra memoria che fa privilegiare ricordi vantaggiosi e piacevoli e rimuovere quelli svantaggiosi e spiacevoli[22] (M. Maldonato 2018).

Dunque, le nostre azioni, le nostre scelte ricadono sul presente e soprattutto sulla costruzione del futuro, da immaginare non come minaccia e come malessere (Z. Bauman) ma come speranza e fiducia per una rinnovata collettività.

Godere bene del tempo libero e non vivere più solo per guadagnare ed accumulare denaro o beni effimeri può significare ri-scoprire l'umanità, i valori irrinunciabili, il vero senso di appartenenza ad un mondo che ci è stato donato gratuitamente.

Vuol dire altresì concepire l'uomo kantianamente come un fine, non come mezzo e non soccombere a bisogni falsi e labili senza avere la capacità di scegliere liberamente e volontariamente ciò di cui realmente abbiamo bisogno e desideriamo.

Chiedere tempo libero e non più solo denaro, benefit, potere è un modo per evitare il rischio di corruzione, recuperare l'umano e non cadere a quell'atrofia emotiva in cui uno non solo non è più in grado di riconoscere l'altro, ma alla fine neppure se stesso.

Le nuove generazioni sembra l'abbiamo intuito anche se purtroppo la Verità a loro rivelata dagli adulti e dai governanti non coincide con la pratica, né mostra pura coerenza. Di fatto, i comportamenti agiti diventano negazione di quanto asserito. Tale Verità è indipendente, lontana dalla vita vissuta e, dinnanzi ad essa, dissuasione, confronto, dialogo sono inutili. Sono gli stessi governanti che, in piena democrazia, prima di ingannare il popolo ingannano loro stessi al punto di non distinguere più il vero dal falso. In tal senso Verità e Politica si autoeliminano (Hannah Arendt, 1906-1975).

Rivendicare alcuni principi/valori collettivi: solidarietà, tempo libero, salute, libertà sarà la più significativa delle rivoluzioni, perché si riconsegnerà una speranza all'uomo nell'età della tecnica che, col suo sguardo guidato solo dalla più fredda razionalità, fatica a distinguere un uomo da una macchina.[23] *L'uomo "umano" inteso nella sua interezza, con tutti i suoi bisogni, compreso quelli estatici*.

Non si può infatti pretendere di difendere l'eguaglianza (o di criticarla) senza sapere quale sia il suo oggetto, ossia quali siano le caratteristiche da rendere uguali (redditi, ricchezze, opportunità, libertà, diritti, ecc.). Interrogarsi sull'uguaglianza significa dunque innanzitutto interrogarsi su quali siano gli aspetti della vita umana che debbono essere resi eguali.

Trovare una nuova strada da percorrere per lo sviluppo e la crescita umana e sociale, per Domenico Di Iasio (2018) significa, donare più spazio alla libertà delle persone e tendere verso la costruzione di un "uomo integrale", anche orientato e soddisfare il bisogno estatico verso una conoscenza divina e non razionale.

Il concetto di Libertà non implica soltanto l'assenza di vincoli e di costrizioni, ma soprattutto esprime la concreta possibilità di scegliere una vita degna e decorosa dove tutti possono individuare il modello e lo stile ideale a vantaggio di un benessere collettivo e non individuale.

[22] Maldonato Mauro, op. cit.: «Si tratta di meccanismi che deformano fortemente i ricordi, al punto di farci credere arbitrariamente di aver vissuto (o, se rimossi, di non aver vissuto) eventi anche importanti della vita. Le nostre idee possono essere non solo fallaci ma anche dissimulare errori e illusioni. Non c'è da sorprendersi, dunque, quando ci accorgiamo che i nostri eleganti ragionamenti non ci conducono subito alla verità. Anzi, che questa quasi si diverte a spingerci verso errori e illusioni. La nostra cognizione delle cose non può offrirci alcuna certezza di verità… Siamo inevitabilmente esposti al rischio dell'errore perché i nostri metodi, le nostre interpretazioni sono pregiudicati dalle inevitabili proiezioni delle nostre aspettative dei nostri timori dalle nostre emozioni. Aver Riconosciuto i limiti della nostra razionalità non spiega perché sbagliamo».

[23] U. Galimberti, *Il tempo libero più prezioso del denaro*, in articolo La Repubblica.it, Gruppo Editoriale L'Espresso Spa, 6 Aprile 2006 (visionato il 13/02/2017).

Di Iasio**,** pertanto, sottolinea che la globalizzazione e il progresso economico e tecnologico rischiano di ridurre e ribaltare le capacità di riflessione e di azione umane in quanto hanno, contemporaneamente, favorito la distanza fra le categorie dei ricchi e dei poveri e prodotto un aumento di persone in condizione di povertà.

In tal senso, globalizzazione e tecnologia, si presentano come minacce sul piano politico ed economico, oltre che su quello sociale, perché oltre a rappresentare la forte tendenza a delocalizzare le imprese -con la conseguente perdita di posti di lavoro-, risultano come "strumento" incontrollato per accumulare ricchezze senza neanche valutarne la modalità.

La bellezza dell'essere umano non è raccontare favole, ma attribuire senso a ciò che facciamo. Il suo riflettere sulle possibilità e sui limiti umani rappresenta proprio l'essenza di un viaggio meraviglioso che ci è stato donato gratuitamente.

1.4 Sulla teoria della probabilità

La fortuna non esiste: esiste il momento in cui il talento incontra l'occasione.
Lucio Anneo Seneca

Cicerone, presumibilmente, fu uno dei più grande fautori e sostenitori degli studi sulla probabilità nel mondo antico e si avvalse dei suoi principi per contrastare l'opinione diffusa che il successo nel gioco d'azzardo scaturisce da una intercessione divina.[24]

Infatti Cicerone scrisse: «la probabilità è la miglior guida nella vita». Il primo approccio ad uno studio sulla teoria probabilistica applicata ai giochi viene fatto risalire al filosofo greco Carneade, anche se le prime spiegazioni più scientifiche hanno origine molti secoli dopo, nel rinascimento, in particolare con il matematico e assiduo giocatore Girolamo Cardano (1501-1576), una figura veramente singolare per quel periodo.

Egli studiò medicina ma confidava nella sorte, nella lettura degli astri e dei loro influssi e credeva che il gioco d' azzardo era comunque un fenomeno del tutto naturale.

Autore del *Liber de ludo aleae* (libro del gioco dei dadi), un'opera innovativa nel '500 che sviluppava contenuti di algebra ed aritmetica ancora sconosciuti, descrisse in modo appassionato i giochi con le carte, i backgammon, i dadi e persino gli astragali. Tale opera restò inedita dopo la sua morte, forse perché l'autore aveva intuito di non dover insegnare pubblicamente agli altri ciò che gli permetteva di vincere e arricchirsi.[25]

Diventato un esperto, infatti, si dedicò completamente ai "giochi d'azzardo basati sul puro caso" riuscendo a guadagnare molto denaro.

Oggi ciò che aveva indagato Cardano avrebbe portato più fortuna o notorietà ma, all'epoca, il suo lavoro non fu molto apprezzato anche perché presentava alcune lacune circa le spiegazioni e le applicazioni pratiche della sua teoria.

Comunque, dopo alcuni decenni fu il noto scienziato Galileo Galilei (1564-1642) che riprese gli studi sul gioco d' azzardo ed in particolare con uno scritto molto famoso *Sopra le scoperte dei dadi.*

---

[24] L. Mlodinow *La passeggiata dell'ubriaco: le leggi scientifiche del caso*, Rizzoli, Milano 2009; W Weaver, Lady Luck, Dover Publications, Mineola.N.Y., 1982, Paperback, 400 pages Published August 1st 1982 by Dover Publications:«"Should I take my umbrella?" "Should I buy insurance?" "Which horse should I bet on?" Every day — in business, in love affairs, in forecasting the weather or the stock market questions arise which cannot be answered by a simple "yes" or "no." Many of these questions involve probability. Probabilistic thinking is as crucially important in ordinary affairs as it is in the most abstruse realms of science…This book is the best nontechnical introduction to probability ever written. Its author, the late Dr. Warren Weaver, was a professor of mathematics, active in the Rockefeller and Sloan foundations, an authority on communications and probability, and distinguished for his work at bridging the gap between science and the average citizen».

[25] Leonard Mlodinow, *ibid*.

Tale saggio fu sovvenzionato dal suo mecenate, il granduca di Toscana. Si narra che il problema che affliggeva il granduca era questo: quando si lanciano tre dadi, perché il numero 10 esce più spesso del 9?[26]

Ma fu nel 1654 che capitò un episodio rilevante riguardante lo studio dei fenomeni probabilistici.

Lo scrittore francese Antoine Gombaud (1607-1684) vissuto alla corte francese che si fregiava del titolo di "Chevalier de Meré" e si reputava maestro di seduzione per il curriculum ricco di storie romantiche, si occupò molto di giochi d' azzardo, diventando un professionista molto abile tanto da vincere enormi cifre di danaro. Un giorno questi chiese un parere al grande amico matematico Blaise Pascal (1623-1662) su alcuni quesiti relativi alle scommesse di grosse somme di denaro che gravitavano intorno alle puntate di lanci dei dadi e sulla conseguente possibilità di valutare, ripetendo molti lanci, quale scommessa avesse riscontrato maggiore probabilità di vittoria.

Quindi, oltre alla risoluzione del "problema dei punti" da assegnare a due giocatori nel caso di una partita interrotta, egli invitò Pascal a determinare come calcolare le varie probabilità che potevano manifestarsi.[27]

Pascal, nonostante esitazioni e dubbi circa i risultati del lavoro, decise di portare avanti la ricerca insieme ad un altro buon collaboratore recuperando anche le supposizioni lasciate aperte da Galileo.

Così, grazie all' avvio delle celebri corrispondenze epistolari occorse nella storia, tra lui e Pierre de Fermat (1601-1665), un altro grande matematico, vennero alla luce tutte le congetture e le soluzioni che essi elaborarono *segnando di fatto la nascita dello studio del calcolo delle probabilità*. Pascal oltre ad inventare la pascalina (un prototipo di calcolatrice) fu anche autore del *Il traitè du triangle Arithmetiqué*, strumento adatto per calcolare le probabilità.

Il triangolo è utile quando vogliamo conoscere il numero dei modi in cui si può scegliere un certo numero di oggetti da un gruppo composto dallo stesso numero o da un numero superiore.

Lo scienziato, inoltre, ha lasciato l'opera incompiuta *Pensieri,* un manoscritto dove sono raccontati frammenti di pensieri e riflessioni. Con essa egli contribuì allo studio della casualità e delle nozioni interpretative di valore atteso, di calcolo e di legittimazione dei concetti.

La "scommessa di Pascal" contenuta nell'opera è spesso considerata la base per la disciplina matematica in merito alla teoria dei giochi e dei sistemi migliori da applicare ai giochi stessi.

Questo tipo di ragionamento rappresenta concretamente come viene concepita e vagliata una aspettativa o il "valore atteso" non solo nel gioco d'azzardo ma in tutte le decisioni importanti da prendere.

La "scommessa" è una argomentazione a favore dell'esistenza di Dio, che calcolata dallo stesso Pascal con criteri matematici, porta alla conclusione che conviene credere in Dio.

[26] Leonard Mlodinow, ibid.: «Il fatto che il granduca giocasse abbastanza da notare la differenza, lascia credere che più di Galileo, avesse bisogno di un programma di disintossicazione! Anche se Galileo non aveva voglia di risolvere quel problema, tuttavia intraprese il suo lavoro e concluse affermando che le probabilità di un evento dipendono dal numero di modi in cui può accadere (ottenere il numero 10 oppure 9 dipendono dal numero di modi in cui può accadere)».

[27] Indire – puntoedu: *Il problema di Antoine Gobaud -Il quesito del Cavalier de Méré*, http://www.saveriocantone.net/profcantone/matematica/comb_e_Prob/quesito_antoine_gombaud.htm. «Il gentiluomo Antoine de Gombaud, Cavalier de Méré, cortigiano alla corte di Francia nella metà del diciassettesimo secolo, era un accanito giocatore di dadi. Dopo aver giocato, per molto tempo, e per lui vantaggiosamente, proponendo la seguente scommessa: Scommetto che lanciando quattro volte un dado esca almeno una volta il numero 6, si accorse che il numero di persone disposte a scommettere con lui andava sempre più diminuendo. Cercò allora di modificare la scommessa illudendosi che non cambiasse l'esito e propose la seguente: Scommetto che lanciando ventiquattro volte due dadi esca almeno una volta un doppio 6».

Perché questa conclusione? Supponiamo il 50 per cento delle due seguenti probabilità: se Dio esiste, si raggiunge la salvezza e l'eternità; infatti se Dio è… noi guadagniamo i beni celesti, infiniti in grandezza e durata; se Dio non esiste abbiamo, comunque, vissuto una vita più serena e giusta. Se Dio non è, noi non lasciamo che dei beni terrestri, cioè dei beni finiti.

In sintesi: «se scommettiamo su Dio, e Dio esiste, guadagniamo tutto; se non esiste, non perdiamo nulla (l'esistenza finita è nulla)».

Secondo Blaise Pascal, l'uomo di fronte a grandi questioni esistenziali, come quella inerente al senso della vita, reagisce ricercando il *divertissement (divertimento, distrazione)* per dare spiegazione e valore alle sue azioni.[28]

Egli, di fatto, si butta in altre attività (gioco, lavoro, conversazione, lotta…) sperando di sprofondare nell' oblio per evitare il pensiero ineludibile ed assillante della sua miserevole condizione.[29]

L'uomo, senza nulla da fare, riflette sulla propria debole, mortale condizione e, sopraffatto da sentimenti di angoscia, noia, inquietudine, diviene cosciente del dramma della sua esistenza. Egli, tuttavia, è nato per pensare e per pensare rettamente a cominciare da sé stesso.

Tali frammenti di "pensiero" rappresentano tracce fondamentali per comprendere l'irrisorietà della natura umana e l'accettazione dell'inconsistenza della vita, architrave fondamentale per supportare teorie e la sua ricerca filosofica.[30]

Ma, continuando a percorrere tali orme l'olandese Christian Huygens (1629–1695) si ispirò alle idee di Pascal e di Fermat e stese un manuale di matematica sulla probabilità lavorando e predisponendo il terreno per il futuro principio del calcolo infinitesimale (poi sviluppato da Leibniz e Newton).

Così, suffragato da altre speculazioni sul tema del gioco correlato alla idea di probabilità, Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) con la sua *Dissertatio de arte combinatoria*, attraverso il rigore e la precisione dei procedimenti matematici, intuì di aver scoperto un metodo logico, per dimostrare la verità di ogni proposizione, di ogni pensiero e quindi di ricondurre sia tutte le nostre operazioni mentali, sia la creazione di nuove proposizioni ad una specie di calcolo "calculus rationator" (calcolo ragionato).

La teoria di Leibniz fu importante non soltanto per gli studi filosofici in generale ma anche per lo sforzo di sostenere la necessità di mettere punti saldi e indiscussi a fondamento di ogni attività di pensiero umano e per ogni ambito della conoscenza scientifica.[31]

Dal 1700 fino ai nostri giorni, altri notevoli contributi corroborati da studi di scienziati ed ottimi conoscitori di problemi relativi alla teoria della probabilità, da precursori della statistica, da informatici ed esperti di ogni disciplina si sono susseguiti anche grazie all' esponenziale sviluppo delle tecnologie.

---

[28] Pascal Blaise (a cura di G. Minichiello) *Pensieri sull'uomo,* Collana S. Gregorio Magno, Napoli ed. Grafoprint s.n.c. ed. Idelson – Gnocchi p. XVIII.

[29] Op. cit. pp. XIX -XX: «Gli uomini, non avendo potuto guarire la morte, la miseria, l'ignoranza, hanno creduto meglio, per essere felici, di non pensarci… Ma d'altra parte nel divertissement non può essere la vera felicità, perché esso è fondato sull'illusione».

[30] Adinolfi Massimo, *Ludi Universum, Gioco pubblico, sport e tempo libero,* «Rivista scientifica Università Salerno», 2016 p.35: «Non si può non rimanere meravigliati dal peso e dal posto accordato nella letteratura critica sulle *Pensées* di Pascal, al frammento 418 sul pari, la scommessa pro o contro l'esistenza di Dio. La capacità di provocazione contenuta in questo celebre testo non sembra essere diminuita col tempo, e Pascal stesso è anzi divenuto l'autore del pari, molto più che il brillante polemista delle *Lettere* provinciali o il teologo degli *Écrits sur la Grace*». (Scritti sulla grazia)

[31] Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Metodo matematico e calcolo simbolico* (in articolo *Le metafisiche della modernità)* n. 5 http://online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia/files/2010/01/U5-L06_zanichelli_vonLeibniz.pdf De Luise, Farinetti, *Lezioni di storia della filosofia*, © Zanichelli editore 2010 (visionato il 24/02/2017): «In più si farebbe convenire tutti quanti su ciò che si fosse trovato o concluso, perché sarebbe facile verificare il calcolo sia ripetendolo, sia sviluppando qualche prova simile a quella del nove in aritmetica. E se qualcuno dubitasse di ciò che io avessi presentato, gli direi: Signore, contiamo. E così, presi penna e inchiostro, ci toglieremmo presto dall' impiccio».

A tal proposito è giusto riconoscere gli impegni profusi e ricordare figure di spessore quali: la famiglia Bernoulli, Jakob Bernoulli (1654-1705) e Daniel Bernoulli (1700-1782), per il pionieristico lavoro realizzato sulla statistica e sulla probabilità (ripetere un medesimo esperimento diverse volte e tentare di misurare quante volte si verifichi un certo esito su tutte le prove effettuate; la distribuzione su due soli valori:0 e 1 detti anche *fallimento* e *successo* e le prove ripetute indipendenti). L'impresa dei Bernoulli rese più chiara la teoria della probabilità. Era costata circa vent'anni di lavoro!

Fu però Daniel Bernoulli che, in risposta alla teoria sulle decisioni immaginata da Jeremy Bentham (1748-1832, filosofo e giurista inglese) secondo il quale è razionale tutto ciò che produce utilità, genera vantaggio e rende minimo il dolore e massimo il piacere, sia per il singolo individuo che per la società, intuì di sostituire il concetto di valore soggettivo (utilità attesa) con valore oggettivo (valore atteso) e suggerì di basare l'attribuzione del valore a un oggetto e non già [….] *sui suoi vantaggi ma soltanto sull' utilità che* percorre.

I vantaggi dell'oggetto dipendono soltanto da esso e sono uguali per tutti; l'utilità, invece, dipende dalle caratteristiche della persona che effettua la stima. Così non c'è dubbio che un guadagno di 1000 ducati è apprezzato maggiormente da un povero che da un ricco anche se il guadagno è lo stesso per entrambi.[32]

Bayes, (1702-1761) la cui formula o teorema della probabilità delle cause oggi trova molte applicazioni in tutte le branche della scienza, dell'industria. Nello specifico come esempio citiamo il dilemma di Monty Hall famoso gioco a premi americano *"Let's Make a Deal"* (Facciamo un affare) una pura dimostrazione di illusione cognitiva di tipo probabilistica.[33]

In sintesi si tratta di un gioco molto originale durante il quale Maurice Halprin (pseudonimo Monty Hall) invita un concorrente a scegliere fra tre porte: dietro una di esse c'è un premio (di solito un'automobile), mentre dietro le altre, nulla o due capre. Se la persona indovina dove si trova il premio, questi sarà suo.

Poi, per aumentare la suspense, apre una porta svelando una capra e propone al giocatore, che aveva già selezionato una porta, di cambiare la propria scelta iniziale, passando all'unica porta restante. Sostituire la porta incrementa le chance del giocatore di vincere l'automobile? La risposta è sì.

Egli, in sintesi, evidenziava la possibilità di spiegare come la scelta decisionale sia il risultato di deduzioni logico-matematiche che sono alla base dei ragionamenti.[34]

Pierre Simin de Laplace 1749–1827, fermo sostenitore del determinismo causale, formulò una tesi che scaturiva dal suo modo di procedere definito "regola di successione". Ammettendo che un evento abbia solo due esiti possibili segnalati come "successo" ed "insuccesso" ed ipotizzando che non si abbia alcuna conoscenza a priori riguardo alla probabilità dei risultati, Laplace dedusse una tesi per accertare la probabilità che l'esito successivo sia un successo.[35]

Nel 1944 Von Neumann (1903-1957) scrisse assieme all'economista Oscar Morgenstern il famoso saggio *Theory of Games and Economic Behavior.*

Il questo lavoro tentarono di illustrare, in termini puramente matematici i comportamenti strategici scelti dall' uomo di fronte ad una situazione che conduce inevitabilmente alla divisione o alla vincita intera di una determinata cosa.

[32] M. Maldonato, *Quando decidiamo*, Giunti, Milano 2015.
[33] M. Frixione, *Come ragioniamo*, Laterza, Roma 2007.
[34] M. Maldonato, op. cit.
[35] AA.VV. Predire il futuro dall' oracolo al computer, a cura di L. Howe e A. Wain. Stephen Hawking Edizioni Dedalo – Bari , 1994: «Esponente della filosofia deterministica in materia di modelli matematici, affermava infatti: un intelletto che conoscesse in qualsiasi momento tutte le forze che animano la natura e le reciproche posizioni degli esseri che la costituiscono, se fosse grande abbastanza da sottoporre i suoi dati ad analisi, potrebbe condensare in una singola formula il movimento dei più grandi corpi dell' universo come quello dell' atomo più lieve per un tale intelletto nulla potrebbe essere incerto, e il futuro sarebbe, come il passato, presente davanti ai suoi occhi».

La teoria, fu applicata ad una molteplicità di contesti dal più semplice al più complesso (partite a scacchi, mercati economici).

In sintesi la teoria, attraverso regole matematiche, aiuta a leggere, interpretare la realtà, individuare possibili reazioni e/o risposte, ed ipotizzare uno scenario descrivendo l'andamento di un gioco.

A questi studi si collegò il matematico John Nash che pare espose allo stesso Von Neumann, nel 1950, la sua dimostrazione circa i punti di equilibrio.

L'esempio citato nella teoria dei giochi di Nash è quello del "dilemma del prigioniero".

Due uomini si trovano in carcere in celle separate. Hanno due possibilità: accusare l'altro oppure non parlare. Alcune informazioni aiutano a prendere la decisione:

- se parlano e si accusano a vicenda, avranno una pena di 5 anni;
- se uno accuserà l'altro mentre l'altro tace, il primo sarà libero il secondo avrà 6 anni
- se entrambi non parlano, avranno una pena di un anno;

Poiché non possono comunicare tra loro il tipo di gioco non è cooperativo e quindi non facile per decidere la strategia da seguire. Cosa possono fare? E come valutare la scelta?

La scelta di non parlare è la più conveniente ma, i due uomini non conoscono la risposta data e quindi così rischiano 6 anni.

Accusarsi a vicenda, invece, significa prendere 5 anni di carcere ma diventa la soluzione più sicura per entrambi.

Questo è il concetto dell'equilibro di Nash: i due ottengono qualcosa nel comune interesse (5 anni invece di 6).

La lista dei "giganti" è ancora lunga ma citiamo Bruno de Finetti (1906-1985) che, riconosciuto uno tra i più grandi matematici italiani del Novecento, nella sua opera *"L'invenzione della verità*" del 1934, riaggancia il discorso e ci aiuta ad osservare come i nostri valori si fondino "non su roccia ma su sabbia".

La sua impostazione autenticamente di natura filosofica, oltre ad aver egregiamente sostenuto gli studi sulla teoria delle probabilità, ha posto in evidenza la necessità di far chiarezza nel pensiero filosofico e scientifico al fine di considerare cruciale la questione di da cui dipende il progresso della conoscenza.

Tale "progresso" può anche comportare una forte innovazione "un riordino" delle stesse fondamenta sulle quali poter ri-costruire una nuova teoria.

Il pensiero filosofico e la Scienza, pur non negandone il loro valore nel conseguire scoperte e verità indiscusse, non possono necessariamente ottenere, in modo solipsistico, la risoluzione di specifici e definiti problemi o la conquista di verità assolute, ma la loro azione dovrebbe tendere all' innalzamento del pensiero umano, alla costante e illimitata possibilità di progresso.

Se alla scienza viene affidato il ruolo di spiegare tutto ciò accade e ci circonda, nel microcosmo e nel macrocosmo, sarà comunque indispensabile comprendere che l'uomo con i suoi comportamenti sociali, con il suo modo di pensare e di vivere ha modificato la Terra e continuerà ad influire sul presente e sul futuro. La responsabilità dell'agire umano è grande.

Tra la logica e la ricerca dei mezzi e delle condotte più idonee per la sopravvivenza vi è una stretta relazione.

Il modo di lavorare, produrre, muoverci, viaggiare, comunicare, guadagnare, spendere e costruire le nostre piazze e i luoghi in cui abitiamo, producono rapidi e radicali cambiamenti.

Pertanto, il libero esercizio della scienza unitamente alla morale, alla giustizia sociale, al rispetto delle pari opportunità, alla solidarietà, ai comportamenti non corrotti può garantire alle

generazioni Y e a quelle future uno sviluppo sostenibile ed equamente distribuito (Mons. Arturo Aiello, 2018).

Etica basata sulla realizzazione di una crescita umana fondata su valori e sulla capacità di generare e godere di tale crescita.

Ciò che una singola persona può decidere di fare durante il giorno avrà un impatto sulla sua qualità della vita ma soprattutto sulla qualità della vita di ogni essere umano che vive nel suo contesto, in Europa ed anche nel mondo intero.

Anche Enrico Rogorà (2018) si collega al discorso di un possibile e sostenibile agire umano che sia finalizzato al raggiungimento di crescita e progresso.

Etica, responsabilità, rispetto per l'ambiente e per gli esseri umani sono i punti di partenza per costruire un mondo più pulito e meno ostile. L'ecologia, l'amore per l'ambiente giocano un ruolo strategico per attivare circoli virtuosi e nuove sinergie tra uomo e natura.

In particolare, già sono praticabili opportune scelte per garantire tipi di progettazioni che valutano alcuni principi imprescindibili per costruire spazi non solo con cemento e materiali inquinanti ma che prevedono la diffusione intensiva di piante, vegetali permettendo così oltre la nascita di angoli di relax, di puro svago, di ombra e produzione di frutta anche la funzione di controllare e migliorare l'aria che respiriamo, l'equilibrio climatico, le relazioni esistenti tra uomo e natura.

Riprendendo la Nussbaum (2013) l'eguaglianza non è essere uguali: mangiare tutti lo stesso cibo oppure vestirsi tutti allo stesso modo o avere le stesse funzioni ma significa avere pari opportunità di scelta per sé. Le possibilità di scelta hanno tutte lo stesso valore.

Ognuno pensando ed agendo in modo critico e non individualisticamente, profondamente calandosi nella realtà, può realizzare quel primato della Ragion Pratica purché azioni e comportamenti, siano riferiti ad una morale assoluta e "libera" da condizionamenti.[36]

Riferimenti bibliografici

AA.VV., *Predire il futuro dall' oracolo al computer* (a cura di L Howe e A. Wain), Edizioni Dedalo, Bari 1994.

ADINOLFI M., *Ludi Universum. Gioco pubblico, sport e tempo libero*, «Rivista scientifica Università Salerno», 2016.

BATESON G., *Questo è un gioco*, R. Cortina, Milano 1996.

BRUNER J. S., *La cultura dell'educazione*, Feltrinelli, Milano 2007.

BRUNI L. - ZAMAGNI S., *L'economia* Civile, il Mulino, Bologna 2015.

CAMPEDELLI L., *Fantasia e logica nella matematica*, Milano, ed. Feltrinelli 1966.

CLARK R.W., *Einstein, the life and times* (trad. it.), Rizzoli, Milano 1976.

COSTA M., *Mutamento sociale e procedure educative*, Edisud Salerno, Napoli 1979.

DE KERCKHOVE D. E IANNUCCI A. (a cura di), *Mc Luhan e la sua metamorfosi dell'uomo*, Bulzoni, Perugia 1984.

DE ROSA O. E VERRASTRO D. (a cura di) D. Verrastro, *Convergenze. Itinerari di ricerca negli studi sul gioco pubblico*, Il Mulino, Bologna 2012.

ECO U., *Apocalittici ed integrati*, Bompiani, Milano 1977.

[36] Kant I., *Critica della ragion pratica* (a cura di Vittorio Mathieu) Bompiani, Milano 2004: «A partire da qui si capisce come una legge puramente formale, che impone di agire secondo un principio che possa volersi come universale sia in grado di determinare il contenuto di molte nostre azioni».

FREUD S., *Al di là del principio del piacere*, Newton Compton, Perugia 1974.

FRIXIONE M., *Come ragioniamo*, Laterza, Roma 2007.

GADAMER H. G., *Educare è educarsi* (traduzione di Mario Gennari), Il Melangolo, Genova 2014.

GALIMBERTI U., *Il tempo libero più prezioso del denaro* in articolo La Repubblica.it Gruppo Editoriale L'Espresso Spa, 6 Aprile 2006 (13/02/2017).

GALLIANI L. (a cura di), *Tecnologie informatiche e telematiche*, Pensa multimedia, Lecce 2002.

HUIZINGA J. (traduzione di Corinna van Schendel; saggio introduttivo di U. Eco), *Homo ludens*, G. Einaudi, Torino1973, stampa 1991.

KAHNEMAN D., *Pensieri lenti e veloci*, Arnaldo Mondadori, Milano 2013.

KANT I., *Critica della ragion pratica* (a cura di Vittorio Mathieu), Bompiani, Milano 2004.

KUHN T. S., *Le rivoluzioni scientifiche*, il Mulino, Bologna 2008.

LEIBNIZ G. W., *Metodo matematico e calcolo simbolico* (in articolo "Le metafisiche della modernità" n.5).

MALDONATO M., *Quando decidiamo*, Giunti, Milano 2015.

MC LUHAN M., *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1986.

MICHIE D. JOHNSTON R., *Intelligenza artificiale e futuro dell'uomo*, Edizioni Comunità, Verderio Inferiore (CO) 1989.

MLODINOW L., *La passeggiata dell'ubriaco: le leggi scientifiche del caso,* Rizzoli, Milano 2009.

MORIN E., *Insegnare a vivere,* Raffaello Cortina, Milano 2015.

MORIN E., *La testa ben fatta*, Raffaello Cortina, Milano 2001.

MUSELLA M., *Verso una teoria economica dello sviluppo umano,* Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna 2014.

NUSSBAUM M. *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. it. *a cura* di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2013.

NUSSBAUM M., *La filosofia al servizio dell'umanità*, in rivista ed. «Vita e pensiero» n.3, anno 2017.

PASCAL B. (a cura di G. Minichiello) *Pensieri sull'uomo,* Collana S. Gregorio Magno, Grafoprint s.n.c., Napoli, ed. Idelson–Gnocchi pag. XVIII.

PIRO F., *Manuale di educazione al pensiero critico*, ed. scientifica, Napoli 2015.

RAWLS J., *Una teoria della giustizia,* Feltrinelli, Milano 2008.

RECALCATI M., *L'ora di lezione. "Per un'erotica dell'insegnamento"*, Einaudi, Torino 2015.

RIVOLTELLA P. C., *Screen generation gli adolescenti e le prospettive dell'educazione nell' età dei media digitali*, Vita e pensiero, Milano 2006.

RIVOLTELLA P. C., *Neurodidattica - Insegnare al cervello che apprende*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

SEN A., *Lo sviluppo è libertà*, Oscar Saggi Mondadori, Milano 2001.

WEAVER W., *Lady Luck: The Theory of Probability*, (Science Study Series) Paperback, 400 pages Published August 1st 1982 by Dover Publications.

Sitografia

ASTARITA CLAUDIA, *Più tempo libero e meno lavoro, la ricetta americana per godersi la vita*, https://www.panorama.it/economia/lavoro/piu-tempo-libero-e-meno-lavoro-la-ricetta-americana-per-godersi-la-vita/, Panorama 08/08/ 2016.

CAPITANI GIANCARLO, *Le competenze digitali 4.0 – Scuola, Lavoro e Impresa*, https://www.aicanet.it/documents/10776/1892366/Presentazione+Giancarlo+Capitani+-+12+Dicembre+2017.pdf/78ac83a8-10a0-48ec-b419-15256b981ea9, Fonte: Osservatorio delle Competenze Digitali 2017.

DE LUISE, FARINETTI, *Lezioni di storia della filosofia* © Zanichelli editore 2010, http://online.scuola.zanichelli.it/lezionidifilosofia/files/2010/01/U5-L06_zanichelli_vonLeibniz.pdf (visionato il 24/02/2017)
L'intervento di Stephen Hawking al Web Summit di Lisbona http://www.repubblica.it/scienze/2017/11/07/news/stephen_hawking_l_intelligenza_artificiale_potrebbe_distruggere_la_nostra_societa_-180512655/?ref=search.

P. CESARE RIVOLTELLA, Video-lezione *Lo spettro del cyberbullismo in corso on-line*, (2016-2017) https://openeducation.blackboard.com/webapps/blackboard/execute/displayLearningUnit?course_id=_1459_1&content_id=_83416_1.

P. SANTOVECCHI, G. FURNÒ, http://www.onap-profiling.org/internet-addiction-disorder-e-giochi-di-ruolo-online/, in giornale scientifico a cura dell'O.N.A.P. ISSN 2282-3867 (12/02/2017).

INDIRE–PUNTOEDU, *Il quesito del Cavalier de Méré*, http://www.saveriocantone.net/profcantone/matematica/comb_e_Prob/quesito_antoine_gombaud.htm.

PRICE ROB, *Automation is having an adverse effect on the job market*, https://www.weforum.org/agenda/2016/12/stephen-hawking-this-will-be-the-impact-of-automation-and-ai-on-jobs, 06 Dec 2016.

MAGISTRONI MARA 06/11/2017
http://www.repubblica.it/tecnologia/2017/11/06/news/i_robot_ci_ruberanno_il_lavoro_andra_meglio_nelle_metropoli-180415869/?ref=search 06/11/2017.

D'ALESSANDRO JAIME https://www.cinemagay.it/rassegna-stampa/2016/10/22/black-mirror-tutti-schiavi-della-tecnologia/, 22/10/2016.

TRA LETTERATURA E FILOSOFIA: LA RICEZIONE LIBERTINA DEL *SATYRICON* DI PETRONIO NEL SEICENTO

Corinna Onelli*

Abstract

The article deals with the success of Petronius' *Satyricon* in the first half of the 17th Century, when the text was still lacking of the well-known episode of *Trimalchio's Dinner*. Firstly, the article focuses on the reception of the *Satyricon* as an Epicurean work among the circles of the so-called "erudit libertines". However, Petronius' success was not exclusive to the elites as proved by the high number of *Satyricon* editions (22 beetween 1596 and 1654), as well as the circolation of a clandestine translation (into Italian) within a public of popular readers. The suggested explaination is that, besides its erotic contents, the large public too could enjoy the *Satyricon* parodic component that subverts the ideology imposed by the established order. Further, the theatrical element inherent to Petronius' novel can be read as a merciless rappresentation of mankind, particularly suitable to libertine culture. In the conclusion, it is stressed the irrelevance of the distinction between "erudite libertinisme" and "moral libertinisme".

Keywords

Libertinisme, Epicureanism, Erotic Literature, Petronius, *Satyricon*.

Sintesi

L'articolo tratta della fortuna del *Satyricon* di Petronio nella prima metà del Seicento, quando il testo era ancora privo del celebre episodio della *Cena di Trimalcione*. L'articolo si sofferma dapprima sulla ricezione del *Satyricon* quale testo epicureo nei circoli dei cosiddetti libertini eruditi. Il successo di Petronio, tuttavia, non era limitato alle élite, come prova l'alto numero di stampe del *Satyricon* (22 tra il 1596 e il 1654), così come la circolazione, fra un pubblico di lettori semicolti, di una traduzione clandestina (in italiano). La spiegazione avanzata è che, oltre che per i contenuti licenziosi, il largo pubblico potesse apprezzare anche la componente parodica del *Satyricon* che sovverte l'ideologia imposta dall'ordine costituito. Inoltre, l'elemento teatrale insito nel romanzo petroniano si presta ad essere letto come una spietata rappresentazione dell'essere umano del tutto congeniale alla cultura libertina. Nelle conclusioni si sottolinea la non pertinenza della distinzione fra "libertinismo erudito" e "libertinismo morale".

Parole chiave

Libertinismo, Epicureismo, Letteratura erotica, Petronio, *Satyricon*.

Introduzione

Il *Satyricon* di Petronio (verosimilmente composto in epoca neroniana) viene oggi comunemente indicato quale antesignano del romanzo moderno. A tale percezione contribuisce in maniera decisiva la presenza del lungo episodio della *Cena Trimalchionis*, nel quale, come noto, vengono riportate le conversazioni intervenute tra l'ospite Trimalcione, un liberto arricchitosi immensamente, e altri liberti convenuti al fastoso banchetto. Nel riportare i dialoghi, Petronio utilizza un latino infarcito di solecismi che riproduce quello che doveva essere il latino

effettivamente parlato all'epoca dai liberti, privi di solide basi culturali. È stato Erich Auerbach, in *Mimesis*, ad esaltare in particolare l'episodio del banchetto di Trimalcione, defininendolo come quanto di più prossimo alla nostra concezione di rappresentazione realistica il mondo antico abbia prodotto. La *Cena* insomma "tiranneggia", come scrive Gian Biagio Conte, nel senso che «il romanzo di Petronio è generalmente conosciuto soprattutto grazie a quell'episodio».[1]

Non si dovrebbe tuttavia dimenticare che il testo della *Cena Trimalcionis* venne ritrovato solo intorno alla metà del Seicento e che solo a partire dal 1669 esso verrà incorporato nel *Satyricon*, dove occupa la parte centrale (capitoli 26,7-78,8 delle odierne edizioni). La preminenza che accordiamo alla *Cena* è tale che si è soliti ritenere che l'immensa fortuna di cui godette il *Satyricon* nel Seicento avrebbe preso avvio proprio dal rinvenimento del *Cena Trimalcionis*.[2] In realtà, già nella prima metà del Seicento il capolavoro petroniano conosce un importante successo editoriale: fra il 1596 e il 1654 si contano ben sette edizioni originali del *Satyricon* più quindici relative ristampe, pubblicate fra Francia, Germania, Paesi Bassi e Svizzera.[3] Nessuna edizione in Italia, invece, dove il *Satyricon*, condannato dall'Inquisizione, non verrà pubblicato sino al 1806 – ciò non toglie che il romanzo petroniano circolasse sottobanco anche in Italia.

La ricerca che ho condotto su una traduzione inedita del *Satyricon*, databile ai primi decenni del Seicento, mi ha appunto portata ad interrogarmi sulle possibili ragioni della fortuna del romanzo petroniano quando era ancora privo di quella che noi oggi giudichiamo la parte più interessante del testo.

La farsa delle pratiche religiose

Un elemento che emerge con nettezza è la fortuna incontrata, nella prima metà del Seicento, dal *Satyricon* nel contesto dei circoli dei cosiddetti "libertini eruditi". Stando al gesuita Garasse, autore del feroce quanto ponderoso trattato anti-libertino *La doctrine curieuse*, il libertino si riconosce anzitutto dalla sua biblioteca, dove campeggiano autori moderni (Machiavelli in primis, poi a seguire: Pomponazzi, Giordano Bruno, Vanini) e antichi (Epicuro, Lucrezio e Cicerone). L'apologeta elenca anche una selezione di testi lascivi tra i quali, accanto a Marziale e ai *Priapea*, alligna Petronio.[4] Al pari, la libellistica protestante attaccava Cristina di Svezia, proprio sottolineandone la predilezione per Petronio: «elle scait par Coeur les plus passages de Petronius arbiter (...). Elle parle de la Sodomie avec la plus d'effronterie, que si elle an (sic) fait leçon dans la Colisée de Rome», si legge ad esempio in un pamphlet anonimo ostile alla regina.[5]

Tuttavia, non credo che il successo di Petronio negli ambienti libertini possa essere semplicisticamente ridotto, come vorrebbero i polemisti cattolici e protestanti, ai contenuti pornografici del *Satyricon*. Un primo, importante, indizio a favore di una lettura invece filosofica del testo petroniano è data dal ricorrere, nella trattatistica di matrice libertina, del verso "*primus in orbe deos fecit timor*". Si tratta del primo emistichio di un componimento attribuito a Petronio (oggi denominato frammento 27 Bücheler), édito per la prima volta da Scaligero nel 1573 sotto il titolo *De Superstitione* e successivamente ripubblicato innumerevoli volte in appendice al *Satyricon*. Il carme petroniano compendia efficacemente quanto espresso da Lucrezio circa l'origine della *religio* nel libro V del *De rerum natura*, a partire appunto dal lapidario incipit (*Primus in orbe*…), per concludere con la definizione della religione quale vizio diffusosi

*Post-dottoranda all'EHESS-CRH-Grihl (Parigi)

[1] Conte 2007, p. 7.

[2] Vedi ad esempio Stucchi 2010, pp. 13-14.

[3] Vedi Schmeling e Stuckey, pp. 52-57.

[4] Garasse, 1623-1624, p. 1016. Su Garasse, vedi Gregory 2000, "Apologeti e libertini", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 79, 2000, pp. 1-15.

[5] «Conosce a memoria la maggior parte dei brani di Petronio Arbitro... Parla della sodomia con la più grande sfrontatezza, come se ne prendesse lezione al Colosseo di Roma». Il passo è citato da Åkerman 1991, p. 3 n. 3 (traduzione mia).

progressivamente tra gli uomini (*profecit vitium*), i quali hanno inventato a proprio vantaggio divinità, "in gara smaniosa" (*quisque deos avido certamine fingit*).[6]

Abbiamo due importanti attestazioni, riportate da Pintard, che mostrano come il verso fosse ricordato a proposito dell'origine tutta umana delle religioni da parte di due dei principali esponenti del libertinismo erudito francese: la prima citazione è tratta dall'*Apologie pour tous les grands personnages qui ont esté faussement soupçonnez de Magie* (1625) di Gabriel Naudé; la seconda dalle *Animadversiones…de vita, moribus placitisque Epicuri* (1649) di Pierre Gassendi.[7]

Un altro interessante documento, messo in luce dallo stesso Pintard, è rappresentato dalle *Objections contre le* Discours *et les* Essais *de Descartes* del matematico Pierre Petit (1594-1677). Per rigettare la teoria cartesiana dell'idea innata di Dio, Petit ricorda infatti proprio il verso petroniano.[8] Occorre tuttavia osservare che Petit, a differenza di Naudé e di Gassendi, non esplicita la propria fonte. D'altra parte, il verso con il tempo sembra essersi cristallizzato in massima, in *topos* avulso dal contesto dal quale deriva, tanto che oggi esso viene spesso ricondotto a Epicuro o al *De rerum natura*. Inoltre, ad indebolire l'originario legame con Petronio, ha contribuito il fatto che il verso ricorra identico nella *Tebaide* di Stazio (libro III, v. 661). Per tale ragione, nel trattare la presenza della formula nel *Leviatano* di Hobbes (cap. XII), Ginzburg la definisce genericamente epicurea, mentre Moreau ritiene che l'antico poeta al quale il filosofo inglese riferisce la massima sarebbe Stazio – in realtà Hobbes, del tutto correttamente, parla di "antichi poeti" al plurale, presumibilmente Petronio *e* Stazio.[9]

Osservava tuttavia Vincenzo Ciaffi che il verso, in Petronio, trova «la sua ragion d'essere», mentre «in Stazio quelle stesse parole, in bocca come sono a Capaneo, non suonano niente più che teatrali».[10] L'idea di fondo è quindi che Stazio abbia ripreso il verso da Petronio. In effetti, nel romanzo di Petronio il tema dell'ipocrisia religiosa è ben presente, come ad esempio nell'episodio che ha come protagonista la (presunta) sacerdotessa Enotea - in realtà una laida vecchia che tenta di approfittare del malcapitato Encolpio, il protagonista del *Satyricon*. Rimasto da solo nella dimora di Enotea, il giovane viene aggredito da tre oche e, nel tentativo di difendersi, ne uccide una. Una volta tornata e scoperto quanto avvenuto, la vecchia si indigna a dismisura e accusa Encolpio di avere commesso un orribile sacrilegio, poiché le oche, lo informa, erano sacre a Priapo. Il giovane, infastidito da tanto clamore, taglia corto e le offre due monete d'oro «con cui poter comprare dei ed oche» (*Sat*. 137, 6, traduzione di Andrea Aragosti). Visto il denaro, Enotea acconsente immediatamente e, dimentica di ogni scrupolo religioso, arrostisce l'oca e la divide con Encolpio, annaffiando il tutto con abbondante vino.

Parimenti, un'altra figura femminile, Quartilla, si presenta sulle prime come una sacerdotessa e, assumendo anche lei toni decisamente tragici, accusa Encolpio e i suoi compagni Gitone e Ascilto di aver commesso sacrilegio disturbando una cerimonia in onore di Priapo. Rivolgendosi teatralmente ai tre giovani, Quartilla sostiene di avere il cuore attanagliato dal terrore all'idea che

> divulghiate quanto avete visto nel tempietto di Priapo, rivelando al volgo profano i segreti disegni (*consilia*) degli dei. Io protendo dunque supplici le mie mani alle vostre ginocchia e vi chiedo e vi supplico di non rendere i riti notturni (*nocturnas religiones*) oggetto di scherno e di riso, né di volere esporre al pubblico ludibrio riti antichissimi (*secreta)* (*Sat*. 17, 8-9, traduzione di Andrea Aragosti).

[6] Seguo la traduzione e il commento di Sommariva 2004, p. 19.
[7] Pintard 2000, pp. 471, 499.
[8] Ibid., p. 357. Pintard ritiene che nel Seicento nessuno più di Petit abbia osteggiato l'idea innata di Dio. È forse per la loro radicalità che le sue *Objections* sono rimaste inedite sino al 1925.
[9] Vedi Ginzburg 2009, p. 32 e Moreau 2000, p.149.
[10] Ciaffi in Petronio 1975, pp. 382-383 n. 25.

Ma dopo la riuscitissima recita che getta i tre nel terrore, Quartilla scoppia in un riso definito "mimicum", cioè degno del più basso genere farsesco. D'altra parte, la severa sacerdotessa di Priapo rivelerà ben presto la sua vera natura, trascinando Encolpio e compagni in una scatenata orgia.[11]

È certo del massimo interesse il parallelo che Omero Proietti ha rinvenuto fra alcuni passi spinoziani e l'episodio di Quartilla, riutilizzato dal filosofo nella sua critica nei confronti dei *mysteria* religiosi. Secondo Proietti, inoltre, nella prefazione del *Tractatus theologico-politicus* riecheggia il tema petroniano del *Primus in orbe deos fecit timor*. Nota lo studioso che vari critici si sono impegnati a compulsare inutilmente il *De rerum natura* alla ricerca di un riscontro puntuale, mentre altri hanno individuato in Stazio la fonte di Spinoza. Per Proietti è invece indubbio che Spinoza avesse presente il testo petroniano, dal quale ha attinto anche ulteriori espressioni.[12]

Epicureismo

Oltre alla satira delle pratiche religiose, in Petronio ricorrono altri temi che, in termini non strettamente ortodossi, potremmo definire "epicurei", vale a dire afferenti ad un edonismo grossolano, di godimento dei piaceri sensuali. Il personaggio petroniano che maggiormente incarna questo ideale è il vecchio poeta (ed erotomane) Eumolpo. A quest'ultimo Grazia Sommariva ha dedicato un articolo siginificativamente intitolato *Eumolpo, un "Socrate epicureo" nel* Satyricon. In corrispondenza di *Sat*. 99,1 presumibilmente Eumolpo – il dubbio nasce dal fatto che la *sententia* è tramandata isolata dal contesto originario – sostiene «io ho vissuto in ogni tempo e in ogni luogo in modo tale da sfruttare ogni nuovo giorno come non dovesse tornare» (traduzione di Andrea Aragosti). Non mi sembra senza significato che proprio questa frase, che per Sommariva si colloca "nell'ambito dell'epicureismo più spicciolo",[13] sia stata enfatizzata nella traduzione seicentesca, tuttora inedita, che ho avuto modo di studiare:

Io son sinora sempre e in ogni luogo così vissuto che mi è piaciuto consumare ogni giornata di mia vita *quanto s'ella fosse per esser l'ultima del mio vivere* (corsivo mio).[14]

Ma la fama di epicureo che circonda Petronio è legata in particolare ad un componimento poetico presente nel *Satyricon*, ancora oggi dibattutissimo. I versi (*Sat*. 132, 15) recitano:

Quid me constricta spectatis fronte Catones
Damnatisque novae simplicitatis opus?
Sermonis puri non tristis gratia ridet,
Quodque facit populus, candida lingua refert.
Nam quis concubitus,Veneris quis gaudia nescit?
Quis vetat in tepido membra calere toro?
Ipse pater veri doctus Epicurus amare
iussit, et hoc vitam dixit habere *τέλος*.[15]

[11] Sui due episodi, quello di Enotea e di Quartilla, vedi Conte 2007, pp. 102-104.
[12] Per ulteriori riscontri, vedi Proietti 2001, pp. 147-153.
[13] Sommariva 1984, p. 49.
[14] La traduzione, anonima, risale ai primi decenni del Seicento. Affidata alla circolazione clandestina, essa deve aver goduto di una certa diffusione, anche tra lettori semicolti. Sulla circolazione manoscritta dei testi proibiti fra Sei e Settecento, si veda Barbierato 2006, pp. 273-276 e relativa bibliografia. La traduzione manoscritta del *Satyricon* è stata oggetto del progetto di ricerca di post-dottorato "Popular readers and clandestine literature: the case of an early modern translation of Petronius' *Satyricon* into Italian (17th C.)" che ho condotto presso l'EHESS-CRH-Grihl di Parigi grazie alla Borsa Marie Curie assegnatami dalla Commissione Europea (ID 707253, Programma Horizon 2020).
[15] Cito il testo dall'edizione critica di Müller (Petronio 2009).

Il problema principalmente posto dal breve poema è dato dallo stato frammentario del *Satyricon*, che non consente di attribuire inequivocabilmente i versi al narratore Encolpio, il quale, nella porzione di testo immediatamente precedente ha appena terminato di inveire contro il proprio membro, reo di essere colpito da impotenza. Alcuni interpreti sono infatti tentati di leggere nei primi quattro versi del carme il manifesto poetico di Petronio, che chiederebbe ai moralisti (*Catones*) perché lo fissano severamente, aggrottando le ciglia (*quid me constricta spectatis fronte*), e condannano un'opera di inedito realismo (*novae simplicitatis opus*) che in definitiva si limita a raccontare ciò che la gente fa (*quodque facit populus, candida lingua refert*). In base a questa interpretazione, il *novae simplicitatis opus* sarebbe il *Satyricon* stesso.

I successivi quattro versi si richiamano esplicitamente all'epicureismo, ma formulato nella più grossolana delle versioni: chi non conosce i piaceri del sesso? Chi non si infiamma nel tepore del letto? Per terminare con l'affermazione (vv. 7-8):

La stesso padre del vero (*pater veri*), il dotto Epicuro, ha ordinato di amare, e che questo la vita ha come fine (*τέλος*).

Se Albert Collignon riteneva che con questi versi Petronio stesse collocando apertamente la propria opera sotto l'egida di Epicuro, Gian Biagio Conte ritiene che una definizione così "rozza e volgare" dell'epicureismo appartiene "alla facile cultura scolastica di Encolpio" e non certo al raffinatissimo autore del *Satyricon*.[16] Inoltre, sempre secondo Conte, l'espressione *novae simplicitatis opus* non alluderebbe affatto al *Satyricon*, ma alla tirata che Encolpio ha pronunciato in precedenza per insultare la propria *mentula*. Altri specialisti ritengono invece che i primi versi esprimano effettivamente la voce di Petronio, mentre i restanti quattro esprimerebbero il punto di vista del narratore Encolpio. Si veda ad esempio Aragosti, secondo il quale nell'incipit del componimento si avrebbe "l'improvvisa incursione in trasparenza dell'autore", mentre il finale sarebbe "tutto di paternità encolpiana" con lo stereotipato appello "ad un epicureismo vulgato e dogmaticamente stravolto".[17]

Comunque stiano le cose, è indubbio che i versi finali del carme si prestano ad essere letti come un'esaltazione dell'edonismo sensuale e tale sembra proprio essere stata l'interpretazione dell'anonimo traduttore seicentesco. Nel manoscritto che tramanda la traduzione leggiamo infatti: "l'istesso *inventore della verità*, il dotto Epicuro *questo piacere* comandò e disse che, questo è il fine della nostra vita (…). *Ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas*" (corsivo mio). Possiamo anzitutto notare come, sulla scia di Cicerone, Epicuro venga definito lo scopritore della verità (*inventor veritatis*). Inoltre *amare* viene tradotto con *questo piacere*, con chiaro riferimento al concetto di di *hēdonē*. Ma è soprattutto l'integrazione *Ede, bibe, lude, post mortem nulla voluptas* ("mangia, bevi, godi, dopo la morte non vi è alcun piacere") che attira l'attenzione.

Riporta Bruna Conconi che il calvinista Antoine Fumée considerava *ede, bibe, lude* vero e proprio "motto dei nuovi nemici della cristianità", e lo stesso Garasse annoverava la formula tra i passi biblici profanati dai libertini.[18] Per quanto riguarda l'origine della formula, essa viene in effetti talvolta messa in relazione con il Vangelo di Luca (12,19: "Anima mia…mangia, bevi e datti alla gioia", traduzione CEI), del quale rappresenterebbe l'interpretazione blasfema. Tuttavia essa, in diverse formulazioni, ricorreva anche nell'epigrafia funebre romana ed è stata talvolta indicata come presunto epitaffio del principe assiro Sardanapalo, assurto nella tradizione ad incarnazione dell'epicureo gaudente.

[16] Conte 2007, p. 170.
[17] Aragosti in Petronio 2016, pp. 41 e 486-487 n. 396.
[18] Entrambi citati da Conconi 2003, p. 286.

Vi sono molte altre attestazioni del motto, tutte riferite ad ambienti libertini, che potrei riportare, tuttavia le citazioni ricordate da Bruna Conconi sono di particolare interesse. La prima citazione ricorre infatti nella lettera indirizzata da Fumée a Calvino, il quale gli aveva chiesto di essere ragguagliato circa la presenza degli atei a Parigi. Per quanto riguarda Garasse, come abbiamo visto, il gesuita è autore di una sorta di ritratto del libertino ideale e perciò non è senza importanza il fatto che ricordi proprio questa massima come impresa dei libertini. Alla testimonianza di Garasse potremmo aggiungere anche quella contenuta ne *La Philosophie des Esprits* (1602) di René Du Pont, il quale definisce i libertini nei seguenti termini: «disprezzano ogni religione (…), si preoccupano solo di praticare questo antico proverbio degli Epicurei: *Mangiamo, beviamo, seguiamo il nostro desiderio/ Dopo la morte non c'è alcun piacere*)».[19]

Non dobbiamo certo perdere di vista il contesto fortemente polemico da cui scaturiscono questi ritratti di libertini, che gli apologeti hanno interesse a dipingere come degli atei gaudenti.[20] L'affermazione che "dopo la morte non vi sia piacere" è però meno banale di quanto possa apparire sulle prime, perché smantella l'idea del premio e del castigo ultraterreno, con tutte le conseguenze etiche che ciò implica. Peralto, che al centro della riflessione libertina vi fosse proprio la concezione della religione quale *instrumentum regni* non sembra sfuggire allo stesso Du Pont, che immediatamente aggiunge: «chi nega la divinità, cancella ogni religione, ogni giustizia e ogni sicurezza nella vita e la società umana».[21]

La Matrona di Efeso

Del *Satyricon* è particolarmente celebre la novella della Matrona di Efeso (*Sat*. 111-112), narrata da Eumolpo per allietare i compagni durante un viaggio in nave. Protagonista è una giovane e bellissima matrona appena rimasta vedova. Non contenta di disperarsi, la matrona di Efeso decide di lasciarsi morire di fame nel sepolcro del marito. Ma un soldato, posto a guardia di alcuni crocefissi, entra nel sepolcro e sa far rapidamente recedere la giovane dal suo drammatico intento, riuscendo a farle accettare dapprima vino e cibo e infine seducendola. Mentre il soldato si intrattiene con la vedova, i parenti di uno dei crocefissi riescono a trafugarne il corpo per seppellirlo. Temendo la terribile punizione che lo attende, il soldato è sul punto di suicidarsi, ma la vedova escogita la soluzione: inchiodare il corpo del marito alla croce in maniera che le autorità non si avvedano del trafugamento.

Sin dal Medioevo la novella ha goduto di un notevole successo, al punto da aver conosciuto una tradizione manoscritta indipendente. Se nella cultura medievale la Matrona di Efeso assurge a modello esemplare dell'infedeltà e dell'ipocrisia femminile, nel Seicento si assiste invece ad un autentico ribaltamento di prospettiva. Tra i molti adattamenti seicenteschi della novella, particolarmente numerosi in Francia, spicca quello del pensatore libertino Saint-Évremond pubblicato nel 1664.[22]

Saint-Évremond ammirava grandemente Petronio, probabilmente identificandosi con l'*arbiter elegantiae* della corte neroniana. Il francese elogia Petronio, che reputa filosofo quanto scrittore, per il suo epicureismo lontano da ogni dogmatismo, per aver saputo descrivere la natura umana nella sua complessità, per aver mostrato che anche i più debosciati non sono incapaci di profonde riflessioni filosofiche.[23]

La traduzione di Saint-Évremond della novella petroniana viene pubblicata la prima volta nel 1664 in appendice al suo *Jugement sur Senèque, Plutarque et Pétrone*. La versione è piuttosto fedele all'originale latino, ma, oltre a questa traduzione "ufficiale", sotto il nome del libertino francese circola anche un adattamento ben più trasgressivo che René Ternois, editore moderno

[19] Citato da Godard de Donville 1989, p. 92 (traduzione mia).
[20] Senza tuttavia arrivare agli eccessi di Louise Godard de Donville che ritiene "il libertino" una figura letteraria uscita dalla penna di Garasse. Come riposta a Godard de Donville sarà sufficiente riferirsi a Gregory 2000.
[21] Citato da Godard de Donville 1989, p. 92 (traduzione mia).
[22] L'edizione moderna si può leggere in Saint-Evremond 1962, pp. 189-195.
[23] Saint-Evremond 1962, 'Sur Pétrone' pp. 169-186.

degli scritti di Saint-Évremond, non ha voluto riconoscere come autentico.[24] A prescindere dalla paternità della traduzione, si tratta di un testo piuttosto interessante che mostra come la novella petroniana potesse prestarsi ad un lettura non solo epicurea ma addirittura blasfema.

Nel racconto originale di Petronio la matrona si chiude nel sepolcro con una serva. Questa per prima accetterà il vino e il cibo dal soldato e poi convincerà la vedova a fare altrettanto. Nella versione francese, però, la serva esorta la padrona facendole notare che gli Dei sono del tutto insensibili alle sue lacrime e che perciò deve tornare a vivere, in senso diciamo meramente biologico ("vivez, mangez et cessez de pleurer"). Non appena la padrona si è ristorata, la serva torna all'attacco, stavolta perché la vedova ceda alle lusinghe del soldato: vivere non vuol dire semplicemente soddisfare i bisogni primari di bere e mangiare, le dice, ma anche gioire dei piaceri ("ce n'est pas assez que de vivre/ il faut vivre pour les plaisirs"). Ma oltre che di venature epicuree, la versione francese si tinge anche di tratti palesemente anti-cristiani. Con una innovazione del tutto originale, nel testo francese accade che due amici del defunto passino davanti alla croce e riconoscano l'amico crocefisso. Stupiti, si chiedono come possa mai "un morto uscire dal sepolcro per mettersi in croce".

A suggerire tale beffarda chiusa ha certamento contribuito il fatto che la novella petroniana presenta alcune sorprendenti analogie con il racconto evangelico della crocefissione. Un'altra versione libertina che sfrutta a fini blasfemi la suggestione evangelica è l'adattamento della novella composto da Annibale Campeggi, membro dell'Accademia veneziana degli Incogniti. Attiva tra gli anni '30 e '40 del Seicento, l'Accademia è riconosciuta come un cenacolo di libertini.[25] Nell'adattamento di Campeggi, che risale al 1630, il modello petroniano viene rielaborato per confutare la dottrina dell'immortalità dell'anima. La vedova, infatti, inizialmente dichiara di volersi lasciare morire per potersi ricongiungere nell'aldilà con l'anima del marito, ma il soldato con un articolato quanto raziocinante discorso la convince ad abbondanare simili credenze che le obnubilano la mente e la persuade a seguire invece esclusivamente il lume della ragione naturale. Come evidente, il rinnegamento della fede nella resurrezione da parte della vedova, avvenendo in un contesto che ricorda quello della crocefissione di Cristo, acquista una violentissima carica blasfema.[26]

Parodia letteraria ed eversione

Gli esempi sinora elencati rinviano a contesti eruditi o quanto meno presumono un pubblico in grado di cogliere le allusioni filosoficheggianti disseminate nel *Satyricon* e nei frammenti poetici attribuiti a Petronio. Ciò sembrerebbe implicare che l'interpretazione in chiave libertina del testo petroniano competesse esclusivamente ad una ristretta cerchia di lettori. Credo invece che il *Satyricon* e in particolare il *Satyricon* ancora privo della *Cena Trimalchionis* potesse essere apprezzato come testo eversivo anche da un lettorato non particolarmente erudito. Mi riferisco alla sovversione comica (ma anche satirica) comportata dalle componenti, tra loro strettamente interconnesse, della parodia e della 'teatralità' presenti nel *Satyricon*.

È stato Richard Heinze, in un noto articolo del 1899, ad avanzare l'ipotesi che il *Satyricon* possa rappresentare il dissacrante sovvertimento del codiddetto romanzo greco. Il romanzo greco ci è noto principalmente attraverso cinque opere, tutte successive al I sec. d. C.: *Le Avventure di Cherea e Calliroe* di Caritone, *Le Avventure di Leucippe e Clitofonte* di Achille Tazio, *Le Storie pastorali di Dafni e Cloe* di Longo (Sofista?), i *Racconti Efesii* di Senofonte e le *Etiopiche* di Eliodoro – queste ultime, tradotte dapprima in francese e poi anche in italiano conobbero un successo notevolissimo dalla seconda metà del Cinquecento in poi.

Queste opere sono accomunate da forti analogie narrative e tematiche. Esse presentano in buona sostanza una stessa trama che vede protagonista una coppia di innamorati che, dopo una

[24] Ho consultato il testo in [Saint-Evremond] 1708, pp. 63-70.
[25] Sull'Accademia degli Incogniti, si veda almeno il capitolo "Ignoto Deo", in Spini 1983, pp. 149-176.
[26] Per ulteriori dettagli, mi permetto di rinviare a Onelli 2018.

serie di peripezie, riesce a ricongiungersi nell'immancabile lieto fine. Ora, è un fatto che le situazioni topiche del romanzo greco (la divinità che perseguita gli amanti, il naufragio, il processo, casi di morte apparente, ...) si ritrovino identiche nel *Satyricon*, dove però vengono sistematicamente sovvertite e irrise, a partire ovviamente dalla sostituzione della castissima coppia eterosessuale del romanzo greco con la relazione Encolpio-Gitone, coppia non solo omosessuale[27] ma anche piuttosto incline al tradimento (per una puntuale disamina delle analogie fra testo petroniano e romanzi greci, rinvio a Setaioli 2009). Ed è senza meno significativo che Macrobio – un autore antico, quindi – reputasse il *Satyricon* anzitutto un romanzo d'amore, definendolo come tipico esempio di quelle "storie piene di immaginarie avventure di innamorati".[28]

Gian Biagio Conte ha insistito particolarmente sul fatto che l'elemento parodico petroniano non debba essere inteso quale critica nei confronti della grande letteratura, ma piuttosto nell'abuso di questa, degradata a stereotipo dal romanzo greco. Sovvertendo i temi del romanzo greco Petronio avrebbe insomma inteso ridicolizzare la convenzionalità della letteratura di consumo.[29] Non intendo certo sostenere che nel Seicento il largo pubblico potesse apprezzare la raffinata polemica letteraria mossa da Petronio nei confronti della produzione letteraria dei suoi tempi. Non mi sembra però azzardato ipotizzare che anche il lettore meno avvertito potesse cogliere la sovversione messa in atto da Petronio nei confronti degli schemi ricorrenti del romanzo d'amore e, di conseguenza, dei valori da questo trasmessi (castità, lealtà, pietà religiosa...). Tanto più che, già nella seconda metà del Cinquecento, è documentata la diffusione, anche tra i più umili dei lettori, di quel provocatorio filone letterario che sovverte la visione idealizzata dell'amore e della donna. L'esponente più noto di tale "contro-cultura anti-amorosa", che "si esprime nella satira, nella sessualizzazione ad oltranza e nella critica filosofica dell'amore",[30] è certamente Pietro Aretino, il cui nome ricorre in non pochi dei documenti inquisitoriali messi in luce da Xenia von Tippelskirch. Si tratta per lo più di casi di delazione e ciò che è veramente notevole è il fatto che il nome dell'Aretino venisse evocato dai denuncianti per gettare il massimo discredito sui denunciati. La (presunta) lettura dell'Aretino veniva infatti presentata come prova inequivocabile, si badi, non di licenziosità ma di autentico pensiero eterodosso, con una ricorrente quanto sorprendente sovrapposizione con l'accusa di luteranesimo. Ma d'altra parte, sottolinea la studiosa, se la lettura di opere licenziose fosse, oltre che peccato mortale, anche indizio di eresia era un "punto controverso all'interno della stessa Congregazione dell'Indice".[31]

Importanti anche i dati raccolti da Enzo Kermol che ha analizzato i processi svoltisi nelle diocesi di Aquileia e Concordia per lettura o possesso di libri proibiti. Nota Kermol che negli anni tra il 1648 e il 1659, quando si assiste al picco dei processi, ad essere condannata non è più tanto, come nel secolo precedente, la lettura di libri ereticali ma piuttosto quella di opere letterarie "lascive", da Boccaccio all'Aretino e, soprattutto, i romanzi di Ferrante Pallavicino, il più celebre degli accademici Incogniti.[32]

[27] Non mi soffermo ad analizzare la liceità o meno della definizione di "omosessuale" applicata alla cultura antica, per il semplice fatto che qui interessa la ricezione del *Satyricon* e mi pare ovvio che nel Seicento una coppia formata da un giovane uomo e da un adolescente non potesse che essere percepita come l'inversione della norma. Per la stessa ragione non mi soffermo sulla difficoltà che pone l'ipotesi della parodia di Petronio nei confronti del romanzo greco dal punto di vista cronologico qualora si voglia mantenere la datazione neroniana per il *Satyricon*; per maggiori dettagli, vedi Henderson 2010.

[28] Macrobio, *In Somnium Scipionis*, I, 2, 8 (citato e tradotto da Andrea Aragosti in Petronio 2016, p. 79).

[29] Conte 2007, pp. 34-40.

[30] Cavaillé 2013, pp. 34-35 (traduzione mia).

[31] Van Tippelskirch 2003, p. 329 n. 57. Per ulteriori testimonianze circa la diffusione delle opere dell'Aretino, si veda anche Barbierato che riporta la deposizione del 1650 di tale Francesco Torelli il quale dichiarava di aver, vent'anni prima, copiato a mano gli scritti dell'Aretino per venderli avvalendosi della complicità di un servitore che aveva accesso alla biblioteca dei padroni (Barbierato 2006, p. 275).

[32] Kermol 1990, p. 9.

Theatrum Arbitri, theatrum mundi

C'è tuttavia un elemento specifico che distingue il *Satyricon* da altre opere letterarie che siano meramente erotiche o anche pornografiche. Si tratta della componente "teatrale" cui accennavo poc'anzi. Il gioco parodico che Petronio attiva in rapporto agli stereotipi del romanzo serio è difatti dei più raffinati: i personaggi del *Satyricon* non sono affatto lo schematico contraltare degli eroi sublimi e virtuosi della grande letteratura. Anzi, donne e uomini del *Satyricon* si atteggiano proprio a quegli esempi elevati della grande letteratura, ma al solo scopo di ingannare gli altri e perseguire i propri opportunistici obiettivi. Insomma, tutti nel *Satyricon* recitano una parte, tant'è che, stando al noto giudizio di Giovanni di Salisbury, in Petronio "quasi il mondo intero recita la commedia" (*fere totus mundus exerceat histrionem*). Nel *Satyricon* ricorrono in effetti schemi ripresi dal mimo e dalla commedia, come ha evidenziato l'importante studio *Theatrum Arbitri* di Costas Panayotakis.

In un componimento poetico del *Satyricon* Petronio sembrerebbe addirittura rivelare esplicitamente il motivo dell'ipocrisia sociale come tema ispiratore del suo romanzo. La poesia segue una scena in cui Gitone ha abbandonato Encolpio, il quale accusa il compagno di doppiezza. Ecco i versi in questione, da alcuni studiosi considerati vera e propria epigrafe del *Satyricon* (*Sat*. 80, 9 vv. 1 e 7-8): «La parola amicizia, finché torna conto, perdura (...). Ma appena l'ultima pagina del copione si è chiusa su questi ruoli comici, *il vero volto si ripristina, quello simulato si dissolve*» (traduzione di Andrea Aragosti, corsivo mio). Come notato da Panayotakis,[33] presumibilmente gli attori del mimo non indossavano la maschera, ragion per cui l'ultimo verso sarà da intendere in senso metaforico, ovvero che tutti indossiamo una maschera e che la vita è finzione (questa la linea interpretativa di Setaioli 2001).

Quella del teatro come metafora della vita è certo un *topos* antico, ma nella cultura barocca, come si sa, esso diviene pressoché ossessivo. Occorre tuttavia distinguere fra la percezione nichilista del mondo come teatro, per cui la nostra vita viene a ridursi ad illusione,[34] e la visione petroniana, ben più disincantata, per cui la vita è una turbinosa commedia dove ci si inganna vicendevolmente. Manca infatti in Petronio qualsiasi spunto moraleggiante o pessimista: è un puro e semplice dato di fatto che gli uomini siano nella sostanza degli ipocriti, pronti a mentire e a fingere per tornaconto personale. Appare pressoché lampante come siffatta rappresentazione dell'essere umano non potesse non essere congeniale agli ambienti che fossero, in diversa misura, influenzati dal libertinismo.

È interessante rilevare come proprio il tema dell'ipocrisia appaia essere stato abilmente enfatizzato nella traduzione seicentesca di cui mi sono occupata. Prenderò ad esempio la novella dell'Efebo di Pergamo (*Sat*. 85-87), narrata, al pari della novella della Matrona di Efeso, da Eumolpo. Stavolta il racconto vede lo stesso Eumolpo protagonista. Egli narra ad Encolpio di essere stato, da soldato, di stanza a Pergamo. Ospitato da una famiglia, Eumolpo si invaghisce del giovane figlio del padrone di casa. Deciso a sedurre il ragazzino, Eumolpo vuole conquistare la fiducia dei genitori, e perciò ogni volta che in casa il discorso cade sulla pratica dell'amore pederastico, egli dà vistosamente in escandescenze (*vehementer excandui*), al punto che la madre finisce per reputarlo un filosofo (*unum ex philosophis*).[35] Questa la versione dell'anonimo traduttore seicentesco:

allora che fra 'l mangiare venìa a ragionarsi del commercio che s'ha della gioventù bella, *mostravo* così forte scandalizzarmi (…) che la madre di quel putto particolarmente mi teneva per *uno di quei filosofoni all'antica* (corsivo mio).

[33] Panayotakis 1995 114-115, n. 10.

[34] Su questo motivo nella filosofia moderna, si veda Cavaillé 1991, in particolare il capitolo "L'histrion et le cosmos: le théâtre de la crise", pp. 34-42.

[35] È noto il rapporto parodico che la novella intrattiene con il *Simposio* di Platone, vedi Dimundo 1983.

Come si sarà notato, a differenza del testo originale, nella traduzione italiana, la falsità del comportamento di Eumolpo viene esplicitata, poiché si specifica che egli fa finta di scandalizzarsi; in più, si aggiunge ironia con la divertita auto-designazione di "filosofone" per indicare la simulata seriosità. Ancor più notevole è la traduzione del successivo passo in cui Eumolpo dalla vicenda trae la morale secondo la quale "nihil est tam arduum quod non improbitas extorqueat" (*Sat*. 87, 3), tradotto da Aragosti con "non c'è niente di così inaccessibile che la sfacciataggine non riesca a estorcere". L'anonimo seicentesco sceglie invece un'espressione positiva per rendere *improbitas*: "non è cosa tanto difficile che l'*ingegno* non spunti" (corsivo mio). Insomma, nella traduzione seicentesca non vi è traccia di censura per lo spregiudicato comportamento di Eumolpo, che viene anzi esaltato in quanto ingegnoso.

Conclusioni

Lo studio della ricezione seicentesca del *Satyricon* ritengo possa contribuire in maniera decisiva ad una definizione meno astratta di un fenomeno, quello del libertinismo, dai tratti necessariamente sfuggenti. Inoltre, la fortuna "libertina" del *Satyricon*, testo nel quale convergono il tema dell'impostura delle religioni, dell'ipocrisia sociale e pornografia, porta ancora una volta a riflettere sulla inadeguatezza della tradizionale distinzione fra libertinismo filosofico e libertinismo morale, consacrata da Pintard nelle formule *libertinage érudit*, presumibilmente, il solo degno di studio, e *libertinage des mœurs*, ovvero il libertinismo sessuale, privo invece di dignità filosofica. Studi recenti hanno infatti mostrato come la componente erotica della letteratura libertina non sia affatto fine a se stessa, ma rappresenti anzi parte integrante nel processo di sovvertimento della morale cristiana. Come sottolineato da Jean-Pierre Cavaillé, il cosiddetto libertinismo *des mœurs* è in realtà "inseparabile da un'etica naturalista"[36] direttamente o indirettamente derivata dagli autori dell'Antichità, tra i quali possiamo annoverare a pieno titolo, io credo, anche Petronio.

Bibliografia

ÅKERMAN 1991: S. Åkerman, *Queen Christina of Sweden and her circle: the transformation of a seventeenth-century philosophical libertine*, Brill, Leiden, 1991.

BARBIERATO 2006: F. Barbierato, *Politici e ateisti. Percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Edizioni Unicopli, Milano, 2006.

CAVAILLÉ 1991: J.-P. Cavaillé, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Paris, 1991.

CAVAILLÉ 2007: J.-P. Cavaillé, *Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (xvie-xviie siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998-2002)*, «Les Dossiers du Grihl». On line dal 12 aprile 2007. URL : http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/279.

CAVAILLÉ 2013: J.-P. Cavaillé, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Garnier, Paris, 2013.

CONCONI 2003: B. Conconi, "Lettura di due leggende incrociate: Pietro Aretino e l'autore del *Cymbalum Mundi*", in F. Giacone (a cura di), *Le* Cymbalum Mundi. *Actes du Colloque de Rome (5-6 novembre 2000)*, Droz, Genève, 2003, pp. 273-297.

CONTE 2007: G. B Conte, *L'autore nascosto. Un'interpretazione del* Satyricon, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, 2007 (2nda ed. aggiornata).

DIMUNDO 1983: R. Dimundo, *Da Socrate a Eumolpo. Degradazione dei personaggi e delle funzioni nella novella del fanciullo di Pergamo*, «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici», 10/11 (1983), pp. 255-265.

[36] Cavaillé 2007, §132 (traduzione mia).

GARASSE 1623-1624: F. Garasse, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ces temps ou prétendus tel*s, Chappelet, Paris, 1623-1624.

GINZBURG 2009: C. Ginzburg, *Peur, révérence, terreur. Lire Hobbes aujourd'hui*, «MethIS», 2 (2009), pp. 23-47.

GODARD DE DONVILLE 1989: L. Godard de Donville, *Le libertin des origines à 1665: un produit des apologètes*, Papers on French Seventeenth Century Literature, Paris/ Seattle/ Tübingen, 1989.

GREGORY 2000: T. Gregory, *Apologeti e libertini*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 79 (2000), pp. 1-15.

KERMOL 1990: E. Kermol, *La rete di Vulcano. Inquisizione, libri proibiti e libertini nel Friuli del Seicento*, Università degli Studi di Trieste,Trieste, 1990.

HENDERSON 2010: J. Henderson, *The "Satyrica" and the Greek Novel: Revisions of Some Open Questions*, «International Journal of the Classic Tradition», 17, 4 (2010), pp. 483-496.

MOREAU 2000: P.-F. Moreau, *La crainte a engendré les dieux*, «Libertinage et Philosophie au XVIIe siècle», vol. 4 : 'Gassendi et le gassendistes' et 'Les passions libertines' (2000), pp. 147-153.

ONELLI 2018: C. Onelli, *La Matrona di Efeso a Venezia e la doppia verità: Osservazioni sul libertinismo degli Incogniti e di Cesare Cremonini*, «Les Dossiers du Grihl». On line dal 12 settembre 2018. URL http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/7132.

PANAYOTAKIS 1995: C. Panayotakis, *Theatrum Arbitri: Theatrical Elements in the* Satyrica *of Petronius*, Brill, Leiden, 1995.

PETRONIO 1975: Petronio, *Satyricon a cura di Vincenzo Ciaffi*, UTET, Torino, 1975.

PETRONIO 2009: *Petronii Arbitri Satyricon Reliquiae, edidit K. Müller, editio iterata correctior editionis quartae (1995)*, De Gruyter, Berlin/New York, 2009.

PETRONIO 2016: Petronio Arbitro, *Satyricon a cura di Andrea Aragosti*, Rizzoli, Milano, 2016 (1ma ed. 1995).

PINTARD 2000: R. Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle. Nouvelle édition augmentée d'un avant-propos et de notes et réflexions sur les problèmes de l'histoire du libertinage*, Slatkine, Genève, 2000 (1ma ed. 1943).

PROIETTI 2001: O. Proietti, *Per la cronologia degli scritti postumi di Spinoza*, «Quaderni di Storia», 27, (2001), pp. 105-154.

SAINT-EVREMOND 1962: Ch. de Saint-Evremond, *Œuvres en prose. Textes publiés avec introduction, notices et notes par René Ternois*, tome I, Marcel Didier, Paris, 1962.

[SAINT-EVREMOND] 1708: *Ch. de Saint-Evremond Mélange curieux contenant les meilleures pièces atribuées* (sic) *à Mr de Saint-Evremond*, London, Vaillant, 1708.

SCHMELING e STUCKEY 1977: G. Schmeling e J. Stuckey, *A Bibliography of Petronius*, Brill, Leiden, 1977.

SETAIOLI 2001: A. Setaioli, *La poesia in Petronio,* Sat*. 80.9*, «Prometheus», 27 (2001), pp. 136-144.

SETAIOLI 2009: A. Setaioli, *L'amour romanesque entre idéal et parodie : les romanciers grecs et Pétrone*, «Rursus-Spicae». On line dal 01 febbraio 2009. URL: http://journals.openedition.org/rursus/295.

SOMMARIVA 1983: G. Sommariva, *Eumolpo, un 'Socrate epicureo' nel* Satyricon, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 14 (1983), pp. 25-58.

SOMMARIVA 2004: G. Sommariva, *Petronio nell'«Anthologia Latina». Parte prima: I carmi parodici della poesia didascalica*, Agorà, Sarzana, 2004.

SPINI 1983: G. Spini, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia, 1983 (1ma ed. 1950).

STUCCHI 2010: S. Stucchi, *Osservazioni sulla ricezione di Petronio nella Francia del XVII secolo. Il caso Nodot*, Aracne, Roma, 2010, pp. 13-14.

VAN TIPPELSKIRCH 2003: X. van Tippelskirch, *Lettrici e lettori nella Venezia Post-Tridentina*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome», 115, 1 (2003), pp. 315-344.

RECENSIONE

M. Ariotti, A. Bianchi, B.M Ventura, Maurizio Villani. A cura di B.M. Ventura, *Nessun giorno senza pensare*, Diogene Multimedia, Bologna 2018, pp. 101, euro 14,00.

Negli ultimi anni il Miur mostra una sempre crescente attenzione per l'argomentazione come competenza trasversale decisiva nel corso di studi degli studenti della Scuola secondaria: dall'introduzione del saggio breve, alla promozione di attività di dibattito fino alla recente proposta del testo argomentativo tra le tipologie della prima prova dell'esame di Stato, le occasioni offerte ai ragazzi per argomentare si moltiplicano.

In quest'ottica uno strumento certamente utile per avvicinare gli allievi alla scrittura argomentativa è la lettura del libro *Nessun giorno senza pensare* scritto a più mani da docenti di filosofia ed esperti di didattica. Il primo dato rilevante sta proprio negli autori: è importante, infatti, che siano insegnanti di filosofia a riflettere sulla scrittura argomentativa che troppo spesso nella Scuola italiana viene demandata esclusivamente agli insegnanti di lettere.

Il volume, che si propone di accompagnare passo passo il lettore nel percorso che gli permetterà di redigere un testo filosofico, è articolato in quattro parti, scritte anche con stili alquanto differenti tra loro. La prima (il "primo passo") ha uno scopo prevalentemente motivazionale e intende far comprendere al giovane lettore come la scrittura filosofica non sia un'attività tra le tante ma sia quella più propriamente umana che "ci renderà migliori", come sosteneva Platone, perché ci permetterà di pensare e di conoscere meglio noi stessi e gli altri.

Il "secondo passo", consiste da un lato nell'analisi puntuale delle diverse forme di scrittura filosofica (dialogo, lettera, saggio, trattato, *disputatio*), presentate ogni volta con esempi tratti dalla tradizione; dall'altro nell'individuazione degli elementi che permettono di considerare un testo filosofico. È qui che il tema dell'argomentazione comincia ad acquisire rilevanza come tratto peculiare della scrittura filosofica. Vengono infatti distinti diversi modelli argomentativi (autoriale, confutatorio, dilemmatico) e proposte alcune strategie (l'uso di analogie, la confutazione di fallacie).

Dalle indicazioni per la comprensione di un testo argomentativo si passa ("terzo passo") successivamente a quelle per la sua produzione. Questo capitolo è una guida preziosa alle operazioni necessarie per redigere un testo filosofico ma è anche ricco di esercizi di scrittura sul modello di quelli proposti nelle Olimpiadi di Filosofia.

Infine l'ultimo passo è una riflessione sul destinatario: il testo filosofico è sempre scritto per qualcuno al quale si vuole comunicare il proprio pensiero attraverso ragionamenti e non attraverso l'appello alle emozioni. Si vuole convincerlo, non persuaderlo. Per questo si deve riflettere anche sui criteri di valutazione del testo mettendosi nei panni dell'altro. Qui il cerchio si chiude perché il giovane lettore, arrivato a questo punto, dovrebbe aver compreso meglio lo scopo del suo percorso: non tanto impratichirsi in una tecnica di scrittura ma abituarsi al confronto razionale che solo può rendere migliori sé e gli altri.

Cristina Caiano

RECENSIONE

AA. VV., «Servitium», n. 237, maggio-giugno 2018

OLTRE LE RELIGIONI? UN DIBATTITO ATTUALE

I termini della questione

Nel numero 37 (novembre 2016) ho presentato un libro a più voci (AA. VV., *Oltre le religioni. Una nuova epoca per la spiritualità umana*, *Prefazione* di M. Barros, Gabrielli, San Pietro in Cariano) di alcuni teologi – cattolici e protestanti – convinti che, ormai, il paradigma "religionario" sia irrimediabilmente superato e che, dunque, il cristianesimo può salvarsi solo liberandosi dalla corazza che l'ha trasformato da "fede" (in origine) in "religione" (nei duemila anni successivi all'esperienza gesuana).

Com'era prevedibile, una problematica del genere non poteva restare confinata negli stretti ambiti della teologia ma era destinata a interpellare filosofi e storici, biologi e sociologi, antropologi e fisici. Ad esempio, in Italia, la prestigiosa rivista "Servitium" (risalente al compianto padre Davide Maria Turoldo) dedica, nell'ultimo numero (237, maggio-giugno 2018), più di un intervento alla problematica, lasciando ampia libertà di parola a posizioni talora quasi opposte.

Il testo-base è certamente *La dimensione mitologica nel cristianesimo. Teologi per un nuovo linguaggio religioso* in cui don Ferdinando Sudati presenta brevemente il vescovo episcopaliano statunitense John Shelby Spong, il teologo spagnolo Gumersindo Lorenzo Salas, il gesuita belga Roger Lenaers, l'ex-gesuita spagnolo naturalizzato statunitense Salvador Freixedo.

Due interventi (entrambi firmati *in tandem* da due scienziati: Maurizio Busso e Fausto Grignani) sono sostanzialmente consonanti con le proposte dei teologi esposti da Sudati: «Pensiamo sia ormai giunto il momento che le chiese cristiane accettino senza riserve e facciano propria l'evoluzione delle specie viventi sulla terra, ivi compreso l'uomo» (*L'uomo, genere e specie*, p. 113). Più in generale: «Non si vede che le chiese sono vuote? Non è perché l'uomo sia cambiato in peggio, ma perché la religione cessa di essere possibile se, in un'epoca in cui conosciamo per certo molte cose dalla scienza, essa costringe a professarne altre in antitesi con quelle note» (*La chiesa nel pensiero moderno: rinnovarsi o sparire?*, p. 73). Occorre rileggere il cristianesimo liberandolo da ogni involucro pre- o anti-scientifico. «Ci sono oggi – ammettono i due autori citando in nota il libro *Oltre le religioni* – scuole di teologia che tentano percorsi di questo genere, ma non sono quelle che si ascoltano a messa; si tratta di piccole *élite*, osteggiate ed emarginate dalla gerarchia» (ivi).

Anche Ugo Trivellato sembra concordare con le esigenze della nuova teologia, sostenendo che bisogna ripartire dal «riconoscimento della figura eccezionale di un "uomo", Gesù ebreo di Nazareth, e della "sua" fede» (*Dalla sfida della modernità a interrogativi più radicali,* p. 80); tuttavia egli mette in guardia dal rischio di separare arbitrariamente la fede dalla religione ed entrambe dal decorso della storia umana. A suo avviso, non può che fallire il tentativo di «operare un ardito innesto della (pretesa) fede adulta di oggi sulla (pretesa) fede del cristianesimo primitivo» (p. 77).

Più esplicite si fanno le riserve critiche di Carlo A. Bolpin: che farsene di un Gesù, quale viene presentato ad esempio da un padre Lenaers, «modello umano più alto (finora)» perché è riuscito ad avere «un'intimità con il mistero originario che chiamiamo Dio così intensa rispetto al livello medio degli esseri umani da risultarci irraggiungibile» (*Nell'incessante radicale domandare mi interessa…*, p. 89)? Inoltre: «oggi siamo già nella postmodernità e nel postumano. E quindi di quale "umano" parliamo a cui proporre un cristianesimo comprensibile?» (p. 90).

Se le riserve di Bolpin sono chiare, ma per così dire sottovoce, il tono si fa più sostenuto – se non addirittura perentorio – in *Non buttare il bambino con l'acqua sporca!* di Bepi Campana. Con innegabile acutezza di sguardo, egli - dopo aver chiarito che per lui «agnosticismo e ateismo sono opzioni assolutamente "sensate", favorite dai seri ritardi culturali della comunità cristiana nel

suo complesso oltre che, su un altro piano, da molti cattivi esempi» – chiede che, però, si «continui a marcare una differenza tra ateismo, agnosticismo, fede: differenza che queste bizzarre forme di "modernismo" irenico tenderebbero invece a far sbiadire oltre il giusto» (p. 83). Il riferimento è sempre ai co-autori di *Oltre le religioni* (Spong, Vigil, Lenaers, Lopez Vigil) i quali, avendo deciso di «assumere come unico campo od orizzonte la dimensione spazio-temporale della Natura» e, prima ancora, di «assumere i risultati delle scienze moderne come criterio esclusivo di giudizio filosofico-teologico», avrebbero decretato, tanto "logicamente" quanto disastrosamente, il naufragio di tutta intera una sequenza di perle irrinunciabili: «la fine della trascendenza, del teismo, di un Dio personale, della fede cristiana» (ivi).

Alcune (possibili) critiche alle critiche

Dico subito di aver apprezzato molto l'apertura mentale con cui la redazione di "Servitium" ha ospitato interventi così articolati e "dissonanti", animati da una franchezza di toni insoliti negli ambienti cattolici dove spesso le preoccupazioni diplomatiche prevalgono sulla chiarezza nell'esposizione delle proprie idee. Incoraggiato da tanta *parresia* provo anch'io a offrire qualche elemento di riflessione in più.

Mi libero subito dall'unico sassolino nella scarpa che mi disturba. Nelle prime righe del suo intervento Campana dichiara di scrivere sui teologi del paradigma post-religionario senza averli letti, ma basandosi unicamente sulle sintesi preparatorie di *Oltre le religioni* distribuite in vista del Convegno di Rimini delle Comunità di base italiane (2017) intitolato: *Beati gli atei perché vedranno Dio*. La lettura dei riassunti di quell'unica raccolta di saggi, "a ragione o a torto", gli sarebbe risultata «sufficiente per toglier*gli* del tutto la voglia di leggere i suddetti volumi nella loro integralità» (p. 81). Personalmente ho avvertito tante volte un fastidio simile leggendo brani, o recensioni, di libri; ho anch'io deciso di non leggerli integralmente; ma non ho mai pensato di scrivere un intervento critico su testi che non abbia esaminato attentamente e dettagliatamente. Tra l'altro, nel nostro caso, si tratta di scritti che, pur all'interno di una certa "aria di famiglia" (come direbbe Wittgenstein), sono ben caratterizzati singolarmente e ciò che vale per uno non vale necessariamente per tutti gli altri. Un esempio fra tanti: alcuni autori sembrano critici sulla categoria "religione" in quanto tale, altri sembrano criticare la "religione" solo quando, e nella misura in cui, non è animata da una "fede" profonda.

Ma entro un po' nel merito delle questioni.

Busso, Grignani, Trivellato, Campana, Bolpin, ma anche Sudati e – a monte – i suoi teologi "post-religionari" sono d'accordo su un criterio di fondo: il cristianesimo va "purificato" per salvarne il salvabile. E ciò non solo per affezione a un patrimonio che è stato importante nella formazione di molti di noi, ma anche e soprattutto per amore dell'umanità che – nel caso di una cancellazione totale del messaggio evangelico dalla memoria storica – si ritroverebbe più impoverita che liberata. La domanda allora è: *che cosa del cristianesimo è accettabile oggi senza dover pagare il prezzo di mortificare la propria intelligenza?* Preciso subito cosa intendo per "mortificare": non trascendere, ma *contraddire*. E che cosa intendo per "intelligenza": ciò che, allo stato evolutivo attuale dell'umanità, viene ritenuto *acquisito irreversibilmente* dalla comunità dei pensanti (dunque ad esempio la tesi, incontrovertibile, che il nostro pianeta non è il perno immobile intorno a cui gira il sole; tesi ben più solida della tesi, molto plausibile ma a tutt'oggi falsificabile, che l'origine dell'universo sia stato un "Big Bang").

L'obiezione spontanea a questa mia asserzione (nella sostanza nulla di nuovo rispetto al Pascal della ragione che sola può stabilire quando è il caso di andare oltre se stessa) è facilmente immaginabile e, in parte, formulata da Campana e Bolpin: come la mettiamo, allora, con i miracoli; la verginità di Maria prima, durante e dopo il parto; la resurrezione di Gesù dai morti…? Personalmente (dunque neppure in questo caso intendo parlare a nome del variegato

arcipelago dei teologi di cui don Sudati è convinto ed esperto esegeta) risponderei: *in linea di principio, teorica,* non è contro la ragione ammettere che un Dio onnipotente e onnipresente possa compiere miracoli; ma *in linea di fatto, concretamente,* gli autori del Nuovo Testamento hanno inteso proporci come "oggetto" di fede tali miracoli? Se gli esegeti più preparati mi insegnano che, per primi, sono stati proprio gli autori dei testi neotestamentari a *non* intendere usare un linguaggio descrittivo, bensì simbolico (o, in una certa accezione semantica, "mitico"), perché dovrei essere più realista del re e accettare come letteralmente veridici dei racconti che sono stati redatti su ben altro (e più significativo) registro linguistico? Mi limito all'esempio cruciale: Paolo o i redattori dei Sinottici, quando parlano di Gesù "risvegliato da Dio il terzo giorno", intendono parlarmi di una rivivificazione del cadavere di Gesù o della convinzione che, dopo la sua morte, egli sia entrato nel mistero di Dio dove – come tutti noi mortali – sperimenta una forma di esistenza assolutamente inconcepibile secondo le categorie mentali in nostro attuale possesso? Se leggo l'*Iliade* o l'*Eneide* come resoconti storico-geografici, e non come poemi che rivelano alcune costanti antropologiche universali, le valorizzo maggiormente o le fraintendo banalizzandole?

Ma torniamo al filo principale delle mie considerazioni: *che cosa del cristianesimo posso (non devo!) accettare senza svendere la mia intelligenza di umano del XXI secolo?*

Apro il Nuovo Testamento (una delle fonti, se non vogliamo dire l'unica fonte, della fede cristiana) e ci trovo un messaggio cruciale: Dio è amore e chiede ai suoi figli (autentici) di farsi sacramenti (segni sensibili ed efficaci) di tale *agape*. Questo messaggio cruciale è accompagnato da una chiosa, a mio parere decisiva: si può essere figli (autentici) senza credere che Dio esista purché se ne testimoni l'oblatività gratuita, ma non si può essere figli (autentici) se ci si limita a credere che Dio esista senza preoccuparsi di testimoniarne l'oblatività gratuita.

Ebbene: questo nucleo essenziale, irrinunciabile, della fede cristiana è veicolato in un complesso involucro di teorie scientifiche, affermazioni storiche, norme etiche, speculazioni metafisiche… Nel XVII secolo Galileo Galilei ci ha insegnato (al prezzo che sappiamo!) che si può essere credenti senza condividere le teorie scientifiche; la critica storica della Bibbia, dal XVIII secolo in poi, ci ha insegnato che si può essere credenti senza condividere i riferimenti storiografici; l'esegesi biblica e la teologia morale, dal XIX secolo in poi, ci hanno insegnato che si può essere credenti senza condividere (tutte) le prescrizioni etiche (per esempio l'obbligo delle donne di partecipare alle liturgie con il capo velato – e la bocca cucita). Restano in piedi le speculazioni metafisiche: esiste un Essere assoluto e necessario, fonte di tutto ciò che esiste; Egli è immanente ma anche trascendente; tiene il mondo nelle sue mani e può intervenire secondo i suoi criteri per modificare le leggi naturali e per condizionare il corso della storia umana etc. Queste teorie metafisiche, indubbiamente contenute nel Nuovo Testamento, fanno parte dello zoccolo duro irrinunciabile? La chiesa cattolica (anche quella "buona", illuminata, non piromane né pedofila…) ha pensato sino a oggi di sì. I teologi post-religionari tendono a rispondere di no. Personalmente direi: non ne fanno parte, ma ciò non significa che si debba passare dall'obbligo di accettarle all'obbligo di rifiutarle. Sono disposto a riconoscere come fratello di fede sia chi condivida l'onto-teologia agostiniano-tomista (di ascendenza platonico-aristotelica) sia chi condivida la teologia kantiano-hegeliana (di ascendenza neo-platonica) sia chi non condivida nessuna teologia "positiva", concettualmente elaborata, in quanto orientato a seguire la teologia "negativa" (di ascendenza pseudo-diogeniana)… purché intenzionato, come opzione di fondo, ad amare non solo eroticamente e amicalmente, ma anche agapicamente. A mio sommesso avviso, la scelta di una di queste onto-cosmo-teologie dev'essere affidata alla riflessione personale (e libera nel doppio senso che si può intraprendere o meno e che, se si intraprende, non deve avere altri limiti che le regole della ricerca metafisica razionale): nessuna persona né istituzione ecclesiale si deve sentire

autorizzata a imporre, in nome della Bibbia, una strada piuttosto che un'altra (proprio per le stesse ragioni per cui non può imporre una teoria astronomica o biologica o sociologica o etica). Altra cosa, se mai, è che una chiesa suggerisca, consigli, di approfondire un'ipotesi metafisica piuttosto che un'altra: ma senza il ricatto, più o meno esplicito, che il sistema onto-teologico da essa suggerito sia più compatibile di altri (o, addirittura, l'unico compatibile rispetto ad altri) con la fede cristiana.

Insomma: non vorrei gettare nessun bambino con l'acqua sporca. Solo che vorrei si distinguesse, meglio del passato, il bambino dall'acqua (sporca, o pulitissima, che sia). Fuor di metafora: il messaggio dell'imminente "regno di Dio" dalla cornice teo-cosmologica nella quale tale messaggio era, inevitabilmente, incastonato. Questo è l'insegnamento dei teologi post-religionari che mi sembra accettabile. Se poi essi, in tutto o in parte, vogliono buttar via ogni tipo di acqua nell'illusione di tenersi in braccio un bambino asciutto, è affar loro. La dose di verità delle reazioni critiche di Trivellato, Campana e Bolpin è che bisogna stare attenti a prosciugare eccessivamente il bambino: senza acqua (antica o nuova, calda o fredda, limpida o così così) rischierebbe di morire disidratato. In effetti, qui i teologi del paradigma post-religioso mostrano il fianco più scoperto: rifiutano una concezione complessiva del divino, dell'umano e dell'universo ma non sembrano preoccupati di elaborarne – ovviamente a proprio rischio e sotto la propria esclusiva responsabilità intellettuale – una alternativa. Forse perché si tratta di un compito molto più teoretico-filosofico che ermeneutico-teologico. Il fatto che sia oggettivamente irrilevante per un cristiano, *in quanto tale*, decidere fra monoteismo, teismo, deismo, panteismo (e, secondo i teologi della morte di Dio di mezzo secolo fa, ateismo) non significa che tale decisione sia altrettanto irrilevante per un cristiano *in quanto essere pensante*: solo che è una decisione che non posso prendere a colpi di citazioni bibliche. Devo impegnare le energie intellettuali di scienziati e poeti, di mistici e di filosofi, senza escludere *a priori* nessuna conclusione; neppure l'agnosticismo di un Luigi Lombardi Vallauri. Personalmente non prevedo di gettare la spugna, dopo decenni di ricerca, alla vigilia del congedo da questa terra così affascinante e da questa storia così inquietante. In una delle sentenze di Agostino che mi sento di condividere, egli ammette che qualsiasi parola su Dio è un balbettare; ma aggiunge che non varrebbe la pena di parlare di alcunché se si ritenesse di tacere per sempre su di Lui. Con Galilei continuo a ritenere che la Bibbia mi dica "come si vada al cielo", non "come è fatto il cielo"; ma ciò non significa che, a prescindere dalla Bibbia, voglia rinunziare a capire, se ci riesco, *se* Qualcuno abiti il cielo e, in caso affermativo, *come* sia meno inadeguato concepirLo. Liberarsi dalla gabbia del letteralismo antropomorfico biblico, per stabilirmi nella gabbia dell'immanentismo rinunciatario scientista, non la considererei la più saggia delle operazioni.

Augusto Cavadi
www.augustocavadi.com