

Filosofare

Esperienze filosofiche

Atti del Convegno

Liceo Scientifico Gramsci Firenze

2 maggio 2023



SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA E.T.S.

Sezione di Firenze

"BIBLIOTECA FILOSOFICA"

Filosofare

*Esperienze
filosofiche*

Atti del Convegno
Liceo Scientifico Gramsci Firenze
2 maggio 2023



SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA E.T.S.
Sezione di Firenze
"BIBLIOTECA FILOSOFICA"

2024

Questa opera è distribuita con licenza
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



La copertina è stata creata dalla SFI di Firenze utilizzando un'IA.

Volume a cura della sezione fiorentina della SFI Firenze “Biblioteca filosofica” – 2024

Indice

Introduzione.....	5
D. Sguazzino, <i>Il giogo della libertà: il Discorso sulla servitù volontaria di Etienne de La Boétie</i>	7
A. Sani, <i>La filosofia del cinema: universali fantastici e concettimmagine</i>	17
D. Silvestri, <i>“Merito”, carriera di un concetto</i>	39
S. Tirini, <i>Spazi di integrazione. Filosofia della migrazione</i>	57
S. Gallerini, <i>Gramsci filosofo tra Bucharin e Croce</i>	67
A. Becchi, <i>Verità e fatalismo. Appunti per la storia di un’idea da Aristotele a Łukasiewicz</i>	83
I. Cosentino, <i>Ricordando Foucault: parresia, verità e postverità tra il postmoderno e l’età del web</i>	105

V. Rebora, <i>La “colpa di esistere”</i> : pensiero tragico e radicamento ontologico della sofferenza umana in Arthur Schopenhauer.....	135
S. Pirollo, <i>Galileo, sensate esperienze e certe dimostrazioni</i>	153
S. Liccioli, <i>Le nuove sfide per il pensiero tra immagini ed algoritmi</i>	163
Gli autori.....	167

Introduzione

Il 2 maggio 2023 si è tenuto presso il Liceo Scientifico Gramsci, a Firenze, il Convegno *Filosofare. Esperienze filosofiche*, organizzato dalla sezione fiorentina della Società Filosofica Italiana¹, in collaborazione con il Liceo che ha ospitato l'iniziativa. Si tratta di un "esperimento" tentato dalla SFI, ma fortemente voluto e sostenuto da tutto il Consiglio direttivo dell'associazione. L'idea era quella di creare uno spazio in cui i docenti di scuola secondaria che insegnano discipline filosofiche potessero avere l'opportunità di esporre le loro ricerche e riflessioni su temi filosofici e di discuterne con colleghe, colleghi, studentesse e studenti.

Come SFI, ci sentiamo di dire che l'esperimento è pienamente riuscito, perché si è tratta di una giornata in cui sono

¹ Notizie sulla sezione fiorentina della SFI, "Biblioteca filosofica" e sulle sue attività si possono trovare in rete all'indirizzo: <https://www.biblioteca-filosofica.it/>.

state fitte le discussioni intorno ad argomenti eterogenei, ma uniti da un filo conduttore, la centralità della riflessione filosofica e la sua utilità in vari campi del sapere e dell'agire pratico.

Questo volume raccoglie gli "atti" del convegno, ma si tratta in molti casi di rielaborazioni delle relazioni presentate (in un caso si tratta della pubblicazione dell'abstract della relazione). Il testo è a libero accesso e può essere diffuso sotto licenza Creative commons.

È convinto proposito della SFI riproporre per i prossimi anni l'organizzazione di convegni di questa natura, sperando che l'adesione e la partecipazione di docenti e studenti cresca sempre più.

A nome della SFI fiorentina, vorrei qui ringraziare la professoressa Silvia Bertone, preside del Liceo Gramsci, per avere creduto nell'iniziativa e per averla sostenuta anche materialmente, in primo luogo mettendo a disposizione gli spazi della scuola. Senza il suo contributo il convegno difficilmente avrebbe avuto successo. Ringrazio anche le studentesse e gli studenti che hanno partecipato all'evento, ascoltando e/o ponendo domande ai relatori. Un ovvio ringraziamento ai docenti che hanno aderito all'iniziativa e hanno accettato di esporre le loro ricerche e, *last but not least*, al prof. Marco Salucci del Consiglio Direttivo della SFI fiorentina, che ha contribuito in modo essenziale all'organizzazione e alla conduzione del convegno.

Matteo Galletti

Presidente della sezione di Firenze

della Società Filosofica Italiana "Biblioteca filosofica"

Il giogo della libertà: il *Discorso sulla servitù volontaria* di Etienne de La Boétie

È incredibile come il popolo, appena è assoggettato, cade rapidamente in un oblio così profondo della libertà, che non gli è possibile risvegliarsi per riottenerla, ma serve così sinceramente e così volentieri che, a vederlo, si direbbe che non abbia perduto la libertà, ma guadagnato la sua servitù [...] È vero che, all'inizio, si serve costretti e vinti dalla forza, ma quelli che vengono dopo servono senza rimpianti e fanno volentieri quello che i loro predecessori avevano fatto per forza. È così che gli uomini che nascono sotto il giogo, e poi allevati ed educati nella servitù, senza guardare più avanti, si accontentano di vivere come sono nati, e non pensano affatto ad avere altro bene né altro diritto, se non quello che hanno ricevuto, e prendono per naturale lo stato della loro nascita. [...] Benché dunque l'indole umana sia libera, l'abitudine ha sugli individui effetti maggiori che non la loro indole, e così essi accettano la servitù se sono sempre stati educati come schiavi.

Etienne de La Boétie

I *Discorso sulla Servitù volontaria* di Etienne de La Boétie scritto nel XVI secolo (1549 c.a., ma pubblicato clandestinamente solo nel 1576, dopo la morte dell'autore), pone all'uomo di oggi problematiche inerenti il concetto di dominio che trovano piena espressione e forma proprio all'interno dello stato politico moderno. Il concetto di servitù volontaria, spiegato dall'autore attraverso cause ed effetti storici è il vero protagonista della vita quotidiana dell'individuo. La Boétie dapprima analizza psicologicamente perché l'uomo serva spontaneamente, per poi indirizzare la sua analisi alla formazione del consenso e a come esso si mantenga nel tempo. Figura dominante appare quella del tiranno, che dall'altezza della sua potenza e della sua tracotanza domina ogni vita individuale: egli è fundamentalmente superiore al popolo e il suo *superomismo* è confermato dalla divinizzazione della personalità del sovrano, creata *ad hoc*, e dall'aiuto che la religione porta come suprema giustificazione al tutto. La tragicità dell'evento è tale che l'uomo non si accorge del suo stato, miserrimo ed acquiescente. Egli continua con sollecitudine a servire il tiranno perché la società, imprigionata in una specie di *transfert* forzato, non riesce a pensare la propria libera origine, attanagliata com'è nella morsa dell'abitudine a considerare normale una condizione che invece è artificiale. Mentre il tiranno se la ride raccogliendo i frutti del suo perverso meccanismo, gli individui lottano tra di loro per poche ossa, ringraziando anzi il re per il poco che viene concesso loro. Ma niente viene elargito se precedentemente non era già stato estorto: il potere non concede crediti. La libertà è la condizione determinante per il cambiamento. Ma l'uomo deve stare attento: il *giogo della servitù* spesso si trasforma in *giogo della libertà*. Proprio l'elemento che ci renderebbe indipendenti, data la difficoltà ad essere mantenuto, può

diventare il nemico da battere: un nemico inaspettato e pericoloso, forse più della stessa *servitù volontaria* che ne diventa, dunque, conseguenza e non forza scatenante.

Il libello offre una considerevole *pars destruens*, frutto di un preciso lavoro di intaglio critico operato dall'autore che con perizia e pazienza scompone i motivi del perché l'uomo serva volontariamente, descrivendo dapprima le cause che portano l'individuo a creare da se medesimo il meccanismo della servitù per poi esemplificare attraverso modelli storici le modalità di attuazione ed estensione del sistema.

Alcuni critici hanno affermato che l'opera di La Boétie così come è strutturata, sia sì un grande lavoro di distruzione del potere sovrano e del consenso estorto ai cittadini, ma che non sia altrettanto efficace nel proporre rimedi concreti per contrastare tale potere. In sostanza rimarrebbe oscura la *pars construens* che è affidata per lo più all'ultimissima parte del *Discorso* e che si risolve soprattutto in una spinta idealistica verso un mondo migliore basato sul concetto dell'amicizia. Nonostante questa critica possa essere condivisibile, credo però che il *Discorso* offra diversi spunti per tentare di costruire qualcosa di concreto dalle macerie della servitù: andiamo con ordine. La Boétie ha mostrato che la servitù volontaria procede sui binari di una duplice origine. Il potere personale del tiranno si estende dapprima attraverso il riconoscimento della successione ereditaria che nel tempo rimane intatta; poi si esplica attraverso la piramide del potere che è il fulcro dell'autorità personale del sovrano, il sistema che governa e regge l'*apparato-macchina* del consenso ammaliatore. I tirannelli svolgono un'importante funzione collegante che parte dal re e arriva fino alla popolazione più povera. In mezzo si trova il resto: la passività dei cittadini di fronte al governo che è stato loro imposto, l'abitudine a considerare normale nel tempo la

condizione di schiavitù, l'astuzia del potere sovrano che mantiene saldo il consenso attraverso giochi e passatempi, il culto della personalità del tiranno e la sua progressiva divinizzazione, la religione come coadiuvante aggiunto *ad hoc* e infine la complicità collettiva degli individui che ingannando se stessi costruiscono volontariamente la sovrastruttura che domina la scena quotidiana in tutti i suoi aspetti. Gli uomini cercando di sopravvivere tiranneggiano i sottoposti in un perverso gioco a somma zero dove chi opprime dimentica di esserlo a sua volta.

In tutto questo La Boétie non dimentica però di dare un'indicazione per potersi sollevare dal giogo della servitù: ovvero l'utilizzo della cultura e della storia come espedienti concreti della libertà umana per spezzare il dominio tirannico nella mente degli uomini, ristabilire una coscienza autentica che possa far compiere al popolo il passo decisivo: quello di ribellarsi al potere costituito ingiustamente, artificialmente, spezzando l'acquiescenza alla tirannia capace di controllare migliaia di persone. I valori dell'Umanesimo si pongono come soluzione ad una situazione di stallo tra i diversi strati della società. L'autore analizza in primo luogo i problemi in astratto, ricavando da esempi tratti dall'antichità i termini della questione. Successivamente permea sul presente il ragionamento critico ricavato dalla precedente operazione accogliendo spesso tesi radicali, forti, su come affrontare nettamente e senza indugi le situazioni scabrose venutesi a creare con l'avvento del potere personale del tiranno. Anche se non di rado possiamo notare una discrepanza tra la realtà e l'ideologia appassionata.

Credo quindi che in La Boétie ci sia un sufficiente tentativo di costruzione e non solo di distruzione: anche se innegabilmente quest'ultimo è prevalente nel libello. La libertà

originaria, naturale che rende ogni uomo uguale all'altro, fratello dell'altro è il fulcro dell'indipendenza e del valore personale. La società, restia a pensare anche in modo parziale la propria origine, deve liberarsi dal fardello della servitù volontaria. *Restare liberi per essere se stessi*: ecco l'anelito da tenere sempre presente. La disobbedienza civile, il regicidio è l'atto che ci rende liberi da tutti i padroni: è la mossa che ci permette l'affrancamento da ogni potere costituito, legale o illegale, votato o non votato, scelto o non scelto. La critica del potere personale e più in generale di *ogni tipo di potere* collegato al concetto di dominio è la grande lezione che La Boétie ci consegna.

Il libello è stato anche descritto come una grande utopia, irrealizzabile dal punto di vista pratico, come prassi politica. Questo può essere in parte vero, ma certamente il *Discorso sulla Servitù volontaria* non è più utopico di un altro celebre scritto, quello di T. Moore che giustamente è considerato un classico del genere. Il *Discorso* invece è un'analisi attenta e dettagliata delle problematiche del potere e non solo una descrizione di una ipotetica città ideale: infatti, non sappiamo fino in fondo se l'uomo riuscirà ad affrancarsi totalmente e a costruire veramente una nuova civiltà. Ne esiste l'auspicio, la tendenza, non la sicurezza: e ciò mi sembra molto realistico. Ed ecco perché, fondamentalmente, il libello è più critico che propositivo.

La Boétie è portavoce dell'antica libertà romana frutto del non dominio e della ricerca del bene comune, mai fine a se stesso e portatore di quelle irrinunciabili libertà a cui ci richiamiamo ancor oggi. I suoi riferimenti ad autori antichi (Plutarco, Cicerone, Tacito etc..) che concepivano la libertà come non dominio e consideravano l'individuo indipendente se non era schiavo di nessuno sono chiari e numerosamente citati

nel testo. Egli, indubbiamente, prende spunto dalle antiche tradizioni per criticare la società dei suoi tempi: il sovrano-despota ingeriva pericolosamente e dolosamente nella vita degli individui, innescando il processo della servitù volontaria e il perverso meccanismo ad essa associato. L'unico rimedio è *dire no* al potere sovrano, opponendo ad una concezione così costrittiva la libertà come non dominio e la costruzione di una società basata sulla fratellanza e il bene sociale. Ecco quale è il motivo di fondo dell'autore: scopo nobile e condivisibile, tutt'altro che solamente "distruittivo".

Nella nostra discussione, abbiamo sempre parlato di giogo della servitù volontaria: mai esplicitamente di *giogo della libertà*. Eppure, tale frase dà il titolo alla tesi sin qui esposta e a quest'ultimo capitolo. Come può la libertà essere vincolante come la servitù? Finora abbiamo sempre affermato che essa è l'unico antidoto al dominio, al potere. Come può essere o diventare essa stessa giogo?

La questione non è posta apertamente da La Boétie, ma sono convinto che il motivo che sottende tutta l'opera sia proprio questo. La libertà è l'unico valore del quale l'uomo ha bisogno per essere se stesso e per non fingere di essere felice sotto la potestà altrui. Ma la libertà non è solo un traguardo da raggiungere, esaurendo così l'obbiettivo umano: essa è soprattutto difficile da mantenere oltre che a conquistare. Quello che voglio dire è che l'autore non pone la servitù come unico vincolo dell'affrancamento umano: l'altro legame è proprio quello che dovremmo utilizzare per essere indipendenti.

La servitù volontaria umana nasce dal disagio di pensare e attuare la libertà: addirittura è proprio la coscienza della sua difficoltà a indirizzare l'uomo verso l'acquiescenza e l'abbandono. L'individuo, nell'immaginare le peripezie che dovrebbe

affrontare per conquistare il supremo bene, si spaventa e resta ancorato saldamente, disperatamente alla condizione di servitù facendo di tutto per rafforzarla. È più sicura, comoda e facile. Scegliere la libertà significa essere sempre in lotta, essere sempre pronti a dar battaglia per i propri diritti: non arrendersi mai a nessuna situazione. Ribellarsi, ma bene. Ponderando accuratamente le mosse. Organizzando ogni dettaglio: il risultato finale è troppo importante per essere perduto. Proprio questo spaventa l'uomo: la libertà *si tramuta in giogo*, in un vincolo peggiore della servitù. Ne diventa sua origine quando dovrebbe esserne l'avvicendamento. Detto così, sembra pazzesco. La situazione è paradossale però veritiera.

Pensiamoci bene: nel corso della storia abbiamo sempre avuto qualcuno al comando. Le rivoluzioni spesso sono servite per creare nuovi potentati dai quali l'uomo spingeva per liberarsi. Eppure, anche ai giorni d'oggi, quasi nulla è cambiato. Conosciamo bene chi votiamo? Le decisioni che vengono prese giornalmente? Non mi sembra. La piramide del potere è sempre in sella. L'unica differenza, per noi oggi sostanziale, ma che in realtà non lo è per niente è che tutto il sistema è legalizzato da quella parte bassa della piramide che è sempre e solo stata sfruttata. Con il diritto di voto ci sentiamo arbitri del nostro destino, sicuri delle nostre scelte attuate in perfetta libertà e trasparenza. Non lo siamo (più liberi). Lo crediamo. E tanto basta. Ci basta. Oggi la servitù volontaria è più sottile e perversa: è meno visibile visto che è protetta dagli apparati del potere, molto articolati e giustificati; ma è più forte proprio perché è comunemente accettata dietro la parvenza di libertà che ci viene data o meglio elargita.

Il meccanismo del potere investe ogni aspetto della nostra vita: inconsapevoli, continuiamo a procedere nel quotidiano senza avere alcun sospetto abituati come siamo alla

normalità che ci viene propinata e che accettiamo senza riserve. La nostra libertà che consideriamo così forte e pura altro non è che il supremo vincolo che ci schiavizza. Quindi, La Boétie, non ha scritto semplicemente un trattatello giovanile che colpisce soprattutto per lo spumeggiante eloquio, ma ha identificato con precisione il male che affligge da secoli la mente umana e ha distribuito ed analizzato armonicamente cause ed effetti della servitù volontaria.

I trattatisti protestanti capirono subito la valenza polemica e anti-lealista del libello. Cambiando il titolo in *Contr'Uno* volevano evidenziare la netta contrapposizione che La Boétie istituiva tra popolo e sovrano. La massa inerte passiva, soggiogata dal vincolo della servitù e della libertà troppo ardua da conquistare, aveva la sua unica scappatoia nella disobbedienza civile, nel non servire più: semplice a parole, ma come abbiamo visto difficile da realizzare. Quanti di noi oggi contesterebbero apertamente il governo democratico? Probabilmente quasi nessuno. E non tanto a parole quanto a fatti. La Boétie non riteneva la democrazia valida alternativa alla tirannia: semplicemente perché esiste rischio totalitario anche in essa. A questo proposito, riprendo delle parole di Karl-Otto Apel che afferma come esista «la tentazione di una politica sociale che sfrutti il meccanismo maggioritario della democrazia parlamentare per soddisfare i due terzi della popolazione a scapito del terzo restante»¹. La Boétie è convinto che questo meccanismo, proprio grazie alla piramide del potere, sia un processo che non soddisfa nemmeno i due terzi della società nel suo insieme, ma addirittura una oligarchia ancora più ristretta (tiranno e tirannelli).

¹ K.-O. Apel, *Il problema di una macroetica universalistica della co-responsabilità*, in «Informazione Filosofica», 1993, n. 11, pp. 16-23, p. 21.

Si capisce allora perché il nostro autore sia stato indicato alcune volte come anticipatore della moderna teoria del governo repubblicano basato sul concetto di non dominio: egli esclude categoricamente ogni forma anche solo accennata di dipendenza dal potere, da *qualsiasi* potere. Diventa problematico, alla luce di queste considerazioni, non ritenere il *Discorso* facente parte della trattatistica politica più sferzante e anticonformista. Tutto il lavoro sin qui svolto spero abbia chiarito questo aspetto.

La grandezza dello scritto di La Boétie consiste principalmente nel tentativo di dare all'uomo coscienza dei propri mezzi e della propria forza. La libertà è l'unico valore che rende l'uomo dignitoso e sicuro di sé, fautore del proprio destino e del proprio stato: ma è anche un'arma a doppio taglio perché essa, data la sua difficoltà ad essere mantenuta è anche il vincolo più potente per restare aggrappati alla servitù che ci ossessiona. Servitù e libertà sono facce della stessa medaglia e nel grande gioco della vita spesso incontriamo l'una, credendo di aver visto il suo contrario, non immaginando che la nostra decisione per l'una o l'altra parte è condizionata solo dall'opinione che abbiamo di entrambe. *Servitù e libertà*: quale delle due scelte è per noi più importante?

Vi è poi sempre qualcuno, migliore degli altri, che, non sopportando il peso del giogo, non può trattenersi dallo scuoterlo; costui non accetta la soggezione e... non può trattenersi dal pensare ai propri diritti naturali... Proprio individui siffatti, con idee ben chiare e mente lungimirante, a differenza del popolo crasso, non s'accontentano di ciò che hanno sotto gli occhi, a portata di mano ma prestano attenzione al prima e al dopo... si tratta di individui che, avendo per natura un'intelligenza acuta, l'hanno poi anche educata con l'esercizio e il sapere.

Etienne de la Boétie

ANDREA SANI

La filosofia del cinema: universali fantastici e concettimagine

Negli ultimi anni si sono moltiplicate le occasioni di riflessione sui rapporti tra cinema e filosofia in convegni, cicli di incontri e festival cinematografici. Anche nelle librerie non mancano i saggi che esplorano gli snodi concettuali di alcuni film accostabili a speculazioni metafisiche, gnoseologiche, etiche, ecc., e in tutti (o quasi) i manuali scolastici di storia della filosofia per i Licei si trovano oggi delle schede dettagliate che accostano questa o quella pellicola alle tesi dei più grandi filosofi. Il cinema è diventato uno strumento utile per l'insegnamento della filosofia, tant'è vero che il Consiglio Direttivo della SFI ha recentemente deciso di promuovere un'indagine conoscitiva sull'uso dei film e degli audiovisivi nella didattica della filosofia.

Intendiamoci: è del tutto ovvio che non ha senso proporre di sostituire la “fatica del concetto”, necessaria per accostarsi al ragionamento filosofico, con la visione di una pellicola cinematografica. La filosofia va insegnata e appresa nelle aule scolastiche con i tradizionali strumenti didattici, e cioè tramite le spiegazioni dell’insegnante, la lettura del manuale, l’analisi dei testi dei filosofi, lo studio domestico e la discussione in classe. Talvolta, però, può essere utile presentare agli studenti un problema filosofico muovendo da una situazione concreta, quale può essere suggerita da un film, e cioè traendo spunto dalla realtà multimediale in cui i ragazzi vivono quotidianamente. Anche una storia cinematografica può costituire il punto di partenza per far “inciampare” gli allievi in una questione speculativa, che poi gli studenti dovranno naturalmente affrontare leggendo, informandosi ed esaminando criticamente le varie soluzioni teoriche avanzate per risolvere il problema.

1. L’estetica cinematografica

Schematizzando, si può dire che finora le forme in cui si è sviluppato l’intreccio fra il cinema e la riflessione filosofica si riducono sostanzialmente a due: la modalità dell’*estetica cinematografica* e quella della *filosofia del cinema*. L’estetica cinematografica comporta l’analisi e la valutazione di quegli elementi che sono caratteristici del cinema e che lo differenziano dalle altre forme d’arte, come per esempio il montaggio, i movimenti della macchina da presa, ecc. Le riflessioni sulla natura specifica del cinema ruotano ancora oggi intorno alle tesi espresse da Walter Benjamin in *L’opera*

d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica del 1936¹ e nei due libri di Gilles Deleuze *Cinema 1. L'immagine-movimento* del 1983, e *Cinema 2. L'immagine-tempo* del 1985².

Un contributo all'estetica cinematografica viene attualmente anche dalla cosiddetta "neuroestetica". La neuroestetica, che ha origine dall'applicazione delle neuroscienze al campo dell'estetica, indaga scientificamente le componenti neurali che spiegano perché proviamo piacere di fronte a un'opera d'arte. In particolare, nel loro recente saggio *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*³, il neuroscienziato Vittorio Gallese e il teorico del cinema Michele Guerra spiegano in termini neurologici in che modo le immagini di un film possano produrre un coinvolgimento emozionale nello spettatore. Se consideriamo l'atteggiamento di immedesimazione degli spettatori che osservano uno spettacolo cinematografico possiamo chiederci: perché i film ci sembrano così reali mentre sono un prodotto apertamente artificiale? Perché, pur restando immobili nelle nostre poltrone, abbiamo l'impressione di muoverci e di orientarci nello spazio rappresentato sullo schermo? Le neuroscienze cercano di rispondere a queste domande e di giustificare la magia della settima arte.

Le analisi di Gallese e Guerra sono ispirate dalla scoperta dei cosiddetti "neuroni specchio", effettuata alla fine del secolo scorso da un gruppo di ricercatori dell'Università di

¹ W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 2014.

² G. Deleuze, *Cinema 1. L'immagine-movimento*, Einaudi, Torino 2016; G. Deleuze, *Cinema 2. L'immagine-tempo*, Einaudi, Torino 2017.

³ V. Gallese, M. Guerra, *Lo schermo empatico. Cinema e neuroscienze*, Raffaello Cortina, Milano 2015.

Parma, coordinato dal neuroscienziato Giacomo Rizzolatti, e del quale fa parte lo stesso Gallese. Com'è noto, i neuroni specchio sono dei neuroni della corteccia cerebrale che si attivano quando vediamo eseguire un'azione, come se la stessi eseguendo noi. La scarica dei neuroni specchio contribuisce a produrre degli atti motori, come, per esempio, afferrare un oggetto; ma tali neuroni si scaricano anche durante l'osservazione dello stesso atto motorio eseguito da un altro. Essi, in particolare, rendono possibile l'empatia, con la quale comprendiamo le emozioni degli altri come se fossero nostre. Per esempio, guardando il dolore di una persona, attiviamo parte dei meccanismi che normalmente si attivano quando il dolore lo proviamo noi. In questo modo comprendiamo le emozioni altrui come se fossimo noi a viverle direttamente e possiamo così identificarci nel nostro prossimo.

Questo fenomeno si verifica anche quando si osservano i gesti compiuti dagli attori di un film, e chiarisce perché le immagini di una pellicola di finzione siano in grado di produrre il coinvolgimento emotivo dello spettatore.

3. La filosofia del cinema

Alla prospettiva dell'estetica cinematografica, descritta sommariamente nel paragrafo precedente, si affianca oggi la cosiddetta "filosofia del cinema", che consiste nel ricercare in un film la presenza di classiche problematiche della storia della filosofia, con l'obiettivo di permettere una differente o talvolta addirittura migliore comprensione degli argomenti filosofici.

Questa nuova prospettiva di indagine è esemplificata nei numerosi libri di Umberto Curi, a partire da *Lo schermo del*

*pensiero. Cinema e filosofia*⁴, nel saggio del filosofo argentino Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*⁵ e anche nel mio volume *Ciak si pensa. Come scoprire la filosofia al cinema*, nonché nel manuale di storia della filosofia che ho scritto con Alessandro Linguiti, *Sinapsi*⁶.

Prima di entrare nel merito di una simile lettura “filosofica” della produzione cinematografica, è però necessario affrontare un problema di portata più generale: esiste la possibilità di un pensiero per immagini, distinto da quello discorsivo?

Sull’argomento, come spesso accade nel caso dei problemi di carattere filosofico, si possono distinguere due opposte concezioni: una che si rifà a Platone e l’altra che si rifà ad Aristotele. Da una parte, infatti, c’è la tradizione metafisica, che concepisce il pensiero concettuale come del tutto astratto, ossia come capacità di cogliere la verità senza bisogno di supporti visivi. Da Platone in poi, i filosofi “metafisici” condannano chi – come il cinico Antistene – ha gli occhi per vedere il “cavallo” concreto ma non la “cavallinità”, ossia l’idea astratta di questo animale. In una simile prospettiva, il vero filosofo è colui che non guarda più le ombre proiettate nel buio della caverna (secondo il mito descritto da Platone nel VII libro della *Repubblica*, in cui si descrive una sorta di primitiva “sala cinematografica”), ma che esce all’aria aperta e conosce direttamente le cose, le quali, nel mito, simboleggiano le idee.

⁴ U. Curi, *Lo schermo del pensiero. Cinema e filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2000.

⁵ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*, Bruno Mondadori, Milano 2000.

⁶ A. Sani, *Ciak si pensa. Come scoprire la filosofia al cinema*, Carocci, Roma 2016; A. Linguiti, A. Sani, *Sinapsi*, La Scuola, Brescia 2020, 3 voll.

Dunque, un pensatore “platonico” escluderebbe oggi il valore filosofico del cinema. Tanto più che lo stesso Platone condanna la tragedia – il corrispettivo antico dell’odierno spettacolo popolare rappresentato dal cinema – sostenendo che questa forma d’arte è fonte di corruzione e di disorientamento morale. Infatti, Platone ritiene che l’azione drammatica delle tragedie, interessando gli spettatori alle passioni violente rappresentate sulla scena, incoraggi in loro tali comportamenti irrazionali. Ma Platone esprime un giudizio negativo sull’arte in generale (tranne che sulla musica), perché essa produrrebbe imitazioni di imitazioni, cioè copie delle cose sensibili, a loro volta riproduzioni sbiadite del mondo delle idee.

A questa concezione metafisica di stampo platonico, si contrappone, però, una concezione diversa – risalente ad Aristotele – che critica la trascendenza delle idee e rivaluta la dimensione sensibile e con essa il mondo delle immagini e dell’arte. Anche per l’Aristotele della *Poetica*, le immagini degli artisti sono imitazioni (*mimesis*); tuttavia egli ritiene che l’arte possieda un importante valore conoscitivo, superiore a quello della storia e molto vicino a quello della filosofia. La storia descrive realtà semplicemente particolari, perché racconta ciò che è accaduto a un determinato personaggio, in un certo tempo e in un certo luogo. Per esempio, la storia ci dice che cosa fece là e allora Alcibiade. L’arte, invece, imita l’universale e non il particolare come fa la storia, perché rappresenta dei fatti che potrebbero accadere a tutti e in ogni tempo, e che dunque sono, in questo senso, universali come gli oggetti della filosofia. I personaggi rappresentati dalle tragedie greche quali, per esempio, Oreste, Edipo o Antigone, pur essendo rappresentazioni particolari di individui, sono anche tipi esemplari, e come tali universali.

Quello che accade a Oreste, Edipo o Antigone potrebbe accadere a ogni uomo, o per lo meno a chiunque si trovi nelle loro stesse circostanze.

Ma qual è, allora, la differenza tra l'arte e la filosofia? Per Aristotele, la differenza consiste in questo: mentre la filosofia è in grado di rappresentare un contenuto universale per mezzo di concetti, l'arte lo rappresenta per mezzo di immagini, ossia di rappresentazioni individuali.

Inoltre, secondo Aristotele, al contrario di quello che dice Platone, la tragedia non favorisce negli spettatori l'insorgere delle passioni, ma, al contrario, le purifica, operando una "catarsi". Infatti, la rappresentazione degli stati emotivi nella finzione scenica provoca nell'anima dello spettatore un'emotività altrettanto fittizia. Così, "vivendo" in qualche modo tali passioni, le "bruciamo", cioè ce ne scarichiamo e ce ne liberiamo, come se esse avessero trovato un libero sfogo.

Di conseguenza, un aristotelico odierno non disprezzerebbe certo il valore filosofico del cinema – che, come si è detto, costituisce l'equivalente delle rappresentazioni teatrali dell'antica Grecia – giacché, sempre nella *Poetica*, si può leggere: «Guardare le immagini diletta per il seguente motivo, perché capita di apprendere contemplando e di valutare ogni singolo aspetto»⁷. Insomma, il guardare le immagini può essere il principio del filosofare.

4. Filosofia illustrata

In generale, alla concezione platonica che denigra la conoscenza per immagini, si può obiettare che talvolta le

⁷ Aristotele, *Poetica*, a cura di A. Barabino, Mondadori, Milano 2005, pp. 10-11.

figure sensibili possono aiutare a capire anche il pensiero astratto. Per esempio, la variazione di una grandezza può essere compresa meglio con l'ausilio di un grafico, cioè tramite l'immagine di una curva, piuttosto che attraverso una serie di cifre. Ma anche i cerchi usati dal matematico settecentesco Eulero e i diagrammi di John Venn sono molto utili per visualizzare i ragionamenti di tipo sillogistico, dato che con le loro reciproche posizioni rappresentano graficamente relazioni fra classi o insiemi. Le quattro proposizioni categoriche della sillogistica aristotelica (universale affermativa, universale negativa, particolare affermativa e particolare negativa) sono infatti rappresentate da Eulero come inclusioni o esclusioni (totali o parziali) fra cerchi che rappresentano insiemi di individui qualsiasi.

D'altra parte, l'utilizzo di figure è stato spesso sfruttato dai filosofi per far comprendere ai non filosofi delle teorie molto difficili. Lo stesso Platone, che pure ritiene imperfetta la conoscenza sensibile, nei suoi dialoghi ricorre spesso ai "miti", che sono, in fondo, immagini mentali. Per esempio, il mito della biga alata nel dialogo platonico *Fedro* rappresenta figurativamente la concezione dell'anima umana divisa in tre facoltà: l'anima irascibile o volontà (simboleggiata dal cavallo bianco), quella concupiscibile o desiderio (simboleggiata dal cavallo nero) e quella razionale (simboleggiata dall'auriga).

A giustificazione dell'impiego di immagini (mentali e non) a scopo filosofico, si pensi anche alla metafora degli orologi perfettamente sincronizzati proposta da Gottfried Wilhelm Leibniz nell'*Estratto di una lettera del signor L. sulla sua ipotesi di filosofia* (1696), per illustrare la sua concezione del rapporto fra anima e corpo; o si ricordi l'esempio della moneta da cento talleri proposto da Immanuel Kant nella *Critica della ragion pura* (1781), che spiega perché – a suo giudizio – non

si possa dimostrare a priori l'esistenza di Dio; oppure si consideri il quadro di Vincent Van Gogh raffigurante un paio di scarpe logore di una contadina, menzionato da Martin Heidegger nel saggio *L'origine dell'opera d'arte* (1935), nel quale il filosofo tedesco vede espressa addirittura l'angoscia esistenziale.

Dunque oggi anche un film può mettere in gioco problemi astratti e complesse questioni filosofiche. Persino al cinema è possibile pensare attraverso le immagini. Per esempio, le inquadrature possono diventare portatrici di un concetto soprattutto grazie alla tecnica del montaggio, inteso come vera e propria "sintassi" filmica. A tale riguardo, il regista Sergej Michajlovič Ejzenštejn, massimo esponente russo dell'espressionismo cinematografico, interpreta il montaggio come "creazione di pensiero" e lo definisce come "un'idea che nasce dallo scontro di inquadrature indipendenti o addirittura opposte l'una all'altra", secondo una dialettica di tesi-antitesi e sintesi.

5. Concettidea e concettimmagine

Per approfondire il tema del rapporto cinema-filosofia è molto utile la lettura del già citato volume di Julio Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*.

Nel suo saggio, Cabrera propone un'interessante categoria utilizzabile per far risaltare il contenuto filosofico di alcune celebri pellicole: il "concettimmagine", che contrappone al "concettidea". I concettidea sono i concetti astratti tradizionali, presenti, per esempio, nelle opere dei filosofi o nei dizionari filosofici. I concettimmagine del cinema, invece, esprimono qualcosa sugli esseri umani, sulla natura, ecc., con valore di verità e universalità, ma lo fanno attraverso

immagini in movimento e altri strumenti espressivi dotati di un forte impatto emotivo, e non solo per mezzo delle parole.

Per Cabrera, il concettimmagine trasmette delle vere e proprie conoscenze utilizzando un linguaggio che egli definisce “logopatico”, ossia in grado di raggiungere lo spettatore attraverso l’emozione. Cabrera chiama “razionalità logopatica” una ragione che garantisce una chiave di accesso al mondo fondata anche sulle emozioni e sulla sensibilità. D’altra parte, nel processo di comprensione del reale, è importante anche la componente affettiva, dato che, per poter capire a fondo una questione, bisogna anche *viverla*, o, per lo meno, *ri-viverla*, immedesimandosi, per esempio, in una sua rappresentazione cinematografica. All’inizio del suo lavoro, Cabrera cita come esempio di film in grado di offrire un concettimmagine, *Intolerance* (1916) di David Wark Griffith che, come risulta dallo stesso titolo della pellicola, traduce in termini cinematografici definiti “impattanti” una riflessione a proposito dell’intolleranza.

A giudizio di Cabrera, i mezzi con i quali i concettimmagine sono in grado intensificare in modo notevole lo choc emotivo sugli spettatori sono tre: il “multiprospettivismo”, cioè la capacità che ha il cinema di saltare continuamente dalla prima persona (da ciò che sente o vede il personaggio) alla terza (a ciò che vede la cinepresa); la manipolazione del tempo e dello spazio, che consente di avanzare e di retrocedere nel racconto, imponendo altri tipi di spazialità e temporalità, e il montaggio, la “punteggiatura” delle immagini nella sequenza cinematografica. Il concettimmagine cinematografico può essere costituito da un intero film, dalle vicende di un personaggio, più raramente da una sola scena o da una sola inquadratura, poiché esso dev’essere capace di attivare nello spettatore un’esperienza emotiva.

6. Universali ragionati e universali fantastici

Va precisato, però, che la proposta teorica di Julio Cabrera, ritenuta da molti recensori del suo libro particolarmente “innovativa”, non risulta poi così originale. Infatti, i concettimmagine del filosofo argentino assomigliano molto agli “universali fantastici” (o “generi fantastici” o anche “caratteri poetici”) di cui parla il filosofo napoletano Giambattista Vico nella *Scienza Nuova* (1725, 1730 e 1744).

Per Vico, gli universali fantastici sono immagini poetiche (fantastiche) che rappresentano caratteri tipici (universali) della realtà e della vita. A suo giudizio, la poesia è espressione di verità, cioè di una visione del mondo, addirittura di una metafisica, sia pure per mezzo di immagini. Gli universali fantastici colgono valori umani o morali non attraverso un concetto astratto o “genere intellegibile” o “universale ragionato” caratteristico della filosofia (che corrisponde perfettamente al concettidea di Cabrera), ma piuttosto attraverso un “carattere”, un ritratto, un concreto personaggio. Vico stesso afferma che la “scoperta” degli universali fantastici è la “chiave maestra” della *Scienza nuova*. Tuttavia, è innegabile che gli universali fantastici vichiani costituiscono uno sviluppo degli universali poetici di Aristotele che esprimono dei valori universali attraverso i personaggi particolari della poesia tragica

[I caratteri poetici] – scrive Vico nell’edizione del 1744 del suo capolavoro – furono certi universali fantastici, dettati naturalmente da quell’innata proprietà della mente umana di dilettersi dell’uniforme [...], lo che non potendo fare con l’astrazione per generi, il fecero con la fantasia per ritratti. A’ quali universali poetici [...] riducevano le varie spezie delle cose eroiche: come ad Achille tutti i fatti de’ forti combattitori, ad Ulisse tutti i consigli de’ saggi. I quali generi fantastici, con avvezzarsi poscia la

mente umana ad astrarre le forme e le proprietà da' subbietti, passarono in generi intelligibili, onde provennero appresso i filosofi⁸.

Dunque, secondo Vico, il personaggio di Achille nell'*Iliade* di Omero è la personificazione dell'idea astratta del coraggio, mentre *Ulisse*, nell'*Odissea*, è l'universale fantastico che esprime in un'immagine il valore della prudenza e di tutti i suoi attributi.

7. C'era una volta il West e il concettimmagine della vendetta

Julio Cabrera sostiene più o meno la stessa tesi di Vico quando afferma che il personaggio di Armonica (Charles Bronson), nel film di Sergio Leone *C'era una volta il West* (1968), è il concettimmagine dello spirito vendicativo. A proposito del capolavoro diretto da Leone, Cabrera precisa:

La sequenza in cui Frank (Henry Fonda) è accerchiato dagli uomini di Norton (Gabriele Ferzetti) nelle stradine del villaggio e finisce per ucciderli tutti con l'aiuto del misterioso sconosciuto (Charles Bronson) costituisce in sé un concettimmagine, una parte di ciò che Sergio Leone ha voluto dirci a proposito del concetto di vendetta. La sequenza mostra infatti che nella messa in atto della vendetta il vendicatore non vuole soltanto che la sua vittima muoia o venga punita, ma che muoia in un determinato modo, e cioè esclusivamente e specificamente per mano dello stesso vendicatore (cosa che nella stessa sequenza porta lo sconosciuto a salvare la vita di colui che si prefigge di uccidere, il che è assurdo da un punto di vista razionale). Quest'aspetto della vendetta andrà poi amalgamato agli altri concettimmagine offerti dal film, al fine di montare il concettimmagine globale, complessivo, del tema analizzato, ossia la Vendetta⁹.

⁸ Vico, *La scienza nuova*, Laterza, Roma-Bari 1974, 2 voll., vol. II, p. 482.

⁹ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., pp. 16-17.

Intorno alle sequenze cinematografiche di Sergio Leone si costruisce un sapere: vedendo *C'era una volta il West*, lo spettatore capisce che cos'è lo spirito vendicativo sotto forma di concettimmagine o universale fantastico, senza bisogno di consultare un dizionario in cui la stessa nozione è definita nei termini astratti di un concettidea o universale ragionato.

Nell'esempio citato sopra, tratto dal film di Sergio Leone, l'universale fantastico citato da Cabrera, e relativo all'idea di vendetta, non è però il concettimmagine di una nozione filosofica: tant'è vero che il termine "vendetta" non è presente in alcun dizionario di filosofia! E' possibile, comunque, rintracciare in alcuni film la trasposizione in immagini di concetti filosofici come "Superuomo", "mondo possibile", "libero arbitrio", "anima", "intelligenza artificiale", ecc.

Com'è ovvio, gli universali fantastici citati da Vico appartengono a opere letterarie, mentre i concettimmagine discussi da Cabrera sono reperibili in un film; tuttavia lo stesso Cabrera ammette che dei concettimmagine la letteratura «ha fatto man bassa lungo tutta la sua storia»¹⁰, dato che quest'ultima «promuove un'esperienza in chi legge, vi esercita un potenziale emotivo, anch'essa avanza pretese di verità e universalità» e sviluppa concetti su un piano metaforico, proprio come sostiene Vico. Cabrera osserva che la differenza fra i concettimmagine che offre il cinema e quelli proposti dalla letteratura è soltanto "tecnica" e non "ontologica". Il cinema, grazie alle immagini vive e mobili, al montaggio, nonché al sonoro, garantisce "una specie di "superpotenziamento" delle possibilità concettuali della letteratura, riuscendo ad amplificare notevolmente

¹⁰ Ivi, p. 14.

l'«impressione di realtà e quindi la creazione di quell'esperienza indispensabile allo sviluppo del concettimmagine, con conseguente aumento dell'impatto emotivo che lo caratterizza»¹¹. Dunque, il merito di Cabrera è più che altro quello di aver esteso anche al cinema l'intuizione vichiana degli “universal fantastici”, originariamente riferiti alla letteratura.

8. Gli universal fantastici e il ruolo della fantasia

Vico sostiene che gli universal fantastici sono propri di una certa fase dello sviluppo dei popoli, la cosiddetta “età degli eroi”, un periodo della storia in cui predomina la fantasia e che segue l’“età degli dei”, o del senso, e precede quella “degli uomini”, o della ragione. In questa fase gli uomini sono incapaci di formulare concetti astratti o universal ragionati e al loro posto creano gli universal fantastici.

Si potrebbe pensare, così, che la filosofia, propria dell’età della ragione, non si serva degli universal fantastici, i quali appartengono a un’altra epoca della storia dei popoli. Se così fosse, il cinema, recuperando gli universal fantastici nella forma dei concettimmagine, sul piano strettamente conoscitivo sarebbe una forma di regresso a una fase passata dell’evoluzione dell’uomo.

Però, la fantasia può essere di grande ausilio alla ragione persino nella vichiana “età degli uomini”. Infatti Vico afferma, nel capitolo XXVI del Libro Terzo dell’edizione del 1725 della *Scienza Nuova*, che anche nei tempi moderni non si può abbandonare il “parlare fantastico”. «Pur oggi – sostiene Vico – per ispiegare i lavori della mente pura ci han da soccorrere

¹¹ Ivi, p. 15.

i parlari poetici per trasporti de' sensi»¹².

Tra i filosofi successivi a Vico che ricorrono all'immaginazione per "ispiegare i lavori della mente pura" si può citare, per esempio, il danese Søren Kierkegaard, il quale personifica in alcune figure – cioè in immagini, che risultano a tutti gli effetti degli universali fantastici – le tre forme fondamentali di vita tra le quali ogni uomo è chiamato a scegliere, e cioè la vita estetica, quella etica e quella religiosa. Le figure emblematiche degli stadi dell'esistenza sono rappresentate rispettivamente dal Don Giovanni mozartiano, tipo esemplare dell'esteta, dall'assessore Wilhelm, che simboleggia la personalità etica del "marito" (figure introdotte in *Aut Aut* del 1843), e dal patriarca Abramo del Vecchio Testamento, campione degli eroi religiosi (che è al centro di *Timore e tremore*, sempre del 1843).

Per caratterizzare filosoficamente i vari tipi di vita, Kierkegaard sente il bisogno di ricorrere a degli esempi, a personaggi concreti e particolari che possono però pretendere di assumere la validità universale dei concetti. Il filosofo danese desidera che il lettore osservi il mondo dal punto di vista dei vari personaggi, e così possa farsi un'idea personale e vivida riguardo ai diversi approcci nei confronti dell'esistenza.

Oggi anche il cinema esibisce una vichiana "sapienza poetica", e conferma, quindi, che il cammino verso la verità circa l'uomo e il mondo può essere percorso dalla speculazione razionale ma anche con il supporto della fantasia. Le vicende di Don Giovanni, dell'assessore Wilhelm e del patriarca Abramo descritte da Kierkegaard potrebbero

¹² G. Vico, *Principi di una Scienza nuova*, a cura e con introduzione di F. Lomonaco, Diogene Edizioni, Pomigliano d'Arco 2014, p. 131.

costituire un ottimo spunto per una o più pellicole a carattere filosofico. A dire il vero, un film in chiave kierkegaardiana sul celebre libertino immortalato da Mozart esiste già: *Don Giovanni* (1979) di Joseph Losey, versione cinematografica dell'omonima opera lirica, utilissima per delineare lo "stadio estetico" dell'esistenza dell'uomo.

9. Quali sono i film filosofici?

Ammessa dunque, la portata filosofica del cinema, possiamo comunque chiederci quali generi di film esibiscano una reale valenza speculativa.

Su questo punto, l'opinione di Julio Cabrera differisce nettamente da quella espressa dal filosofo francese Gilles Deleuze. Deleuze, in *Cinema 2. L'immagine-tempo*, sostiene che non tutti i film "pensano". Molti di essi, infatti, non fanno altro che "sognare". Il pensiero appartiene, a giudizio di Deleuze, solo ai "buoni film" e ai "grandi autori". Fra questi ultimi, egli cita, oltre a Sergej Michajlovič Ėjzenštejn, anche Pierpaolo Pasolini e Federico Fellini.

Cabrera, invece, esprime un punto di vista molto meno restrittivo circa il valore filosofico del cinema. Secondo lui¹³, non è necessario «cercare la filosofia solo nei film di Andrei Arsen'evic Tarkovskij o di Ingmar Bergman; essa è presente – perché no? – anche nella *Carica dei cento e uno* [*One Hundred and One Dalmatians*, 1961]» di Walt Disney.

Personalmente, sono d'accordo con Cabrera. Penso, infatti, che anche un film "spettacolare", un *blockbuster* destinato al grande pubblico, possa esprimere un messaggio filosofico. Tant'è vero che, a mio avviso, il genere

¹³ Cfr. J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg*, cit., p. 12.

cinematografico più “filosofico” è forse quello, popolarissimo, di fantascienza, amato soprattutto dal pubblico dei più giovani. Molto spesso, nel descrivere fenomeni insoliti o straordinari, i film di fantascienza alludono – consapevolmente o inconsapevolmente – alle teorie metafisiche dei filosofi.

La valenza filosofica dei film di *science fiction* dipende anche dal fatto che questo genere di pellicole riesce a visualizzare i cosiddetti “esperimenti mentali” (*Gedankenexperimente*) della filosofia, cioè quelle esperienze che in pratica non si dimostrano fattibili, ma che i filosofi ipotizzano per mettere alla prova una teoria, procurandosi così, nuove conoscenze sulla realtà con il solo strumento dell’immaginazione.

In realtà, il concetto di “esperimento mentale” è introdotto in ambito scientifico e risale a Galileo Galilei, se non addirittura ad Archimede. Tale tipo di esperimento consente agli scienziati di sfuggire alla concretezza e alla specificità delle situazioni reali, usando, come ha affermato lo stesso Galileo, gli “occhi della mente” e non “gli occhi della testa”. Galileo talvolta, non potendo realizzare esperimenti in un laboratorio reale per mancanza di strumenti tecnici adeguati, ricorre a un laboratorio ideale, cioè immaginario, in cui “suppone” l’assenza di forze, “immagina” piani perfettamente levigati, e si “raffigura” il movimento nel vuoto. Sulle orme di Galileo, Albert Einstein, nel Novecento, propone “esperimenti impossibili” idealmente condotti alla velocità della luce, i cui risultati, pur non essendo ovviamente conseguibili sul piano pratico, forniscono utili indicazioni logiche relative a determinate conseguenze fisiche.

10. L'esperimento mentale del cervello in una vasca: *Matrix*

Esperimenti mentali analoghi a quelli degli scienziati sono proposti anche dai filosofi. Ed è proprio sul terreno dei *Gedankenexperimente* che è possibile un collegamento tra la filosofia e la fantascienza cinematografica. Il cinema ci consente infatti di visualizzare con “gli occhi della testa” ciò che invece i filosofi possono solo immaginare con “gli occhi della mente”.

Gli esperimenti mentali sono oggi molto frequenti soprattutto nelle opere dei filosofi analitici. In particolare, al celebre esperimento mentale del “cervello in una vasca” del filosofo analitico statunitense Hilary Putnam (1926-2016), contenuto nel libro *Ragione, verità e storia* (1981), è ispirato il film di fantascienza *Matrix* (*The Matrix*, 1999), diretto dai fratelli (oggi sorelle, perché hanno cambiato sesso) Larry e Andy Wachowski.

Putnam immagina che uno scienziato pazzo estragga il cervello dal corpo di un uomo, lo ponga in una vasca piena di liquido nutriente e lo connetta a un computer appositamente programmato per simulare la vita corporea. Il cervello continua a credere di avere un corpo e di compiere esperienze, mentre in realtà tutto questo non è che l'illusione dettata dal computer dello scienziato. A questo punto, Putnam si chiede: chi ci assicura che anche noi non siamo cervelli in una vasca, condannati a illuderci sulla nostra reale situazione?

L'ipotesi del cervello in una vasca è appunto ripresa nel film *Matrix*, che descrive il destino di un'umanità ridotta a uno stato larvale, e la cui mente è controllata dai computer. Il film ha suscitato un ampio dibattito tra i filosofi, documentato da

numerosi libri al riguardo, fra i quali si segnala quello curato da W. Irwin¹⁴.

Nella pellicola dei Wachowski, Neo (Keanu Reeves), un abile pirata informatico, viene contattato da un gruppo di hacker accusati di terrorismo. La misteriosa Trinity (Carrie-Ann Moss) lo conduce da Morpheus (Laurence Fishburne), capo del gruppo di hackers ribelli. Neo apprende così che la sua vita, come quella di tutta l'umanità, è un'illusione prodotta dalle macchine, che utilizzano gli esseri umani. Nel 2099 le macchine hanno vinto la guerra contro gli uomini e li hanno imprigionati in capsule che contengono una sorta di liquido amniotico, per sfruttarne l'energia. I prigionieri dormono un sonno artificiale, mentre i loro recettori sensoriali sono collegati a un gigantesco computer che, grazie a un programma di "neurosimulazione interattiva", la *Matrice*, fa vivere gli esseri umani in una specie di sogno continuo, per cui tutte le sensazioni che provano (vista, udito, gusto, olfatto e tatto) risultano simulate. La *Matrice* proietta nel cervello dei prigionieri l'illusione di vivere nell'anno 1999 in un mondo reale, mentre essi sono corpi dormienti nelle vasche. Scoperta la verità, sarà proprio Neo, l'*eletto* destinato a liberare l'umanità, a dare battaglia alle macchine.

11. Il dubbio scettico e il genio maligno cartesiano

In *Matrix*, oltre al riferimento all'esperimento mentale di Putnam, riaffiora, in una forma modernizzata, il dubbio scettico sull'affidabilità dei sensi riproposto da Cartesio nella prima delle *Meditazioni metafisiche* (1641): chi ci garantisce dell'esistenza di ciò che vediamo, tocchiamo, udiamo? E se

¹⁴ W. Irwin, *Pillole rosse. Matrix e la filosofia*, Bompiani, Milano 2006.

ci fosse un genio maligno e furbo a orchestrare l'intera nostra esperienza tenendoci nell'inganno? Per vincere questi dubbi, Cartesio deve dimostrare l'esistenza di un Dio onnipotente e non ingannatore. Solo sulla veracità divina, si potrà così fondare l'esistenza del mondo esterno e il valore della nostra ragione. In *Matrix* il genio maligno di cui parla Cartesio è adeguatamente visualizzato dal Super-computer, che inganna l'umanità prigioniera delle macchine.

Naturalmente, il dubbio scettico di Cartesio e di Putnam è comprensibile solo in un contesto filosofico, in cui si richiede la certezza assoluta. In un contesto quotidiano, e in condizioni di buona salute mentale, noi non mettiamo assolutamente in dubbio la validità della nostra conoscenza sensibile. Che tutte le nostre immagini sensoriali siano un'illusione è una mera possibilità, e risulta altamente improbabile. Possiamo seguire Cartesio o Putnam nel loro esercizio esasperato di dubbio scettico solo all'interno di una ricerca che miri alla conoscenza perfetta, adeguata ai più esigenti criteri di certezza e di scientificità. Ma proprio perché nella vita comune non ci poniamo quasi mai simili dubbi, un film come *Matrix* può introdurre proficuamente uno spettatore digiuno di filosofia a questa singolare problematica speculativa. Infatti, può fargli "sentire" il problema dello scetticismo conoscitivo sulla sua stessa pelle, attraverso l'identificazione con i protagonisti della pellicola. Il che conferma il giudizio di Cabrera, secondo il quale le immagini cinematografiche «non distraggono ma rendono coscienti; non sviano l'attenzione ma, al contrario, ci fanno sprofondare in una realtà dolente e problematica, come nemmeno la parola scritta a volte riuscirebbe a farlo»¹⁵.

¹⁵ J. Cabrera, *Da Aristotele a Spielberg. Capire la filosofia attraverso i film*,

12. Conclusione

In conclusione, va rilevato che la filosofia si può praticare in due modi: attraverso le argomentazioni e attraverso gli esperimenti mentali. In *Matrix* non ci sono grandi argomentazioni, ma sono comunque rappresentati efficacemente degli esperimenti mentali, quali il *Gedankenexperiment* del cervello in una vasca e quello del genio maligno. Quindi, anche vedendo un film come *Matrix*, si possono trarre molti spunti interessanti per fare filosofia.

Grazie a *Matrix* il cinema si propone come un efficace strumento per illustrare delle teorie già elaborate dai filosofi (riguardanti, in particolare, lo scetticismo). Si può comunque citare anche la situazione inversa, in cui è un filosofo a ispirarsi a un esperimento mentale visualizzato in un serial televisivo e riproposto poi in un film.

È questo il caso del pensatore analitico Derek Parfit (1942-2017), il quale, trattando il problema dell'identità personale in *Ragioni e persone* (1984), introduce l'esperimento mentale del "teletrasporto", e suppone l'esistenza di una fantastica macchina teletrasportatrice che dissolve un individuo sulla Terra, per ricostruirlo su Marte. Il quesito filosofico, relativo al problema dell'identità personale, è il seguente: possiamo dire che la copia su Marte sia davvero la stessa persona che si è dissolta sul nostro pianeta? Il *Gedankenexperiment* di Parfit rimanda esplicitamente alla serie televisiva di fantascienza *Star Trek* iniziata nel 1966 (e ripresa al cinema a partire dal film *Star Trek: The Motion Picture* del 1979, diretto da Robert Wise), dove gli astronauti dell'Enterprise visitano i più lontani

corpi celesti servendosi appunto di un analogo sistema di teletrasporto.

Dunque, le *fiction* televisive e cinematografiche non si limitano a riflettere complesse teorie speculative ma, con le loro azzeccate visualizzazioni degli esperimenti mentali, possono persino stimolare l'immaginazione dei filosofi!

“Merito”, carriera di un concetto

1. Approccio intuitivo alla problematica del merito e transito all’analisi dell’accezione teologica

I dibattito su merito e meritocrazia, divenuto intenso negli ultimi anni, ha avuto in Italia un ulteriore occasione di intensificazione con il cambiamento del nome del Ministero da cui io e molti fra noi dipendiamo che è divenuto, appunto, *Ministero dell’istruzione e del merito*.

È innegabile che la parola merito ha un appeal immediato perché sembra rispettare il nostro intuitivo senso della giustizia retributiva (“dare a ciascuno il suo, dare a ciascuno quanto si merita”).

Allo stesso tempo, una delle ricorrenti critiche fatte all’idea di merito è che se non si fa partire ognuno dallo stesso livello (uguaglianza delle opportunità), cosa per cui è necessaria la giustizia distributiva, il merito perpetua soltanto le

disuguaglianze sociali e anzi, spesso, la cosiddetta ideologia del merito oggi viene sfruttata proprio a questo scopo: come strumento ideologico utile non solo a perpetuare le gerarchie esistenti ma a farle percepire come giuste, come dovute, appunto, al merito degli individui che occupano in esse le posizioni privilegiate.

Se però mettiamo da parte questo uso ideologico contro cui molto si è scritto, il merito diventa un concetto che è punto di convergenza e di tensione fra giustizia distributiva e giustizia retributiva e per questa qualità vale quindi la pena di analizzarlo più a fondo.

L'obiettivo di questa mia presentazione è provare a riflettere su questo concetto a partire dal fatto storico che, per molti secoli, il termine "merito" ha avuto un prevalente uso teologico in cui questo vocabolo designava il titolo a partire da cui (non) ci si poteva aspettare la grazia e quindi la ricompensa divina in base alle proprie buone opere. A questo riguardo sembra che siamo in presenza di un esempio di secolarizzazione e di politicizzazione di un concetto teologico secondo quanto teorizzato da Carl Schmitt.

Il filosofo e giurista tedesco, nello scritto *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spolicizzazioni*, afferma che i concetti fondamentali della civiltà europea passano dal teologico al metafisico, al morale-umanitario e infine arrivano all'economico.

Come va a incidere questa trasformazione sul concetto di merito? È quanto vorrei provare a vedere.

2. Lo sviluppo teologico del concetto dalla dottrina biblica fino all'epoca post-tridentina

Il termine merito ha le sue origini nella radice indoeuropea (s)mer che indica l'ottenere da parte di qualcuno una porzione di qualcosa che deve essere diviso fra più persone ed è all'origine di termini come Moira, il destino per gli antichi Greci, merito, appunto, ma anche merenda e meretrice.

In ambito cristiano, l'uso del concetto di merito nasce nell'ambito della controversia pelagiana dove, come spesso accade nella storia della teologia, ciò che viene percepito come potenziale eresia spinge a esplicitare ciò che fino a quel momento era stato dato per scontato: la posta in gioco in questa discussione, che vide da una parte Agostino e dall'altra Pelagio (forse) ma soprattutto i pelagiani suoi discepoli, era il ruolo della grazia divina nella vita religiosa: per Agostino l'opera redentrice del Cristo è assolutamente indispensabile e lo è quindi una grazia che sia pensabile, anche se il vocabolo è anacronistico, soprannaturale e soprattutto gratuita.

Quando poi costoro pensano d'aver ragione di credere che Dio sia parziale qualora ritenessero vero ch'egli, senza tener conto di meriti precedenti, usa misericordia con chi gli piace e chiama alla fede chi vuole e rende religioso chi gli pare, non considerano attentamente che il dannato riceve la pena meritata, mentre chi si salva riceve una grazia non meritata, per cui il primo non può lamentarsi di non meritare la pena ed il secondo non può vantarsi di meritare la grazia. Non può inoltre affatto parlarsi di parzialità, dal momento che tutti fanno parte d'un'unica massa condannata di peccatori, di modo che, se uno viene liberato comprenda, da colui che non ne viene liberato, che anche su di lui dovrebbe ricadere

il castigo qualora non fosse salvato dalla grazia. Se poi questa è una grazia, vuol dire ch'è largita senza alcun merito, ma per gratuita bontà¹.

Per Pelagio invece Dio, creando la natura umana l'ha già dotata di tutto quanto le è necessario per raggiungere la salvezza e l'opera di Cristo ha una funzione più di causa esemplare che di causa efficiente della salvezza.

Come sappiamo, nell'insegnamento ecclesiastico ortodosso ha prevalso l'opinione agostiniana che però si porterà con sé una tensione che rimarrà anche nei secoli successivi dello sviluppo del pensiero teologico: come conciliare il ruolo efficace della grazia divina con la necessità di preservare la libertà umana?

Nell'epoca medievale assistiamo a un importante sviluppo del concetto: Tommaso d'Aquino, per giustificare la possibilità di agire meritoriamente nonostante l'assoluta sproporzione fra l'agire umano e la potenza divina, fa un'operazione tipicamente scolastica e distingue nell'azione buona, che è numericamente unica, il merito *de congruo*, e cioè secondo una certa qual proporzionalità non quantitativamente stabilita, se l'azione è riferita alla sua componente umana e *de condigno*, e cioè secondo un'esatta corrispondenza come il salario del lavoratore per la sua prestazione, se essa è riferita alla sua componente divina; queste due componenti non vanno però pensate come parti completamente separabili, quasi in una sorta di divisione del lavoro fra Dio e l'essere umano; piuttosto esse vanno viste come ciò che fonda (la componente divina) e ciò che è fondato (la componente umana) ma, anche se c'è

¹ Agostino, *Epistola 194 a Papa Sisto*, https://www.augustinus.it/italiano/lettere/lettera_199_testo.htm.

un’asimmetria nel potere d’agire in quanto ciò che è umano può agire solo in quanto è fondato dal concorso divino, esse costituiscono un tutto unico così come non si possono adeguatamente distinguere le fondamenta di un edificio da ciò che su di esse si eleva.

Un altro elemento importante nella sintesi tommasiana e che vorrei evidenziare è il concetto di *ordinatio*: essa è la disposizione divina per la quale Dio decide in coerenza con il proprio piano di salvezza di far valere come meritorie, secondo una qualche proporzionalità, *de congruo* appunto, le azioni umane. In conclusione, esse valgono di fronte a Dio perché egli ha stabilito nel suo piano di salvezza che sia così. Ma questa decisione, per quanto sovranamente libera, non risulta inattuabile per la ragione umana: il piano di salvezza provvidenziale è misterioso ma non incomprensibile o, per esprimersi in termini tommasiani, esso risulta misterioso se ne analizziamo i singoli passaggi ma è comprensibile nella sua prospettiva generale.

Il concetto di *ordinatio* è importante anche in un’altra prospettiva: il piano di salvezza di Dio è ordinato a realizzarsi in un contesto sociale e cioè la Chiesa: non a caso in un manuale di teologia degli anni ‘60 scritto, fra l’altro, dall’allora semplice teologo Joseph Ratzinger si dice che il concetto di merito già nella teologia del XII secolo, quindi ancora prima di Tommaso d’Aquino, era strettamente legato all’appartenenza a una comunità sociale, nella quale si è salvati e che custodisce il diritto e la giustizia, il dovere e la ricompensa. Soltanto all’interno di tali relazioni sociali il merito è possibile.

Quindi, come è atto di giustizia pagare il giusto prezzo per una cosa

ricevuta da qualcuno; così anche restituire il salario del lavoro o del lavoro, è un atto di giustizia. Ma la giustizia è una specie di uguaglianza; come risulta dal filosofo, in 5a Etica. E quindi c'è giustizia assoluta tra coloro per i quali c'è uguaglianza assoluta, ma per coloro per i quali non c'è uguaglianza assoluta, non c'è giustizia assoluta, ma può esserci un certo modo di giustizia, poiché si dice che sia una specie di diritto paterno o prepotente, come dice il filosofo nello stesso libro. E per questo, in quelle in cui è semplicemente giusto, c'è anche semplicemente la ragione del merito e del premio. Ma in quelle in cui è giusto in un certo modo, e non semplicemente, anche in queste la ragione del merito non è semplicemente, ma in un certo modo, in quanto vi si salva la ragione della giustizia, perché allo stesso modo un figlio merita qualcosa da suo padre e un servo dal suo padrone. Ora è evidente che c'è una grande disuguaglianza tra Dio e l'uomo, perché sono infinitamente distanti, e tutto ciò che è bene dell'uomo viene da Dio. Quindi la giustizia dell'uomo verso Dio non può essere secondo un'uguaglianza assoluta, ma secondo una certa proporzione, in quanto ciascuno opera secondo il proprio modo. Ma la misura e la misura della virtù umana è data all'uomo da Dio. E quindi il merito dell'uomo presso Dio non può esistere se non secondo il presupposto dell'ordinamento divino, cioè che l'uomo lo ottenga da Dio mediante il suo lavoro come premio, per il quale Dio gli ha deputato il potere di operare. Proprio come le cose naturali realizzano questo attraverso i propri movimenti e operazioni, a cui sono dirette da Dio. Diverso è però il fatto che una creatura razionale si muove ad agire per libero arbitrio, donde la sua azione ha ragione di merito; che non è nelle altre creature².

Quello che è chiaro nella teologia tommasiana del merito è che il fondamento di ogni positività dell'azione umana è in Dio ma che l'azione umana e quella divina sono strettamente congiunte proprio perché il fondamento, non solo morale ma anche ontologico, dell'agire umano è in Dio. Per cui il ruolo assolutamente predominante di Dio nell'opera della salvezza viene assicurato ponendo Dio stesso al cuore dell'agire

² *Somma Teologica*, I-II, q.114, a.1 resp.

umano quanto alla sua possibilità e quanto al suo esito; allo stesso tempo, però, l'azione umana è significativa perché, diversamente dall'azione delle creature non razionali, essa è radicata necessariamente anche nel libero arbitrio umano che è ugualmente fondamentale per la possibilità dell'azione meritoria.

Ho posto l'accento su questo intreccio fra azione divina e azione umana proprio perché, nello sviluppo del pensiero medievale, mentre si va da Tommaso a Duns Scoto e a Ockham mi sembra di vedere che la dimensione umana e quella divina di un atto meritorio vanno sempre più a distinguersi, quantomeno con una distinzione di ragione ma forse addirittura reale nel caso di Ockham.

Per Scoto infatti, perché l'atto sia meritorio, c'è bisogno di uno specifico (e super-veniente) atto divino di accettazione, l'*acceptatio* appunto, che sembra anticipare la concezione di semplice imputazione forense della giustificazione di stampo luterano.

Per Ockham invece in ogni azione umana gli atti sono addirittura due: quello divino e quello umano, numericamente distinti, di cui uno, quello puramente umano, meritorio solo *de congruo* e l'altro, quello divino, meritorio invece *de condigno*. Questo comporta che il merito arriva a essere davvero il prodotto di una “divisione del lavoro” fra Dio e essere umano invece che un'interazione integrata fra azione umana e azione divina come abbiamo visto invece nella teologia di Tommaso.

In conclusione, nel passaggio dalla grande sintesi tomista all'occamismo e da qui alla dottrina luterana si rileva una sempre maggiore esterioresità reciproca fra azione umana e divina.

Siamo arrivati al passaggio cruciale del nostro percorso e cioè la Riforma protestante: è facile capire che, in nome della *sola fide* e della *sola gratia*, il risultato di questa svolta è quello della cancellazione del concetto di merito ma importante per noi è capire cosa questo possa aver causato nella concezione dell'azione umana nell'ottica di un progressivo sviluppo del modo con cui noi oggi intendiamo il merito.

Tu chiedi dove si possono trovare o donde possano provenire la fede e la fiducia. Certamente questa è la cosa più necessaria a sapersi. In primo luogo, non c'è dubbio che non viene dalle tue opere o dal tuo merito, ma soltanto da Gesù Cristo, promesso e dato gratuitamente, come dice san Paolo in Romani, V, 56: «Dio mostra il suo grande amore per noi, in quanto che Cristo è morto per noi, quand'eravamo ancora peccatori». Come se volesse dire: «Non ci dovrebbe infondere una grande, insuperabile fiducia il fatto che prima di avere pregato o di esserci preoccupati, quando ancora eravamo immersi nei nostri peccati, Cristo è morto per i nostri peccati?»³.

Se dobbiamo, analizzandolo filosoficamente, trovare un punto unificante del pensiero di Lutero potremmo riassumerlo nella volontà del riformatore tedesco di eliminare dalla vita di fede del credente qualunque mediazione per cui Dio e l'uomo si confrontano l'uno di fronte all'altro da solo a solo.

Un primo risultato di questa eliminazione è l'impossibilità di ogni *ordinatio*: non è solo per assonanza che in Lutero risulta cruciale a questo riguardo la cancellazione della distinzione fra *voluntas Dei absoluta* e *voluntas Dei ordinata*, che pure lui aveva appreso nella teologia di impronta nominalista che aveva studiato, cancellazione utile a lasciare Dio totalmente libero, anche rispetto a se stesso, di donare la

³ M. Lutero, *Delle buone opere*.

grazia a chi vuole; ed è in questa prospettiva che diventa rilevante il cambiamento terminologico operato da Lutero che sostituisce al termine *meritum* quello di *praemium*, categoria per cui la relazione fra l’elargizione della grazia e l’azione umana è assai più estrinseca e affidata solo alla volontà totalmente libera, ma proprio per questo arbitraria e non analizzabile razionalmente, di Dio (cfr la critica di Hume al libero arbitrio).

In questo quadro, l’azione umana, in quanto sempre e soltanto peccaminosa, è pensata come totalmente autonoma, anche in senso ontologico, da Dio perché il peccato, che è l’unico risultato possibile dell’agire umano secondo Lutero, è l’esatto opposto dell’essere di Dio; tutto ciò in Filippo Melantone produrrà l’idea di giustificazione forense: l’uomo è dichiarato giusto da Dio ma questa dichiarazione non muta in niente la sua natura completamente peccaminosa.

In conclusione, ogni azione umana è di per sé peccaminosa, è chiusa nella propria realtà di malvagia concupiscenza ma è proprio questo che la porta a essere pensata come esclusivamente frutto dell’individuo senza alcuna partecipazione divina; siamo dunque ormai molto lontani dall’idea di Tommaso di un’azione che è sia umana che divina perché il Dio creatore è sempre fonte ontologica del mio agire!

In questo quadro basta che, in conseguenza delle guerre religiose, tutto questo venga pensato in modo da reggere anche *etsi Deus non daretur*, per dirla con Grozio, e questo essere umano guidato solo dalla propria concupiscenza senza nessun fine trascendente per la semplice ragione che è strutturalmente incapace di tali fini, diventa l’*homo homini*

lupus di Hobbes e il conflitto dei desideri dei vari individui diviene lo Stato di natura hobbesiano.

Ma l'evoluzione dovuta ai presupposti luterani che abbiamo visto declinata al singolare può essere declinata anche in chiave sociale. Ho detto prima, che l'*ordinatio* salvifica di Dio ha una realizzazione collettiva nell'istituzione ecclesiale. Senza l'*ordinatio* anche la Chiesa in Lutero cambia completamente forma e significato: essa non è più sacramento di salvezza, categoria impensabile in prospettiva luterana, ma solo ed esclusivamente comunità orizzontale, non solo in senso gerarchico ma anche e soprattutto perché impossibilitata ad avere un fine trascendente comune. Essa non essendo più sacramento non può più essere, come la si era pensata da San Paolo in poi, *corpus Christi mysticum* in cui la grazia circola come il sangue appunto nel corpo, ma solo una somma di individui unificati esclusivamente dalla necessità pratica di organizzare l'unica cosa che conta e cioè l'ascolto della Parola di Dio.

In quest'ottica si prepara, come abbiamo già visto sopra, l'idea di uno Stato minimo senza nessun fine comune la cui unica ragion d'essere è mantenere un ordine sociale che permette a ciascun individuo di agire per i propri fini personali il che era proprio lo scopo che lo stesso Lutero attribuiva al potere secolare secondo la teoria dei due Regni.

Anche qui, basterà togliere Dio dal quadro concettuale per ottenere lo Stato contrattualista o nella forma del Leviatano hobbesiano o, se siamo fortunati, in quella un po' meno intimidatoria di Locke!

Anche in ambito cattolico lo sviluppo teologico del concetto di merito subì un impulso dalle concezioni demolitrici del protestantesimo. E questo sviluppo, per come è espresso

nella famosa controversia *De auxiliis* relativa al modo con cui il concorso e la prescienza di Dio potessero essere conciliati con una concezione autentica del libero arbitrio, andò nella direzione di una sempre maggiore sottigliezza dei concetti (basta leggere gli scritti a questo dedicati da Francisco Suarez importante filosofo e teologo gesuita vissuto a cavallo fra XVI e XVII secolo). Questa sempre maggiore raffinatezza concettuale è però rivelatrice di una certezza e di un disagio: la certezza è della reale consistenza dell'intervento divino e della libertà umana nell'accogliere e mettere a frutto questo intervento e il disagio è quello di non riuscire, nonostante lo sforzo speculativo messo in campo, a tracciare una chiara linea di confine fra l'una e l'altro.

3. La riduzione economica del concetto di merito

Non ci resta che vedere il perché l'*auri sacra fames* da vizio capitale sia diventata invece una tendenza lodevole al punto da essere oggi considerata come il paradigma dell'azione meritoria.

La conseguenza del pensiero luterano per cui l'essere umano nella sua peccaminosità non più modificabile neanche dalla grazia divina è l'identificazione della natura umana con la concupiscenza che, ricordiamo, in Lutero era già peccato e non solo occasione di esso.

Questa fa sì che, come riscontriamo almeno da Hobbes in poi, le passioni e non più la ragione diventano almeno nell'ambito culturale anglosassone la caratteristica distintiva dell'essere umano e il suo unico motivo d'azione.

Nell'analisi di Albert Hirschman contenuta nell'opera *Le passioni e gli interessi* si cerca di ricostruire la genesi di

questa progressiva focalizzazione sull'interesse auto-centrato e declinato in termini economici. Questa genealogia parte dal considerare come si arriva a pensare che la maniera migliore per tenere a freno le passioni non sia incoraggiare, come da tradizione classica, la ragione, che viene vista à *la Hume* come fundamentalmente impotente di fronte a esse (ma già in Hobbes la ragione era ridotta al ruolo di calcolo dei mezzi per il raggiungimento dei fini stabiliti dalle passioni) ma piuttosto di usare una passione contro le altre, incoraggiando passioni meno distruttive che possano far fronte contro quelle che lo sono di più come per esempio la ricerca della propria gloria in Hobbes. Fra queste passioni da incoraggiare, ribattezzate interessi, si ritaglia un posto preponderante quella per la ricerca di un maggior benessere materiale che viene sempre più incoraggiata e celebrata dal pensiero degli autori settecenteschi che, dal più provocatorio Mandeville fino al più conformista Smith, vedono nell'intrecciarsi sempre più fitto delle relazioni economiche necessario al raggiungimento del massimo benessere di ciascuno il rimedio a quella aggressività distruttiva che mette a rischio la stabilità e che per Lutero o per Hobbes poteva essere tenuta a bada solo con la spada.

Ma se vogliamo vedere come questi presupposti potevano generare una visione del tutto economicizzata del valore e del merito personali non occorre neppure arrivare al supposto fondatore della teoria economica capitalistica perché già in Hobbes, circa un secolo e mezzo, prima di Smith, alla domanda su come possano essere definiti il potere e il valore di una persona, il filosofo inglese risponde lapidario:

Il POTERE di un uomo (considerato in senso universale) consiste nei mezzi di cui dispone al presente per ottenere un apparente bene futuro [...] Il valore, o PREGIO di una persona, coincide, come per tutte le altre cose, col suo prezzo, cioè con quanto si sarebbe disposti a dare per l'uso del suo potere⁴.

4. Riflessioni conclusive a partire dal percorso fatto

A cosa è servito questo percorso? Quali elementi può offrirci a capire l'attuale dibattito sul merito?

Proviamo a metterci in una prospettiva durkheimiana e a prendere per buono il suggerimento del sociologo francese che quando una società parla della divinità in realtà parla di sé stessa.

Se partiamo da questa prospettiva, la teologia medievale del merito riflette il bisogno di tenere insieme due aspetti fra loro in contrasto e cioè, da una parte il fatto che “come individuo” le mie scelte e le mie azioni contano, dall'altra che le mie scelte e azioni avrebbero un'efficacia molto ridotta senza quella “corrente di grazia” che è costituita dalle risorse che la società mette a disposizione in forme molteplici di ciascuno dei suoi membri per cui il “merito” acquisito dalle nostre azioni non può mai essere *de condigno* e cioè una sorta di pagamento che la società ci darebbe in cambio di quanto noi facciamo ma sempre e solo *de congruo* e cioè secondo una qualche proporzione. Il quadro collettivo è dunque non solo la fonte dell'efficacia del mio agire e dei suoi risultati ma ne è anche il punto di arrivo in quanto, se è solo la società (Dio) che merita *de condigno*, essa non solo fissa i criteri di valutazione ma ne “possiede” in qualche misura

⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, l. 1, c. 10.

anche i risultati.

Non siamo qui lontani, *si parva licet*, dalla prospettiva di Rawls che, in *Una teoria della giustizia*, ritiene impensabile all'interno della concezione di giustizia come equità il merito perché le componenti che tradizionalmente vengono associate a esso e cioè doti naturali e sforzo non sono in ultima analisi davvero frutto dell'agire dell'individuo ma l'effetto di dotazione naturale e di condizionamento sociale, *in primis* l'educazione familiare, che in quanto tali sono fuori dalla scelta, moralmente apprezzabile o deprecabile, dell'individuo. L'unica distinzione ammessa nella distribuzione dei beni sociali è il principio di differenza e cioè dirottare una quantità maggiore di essi verso coloro che nella società hanno maggiori bisogni.

Ovviamente sono consapevole del rischio di un annullamento della persona e del ritorno a una qualche forma di organicismo se questa lettura non viene temperata in qualche modo.

Ed è questo che ci conduce a tradurre in termini non teologici anche il concetto di *ordinatio*.

Come abbiamo detto, il merito ha senso teologicamente parlando solo all'interno di un piano universale di salvezza che Dio porta a compimento e che costituisce il quadro in cui il merito diviene effettivamente determinabile e determinabile proprio tenendo conto della caratteristica dell'essere razionale che fa del suo libero arbitrio una componente dell'*ordinatio* divina.

Per noi in Italia, questa *ordinatio*, non divina ma umana, c'è ed è la visione custodita nella Costituzione che, proprio in quanto risultato di una mediazione fra prospettive ideologiche diverse, ogni qual volta afferma la protezione del singolo e dei

suoi diritti unisce a ciò sempre anche la finalità collettiva all'interno della quale questi diritti assumono il loro reale significato fino al punto di parlare, per esempio, di funzione sociale della proprietà privata (art. 42). Che questa associazione fra merito e contesto collettivo sia strutturale ce lo confermano testimoni inaspettati e cioè gli alfieri del liberalismo individualista e libertario: Pierluigi Barrotta nella sua opera *I demeriti del merito* nega l'accettabilità del merito nel suo quadro ideologico perché esso sarebbe un modo della collettività di coartare i diritti dell'individuo proprio attraverso il fissare cosa è meritevole e cosa non lo è. Possiamo dunque dire che senza un'*ordinatio* collettiva il merito è soltanto una parola vuota o può diventare al massimo una foglia di fico ideologica utile a giustificare lo status quo che non è altro che il risultato della pura conflittualità di interessi individuali o di gruppi ristretti in cui è in realtà il più forte e non il più meritevole a prevalere.

5. Una parabola morale conclusiva: l'art.34 della Costituzione (“capaci e meritevoli” o “solo i capaci e meritevoli”?)

Il termine merito o derivati nella Costituzione ricorre tre volte, due volte per specificare che si possono ricevere cariche (senatore a vita, consigliere di cassazione) per meriti preclari ma, in modo direi più aderente alla nostra discussione, nell'art. 34 in cui si dice che i “capaci e meritevoli” hanno diritto ad accedere ai gradi più elevati degli studi ed eventualmente lo Stato se ne deve far carico mediante aiuti perché questo avvenga se i soggetti non ne hanno i mezzi.

Leggendo i verbali della sottocommissione incaricata di esaminare la bozza di articolo, la prima cosa che si nota è l'immediata difficoltà che viene sollevata riguardo a come individuare con una qualche certezza chi sia davvero capace e meritevole, difficoltà risolta affidandosi poi, come unica soluzione, agli esami e concorsi previsti dall'ordinamento scolastico e universitario.

Addirittura nella discussione in plenaria ci fu la proposta di modificare l'articolo proposto in "solo i capaci e meritevoli", di modificarlo quindi in quello che potremmo definire un senso rigidamente meritocratico. Ma la discussione e la votazione andarono nella direzione di mantenere l'originaria formulazione negando l'aggiunta dell'avverbio "solo". Nella discussione preliminare al voto sia chi era a favore che chi era contro rimasero come quell'avverbio "solo" aveva la funzione di sottolineare un indirizzo pedagogico, indirizzo che poi alcuni ritenevano fosse un modo di affermare l'idea democratica delle "carriere aperte ai talenti", e solo ai talenti potremmo aggiungere noi, e chi riteneva che non fosse la Costituzione il luogo adatto per affermare principi pedagogici che dovevano essere invece di ambito esclusivamente legato alla normativa scolastica. In conclusione, comunque, l'assemblea votò contro l'emendamento rimarcando così implicitamente come non fosse sua volontà prevalente quella di costruire un sistema rigorosamente meritocratico. Quali le motivazioni? Dal dibattito una risposta non si può dedurre perché le motivazioni del no sono riportate solo in maniera molto ridotta ma l'aura di incertezza che circonda il problema del merito nel dibattito costituzionale similmente alla difficoltà tutta teologica di sapere qual è l'autentico spazio dell'azione umana nel meritare di fronte a Dio ci possono indirizzare a

una certa prudenza nel maneggiare un concetto come quello di merito che, come afferma Amartya Sen in un suo articolo⁵, ha molti pregi ma non quello della chiarezza e io non affiderei a un concetto con questo essenziale limite di essere il principio organizzatore di tutta la nostra convivenza sociale.

⁵ A. Sen, *Merit and Justice*, in K. Arrow, S. Bowles, S.N. Durlau (a cura di), *Meritocracy and Economic Inequality*, Princeton University Press, Princeton 2000.

Spazi di *integrazione*. Filosofia della migrazione

Tracciare un confine, segnare il terreno incidendo una linea con l'aratro è sempre stato, fin dall'antichità, un gesto allo stesso tempo sacro e profano, che pertanto assume un significato materiale ma allo stesso tempo anche profondamente simbolico. Il confine segna anche un dentro e un fuori, un noi e un loro, che presuppone e marca una differenza profonda, un'antitesi fra diversità, reali ma più spesso immaginarie, che si specchiano e si autogiustificano reciprocamente. Il confine così è un tracciato fisico, ma anche politico e culturale.

Gli spazi sociali si trasformano in luoghi che raccontano vissuti che accostano integrazioni o esclusioni. Uguaglianza e diversità. In questi spazi si possono promuovere azioni quotidiane per produrre processi di riconoscimento. La

riflessione è guidata dalle tre domande di Kant: cosa possiamo sapere, cosa dobbiamo fare e cosa possiamo sperare, che aiutano il ragionamento sul tema delle migrazioni nella società complessa con l'orizzonte particolare nella scuola.

1. Cosa possiamo sapere: migrare in uno spazio senza confini

I flussi culturali, sociali e umani si muovono all'interno di un mondo che non ha *confini*. E come potrebbero in una dimensione di globalizzazione in cui ogni essere umano è presente contemporaneamente qui e altrove? Oggi la questione del "confine" nel nostro continente appare sempre più tradursi in termine di "barriera", "muraglia", "filo spinato", "muro di ferro".

L'interconnessione globale ha prodotto una proliferazione di frontiere fisiche, sistemi di sicurezza, checkpoint e forme di controllo sempre più complicate e sofisticate. È un fenomeno che osserviamo ogni giorno, sia a livello micro, nel quotidiano, sia quando osserviamo (e assistiamo) alle manovre normative che impone l'Europa.

Le politiche di controllo dei confini esterni dell'Unione Europea in questi anni si sono organizzate attorno all'obiettivo di bloccare e respingere i movimenti di rifugiati e profughi, ma il loro effetto non è stato quello di sigillare ermeticamente i confini, è successo esattamente l'opposto. Si è assistito piuttosto alla predisposizione di un sistema di "dighe", un meccanismo di filtraggio e di governo selettivo della mobilità, piuttosto che alla costruzione delle mura di una

“fortezza”. Sono confini convenzionali e geografici, astratti ma reali, assunti come ovvi ma anche contestati.

Il cuore dell’analisi è invece l’attraversamento dei confini. Uomini e donne migranti sono i soggetti di questo attraversamento, spesso corpi privi di volontà, trascinati dall’azione di forze che li sovrastano e in qualche modo destinati, nella società di insediamento, a essere oggetto di sguardi che li fissano benevolmente come *vittime* da assistere, o malevolmente come *estranei*, sempre sul punto di divenire *nemici*.

Sappiamo che quello di migrare, cioè di muoversi in lungo e in largo sul nostro pianeta è un fenomeno primordiale, è un fenomeno naturale, che distingue l’uomo dagli altri esseri viventi. Da quando si è alzato in piedi e ha cominciato a pensare, l’uomo si è messo in cammino, ha cacciato, coltivato, ha diffuso e mescolato conoscenze, ha percorso spazi enormi, ha scoperto nuove terre et cetera.

Sappiamo che tutti gli esseri umani, tutti, si muovono, viaggiano, fuggono, per migliorare la propria condizione. Il diritto di muoversi, di cercare una vita migliore è un diritto universale e inalienabile di ogni essere umano. Se gli uomini avessero delle radici, come gli alberi, se ne starebbero sempre in un posto solo: quello dove sono nati. Ma non è così, l’uomo ha i piedi e le gambe e può camminare. L’uomo è sempre stato un gran camminatore¹.

Sappiamo che vi è in corso una grande trasformazione, che è quella ecologica, ossia il cambiamento climatico. Si prevede che le migrazioni forzate dai territori divenuti invivibili provocheranno, nei prossimi trent’anni, la fuga di 250 milioni

¹ M. Aime, *Una bella differenza. Alla scoperta della diversità del mondo*, Einaudi, Torino 2009.

di ecoprofughi. Quindi come cause strutturali dei processi migratori si sono aggiunte, le devastazioni ambientali.

Sappiamo che la gerarchizzazione dei gruppi umani ha moltiplicato e fatto crescere in modo esponenziale le disuguaglianze, facendo diventare i ricchi sempre più ricchi e i poveri sempre più poveri, configurando una frattura e una polarizzazione fra gli abitanti del mondo. C'è un legame inscindibile tra disuguaglianze e migrazioni, aumentano le disuguaglianze aumentano le migrazioni. A provocare le migrazioni, non sono solo i conflitti, le guerre, i disastri naturali, le violenze o le violazioni dei diritti umani, tra le cause che spingono una persona ogni due secondi a lasciare la propria casa ci sono anche le disuguaglianze, di opportunità, di genere, di accesso alla salute o all'istruzione.

L'ISMU (Iniziative e Studi sulla Multietnicità) fa presente che dal 2014 al 2022 sono stati quasi 25mila i migranti morti e dispersi nelle acque del Mar Mediterraneo nel tentativo di raggiungere l'Europa. Nel Mediterraneo, fra il 2014 e il 2020 si sono registrati 725 decessi di bambini, che fuggivano (con le loro famiglie o da soli) da povertà, guerre e distruzioni, cercando sulle coste dell'Europa, una possibilità di vita migliore, o almeno di sopravvivenza.

Mentre proclamiamo e sottoscriviamo diritti universali, ci sentiamo padroni di applicarli solo a noi stessi, di considerare i migranti inferiori e invisibili, di dimenticare il loro dolore e le loro morti, e dimentichiamo che quando arrivano nel nostro paese sono anche loro portatori degli stessi nostri diritti. Abbiamo stabilito noi – Europa, Occidente – che essere nati in un posto diverso da questo – per caso, non scegli dove nascere – sia un problema loro.

2. Cosa dobbiamo fare: spazi come luoghi dell'incontro

Da quando le migrazioni hanno assunto il carattere globale, esse hanno ricadute incisive anche a livello locale. Un elemento fondante è l'insistenza con cui le questioni legate alle migrazioni sono ricondotte alla problematica dell'*integrazione*.

I migranti si muovono nello spazio, attraversano, anche illegalmente, i confini e contestano il posto assegnato loro nelle periferie, ai margini del mondo, delle città, del sistema sociale generale di cui fanno parte. C'è una risposta individuale, locale e situata, che è la costruzione della propria identità attraverso relazioni sociali multiple, basate su interessi pratici legati alla qualità di vita².

Dobbiamo ricostruire un legame sociale solido che è il cemento delle nostre società, senza paura nei confronti dell'altro e senza escludere nessuno, e pensare che non migrano i popoli, le culture, ma le persone, gli individui fatti di carne e di sangue, le cui caratteristiche essenziali, sono sostanzialmente identiche a quelle delle popolazioni con cui cercano una difficile integrazione. Perché i bambini sono bambini, i figli sono figli, le madri e i padri sono madri e padri. Sempre e dovunque. Molte storie in transito, in bilico fra presente e passato, memoria e contingenza, educazione e cibi tipici, diventano visibili solo nell'incontro e nella relazione. Si trasformano con continuità le une nelle altre, mutano nell'osservarsi, nell'imitarsi, mutano per prossimità, per contatto, ma anche per deliberata scelta, e per caso³.

² M. De Certeau, *La presa della parola*, Edizioni dell'asino, Roma 2000.

³ E. Bougleux, *Diversità, disuguaglianze, errori: comparazioni possibili e (il) logiche*, in C. Barbarulli, L. Borghi (a cura di), *Forme della diversità*.

Per costruire un legame sociale, all'interno di una società coesa, dobbiamo ritornare a costruire una relazione basata sulla fiducia. Il riferimento è alla fiducia che ha a che fare con l'atto di scommettere nei confronti di chi mi sta accanto, di riconoscerne il valore e di riconoscere l'alterità. Uno dei significati più belli di fiducia ce lo dà Simmel in un testo scritto nel 1908 in tedesco, poi tradotto in italiano nel 1988 dal titolo *Sociologia, indagine sulle forme di associazione*. L'autore sostiene che si crede in una persona, anche se questa persona non ci ha dato prove di essere degna della fiducia che le stiamo dando, anche quando la prova che noi abbiamo è la prova contraria, cioè la prova dell'inaffidabilità. C'è un esempio letterario, *I miserabili* di Victor Hugo. Il vescovo scommette in Jean Valjean e lui avendo ricevuto la fiducia nonostante la prova della propria inaffidabilità reagirà facendo di tutto per mostrarsi all'altezza. Jean Valjean cambia vita e diventa un uomo virtuoso. La fiducia è sempre una scommessa.

Non basta avere fiducia, per ricostruire le basi per una società coesa, dobbiamo recuperare anche la pratica del dubbio. René Descartes nel 1637 aveva intuito l'estrema importanza del dubbio (da qui il cosiddetto "dubbio cartesiano", che è un dubbio metodologico, il dubbio fertile, quello che porta a costruire conoscenza).

Esercitare il dubbio significa aprirsi alla conoscenza dell'altro, ricostruire il rapporto di fiducia che sta alla base di una relazione.

3. Cosa possiamo sperare: spazio e tempo per riconoscersi

Le speranze, i timori, le emozioni e le aspettative nel tempo del dialogo, aiutano a comprendersi meglio, a cogliere l'unicità della persona al di là di facili generalizzazioni. In una "società multiculturale", la diversità e il suo riconoscimento, ma anche il diritto a passare inosservati, diventano la base su cui fondare una nuova e insolita prospettiva d'integrazione, promuovendo le specificità, di genere, culturali, linguistiche, religiose, ecc.⁴

È sempre nell'incontro che si confrontano le alterità. Questo favorisce la costituzione di aree liminali di confine-sconfinamento in cui alimentare il confronto tra i membri della comunità autoctona e quelle delle collettività straniere.

Per motivi che a volte sfuggono loro, queste esistenze possono inserirsi in spazi atipici che confondono il luogo di partenza e il luogo di arrivo. Né completamente partiti né completamente insediati – ammesso che l'insediamento comporti sempre una rottura – queste collettività possono incarnare nuove forme di partecipazione sociale e politica.

Mettere al centro della questione multiculturale, il problema del riconoscimento, significa riconoscere l'identità nelle dimensioni micro nella sfera pubblica e realizzare l'uguaglianza di rispetto⁵. Lo sguardo, il riconoscimento dell'altro possono contribuire in modo decisivo alla definizione (anche) della propria identità. Ciò significa che il

⁴ J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli Milano 2008.

⁵ A. Sen, *Sull'ingiustizia*, Erikson, Trento 2013.

riconoscimento interviene nella definizione stessa dell'identità, nel senso che esso la realizza.

Modificare gli abiti cognitivi con cui ci rappresentiamo gli stranieri significa educare a una progettualità pedagogica in grado di favorire innanzitutto il passaggio, così come proposto da Kant, dal paradigma dell'ostilità al paradigma dell'ospitalità, ma anche da una società incentrata sui temi della solidarietà e della tolleranza a una società interculturale che è insieme progetto, condivisione, dialogo e cura educativa. Il legame con il tempo è inteso come collegamento al vissuto di ciascun individuo. Il legame con lo spazio è la stretta relazione che intercorre tra gli individui e il contesto. La democrazia è lo spazio in cui le diversità dei punti di vista sui valori, sulle modalità di perseguire le capacità degli individui e di garantire i loro diritti trovano accoglienza, nel senso che sono coinvolte nel ragionamento pubblico, che possiede un ruolo centrale nella comprensione della giustizia⁶. Per verificarsi di certe condizioni, ed espressioni esistenziali, c'è bisogno quindi di uno spazio per conoscersi.

Quindi se sappiamo che l'uomo si sposta per cercare una vita migliore, che ha i piedi che gli permettono di migrare da un posto all'altro, da sempre e per sempre, che i cambiamenti climatici produrranno migrazioni forzate in futuro, che le disuguaglianze sociali aumentano in maniera esponenziale, che i bambini morti nel mediterraneo sono un numero impressionante e che i diritti sembrano riguardare solo una parte di abitanti forse fortunati perché nati in un determinato luogo del mondo.

⁶ A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010.

Se dobbiamo ricostruire una società sulla relazione di fiducia, fiducia come scommessa, fiducia che si ricostruisce attraverso il riconoscimento del valore intrinseco che è sempre presente in ciascuno. E che la relazione di fiducia presuppone di accogliere l'altro, con la sua alterità, che è altro rispetto a noi e che riconoscere significa dare la possibilità a chi è accanto a me di potersi vedere persona dotata di dignità e valore⁷.

Se è vero questo, cosa dobbiamo sperare? Nella risposta all'ultima domanda rientra tutta la personale visione del mondo. Dobbiamo sperare in una società e in un sistema educativo e formativo che integra e scommette nell'altro. Una società che ricostruisce una relazione sulla fiducia e sul riconoscimento, in cui l'altro è un fine. Questo processo di decostruzione e ricostruzione necessita però dei tempi di attesa il che significa uscire dalla velocità in cui siamo immersi.

Fiducia come scommessa, come salto nel buio. Che permette di costruire, nelle nostre società e poi nelle nostre aule, un multiculturalismo "ragionevole", fondato sul riconoscimento reciproco di identità non rigide, ma aperte al cambiamento e alla contaminazione. Nel momento in cui scommetto, apro una porta e permetto alla persona che ho di fronte di parlare, di diventare o di tacere. La fiducia permette esplorare chi non conosciamo. Senza fiducia, la società non si tiene su, è il collante relazionale per vivere insieme.

La scuola, un microcosmo di incontro e dialogo, si ha fiducia in un ragazzo o in una ragazza perché colui o colei si dimostrano competenti. Spesso si ha la tendenza a ridurre la

⁷ A. Honneth, *La lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002.

fiducia a una somma di competenze che si possono o meno riscontrare negli altri. Occorre invece agire nella scuola una fiducia che scommette, che sappia andare oltre le prestazioni, le competenze e l'affidabilità.

Quindi lo spazio insolito è lo spazio che si alimenta della fiducia, del riconoscimento e del dubbio che mi permettono di vedere e riconoscere l'altro da me, come soggetto singolare.

La cultura di tutti i gruppi umani è complessa, plurale e in continua trasformazione. La sfida è anche il rafforzamento di questi processi, da cui dipenderà largamente il perseguimento di una giustizia globale. Tutto questo non è mai immediato, né tantomeno facile.

Gramsci filosofo tra Bucharin e Croce

Parlando del rapporto tra Gramsci e la filosofia, potremmo assumere come punto di partenza la celebre affermazione gramsciana secondo cui «tutti gli uomini sono filosofi». Come tanti altri aspetti del pensiero di Gramsci, anche questa proposizione è stata spesso travisata nel suo significato. Gramsci, infatti, non vuol dire che la filosofia è alla portata di tutti e che tutti possono diventare filosofi, ma esattamente il contrario:

Posto il principio che tutti gli uomini sono filosofi, che cioè tra i filosofi professionali o tecnici e gli altri uomini non c'è differenza qualitativa ma solo quantitativa (e in questo caso quantità ha un significato particolare, che non può essere confuso con somma aritmetica, poiché indica maggiore o minore omogeneità, coerenza, logicità ecc. cioè quantità di elementi qualitativi), è tuttavia da vedere in che consista propriamente la differenza. Così non sarà esatto chiamare filosofia ogni tendenza di pensiero, ogni orientamento generale ecc. e neppure ogni concezione del mondo e della vita. [...] Il filosofo professionale o tecnico non solo pensa

con maggiore rigore logico, con maggiore coerenza, con maggiore spirito di sistema degli altri uomini, ma conosce tutta la storia del pensiero, cioè sa rendersi ragione dello sviluppo che il pensiero ha avuto fino a lui ed è in grado di riprendere i problemi dal punto in cui si trovano dopo aver subito il massimo di tentativo di soluzione ecc.¹.

Queste considerazioni sono tratte dal quaderno 10, scritto negli anni 1932-1935 e intitolato *La filosofia di Benedetto Croce*. La scelta di Croce come interlocutore ideale da parte di Gramsci non è affatto casuale, in quanto Croce era agli inizi del Novecento uno dei massimi filosofi europei e sicuramente l'intellettuale italiano più importante della propria epoca. Il confronto con la filosofia idealistica di Benedetto Croce serve a Gramsci per raggiungere due obiettivi di ampio respiro:

1) esaltare quello che Gramsci chiama «spirito di scissione», cioè l'autonomia della filosofia marxista per mostrarne la consistenza e lo spessore di fronte alla corrente filosofica – il neoidealismo – più elevata e raffinata presente nella cultura italiana del primo Novecento;

2) rifondare il marxismo, in modo da liberarlo da quelle deformazioni e incrostazioni di stampo deterministico e positivistico, che avevano completamente snaturato il pensiero di Marx, privandolo della sua vitalità.

In questa prospettiva della filosofia crociana Gramsci privilegia la dimensione più funzionale al suo progetto, e cioè la dimensione etico-politica, operazione che spinge Gramsci ad interrogarsi sui possibili punti di contatto e sulle contaminazioni che ne potevano derivare tra la storia etico-politica di Croce e la teoria di Marx:

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, Einaudi, Torino 1975, quaderno 10, § 52. *Introduzione alla storia della filosofia*, p. 1342. Da ora in avanti QC.

Il problema più importante da discutere in questo paragrafo è questo: se la filosofia della praxis escluda la storia etico-politica, cioè non riconosca la realtà di un momento dell'egemonia, non dia importanza alla direzione culturale e morale e giudichi realmente come apparenze i fatti di superstruttura. Si può dire che non solo la filosofia della praxis non esclude la storia etico-politica, ma che anzi la fase più recente di sviluppo di essa consiste appunto nella rivendicazione del momento dell'egemonia come essenziale nella sua concezione statale e nella valorizzazione del fatto culturale, dell'attività culturale, di un fronte culturale come necessario accanto a quelli meramente economici e meramente politici².

Poche pagine dopo Gramsci elenca gli aspetti della filosofia marxista che maggiormente si prestano ad essere potenziati e valorizzati grazie all'influsso della dimensione etico-politica tematizzata da Croce: «Elementi di storia etico-politica nella filosofia della praxis: concetto di egemonia, rivalutazione del fronte filosofico, studio sistematico della funzione degli intellettuali nella vita statale e storica, dottrina del partito politico come avanguardia di ogni movimento storico progressivo»³. Nelle citazioni finora tratte dai *Quaderni del carcere* compare un termine che rappresenta una parola-chiave del lessico gramsciano: egemonia. Per Gramsci l'egemonia è la direzione intellettuale e morale, indipendentemente dalla quale non si ha una vera e propria direzione politica, se non con esiti deboli e transitori: «Il criterio metodologico su cui occorre fondare il proprio esame è questo: che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come «dominio» e come «direzione intellettuale e morale». Un gruppo sociale è dominante dei gruppi

² QC, quaderno 10, § 7. *Introduzione*, p. 1224.

³ QC, quaderno 10, § 13. *Note*, pp. 1235-1236.

avversari che tende a «liquidare» o a sottomettere anche con la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può, anzi, deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (e questa è una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); dopo, quando esercita il potere, ed anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere dirigente⁴.

Uno dei problemi di fondo preso in esame nei *Quaderni del carcere* consiste nella conquista da parte delle classi subalterne di una propria autonomia culturale e politica, che nel linguaggio cifrato di Gramsci, dovuto alla necessità di sottrarsi ai rigori della censura carceraria ricorrendo a circonlocuzioni, metafore e sinonimi, prende il nome di «spirito di scissione». Reinterpretando creativamente quanto sostenuto da Marx ed Engels nel *Manifesto del partito comunista* («Le idee dominanti di un'epoca sono sempre state soltanto le idee della classe dominante»), secondo Gramsci la progressiva maturazione di una forma superiore di coscienza permette alle masse popolari di elaborare una nuova visione della realtà, più coerente e consapevole, rigettando dell'ideologia dominante ciò che fino a quel momento era stato assorbito passivamente. Si creano così i presupposti per una liberazione delle classi popolari da quelle forme di manipolazione di massa, che, proclamando l'impossibilità di superare il sistema capitalistico, presentato come un modo di produzione atemporale e naturale, le paralizzano e le passivizzano.

⁴ QC, quaderno 19, § 24. *Il problema della direzione politica nella formazione e nello sviluppo della nazione e dello stato moderno in Italia*, pp. 2010-2011.

La teoria dell'egemonia serve a Gramsci anche per innovare profondamente la dottrina marxista dello stato, così come si era venuta configurando nella storia del movimento operaio. Gramsci fa propria la tradizione marxista secondo cui lo stato non è un organismo neutro, *super partes*, come vorrebbero invece le culture politiche di stampo liberale, ma un apparato al servizio delle classi dominanti, una macchina repressiva che gli oppressori utilizzano contro gli oppressi. Tuttavia, la funzione dello stato non si riduce soltanto a questo. Infatti, secondo Gramsci, nella categoria di stato rientrano anche elementi afferenti alla nozione di società civile, nel senso che «stato = società politica + società civile, cioè egemonia corazzata di coercizione»⁵. Il concetto di stato formulato da Gramsci è di conseguenza molto più ricco di quello precedentemente elaborato dagli altri classici del marxismo, in quanto la formula gramsciana stato = «dittatura + egemonia»⁶ indica che lo stato non è soltanto un efficiente apparato di repressione, ma anche un formidabile strumento di costruzione ed organizzazione del consenso intorno alle linee politiche delle classi dominanti. Questa innovativa concezione permette a Gramsci di rielaborare in modo originale lo stesso tema, a dire il vero più presente nel marxismo di Engels e Lenin che non nel pensiero di Marx, dell'estinzione dello stato:

L'elemento stato-coercizione si può immaginare esaurentesi mano a mano che si affermano elementi sempre più cospicui di società regolata (o stato etico o società civile). Le espressioni di stato etico o di società

⁵ QC, quaderno 6, § 88. *Stato gendarme-guardiano notturno, ecc.*, pp. 763-764.

⁶ QC, quaderno 6, § 155. *Passato e presente. Politica e arte militare*, p. 811.

civile verrebbero a significare che quest'«immagine» di stato senza stato era presente ai maggiori scienziati della politica e del diritto in quanto si ponevano nel terreno della pura scienza (= pura utopia, in quanto basata sul presupposto che tutti gli uomini sono realmente uguali e quindi ugualmente ragionevoli e morali, cioè passibili di accettare la legge spontaneamente, liberamente e non per coercizione, come imposta da altra classe, come cosa esterna alla coscienza⁷.

Anche l'espressione società civile non è usata da Gramsci nella stessa accezione di Marx. Se nella filosofia di quest'ultimo la società civile è il luogo in cui si colloca la struttura economica della società, che nella celebre prefazione a *Per la critica dell'economia politica* Marx fa coincidere con i rapporti di produzione, nel pensiero di Gramsci la società civile acquista un significato più vasto che include il complesso di tutte le articolazioni prepolitiche o, comunque, non immediatamente politiche della moderna organizzazione sociale: l'associazionismo con finalità di cooperazione e ricreazione, la chiesa cattolica, l'editoria, la scuola, i sindacati, la stampa, ecc. Così facendo, Gramsci compie una duplice operazione. Da una parte, identifica la struttura con l'economia; dall'altra, svincola il concetto di società civile dalla dimensione economica, inserendola a pieno titolo nella sovrastruttura. La sovrastruttura, di conseguenza, si sdoppia ed è quindi rappresentata dalla società civile e dalla società politica, costituita dalle istituzioni dello stato, dalla pubblica amministrazione, dal sistema dei partiti politici, ecc. «Si possono, per ora, fissare due grandi «piani» superstrutturali, quello che si può chiamare della «società civile», cioè dell'insieme di organismi volgarmente detti «privati», e quello della «società politica o stato» e che

⁷ QC, quaderno 6, § 88. *Stato gendarme-guardiano notturno, ecc.*, p. 764.

corrispondono alla funzione di «egemonia» che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di «dominio diretto» o di comando che si esprime nello stato e nel governo «giuridico»⁸. Il ripensamento della coppia concettuale struttura-sovrastuttura porta Gramsci ad introdurre la nozione di «blocco storico», che sta ad indicare l'unità organica, dialetticamente considerata, tra la struttura, la sovrastuttura e le forme di coscienza: «Se gli uomini prendono coscienza del loro compito nel terreno delle superstrutture, ciò significa che tra struttura e superstrutture c'è un nesso necessario e vitale, così come nel corpo umano tra la pelle e lo scheletro»⁹.

L'attenzione prestata da Gramsci alla società civile e alle sue molteplici istituzioni, che rappresentano il terreno naturale della lotta per l'egemonia, porta l'intellettuale sardo a ridefinire la stessa idea di rivoluzione. Per sfuggire alla censura del regime fascista, Gramsci ricorre ad una metafora di tipo militare: la necessità di sostituire la guerra di movimento, sperimentata con successo dai bolscevichi in Russia nel 1917, con la guerra di posizione. Ancora una volta Gramsci dichiara di ispirarsi a Lenin, che, lanciando la strategia del fronte unico al IV congresso del Comintern (Internazionale comunista), a suo dire «aveva compreso che occorreva un mutamento dalla guerra manovrata, applicata vittoriosamente in Oriente nel 17, alla guerra di posizione che era la sola possibile in Occidente». Le differenze esistenti tra le due parti del continente europeo, dovute al fatto che nell'Europa occidentale la società è molto più articolata ed organizzata rispetto a quella dell'Europa orientale, sono

⁸ QC, quaderno 12, § 1 (senza titolo), p. 1518-1519.

⁹ QC, quaderno 4, § 15. *Croce e Marx*, p. 437.

un'ulteriore dimostrazione della necessità che, se si voleva perseguire l'ambizioso obiettivo della rivoluzione in Occidente, si dovevano percorrere nuove vie alternative a quella sperimentata dai bolscevichi nell'ottobre 1917.

In Oriente lo stato era tutto, la società civile era primordiale e gelatinosa; nell'Occidente tra stato e società civile c'era un giusto rapporto e nel tremolio dello stato si scorgeva subito una robusta struttura della società civile. Lo stato era solo una trincea avanzata, dietro cui stava una robusta catena di fortezze e di casematte, più o meno, da stato a stato, si capisce, ma questo appunto domandava un'accurata ricognizione di carattere nazionale¹⁰.

La teoria dell'egemonia non deve perciò essere considerata come sostitutiva del processo rivoluzionario, ma come una sua necessaria articolazione ed integrazione nell'ambito di una lunga e snervante guerra di posizione.

Durante gli anni del carcere, Gramsci riprende la polemica contro le «incrostazioni positivistiche e naturalistiche» per effetto delle quali la socialdemocrazia europea raccoltasi nella Seconda Internazionale, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, aveva deformato e travisato il pensiero di Marx. Questa polemica contro le letture più economicistiche e meccanicistiche del marxismo risultava già evidente nel celebre articolo *La rivoluzione contro il Capitale*, in cui si trova scritto: «Il *Capitale* di Marx era, in Russia, il libro dei borghesi, più che dei proletari. Era la dimostrazione critica della fatale necessità che in Russia si formasse una borghesia, si instaurasse una civiltà di tipo occidentale, prima che il proletariato potesse neppure

¹⁰ QC, quaderno 7, § 16. *Guerra di posizione e guerra manovrata o frontale*, p. 866.

pensare alla sua riscossa, alle sue rivendicazioni di classe, alla sua rivoluzione. I fatti hanno superato le ideologie. I fatti hanno fatto scoppiare gli schemi critici entro i quali la storia della Russia avrebbe dovuto svolgersi secondo i canoni del materialismo storico»¹¹. Ma il pericolo di un irrigidimento in senso deterministico e meccanicistico del pensiero di Marx era presente anche nell'esperienza politica che aveva preso il via con la rivoluzione bolscevica del 1917. Non a caso il quaderno 11, scritto negli anni 1932 e 1933 e genericamente intitolato *Introduzione allo studio della filosofia*, in realtà è dedicato in larga misura all'analisi critica di un'opera di Bucharin uscita nel 1921 e che aveva avuto grande successo, a giudicare dal numero delle edizioni e traduzioni nelle principali lingue europee: la *Teoria del materialismo storico. Manuale popolare di sociologia marxista*. Nel 1929 Bucharin, che fino a quel momento era stato il principale alleato di Stalin nel gruppo dirigente del PC(b)R, fu allontanato dal potere. Parzialmente riabilitato negli anni 1933-1936, cadde nuovamente in disgrazia e fu fatto fucilare da Stalin nel 1938. Tuttavia, la versione del marxismo che fu codificata da Stalin all'inizio degli anni Trenta nei termini di una vera e propria ideologia di stato – il cosiddetto marxismo-leninismo – è largamente concordante con i principi esposti da Bucharin nella sua *Teoria del materialismo storico*.

Per promuovere il dibattito filosofico nella Russia post-rivoluzionaria, nel 1922 era stata fondata la rivista teorica *Sotto la bandiera del marxismo*, la cui nascita era stata incoraggiata da Lenin e Trockij. Grazie alla figura di Abram Moiseevic Deborin, la rivista puntava a valorizzare la natura dialettica della teoria di Marx e il rapporto tra il pensiero di

¹¹ *La rivoluzione contro il Capitale* in «Avanti!», 24 dicembre 1917.

quest'ultimo e quello di Hegel. Già nel corso del suo primo anno di vita, tuttavia, la rivista aveva pubblicato un articolo di Sergei Kostantinovic Minin, significativamente intitolato *A mare la filosofia!*, che spianava la strada ad un'altra corrente, che, prendendo spunto soprattutto dalla *Dialettica della natura* di Engels, proclamava l'identità tra dialettica e scienza. Le leggi della dialettica regolavano sia l'evoluzione della natura sia lo sviluppo della società e quindi la riflessione filosofica non aveva più senso, in quanto quello che doveva essere il suo oggetto privilegiato di indagine – la dialettica – ricadeva interamente nell'ambito della scienza. Nel 1931 lo scontro tra dialettici e meccanicisti fu risolto per decreto dal comitato centrale del PC(b)R, che si schierò dalla parte dei secondi. La vittoria dei meccanicisti trasformò il marxismo-leninismo in una forma di scientismo, staccandolo del tutto dalla elaborazione filosofica propriamente detta. Non deve trarre in inganno il fatto che il retroterra filosofico del marxismo-leninismo fu ribattezzato materialismo dialettico. Il punto di partenza di quest'ultimo era l'identificazione della realtà con la materia, che finiva per avvicinare pericolosamente il marxismo sovietico al materialismo rozzo e volgare che Marx aveva rimproverato a Feuerbach. Dal momento che il cosiddetto materialismo dialettico si configurava come una teoria generale dell'intera realtà, capace di prevedere le leggi di sviluppo non soltanto della natura ma anche della società, la subordinazione del materialismo storico al materialismo dialettico sfociava inevitabilmente in un evolucionismo di stampo deterministico e positivista, che affondava le proprie radici nella teoria della successione stadiale dei modi di produzione teorizzata da Marx nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*

ma che ignorava del tutto gli sviluppi del suo pensiero sulla questione della transizione¹². Nonostante l'emarginazione politica cui fu condannato alla fine degli anni Venti, si potrebbe definire lo stesso Bucharin come «il più celebre dei meccanicisti»¹³. Del resto, lo stesso Lenin nella sua lettera del 24 dicembre 1922, in cui passava in rassegna le personalità che avrebbero potuto prendere il suo posto alla guida del PC(b)R, parlando di Bucharin lo definiva «il maggiore teorico del partito», aggiungendo, però, di nutrire seri dubbi sul fatto che le sue concezioni potessero essere considerate «pienamente marxiste», accusandolo di non aver mai assimilato del tutto la dialettica: «Egli non ha mai appreso e, penso, non ha mai compreso a fondo la dialettica»¹⁴.

Questo è anche il filo conduttore delle critiche che Gramsci rivolge al *Saggio popolare* di Bucharin. Per contestare il meccanicismo di cui è impastato il pensiero di Bucharin, Gramsci recupera soprattutto il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, in cui si pone in termini dialettici il rapporto tra oggetto e soggetto e si prende le distanze non soltanto dall'idealismo di Hegel, ma anche dal materialismo di Feuerbach, sottolineando la centralità della prassi umana. Non a caso, nel linguaggio cifrato del carcere, il marxismo è abitualmente indicato da Gramsci con la perifrasi «filosofia della prassi».

In primo luogo, Gramsci non condivide l'appiattimento del materialismo storico di Marx sul materialismo della tradizione filosofica, che trasforma la materia in un vero e proprio

¹² M. Musto, *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016.

¹³ G. Labica, *Dopo il marxismo-leninismo (tra ieri e domani)*, Edizioni Associate, Roma 1992, p. 82.

¹⁴ M. Lewin, *L'ultima battaglia di Lenin*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 93.

principio metafisico. «È evidente che per la filosofia della praxis la materia non deve essere intesa né nel significato quale risulta dalle scienze naturali (fisica, chimica, meccanica, ecc. e questi significati sono da registrare e da studiare nel loro sviluppo storico) né nei suoi significati quali risultano dalle diverse metafisiche materialistiche»¹⁵. La stessa insistenza sulla datità ed oggettività del mondo esterno alla coscienza, che vorrebbe essere una risposta all'idealismo e al soggettivismo, in realtà finisce per alimentare e rafforzare nelle masse popolari la dipendenza dal sentimento religioso: «Il pubblico «crede» che il mondo esterno sia obbiettivamente reale, ma qui appunto nasce la quistione: qual è l'origine di questa «credenza» e quale valore critico ha «obbiettivamente»? Infatti, questa credenza è di origine religiosa, anche se chi vi partecipa è religiosamente indifferente»¹⁶. Il determinismo e il meccanicismo, che hanno impregnato il marxismo della Seconda Internazionale e che, adesso, minacciano di inquinare anche la cultura filosofica e politica del movimento comunista organizzatosi nella Terza Internazionale, presentano uno sfondo inequivocabilmente religioso: «Si può osservare come l'elemento deterministico, fatalistico, meccanicistico sia stato un «aroma» ideologico immediato della filosofia della prassi, una forma di religione e di eccitante (ma al modo degli stupefacenti), resa necessaria e giustificata storicamente dal carattere «subalterno» di determinati strati sociali. Quando non si ha l'iniziativa nella lotta e la lotta stessa finisce quindi con l'identificarsi con una serie di sconfitte, il determinismo meccanico diventa una

¹⁵ QC, quaderno 11, § 30. *La materia*, p. 1442.

¹⁶ QC, quaderno 11, § 17. *La così detta «realtà del mondo esterno»*, pp. 1411-1412.

forza formidabile di resistenza morale, di coesione, di perseveranza paziente e ostinata. «Io sono sconfitto momentaneamente, ma la forza delle cose lavora per me a lungo andare, ecc.». La volontà reale si traveste in un atto di fede, in una certa razionalità della storia, in una forma empirica e primitiva di finalismo appassionato che appare come un sostituto della predestinazione, della provvidenza, ecc. delle religioni confessionali»¹⁷. Nei momenti di crisi, la fede nella inevitabile vittoria del proletariato poteva anche configurarsi come un potente fattore di coesione e resistenza psicologica, ma, alla lunga, si rivelava un'arma del tutto inadeguata. La classe che si candidava a dirigere in futuro la società non poteva non dotarsi di una propria *Weltanschauung*, coerente ed organica, che l'avrebbe messa in condizione di vincere la sfida sul terreno dell'egemonia.

In secondo luogo, Gramsci contesta un altro aspetto del *Saggio popolare* di Bucharin che stava trovando larga diffusione nel marxismo della Terza Internazionale: l'affermazione che la storia si svolge secondo leggi causali, costanti, prevedibili e uniformi, in tutto e per tutto simili a quelle che regolano l'evoluzione del mondo della natura. Di conseguenza anche la storia è prevedibile ed essa marcia inesorabilmente nel senso indicato dal partito della classe operaia: «La posizione del problema come una ricerca di leggi, di linee costanti, regolari, uniformi, è legata a una esigenza, concepita in modo un po' puerile e ingenuo, di risolvere perentoriamente il problema pratico della prevedibilità degli accadimenti storici. Poiché «pare», per uno strano capovolgimento delle prospettive, che le scienze

¹⁷ QC, quaderno 11. I. *Alcuni punti preliminari di riferimento*, pp. 1387-1388.

naturali diano la capacità di prevedere l'evoluzione dei processi naturali, la metodologia storica è stata concepita «scientifica» solo se e in quanto abilita astrattamente a «prevedere» l'avvenire della società». Secondo Gramsci questa impostazione rigidamente deterministica è metodologicamente destituita di qualsiasi fondamento scientifico in quanto «si può prevedere «scientificamente» solo la lotta, ma non i momenti concreti di essa, che non possono non essere risultati di forze contrastanti in continuo movimento, non riducibili mai a quantità fisse, perché in esse la quantità diventa continuamente qualità. Realmente si «prevede» nella misura in cui si opera, in cui si applica uno sforzo volontario e quindi si contribuisce concretamente a creare il risultato «preveduto». Al pari di Max Weber anche Gramsci sottolinea quindi il fatto che a regolare la processualità storica intervengono leggi causali che non hanno però carattere deterministico. Ciò che, invece, gli fa prendere decisamente le distanze da Weber è la determinazione con cui Gramsci respinge il principio di avalutatività. Nelle scienze sociali chi formula una previsione non è mai un osservatore neutrale, ma una parte in causa, in quanto nessuno – anche volendo – si sottrae alla lotta tra le classi sociali. Trovandosi di fronte ad una molteplicità virtualmente infinita di possibili soluzioni, chi prevede lo fa sempre con l'intenzione, consapevole o inconsapevole che sia, di orientare in una certa direzione, quella auspicata, le dinamiche del conflitto sociale, in modo da creare i presupposti per l'effettiva realizzazione della sua previsione. «La previsione si rivela quindi non come un atto scientifico di conoscenza, ma come l'espressione astratta dello sforzo che

si fa, il modo pratico di creare una volontà collettiva»¹⁸. Da qui l'esigenza di rivedere anche il mito della pretesa oggettività della scienza, dal momento che anche la scienza, come peraltro tutti gli altri saperi, rispecchia i rapporti sociali e la realtà storica in cui si forma: «Oggettivo significa sempre umanamente oggettivo, ciò che può corrispondere esattamente a storicamente soggettivo, cioè oggettivo significherebbe "universale soggettivo"»¹⁹.

Negli anni in cui Gramsci scrive il quaderno 11 (1932-1933) Bucharin era già caduto in disgrazia e questo Gramsci, pur essendo ristretto in carcere, non poteva non saperlo. È quindi corretto ipotizzare che il complesso delle critiche mosse al materialismo meccanicistico e positivistico sia rivolto, più che al marxismo di Bucharin, a quello di Stalin, diventato ormai l'ideologia ufficiale della Terza Internazionale.²⁰ Così facendo Gramsci prende le distanze dal dogmatismo e dal dottrinarismo che, dopo la vittoria di Stalin, stavano sempre più invadendo il proprio campo. Sembra, in ultima analisi, condivisibile il giudizio espresso da uno dei maggiori studiosi italiani di Gramsci, Fabio Frosini, secondo il quale il progetto elaborato da Gramsci in carcere «si contrappone obiettivamente all'impostazione teorica e politica del movimento comunista stalinizzato»²¹. Il tentativo di dare vita

¹⁸ QC, quaderno 11, § 15. *Il concetto di scienza*, pp. 1403-1404.

¹⁹ QC, quaderno 11, § 17. *La così detta «realtà del mondo esterno»*, pp.1415-1416.

²⁰ Nel 1938 Stalin chiuse definitivamente qualsiasi discussione in ambito filosofico pubblicando l'opuscolo *Materialismo dialettico e materialismo storico*, inserito nel quarto capitolo del famigerato *Breve corso di storia del partito comunista (bolscevico) dell'URSS*, che vide la luce nel corso dello stesso anno.

²¹ F. Frosini, *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Carocci, Roma 2003, p. 108.

ad un marxismo colto e raffinato, in grado di confrontarsi criticamente con la filosofia di Benedetto Croce e di sottrarsi alla deriva che il pensiero di Marx e Lenin avrebbe sperimentato negli anni della glaciazione staliniana, rende Gramsci a pieno titolo uno dei padri del cosiddetto marxismo occidentale, che, nella seconda metà del XX secolo, avrà in György Lukács il suo maggiore rappresentante²².

²² G. Lukacs, *Ontologia dell'essere sociale*, PGreco, Milano 2012, voll. 4. L'edizione originale risale al 1976.

Verità e fatalismo. Appunti per la storia di un'idea da Aristotele a Łukasiewicz*

1. Cenni introduttivi

Nella storia della filosofia è emerso, in periodi e in contesti diversi, un problema che si colloca all'incrocio tra logica, etica e metafisica. E forse proprio in ciò sta il suo interesse, e il motivo per cui è stato riproposto a più riprese. Mi riferisco al problema del cosiddetto “determinismo logico”, ossia all'idea che certe nostre scelte di principio relative al valore degli

* Il testo qui presentato è la versione italiana di una precedente relazione presentata in inglese in occasione del convegno della SIFA che si è tenuto ad Alghero (SS) dal 27 al 29 settembre 2022. In quella sede ho preso in considerazione anche alcune rilevanti critiche avanzate da Gilbert Ryle al problema del determinismo logico, che qui non è stato possibile esporre per motivi di tempo.

enunciati possano avere implicazioni dirette in senso deterministico, compromettendo così la nostra capacità di intervenire sul corso degli eventi attraverso delle libere scelte. In particolare, una applicazione senza restrizioni del principio di bivalenza (secondo cui ogni enunciato è vero o falso), sembrerebbe creare qualche difficoltà nel caso di enunciati che esprimono fatti futuri (considerati) contingenti, nella misura in cui il valore di tali enunciati risulta già deciso prima del verificarsi di tali fatti.

Nella prima metà del Novecento tale problema è riemerso con forza nell'ambito della Scuola Logica Polacca, ed è stato per lunghi anni al centro delle riflessioni di Jan Łukasiewicz, uno degli esponenti di spicco di tale scuola. Łukasiewicz è noto per i suoi contributi sia alla logica formale in senso stretto, sia alla storia della logica. È a lui che si deve l'elaborazione del primo sistema di logica non-classica e la successiva generalizzazione delle logiche polivalenti, che hanno trovato numerosi ambiti di applicazione. Sul piano storiografico, egli ha messo in luce, per primo, l'originalità della logica Stoica rispetto a quella Aristotelica, mostrando su base testuale che gli Stoici avevano elaborato un sistema completo e coerente di logica proposizionale alternativo alla sillogistica aristotelica. A ben guardare, i due principali campi di indagine a cui è legato il nome di Łukasiewicz, non furono del tutto disgiunti nella sua riflessione e nella sua opera.

Il primo sistema trivalente di logica proposizionale, infatti, aveva la sua ragion d'essere nel tentativo di fornire una soluzione al problema del determinismo logico, che Łukasiewicz percepiva come assolutamente attuale e urgente (nonostante esso avesse una storia antica), al punto

da dichiarare in una nota lezione di congedo tenuta presso l'Università di Varsavia nel 1918:

I have declared a spiritual war upon all coercion that restricts man's free creative activity. [...] There are two kinds of coercion. One of them is physical, which occurs either as an external force that fetters the freedom of movement, or as inner impotence that incapacitates all action. We can free ourselves from that coercion. By straining our muscles we can break the fetters, and by exerting our will we can overcome the inertia of the body. And when all measures fail, there is still death as the great liberator. The other kind of coercion is logical. We must accept self-evident principles and the theorems resulting therefrom. That coercion is much stronger than the physical; there is no hope for liberation. No physical or intellectual force can overcome the principles of logic and mathematics¹.

Nelle intenzioni esplicite di Łukasiewicz, la semantica polivalente per il calcolo proposizionale forniva una cornice adeguata per una trattazione verofunzionale delle modalità aletiche, che non potevano trovare espressione coerente nel quadro della semantica bivalente. In particolare, l'elaborazione del primo sistema di logica trivalente affondava le sue radici proprio nel tentativo di esprimere il concetto di "contingenza" nel calcolo proposizionale attraverso opportuni operatori modali verofunzionali. Su questo punto il contributo più rilevante offerto da Łukasiewicz consiste nell'articolo *Osservazioni filosofiche sui sistemi polivalenti della logica proposizionale* (1930). Nonostante l'intrinseco interesse che tale questione riveste, essa non verrà toccata in questo contributo. La questione dei rapporti tra logiche polivalenti e modalità (che ha impegnato Łukasiewicz fino agli ultimi anni di vita) e il problema di stabilire in che senso la logica

¹ SW, p. 84.

trivalente è una logica modale richiederebbe una trattazione a parte. Un interessante contributo in questo senso è stato offerto da Pierluigi Minari in un suo articolo del 2002.

In quel che segue è mia intenzione (1) fornire una ricostruzione dell'argomento di Łukasiewicz a favore dell'importo deterministico della logica bivalente, e delle ragioni filosofiche da lui addotte per l'introduzione di un terzo valore logico accanto al "vero" e al "falso". (2) In secondo luogo, cercherò di mostrare come tale argomento sia basato su una ambiguità di fondo rispetto al tipo di "portatori di verità" presi in considerazione – il che ha delle ripercussioni dirette sulla stessa validità dell'argomento. (3) Infine, recuperando alcune distinzioni concettuali illustrate da Gilbert Ryle in un suo saggio, proporrò un approccio deflazionistico al problema del determinismo logico, sostenendo che a ben guardare si tratta di uno pseudo-problema. (4) La morale che intendo trarre da tutto ciò è che nella filosofia, come nella scienza, vi sono errori che si protraggono per secoli, o per millenni; il fatto che un problema filosofico abbia una storia antichissima non è di per sé garanzia che si tratti di un problema autentico.

Permettetemi alcuni brevissimi cenni di carattere storico che ci consentono sia di inquadrare il tema che andremo a trattare, sia il modo il cui Łukasiewicz utilizza le proprie (raffinate) conoscenze di storico della logica nel proporre il superamento della bivalenza. La questione del determinismo logico ha una lunghissima storia, che trova il suo *locus classicus* nel noto capitolo 9 del *De Interpretatione* di Aristotele. Nell'antichità tale problema si intreccia spesso alle discussioni sul fato, il destino e la divinazione. Aristotele sembra riconoscere la piena validità dell'argomento determinista e proprio per questo lo teme e cerca di evitarne

le conseguenze sul piano etico attraverso una opportuna limitazione del principio di bivalenza, per quanto concerne «le cose che non sempre sono o che non sempre non sono», ossia i fatti futuri contingenti. Esprimendoci in terminologia moderna, Aristotele, pur accettando la validità generale del terzo escluso, ritiene che alcuni enunciati riguardanti fatti futuri che possono indifferentemente accadere o non accadere non hanno al momento presente un valore determinato.

Dal *De fato* di Cicerone sappiamo che il problema del determinismo logico fu ampiamente dibattuto in epoca ellenistica, e che esso fu messo in stretto rapporto col determinismo fisico-causale, ossia l'idea di una concatenazione necessaria tra tutti gli eventi, idea che trovò il suo apice nella scuola Stoica: gli stoici definiscono il “fato” come il “recinto delle cause” e il principio di bivalenza ha per loro una validità assoluta. Agli Stoici si contrapponevano gli Epicurei, che rifiutavano l'argomento fatalista negando sia il determinismo fisico-causale (attraverso la teoria del clinamen), quanto il determinismo logico (attraverso una opportuna limitazione del terzo escluso – analoga quella proposta da Aristotele). In realtà sia gli Stoici che gli Epicurei guardavano al determinismo logico e al determinismo causale come due facce della stessa medaglia: introdurre un gap causale nel corso degli eventi equivale a limitare il principio di bivalenza, e viceversa. Torneremo su questo punto più avanti. Pare che la Tarda Accademia, rappresentata nel *De fato* da Carneade, si sia contrapposta sia agli Stoici che agli Epicurei assumendo un atteggiamento scettico e per certi versi “deflazionistico” di fronte all'argomento fatalista, atteggiamento che è mia intenzione

difendere e approfondire in quel che segue.

2. L'argomento di Łukasiewicz per il determinismo: verità e causalità

Nell'articolo *On Determinism* (1922-1946) Łukasiewicz si propone di mettere in luce il nesso inscindibile che secondo lui sussiste tra la logica bivalente e il determinismo. In tutto ciò gioca un ruolo essenziale anche il concetto di causalità – che è stato oggetto dell'interesse di Łukasiewicz fin dagli anni giovanili. Łukasiewicz intende difendere una visione *indeterministica* del mondo, e soprattutto dell'agire umano; egli opera quindi una critica del principio di bivalenza e fornisce le sue ragioni per l'introduzione di un terzo valore logico accanto al vero e al falso, ossia l'indeterminato. Questioni logiche e questioni etiche sono strettamente legate in questo contributo. Non è un caso che l'articolo in questione, nella sua forma originaria, fu letto da Łukasiewicz in qualità di Rettore dell'Università di Varsavia per l'inaugurazione dell'anno accademico 1922-23, come sintesi delle sue ricerche ed espressione del suo credo scientifico. È degno di nota che in apertura dell'ultima versione dell'articolo (1946) Łukasiewicz osserva:

At the time when I gave my address those facts and theories in the field of atomic physics which subsequently led to undermining of determinism were still unknown².

La strategia argomentativa di Łukasiewicz è organizzata nei seguenti passaggi:

(a) la tesi determinista (o fatalista) può essere derivata dal principio del terzo escluso attraverso una serie di passaggi puramente logici;

² SW, p. 110.

(b) il principio del terzo escluso è applicabile ad enunciati che esprimono fatti futuri solo se accettiamo un certo principio (forte) di causalità;

(c) non vi sono ragioni filosoficamente stringenti per accettare tale principio (forte) di causalità;

(d) il principio del terzo escluso trova una limitazione per gli enunciati che esprimono fatti futuri contingenti, enunciati che risultano attualmente indeterminati [obiettivo raggiunto];

(e) Corollario: vi sono anche enunciati che esprimono fatti *passati* che risultano attualmente indeterminati – la nozione di contingenza si estende anche al passato.

Proverò adesso a ripercorre in maniera più analitica i passaggi in questione.

Secondo un detto latino derivato da Plauto e che ha trovato largo uso nel linguaggio giuridico, *factum infectum fieri non potest*: ciò che è accaduto non può divenire non accaduto; se qualcosa è accaduto, dunque, resta sempre vero affermare che ciò è accaduto; ossia, la verità riguardante fatti passati è in qualche modo eterna, stabile, si conserva. L'idea di una "verità successiva" rispetto al fatto non crea particolari problemi. Ci si può tuttavia chiedere: vale anche che il principio della "verità antecedente" rispetto al fatto? Ossia: se un certo evento ha luogo all'istante t , è vero in ogni istante *precedente* a t che quel fatto avrà luogo a t ? Il determinista, secondo Łukasiewicz, è colui che risponde affermativamente a questa domanda.

In quel che segue cercherò di dare una veste semi-formale all'argomento avanzato da Łukasiewicz, il quale, pur esprimendosi nel suo saggio in linguaggio ordinario, non

disdegna – e anzi, si auspica – l'eventualità che quanto egli argomenta possa essere esposto in modo più rigoroso. L'argomento di Łukasiewicz è una riproposizione, in veste moderna, della stessa linea di pensiero adottata da Aristotele nel capitolo 9 del *De interpretatione*.

In generale, stabiliamo di relativizzare sempre ad un dato *istante* temporale il possesso di una *proprietà* da parte di un *oggetto*. Scrivendo ' $\mathbf{P}^2(x,t)$ ' intenderemo dunque asserire: «l'oggetto x possiede la proprietà \mathbf{P} all'istante t ». Per maggiore concisione, conveniamo di indicizzare la variabile temporale nel modo seguente:

$$\mathbf{P}^2(x,t) =_{df} \mathbf{P}_t(x)$$

Se intendiamo la verità come una relazione binaria $\mathbf{T}^2(p,t)$ che intercorre tra proposizioni ed istanti temporali, abbiamo quindi:

$$\begin{aligned} \mathbf{T}_t(p) &= 1 \text{ se e solo se all'istante } t \text{ è } \textit{vero} \text{ che } p \\ \mathbf{T}_t(p) &= 0 \text{ se e solo se all'istante } t \text{ non è } \textit{vero} \text{ che } p \end{aligned}$$

dove t è un istante di tempo qualsiasi e p (in corsivo) è la proposizione espressa da un qualunque enunciato p . Possiamo adesso esprimere in simboli la tesi determinista come segue:

$$[\text{DL}] \quad \mathbf{P}_t(x) \rightarrow \forall s < t. \mathbf{T}_s(\mathbf{P}_t(x))$$

Alla lettera [DL] dice: se un qualche oggetto x possiede la proprietà \mathbf{P} all'istante t , allora, per ogni istante s precedente a t è vero all'istante s che x possiede \mathbf{P} all'istante t . In altre parole, se un dato fatto occorre ad un certo istante di tempo, la verità della proposizione che esprime quel fatto è decisa dall'eternità. Ad esempio: *se John sarà a Varsavia domani a mezzogiorno, allora per ogni istante di tempo precedente al*

mezzogiorno di domani è vero che John sarà a Varsavia domani a mezzogiorno. Tale tesi esprime l'idea che una "verità antecedente" rispetto a un certo fatto futuro rende quel fatto *inevitabile* – e in questo senso "necessario". Si è parlato a questo proposito di paradosso della "verità necessitante". In altri termini, non può darsi il caso – pena contraddizione – che io accetti l'antecedente dell'implicazione (il fatto futuro) e rifiuti la verità della proposizione che esprime tale fatto.

Vediamo adesso come la tesi determinista sia derivabile dal principio del Terzo Escluso. Siano A e B due enunciati *atomici* qualsiasi aventi un riferimento temporale al futuro (essi avranno dunque struttura interna $\mathbf{P}_t(x)$ conformemente alla nostra assunzione), e sia s un istante di tempo qualunque. Łukasiewicz afferma che siamo allora disposti ad accettare come valide intuitivamente le seguenti due tesi:

1. $\mathbf{T}_s(A) \vee \mathbf{T}_s(\neg A)$ [EM*]
2. $\mathbf{T}_s(B) \rightarrow B$ [SD*]

La tesi 1. esprime il principio del Terzo Escluso in forma metalinguistica. La tesi 2. esprime quella che si è soliti chiamare "discesa semantica". Entrambe hanno anche un riferimento temporale. Sulla base delle assunzioni 1 e 2 è possibile derivare la tesi determinista applicando alcuni lemmi logici e regole di inferenza, nel modo seguente:

3. $\mathbf{T}_s(\neg A) \rightarrow \neg A$ [da 2, sostituendo B con $\neg A$]
4. $A \rightarrow \neg \mathbf{T}_s(\neg A)$ [da 3, applicando $(\alpha \rightarrow \neg \beta) \rightarrow (\beta \rightarrow \neg \alpha)$ e MP]
5. $\neg \mathbf{T}_s(\neg A) \rightarrow \mathbf{T}_s(A)$ [da 1, applicando $(\alpha \vee \beta) \rightarrow (\neg \beta \rightarrow \alpha)$ e MP]
6. $A \rightarrow \mathbf{T}_s(A)$ [da 4,5 applicando $(\alpha \rightarrow \beta) \rightarrow ((\beta \rightarrow \gamma) \rightarrow (\alpha \rightarrow \gamma))$ e MP]
7. $A \rightarrow \forall s. \mathbf{T}_s(A)$ [da 6, per GP]

8. $P_t(x) \rightarrow \forall s.T_s(P_t(x))$ [da 7, sostituendo A con $P_t(x)$]
9. $P_t(x) \rightarrow \forall s < t.T_s(P_t(x))$ [da 8, limitando \forall]

La tesi determinista [DL], quindi, può essere derivata dal principio del Terzo Escluso sulla base di trasformazioni di carattere puramente logico; ciò significa che il principio del Terzo Escluso e la tesi determinista esprimono lo stesso “contenuto”. Siamo molto lontani dalla prospettiva – assai diffusa nel coevo empirismo logico – che le tautologie non ci darebbero alcuna informazione sul mondo!

Secondo Łukasiewicz, tuttavia, il “contenuto” della tesi determinista diviene pienamente comprensibile soltanto alla luce di un principio forte (metafisico) di causalità. Anche nell’antichità, l’argomento a favore del determinismo logico si è spesso intrecciato a considerazioni supplementari di carattere fisico-causale, come nel caso dello Stoicismo. Cicerone riporta su questo punto l’opinione di Crisippo:

Crisippo conclude in questo modo: “Se esiste un moto incausato [*motus sine causa*], allora non ogni enunciato [*enuntiatio*], che i dialettici chiamano assioma [$\alpha\xi\iota\omicron\mu\alpha$], sarà o vero o falso, poiché ciò che non avrà una causa efficiente non sarà né vero né falso; ma tutti gli enunciati sono o veri o falsi: quindi non esiste alcun moto incausato”³.

Łukasiewicz è perfettamente consapevole che storicamente l’argomento a favore del determinismo logico è stato supportato dal determinismo fisico-causale, e anche nella propria battaglia contro il determinismo logico egli ripropone una strategia argomentativa assai diffusa in epoca ellenistica. Egli cerca di mostrare che il determinismo *logico* è pienamente comprensibile e giustificabile solo alla luce del determinismo *causale* e poi individua un punto debole in questa seconda forma di determinismo.

³ *De fato*, § 10

Łukasiewicz caratterizza nel modo seguente il concetto di causa:

Il fatto F che accade all'istante s è detto causa del fatto G che accade all'istante t, e il fatto G è detto effetto del fatto F se e solo se l'istante s *precede* l'istante t, e F e G sono connessi in modo tale che [in linea di principio] è possibile *inferire* l'asserzione del fatto G dall'asserzione del fatto F sulla base della conoscenza delle leggi (fisiche) che sussistono tra i rispettivi stati di cose⁴.

Tale definizione implica che la relazione di causalità è *transitiva*: dati tre fatti F, G, H, se F è causa di G e G è causa di H, allora F è causa di H; tale proprietà, come vedremo subito, risulta essenziale per sostenere la tesi determinista. Il *principio di causalità* può quindi essere formulato in questo modo:

- 1) ogni fatto G che accade al tempo t ha la propria causa in qualche fatto F che accade ad un tempo $s < t$;
- 2) per ogni istante n compreso tra s e t occorre un fatto H che è sia effetto di F che causa di G.

Il primo punto afferma che niente accade senza una causa, e che tale causa precede inevitabilmente l'effetto, sebbene talvolta noi percepiamo causa ed effetto come simultanei. Il secondo punto afferma che nell'insieme di fatti che si succedono l'un l'altro, ordinati nella relazione causale, non ci sono "lacune" o "salti"; ossia, l'insieme di tali fatti costituisce un ordine *denso*. Dato un qualsiasi fatto F che accade al tempo t, abbiamo quindi una sequenza infinita di fatti che si estende all'indietro nel tempo, ognuno dei quali è sia causa di quello successivo che effetto di quello precedente.

Utilizzando la definizione di "causa" data più sopra e il principio di causalità è possibile dunque fornire un secondo argomento a favore del determinismo. Infatti, preso un

⁴ SW, p. 118.

qualsiasi enunciato al futuro, ad esempio «John sarà a Varsavia domani a mezzogiorno», se si dà il caso che esso esprima una proposizione vera, questo significa che il fatto in questione è l'effetto di una serie infinita di cause che lo precedono nel tempo (altri fatti), dalle quali esso segue necessariamente. Se esso al contrario esprime una proposizione falsa, ossia se non sussisterà il fatto in questione, ciò significa che nel tempo non esiste alcuna serie infinita di cause come quella che avrebbe portato al realizzarsi del fatto descritto. In entrambi i casi, la presenza o meno di John a Varsavia domani a mezzogiorno risulta decisa dall'eternità in modo determinato.

Ciò che è importante, nel richiamo di Łukasiewicz al principio di causalità, è che esso fornisce una *spiegazione* di che cosa rende vero nel presente un enunciato al futuro: ossia, il sussistere di un fatto (attuale) che è causa indiretta del fatto futuro espresso dall'enunciato: quello che noi siamo soliti chiamare un "truth maker". La transitività della relazione causale garantisce che un fatto attuale renda vero al presente un enunciato che esprime il fatto futuro, causalmente connesso a quello attuale. La falsità attuale di un enunciato al futuro consisterebbe nel sussistere di un fatto attuale che è causa di un fatto futuro che rende vera la sua negazione. Anche su questo punto l'argomento di Łukasiewicz ricalca certi modelli classici, a lui ben noti:

Perché – dice lui [Crisippo] – le cose vere nel futuro non possono essere cose che non abbiano già nel presente le cause del loro accadere; quindi è necessario che le cose vere [nel futuro] abbiano le loro cause; e così quando avverranno, avverranno per opera del fato⁵.

Lo stesso concetto del fato, nella tradizione Stoica, coincideva con l'idea di una concatenazione necessaria tra tutti gli eventi, il che escludeva qualunque contingenza

⁵ *De fato*, § 11.

nell'ordine del mondo. Nella tradizione Stoica ci si riferisce spesso al fato come al "recinto delle cause", "l'ordine e la serie delle cause", che non può essere mutato neppure dagli dèi. Tale concezione era poi strettamente legata a una ferrea difesa del principio di bivalenza, come ci attesta, tra gli altri, sempre Cicerone:

Crisippo si sforza in ogni modo di convincerci che ogni assioma [enunciato] è o vero o falso. [...] Egli teme che, se non otterrà che ogni enunciato sia o vero o falso, non potrà neanche difendere la tesi che tutto accade per opera del fato [*omnia fato fieri*] e per mezzo di cause eterne che determinano le cose future⁶.

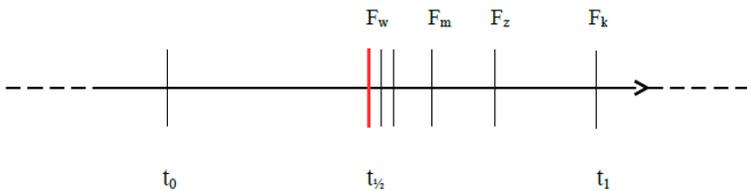
La strategia argomentativa di Łukasiewicz risente quindi fortemente delle sue competenze di storico della logica e, fin qui, è del tutto fedele al tipo di argomenti avanzati dagli Stoici a favore del fatalismo (contro gli Epicurei e gli Scettici). Tuttavia, il "credo indeterminista" abbracciato da Łukasiewicz lo porta a mettere in luce un errore concettuale che si nasconderebbe nella tesi del determinismo causale, errore che si ripercuote sulla stessa validità generale del principio di bivalenza. Vediamo in che modo.

3. Enunciati al futuro e correlati reali: il terzo valore logico

L'argomento a favore del determinismo causale si basa sull'idea che la serie infinita delle cause da cui dipenderebbe ogni fatto futuro debba necessariamente *raggiungere* l'istante presente, e dunque ogni istante passato. Ma a ben vedere, osserva Łukasiewicz, la serie delle cause di un qualche fatto futuro potrebbe avere un suo "limite inferiore" in un istante di tempo *successivo* all'istante presente, limite oltre il quale tale serie non si spingerebbe. Se così fosse, essendo tale limite

⁶ Ivi, § 10.

collocato ad un tempo successivo rispetto all'istante presente, al momento attuale non sussisterebbe *nessuna* causa dell'evento futuro in questione. In effetti, tutto ciò è possibile se ci rappresentiamo il tempo come costituito da un insieme denso di istanti, che stanno in una relazione biunivoca con i fatti appartenenti ad una data serie causale, intuitivamente:



Supponiamo che l'istante presente sia t_0 , che un certo fatto futuro F_k accada all'istante t_1 , e che la serie delle cause di F_k abbia un limite inferiore in $t_{1/2}$; se ad ogni istante di tempo corrisponde un fatto nella serie causale, le cause dell'evento F_k sono una serie infinita di fatti (F_z , F_m , F_w , ...) che hanno luogo a istanti t_n per $1/2 < n < 1$. Tale serie, in virtù della densità dell'insieme, non ha un inizio, ossia non c'è una "causa prima". Infatti una tale causa, per dirsi "prima", dovrebbe aver luogo nell'istante corrispondente al più piccolo numero razionale maggiore di $1/2$, ma un tale numero non esiste. Infatti nella serie ordinata dei numeri razionali, presi due numeri qualsiasi, tra di essi ne esiste sempre un altro (proprio questo fatto caratterizza, in generale, gli insiemi densi); dunque tra due numeri razionali ve ne sono infiniti. Analogamente, se ci rappresentiamo il tempo come un continuo di istanti, non vi sono due istanti temporali che si succedono immediatamente, e di conseguenza presi due istanti di tempo fra di essi ve ne sono infiniti. Osserva Łukasiewicz:

Questo ragionamento mostra che possono esistere infinite sequenze causali che non hanno avuto ancora inizio e che appartengono interamente al futuro. Tale idea è non solo logicamente possibile, ma sembra essere anche più ragionevole rispetto alla credenza che ogni evento futuro, anche il più insignificante, abbia le proprie cause che agiscono fin dall'inizio dell'universo. [...] Nessuno è in grado di predire oggi che una mosca che ancora non esiste ronzerà nel mio orecchio a mezzogiorno del 7 Settembre del prossimo anno. La credenza che tale comportamento futuro di tale mosca futura abbia le proprie cause già oggi e le abbia avute fin dall'eternità sembra essere una fantasia, piuttosto che una tesi supportata da un barlume di conferma scientifica⁷.

Una prima conclusione cui perveniamo con questo argomento è che è possibile sostenere che niente accade senza una causa e che ogni fatto ha la propria causa in qualche fatto precedente, *senza* essere con ciò deterministi; in altre parole, il principio di causalità non implica, di per sé, il determinismo. Ma che impatto ha tale argomento sulla tesi del determinismo logico?

Abbiamo visto più sopra che la tesi in questione è derivabile logicamente dai seguenti principi:

1. $T_s(A) \vee T_s(\neg A)$ [EM*]
2. $T_s(B) \rightarrow B$ [SD*]

Ma nel caso di enunciati al futuro che esprimono fatti contingenti, tali principi non risultano universalmente veri, bensì essi stessi indeterminati. Se s è l'istante presente e A ha luogo ad un istante di tempo t successivo ad s , è concepibile che all'istante s non risultino decisi né A né $\neg A$, in quanto all'istante s non sussiste né un correlato reale (un "truth maker") che renda vero A , né un correlato reale che renda vera la sua negazione; in altri termini, la serie causale da cui dipende il verificarsi di A (o di $\neg A$) al tempo t potrebbe

⁷ SW, p. 121.

avere un “limite inferiore” *successivo* all’istante s . In questo caso entrambi i membri della disgiunzione risulterebbero indeterminati all’istante s , e lo stesso Terzo Escluso perderebbe il suo carattere di verità logica. Un discorso analogo vale per il secondo principio, nella misura in cui all’istante presente s non sussista alcun correlato reale che renda vero l’enunciato al futuro B . In generale, quindi, dato un enunciato p che esprime un fatto futuro rispetto all’istante t , vale che:

$T_t(p) = \frac{1}{2}$ se e solo se all’istante t non è vero che p e non è vero che $\neg p$

Se indichiamo con 1 il valore “vero” e con 0 il valore “falso”, con $\frac{1}{2}$ intendiamo indicare il valore “indeterminato” (rispetto al momento attuale). È opportuno sottolineare che – secondo Łukasiewicz – l’indeterminatezza che caratterizza gli enunciati al futuro è di carattere *ontologico*, non semplicemente *epistemico*; ossia, essa non dipende da un limite della nostra conoscenza, ma dal fatto che un certo evento futuro risulta attualmente non deciso nella “realtà delle cose” poiché attualmente non sussiste alcun correlato reale che renda vero l’enunciato corrispondente (o che renda vera la sua negazione):

Io sostengo che vi sono proposizioni che non sono né vere né false, bensì indeterminate. Tutti gli enunciati riguardanti fatti futuri che non sono ancora decisi appartengono a questa categoria. Tali enunciati non sono veri al momento presente, poiché essi non hanno un correlato reale [che li renda veri], né sono falsi, poiché neanche le loro negazioni hanno un correlato reale. Facendo uso di una certa terminologia filosofica non particolarmente chiara, potremmo affermare che, da un punto di vista ontologico, a tali enunciati non corrisponde né l’essere né il non essere, bensì la possibilità⁸.

⁸ SW, p. 126.

La stessa tesi del determinismo logico, da questo punto di vista risulta non falsa, bensì indeterminata (ciò non stupisce, essendo essa derivata dal principio del Terzo Escluso):

$$[DL] \quad P_t(x) \rightarrow \forall s < t. T_s(P_t(x))$$

Io posso assumere senza contraddizione che John (a) sarà a Varsavia (P) domani a mezzogiorno (t) *senza* che sussista adesso (s) un correlato reale (una causa) che renda vero tale enunciato né un correlato reale che lo renda falso; la serie causale che rende vero (o falso) l'enunciato "John sarà a Varsavia domani a mezzogiorno" potrebbe non essere ancora iniziata all'istante del proferimento dell'enunciato. In questo caso avremmo:

$$[\neg DL] \quad P_t(a) \wedge \exists s < t. \neg T_s(P_t(x)) \wedge \neg T_s(\neg P_t(x))$$

Se John sarà a Varsavia domani a mezzogiorno, ciò *non* implica che esista in *ogni* istante precedente al mezzogiorno di domani un correlato reale che consenta di predicare la verità di tale enunciato. Si può quindi assumere che esista un istante precedente al mezzogiorno di domani in cui la verità dell'enunciato in questione non è ancora decisa – e ciò non significa che sia decisa la sua falsità.

È degno di nota (anche se in questa sede non possiamo spingerci troppo all'interno di questo punto) che Łukasiewicz arriva ad ammettere che vi siano anche enunciati al *passato* che risultano attualmente indeterminati: una sorta di "passati contingenti". Non semplicemente indeterminati dal punto di vista epistemico, ma indeterminati nella realtà delle cose. Enunciati attualmente né veri né falsi in quanto il correlato reale (il fatto passato) da essi espresso ha esaurito la serie dei suoi effetti in un "limite superiore" che è *antecedente* all'istante presente.

La ricostruzione dell'argomento a favore del determinismo offerta da Łukasiewicz presenta diversi motivi di interesse, così come la sua critica a questo stesso argomento, critica che sta alla base dell'introduzione di un terzo valore logico. Parte dell'interesse del discorso di Łukasiewicz consiste nella sua capacità di "dialogare" con le fonti antiche e di riattualizzare un dibattito che ha due millenni alle spalle. Tuttavia, a mio avviso, la ricostruzione dell'argomento fatalista offerta da Łukasiewicz presenta alcune cruciali ambiguità, tali da compromettere la stessa validità dell'argomento e da rendere dunque superflua una difesa dell'indeterminismo.

4. Portatori di verità e determinismo logico

Un primo punto debole dell'argomentazione di Łukasiewicz a favore del determinismo logico consiste in una certa ambiguità riguardo al tipo di oggetti che diciamo essere veri o falsi, i cosiddetti "portatori di verità". Egli sembra infatti riferirsi a talvolta alle proposizioni, talvolta agli enunciati. Guardiamo di nuovo alla tesi determinista nella formulazione che ne da Łukasiewicz:

[DL] se un qualche oggetto x possiede la proprietà \mathbf{P} all'istante t , allora, per ogni istante s precedente a t è vero all'istante s che x possiede \mathbf{P} all'istante t .

La "that-clause" introduce evidentemente la *proposizione* espressa dall'enunciato che costituisce l'antecedente dell'implicazione. Un primo problema consiste quindi nella temporalizzazione della verità ("vero all'istante s ") di un contenuto proposizionale ("che x possiede \mathbf{P} all'istante t "). *Che cosa significa che un contenuto proposizionale è vero ad un certo istante di tempo?* Non è la caratteristica peculiare delle proposizioni il fatto di essere oggetti perfettamente

determinati la cui verità o falsità prescinde dalla dimensione spazio-temporale? Se intendiamo le proposizioni alla stregua dei “pensieri” Fregeani, allora la tesi del determinismo logico non può neanche essere *formulata*, poiché non ha senso la relativizzazione della verità di una proposizione a un certo tempo *t*. Non ha senso dire, rispetto ad una data proposizione che esprime un certo fatto futuro, che essa risulta vera *prima* dell'accadere di tale fatto, poiché il valore di verità delle proposizioni è una caratteristica che esse possiedono in modo atemporale. Se un fatto ha luogo nel tempo, il suo “rendere vera” la proposizione che lo esprime non è un evento che ha luogo nel tempo, pena il mutare del valore di verità delle proposizioni. Ma una condizione necessaria per poter *porre* il problema stesso del determinismo logico – nei termini di una “verità antecedente” – consiste nell'attribuzione di verità a portatori che abbiano una dimensione temporale.

Un discorso del tutto analogo con una analoga conclusione rispetto a quella appena vista vale anche se consideriamo gli *enunciati tipo disambiguati* (ossia privi di elementi indicali) come portatori di verità. In quanto oggetti astratti essi non hanno a che fare con la dimensione temporale: come si usa dire nella letteratura filosofica, essi sono “eternamente veri” o “eternamente falsi”. Non ha dunque senso, rispetto ad un enunciato tipo, parlare della sua verità o falsità “al tempo *t*”. Di conseguenza, anche in questo caso viene meno la stessa possibilità di *porre* il problema del determinismo logico nei termini del rapporto tra la verità attuale di certo un portatore e l'accadimento inevitabile del fatto futuro in questione. Anche per quanto riguarda la relazione di “rendere vero” tra un certo fatto (futuro) e un dato enunciato tipo valgono le considerazioni fatte sopra a proposito delle proposizioni: non è la verità di un enunciato tipo che determina l'accadere del fatto da esso espresso, bensì viceversa; e tuttavia non ha senso dire che tale enunciato tipo è vero *prima* dell'accadere del fatto in questione.

Diversamente stanno le cose se consideriamo la verità (falsità) come un predicato che inerisce alle *occorrenze concrete di enunciati* (i proferimenti o “tokens”). In questo caso siamo di fronte ad oggetto spazio-temporalmente determinati, per i quali ha senso parlare di verità o falsità rispetto a un determinato contesto d’uso, che comprenderà anche il tempo del proferimento. Prendiamo ad esempio l’enunciato:

«mi fa male un dente [Giulio Cesare, Foro Romano, 13.45 del 5 luglio 40 a.C.]»

dove il contesto d’uso è specificato tra parentesi quadre. In virtù di tale contesto, che elimina ogni ambiguità dell’enunciato tipo, l’occorrenza (a) avrà un valore di verità determinato al momento del proferimento e ad ogni momento *successivo*. Essa manterrà quindi, successivamente al proferimento, il proprio valore di verità (dal punto di vista di un “presentismo” radicale si potrebbe obiettare che tale occorrenza possa mantenere una qualsiasi proprietà – tra cui la verità o falsità – nella misura in cui non è più *presente*; tuttavia qui assumiamo con il senso comune che anche per gli oggetti passati abbiamo sufficienti criteri di identità che ci consentono di attribuire o negare loro certe proprietà). Possiamo quindi affermare che *per ogni occorrenza O che ha luogo al tempo t, O risulta vera o falsa a t e ad ogni istante di tempo s successivo a t*. Tuttavia non ha senso predicare la verità o la falsità di tale occorrenza ad un istante di tempo *precedente* a quello in cui essa venga proferita, per la semplice ragione che ad un tale istante essa ancora non esiste. La questione della verità o falsità delle occorrenze ha dunque un senso definito soltanto in relazione alle occorrenze presenti o passate. Ma l’insieme di tutte le occorrenze (presenti e passate) è certamente una quantità *finita*, per quanto grande essa possa essere; non solo, esso

rimane sempre una quantità finita, e di conseguenza tale insieme può esprimere al massimo una quantità finita di fatti. Dunque, assumendo che il futuro “contenga” una quantità infinita di fatti, è ragionevole pensare che *non per ogni fatto futuro esiste o è esistita un’occorrenza che esprime quel fatto*. Assumere le occorrenze concrete degli enunciati come portatori di verità sembrerebbe dunque comportare una drastica limitazione della tesi determinista, la quale richiede che per ogni fatto che accade o accadrà, era già vero in precedenza asserire che sarebbe accaduto:

$$[DL] \quad P_t(x) \rightarrow \forall s < t. T_s(P_t(x))$$

Nel caso delle occorrenze come portatori di verità, possiamo tranquillamente assumere la verità dell’antecedente di [DL] e la falsità del conseguente, per il semplice fatto che l’occorrenza di cui si predica la verità *non esiste* al tempo s (e forse non esisterà mai) e quindi $P_t(x)$ è un nome vuoto. Il determinista logico potrebbe obiettare che al momento presente risultano comunque predeterminati tanti fatti futuri quante sono le occorrenze (presenti o passate) esistenti fino a quel momento e concernenti tali fatti. Tuttavia questa limitazione della tesi determinista ad un numero *finito* di fatti futuri farebbe violenza alla natura stessa del determinismo logico, che pretende di essere una tesi generale concernente ogni fatto passato, presente e futuro.

In quel che precede ho omesso di discutere il caso dei giudizi e delle asserzioni come portatori di verità. Tuttavia mi sembra che se consideriamo asserzioni e giudizi quanto al *contenuto* espresso, andiamo incontro allo stesso problema riscontrato nel caso delle proposizioni e degli enunciati tipo disambiguati (d’altra parte la verità / falsità di giudizi e asserzioni viene *spiegata* proprio in riferimento al loro contenuto); mentre se consideriamo asserzioni e giudizi dal punto di vista dell’*atto* che li costituisce, emergono le stesse

difficoltà messe in luce nel caso delle occorrenze d'uso (essendo l'atto del giudizio un evento legato a un tempo e a un parlante). In un caso come nell'altro la tesi determinista non trova una formulazione più adeguata.

Riassumendo: una attenta analisi del problema dei portatori di verità ci induce a mettere in discussione il modo stesso in cui il problema del determinismo logico viene usualmente *formulato*, dal momento che ogni formulazione del problema non può prescindere da certe assunzioni – non sempre esplicitate – tra portatori, verità e tempo. Personalmente, sono convinto che gran parte delle difficoltà interpretative che si incontrano nella lettura di testi filosofici sul determinismo logico (da quelli antichi a quelli contemporanei) nascano dal fatto che gli autori coinvolti non chiariscono mai – o solo raramente – quale è il genere di oggetti che diciamo essere veri o falsi; ciò comporta grossi problemi nel tentativo di ricostruzione degli argomenti che tali autori avanzano pro o contro il determinismo logico. Se nel caso dei testi antichi e medievali gli autori in questione sono scusabili, nel caso di un autore come Łukasiewicz – che scrive nel periodo aureo della filosofia analitica – questa omissione appare più grave.

Ricordando Foucault: *parrhesia*, verità e postverità tra il postmoderno e l'età del web

Quest'anno ho avuto modo di rileggere *Discorso e verità* di Foucault, un testo nato dalla trascrizione della registrazione delle lezioni da lui tenute a Berkeley nell'autunno del 1983.

Lo studioso sarebbe morto nel 1984. Interessante e commovente l'introduzione al testo del 1995 di Remo Bodei che desidero ricordare:

Questo libro sulla libertà di parola è un grande frammento, in sé compiuto, di un più vasto e ambizioso progetto. Ad esso Foucault ha dedicato i suoi ultimi anni di vita, affrontando, contestualmente, il problema del sorgere dell'attitudine critica nelle filosofie dell'Occidente e quello di un'etica della verità¹.

¹ R. Bodei, *Dire la verità*, introduzione a M. Foucault, *Discorso e Verità*, Donzelli, Roma 1996, p. VII.

Bodei, dopo aver presentato il tema della *parrhesia*, del “parlar chiaro”, al centro dell’analisi di Foucault, sottolinea nella parte conclusiva della sua introduzione che

la volontà di verità non rappresenta affatto un atteggiamento donchisciottesco. È diventata oggi un’esigenza urgente e ineludibile, nel momento stesso in cui avanza quella che Habermas ha chiamato la desertizzazione del mondo della vita, quando cioè l’esistenza si fa maggiormente problematica perché si attenuano o scompaiono i rapporti umani sorretti in maniera semiautomatica dalla tradizione e dall’abitudine [...] Questo libro ripropone, senza pretese di ammaestramento moralistico, esempi di coraggio e di determinazione nel dire il vero, così da essere all’occorrenza meglio attrezzati nell’attraversamento del deserto del presente².

Nell’analisi di Foucault la *Parrhesia* è parola chiave illuminante che ci consente di penetrare pienamente il concetto di *Aletheia* che Francesco Adorno spiega perfettamente in un’intervista rilasciata per l’Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche: «la parola greca *aletheia* viene da *lanthano* “coprire”, e, preceduta dall’alfa privativo, sta a designare ciò che si scopre nel giudizio. Il termine si discosta fortemente dall’idea ciceroniana di *veritas*: il termine latino *veritas* proviene invece dalla zona balcanica e slava e, secondo il suo significato originario, vuol dire fede».

Dunque, la parola *veritas* rimanda a qualcosa da accettare in quanto conforme ad una realtà in sé oggettiva che non è da svelare diversamente da *aletheia* che si coglie per l’appunto nell’atto del disvelamento nel giudizio attraverso il chiaro, lucido e critico esercizio del *logos*.

² Ivi, p. XIX.

Pertanto, si comprende bene la natura dei concetti di *parrhesia* e *parrhesiasta*, intimamente collegati alla parola *aletheia*. Continua Foucault:

Parrhesia deriva da “parrhesiastezai” che significa dire tutto da pan tutto e rhema ciò che viene detto [...] il *parrhesiastes* dice ciò che è vero perché egli sa che è vero e le sue qualità morali garantiscono la verità delle sue parole [...] il *parrhesiastes* è riconosciuto per tale solo se il fatto di dire la verità comporta per lui un rischio o un pericolo [...] quando, per esempio, ad un tiranno egli dice che la sua tirannide è pericolosa e spiacevole, perché la tirannide è incompatibile con la giustizia, in quel caso il filosofo è *parrhesiastes*, il sovrano può adirarsi, può punirlo, può esiliarlo, può ucciderlo. La *parrhesia* dunque è legata al coraggio di fronte al pericolo: essa richiede propriamente il coraggio di dire la verità a dispetto di un qualche pericolo³.

Per il parrhesiasta greco l'accesso alla verità è garantito dalle sue comprovate doti morali.

Egli non si pone mai in discussione rispetto a questo. Continua Foucault nelle sue osservazioni conclusive:

La mia intenzione non era di affrontare il problema della verità, ma il problema di colui che dice la verità, del dire la verità come attività [...] come il ruolo del dicitore di verità fosse stato diversamente problematizzato nella filosofia greca (che solleva, comunque il problema della verità) la filosofia greca ha sollevato questioni del tipo chi è in grado di dire la verità? Quali sono i requisiti morali, etici, spirituali che abilitano qualcuno a presentarsi e ad essere considerato come un dicitore di verità? Su quali argomenti è importante dire la verità? Sul mondo? Sulla natura? Sulla città? Sui costumi? Sull'uomo? Quali conseguenze ha il dire la verità? Qual è il rapporto tra l'attività del dire la verità e il potere? Su queste questioni, che sembrano essere emerse come problema filosofico verso la fine del V secolo attorno a Socrate e le sue discussioni coi sofisti, affonda le radici ciò che potremmo chiamare, la tradizione critica dell'Occidente

³ M. Foucault, *Discorso e verità*, cit., pp.6-7

che fonda uno degli obiettivi di questo seminario: costruire una genealogia dell'atteggiamento critico nella Filosofia occidentale⁴.

Dunque, il pensiero occidentale affonda le sue radici su un'idea di verità esito di una ricerca attenta

a scoprire ciò che era nascosto. Una scoperta che ci contraddistingue nella nostra capacità di deciderci, liberamente, intorno al vero. Possiamo parlarne in modo franco e il nostro dire è il risultato di questo autonomo esercizio che non ha bisogno di conformarsi ad altro tranne che a se stesso.

L'importanza della *parrhesia*, del "parlar franco" viene colta da R. Kirkmayr nell'opera del nostro indimenticabile Pasolini che, incrociando Foucault in modo diversissimo, non esita a "sporcarsi le mani" e a difendere, nelle sue interviste e, generalmente, in alcuni suoi scritti, «con il coraggio intellettuale della verità» l'instancabile difesa, ancora tardo-novecentesca, del ruolo inattuale dell'Intellettuale che si sottrae alla tentazione «di rimanere vincolato all'ideologia del suo tempo e di farsi riproduttore dei discorsi dominanti [...] come sottolinea R. Kirkmayr al fine di "non perdere il senso del suo operare divenendo ciò che Sartre, con una fortunata espressione chiamò "tecnico del sapere pratico", cioè un funzionario che agisce in nome e per conto di forze che non è in grado di contestare né di mettere in discussione perché gli conferiscono un'identità e un ruolo sociale»⁵.

Pertanto, sospesa tra passato e presente, mi chiedo: che rapporto abbiamo con il nostro nobile passato? Qual è la nostra idea di verità e del dire la verità, al tempo del web, al

⁴ Ivi, pp.115-116.

⁵ D. Pittioni, *Ripensare Pasolini*, Intervista a Raoul Kirchmayr, 30/11/2014, <https://www.chartasporca.it/ripensare-pasolini-intervista-a-raoul-kirchmayr/>.

tempo della divisione tra reale e virtuale che rende sempre più complessa e forse sempre più inesistente la differenza tra *aletheia* e *veritas*, dal momento che siamo più inclini a conformarci a quanto detto e scritto nel passato in modo acritico, dimenticando la vera natura dell'Uomo occidentale, grande e coraggioso ricercatore di imprescindibili e pericolose verità fin dall'età antica. Forse oggi siamo più simili agli aristotelici schiavi dell'"ipse dixit" che a Galileo il quale avrebbe preferito spiegare ad Aristotele e non ai vacillanti aristotelici le ragioni del suo inedito protagonismo seicentesco.

Oggi chi ha "il coraggio intellettuale della verità"?

Dovremmo saperci esporre per gridare finalmente che "L'Imperatore è nudo", accettando le conseguenze: incomprensioni, invidie, malumori, sgambetti, per non parlare del silenzioso disconoscimento di quanti provano a marginalizzare il parrhesiasta, isolandolo e discriminandolo in modi diversi. Personalmente accetto la sfida e ritengo che, alla luce della grande tradizione critica del pensiero occidentale, sarebbe finalmente opportuno avviare un'indagine metacritica dell'attuale indagine filosofica, affrontando in modo "chiaro e distinto" come sia necessario ripensare la nostra idea di realtà e di verità al tempo del web.

Una larga maggioranza ritiene vero quel che è meglio condivisibile sui social, specialmente sul piano emotivo e non oggettivo in una sorta di "omologhia" real-virtuale che abbraccia le coscienze e le esistenze dei più. Vero è ciò che può riscuotere dei like assegnati dai followers appartenenti a gruppi di fb e Instagram, preziosi "non luoghi" perché sempre più simili, sempre più consolanti e rassicuranti per le ben note logiche algoritmiche che ci consentono di dialogare solo con chi la pensa come noi, perduti dentro scatole atomizzanti di senso,

che fanno da eco al pensiero dei naviganti del Web, dei loro gusti, delle loro passioni, delle loro emozioni che, in taluni casi, sono preferibili all'esercizio rigoroso e critico di una ragione che può essere sconfessata e tradita perché meno influente delle convinzioni, delle emozioni e radicate menzogne che, in taluni casi, e in modo più o meno accattivante i gruppi social cercano di proporre sommessamente, ma insistentemente.

Si delineano, pertanto, ormai da tempo, nuove agorà virtuali ove le discussioni relative a fatti e/o questioni considerano "il parlar franco", il dire la verità, "il coraggio intellettuale della verità" questioni semplicemente secondarie.

Benvenuti, dunque, nel magico mondo della post-verità (*postruth*) che non è la semplice menzogna vecchia come il mondo e tristemente fondativa dei grandi totalitarismi del Novecento. Sottolinea Biffi dell'Accademia della Crusca:

Il lessema post-verità (che da qui in avanti chiameremo meno tecnicamente "parola" per comodità) è esploso nella nostra lingua a seguito della Brexit e più recentemente delle elezioni americane vinte da Trump: al 22 novembre 2016, ricercando con Google sulle pagine italiane del web, si contavano oltre 30.000 risultati (tenendo conto, oltre che di post-verità, anche delle varianti post verità e postverità). Si tratta di un adattamento dall'inglese post-truth (sul cui significato torneremo a breve) e non stupisce che le occorrenze della parola siano aumentate proprio in concomitanza di due eventi storici di rilievo entrambi di ambiente anglofono (dove la frequenza d'uso della parola nel 2016 è salita del 2000% rispetto al 2015). La larga diffusione di post-truth nella stampa inglese e americana, e nel web, ha fatto sì che la parola abbia conosciuto una grandissima fortuna nella nostra lingua, in questo caso (come ormai raramente accade per gli anglismi) anche ricorrendo al calco post-verità. La forma non adattata è comunque presente sul web con frequenza sostanzialmente paritaria al calco post-verità: effettuando una ricerca con Google limitatamente alle pagine italiane, si rintracciano infatti circa 34.000 risultati di

post-truth (inclusendo i risultati con la variante grafica senza trattino post truth). La frequenza d'uso di post-verità è del resto destinata a crescere, almeno nel futuro immediato, dal momento che, proprio in questi giorni, la controparte inglese post-truth è diventata essa stessa notizia, con la decisione degli Oxford Dictionaries di eleggerla parola dell'anno per il 2016. La definizione della parola inglese, un aggettivo, è rimbalzata dai giornali al web e viceversa: post-verità. "relativo a, o che denota, circostanze nelle quali fatti obiettivi sono meno influenti nell'orientare la pubblica opinione che gli appelli all'emotività e le convinzioni personali" [...].

Si discute molto sul fatto che in fondo non si tratti di un fenomeno nuovo: da sempre nelle campagne politiche lo screditamento dell'avversario con false notizie è uno strumento largamente impiegato, e la propaganda di regime da un certo punto di vista è una post-verità; dall'antichità a oggi molteplici sono poi gli esempi, anche al di fuori della politica, in cui l'emotività e le convinzioni personali hanno finito per prendere il sopravvento sui dati oggettivi. In fondo più che di lingua stiamo parlando di mancanza di correttezza e di morale; e questo è un problema endemico purtroppo non strettamente legato al nostro tempo.

Le caratteristiche e le dimensioni assunte dal fenomeno ai nostri giorni sono però diverse e ci sono alcuni fattori che in particolare devono essere sottolineati, tutti legati alla rete: la globalità, la capillarità, la velocità virale della diffusione delle varie post-verità; e poi la generalità e genericità degli attori che possono alimentarle, spesso con una propaganda nascosta e inaspettata che può provenire da pseudo istituti di ricerca e da esperti improvvisati. E se tutto questo riguarda la produzione della post-verità, non meno preoccupante è l'analisi della sua ricezione: perché c'è una complicità molto forte da parte di chi "subisce" il dato emotivamente accattivante o di parte, visto che il dato è quasi sempre facilmente verificabile con mezzi endogeni, facilmente accessibili attraverso la stessa rete (mentre all'interno di un regime, ad esempio, non è certo facile contrastare la non veridicità dell'informazione della propaganda).

"Post-truth" si traduce con "Oltre la verità", "oltre" è il significato che qui sembra assumere il prefisso post- (invece del consueto dopo) si tratta di un "dopo la verità" che non ha niente a che fare con la cronologia, ma che sottolinea il superamento della verità fino al punto di determinarne la perdita di importanza. E, analizzando le modalità in cui il superamento si concretizza di volta in volta, colpisce la vocazione profetica che la parola nasconde tra le sue lettere: la post-verità, infatti, spesso finisce per scivolare

nella “verità dei post” (come è successo spesso sulla rete proprio in relazione a campagne politiche legate a talune questioni di scottante attualità)⁶.

Pertanto la Post verità non è immediatamente sovrapponibile ai diversi concetti di “bugie, falsità”, ecc., che sono state sdoganate dalla Storia in qualità di dissoi logoi, sofismi, arguti sillogismi dialettici funzionali ai totalitarismi di novecentesca memoria o alle diverse patologie socio-culturali che affliggono le nostre democrazie quali il conformismo a tutto ciò che si rivela essere “politically correct”, storica scaturigine del pensiero unico.

La Post truth, invece, è pervasiva, penetra in modo capillare la liquidità dei nostri sistemi culturali abitati da viaggiatori sempre meno colti, sempre meno critici e curiosi e quindi pronti a subire le diverse post verità e ad accettarle in modo sistemico. Gli antichi sofisti si dovettero confrontare con Socrate e Platone; la Storiografia, in ogni tempo, ha sempre sollevato dibattiti appassionanti sui quali sono cresciute intere generazioni di studiosi che in tal modo avrebbero avuto la possibilità di maturare una visione critica della Storia. In Italia la propaganda fascista non ridusse al silenzio intere schiere di antifascisti di grande valore che seppero morire per le loro idee.

Al tempo del Web non si può affermare lo stesso.

Analizziamo, pertanto, taluni esiti prodotti, ad oggi, da narrazioni e distorsioni della realtà sempre più inquietanti. Una fra tutte la distorsione e la banalizzazione della Shoah come emerge dal CDEC (Fondazione Centro di Documentazione

⁶ M. Biffi, *Viviamo nell'epoca della Post-verità*, 25 novembre 2016, <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/viviamo-nellepoca-della-postverit%C3%A0/1192>.

Ebraica contemporanea) che riporta una dichiarazione dell'Osservatorio Antisemitismo della Fondazione:

L'uso distorto e la banalizzazione della Shoah costituiscono un insulto alla memoria delle vittime e dei sopravvissuti, intaccano la comprensione della storia, nutrono teorie cospirative e neo-nazionaliste, traghettano antiscientismo, sovranismo, negazione della Shoah che sono distruttivi dei valori di democrazia e di libertà su cui si è fondata fin qui la società contemporanea⁷.

Consideriamo alcuni esempi di distorsione/ banalizzazione della Shoah: 2014 B. Grillo, riscrive la poesia se questo è un uomo; 2017 l'allora Ministro della sanità Lorenzin viene paragonata ai nazisti per la sua politica sull'obbligo vaccinale per i bambini; 2018, il Presidente della regione Campania paragona gli iscritti del suo Partito agli ebrei nel periodo delle leggi razziali. Il 13 settembre 2021 un professore Associato di scienze economiche aziendali e statistica dell'Università di Palermo, commentando un post di Letta, crea a sua volta un post con un fotomontaggio che ritrae il cancello di Auschwitz con la scritta "Il vaccino rende liberi, piuttosto che il lavoro rende liberi".

La banalizzazione ha trovato il suo ambiente naturale nel web, come emerge dagli studi condotti dall'osservatorio su tiktok e/o telegram. È stata rilevata la presenza di molti video di ragazzi che si paragonano agli ebrei con chiari intenti di irrisione o che propongono teorie cospirative che indicano gli ebrei come responsabili della pandemia.

⁷ Osservatorio Antisemitismo della Fondazione CDEC, *Sulla distorsione e banalizzazione della Shoah*, <https://www.cdec.it/sulla-distorsione-e-banalizzazione-della-shoah/>.

È necessario opporsi con confutazioni basate sui fatti attraverso campagne mediatiche efficaci... Quanto siamo corresponsabili di questo immaginario? Come possiamo contrastarlo?⁸

L'Osservatorio riporta altresì le parole di Elie Wiesel (1928-2016) premio nobel per la pace 1986:

La memoria ha la sua lingua, la sua testardaggine, la sua segreta melodia, la sua archeologia e le sue segrete limitazioni; essa può essere anche ferita, rubata, e sverginata, ma sta a noi salvarla ed impedirle che venga svenduta, banalizzata e resa sterile. Ricordare significa prestare una dimensione etica a tutti gli sforzi e a tutte le aspirazioni⁹.

Riportiamo altri esempi di distorsione/banalizzazione riportate da Repubblica mi riferisco ad un articolo di Enrico Franceschini sulle tre più importanti bufale internazionali del 2016:

- 1) Riguardo alle effettive ragioni della Brexit: essa avrebbe permesso alla Gran Bretagna di risparmiare 350 milioni di sterline alla settimana, attualmente spesi in contributi all'UE, e investirli nella Sanità pubblica (da Repubblica articolo del 2016 sulle tre più grandi bufale internazionali)
- 2) A proposito delle vere origini di Obama nato in Kenya e Musulmano, secondo Trump;
- 3) Riguardo altresì le ragioni che hanno indotto il governo italiano ad annunciare che il recente terremoto in centro Italia sia stato di 6 gradi e non di entità superiore per non dover pagare la ricostruzione.

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ibidem.*

Continuare a sostenere che da sempre sono esistite banalizzazioni e distorsioni non è ragionevole poiché con una semplicità a dir poco inaccettabile, ci si limiterebbe a negare l'attuale complessità real-virtuale dell'esistente. Oggi, all'epoca del Web, si osserva la capillare e pervasiva diffusione del falso che assume il valore incontrovertibile di verità a cura di una buona parte di navigatori di Internet, nuovi sudditi conformisti, devoti fedeli di nuove e alternative verità su cui rifondare addirittura il senso del passato e del presente.

Maurizio Ferraris sostiene che

Intestardirsi a sostenere che non c'è niente di nuovo non solo significa negare l'evidenza, ma soprattutto non voler trarre le ovvie conseguenze del fatto che la facilitazione tecnologica del falso acquista una potenza tanto maggiore in quanto viene dopo un'onda lunga di discredito ideologico del vero, considerato fonte di oppressione e di dogmatismo, a cui si doveva contrapporre, in nome della fioritura umana, la forza delle narrazioni e delle verità alternative, quando non dell'immane e seducente potenza dello *pseudos* e del *mythos* contrapposti al *logos* seccione e prepotente¹⁰.

Con queste ultime parole Ferraris indica nella Filosofia postmoderna l'antefatto ideologico della post-verità, delineando in tal modo la rilevanza filosofica, fin qui generalmente negata, della questione afferente al concetto di post-verità.

Il tema in oggetto risulta interessante per la sociologia e per gli studiosi della Comunicazione non per i Filosofi, dice a tal proposito Maurizio Ferraris nel prologo di *Postverità e altri enigmi*:

¹⁰ M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, il Mulino, Bologna 2017, p. 49.

Curiosamente, però, mentre un gran numero di libri, saggi e articoli sociologici e di teoria della comunicazione affronta il tema, i Filosofi post-moderni ricusano qualunque parentela con la postverità, e anzi (per non sbagliare) ne mettono in dubbio l'esistenza o la rilevanza, e ne lamentano l'inappropriatezza e l'abuso, pretendendo che si bandisca l'uso della parola, dal momento che la cosa c'è sempre stata indipendentemente dalle teorie postmoderne che non si sarebbero mai sognate di suggerire un qualsiasi addio alla verità e dunque non si capisce dove sia la novità¹¹.

Alla nota 5 della prima dissertazione, Ferraris sottolinea che, mentre lui corregge l'ultima versione di *Postverità ed altri enigmi*, Sam Leith nel *Times literary supplement* agosto 2017, recensisce ben quattro libri sulla postverità: Matthew D'Ancona, giornalista inglese scrive *Post-Truth. The New Car on Truth and How to Fight Back*; il filosofo di Torino cita successivamente il testo di E. Davis: *Post Truth: Why We Have Reached Peak Bullshit and What We Can Do about It*, *Post-Truth: How Bullshit Conquered the World*, di J. Ball, giornalista politico per the Guardian e il Washington Post («la post verità è più grande delle semplici notizie false è più pervasiva degli stessi social media, riguarda la lenta ascesa di un'infrastruttura politica mediatica online»).

A seguire segnaliamo *Chi ha paura della postverità: Effetti collaterali di una parabola culturale* del 2017 di Giovanni Madalena, docente di Teoretica, presso l'Unimol e Guido Gili ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi.

Una parola, insomma, la postverità, cifra dei nostri tempi. «Non mi sorprenderei se diventasse una delle parole che caratterizzano il nostro Secolo», dice Caspar Gratwhol, Presidente dell'Oxford Dictionary. «Un fenomeno quello della posterità che è sempre più ampio», continua sul suo articolo del

¹¹ Ivi, p. 22.

16 novembre 2016 su Repubblica, Enrico Franceschini, «poiché va dalla politica alla società dal pubblico al privato, dall'Occidente ai Paesi emergenti. Domina il Web, i social network... dilaga su altri media, la tv, talkshow radiofonici e televisivi, Bus, uffici, bar».

Torniamo però a Ferraris, Questi dedica tre Dissertazioni alla Questione considerata nel suo libro già citato peraltro, *Postverità e altri enigmi*.

1. Come il postmoderno diventi l'antefatto ideologico della postverità.
2. Come la natura più intima della postverità sia documentale ovvero nasca dall'intreccio complesso tra «la forza normativa dei documenti e la pervasività dei media nell'età del web»¹².
3. Come si possa individuare la proposta di un rimedio alla postverità attraverso il concetto di mesoverità che nasce dalle insufficienze della teoria della verità tanto ermeneutica (ipoverità), quanto analitica (iperverità)¹³.

In riferimento alla Prima Dissertazione Ferraris delinea un iniziale profilo identitario della postverità e ne fonda la natura filosofica:

La mia ipotesi è che la postverità sia un oggetto sociale reale quanto la recessione o il plusvalore, che si esercita su materie di pubblico interesse, e si manifesta nel web da intendersi come l'erede dell'opinione pubblica nel senso di Habermas [...].

¹² Ivi, p. 13.

¹³ Ivi, pp. 15-16.

Se le cose stanno così l'interesse per la postverità non si riduce alla sua realtà e ai suoi effetti politici, ma è anche strettamente teorico, nascendo dall'incontro, filosoficamente interessante, se non altro perché raro, fra una corrente filosofica, un'epoca storica e un'innovazione tecnologica. Sono persuaso che ben lungi dall'essere un fenomeno ovvio e marginale, la postverità aiuti a cogliere l'essenza della nostra epoca, proprio come il capitalismo costituì l'essenza dell'Ottocento e del primo Novecento e i media sono stati l'essenza del Novecento maturo¹⁴.

Ma quali sono le radici filosofiche della Questione afferente al concetto di postverità?

Continua Ferraris: «Lo ricordavo nel prologo: la postverità è un frutto, magari degenerare, del postmoderno; sono venute meno “le grandi narrazioni” che giustificavano il sapere, diventato un'istituzione come un'altra».

A tal punto cerchiamo di fondare in modo più chiaro e puntuale le osservazioni di Ferraris, per questo farò riferimento al suo *Manifesto del Nuovo Realismo* pubblicato nel 2012:

Il postmoderno entra in Filosofia con un piccolo libro (109 pagine) di Lyotard, “La Condizione postmoderna”, 1979 che parlava della fine delle ideologie di quelli che Lyotard chiamava “I grandi racconti”: l'Illuminismo, l'Idealismo, il Marxismo” “Questi racconti erano logori non ci si credeva più, avevano cessato di smuovere le coscienze e di giustificare il sapere e la ricerca scientifica.”¹⁵

L'Età moderna aveva costruito in parte se stessa su queste grandi piattaforme storico-culturali molto ben fondate poiché legittimate dalla grande autorevolezza di coloro che ne erano

¹⁴ Ivi, pp. 9-10

¹⁵ M. Ferraris, *Manifesto del nuovo Realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 3.

stati i costruttori: Kant, Hegel e Marx e allo stesso modo tali sistemi sarebbero diventati le fondamenta legittimanti i diversi modelli di sviluppo storico-culturale e socio-politico in tal modo generati.

Per Lyotard

I meta-racconti di cui si parla nella *Condizione postmoderna* sono quelli che hanno lasciato il loro segno sulla modernità: In riferimento all'Illuminismo hanno cercato di alimentare l'emancipazione progressiva della ragione e della libertà; il marxismo ha invece prodotto altresì l'emancipazione progressiva o catastrofica del lavoro (fonte del valore alienato nel capitalismo) e l'arricchimento dell'umanità nel suo complesso ad opera dei progressi della tecnoscienza capitalistica; [...] La filosofia di Hegel totalizza tutti questi racconti e in questo senso concentra in se stessa la modernità speculativa¹⁶.

A tal punto ricordiamo brevemente il profilo delle "grand recits" e come avrebbero dovuto promuovere il futuro progresso dell'Umanità: l'Illuminismo avrebbe legittimato il sapere come strumento di emancipazione e libertà dei popoli. L'idealismo avrebbe definito il sapere nella misura in cui si sarebbe configurato come la conoscenza speculativa che lo spirito ha di se stesso, declinando il kantiano dover essere nell'Eticità e nell'avvento dello Stato Etico come "Ingresso di Dio nel mondo".

Il Marxismo avrebbe considerato il sapere come sapere dei saperi nella sua veste di materialismo storico, come sapere critico finalizzato all'emancipazione del proletariato pronto ad abitare la Storia come storia di Lotte di classe.

¹⁶ J.-F. Lyotard, *Il Postmoderno insegnato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1987, pp. 27-28.

Aggiungerei a questo elenco il Positivismo che esaltando e infinitizzando il valore e il ruolo sociale della Scienza aveva contribuito a delineare una visione deterministica e causalistica della Storia, dei saperi e della vita sociale dell'*homo faber* fondando finalmente con Auguste Comte la Sociologia.

Tali modelli di sviluppo sociale e culturale proponevano una precisa struttura epistemica onniesplicativa e onnicomprensiva della realtà e avrebbero proposto una visione totalizzante e oggettiva della storia delineando un destino al quale l'Umanità avrebbe dovuto adeguarsi in qualsiasi modo. Prima ancora di Lyotard è Karl Popper che avvia una riflessione critica su quei sistemi culturali criticando per l'appunto la loro natura onniesplicativa e totalizzante, ricordiamo le sue considerazioni intorno al Marxismo che aveva provveduto a

convertire e a rivelare agli "iniziati" ciò che difficilmente si sarebbe potuto comprendere una volta dischiusi in questo modo gli occhi, si scorgevano ovunque delle conferme: il mondo pullulava di verifiche della teoria. Qualunque cosa accadesse, la confermava sempre. La sua validità appariva perciò manifesta; e, quanto agli increduli, si trattava chiaramente di persone che non volevano vedere la verità manifesta, che si rifiutavano di vederla [...] un marxista non poteva aprire un giornale senza trovarvi in ogni pagina una testimonianza in grado di confermare la sua interpretazione della storia¹⁷.

Popper con tali considerazioni svelava l'errore logico caratterizzante i grandi sistemi culturali moderni e lo faceva in linea con il suo fallibilismo antifondazionalista organico all'idea della falsificabilità come criterio di demarcazione tra

¹⁷ K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna 2009, pp.63-64.

vero e falso: «Come criterio di demarcazione, non si deve prendere la verificabilità, ma la falsificabilità di un sistema»¹⁸.

In virtù di questo il suo Razionalismo critico si sarebbe scagliato ferocemente contro quei sistemi di pensiero che in età moderna avevano contribuito ad alimentare “la velenosa malattia intellettuale del nostro tempo” ovvero “le filosofie oracolari” che, sdoganando un’idea totalizzante di Storia, ci avevano indotto a pensare il divenire storico mosso da Leggi scientifiche universali e necessarie e dunque a predire i destini futuri delle umane genti. Al contrario non sarebbe stato corretto pensare il processo dell’evoluzione storica in tal modo poiché «noi non possiamo predire, mediante metodi razionali o scientifici, lo sviluppo futuro della conoscenza scientifica, perciò non possiamo predire il corso futuro della storia umana [...] il processo non può essere descritto con una legge, ma solamente con una ipotesi storica singolare»¹⁹. Ancora Popper: «Hegel e Marx sostituirono [...] alla Natura divinizzata la Storia divinizzata [...] i criminali che si oppongono vanamente al corso della Storia prendono il posto dei peccatori contro Dio; ma la Storia (la Storia delle Nazioni o delle classi) sarà il nostro giudice»²⁰.

Dunque, ancor prima di Lyotard, Popper ci aveva fatto ben comprendere la genesi degli Stati totalitari caratterizzati da “Società chiuse” formate da donne e uomini incapaci di pensare in modo critico, incapaci altresì di pensare procedendo per congetture e confutazioni, incapaci ancora una volta di

¹⁸ K. Popper, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 21-24.

¹⁹ K. Popper, *La miseria dello storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975, pp.13-14.

²⁰ K. Popper, *Congetture e confutazioni*, cit., p. 588.

pensare che la verità non può essere un possesso per sempre, ma una ricerca che non si concluderà mai.

Società chiuse abitate da donne e uomini disposti a ritornare ad essere sudditi agiti dal fanatismo politico e a dire addio alle Istituzioni democratiche capaci, invece, di autocorreggersi al fine di tutelare il Bene comune.

Ritengo, con Hanna Arendt, che l'assenza di presupposti quali l'orizzontalità, la reciprocità, la vera solidarietà e la presenza di "individui - Massa", sudditi soli e non pensanti, sono state tra le più importanti e imprescindibili condizioni dell'avvento dei totalitarismi del Novecento.

A tal punto si sarebbe potuto prendere atto di tali errori e continuare quel cammino intravisto dal grande epistemologo viennese, continuando a curare il ritorno ad un fallibilismo di socratica memoria, «il fallibilismo è nient'altro che il non-sapere socratico».²¹ Sarebbe stato sufficiente recuperare il profilo socratico della ricerca della verità che in tale veste non sarebbe stata né forte e né debole, ma soltanto un anelito pronto a segnare il cammino dell'Umanità liberata da pregiudizi e fanatismi inconcludenti, ricordandosi che la realtà e la memoria di essa sono fortemente complesse e dinanzi all'orrore della guerra e dei campi di sterminio come dei Gulag non si sarebbe dovuto piangere per sempre la morte di ogni possibile ricerca della verità.

Al contrario Il crollo delle grandi narrazioni assume un senso ben preciso per Lyotard che ha in serbo altre nobilissime intenzioni nate per l'appunto da quello stesso orrore provato dinanzi ad Auschwitz: «la mia tesi è che il progetto moderno (la realizzazione dell'Universalità) non è stato

²¹ K. Popper, *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987, vol.1, p. XXI.

abbandonato e dimenticato, (o non si sia pienamente compiuto come sostenuto da Habermas) ma distrutto, liquidato. Ci sono molti tipi di distruzione, diversi nomi che ne sono il simbolo. Auschwitz può essere preso come un nome paradigmatico per "l'Incompiutezza" tragica della modernità»²².

Lytotard citerà altri casi storici che testimoniano le ragioni contingenti della presenza di una serie di "germi di decadenza, di delegittimazione nichilistica" delle forti verità moderne.

Si fornì in tal modo una motivazione storica alla fine delle "Grandi narrazioni" che avevano fiancheggiato l'affermarsi totalitarismi. A tal punto, però, ci si dimenticò dell'errore logico che Popper aveva già denunciato in seno alle dinamiche fondative di quegli stessi sistemi di pensiero moderni che avevano generato l'orrore di Auschwitz. Dimenticanza gravissima per i nuovi Protagonisti del postmoderno, poiché dimenticarsi di sottolineare in modo più efficace il profilo socratico della ricerca della verità, rischiava di dotare ancora una volta le proprie affermazioni di assoluta certezza onniesplicativa, elemento che avrebbe trasformato la nuova idea di verità debole, elaborata da Gianni Vattimo, per esempio, in un'idea di verità ancora una volta indubitabile e, quindi, inaspettatamente "forte" per i fruitori del postmoderno, che, sbagliando, avrebbero messo tra parentesi la valenza profondamente problematizzante della riflessione filosofica dello stesso Lyotard per esempio.

A tal proposito, Antonio Branca, che ha curato la traduzione de *Le Lezioni sull'analitica del sublime* di Lyotard, sottolinea: «se al postmoderno va riconosciuto uno statuto questo è quello non di una tesi, ma di un problema».

²² J.-F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, cit., pp. 27-28

Ricordiamo che il “sapere postmoderno” promuove una nuova idea di razionalità che si limita a legittimare in modo fluido, parziale, reversibile e contingente l’esistente, ponendosi al riparo dalle grandi narrazioni moderne, dando vita a modelli di sviluppo sociale policentrico e pluriculturale, tolleranti e post-marxisti ma allo stesso tempo post liberali che, sul piano politico, si collocano oltre le moderne categorie di destra e sinistra di conservazione e progresso.

Modelli di società plurali ove il prospettivismo diventato sempre più liquido come antimodello epistemico dei saperi moderni si declina nel farsi di un modello di razionalità plurale, per l’appunto, che ci consente di navigare a vista e di operare legittimazioni liquide atte a riscuotere un consenso limitato e temporaneo. Un consenso, dice Lyotard «ottenuto dagli interlocutori «momento per momento e soggetto a eventuali revisioni»²³.

Si genera, pertanto, un mondo molteplice “a frammenti” il “mondo che non è uno, ma molti” come dice Vattimo; il mondo della “dissociazione”, della decanonizzazione della dissacrazione, della ibridazione specialmente nell’arte. Pensiamo alla Pop Art e alle premesse costruite da Duchamp che mette i baffi alla Gioconda, premesse declinate da Warhol e gli artisti della Pop Art, interpreti della modernità e della sua fine e che - come dice Gaetano Chiurazzi, docente di Filosofia presso l’Università di Torino, «si rendono artefici di un nomadismo teorico che porta a viaggiare nella storia come in una banca dati, come si naviga su Internet, questa è la condizione propria dell’uomo postmoderno, la cui esperienza è caratterizzata dalla perdita di un punto di riferimento stabile e stanziale, dal continuo attraversamento -reale e virtuale- di frontiere, da

²³ Ivi, p. 120.

un non sentirsi mai a casa propria, il che non è vissuto in termini nostalgici, quanto piuttosto con un senso di euforica libertà»²⁴.

Questa riflessione di Chiurazzi ha un grande valore paradigmatico poiché rappresenta benissimo anche l'approccio che tanti ragazzi, non tutti grazie al Cielo, hanno con il sapere e con i saperi.

A tal punto ricordo le considerazioni di Putnam peraltro citate da Ferraris in *Il Manifesto del Nuovo Realismo*:

Abbiamo compreso però che, a fronte del percorso che la Storia ci ha riservato, la sacrosanta volontà decostruttiva che sta al cuore di ogni Filosofia degna di questo nome deve misurarsi con la realtà, altrimenti è un gioco futile; e che ogni decostruzione senza ricostruzione è irresponsabilità²⁵.

Continua Ferraris:

Non bisogna dimenticare la dimensione contestuale in cui svolgo le mie considerazioni, che traggono origine da una riflessione sugli esiti del postmoderno. Quello che chiamo Nuovo realismo è la presa d'atto di una svolta. L'esperienza storica dei populismi mediatici, delle guerre post 11 settembre e della recente crisi economica ha portato una pesantissima smentita di quelli che a mio avviso sono i due dogmi del postmoderno: che tutta la realtà sia socialmente costruita e infinitamente manipolabile, e che la verità sia una nozione inutile [...] Le necessità reali, le vite e le morti reali, che non sopportano di essere ridotte a interpretazioni, hanno fatto valere i loro diritti, confermando che il realismo possiede delle implicazioni non semplicemente conoscitive, ma etiche e politiche²⁶.

²⁴ G. Chiurazzi, *Il postmoderno. Il pensiero nella società della comunicazione*, Bruno Mondadori, Milano 2002, p. 39, cit. in N. Abbagnano, G. Fornero, *Confilosofare*, Paravia- Pearson, Milano-Torino 2021, p. 527.

²⁵ H. Putnam, *Rinnovare la filosofia*, Garzanti, Milano 1998, pp. 128-129.

²⁶ M. Ferraris, *Manifesto del Nuovo Realismo*, cit., p. XI.

Tuttavia, contrariamente a quanto ci saremo potuti aspettare, oggi «il postmoderno ha trovato una piena realizzazione politica e sociale [...] con il primato delle interpretazioni sopra i fatti, (ricordiamo la sentenza di Nietzsche: “non esistono fatti, ma interpretazioni”). Il superamento del mito della oggettività si è compiuto, ma non ha avuto gli esiti emancipativi profetizzati dai professori»²⁷. Il mondo vero è diventato una favola ovvero un reality, dice Ferraris, si è generato il populismo mediatico che a sua volta ha creato il regno dell'assenza dei fatti e della degenerazione delle interpretazioni ove svetta orgogliosamente l'interpretazione del più forte. Il postmoderno ha centrato tutti i suoi obiettivi

poiché ciò che hanno sognato i postmoderni lo hanno realizzato i populistici, senza alcun merito, e nel passaggio dal sogno alla realtà si è capito davvero di cosa si trattava. Così i danni non sono venuti direttamente dal postmoderno, il più delle volte animato da ammirevoli aspirazioni emancipative bensì dal populismo, che ha beneficiato di un potente anche se in buona parte involontario fiancheggiamento ideologico da parte del postmoderno²⁸.

Credo che adesso possiamo essere un pò più convinti di quanto afferma Ferraris: «Da dove viene la postverità? Una volta tanto viene dalla filosofia»²⁹ Dunque Il Pensiero postmoderno sarebbe, suo malgrado naturalmente, l'antefatto ideologico della postverità. Continua Ferraris:

²⁷ Ivi, pp. 5-6.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, cit., p.19.

Pertanto vale la pena di esaminare meglio i tre punti che caratterizzano e sintetizzano la Koiné postmoderna: l'aver posto in essere l'ironizzazione, la desublimazione e la deoggettivazione dei saperi e della realtà: notiamo infatti che l'ironizzazione delle teorie espresse in modo perentorio salva dai dogmatismi ce ne fa prendere le distanze attraverso il virgolettare pericolose parole come "verità o realtà"; desublimare vuol dire che è necessario affrancarsi da ragione e intelletto forme di dominio da superare per trovare liberazione muovendosi nella direzione più rassicurante e liberatoria dei sentimenti; in ultima istanza la deoggettivazione provvede all'annullamento dei fatti a favore delle interpretazioni che mobilitano e coinvolgono i sentimenti e l'emotività³⁰.

E ancora: «Dobbiamo dire addio al culto superstizioso della verità, considerarla come un orpello superfluo»³¹. Quali sono, però, gli esiti di una simile operazione sul piano socio-politico? Cosa potrebbe diventare una democrazia senza verità? In cosa si potrebbe trasformare la Storia senza oggettività?

Se i postmoderni pensavano che l'addio alla verità e alla realtà costituisse una rivoluzione che avrebbe liberato l'Umanità, i postruisti hanno preferito dire addio in privato alla verità, presentandosi in pubblico come i portatori di verità alternative.

Così, nel profondo, il postruista, diversamente dal postmoderno, non è né ironico e né relativista, ed è convinto che le sue verità alternative siano verità assolute, mentre quelle degli avversari siano semplici menzogne [...] il grande gioco della postverità è tutto qui, se per Cartesio la verità è indice di se stessa e del falso, i postruisti sostengono che il modo migliore per affermare la propria verità è dare del bugiardo al prossimo³².

Dunque, la famiglia, la piazza, la classe, il talk show saranno luoghi di scontri anche violenti ove il dialogo

³⁰ cfr. *ivi*, p. 39.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ivi*, pp. 41-42.

democratico sarà solo un ricordo. Lo stesso docente nelle sue classi potrebbe essere costretto a negoziare con i suoi discenti la verità delle sue affermazioni dal momento che i suoi allievi, prima di tutto naviganti del Web, potrebbero avere altre convinzioni riguardo alle letture del passato o del pensiero di Autori già conosciuti e interpretati nel Web che, grazie alle grandi alchimie logaritmiche, ci mette in contatto con persone che stranamente la pensano come noi pertanto il nostro destino e quello dei nostri ragazzi sarà quello di vivere in dimensioni real-virtuali atomizzanti ove viene meno la reciprocità e l'orizzontalità delle società aperte che da Bergson ad Hanna Arendt a Popper sono state indicate come l'unico vero rimedio alle società chiuse ove la fragile natura del patto democratico potrebbe saltare ancora una volta, lasciando spazio a nuove forme di autocrazia o peggio ancora di totalitarismo. Quindi dice Ferraris

Invece che negare l'esistenza della postverità o reputarla filosoficamente irrilevante, propongo di vederci il sintomo di una grande rivoluzione in corso. Una rivoluzione tecnologica, sociale e antropologica di cui non si sono ancora prese le misure, tanto che si continua a leggere il mondo contemporaneo nei termini obsoleti del capitale e magari in quelli di poco successivi ma comunque superati della società della comunicazione, invece di guardare a ciò che ho proposto di chiamare "documedialità"³³.

A tal punto, infatti, delineata la genesi filosofica della Postverità, Ferraris passa a definirne la natura più intima utilizzando la categoria della documedialità:

la rivoluzione documediale è l'unione tra la forza di costruzione immanente alla documentalità e la forza di diffusione e mobilitazione che si

³³ Ivi, pp. 68-69

attua nel momento in cui ogni recettore di informazioni può essere un produttore, o almeno un trasmettitore, di informazioni di idee [...]. Questa connessione tra documenti e media ha trasformato la nostra vita con la stessa forza del capitalismo o della mediocrazia, ma agendo più rapidamente e coinvolgendo un numero di attori estremamente più ampio³⁴.

Dunque, la documedialità sembra essere la condizione tecnologica della postverità, Ferraris sostiene che quest'ultima si candida a diventare l'assoluto epistemologico e ontologico del nostro tempo, la rete che unisce tutto e che è sciolta da tutto tranne che dall'alimentazione elettrica; il non sapere assoluto generatore della postverità.

Il legame tra documedialità e postverità è dato dalla vertiginosa velocità del darsi delle interconnessioni tra notizie, che in taluni casi, diventano virali e le fonti non sempre verificabili di queste. I documenti persistono nel Web diventando facilmente manipolabili e opachi e tutto questo provoca frammentazione ideologica e atomizzazione psicologica.

A tal punto sarà chiaro «il nesso tra postmoderno, populismo e postruismo: la documedialità risponde a una domanda inevitabile: vuol dire che i populistici hanno letto i postmoderni, e che i postruisti si sono alimentati delle gesta dei primi e chinati sui tomi dei secondi?»³⁵.

Ferraris non è convinto di questo è, semmai, l'orizzonte documediale che consente a tutti di parlare di tutto senza cognizione di causa e di usare il pensiero di tutti anche dei postmoderni per confermare le proprie affermazioni in balia al non senso recato in dono dall'opaca e mistificatrice frammentazione delle notizie perdute e ritrovate nel Web.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Ivi, pp. 69-70.

Malgrado tutto, ad oggi, moltissimi inneggiano alla libertà e al nuovo protagonismo sociale finalmente conseguiti dall'umanità del Terzo Millennio attraverso l'utilizzo dei social network.

Dunque, siamo già dentro un modello sociale caratterizzato da una sorta di monadismo atomizzante al quale il singolo aderisce emotivamente, intimamente, con tutta la forza del suo privato? Forse sì, ma se fosse così sarebbe interessante ricordare che

Agendo e parlando, gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano [...] Questa capacità di rivelazione del discorso e dell'azione emerge quando si è con gli altri; non per, né contro gli altri, ma nel semplice essere insieme con gli altri. Sebbene nessuno sappia chi egli riveli quando si esprime con gesti o parole, tuttavia deve correre il rischio della rivelazione [...] se l'agente si rivela mentre agisce, l'azione ha bisogno per il suo completo manifestarsi della luce splendente che un tempo era chiamata gloria e che è possibile solo nella sfera pubblica³⁶.

La postverità nasce, invece, dall'oscura opacità delle monadi atomizzanti del web ed è sostenuta dalla mobilitazione emotiva di gruppi di devoti followers, parti di quest'universo monadico atomizzante, che enfatizza, avrebbe detto Arendt:

l'essere degli uomini per o contro gli altri come per esempio nella condizione di guerra, in cui gli uomini entrano in azione e usano la violenza allo scopo di realizzare certi obiettivi per la propria parte o contro il nemico. In questi casi, il discorso diventa "mera

³⁶ H. Arendt, *Vita activa, la condizione umana*, Bompiani, Milano 1997, pp. 128-132.

chiacchiera”, un semplice mezzo in più per raggiungere un fine, sia che serva a ingannare il nemico o a stordire con la propaganda³⁷.

Conosciamo bene gli odiatori seriali del Web, sacerdoti di verità indiscutibili, espresse in modo violento e inquietante per questo.

A tal punto forse sarà più chiaro il paradosso dei nostri tempi e le inquietanti osservazioni del CDEC. Pertanto, «la postverità non è una diceria mediatica, bensì il sintomo dei caratteri fondamentali della nostra epoca»³⁸. Esiste una soluzione a tutto questo? «Abbiamo bisogno di un'idea di verità che non si limiti a constatare, ma che consiste in un fare, attività davvero alternativa alla postverità»³⁹; è necessario fare la verità ripartendo dalla rifondazione ontologica del discorso vero che avvalendosi della tecnologia (fattore di verità) permetta di verificare, sperimentare quindi di fare la verità supportato da un sistema, l'epistemologia, ovvero da concetti veri ricavati dall'interazione tra ontologia e tecnica,

a tal punto la verità chiede di esser detta, come suggeriva l'esempio di Agostino, secondo cui la verità andava enunciata e messa per iscritto. Si richiama così una circostanza routinaria della ricerca scientifica. [...] ma enunciare e fissare la verità non è solo un elemento imprescindibile del galateo scientifico. È anche un pezzo costitutivo della dignità umana [...]⁴⁰.

Ferraris conclude parlando dei grandi enunciatori di verità: Galilei, Kant e Socrate, tra tutti sottolinea quest'ultimo che sa la verità la enuncia anche a prezzo della vita:

³⁷ Ivi, pp. 131-132.

³⁸ M. Ferraris, *Postverità e altri enigmi*, cit., p.155.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, p. 156.

È intuitivamente ovvio che è proprio il terzo caso quello della *parrhesia* (dire la verità a prezzo della vita), il più significativo, quello che indica un ideale (che si realizza raramente) rispetto al quale tutte le altre forme di enunciazione sono derivate e subordinate. Ci possono essere eccellenti e in molti casi eroici motivi per non dire la verità. Ma non c'è un solo motivo per dire che la verità è violenta e dogmatica o che non è intimamente connessa con l'esistenza e la dignità degli esseri umani⁴¹.

Tornando all' introduzione di *Discorso e verità* di Foucault, anche Bodei sottolinea che

Dire la verità è sempre rischioso [...] in democrazia lo è per l'intera collettività, in quanto si deve concedere la parola a tutti ai buoni e ai cattivi cittadini. La *parrhesia* allora può facilmente pervertirsi, diventare una forma di demagogia, di insolenza o di ignoranza. [...] Il dibattito, dall'Atene classica all'Oreste di Euripide, giunge fino a noi ponendo a tema il rapporto tra democrazia, ragione, verità su come cioè conciliare l'accesso di tutti in politica con la molteplicità delle opinioni individuali non ponderate o opportunistiche e comunque lontane dalla ricerca di vero⁴².

Parole quelle di Bodei tristemente profetiche se pensiamo a quanto detto fin qui, all'analisi di Ferraris e quindi alle precise derive definite dal populismo mediatico, nato nel Web, che può influenzare, purtroppo, il modo di vedere la Storia e la società, elementi, ad oggi, pericolosamente intrecciati, per il popolo del Web, al dominio politico.

Pertanto, non ci stancheremo mai di cercare, con rinnovato interesse, la verità che chiede di essere detta a prezzo della

⁴¹ Ivi, p.157.

⁴² R. Bodei, *Dire la verità*, cit., pp. XIV-XV.

vita con la forza della *parrhesia*⁴³ ovvero “il coraggio intellettuale della verità” di cui parlava Pasolini.

La lezione di Foucault che, alla fine del Novecento, ritorna alla *parrhesia* degli antichi greci, affascinato, malgrado il suo tempo, dal desiderio di ricostruire la genesi della tradizione critica occidentale, è molto interessante e illuminante. La rinnovata istanza incredibilmente novecentesca di *Discorso e verità* ha motivato sia il mio approfondimento sulla questione della postverità che il desiderio di riproporre la strada della *parrhesia* come unico strumento per riprendere il sentiero dell’armonica continuità della libera ricerca filosofica. È innegabile l’importanza di ripercorrere le radici postmoderne della nostra visione della realtà poiché Il Postmoderno ci ha dato la possibilità di cogliere ancor meglio il profilo labirintico e complesso del nostro tempo all’età del Web, una sorta di “caos calmo” suscettibile di essere dominato e letto, dinanzi al quale è meglio non arrendersi mai. Oggi la filosofia dovrà accettare ancora una volta le sfide provenienti dal concetto di postverità e, con la responsabilità che da secoli la contraddistingue, dovrà continuare a formare nobili coscienze pronte a diventare critici e attenti interpreti del Labirinto real-virtuale ove ormai tutti noi siamo chiamati a vivere.

A tal punto desidero concludere davvero citando ancora una volta le parole di Remo Bodei, un grande monito per tutti noi:

⁴³ Questo lo riconosce anche Ferraris che dice a proposito: «si tratta di una nozione centrale nel pensiero dell’ultimo Foucault il che pare indizio di una revisione radicale dell’identificazione tra potere e sapere che costituisce l’aspetto più recepito e influente della riflessione foucaultiana» (*Postverità e altri enigmi*, nota 37 della terza Dissertazione).

la volontà di verità non rappresenta affatto un atteggiamento donchisciottesco. È diventata oggi un'esigenza urgente e ineludibile nel momento stesso in cui avanza quella che Habermas ha chiamato la "desertizzazione del mondo della vita" quando cioè l'esistenza si fa maggiormente problematica perché si attenuano o scompaiono i rapporti umani sorretti in maniera semiautomatica dalla tradizione e dall'abitudine [...] Questo libro [*Discorso e verità* di Foucault] ripropone senza pretese di ammaestramento moralistico, esempi di coraggio e di determinazione nel dire il vero così da essere meglio attrezzati nell'attraversamento del deserto del presente⁴⁴.

⁴⁴ R. Bodei, *Dire la verità*, cit., p. XIX.

VITTORIO REBORA

La “colpa di esistere”. Pensiero tragico e radicamento ontologico della sofferenza umana in Arthur Schopenhauer

L'antica leggenda narra che il re Mida inseguì a lungo nella foresta il saggio *Sileno*, seguace di Dioniso, senza prenderlo. Quando quello gli cadde infine tra le mani, il re domandò quale fosse la cosa migliore e più desiderabile per l'uomo. Rigido e immobile, il demone tace; finché costretto dal re, esce da ultimo fra stridule risa in queste parole: “Stirpe miserabile ed effimera, figlio del caso e della pena, perché mi costringi a dirti ciò che per te è vantaggiosissimo non sentire? Il meglio è per te assolutamente irraggiungibile: non essere nato, non *essere*, essere *niente*. Ma la cosa in secondo luogo migliore per te è morire presto¹.”

¹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1972, pp. 30-31.

Dal punto di vista storiografico, l'idea filosofica di "tragico" acquisì una notevole importanza a partire dal celebre *Saggio sul tragico* di Peter Szondi del 1961, all'interno del quale troviamo la seguente affermazione introduttiva: «fin da Aristotele vi è una poetica della tragedia; solo a partire da Schelling vi è una filosofia del tragico»². L'analisi di questo termine, richiede paradossalmente un distacco dal suo oggetto specifico, ossia la tragedia: infatti, se da un lato abbiamo una riflessione sulla buona riuscita della rappresentazione tragica – che trova la sua massima espressione normativa nella *Poetica* (334-330 a.C.) di Aristotele – dall'altro il tragico assurge a categoria metafisica tesa a illustrare l'ossatura dialettica e conflittuale nella teoresi dei vari pensatori³. Si tratta, di una lotta combattuta da due istanze contrapposte: dal punto di vista della messa in scena, essa risulta evidente nell'opposizione tra il carattere dell'eroe e un'istanza a lui superiore (e della quale l'individuo non è consapevole); osservando invece questo fenomeno da un punto di vista metafisico, esso esprime il contrasto tra "libertà" e "necessità", e che trova la propria realizzazione in quello che Nietzsche avrebbe definito il carattere "agonistico" del pensiero, e, non in ultima analisi, nella fede «nell'identità fra esistere ed essere colpevoli»⁴.

Tuttavia, si ritiene opportuno ricordare che la tragedia stessa, in virtù del suo carattere remoto ma attuale al tempo stesso, costituirà un punto di riferimento per la filosofia dell'interpretazione nel XX secolo: comporre tragedie in

² P. Szondi, *Saggio sul tragico*, a cura di G. Garelli, S. Givone e F. Vercellone, Abscondita, Milano 2019, p. 11.

³ C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, Il mulino, Bologna 2010, pp. 9-13.

⁴ F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei greci e scritti 1870-1873*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1973, p. 119.

epoca moderna, ma soprattutto riflettere sul concetto stesso di "tragico", presuppone un confronto ermeneutico con il teatro greco, quale ponte di collegamento tra due mondi temporalmente distanti. Non sorprende, dunque, se pensatori come Hans-Georg Gadamer (1900-2002) o Hans Robert Jauss (1921-1997) abbiano scorto nella tragedia un modello di riferimento per il problema della "traduzione" dei testi e della "comprensione" (*Verständnis*) degli orizzonti temporali del passato e del presente⁵. Da qui, capiamo bene che la portata del tragico si estende all'analisi della cultura, permettendo di rintracciare «tutte le costanti principali del conflitto presente nella condizione umana», quali: l'opposizione uomo-donna; società e individuo; vivi-morti; uomini e divinità»⁶. Ciò, naturalmente, vale anche per la filosofia: secondo George Steiner, infatti, cercare un principio teorico che renda ragione della condizione storica dell'uomo sul piano psichico e sociale, dopo Rousseau e Kant significa, secondo Steiner, «pensare in termini tragici»⁷.

Da queste note introduttive, è possibile trarre la seguente considerazione: la tragedia funge da rappresentazione atemporale di un conflitto che noi assimiliamo alla nostra condizione terrena, favorendo, in tal modo, una comunione tra la nostra condizione storica a quella tragica⁸. A nostro avviso, però, il limite di questa concezione è quello di assumere l'uomo come oggetto di osservazione del pensiero tragico solo nella misura in cui agisce e si realizza nella storia, rischiando di ridurre il tragico ad una storia della cultura e

⁵ Ivi, p. 221.

⁶ Ivi, p. 307.

⁷ G. Steiner, *Le Antigoni*, a cura di N. Marini, Garzanti, Milano 2003, p. 12.

⁸ Ivi, p. 307.

degli effetti lasciati dall'uomo. Al contrario, si ritiene piuttosto interessante esaminare il concetto di tragico nella sua configurazione "ontologica", e dunque al di là della semplice storia degli esiti prodotti da una mentalità di un'epoca.

Prendendo le mosse da questo punto, occorre interrogarsi su quel momento che precede la libertà storico-temporale dell'uomo, vale a dire la nascita: perché l'uomo viene al mondo? Siamo veramente liberi, o costitutivamente segnati da un limite che causa sofferenza? In un tale contesto, la sentenza pronunciata dal Sileno a Re Mida per cui "sarebbe meglio non essere mai nati" riveste il ruolo di immagine guida per la nostra analisi. Questo verdetto, ancor prima della sua celebre ripresa da parte di Nietzsche, sembra permeare in modo indiretto tutto il pensiero di Schopenhauer (1788-1860), da cui il filosofo di Rōcken sarà influenzato nella sua prima produzione. Di recente, è stato osservato quanto segue: «Schopenhauer [...] aveva riconosciuto nelle parole di Anassimandro la quinta essenza del tragico, e non solo del tragico greco, ma anche del tragico moderno, [...]»⁹. L'idea di una *adikia* (ingiustizia) che gli enti devono scontare in terra per un arco di tempo limitato, sembra trovare – a partire dal Libro III de *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1818-1859) – una notevole affinità con la disamina della tragedia nel sistema delle arti schopenhaueriano.

In questo contributo si intende passare in rassegna gli aspetti che connotano ontologicamente il concetto di tragico e le sue implicazioni nel pensiero di Schopenhauer. Tra di esse, alla luce della lettura della *Poetica* di Aristotele compiuta dal filosofo – a sua volta filtrata dai testi di Lessing e dalla frequentazione di Goethe – saranno analizzate: 1) il

⁹ S. Givone, *I presocratici*, Il Mulino, Bologna 2022, p. 53.

rifiuto della teoria dell'apprendimento tragico fondata sulla proporzione tra delitto commesso e pena subita; 2) il rovesciamento del concetto di *hamartia*, la colpa dell'eroe tragico, che Schopenhauer (si vedrà) non circoscrive più alle azioni, ma la pone sul piano dell'essere dell'uomo radicandola ontologicamente nel suo carattere.

1. L'inquadramento storico: la ricezione della *Poetica* di Aristotele nella filosofia classica tedesca e in Schopenhauer

La *Poetica* conobbe una notevole ricezione nella *Klassik* tedesca, dove la sua ripresa – assieme allo studio delle tragedie greche e di quelle moderne (in particolare, quella di Shakespeare) – ebbe come scopo quello di elaborare un fondamento assoluto della rappresentazione tragica, e di porre le basi per la nascita di un teatro nazionale tedesco¹⁰. Figura indispensabile per il contributo offerto a questa impresa fu sicuramente quella di Gottthold Ephraim Lessing (1729-1781), che nella sua *Drammaturgia di Amburgo* (1767-1769) espone una rassegna di critiche teatrali che lui aveva redatto in qualità di drammaturgo per il Teatro nazionale di Amburgo¹¹.

Il rilievo dell'opera sopracitata consiste sostanzialmente nell'aver intravvisto in Aristotele il punto di riferimento per il rinnovamento del teatro d'autore contro la tendenza che poneva enfasi eccessiva sull'attore¹². La centralità dei principi aristotelici sono da rinvenire nella definizione stessa della

¹⁰ C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, cit., p. 111.

¹¹ *Ivi*, p. 112.

¹² *Ibidem*.

tragedia e di quelli che sono i suoi mezzi e i suoi scopi. Non è un caso, dunque, che diversi autori fornirono traduzioni e interpretazioni differenti dei seguenti passi:

La tragedia infatti è imitazione non di uomini ma di azioni e di un modo di vita, e dunque non è che i personaggi agiscano per rappresentare i caratteri [ethos/oi], ma assumono anche i caratteri a causa delle azioni, cosicché le azioni e il racconto costituiscono il fine della tragedia, e il fine è di tutte le cose la più importante¹³

Il secondo riguarda la *katarsis*:

La tragedia è dunque imitazione di un'azione seria e compiuta, [...] per mezzo della pietà [*Eleos*] e della paura [*Phobos*] finisce con l'effettuare la purificazione di siffatte emozioni [*ton toiouton pathematon katharsin*]¹⁴.

Si tratta di un dibattito, quello sulla funzione della tragedia, e nel contempo quello sul ruolo ricoperto dalla *mimesis* e dalla *katarsis*, che vede contrapposte due grandi voci, vale a dire quelle di Lessing, ma anche di Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832): il primo di essi attribuirà alla tragedia un compito di matrice morale che si attua attraverso il "timore" e la "compassione", laddove Goethe, invece, conferirà ad Aristotele il merito di averne delineato la compiutezza e l'armonia che la rende esteticamente autonoma rispetto all'effetto sul pubblico¹⁵.

¹³ Aristotele, *Poetica*, a cura di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1995, 1450a16-23.

¹⁴ Ivi, 1449b24-30.

¹⁵C. Gentili, *Autonomia ed eteronomia della mimesis. La catarsi aristotelica nell'interpretazione di Jacob Bernays*, in *Ermeneutica e metodica: studi sulla metodologia del comprendere*, Marietti, Genova 1996, pp. 260-261, 286-287.

Come già anticipato, Lessing è fortemente convinto che la tragedia avesse e debba continuare ad avere un fine eminentemente morale e pedagogico. Un tale obiettivo è perseguito dalla rappresentazione drammatica tramite la “catarsi”, parola resa in tedesco dal filosofo con *Reinigung*, cioè “purificazione”¹⁶. Su queste basi, le emozioni di timore (*Furcht*) e compassione (*Mitlied*), da uno stato generico, subiscono un processo di “chiarificazione” e individuazione, attuandosi una «trasformazione delle passioni in disposizioni virtuose» secondo il metro del «giusto mezzo»¹⁷. Inoltre, questo ci consente di affermare che la compassione sia «l’emozione prodotta dal timore che ciò che vediamo accadere ad un altro accada a noi stessi»¹⁸. La tragedia, dunque, suscitando la partecipazione del pubblico alle sorti del protagonista, ha il compito di “educare” a provare un maggior grado di compassione, la quale, a sua volta, consente lo sviluppo di un sentimento di rispetto nei confronti dell’altro.

Goethe, espone nel dettaglio le sue considerazioni sulla tragedia e sul trattato aristotelico nello scritto *Note supplementari alla Poetica di Aristotele* del 1827. Pur condividendo con Lessing la fiducia in un ideale di “religione dell’umanità”, le sue teorie sullo scopo della tragedia risultano antitetiché¹⁹. Innanzitutto, Goethe, riferendosi implicitamente proprio a Lessing, nega l’ipotesi per cui la tragedia avrebbe dovuto sortire un effetto: «Come Aristotele, [...] avrebbe

¹⁶C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, cit., p. 114.

¹⁷ G.E. Lessing, *Drammaturgia d’Amburgo*, a cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 1975, p. 347, cit. in C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, cit., p. 114.

¹⁸ C. Gentili, *Autonomia ed eteronomia della mimesis. La catarsi aristotelica nell’interpretazione di Jacob Bernays*, cit., pp. 286-288.

¹⁹ C. Gentili, G. Garelli, *Il tragico*, cit., p. 115.

potuto, scorrendo della costruzione della tragedia, pensare all'effetto, e ancor più, all'effetto imprecisato che la tragedia poteva avere sugli spettatori? In nessun modo»²⁰. Con la parola catarsi, infatti, Aristotele intendeva una «conclusione riconciliatrice», sostenendo, in aggiunta a ciò, che «la tragedia deve inevitabilmente concludersi con una riconciliazione e con uno scioglimento»²¹ sulla scena, fornendo come paradigma di questa risoluzione l'*Edipo a Colono* (401 a.C.) di Sofocle. In altre parole, la tragedia è concepita idealmente da Goethe come un organismo armonicamente compiuto e dotato di una propria legge di sviluppo interna che le conferisce autonomia rispetto agli ambiti morale ed educativo: riferendosi all'impatto sullo spettatore, conclude asserendo che «l'intreccio lo confonderà, lo scioglimento lo illuminerà, ma egli tornerà a casa senza per questo essere divenuto migliore»²².

Dal punto di vista storico, Schopenhauer conobbe di persona Goethe grazie alla madre (sua amica ed estimatrice) che, in età giovanile, gli permise di frequentare ambienti di buona estrazione culturale come il circolo di Weimar²³. Il primo incontro con l'intellettuale di Francoforte sul Meno avvenne il 24 novembre del 1813, ma incomincerà a distaccarsene già a partire dal maggio dell'anno successivo²⁴. Pur iniziando a prendere consapevolezza circa

²⁰ J.W. Goethe, *Note supplementari alla Poetica di Aristotele*, in *Scritti sull'arte e sulla letteratura*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 266.

²¹ Ivi, p. 267.

²² Ivi, p. 268.

²³ C. Mazzantini, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, Università degli studi di Torino, Facoltà di magistero, Ed. Tirrenia, 1965, p. 107.

²⁴ I. Vecchiotti, *Introduzione a Schopenhauer*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 115.

la diversità rispetto al suo pensiero, mantenne un rapporto di stima e cordialità: ne lesse la produzione intrattenendo con lui un assiduo scambio di opinioni per via epistolare. Ad accentuare la divergenza teorica tra i due fu sostanzialmente il fatto che Schopenhauer – benché affascinato e influenzato in parte dalla teoria dei colori e dalla morfologia di Goethe – non concordò circa la possibilità di armonizzazione tra l'uomo e la natura che si concretizza nel genio²⁵. Piuttosto, segnando la facoltà dell'intelletto un distanziamento tra l'uomo e la natura, giunge a profilarsi una vera e propria «solitudine metafisica dell'uomo»²⁶.

In più, i riferimenti contenuti nel Libro III *ne Il mondo come volontà e rappresentazione*, testimoniano senza dubbio la conoscenza del pensiero di Lessing e, in particolare, delle sue teorie estetiche contenute nel *Laocoonte* (1766). Il titolo di quest'opera rimanda al celebre gruppo statuario ellenistico, il cui protagonista, come sostenne erroneamente Winkelmann, soffrirebbe in modo analogo al *Filottete* (409 a.C.) di Sofocle²⁷. In realtà, secondo Lessing, la tragedia menzionata funge esattamente da contraltare all'opera scultorea: se, da una parte, la scultura (come anche la poesia) ambisce a conciliare l'espressione del dolore fisico con la bellezza, dall'altra, osserva Lessing, la tragedia «esige [...] un procedimento precisamente opposto. I suoi eroi

²⁵ F. Gallo, *Arte, esistenza e genio*, in: A. Marini (a cura di), *Schopenhauer ieri e oggi. Atti del convegno internazionale Palazzo Feltrinelli – Gargnano del Garda 22-25 settembre 1986*, Il melangolo, Genova 1991, pp. 244-245.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ J.J. Winkelmann, *Pensieri sull'imitazione dell'arte greca nella pittura e nella scultura*, in: *Il bello nell'arte: scritti sull'arte antica*, a cura di F. Pfister, Einaudi, Torino 1973, p. 30, cit. in C. Gentili e G. Garelli, *Il tragico*, cit., p. 114.

devono mostrar sentimento, debbono manifestare i loro dolori, e lasciare agire su di sé la semplice natura»²⁸. E prosegue: «se rivelano ammaestramento e sforzo, lasciano freddo il nostro cuore [...]»²⁹, e ponendo che il poeta tragico avesse solo rappresentato il dolore in modo puramente fisico, ciò non sarebbe bastato «a suscitare un notevole grado di pietà»³⁰.

Argutamente, in questo frangente, Schopenhauer nota che Lessing sarebbe arrivato molto vicino a una conclusione esatta, ma non avrebbe colto, anche se di poco, il nocciolo della questione: il dolore nella scultura, infatti, non sarebbe stato possibile esprimerlo con un grido, ma non tanto perché, sulla falsariga di un criterio estetico, l'arte antica non avrebbe ammesso l'espressione del gridare, ma semplicemente perché «esorbita totalmente dal campo della scultura [...] e per conseguenza anche l'effetto del gridare sullo spettatore, risiede esclusivamente nel suono, non nello spalancare la bocca»³¹. Ma al di là di questa critica, resta il fatto che Schopenhauer tenga ferma la distinzione tracciata da Lessing tra "arti spaziali" (scultura, pittura e architettura) e "arti temporali" (poesia e tragedia), sostenendo la superiorità delle seconde: considerando che per il filosofo l'arte debba esprimere idee, e, in particolare quella di "umanità", la poesia rappresenta «tutta la natura, le idee di tutti i gradi, giacché essa, a seconda dell'idea da comunicare, procede ora descrivendo, ora raccontando, ora rappresentando

²⁸ G.E. Lessing, *Laocoonte* (1766), a cura di Emma Sola, Sansoni, Firenze 1954, p. 31.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 25.

³¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a cura di Sossio Giametta, Bompiani, Milano 2019, p. 455.

direttamente in forma drammatica»³², progressione che manca nelle arti figurative.

Fatta questa premessa, dissociandosi tanto dall'ideale educativo auspicato da Lessing, quanto dalla teoria della “conciliante rotondità estetica” fiancheggiata da Goethe, «[...] la tragedia, [...], nel più alto grado di oggettivazione della volontà [*Wille zum Leben*], ci mette davanti agli occhi, con terribile grandezza e chiarezza, appunto quel dissidio [della volontà] con sé stessa»³³. Nello stesso modo in cui noi osserviamo l'acqua mossa da forze contrarie tra di loro, noi vediamo l'essere umano mostrarsi nelle varie situazioni che lo ostacolano. Da qui, è evidente che lo scopo del dramma «è quello di mostrare con un esempio cosa sia l'essenza [*Wesen*] e l'esistenza [*Daseyn*] dell'uomo»³⁴, dove alle parole *Wesen* e *Daseyn* sono attribuite rispettivamente, nel primo caso, il significato di “carattere”, mentre nel secondo, quelli di destino, avvenimento e azione³⁵. In aggiunta a quanto detto sin qui, la tragedia ci mette davanti a ciò che per Schopenhauer è «la parte terribile della vita»³⁶, una vita che si esplica sul piano fenomenico attraverso azioni e aspirazioni, ma che si scontrano costantemente con la sofferenza.

La prima osservazione da proporre è che qui si profila un parallelismo tra la *Wirklichkeit* e il *Drama*, poiché la prima parola ha a che vedere con il verbo *Wirken*, cioè agire producendo un effetto (osservabile, appunto, nel mondo della rappresentazione), nello stesso modo in cui *Drama* deriva dal

³² Ivi, p. 487.

³³ Ivi, p. 509.

³⁴ Ivi, p. 1811.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ivi, p. 503.

verbo *drao*, avente il significato, nuovamente, di agire (in questo caso, sulla scena). Si ritiene che questa similitudine renda al meglio l'idea di quello che potrebbe essere definito come il "campo ontologico" entro il quale la Volontà di vivere, per mezzo dell'uomo, si manifesta e lotta con sé stessa.

2. La colpa come "debito"

Una volta delineato lo scopo della tragedia, assieme agli antecedenti storico-concettuali nella riflessione di Schopenhauer, occorre adesso esaminare le condizioni mediante cui lo spettatore giunge a provare il sentimento di compassione. Secondo Aristotele, nella tragedia «non si debbono rappresentare né uomini dabbene che passino dalla fortuna alla sfortuna [...]; né uomini malvagi che passano dalla sfortuna alla fortuna [...]», ma «colui che si trova nel mezzo rispetto a questi estremi [...] per un qualche errore [*di'hamartian tinà*]»³⁷. Ora, facendo riferimento al libro V (1135b12-26) dell'*Etica nicomachea* (335-322 a.C.), sappiamo che per indicare delle azioni sbagliate lo Stagirita ricorre a tre termini differenti: 1) *Atykema*, interpretabile come un semplice "colpo di sfortuna"; 2) *Adikema*, indicante un'azione compiuta con intenzioni malvagie; 3) *Hamartia*, che, invece, è legato a quelle azioni umane che, per ignoranza o negligenza, portano l'eroe a «mancare il bersaglio»³⁸. Infatti, il semplice colpo di sfortuna rimuove totalmente la responsabilità dell'agente e vanifica la compassione; d'altro canto, una cattiva azione premiata provoca disgusto, o comunque, non sorprende il fatto che

³⁷ Aristotele, *Poetica*, cit., 1452b34-1455a12.

³⁸ C. Gentili e G. Garelli, *Il tragico*, cit., pp. 90-91.

essa venga punita³⁹. Il personaggio che commette *hamartia*, nella misura in cui assomiglia a noi, consente l’assimilazione del dolore da lui subito con quello dello spettatore, ponendoci, inoltre, nella condizione di formulare un giudizio sulla vicenda in modo razionale e con il giusto distacco dalle passioni⁴⁰.

Schopenhauer si discosta notevolmente sia dal principio di “giustizia poetica”, fondato sul senso della giusta misura tra colpa e pena, sia dalla natura stessa del concetto di colpa. Innanzitutto, il primo punto è ravvisabile nella critica che il pensatore di Danzica muove al critico letterario Samuel Johnson, il quale aveva imputato a Shakespeare il mancato rispetto per la regola sopramenzionata: «la pretesa della cosiddetta giustizia poetica poggia sull’assoluto misconoscimento dell’essenza della tragedia, anzi addirittura dell’essenza del mondo»⁴¹. Poiché la tragedia mette in scena la vita nella sua componente più nefasta (quella della Volontà), «il dolore senza nome, lo strazio dell’umanità, il trionfo della cattiveria, lo schernevole dominio del caso e la caduta senza salvezza dei giusti e degli innocenti»⁴², in essa non si dà né equilibrio né giustizia: «essenziale per la tragedia è solo la rappresentazione di una grande sventura»⁴³, e da questo punto di vista, Shakespeare con il suo *Amleto* (1600-1602) è riuscito perfettamente nell’intento.

In seconda battuta, Schopenhauer compie un passo ulteriore, dichiarando che:

³⁹ Ivi, p. 90.

⁴⁰ Ivi, p. 91.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 505.

⁴² Ivi, p. 503.

⁴³ Ivi, p. 507.

il vero senso della tragedia è l'approfondimento della verità che ciò che l'eroe sconta non sono i suoi peccati personali, bensì il peccato originale, cioè la colpa dello stesso esistere [*Schulddes Daseyn*]⁴⁴.

Si osservino, ora, le possibili analogie con la celebre locuzione di Anassimandro a cui abbiamo fatto riferimento in via introduttiva:

Principio dei viventi è l'illimitato [...] da dove infatti i viventi hanno l'origine, ivi hanno anche la loro distruzione secondo necessità [*kata' to kreon*]: poiché essi pagano l'uno all'altro la pena e l'espiazione dell'ingiustizia [*adikia*] secondo l'ordine del tempo⁴⁵.

La parola *adikia* simboleggia la controparte della nozione cosmica di *Dike*, giustizia che compie nei viventi e attraverso di essi la sua opera di riconciliazione tra coloro che sono in conflitto tra loro e con l'"indeterminato" (*Apeiron*)⁴⁶. L'essere, qui, non è se non ciò che deve essere, e lo si può ben vedere nell'espressione *kata' to kreon*, ossia "secondo necessità". Tuttavia, a parere di Givone, il verbo che deriva da *to chreon* è *chraomai*, traducibile con "avere" o "soddisfare un bisogno", quasi a indicare il fatto che gli enti nutrono un "desiderio di essere", un "bisogno di vivere" cercando la giustizia mediante cui riconciliarsi con l'illimitato da cui sono venuti⁴⁷. In virtù della finitezza della vita e nell'essere circoscritta ad un arco di tempo limitato, la nascita «altro non è che una colpa da

⁴⁴ Ivi, p. 507.

⁴⁵ Simplicio, *Commentario alla Fisica di Aristotele*, in *I Presocratici. Testimonianze e frammenti* (Vol. I.), a cura di G. Giannantoni, Laterza, Roma-Bari 1981, DK 12 A 9.

⁴⁶ S. Givone, *I presocratici*, cit., p. 52.

⁴⁷ Ivi, p. 54.

espiare con la morte. [...] una colpa che è tutt’uno con la nostra origine»⁴⁸.

In modo non molto dissimile, il termine *Schuld* in tedesco può significare colpa, ma anche “debito”, laddove il desiderio, quale conseguenza della noumenica e indefinibile volontà di vita, è fonte di angoscia e rivela un essere umano che, per sua natura, è manchevole. Notiamo, tuttavia, che si tratta di una concezione di colpa molto diversa rispetto a quella aristotelica dell'*hamartia*, perché non ha a che vedere con la responsabilità dell’uomo e con i suoi atti, ma denota un assetto che, ancor più che prescrittivo, è definibile come “ontologico”. Come scrive Mazzantini, per Schopenhauer «la colpa ed il merito degli uomini non hanno radice, nelle loro azioni, ma nel loro essere: è colpa esser nato [...]»⁴⁹. Il prossimo passo sarà, in questa sede, chiarificare come anche le stesse azioni umane siano legate ad una matrice ontologica.

3. Determinazione ontologica del tragico: il carattere come frammento “demonico” della Volontà di vivere

Un netto capovolgimento della concezione aristotelica è, infine, rinvenibile nei supplementi al Libro III de *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Criticando, infatti, l’idea di Aristotele per cui nella tragedia i protagonisti «assumono anche i caratteri a causa dell’azione»⁵⁰, Schopenhauer sostiene esattamente l’opposto: «solo le circostanze, i destini, gli avvenimenti portano il carattere ad esprimere la

⁴⁸ Ivi, pp. 52-54.

⁴⁹ C. Mazzantini, *L’etica di Kant e di Schopenhauer*, cit., p. 203.

⁵⁰ Aristotele, *Poetica*, cit., 1450 a19.

loro essenza, e solo dai caratteri nasce l'azione, da cui promanano gli avvenimenti»⁵¹. Libero, infatti, come annota Mazzantini, non è l'“operare”, ma l'“essere”, perché se è vero, da un lato che le azioni le compiono gli uomini – e sono, ad ogni modo, determinate da motivazioni – dall'altro questi ultimi agiscono ugualmente secondo il loro *modus essendi*, e in tal senso la libertà dell'uomo risulta compromessa e pervasa dalla sofferenza⁵².

Sussistono, a nostro avviso, delle ragioni secondo cui questo schema sia perfettamente in linea con la concezione del tragico, la quale, secondo Jean-Pierre Vernant (1914-2007) si fonda su una “simmetria sintattica” espressa da un frammento di Eraclito: «Ethos antropoi daimon»⁵³. In *Mito e tragedia* (1986), lo studioso fornì due traduzioni differenti di questa sentenza: 1) «Il carattere è il demone per l'uomo», evidenziando che l'uomo sia impossibilitato ad avere ragione del proprio carattere; 2) «Il demone è il carattere dell'uomo», intendendo dire che quelle che l'individuo crede siano azioni legate alla propria libera decisione, altro non sono che il frutto di una volontà che lo trascende⁵⁴.

In un tale contesto, l'analisi filologica del termine *Daimon* condotta da Umberto Curi può venirci più che mai in aiuto: “Daimon”, per l'appunto, è imparentato con “Moira” (destino) tramite il verbo *dàiomai* (distribuire), ed è legato al sostantivo “méros” e al verbo “méiromai”, aventi il significato di “ottenere una parte in sorte”, termine che si collega ai contesti dei

⁵¹ Ivi, p. 1813.

⁵² C. Mazzantini, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, cit., p. 173.

⁵³ Eraclito, *Sulla natura*, Feltrinelli, Milano 2006, 22B119DK.

⁵⁴ J. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, a cura di M. Rettori, Einaudi, Torino 1976, p. 18, cit. in C. Gentili e G. Garelli, *Il tragico*, cit., pp. 13-14.

banchetti in cui ciascuno trova nel proprio piatto la parte servita⁵⁵. Richiamandoci al passo di Nietzsche citato all'inizio, in qualità di "figli del caso" (*tyche*), ciò che ci verrà affidato sarà un carico di dolore a cui l'uomo non può sottrarsi, ma che può tutt'al più arginare mediante una conoscenza superficiale e fenomenica. Questo ci porta ad evincere che l'uomo sia un frammento demonico dell'unica "Volontà di vivere", e quella scintilla divina che è il daimon, risuona tragicamente nel suo carattere inducendolo allo sbaglio e al dolore, un dolore che si manifesta sul piano fenomenico, ma che serba la propria radice nella "cosa in sé", poiché l'infelicità di quest'ultima consiste nel «proiettare fuori di sé questa pluralità»⁵⁶. Inoltre, la natura ontologica di questo dolore è legata al trauma della nostra nascita, e che vede drammaticamente gli individui divisi ed egoisticamente in lotta gli uni contro gli altri, ma, al contempo, accomunati dalla Volontà presente in tutti gli uomini⁵⁷.

In conclusione, la disamina sulla tragedia e sul tragico compiuta da Schopenhauer porta non solo a considerare quale sia il fine ultimo di questa forma artistica, ma apre anche la via per una riflessione sull'etica volta ad alleviare la sofferenza che pervade la condizione umana. Scrive, infatti, Szondi: «Anche per Schopenhauer la vicenda tragica consiste nello spontaneo togliersi di ciò che costituisce il fondamento del mondo»⁵⁸. Questo perché l'effetto del sublime provocato dalla tragedia «è l'affacciarsi dell'idea che il mondo, la vita non possono dare alcun appagamento, e che

⁵⁵Cfr. U. Curi, *Meglio non essere mai nati: la condizione umana tra Eschilo e Nietzsche*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 61-62.

⁵⁶ C. Mazzantini, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, cit., p. 161.

⁵⁷Ivi, p. 14.

⁵⁸ P. Szondi, *Saggio sul tragico*, cit., p. 41.

quindi non sono degni del nostro attaccamento [...], che è meglio staccare il suo cuore dalla vita, distoglierne il suo volere, non amare più il mondo e la vita»⁵⁹.

Nonostante, l'accento posto sulla componente ontologica del tragico schopenhaueriano in questa sede, è innegabile che l'idea di rifiuto nei confronti della parte più oscura della vita getti le basi per comprendere la comune condizione umana e quali siano i mezzi per tentare di mitigare il dolore della vita, come l'immedesimarsi nella sofferenza altrui attraverso l'amore incondizionato e la consapevolezza che la volontà di vivere che è in me è la stessa degli altri⁶⁰. Si tratta di temi che Schopenhauer approfondirà più nello specifico nei due saggi *Sulla libertà del volere umano* (1838) e *Il fondamento della morale* (1840) a circa vent'anni di distanza dall'insuccesso (apparente) de *Il mondo come volontà e rappresentazione*.

⁵⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 1815-1817.

⁶⁰ C. Mazzantini, *L'etica di Kant e di Schopenhauer*, cit., p. 168.

Galileo, sensate esperienze e certe dimostrazioni

La figura di Galileo si incontra a partire dalle pagine iniziali dei manuali scolastici sia di fisica che di scienze, perché viene presentato come l'ideatore del metodo sperimentale e il fondatore della scienza moderna. Occorre, dunque, conoscere anche solo una parte del dibattito storico-filosofico, che si è sviluppato lungo il secolo scorso.

Le ricerche in didattica delle scienze, svolte lungo alcuni decenni, hanno evidenziato l'inefficacia dell'insegnamento scientifico; le cause di ciò sono molteplici, tra queste, la lontananza tra l'oggetto dell'insegnamento e le concezioni spontanee e l'impostazione dogmatica ed enciclopedica delle discipline. In realtà, l'insegnamento scientifico, dovrebbe costruire un'immagine della «scienza come processo, come un sistema in continua trasformazione, dove è fondamentale comprendere la relatività dei concetti scientifici, la loro genesi

e la loro evoluzione, dove è fondamentale il confronto tra teorie diverse»¹. Questo contributo nasce dall'idea che l'insegnamento delle discipline scientifiche, per essere significativo, deve tenere in considerazione gli aspetti storici ed epistemologici delle discipline stesse. L'opera di Galileo offre la possibilità di elaborare percorsi didattici che presentino alcuni contenuti previsti nel consueto curriculum scolastico, all'interno del loro contesto storico e in chiave problematica².

Nel seguito, vengono riassunti alcuni degli innumerevoli studi che sono stati svolti nel corso del Novecento sulla figura di Galileo. L'importanza della parte sperimentale nel lavoro di Galileo ha da tempo diviso gli studiosi. Sebbene lo scienziato pisano sia considerato il fondatore della scienza moderna, perché ideatore del metodo sperimentale, alcuni storici della scienza e filosofi sono arrivati a sostenere che Galileo non abbia mai condotto esperimenti reali.

L'immagine di Galileo come sperimentatore è stata costruita sulla base di molteplici fattori. In primo luogo, le biografie scritte poco dopo la sua morte. Niccolò Gherardini nella sua *Vita del signor Galileo Galilei* scrive: «Lo studio suo dipendeva dalla continua osservazione, con dedurre da tutte le cose che vedea, udiva o toccava, argomento di filosofare; e diceva egli ch'il libro nel quale si dovea studiare era quello della natura, che sta aperto per tutti». E Vincenzo Viviani nel

¹ C. Fiorentini, *Rinnovare l'insegnamento delle scienze*, Aracne, Cantarano 2018, p. 76.

² P. Falsini, *La natura del movimento tra astronomia, cosmologia, fisica, religione e società*, in F. Cambi, M. Piscitelli (a cura di), *Complessità e narrazione*, Amando, Roma 2007, p. 213; S. Pirollo, *Un percorso didattico su forze e moto da Aristotele a Galileo*, in F. Cambi, C. L. Barsantini, D. Polverini (a cura di), *Formazione alla scienza nella scuola secondaria superiore*, Armando, Roma 2007, p. 260.

Racconto storico della vita di Galileo, datato 1654 e pubblicato nel 1717, scrive: «[Galileo] diceva che le principali porte per introdursi nel ricchissimo erario della natural filosofia erano l'osservazione e l'esperienza, che, per mezzo delle chiavi de' sensi, da i più nobili e curiosi intelletti si poteva aprire»³.

A questa immagine di Galileo ha contribuito anche la nascita dell'Accademia del Cimento, la prima accademia italiana con finalità scientifiche, fondata a Firenze nel 1657. L'Accademia aveva lo scopo di sviluppare e diffondere la metodologia sperimentale galileiana; seguendo il loro motto "provando e riprovando", gli accademici sottoponevano a rigorosa verifica sperimentale i principi fisici che stavano investigando. Nel 1667, pubblicarono i *Saggi di naturali esperienze*, dove sono raccolti i principali risultati da loro conseguiti e che riguardano osservazioni e studi su termometria, barometria, pneumatica.

Anche la tradizione positivista ottocentesca ha giocato un ruolo importante nel costruire l'immagine di Galileo sperimentatore.

Lo studioso Alexandre Koyré (1892-1964), ha ribaltato le concezioni di storia della scienza del suo tempo, basate sulle idee del Positivismo, individuando sì la nascita della scienza moderna con il lavoro di Galileo, ma cogliendo l'aspetto innovativo nell'interpretazione matematica dei fenomeni fisici. Questa idea è stata supportata dal fatto che, Galileo stesso, nelle sue opere, non ha pubblicato dati numerici relativi ai suoi esperimenti e non ne ha descritto accuratamente la procedura, come invece ha fatto per l'esperimento del piano

³ G. Bonera, *Galileo oggi*, La Goliardica Pavese, Pavia 1995, p. 15.

inclinato. Gli scritti di rilievo di Koyré su Galileo sono raccolti nell'opera *Etudes galiléennes*, pubblicata per la prima volta nel 1939. In questa opera, l'autore sostiene che gli esperimenti non hanno avuto un ruolo determinante nell'attività di Galileo e arriva addirittura ad ipotizzare che non siano mai stati eseguiti. Nell'introduzione, Koyré riconosce che «indubbiamente, il carattere sperimentale costituisce uno dei tratti più tipici della scienza classica»⁴, ma non l'esperienza intesa come osservazione del senso comune, ma come «interrogazione metodica della natura»⁴, che «presuppone di conoscere il linguaggio nel quale porre le domande e un vocabolario che permetta di interpretare le risposte della natura». «La decisione di interrogare la natura con linguaggio geometrico-matematico non poteva provenire dall'esperienza stessa»⁴. L'autore sostiene che, con l'avvento della scienza moderna, «si ha la sostituzione dello spazio concreto della fisica pregalileiana con lo spazio astratto della geometria euclidea»⁵. La realtà diventa astratta e matematica: Galileo nel portare avanti i suoi esperimenti mentali, introduce un piano assolutamente liscio, una sfera assolutamente sferica. «La deduzione e i suoi concetti "fittizi" ci permettono di comprendere e di spiegare la natura, porre delle domande, interpretarne le risposte»⁶. Galileo sta cercando di fondare una «fisica matematica deduttiva e astratta»⁶, nella quale le leggi sono dedotte senza ricorrere all'esperienza su oggetti reali. Poche righe dopo, Koyré arriva a sostenere che «Le esperienze a cui si richiama – o si richiamerà più tardi – Galileo, anche quelle che realmente esegue, non sono, e non

⁴ A. Koyré, *Studi galileiani*, trad. M. Torrini, Einaudi, Torino 1979, p. 7.

⁵ Ivi, p. 9.

⁶ Ivi, pp. 74-75.

saranno mai, che esperienze di pensiero».

A prova del fatto che gli esperimenti di Galileo sono mentali, l'autore riporta un passo dalla *Seconda giornata del Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), nel quale i personaggi discutono a proposito delle prove portate dagli aristotelici sull'immobilità della terra; in particolare si parla del sasso lasciato cadere dalla sommità di una torre. L'aristotelico Simplicio afferma:

E voi, questa esperienza, l'avete fatta per parlarne con tanta sicurezza? Perché se né voi, né gli altri l'hanno fatta, la discussione è oziosa, poiché laddove si tratta di cose così remote da ogni umano discorso, solo l'esperienza può sollevare ogni dubbio.

Continua Salviati:

Io senza esperienza son sicuro che l'effetto seguirà come vi dico, perché così è necessario che segua»⁷.

L'autore sottolinea l'importanza del passaggio:

[...] da questo passo dipende tutta l'interpretazione dell'opera di Galileo. E quindi della scienza classica in generale [...] si tratta della funzione e del ruolo dell'esperienza nella scienza [...] la scienza classica è presentata come fondata prima di tutto sull'esperienza [...] che oppone la ricchezza ... del discorso sperimentale all'apriorismo [...] della fisica scolastica⁷.

È proprio l'aristotelico Simplicio che richiama il ricorso all'esperienza, mentre Salviati, il portavoce di Galileo, ne afferma l'inutilità. E dunque: «la buona fisica si fa a priori»,

⁷ Ivi, pp. 229-231.

«soltanto dopo la deduzione, si istituisce l'esperienza»⁷. Come ulteriore prova, Koyré riporta un celebre passo dalla *Seconda giornata dei Dialogo sopra i due massimi sistemi* (1632), nel quale si discute della persistenza del moto orizzontale, cioè le considerazioni preliminari alla formulazione moderna del principio di inerzia, che si deve a Newton. Salviati chiede a Simplicio:

Però ditemi: quando voi aveste una superficie piana, pulitissima come uno specchio e di materia dura come l'acciaio, e che fusse non parallela all'orizzonte, ma alquanto inclinata, e che sopra di essa voi poneste una palla perfettamente sferica e di materia grave e durissima, come, verbigrazia, di bronzo, lasciata in sua libertà che credete voi che ella facesse? non credete voi (sì come credo io) che ella stesse ferma?

Simplicio: Se quella superficie fusse inclinata?

Salviati: Sì, ché così già ho supposto.

Simplicio: Io non credo che ella si fermasse altrimenti, anzi pur son sicuro ch'ella si moverebbe verso il declive spontaneamente⁷.

Simplicio risponde con un ragionamento e, la prova sperimentale, che prima aveva richiesto, diventa superflua anche per lui.

«La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi [...] in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, ed altre figure geometriche», così afferma ne *Il Saggiatore* (1623), ma, in quale modo Galileo attua la matematizzazione della natura e per mezzo di quali strumenti matematici? E. Giusti⁸ ritiene che, il primo esempio di trattazione quantitativo-geometrica della natura, si trovi nella *Terza giornata dei Discorsi*, dedicata

⁸ E. Giusti, *Galileo e le leggi del moto*, in G. Galilei, *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*, Einaudi, Torino 1990, p. XXVI.

all'analisi della caduta dei gravi. Riguardo all'origine sperimentale o speculativa delle leggi del moto, Giusti, osserva che Galileo, già nella lettera a Paolo Sarpi del 1604, scrive di aver capito la legge del moto, cioè la legge oraria e la legge dei numeri dispari, ma di essere alla ricerca di una teoria matematica che conduca ad esse in modo assiomatico-deduttivo. «Non si dimostra che quello che si conosce»⁸.

Le intuizioni innovative e rivoluzionarie di Galileo non hanno tuttavia portato alla formulazione di una teoria completa, a causa dell'inadeguatezza degli strumenti matematici a sua disposizione, essenzialmente la teoria delle proporzioni. Questa teoria prevede la possibilità di introdurre rapporti solo tra grandezze omogenee, ed è una teoria lineare, che quindi tende a trasformare dipendenze monotone in dipendenze lineari. Probabilmente è per questo che Galileo considera, inizialmente e sbagliando, la proporzionalità diretta tra velocità di caduta e altezza invece che tempo. Per esempio, anche la definizione di velocità media di un corpo comunemente intesa oggi, è possibile solo in una fase avanzata di «algebrizzazione della fisica»⁹, «quando cioè si sia accettata l'equivalenza tra rapporti di grandezze e numeri, dunque la possibilità di esprimere con un numero una qualsiasi grandezza scalare»⁹. Con la teoria delle proporzioni, è possibile confrontare tra loro le velocità di due moti, è possibile trattare velocità uniformi, ma non velocità istantanee. Dunque, a Galileo manca la trattazione delle grandezze istantanee che sarà possibile solo dopo l'abbandono della teoria delle proporzioni e l'elaborazione del calcolo infinitesimale. Newton compirà questo passo decisivo, generalizzando il problema del moto e formulando la dinamica. Così conclude

⁹ Ivi, p. XXIX.

Giusti: «la teoria del moto di Galileo ha le caratteristiche se non di una sconfitta almeno di un ripiegamento. Destino forse obbligato delle opere di grandi spiriti, che vedono al di là del proprio tempo e delle proprie possibilità»¹⁰.

Una svolta negli studi su Galileo si ebbe nel 1961, anno in cui T. Settle ha pubblicato un importante lavoro¹¹, nel quale ha descritto la riproduzione dell'esperimento del piano inclinato, seguendo la procedura riportata nella *Terza giornata dei Discorsi*, dimostrando l'attendibilità e la fattibilità del racconto di Galileo. Settle ha ottenuto risultati soddisfacenti con inclinazioni del piano dai 10° ai 40-45°. Ha Individuato, inoltre, alcuni elementi critici nell'esperimento: in primo luogo l'orologio ad acqua che doveva fornire dati coerenti per brevi intervalli di tempo (5-6 s con la precisione di 0,1 s) e l'abilità manuale dello sperimentatore che deve essere in grado di chiudere il flusso d'acqua nel momento in cui la palla colpisce un fermo. Per quanto riguarda il secondo punto, si deve considerare che il padre musicista e la conoscenza delle tecniche pittoriche rinascimentali abbiano influito positivamente nell'acquisizione di abilità sperimentali. Dunque, Galileo era un abile sperimentatore, ha ideato e costruito numerosi strumenti come il compasso, l'elioscopio, il termoscopio e questo deve aver avuto un peso nell'acquisizione dei suoi risultati scientifici insieme alla sua capacità di elaborare formulazioni teoriche.

Ulteriori sviluppi in questo senso si ebbero, negli anni '70, quando S. Drake¹² analizzò molti manoscritti galileiani

¹⁰ Ivi, p. LX.

¹¹ T. Settle, *An Experiment in the History of Science*, in «Science», 133 (1961), n. 3445, pp.19-23.

¹² S. Drake, *Galileo. Una biografia scientifica*, Il Mulino, Bologna 1988.

(conservati presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze), che riportano dati relativi a diversi esperimenti su piani inclinati, sul moto parabolico, dati che Galileo non aveva pubblicato nelle sue opere.

Concludo riportando i risultati di un esperimento svolto da Settle e suoi collaboratori¹³, volto a dimostrare che, la convinzione di Galileo (da lui riportata più volte nel *De motu antiquiora*¹³, 1590 circa), è frutto di un'osservazione diretta. Il fenomeno riguarda il fatto che, quando due corpi vengono lasciati cadere simultaneamente, «il più leggero dei due sopravanza quello più pesante» almeno nella fase iniziale della caduta. «Se Galileo affermò come fatto qualcosa che non era ovvia conseguenza di quanto egli allora accettava come vero in ambito teorico, è perché con ogni probabilità egli aveva effettivamente osservato ciò e lo aveva preso tanto seriamente da volerlo spiegare»¹⁴. L'esperimento fu condotto su un gruppo di venticinque studenti. A ognuno vennero date due sfere, di cui una dieci volte più pesante dell'altra e venne chiesto loro di lasciarle cadere simultaneamente. I lanci vennero ripresi e filmati: nell'89% dei casi, il corpo più leggero precedeva quello più pesante nella prima parte della discesa. Dall'analisi dei filmati, si notò che la mano che teneva la palla più leggera si apriva una frazione di secondo prima dell'altra: probabilmente, lo sforzo maggiore sostenuto nella fase precedente, richiedeva un tempo maggiore per rispondere allo stimolo del rilascio. Galileo, dunque, aveva accolto e cercato di giustificare teoricamente una sua osservazione.

¹³ T. Settle, *La rete degli esperimenti galileiani*, in M.B. Ceolin (a cura di), *Galileo e la scienza sperimentale*, Dipartimento di Fisica G. Galilei, Padova 1995, p. 21.

¹⁴ Ivi, p. 19.

Le nuove sfide per il pensiero tra immagini ed algoritmi

Quante volte abbiamo sentito dire che “un'immagine vale più di mille parole”. Certamente un'immagine, per certi versi, può essere più esplicita ed evocativa di un testo scritto o di un discorso orale, ma comunicare per iscritto non è la medesima cosa che farlo, per esempio, attraverso delle foto. Se è vero, parafrasando Marshall McLuhan, che il “mezzo è il messaggio” cambiano, per certi versi, i contenuti espressi, ma soprattutto differiscono i processi cognitivi che sono alla base delle due diverse modalità comunicative.

Questa riflessione mi è stata suscitata dal fatto che, soprattutto le nuove generazioni, mi sembrano privilegiare la comunicazione iconica rispetto a quella scritta, incoraggiati da social network come Instagram o Tik Tok più adeguati a veicolare immagini o video piuttosto che parole. Per non citare Bereal, il “nuovo” social (nato nel 2020) che favorisce

interazioni tra i propri contatti (preferisco chiamarli così piuttosto che amici o amiche) pubblicando la propria foto e quella di ciò che ci circonda nel momento in cui arriva la notifica che ci chiede di condividere quello che siamo, lì dove siamo: così, per essere reali.

Senza entrare troppo nei tecnicismi (anche perché non ne ho le competenze specifiche) è abbastanza evidente, però, che il nostro modo di pensare quando dobbiamo scrivere è estremamente diverso da quando comunichiamo mediante le immagini. Infatti, nel primo caso, secondo gli esperti di neuroscienze, si attiva una forma di pensiero di tipo logico-sequenziale, richiesta dalla forma stessa della verbalità che esige una strutturazione nel tempo e il rispetto di regole logico-formali. Nel secondo caso, invece, la trasmissione delle informazioni è più diretta, immediata. Attenzione, non sto parlando del pensiero per immagini che è, comunque, un'altra forma di congettura, sempre diversa da quello verbale logico-sequenziale e più associabile ad una rappresentazione pittorica (ad esempio quando ricordiamo alcuni momenti di un viaggio). Quello a cui mi sto riferendo è ciò che avviene quando, troppo spesso, si rinuncia alla comunicazione scritta preferendo quella iconica, in nome di una maggiore rapidità ed efficacia nel trasmettere quello che si vuol dire. Ma si tratta, a mio parere, di una rinuncia non priva di conseguenze negative: usare il linguaggio scritto ci porta a pensare alle parole da scegliere, ad immedesimarsi in chi le leggerà ed a ipotizzare come le interpreterà, assumendo il suo punto di vista. È l'esercizio del pensiero che non può fare a meno delle parole perché, tra le altre cose, esse creano mondi, come sostiene il filosofo Nelson Goodman e, facendogli idealmente eco Paolo Cognetti autore del recente bestseller *Le otto*

montagne, «povere parole, poveri pensieri». Su questo aspetto è intervenuto anche il filosofo Umberto Galimberti secondo il quale il pensiero è fatto di parole, per cui, più termini conosci è più ricco sarà il tuo pensiero. Ed agli insegnanti l'autore italiano ricorda:

Bisogna far parlare i giovani in classe. Il linguaggio si è impoverito. Si stima che un ginnasiale, nel 1976, conoscesse 1600 parole, oggi non più di 500. Numeri che si legano alla diminuzione del pensiero, perché non si può pensare al di là delle parole che conosciamo. E la scuola è il luogo dove riattivare il pensiero¹.

C'è un altro aspetto che voglio prendere in considerazione. I social network oltre ad abituare gli utenti a comunicare più con le immagini che con le parole (con tutto ciò che ne consegue), sono regolati da algoritmi, in sostanza, hanno il compito di capire quali siano le preferenze e gli interessi di ogni utente per proporgli contenuti attinenti e utili a soddisfare le sue esigenze. In questo modo, però, gli utenti si abituano a confrontarsi solo con ciò che piace, con ciò che interessa, evitando tutte le possibili dissonanze. D'altronde si tratta della logica della pubblicità che vuol far conoscere ciò che incontra i nostri gusti, per fini commerciali. Ma qui in ballo c'è la nostra capacità di confrontarci non solo con ciò che ci aggrada o con cui siamo d'accordo, ma anche e soprattutto con ciò che è divergente dai nostri pensieri e dalle nostre posizioni.

Il tanto citato spirito critico che la scuola dovrebbe far crescere nei giovani si sviluppa nella misura in cui questi incontrano e si confrontano con gli altri, in particolare con coloro

¹ U. Galimberti, *L'informatica svilisce l'intelligenza, professori usate meno il computer*, in «Il Giornale di Sicilia», 44 (2020).

che hanno idee diverse da loro. A tal proposito ho trovato appropriata questa riflessione del filosofo Bruno Mastroianni che prende spunto proprio dai social media. Egli afferma:

Sui social chi si confronta – anche con chi è maldisposto – migliora se stesso e affina ciò che pensa, perché lo mette alla prova. Chi rinuncia al confronto invece si accontenta di ciò che ha e lo difende d'ufficio. Il primo si muove e progredisce, il secondo non può che restare fermo e ostile².

.

² B. Mastroianni, *Sui social chi si confronta – anche con chi è maldisposto – migliora se stesso e affina ciò che pensa*, www.brunomastro.it, 2016.

Gli autori

Alessandro Becchi è da molti anni docente di Filosofia e Scienze Umane presso la scuola pubblica. Ha conseguito un dottorato di ricerca a Firenze, in Filosofia, nel 2004 e un secondo dottorato a Pisa, in Storia della Scienza, nel 2015. Si è occupato a lungo di Leibniz, sul quale ha pubblicato vari articoli e una monografia nel 2018 con l'editore Mimesis. Negli ultimi anni è tornato ad occuparsi del problema del determinismo logico, in prospettiva storica e teoretica.

Iolanda Cosentino insegna Filosofia e Storia presso il Liceo "C. Salutati" di Montecatini Terme, dove è coordinatrice del Dipartimento di Filosofia e Storia e Referente d'Istituto di Educazione civica. Socia della S.F.I. dal 2019, ha partecipato alle attività dell'Associazione con due contributi: *L'avventura moderna dei Saperi: da Leonardo all'Uomo del Postumanesimo* e *Ricordando Foucault: parrhesia, verità e post verità tra il postmoderno e l'Età del Web*. Ha pubblicato un saggio, *Il granduca Pietro Leopoldo fra Riformismo e Risorgimento in Toscana*, a cura del Comune di Monsummano Terme, in occasione dei 150 anni dell'Unità d'Italia. Ha recentemente partecipato a diversi convegni di interesse storico dei quali si ricorda il Convegno su Pietro Leopoldo d'Asburgo Lorena organizzato da UNESCO di Montecatini presso le Terme Tamerici nel maggio del 2022. Ha pubblicato nell'agosto del 2023 *Le Novelle del Sette e Mezzo* con il Gruppo Albatros Il Filo S.r.l. Roma.

Stefano Gallerini si è laureato in Lettere e Filosofia a Firenze nel 1990. Successivamente ha ottenuto una borsa di studio presso la Fondazione Luigi Einaudi di Torino, per compiere ricerche di storia sociale. Dal 1996 è docente di storia e filosofia nelle scuole secondarie superiori. Nel 2022 ha conseguito il dottorato di ricerca in studi storici (indirizzo storia contemporanea) presso le università di Firenze e Siena. I suoi interessi di ricerca si rivolgono prevalentemente a tematiche quali fascismo, antifascismo, Resistenza e storia del movimento operaio.

Stefano Liccioli ha conseguito la laurea in Filosofia presso l'Università di Firenze, il Baccalaureato in teologia presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale e all'Università di Pisa l'abilitazione per l'insegnamento nei licei della filosofia e della storia. Giornalista pubblicista, scrive recensioni ed articoli su temi filosofici, teologici e legati al mondo della scuola e giovanile in generale. Sempre su questi argomenti è invitato a tenere conferenze e a intervenire in corsi e convegni.

Silvia Pirollo si è laureata in Fisica presso l'Università di Firenze ed è dottore di ricerca in scienza e tecnologia dei materiali. Dal 2001 è docente di matematica e fisica nella scuola secondaria superiore. Dal 2005 fa parte del gruppo di ricerca e sperimentazione in didattica della fisica del CIDI (Centro di Iniziativa Democratica degli Insegnanti) di Firenze e contribuisce alla realizzazione di corsi di formazione per docenti, partecipando a riflessioni sull'innovazione dell'insegnamento delle discipline scientifiche ed elaborando nuovi percorsi didattici.

Vittorio Rebora, attualmente docente di filosofia e storia presso l'IIS Benvenuto Cellini di Valenza (AL), ha rivolto la sua attenzione al pensiero italiano e tedesco del Novecento, concentrandosi prevalentemente su temi di natura estetica. Le linee di ricerca maggiormente percorse sono: il rapporto tra arte e vita; la rielaborazione dei concetti estetici antichi in epoca contemporanea; la

ricezione del pensiero di Friedrich Nietzsche nella filosofia italiana del XX secolo. Collabora, inoltre, con il gruppo di ricerca “Prospettive italiane: ricerche di storia della filosofia”.

Andrea Sani si occupa di filosofia, di cinema e di fumetti. Tra le sue pubblicazioni: *La logica matematica* (La Nuova Italia, 1996), *Infinito* (La Nuova Italia 1998), *Ciak si pensa! Come scoprire la filosofia al cinema* (Carocci, 2016) e *Lo specchio della storia. Il grande cinema di ambientazione storica* (ETS, 2019). Ha curato la traduzione, l'introduzione e le note dei due volumi di G. W. Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza* (Clinamen, 2022) e *Il discorso di metafisica* (Clinamen, 2023). Insieme ad A. Linguisti è autore dei manuali di storia della filosofia *Sinapsi* (La Scuola, 2020) e *Idee e Sinapsi* (La Scuola, 2024). Nel 2016 ha vinto il XX Premio Franco Fossati e il Premio come Miglior Saggista al Referendum Anafi per il libro *Blake e Mortimer. Il realismo fantastico della linea chiara* (Alessandro editore, 2015).

Daniele Silvestri, nato a Lucca il 17 agosto 1965, dopo aver compiuto gli studi teologici nel Seminario di Lucca e nello Studio Teologico Interdiocesano della Toscana Nord-Occidentale, ha proseguito la propria formazione conseguendo la laurea in teologia presso lo Studio Teologico Accademico Bolognese sez. San Domenico, con una tesi dal titolo *L'immagine della Trinità nell'uomo ed il concetto filosofico di persona*. Nel 2005 si è laureato in Filosofia presso l'università di Pisa con una tesi sulla psicologia di James Hillman e ha conseguito la laurea specialistica nel 2007 con una tesi sull'immaginazione nell'antropologia politica di Hobbes. Abilitato all'insegnamento di storia e filosofia nei Licei, è attualmente insegnante di ruolo in un Liceo della provincia di Lucca.

Davide Sguazzino è attualmente docente di ruolo di Filosofia e Scienze Umane presso l'Istituto di Istruzione superiore “E.S. Piccolomini” di Siena. Si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Siena, indirizzo morale e politico con il Prof. Alessandro

Piazzini e il Prof. Mario Tronti, con cui ha collaborato alla stesura della sua ultima *Bibliografia delle opere e degli scritti*. Ha inoltre collaborato alla revisione dei testi del libro *Cenni di Castella*, sempre di Mario Tronti. Ha partecipato a numerosi Master e diplomi di perfezionamento nel settore umanistico e scientifico. Contemporaneamente al ruolo di docente ha svolto attività di formazione e tutoraggio riguardanti il settore filosofico e quello informatico.

Stefania Tirini è Ph.D in Sociologia dei processi culturali. I suoi interessi di ricerca sono orientati verso l'epistemologia della complessità e lo studio delle trasformazioni culturali della contemporaneità. Ha scritto saggi in volumi collettanei e in riviste nazionali e internazionali. È socia della Società Filosofica Italiana e della Società Italiana di Teoria Critica. Fa parte della redazione di *terzogiornale.it*. Insegna Filosofia al Liceo Galilei di Firenze.