



*Civitas et humanitas*  
(progetto interuniversitario di ricerche promosso  
dal Movimento culturale “Humanitas”,  
Sezione del Centro per la filosofia italiana)

**Volumi pubblicati**

- 1 – *Momenti del dibattito etico–sociale di un quarantennio (1968–2008) che ha cambiato la storia*, Milella, Lecce 2010, pp. 224.
- 2 – *Comunitarismo e solitudine nella società globale*, Milella, Lecce 2011, pp. 234.
- 3–4 – *Il Welfare tra passato e futuro della società*, Milella, Lecce 2012–2013, pp. 264.
- 5 – *Senso della vita e comprensione in una società multiculturale*, Milella, Lecce 2014, pp. 240.
- 6 – *La felicità tra mito e ragione nell’era della tecnica*, Milella, Lecce 2015, pp. 204.
- 7 – *L’uomo globale tra politeismo dei valori e crisi della presenza*, Milella, Lecce 2016, pp. 220.
- 8 – *Il rapporto libertà–alienazione tra passato e presente della società*, Milella, Lecce 2017, pp. 216.
- 9 – *Uguaglianza e diversità in una società multietnico–culturale*, Milella, Lecce 2018, pp. 204.
- 10 – *L’identità personale tra realtà virtuale e condizionamenti tecnologici*, Milella, Lecce 2019, pp. 204.
- 11 – *Crisi delle ideologie e nuove istanze etico–sociali*, Mondostudio, Cassino 2020, pp. 244.
- 12 – *Crisi della “totalità” e rischio “sopravvivenza”*, Mondostudio, Cassino 2021, pp. 228.
- 13 – *Dalla flessione tecnologica della ragione alla nemesi della ragione teoretica*, Mondostudio, Cassino 2022, pp. 244.

---

Nota relativa ai contributi di studio

*Essendo stata presupposta l’«humanitas» quale comune base di ricerche aperte alla multiculturalità, si resta intesi che ogni autore rimane l’unico responsabile del proprio contributo di studio.*

# CIVITAS ET HUMANITAS

Annali di cultura etico-politica

---

*Dalla flessione tecnologica della ragione  
alla nemesi della ragione teoretica*

Edizioni Mondostudio

*Direttore coordinatore:* Alberto Nave

*Condirettori:* Paolo Russo, Pasquale Giustiniani

*Comitato scientifico*

*Presidente del Comitato:* Giuseppe Cantillo (Università Federico II – Napoli)

*Membri:* Salvatore Azzaro (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Luisella Battaglia (Università di Genova); Francesco Bellino (Università di Bari); Franco Bosio (Università di Verona); Santino Cavaciuti (Università di Genova); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Barbara De Mori (Università di Padova); Anna Donise (Università Federico II – Napoli); Angelo Fabrizi (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Maria Paola Fimiani (Università di Salerno); Pasquale Giustiniani (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli); Michele Indelicato (Università di Bari); Jang Weiyi (Shanghai Normal University); Linxiao Ying (Shanghai People’s Association); Ferdinando Marcolungo (Università di Verona); Alberto Nave (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Fabrizio Pizzi (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Paolo Russo (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Ciro Senofonte (Università della Basilicata); Serra Teresa (Università Roma “La Sapienza”); Taricone Fiorenza (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Orlando Todisco (Università di Cassino e del Lazio meridionale); Giovanni Turco (Università di Udine).

*Comitato di redazione*

Aldo Gervasio – Pietro Boccia – Michele Leone – Manlio Polletta – Carmela Bianco

*Segreteria*

Eduardo Luigi – Emma Loreta Salvucci – Imma Nespoli – Nadia Calcagni – Annalucia Scaccia

*Contatti:* Telefono–Fax: 0775–41591 (Cell.: 3494450580)

*Sito:* <http://movimentoculturalehumanitas.altervista.org>

Direttore responsabile: Marcello Caliman

=====

Mondostudio Edizioni

V. Gaetano Donizetti, 9/A – Cassino (FR) – Tel. 328/7962554

## INDICE

PREFAZIONE (Teresa Serra) ..... Pag. 9

### A- SEZIONE SPECIFICA

#### 1 - FRANCO BOSIO

*La parabola rovinosa del nostro tempo*

*In margine alla flessione tecnologica della ragione* ..... » 19

#### 2 - FERDINANDO MARCOLUNGO

*Romano Guardini e la tecnica: per una nuova consapevolezza etica* ..... » 29

#### 3 - ALBERTO NAVE

*Dialogo e valori tra fondamento ontologico del passato e rischio*

*“fondamentalismo tecnologico” del presente* ..... » 39

#### 4 - GIUSEPPE CANTARANO

*Il valore della politica nell'età depotenziata della tecnica* ..... » 49

#### 5 - ORLANDO TODISCO

*Oltre l'antitesi tra ragione tecnologica e ragione teoretica* ..... » 55

#### 6 - PASQUALE GIUSTINIANI

*Il caso della pandemia da covid 19 tra istanze tecnologiche di*

*sopravvivenza e di riscoperta del senso della vita* ..... » 63

#### 7 - PIETRO BOCCIA

*Dalla logica classica al pensiero matematico-computazionale*

*(sullo sfondo della flessione tecnologica della ragione)* ..... » 73

#### 8 - ALDO GERVASIO

*Maria Zambrano e la metafora del cuore quale supporto ad*

*un'armonia tra tecnica e ragione* ..... » 87

**9 - LELIO IMBRIGLIO**

*Apprendimento e cultura nell'era digitale* ..... » 93

**B – SEZIONE APERTA****10 - SALVATORE AZZARO**

*L'italia come nazione nel "primato" di Gioberti* ..... » 107

**11 - CLEMENTINA GILY REDA**

*Il ruolo delle idee nel mondo contemporaneo* ..... » 119

**12 - GAETANO DI PALMA**

*Da Tubal–Kain il fabbro alla rivincita dei sapienti* ..... » 131

**13 - FIORENZA TARICONE**

*Gli squilibri teorici della guerra e della pace* ..... » 141

**14 - FABRIZIO PIZZI**

*Il fenomeno dell'odio online. L'educazione come prevenzione* ..... » 153

**15 - ANTONIO TUBIELLO**

*Realismo e realitysmo a confronto: le radici antirealistiche del realitysmo come genere televisivo e social* ..... » 163

**16 - MARIA GABRIELLA DE SANTIS**

*Il Ruolo del padre nell'educazione del bambino* ..... » 173

**17 - ANIELLO PIGNATARO**

*Il metodo blondelliano per favorire la convergenza finale di tutte le verità implicite nell'atto del pensare* ..... » 179

**18 - MICHELE LEONE**

*Musica e spiritualità tra visione religiosa e laica autonomia* ..... » 193

**UNO SGUARDO SULLA "CIVITAS"***Alatri e la sua acropoli*

(Laura Petricca) ..... » 205

**FUORICAMPO***Seminario interuniversitario su uguaglianza e diversità in una società  
multi-etnico-culturale*

(Annalucia Scaccia) ..... » 227

**POSTFAZIONE** [Quarta di copertina] (Alberto Nave)





## PREFAZIONE

Dalla flessione tecnologica della ragione alla ‘nemesi’ della ragione teoretica. Tema ricco di angolazioni che impone riflessioni a largo raggio sulla tecnologia, sul ruolo della filosofia e, da qui, sul rapporto tra ragione teoretica, da un lato, e filosofia pratica e vita reale, dall’altro. Ne emergono numerose sollecitazioni che invitano a riflettere sull’identità dell’uomo, sul rapporto mente–corpo e sul rapporto tra tecnologia e vita.

La tecnologia autoreferenziale, che si fonda sulla credenza che ogni questione tecnologica possa risolversi in base agli stessi criteri tecnologici, ci impone un’attenzione alla programmabilità e alla distanza che la separa dalla progettualità basata, quest’ultima, su una visione dell’umano e sulla connessione con il fine, la fattibilità e il futuro. Impone la domanda sul rapporto mente–corpo, dal momento che la programmabilità tecnologica si riversa anche sulla fisicità mettendo insieme sistema neurologico, intelligenza artificiale e virtualità.

Impone la domanda, non scevra di timore, che la possibilità di intervenire invasivamente sul corpo umano con strumenti approntati dalla tecnica, ne possa cambiare non solo l’aspetto esteriore ma anche quello interiore, cioè ne possa modificare le stesse modalità del pensare<sup>1</sup>. In tal caso il rapporto mente–corpo non sarebbe più reso problematico solo dal fatto psicologico di un uomo che è portato, consapevolmente o meno, ad essere soggetto a tutti i condizionamenti derivanti dal suo milieu di vita e anche ad assimilare la sua intelligenza e il suo comportamento a quelli della macchina, ma dal fatto ‘fisico’ dell’intervento continuo della mano dell’uomo all’interno del corpo umano che finisce col far perdere al ‘soggetto’ la possibilità di essere qualcosa di eccedente e trascendente rispetto alla scomponibilità e ricomponibilità delle sue parti fisico–chimiche. Cioè non più un essere potenzialmente libero e non prevedibile, non più quello stesso uomo che ha creato la relazionalità regolata con i suoi simili, altrettanto imprevedibili, realizzando non solo quelle sovrastrutture culturali che definiscono la relazionalità quali il diritto, la politica, la morale ecc., ma la stessa storia umana.

Il tema proposto è un tema complesso, che, attraversando tutta la nostra realtà quotidiana, impone una riflessione sul ruolo del pensiero e, quindi, sul compito della stessa filosofia nell’era della tecnica. Il pensiero, lungi dal met-

---

<sup>1</sup> Teresa SERRA, *L’uomo programmato*, Giappichelli, Torino, 2001.

tere da parte una ragione teoretica, che rimane fondamentale, e, comunque, anche se inespressa, ha un lungo percorso storico che continua a far da sottofondo e guida alla riflessione, deve ricordare che c'è un dovere della filosofia, forte anche della sua fondazione teoretica, di riflettere sulla complessità della vita. Obbligo di pensare, innanzitutto, ma con la consapevolezza che il pensiero è anche condizionato dalla conoscenza e dal modo di pervenire alla conoscenza. Condizionato dall'ambiente culturale in cui si esercita, condizionato dagli strumenti che usa, condizionato dal linguaggio e dai mezzi di comunicazione.

Si parla oggi di umano, non umano e postumano. Mi soffermerei, al momento sul 'non umano', all'interno del quale inserisco l'intelligenza artificiale<sup>2</sup>. Un non umano che è chiamato ad essere anche un anello di congiunzione tra due estremi – umano e postumano –, gestito dal pensiero, che non può che prendere atto dell'esistenza e delle conseguenze delle sue stesse creazioni. Un pensiero che deve fare grande attenzione al fatto che queste stesse creazioni interagiscono con le sue modalità e lo condizionano. E sorgono le domande ulteriori: “Quali le caratteristiche della conoscenza e del pensiero nel terzo millennio nel quale l'intelligenza artificiale, strumento utilissimo ma non privo di aspetti problematici<sup>3</sup>, interviene in maniera massiccia a fornire i

---

<sup>2</sup> Vasta la bibliografia sul tema e molteplici i problemi che essa ha suscitato in cui compaiono aspetti positivi e problematici su cui qui non posso intervenire. Cito per tutti: Margaret Ann BODEN, *L'intelligenza artificiale*, Bologna, Il Mulino, 2019; Alessandro LONGO, Guido SCORZA, *Intelligenza artificiale, l'impatto sulle nostre vite, diritti e libertà*, Milano, Mondadori, 2021; Rita CUCCHIARA, *L'intelligenza non è artificiale*, Milano, Mondadori, 2021 la quale nota come oggi l'intelligenza artificiale sia diventata una forma di intelligenza diversa che, partendo dai dati e dall'esperienza, è capace di imparare e, quindi, di parlare, vedere, sentire, guidare, muoversi e interagire con gli esseri umani.

<sup>3</sup> Andrea VENANZONI, *Intersezioni costituzionali - Internet e Intelligenze Artificiali tra ordine spontaneo, natura delle cose digitale e garanzia dei diritti fondamentali*, da internet 27 aprile 2018. Per l'A., pp. 6 -7: “Non ci si preoccupa solo cioè dei concetti di strumento, utilizzo, e delle conseguenze risarcitorie, ma della simbiosi uomo-macchina intelligente, immaginando un ambiente nuovo, modificato, in cui il patrimonio assiologico dovrà necessariamente prendere atto di questa simbiosi. È una sfida ulteriore, quella forse più complessa, che inizia a vedere nella Intelligenza Artificiale non più una mera *res* dalle funzioni esclusivamente strumentali ma un quasi-soggetto di diritto, la cui essenza più pura consiste proprio nella sintesi relazionale con il fattore umano”. E, p. 17: “è qualcosa di ulteriore: la questione della garanzia e della promozione dei diritti fondamentali in una epoca in cui queste innovazioni tecnologiche non si presentano più come meri oggetti strumentali di cui servirsi ma come elementi soggettivizzati capaci di porre in essere proprie volizioni o comunque azioni destinate a riverberarsi relazionalmente sugli individui e sui gruppi sociali”.

dati e indicare vie? Quale pensiero di fronte alla complessità di una conoscenza sempre più a portata di mano, ma anche in qualche modo riduttiva e problematica, segnata dalle scelte date dagli algoritmi? In sintesi: “Quale filosofia per il terzo millennio?”.

Intanto non si può recedere di fronte alla fundamentalità della filosofia pratica, ma occorre, ripensare il ruolo della cultura filosofico–pratica in sinergia col mondo globale. La filosofia pone delle domande e deve guardare la realtà e la complessità della vita non arretrando di fronte all’appiattimento su criteri e linguaggi algoritmico–quantitativi che mortificano la creatività umana e riducono la realtà. Ma non deve neanche sottovalutare, o rifiutare, questa realizzazione del nostro tempo bensì farne un suo uso critico e consapevole.

Indubbiamente nel tempo presente si è avverato uno spostamento dal sapere contemplativo al sapere applicativo, il che ha comportato, in virtù di una sorta di inversione nei rapporti tra scienza e tecnica, l’affermazione incontrollabile della tecnocrazia di cui la scienza sembra diventata, ad un tempo, artefice e strumento.

Per recuperare un corretto rapporto tra scienza e tecnica deve forse intervenire la filosofia in una sorta di triangolazione all’interno della quale si inserisce il tema morale e la centralità della persona umana. La coppia umano–postumano e l’anello del non umano richiedono un equilibrio che impedisca, pur nel riconoscimento dei vari momenti, l’assolutizzazione di uno di loro.

E, forse, il compito attuale della filosofia potrebbe essere proprio questo: allenare il pensiero – che possiamo considerare esercizio a vivere – all’equilibrio, a superare le visioni unilaterali, ad avviarsi verso un tipo di conoscenza complesso, utilizzando l’intelligenza artificiale come mezzo ma sempre vigile di fronte alle sue particolarità e ai suoi rischi<sup>4</sup>. Avviarsi al dialogo incessante di tipo socratico con se stessi e con gli altri. È per questo che è necessaria la

---

<sup>4</sup> A. VENANZONI, *Intersezioni costituzionali*, cit., ci ricorda che già nel 2015 la risoluzione 2103 (INL) ha delineato alcuni fondanti pilastri: “la creazione di uno status giuridico dei robot, in prospettiva classificatoria e ordinatoria tra robot meramente strumentali e altri robot da intendersi come persone elettroniche responsabili delle loro azioni, ... la previsione di un codice etico degli ingegneri che si occupano di progettazione e realizzazione di robot, e soprattutto la efficace ed effettiva implementazione di una Agenzia europea per la robotica e le intelligenze artificiali”. L’A. ci consegna anche una panoramica mondiale dei riconoscimenti governativi dell’intelligenza artificiale. Tra l’altro ci ricorda alcuni momenti particolarmente significativi che riguardano la concessione della residenza a Tokio, nell’Autunno 2017, a una intelligenza artificiale di nome Shibuya Mirai. Analogo riconoscimento in Arabia al robot Sophia, realizzato dalla startup di Hong Kong Hanson Robotics.

collaborazione tra filosofia, scienza e tecnica, rivisitate nel loro ruolo, se vogliamo comprendere il nostro tempo senza soffrire di anacronismo o misoneismo, o dell'astrattismo o, meglio, del riduttivismo che deriverebbe dal farsi sopraffare dalla tecnocrazia e da criteri e linguaggi meramente algoritmico-quantitativi. Si tratta di strumenti senz'altro utili ma che vanno controllati sia nella loro impostazione che nel loro funzionamento. Il loro uso andrebbe forse anche inserito in un processo storico che ha una sua rilevanza non foss'altro per ricordarci quel "fondo storico dell'umana sapienza" che non si può gettare nel cestino della storia delle idee, ma che pure è soggetto a varie interpretazioni e ad una continua trasformazione. Fare terra bruciata di migliaia di anni di storia significherebbe stravolgere totalmente la stessa umanità e attribuire alla tecnica, pure creata dall'uomo, il ruolo di creatore di un nuovo uomo, quindi fare della tecnologia una nuova forma di teologia.

Al di là dei problemi che, sul piano cognitivo, crea il non umano (l'intelligenza artificiale), occorre ricordare che la tecnologia ha assunto l'attitudine ad una programmabilità permanente che riversa dal piano delle creazioni umane a quello della creazione nel campo biologico. La nostra epoca ha invertito il rapporto tra libertà e processo conoscitivo in quanto la libertà sta proprio nella capacità di indirizzare il processo conoscitivo e di suscitare nuove risposte grazie alla capacità e alla decisione di porre nuove domande. La conoscenza scientifica, legata all'invenzione, diventa decisione e così anche il ragionamento dimostrativo. Cresce allora la responsabilità dello scienziato nel procedere nella sua ricerca e nel fornire materiale ad una tecnica senza limiti. Se la vita diventa un esperimento continuo si deve richiedere alla scienza uno statuto non solo epistemologico ma anche deontologico e alla morale, alla politica, alla religione, tra di loro interconnesse, una loro capacità di adeguare continuamente, in un continuo confronto tra di loro e con la scienza, questo processo conoscitivo della scienza che è diventato innovativo, ma che rischia di diventare ancillare rispetto alle sue stesse creazioni. Da qui l'importanza, al suo stesso interno, del porsi domande sullo stesso senso del limite e sottostare in qualche modo a quel compito che la filosofia ha di allenare all'equilibrio. Nel sempiterno contrasto tra crisi e progresso, tra forza conoscitiva e trasformativa dell'uomo e imprevedibilità delle sue creazioni, si ripropone il senso del limite umano, limite che, apparentemente superato o spostato sempre più avanti, si ripresenta sotto l'aspetto dell'assoluta imprevedibilità di tutte le conseguenze delle scelte che si fanno.

È possibile imporre un limite nei confronti dell'imperativo assoluto della libertà della scienza e della autoreferenzialità di una tecnica che impone di

fare tutto quello che è tecnicamente possibile fare? Possiamo accettare che la tecnica diventi normativa, dal momento che tende a indirizzare e padroneggiare comportamenti, e che, emarginando la ricchezza del mondo simbolico, sostituisca se stessa, come simbolo assolutizzato, e, per ciò stesso, veicolo di potere totalitario, alla multivarietà della esperienza simbolica?

È evidente che il problema di base è il senso e il significato che all'uomo del postumano vogliamo dare, o che l'uomo si dà, o che forse finisce con l'averne nel momento in cui si trova a vivere e agire soggiogato dalla categoria della possibilità, certamente rafforzata in virtù di una tecnica che, creando sempre nuovi mezzi, definisce i fini a partire da essi, fornisce i mezzi sulla cui base stabilire fini, o, ancora di più, cerca mezzi e dopo vede a quali fini possono essere usati.

È a questo punto che forse sorge la necessità di rivisitare le categorie giuridiche e politiche, riproponendole in stretta connessione con il problema etico in generale, tenendo presente che anche queste categorie morali sono soggette ad un loro dinamismo che nasce anche dal confronto interculturale. che ci parla della coesistenza di varie culture e di vari ordini morali, giuridici e religiosi, di molteplici aspetti della complessità, del rapporto tra filosofia, scienza, tecnica.

Gli interrogativi sul nostro tempo chiamano in causa ancora una volta religione, morale, politica, su cui il pensiero – vale a dire noi tutti, a cominciare dai c.d. intellettuali – deve riflettere. E sono oggi anche interrogativi drammatici a cui non si può dare una risposta univoca e universalizzabile ma solo risposte che pongono sempre nuove domande.

Domande che rinviano necessariamente anche all'altra più fondamentale “quale norma per quale uomo?”. E la risposta rimanda all'altra domanda su quali fini ci si deve proporre e in base a quale criterio o a quale principio operare una scelta tra molteplici fini. E, soprattutto, quale debba essere il rapporto tra mezzi e fini.

L'epoca in cui viviamo obbliga filosofia e scienza, molto più vicine tra di loro di quanto non lo fossero nel passato, dal momento che la conoscenza scientifica è una attività anch'essa e dimostra non solo di non essere mai conclusiva ma di aver bisogno dell'attività innovativa del pensiero, a formulare proposte e progetti in un mondo in cui vige la contingenza. Obbliga la filosofia, ma anche la scienza, a proporre il tema del futuro superando il rischio di vivere in un eterno presente. Ma obbliga etica e politica a prendere decisioni e il diritto a tradurre in normatività azionabile l'eventuale normatività intrinseca di un sociale nel quale la scienza ha offerto non solo strumenti, ma mo-

delli e finalità. Ma prendere decisioni per l'etica e per la politica è un compito di difficile attuazione, ove non traggano una loro sostanza dalla discussione filosofica, e non tengano presente che la tecnologia e la sperimentazione scientifica sfuggono al controllo delle società nel loro complesso, e delle strutture normative che le rappresentano, e si alleano in maniera determinante col mondo economico, il quale sembra voler imporre al politico e al giuridico il suo linguaggio e, privo dell'occhio panoramico sul presente e dello sguardo sul futuro, si gioca tutto nell'immediatezza sfruttando anche tutti gli strumenti che la tecnica gli offre. L'etica dischiude uno scenario dell'imprevedibile, che non è imputabile, come quello antico, a un difetto di conoscenza. Sembra, anzi, che vi sia eccesso del nostro potere di conoscere, anche grazie alla intelligenza artificiale che ci rende disponibili una infinità di dati, e del nostro potere di fare che non è accompagnato, però, dal potere di prevedere tutte le conseguenze di questo fare. Nella situazione contemporanea, in una linea che si qualifica come superamento del presupposto umanistico messo a dura prova dal livello raggiunto dalla tecnica, sia l'etica eteronoma che l'etica autonoma potrebbero essere sostituite da procedure di comportamento dettate da stimoli programmati in grado di garantire, al di là della norma giuridica e della norma morale, la regolarità dei comportamenti funzionalmente necessari. Ma è evidente che, in questo caso, non si dissolve l'etica, ma si propone una etica che ha a suo fondamento una visione di un uomo non umano più che postumano, un uomo che ha perso la sua libertà e la sua creatività e si comporta alla stessa stregua dei robot, progettati da uomini. Il che spinge proprio ad una ripresa di un'etica e di una politica che si assumano il fine di difendere la libertà dell'uomo, come si è già detto non dalla tecnica impersonale, ma dalle scelte di cui sono responsabili gli uomini che padroneggiano la tecnica. Il diritto di ciascun essere vivente a non dover sottostare ad una programmabilità delle sue caratteristiche da parte di altri dovrebbe essere una precondizione di tutti i diritti e coinvolge non solo l'altro soggetto mio contemporaneo, ma le stesse generazioni future.

Non a caso si parla anche di bioeconomia e biosociologia dal momento che la produttività e la felicità sembrano essere diventate l'imperativo del mondo contemporaneo e per far sì che gli individui siano allo stesso tempo più felici e più produttivi, i poteri devono investire la loro intera esistenza diventando poteri sulla vita e condizionando la vita dei soggetti – sotto l'alibi di politiche filantropiche e moralistiche, ad esempio sulla sessualità e sulla natalità, sull'alimentazione e sull'igiene, e con ciò stesso fungendo da multi-

plicatori del rendimento della forza lavoro ma mettendo anche in atto procedure di controllo e di gestione delle popolazioni.

È possibile evitare la combinazione delle proposizioni speculative con quelle pratiche? E, se è possibile, quando è necessario farlo? Certamente, l'atteggiamento di fronte alla verità e ai valori è mutato, ma il problema serio nasce quando si assolutizza come valore solo un aspetto del mondo prismatico valoriale. E da questo punto di vista è indubbio che oggi ci troviamo di fronte ad una contraddizione, quella tra la mancanza del senso del valore e l'assolutizzazione del valore della tecnica. Ma, nella solipsistica solitudine di un uomo che assolutizza i suoi desideri diventano legge dell'azione l'egoistico desiderio e l'utilizzo di tutti i mezzi messi a disposizione dalle tecniche per realizzarlo. È così che i mezzi diventano la ragione dei fini.

Chiudo con una riflessione ulteriore sul compito della filosofia quale luogo di conoscenza e discussione, il cui compito è quello di stimolare il pensiero, quello di educare a pensare, di allenare la vita all'equilibrio e di abituare a realizzare questo equilibrio tra pensiero e azione, umano non umano e postumano.

Il filosofo della cosiddetta post modernità, chiamato a riflettere anche sul postumano, è chiamato a cercare nuovi referenti e deve farlo presentandosi come riflessione su problemi concreti, problemi di prassi esistenziale, ponendo continue domande e invitando l'uomo, ogni uomo, a pensare. Invitando ogni uomo ad allenare la vita alla ricerca dell'equilibrio. Un pensiero che interroghi se stesso e si ponga le domande, ma con la consapevolezza che lo stesso pensiero, che pure deve continuamente inseguire un equilibrio, non può sfuggire alle profonde trasformazioni che lo condizionano, in quanto resta sempre inserito in un contesto nel quale la tecnologia, che in realtà è anche una sua creazione, lo sovrasta.

**Teresa Serra**





## **SEZIONE SPECIFICA**



FRANCO BOSIO\*

## **LA PARABOLA ROVINOSA DEL NOSTRO TEMPO** *In margine alla flessione tecnologica della ragione*

### **Preambolo**

Il pragmatismo estremo e la razionalità calcolante hanno preso ormai il possesso e la signoria pressoché totale e incondizionata dell'uomo, della natura e della terra. E da ciò si sono scatenati tutti i mali di un mondo inquinato e corrotto fin dalle midolla. Questi mali ci stanno sorprendendo mettendo a nudo la nostra massima impotenza a contrastarli. Così ciò che un tempo in fondo nient'affatto lontano veniva celebrato come la sorgente di tutte le forze liberatrici dell'umanità come gli ideali della scienza, il culto e la fede nel progresso, la conquista di un benessere sempre più diffuso sulla Terra tutta quanta, sta improvvisamente spalancando scenari da incubo e di rovina totale e assoluta.

È in atto una crisi ecologica e ambientale totale che non risparmia più nessun recesso del nostro pianeta. Il terribile inquinamento delle acque dei mari, dei laghi, dei fiumi, il riscaldamento climatico che sta crescendo ad un ritmo quasi esponenziale e inarrestabile rende sempre più problematica e precaria la stessa sopravvivenza della specie umana sul nostro pianeta. Peraltro né la corsa al benessere né l'invenzione di ritrovati tecnologici sempre più complessi e perfezionati riesce a compensare questo pericolosissimo stato di cose. La civiltà occidentale con la sua tecnica, con il saccheggio predatorio incontrollato e sfrenato può anche avere innalzato il livello di vita delle masse urbane e contadine, ma pagandolo ad un prezzo che si sta rivelando sempre più alto. Popolazioni un tempo soddisfatte dalle loro risorse naturali nell'Africa, nell'Asia, nell'America Latina sono costrette ad emigrazioni di massa perché le loro terre e i loro ambienti naturali si sono enormemente impoveriti delle risorse che un tempo mantenevano all'altezza di un livello sostenibile la loro economia di sussistenza. Ma per tanti aspetti non vanno meglio le cose nelle masse prospere e benestanti dei Paesi dell'Occidente più prospero dell'area euroamericana. I ceti medi, sostegno e spina dorsale di tutte le economie, assistono con sgomento ad un crescente impoverimento delle loro risorse e alla progressiva riduzione del potere d'acquisto delle loro

---

\* Professore Emerito di Storia della Filosofia dell'Università di Verona.

retribuzioni; sono costrette ad inseguire consumi di merci e di servizi non strettamente necessari che li costringono a lavorare sempre di più con ritmi ossessivi da strangolamento, mentre i ceti più alti e più abbienti detentori delle leve della tecnica e delle risorse del capitale finanziario insieme ai potenti delle multinazionali si arricchiscono a dismisura a danno dei ceti medi e delle classi più povere. Né sono stati vinti ed estinti gli antichi e plurisecolari flagelli delle epidemie e delle guerre, come stiamo vedendo con dolorosa sorpresa. Le epidemie un tempo almeno provenivano dalla natura, ma oggi possono essere provocate dall'insipienza stessa dell'uomo. Di tutto ciò moltissimo si parla e si scrive in continuazione. Le diagnosi e i pareri dei sociologi, dei politologi e degli economisti si moltiplicano a dismisura ma ci lasciano sempre nella medesima incolmabile insoddisfazione. Perciò non ci soffermiamo ulteriormente su questi argomenti. Il nostro proposito consiste piuttosto nel rintracciare nella crisi e nell'eclissi totale di grandi idee guida del passato che avevano mantenuto e sostenuto ogni sviluppo sociale e civile i motivi nascosti che restano occulti e inesplorati degli attuali sconvolgimenti.

### **Lo stravolgimento dell'umanesimo**

L'età propriamente moderna si è affermata e si è imposta sotto il segno dell'"umanesimo" e pertanto è questo il punto d'avvio della presente esposizione. Essa è stata l'età dell'avvento del primato della "ragione" sulla scena del mondo, inaugurata indubbiamente dall'Illuminismo che però a sua volta aveva raccolto, assimilato ma in parte anche trasformato le convinzioni profondamente "umanistiche" del Rinascimento. Esso a sua volta aveva sviluppato germi fecondi delle vedute di Platone e di Aristotele sull'anima umana, che per l'uno è "congenere con la natura tutta quanta", mentre per il secondo "l'anima umana è in un certo senso tutte le cose" (*De Anima*, libro III). Invece nell'età contemporanea e soprattutto in quella attuale recente, che è poi l'età che si suole definire "postmoderna", si è imposta e diffusa una particolare sfiducia, tutta intrisa di negazioni nei confronti dell'"umanesimo" e della centralità dell'uomo nell'universo. Questa infatti è un'età profondamente "antiumanistica", a dispetto di una prassi totale ed integrale che fa di tutto per potenziare il dominio e il primato dell'uomo sulla natura. L'umanesimo originario, ancorché si sia manifestato in sistematiche connotate da caratteri ben diversi e a volte distanti fra di loro, conserva sempre e comunque un riferimento unico e costante che non perderà mai di vista: la connessione, la congenerità e la connaturalità dell'uomo con il cosmo sia sensibile sia intellegibile. Ed ancora nella filosofia del Rinascimento con Nicola Cusano, Giovanni

Pico della Mirandola, Giordano Bruno e Tommaso Campanella il motivo platonico e aristotelico poc' anzi ricordato dell' eccellenza dell' anima umana sopravvive con grande e sicura potenza nell' immagine dell' uomo come "microcosmo" che riflette e ricapitola il "macrocosmo", nella sua corporeità come mondo della materia, nei suoi organi vitali come energia animatrice dei vegetali e come potenza di movimento delle creature animali, e infine nel pensiero che lo innalza alla somiglianza con Dio. E tali motivi sono ancora ripresi con potente forza di convincimento riecheggiando nel pensiero di un grande filosofo del secolo scorso, Max Scheler (*Philosophische Weltanschauung*). Scheler definisce l' uomo come "freccia dell' universo" perché egli è lo slancio in cui la natura nella sua totalità prende coscienza di sé in lui e si innalza al divino. Purtroppo la sua voce è rimasta isolata e pressoché inascoltata.

La fede nel valore e nel significato della vita rimane ancora presente nell' Illuminismo fondamentalmente "deistico" dell' "età della ragione" e del "secolo dei lumi", dove però i legami metafisici con l' assoluto si rallentano moltissimo. A partire dal secolo XVIII, lentamente ed inesorabilmente, incalzata dalla scienza e dal suo culto dell' esattezza e del calcolo, l' immagine dell' uomo viene a mutare profondamente la sua antica e premoderna fisionomia iniziando quel processo di discesa e di dissoluzione che la condurrà agli esiti infausti del "nichilismo" del nostro tempo che a nostro avviso vanamente Nietzsche, che pur ne aveva colto in profondità la genealogia e i caratteri, si sforzò di contrastare.

La scienza moderna nasce in un' epoca di incipiente dissesto dell' immagine antica e medievale dell' uomo, che aveva formato la stabile e solida osatura della civiltà classico-cristiana. La scoperta dell' immensità dello spazio infinito, lo spostamento del centro del mondo dalla terra al sole hanno obbligato il nascente mondo moderno, che però sarebbe meglio chiamare "premoderno", a ridefinire l' immagine dell' uomo. Tentativo e impresa riusciti, come si è appena visto, nel Rinascimento italiano, nella raffigurazione dell' uomo come "microcosmo" che riflette e ricapitola il "macrocosmo", l' universo in grande, come si è accennato, nelle grandi visioni di G. Bruno e di T. Campanella.

Ma la nuova scienza che nasce con Galileo Galilei covava in sé il germe del raffreddamento dei grandi entusiasmi rinascimentali. Infatti il discorso che in essa viene ad imporsi è quello del valore della verità come esattezza, come concordanza tra gli enunciati, ottenuti prima con la formulazione di ipotesi, con gli stati di cose del divenire degli eventi della natura fisica, ridotti a grandezze quantitative, e le verifiche sperimentali poi. Nelle nuove visioni

del mondo lentamente e inesorabilmente si fa avanti e conquista spazi crescenti la dimensione operativa e manipolatrice della natura con la crescente ed infine definitiva affermazione dell'*homo faber* sull'*homo sapiens*. Il primato del metodo e del calcolo conquista l'indiscussa supremazia. Nasce così la "riduzione del mondo ad immagine", come efficacemente sostiene Heidegger nello splendido saggio "*L'epoca dell'immagine del mondo*" del 1938. L'intelligenza, la mente, la stessa psiche umana divengono conoscibili con certezza soltanto quando alla ragione umana vengono presentate ed offerte procedure metodiche di riducibilità a tutto ciò che può essere calcolato, classificato e sistematizzato in un ordine in cui tutto risulta prevedibile e calcolabile. L'intervento crescente delle scienze, l'incremento delle possibilità di trasformazioni dello stesso mondo storico e sociale guidate e dirette dal principio del miglioramento e del perfezionamento inarrestabile dell'esistenza umana che ha imboccato con sicurezza la via del progresso costituiscono così le convinzioni base della nuova *forma mentis* del mondo della ragione umana e si compendiano in una parola sola: il "pragmatismo". Negli ultimi e più recenti sviluppi di siffatta *Weltanschauung* fondata sulla fisica il grande scienziato Werner Heisenberg afferma questo: "Ormai l'uomo incontra soltanto se stesso" (*Das Naturbild der heutigen Physik*). Egli infatti non ha più dinanzi a sé una "natura" indipendente da lui, ma soltanto una natura in quanto sottoposta alle modalità umane di porre problemi e domande, e dunque subordinata ai suoi metodi e procedimenti di indagine e di ricerca. Ma giustamente Heidegger (*Die Frage nach der Technik*) gli ribatte che ciò non è affatto vero perché l'uomo ormai "non incontra più veramente se stesso" perché si è irritito e smarrito, si è oggettivato, si è estraniato nell'oggettivazione del metodo e dell'astrazione che lo sovrasta e lo dirige contro la sua volontà, contro i suoi desideri e le sue aspirazioni più profonde. È l'impero, è il dominio dell'"Apparato", il *Ge-stell*, parola che significa anche "impianto", "installazione". È l'"Apparato" tecnico mondiale.

Con Heidegger si apre la "postmodernità", che è l'età in cui viviamo. È l'epoca che ha raggiunto un grado di progresso tecnico e scientifico che l'uomo contemporaneo non riesce più a controllare. È l'epoca in cui vengono meno la sicurezza e la certezza che la scienza e la politica, una politica sempre più succube della scienza, guideranno e condurranno l'umanità sempre più avanti nella via verso il meglio, nel cammino e nella marcia del progresso della giustizia, dell'equità, della concordia e della pace. Così dall'"umanesimo" si è passati al "controumanesimo", che spesso si trasforma in "antiumanesimo". Le filosofie antisoggettivistiche della postmodernità spesso e per

lo più espresse dalle elaborazioni sovente oscure, criptiche ed involute dei vari Déleuze, Derrida, Foucault, si compendiano assai bene nella chiusa del libro di quest'ultimo autore che così si esprime rivolgendosi ai filosofi, richiamandosi a Nietzsche pur senza nominarlo: "È possibile che abbiate ucciso Dio sotto il peso di ciò che avete detto" (allusione all'assassinio di Dio nel terzo libro de *La gaia scienza*, aforisma 125), "ma non illudetevi di costruire con tutto ciò che dite, un uomo che vivrà più di lui" (*L'archeologia del sapere*).

C'è qualcosa di involontariamente profetico nelle ultime parole del libro di Foucault. Si sta infatti profilando all'orizzonte un movimento di pensiero che non manca di suscitare qualche allarme, il "transumanesimo". Si tratta di una corrente di pensiero in cui confluiscono transfughi della filosofia, informatici e ingegneri dell'"intelligenza artificiale", biologi più o meno dilettoni e in generale aspiranti scienziati o intenditori di scienza eclettici, poco noti e per lo più falliti. Il "transumanesimo" si fonda su un'interpretazione rozza-mente tecnico-biologica del "Superuomo" di Nietzsche, e sull'evoluzionismo darwiniano, accolto peraltro in alcune formulazioni più dubbie e meno sicure.

La convinzione fondamentale del "transumanesimo" è che siamo ormai giunti ad un'era in cui l'umanità potrà conseguire, grazie agli immani progressi già realizzati della tecnica e soprattutto dalle tecnologie della vita, la conquista di una finora irraggiungibile trasformazione potenziatrice e rigeneratrice della sua stessa corporeità vivente. Il transumanesimo prospetta e progetta una completamente nuova corporeità umana costituita da tessuti ibridati, realizzati con materiali sintetici raffinatissimi che simulano nel miglior modo possibile pelle umana ed organi umani. Si potrebbero realizzare innesti di impianti di "microchips" sottocutanei per potenziare il cuore, il fegato, i polmoni e finanche le stesse cellule cerebrali. L'uomo del prossimo futuro potrà vivere molto più a lungo ed essere addirittura immune dalle malattie perché non sarà più impossibile e difficile sostituire, riparare, integrare e potenziare organi e tessuti lesi e degenerati, eliminare aritmie cardiache e disfunzioni digestive e respiratorie. L'ibridazione del corpo umano mediante i più avveniristici ritrovati tecnologici del tutto impensabili e fantasiosi fino a poco tempo fa non sarebbe poi, almeno nel concetto, molto dissimile dall'ibridazione dei motori delle automobili con apparati elettrici, trasferendo nel mondo organico possibilità di composizione e di assemblaggio di sorgenti varie e diverse di generazione e di produzione di energia. Qui non possiamo che presentare l'ideologia del transumanesimo se non in modo sommario e ricapitolativo e pertanto ci dispensiamo dall'entrare nei dettagli più particolareggiati. Per chiun-

que ne volesse sapere di più la rete è quanto mai prodiga di scritti, di proclami, di riviste e di volumi collettanei. Non sfuggirà comunque ai lettori, pur nella necessaria sinteticità della nostra presentazione, il carattere esaltato e farneticante delle proposte dei transumanisti. La loro ideologia infatti non si limita al piano specificamente tecnico perché non manca di sviluppare gli aspetti morali, sociali e politici della rivoluzione transumanistica. Appare del tutto evidente un crollo ed uno sfondamento assoluto non soltanto di qualsiasi religione, nonostante ci sia qualcuno fra i transumanisti che si propone il problema religioso, ma persino di ogni sentimento di religiosità e di riverenza nei confronti della vita e del mondo dei viventi nella totalità; si fa avanti addirittura l'idea che la tecnica demiurgica rinnovatrice dell'uomo nel futuro prolunghi e potenzi l'opera creatrice divina ancora incompleta e imperfetta; ma è una postulazione del tutto senza fondamento. I transumanisti vogliono la fine e l'estinzione completa di ogni senso di colpa, esaltano la rivendicazione assoluta del diritto incondizionato e senza limiti di tutti gli individui ad ogni godimento, ad ogni piacere e ad ogni comodità; vogliono parossisticamente l'incremento esponenziale di ogni conquista di benessere e di *comfort*. Né mancano estensioni frequenti e insistenti sulle tematiche della programmazione genetica, una programmazione che si propone di progettare una pianificazione generale dei talenti delle generazioni che nasceranno, per avere ingegneri, medici, scienziati, matematici, musicisti, atleti, divi dello spettacolo, e tutto a seconda delle esigenze dell'umanità nuova. Non sfugge tuttavia ad alcuni di questi ideologi banditori del verbo transumanista la necessità di una proposta politica che sfocerebbe necessariamente al dominio incondizionato di un regime tecnocratico raccapricciante che si ergerebbe ad arbitro e a giudice delle discriminazioni tra chi può fruire del diritto illimitato al prolungamento indefinito della vita ed all'immunità dalle malattie e chi invece ne resterebbe escluso. E quale sarebbe la prevenzione auspicabile di ogni abuso? La "filantropia" dei tecnocrati pianificatori. Ognuno a questo punto può vedere e toccare con mano la miserrima e abominevole fine di ogni umanesimo, di ogni permanenza pur minima di qualsiasi traccia di soggettività, di interiorità e di libertà.

### **La dittatura del pragmatismo e dello specialismo**

Noi non crediamo affatto e riteniamo che nessuno potrà veramente crederlo, che il "transumanesimo" avrà un futuro, anche se sta incontrando un certo ascolto presso intellettuali, giornalisti, opinionisti. Inoltre è molto diffuso in rete e può contare su vaste ramificazioni in tutto il mondo (si veda in



proposito la rivista “Divenire. Rassegna di studi interdisciplinari”, specialmente ai numeri 4 e 5, diretta da Riccardo Campa). Tutto in esso appare come una grottesca caricatura di una fede nel “progresso” propria di tempi che sempre di più si allontanano dal nostro, dalle certezze della modernità che il “post-moderno” ha messo in crisi e in questione. Esso è comunque un sintomo non privo di una serietà che non va sottovalutata. È il sintomo dell’eruzione di una potenza immaginativa dell’uomo che cerca di reagire al suo immane impoverimento impiegando le stesse risorse, quelle della tecnica e del calcolo che hanno impoverito e inaridito la nostra civiltà e il mondo.

In un libretto stimolante, acuto e vivace, “*Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità*”, Gianfranco Morra delinea con efficacia le tappe della parabola discendente dell’autocomprensione dell’uomo nell’Occidente: il “primo” uomo è l’*homo theoreticus*, il *cosmotheoròs* dell’antichità greca, l’uomo che scopre mediante la meraviglia e lo stupore le sorgenti della “filosofia”, perché ogni sapere che l’uomo può conseguire è innanzitutto *philia*, amicizia, del *sophòn*, del sapiente, che può essere solo il dio; e tale è anche come scienza, e non solo come logica e dialettica di concetti puri; ad esso segue l’uomo della fede cristiana, interamente aperto e votato alla trascendenza ma non certo incapace di riprendere e di conservare mantenendoli sempre vivi i motivi e gli slanci della “cosmoteoreticità” dei Greci. Segue al principio dell’età propriamente moderna l’uomo della “ragione” come capacità universale di un pensiero libero e capace di abbracciare l’umanità tutta intera nello spirito del cosmopolitismo e della fraternità universale. Questo è l’uomo che crede ancora fortemente nell’universalità dei valori morali, l’uomo che obbedisce all’imperativo *sapere aude*, abbi il coraggio di sapere, ricordato con forza da Kant (“Che cos’è l’Illuminismo”). È l’uomo banditore e predicatore del verbo dell’emancipazione dal pregiudizio e dall’intolleranza in tutte le sue forme. È l’ultima apparizione della modernità, che merita assolutamente secondo J. Habermas di essere ripresa e rimessa in onore contro tutte le derive relativistiche e scetticheggianti della postmodernità (“Il pensiero postmetafisico”). Ma alla fine tutto si conclude nel “Quarto Uomo”, dipinto molto bene da Nietzsche nella quarta ed ultima parte del suo capolavoro *Così parlò Zarathustra*. Il “quarto uomo” è proprio “l’uomo più brutto del mondo, ed è veramente l’“ultimo uomo”. Corrisponde in tutto e per tutto all’uomo pragmatico e calcolatore, spesso freddo e cinico, al quale la “ragione” interessa soltanto per i risultati pratici che può conseguire in vista della previsione e del controllo di tutte le conseguenze possibili, tanto sul piano della natura quanto su quello del mondo storico, politico e sociale. Un controllo che im-

mancabilmente finirà per sfuggire alle sue incessanti progettazioni. La specializzazione svela il suo vero volto, al di là delle sue presunzioni di precisione e di esattezza, di asservimento e di sottomissione alle necessità ed alle esigenze della produzione di ciò che serve di più e che di più conta a seconda della specificità e della particolarità delle esigenze del momento. Le tecniche applicate, che un tempo erano conseguenze derivanti dal sapere, dalle scienze e dall'esercizio libero e disinteressato di un'aspirazione di teoresi e di conoscenza pura, divengono invece le forze primarie produttrici e generatrici di conoscenza. L'uomo di scienza e di ricerca degli inizi del secolo scorso e più ancora del secolo precedente impostava le sue ricerche da solitario; era il padrone e il possessore dei suoi strumenti di lavoro e del suo laboratorio. Si pensi ad esempio a ciò che ha saputo fare Wilhelm Roentgen, lo scopritore di raggi x, con tubi di cartone e di vetro, di carta annerita, di pompe per fare il vuoto e di apparecchi generatori di scintille elettriche. E non fu il solo scienziato che operò scoperte importanti. Oggi il ricercatore scientifico non è più il padrone dei suoi strumenti di lavoro, e il laboratorio gli viene messo a disposizione dalla grande industria multinazionale. Certamente l'efficienza ne viene enormemente potenziata e i risultati possono anche essere raggiunti più rapidamente. E tuttavia l'uomo di scienza, divenuto un alto funzionario dipendente dalla multinazionale opera e lavora in un ambito ben più ristretto e più angusto rispetto al passato; opera soltanto in *équipes*; è inquadrato in *teams*. Tutto inizia e si conclude nell'impiegabilità, nell'applicabilità e infine nel rendimento. I grandi moniti di Husserl (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, del 1936), che non cessava mai di domandarsi le ragioni per le quali c'è una profonda crisi delle scienze malgrado i loro continui successi, conservano sempre la loro perenne attualità a poco meno di cent'anni dalle loro denunce.

Questo processo di soffocante e crescente pragmatizzazione e di specializzazione è particolarmente evidente e vistoso nell'ambito della ricerca medica e farmacologica. Alcuni risultati possono essere anche molto rapidi e tempestivi, ma le conseguenze negative sono spesso imprevedibili e non mancano di verificarsi, come pure è successo nell'epidemia mondiale del "coronavirus" e nel parziale insuccesso dei rimedi apprestati, dai quali ci si attendeva la miracolosa estinzione dell'epidemia che è stata certamente arginata e contrastata ma non ancora eradicata ed estirpata. Né ancora disponiamo di soddisfacenti rassicurazioni su possibili effetti collaterali nocivi e dannosi, sia a breve, sia a lungo termine. L'esito pragmatistico della cultura tecnico-economicistica del nostro tempo è in verità la croce e la piaga della nostra civiltà.

Senza un ritorno ad istanze di pensiero superiori che ebbero un valore in passato, senza una ripresa mirante a valori e a principi metascientifici non usciremo più dalla prigionia delle ristrettezze, delle miserie e delle povertà del nostro tempo. La sola e fondata speranza che ci rimane e che è da mantenere sempre viva, è la consapevolezza critica e vigile della “complessità” della nostra epoca che deve impegnarsi nell’impresa della conoscenza con occhi intenzionalmente rivolti all’intero dell’essere, alle dimensioni che restano sempre occultate dell’organicità e della totalità, dunque del primato e della superiorità della vita e della mente sulle dimensioni unicamente fisicali e materiali soggette solamente all’impero e alla dittatura del calcolabile.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARISTOTELE, *De Anima*, trad. it., (a cura di G. Reale), Bompiani ed., Milano 2016.

JUERGEN HABERMAS, *Il pensiero postmetafisico*, trad.it, Laterza, Roma-Bari 2006.

MARTIN HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in "Sentieri interrotti", La Nuova Italia, Firenze 1963.

M. HEIDEGGER, *Saggi e discorsi*, trad.it., Mursia, Torino 1976.

WERNER HEISENBERG, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Rohwolt, Hamburg 1955, (trad. it. "Fisica e filosofia"), Garzanti, Milano, 1960.

EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, trad.it., Il Saggiatore, Milano 1961.

MICHEL FOUCAULT, *Archeologia del sapere*, trad.it, Rizzoli, Milano 1961.

IMMANUEL KANT, *Risposta alla domanda "Che cos'è l'Illuminismo" (1784)*, trad. it. ETS, Pisa 2013.

GIANFRANCO MORRA, *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità?*, Armando Editore, Roma 1992.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, trad.it., Adelphi, Milano 2012.

PLATONE, *Fedone*, trad. it. (con testo greco a fronte), a cura di G. Reale, La Scuola, Brescia 2016.

MAX SCHELER, *Philosophische Weltanschauung*, in *Ges. Werke*, ("Spaete Schriften"), Francke Verlag, Bern 1976, trad. it. "Formare l'uomo", Franco Angeli, Milano 2002.

FERDINANDO MARCOLUNGO

**ROMANO GUARDINI E LA TECNICA:  
PER UNA NUOVA CONSAPEVOLEZZA ETICA**

1. Fin dalle *Lettere dal Lago di Como*, scritte tra il 1923 ed il 1925, Guardini era riuscito, con lucidità di pensiero ed efficacia di stile, a dare un quadro quanto mai vivo della novità dell'epoca nella quale viviamo, segnata da fenomeni quali la massa, la tecnica e il sempre più elevato grado di cultura che l'uomo occidentale ha raggiunto. Questi processi, che segnano il volto di un'epoca, hanno tuttavia portato a una nuova coscienza del ruolo e del compito che l'Europa deve avere nel mondo.

Non si tratta più, come in passato, di pensare a un ruolo privilegiato nei confronti degli altri popoli; ora, ricordava Guardini, "tutte le popolazioni, nella loro diversità, e tutte le culture sono ormai entrate nel campo della nostra coscienza. ... Prima – senza esser sfiorata dal minimo dubbio – l'Europa considerava la propria cultura come misura in base alla quale valutare e criticare tutte le altre. Ora essa è già arrivata ad accettare critiche formulate dall'Asia e dall'America, poiché sente che sono giustificate. Il tempo del puro europeismo è passato. In tutti i campi, sia in quello artistico che in quello sociale o religioso, proviamo una singolare incertezza. La sicura compiacenza di sé dell'uomo europeo è scossa. Si è destata, per contro, la coscienza di sé dell'orientale. La condotta e l'opera di ogni singolo popolo sono esaminate e giudicate alla luce di una critica fondata sulla coscienza del mondo intero"<sup>1</sup>. Questa nuova coscienza a portata mondiale impone una nuova responsabilità, dato che questo mondo è ora "visto dall'uomo come lo spazio vitale a lui assegnato, come un campo preordinato e aperto alle sue capacità conoscitive e creatrici"<sup>2</sup>.

Questa visione dinamica dell'insieme comporta una particolare attenzione a quella dimensione vitale che è in grado di operare una sintesi superiore tra le diverse forze: "L'essenziale, ora, nella rappresentazione del mondo come in quella dell'uomo è anzitutto di vedere come le forze si trovino l'una rispetto all'altra. Quantità e qualità; calcolo e creazione; macchina e vita; oggetto e persona. Per la parte, come per il tutto"<sup>3</sup>. Questa nuova sintesi, che è attesa

---

<sup>1</sup> Romano GUARDINI, *Lettere dal Lago di Como* [1926], Morcelliana, Brescia 1959, p. 44.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 49.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 50.

con urgenza dalla storia, potrà venir raggiunta solo se alla quantità e alla tecnica si accompagnerà una spiritualità nuova, maggiormente consapevole delle responsabilità dell'uomo nei confronti del mondo intero.

Ma già allora, in quegli anni immediatamente successivi alla Prima guerra mondiale, Guardini avvertiva, quasi con melanconia, il tramonto di un'epoca che era stata segnata da una civiltà, quella europea, che ora lasciava il passo alle urgenze della tecnica e del lavoro, senza riuscire a ritrovare la propria anima. Quel che era già accaduto “da noi, in Germania”, come egli diceva, si vedeva già presente in quello scorcio del lago di Como, dove alla bellezza e al silenzio dei luoghi e delle case, incastonate nel paesaggio, si contrapponevano le sproporzionate moli delle fabbriche e l'assordante invadenza dei veicoli a motore. La civiltà, che ora stava per lasciare il passo, era stata segnata da una sintesi di particolare efficacia: “Non un'abbondanza numerica, egli scrive, ma una pienezza di intensità. La vita pulsa anche nelle più lontane membra. La varietà della vita si manifesta in mille particolari. Poiché ogni portale, ogni cancello, ogni scala, ogni proverbio e ogni costume, ogni arte e ogni tradizione traggono la loro esistenza e la loro forma particolare dalla vita. Tanto duttile è questo creatore! Esso diventa tutt'uno col suo suolo, col luogo, col momento storico; si individualizza nella diversità dei tipi, delle classi, degli ordini della gerarchia umana, nelle diverse stagioni dell'anno. E tutto – materia, lavoro, contenuto – è vero, autentico. Oggi tutto questo è stato cambiato da una sola cosa: la massa”<sup>4</sup>.

2. Il cambiamento di un'epoca, quale si affacciava a Guardini fin dalle *Lettere dal Lago di Como*, doveva essere avvertito in modo ancor più acuto negli anni successivi, di fronte alla triste esperienza del nazionalsocialismo e alle devastazioni della Seconda guerra mondiale. La guerra era diventata ormai assoluta e aveva coinvolto non solo i combattenti, ma anche coloro che erano rimasti a casa, imponendo a tutti uno sforzo immane, senza lasciare alcuna barriera all'erompere della potenza. Se prima si pensava che il progresso tecnico avrebbe senz'altro migliorato le sorti dell'umanità, ora ci si accorge che l'opera stessa dell'uomo può ritorcersi contro di lui: “Caratteristica del nostro tempo – sottolineava Guardini nel secondo volume di *Ansia per l'uomo* – è la paura che l'uomo d'oggi incomincia a sentire delle conseguenze del suo conoscere e agire. Il secolo XIX non conosceva ancora questa paura. Come tutta l'età moderna, quel secolo considerava ogni aumento in

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 65-66.

sapere e potere come una potenza, e ogni accrescimento di potenza senz'altro come un progresso. Nella Prima guerra mondiale iniziò il dubbio, nella Seconda si impose l'evidenza. Negli ultimi decenni si è rotta una diga per la scienza e la tecnica"<sup>5</sup>.

Alla consegna del premio "Erasmus da Rotterdam" a Bruxelles il 28 aprile del 1962, Guardini, parlando dell'Europa, della sua realtà e del suo compito, ricordava: "Noi d'oggi abbiamo vissuto l'avvenimento, in cui la possibilità di distruzione divenne pienamente patente, quando fu lanciata la bomba atomica a Hiroshima. ... Il nostro quadro esistenziale è d'ora in avanti quello dell'uomo, che dispone di questa bomba e con essa può in certa misura distruggere sé stesso, cosa che prima non si sarebbe potuta pensare. Certamente, con le forze in essa operanti, l'uomo può realizzare cose immense; anche ciò ci è divenuto chiaro in questi anni. Egli ha messo la mano sulle energie del cosmo. Può aprirsi il cammino nello spazio cosmico. Ma ciò che lo porta alla più acuta coscienza della sua potenza è la nuova mostruosa possibilità di distruggere"<sup>6</sup>. E accanto alla distruzione del mondo esteriore, Guardini ricordava anche quella dell'interiorità della persona, mediante le tecniche psicologiche, il lavaggio del cervello o la propaganda: "Anche questa, egli ribadiva, è una forma del potere umano, più sottile, meno drammatica, ma forse ancor più minacciosa di quella della bomba atomica"<sup>7</sup>.

3. Di fronte allo sconvolgimento operato dalla potenza, quale può essere il compito dell'uomo, e quale, specialmente, quello dell'uomo europeo, che ha collaborato con le sue stesse imprese al progresso dell'umanità intera, ma ora si trova quasi schiacciato da forze immani che lo superano e rendono quasi irrilevanti la sua opera e il suo impegno?

La risposta di Guardini non è certamente dettata da un ottimismo che voglia a ogni costo nascondere i problemi e le difficoltà; il tempo delle illusioni è a suo avviso finito, e senza alcun rimpianto. L'Europa, come egli sottolinea, a differenza degli altri continenti, può offrire una speranza di rinnovamento e di pace, solo perché "essa ha avuto tempo per perdere le illusioni". "Non sbaglio certo, continua Guardini, se penso che all'Europa autentica sono estranei l'ottimismo assoluto e la fede nel progresso universale e necessario. I valori del passato sono ancora in essa così viventi che le permettono di sentire che cosa sta in gioco. Essa ha già visto rovinare tanto di irrecuperabile; è stata

---

<sup>5</sup> R. GUARDINI, *Ansia per l'uomo* [1958-66], I-II, Morcelliana, Brescia 1969-70, II, p. 14.

<sup>6</sup> *Ibidem*, I, p. 284.

<sup>7</sup> *Ibidem*, I, p. 285.

colpevole di tante lunghe guerre omicide, da essere capace di sentire le possibilità creatrici, ma anche il rischio, anzi la tragedia dell'umana esistenza. ... Conosce le irruzioni della conoscenza e della conquista, ma in fondo non crede né a garanzie per il cammino della storia, né a utopie sull'universale felicità del mondo. Essa ne sa troppo. Perciò io credo che il compito affidato all'Europa, compito il meno sensazionale di tutti, ma che nel profondo conduce all'essenziale, sia la critica alla potenza"<sup>8</sup>.

Questa maturità dell'Europa deriva dalla consapevolezza che l'accredarsi della potenza non conduce necessariamente al progresso, ma anzi rappresenta un'occasione che impone una nuova responsabilità. Senza ritirarsi nel passato e senza rinnegare le nuove possibilità che le vengono offerte, l'Europa è chiamata ad aver "cura dell'uomo", in modo che l'avanzare della scienza e della tecnica sia subordinato e finalizzato all'uomo stesso. "Il compito riservatole, io penso, ribadisce Guardini, non consiste nell'accrescere la potenza che viene dalla scienza e dalla tecnica – benché naturalmente farà anche questo – ma nel domare questa potenza. L'Europa ha prodotto l'idea della libertà – dell'uomo come della sua opera –; ad essa soprattutto incomberà, nella sollecitudine per l'umanità dell'uomo, pervenire alla libertà anche di fronte alla sua propria opera"<sup>9</sup>.

Se in passato l'erompere della potenza è divenuto motivo di guerre devastatrici e di soprusi, ora diventa necessario che il potere stesso sia posto a servizio dell'uomo, nel riconoscimento della dignità delle persone. L'umiltà del servizio diverrà così espressione di una potenza che si impegna per la verità e la giustizia, senza lasciarsi invischiare in un ciclo interminabile di violenze e di vendette. Ma per far questo, occorre una nuova statura morale, una consapevolezza della propria responsabilità di fronte al mondo: l'Europa di cui Guardini parla, come egli stesso ammette, "ancora non c'è", occorre cogliere il momento presente per costruirla, non come accordo di interessi, ma come impegno di unità e di fraternità tra nazioni diverse, animate dallo stesso ideale di libertà. È necessario compiere una scelta: "Anche l'Europa può mancare la sua ora. Ciò significherebbe che un'unità sarebbe realizzata non come passo verso il vivere libero, ma come un cadere nella comune servitù"<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, I, p. 288.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, p. 289.

<sup>10</sup> *Ibidem*, I, p. 292.



Senza una nuova consapevolezza morale, non è possibile un corretto uso della potenza, e quindi la pace, che consiste appunto “in un corretto rapporto fra la potenza dell’uomo e la vita dell’uomo”<sup>11</sup>. “Dittatura e schiavitù formano i due poli dell’identico fenomeno. Esso emerge dall’esperienza della insicurezza dell’esistenza, un’esperienza che però si guarda bene dal vedere la vera radice della situazione e dal trarne le giuste conseguenze. È un ordine “disperato”, e noi conosciamo l’orrore che se ne sprigiona”<sup>12</sup>. Solo la consapevolezza della propria libertà e della propria responsabilità può togliere l’uomo dal pericolo di una nuova barbarie, che distruggerebbe per sempre la dignità della persona.

4. L’impegno morale implica sempre uno sforzo per superare l’immediatezza dell’istinto: le difficoltà dell’azione buona non sono solo difficoltà di portare a compimento un progetto, difficoltà in fondo di carattere tecnico, ma piuttosto difficoltà di ordine interno, perché l’uomo è in grado sia di scegliere il bene, come di rifiutarlo, anche quando comprende che solo il bene può dare senso alla sua esistenza.

Nel mondo moderno, osservava già Romano Guardini, c’è il convincimento che l’uomo sia essenzialmente natura. Ora quel che appartiene all’ambito naturale è visto dal moderno come una possibilità: l’uomo deve sviluppare in misura sempre maggiore e in un senso sempre più elevato le possibilità che in lui si trovano, le possibilità che sono insite nella sua natura fisica e spirituale. L’uomo moderno pensa ottimisticamente che non ci saranno osta-

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, II, p. 30.

<sup>12</sup> *Ibidem*, II, pp. 18-19. La stessa libertà politica si fonda su di una libertà più profonda, che scaturisce dall’autenticità morale dell’uomo in quanto persona responsabile, fonte di diritti e di doveri allo stesso tempo. Lo avvertiva Guardini nel suo discorso commemorativo dei “martiri della libertà”, che attentarono a Hitler nel 1944: «Perché – permettetemi di ricordarlo ancora una volta – esistono seri motivi per dubitare se l’uomo d’oggi voglia davvero essere libero, se, cioè, egli per libertà intenda qualche cosa di più che la pura possibilità di attendere ai propri affari e di abbandonarsi al proprio piacere senza esserne in alcun modo impedito. Perciò dobbiamo porre il problema di essa già in modo tale da potere affrontare la dura serietà degli uomini e delle donne del 20 luglio 1944» (Guardini, *ibidem*, I, p. 135). Concludendo la propria commemorazione, ribadiva con chiarezza il legame tra la libertà e l’ordine dei valori: «Il comportamento di chi vuole veramente la libertà si fonda su qualche cosa di incondizionato e importa la coscienza sia di diritti sia di doveri. [...] Credo che se gli uomini e le donne, di cui oggi celebriamo la commemorazione, fossero stati uditori qui, avrebbero dato il loro assenso. Infatti, l’orientamento spirituale, da cui scaturì la loro azione, non era quello di rivoluzionari e sovvertitori di costituzioni, ma la serietà di persone che in ore difficili avevano preso seriamente contatto con le radici stesse dell’esistenza» (Guardini, *ibidem*, I, p. 150).

coli insormontabili, purché si possano chiarire bene gli scopi, le difficoltà da superare e l'uomo possa essere educato mediante l'istruzione e la preparazione tecnica.

Ma, allo stesso tempo, il progetto del mondo moderno si scontra con la realtà, con i limiti intrinseci dell'uomo; e allora ecco che stavolta, invece che l'ottimismo, abbiamo il pessimismo più nero: tutto è malvagio, ovunque regna la disonestà, la cattiveria: il mondo è assurdo. L'uomo si sforza di introdurre nel mondo un senso, ma in verità tale senso non esiste.

Le due facce, dell'ottimismo e del pessimismo, non sono che due aspetti di un unico atteggiamento: quello che prende le cose senza fare tante distinzioni e considera l'uomo come qualcosa che si deve senz'altro assoggettare al mondo nel quale è immerso.

Ora l'atteggiamento morale implica fin dall'inizio la capacità di rientrare in noi stessi e di porre un argine o un limite a quello che potrebbe essere considerato come lo sviluppo spontaneo delle tendenze naturali. L'essere umano non è solamente "natura"; come ricordava Guardini, oltre al corpo, c'è in lui lo spirito, una coscienza; l'uomo, in quanto persona, si sente chiamato da Dio. E in forza di questa chiamata, può presentarsi di fronte al mondo, distinguere il bene dal male e scegliere, resistere al male e affermare il bene.

Per questo occorre una sorta di asceti, un esercizio, come dice appunto la parola greca *asceti*, che sappia mettere a frutto e sottomettere la forza degli istinti per realizzare un progetto, per dare un senso e una misura all'esistenza.

Tutto questo assume un significato soprattutto in riferimento alla tecnica, quella tecnica che contraddistingue in modo specifico la condizione dell'uomo contemporaneo e ne rappresenta la faccia positiva e insieme quella negativa; ottimismo e pessimismo insieme. La tecnica è infatti opera dell'uomo, che se ne serve per difendersi dai pericoli naturali e dalle incertezze della vita, per dominare la natura e provvedere alle proprie necessità. Questo aspetto, che rimane sempre vero fin dagli inizi dell'umanità, sembra moltiplicarsi in modo esponenziale nel mondo moderno con l'introduzione delle macchine, ossia di strumenti operativi capaci di moltiplicare i risultati risparmiando la fatica e il logoramento. Di fronte al cambiamento radicale operato dalle prime forme di produzione industriale l'impressione dovette essere all'inizio di stupore e di meraviglia, nell'inconscia fiducia che tutto questo avrebbe portato prima o poi a risolvere tutti i problemi. Ma ben presto ci si accorse anche dei pericoli, avvertiti in forma certamente ancora approssimativa agli inizi del Novecento, ma delineatisi in modo massiccio nella seconda parte del secolo, vuoi con la minaccia del nucleare, vuoi con i rischi

sempre più frequenti nel campo dell'ecologia. La moderna fede nel progresso doveva lasciare così spazio a una sorta di sospensione di giudizio, a una pausa di riflessione, proprio perché la tecnica, nel suo insieme, riesce a dare sicurezza ma allo stesso tempo costituisce una minaccia. E la minaccia è rappresentata da una sorta di automatismo che si ingenera spontaneamente in ciascuno di noi e cambia radicalmente il nostro modo di operare e di pensare.

Guardini vedeva tale automatismo che impedisce la stessa capacità di riflessione e di giudizio da parte dell'uomo nell'essenza stessa della macchina: "Una macchina si definisce migliore di un'altra perché fa tutto da sola, quel sistema industriale è il più perfetto perché in esso ogni parte ingrana nell'altra, e l'uomo, dopo averlo costruito, non ha più bisogno di fare nient'altro se non di tenerlo in movimento. Ciò vale per ogni cosa; l'automatismo è un processo in azione dappertutto, e ovunque aumenta il pericolo di restarne irretiti, di essere 'vissuti' da esso, invece di vivere noi stessi, di mutuare ciò che dobbiamo pensare dal già detto, invece di pensarlo noi stessi, di ricevere giudizi e azioni suggerite invece di prendere noi stessi l'iniziativa"<sup>13</sup>. Di fronte all'omologazione della macchina, occorre "l'esercizio nel coraggio di attenersi a se stessi, di pensare con la propria testa, di formarsi da sé un giudizio, di guardare con i propri occhi, di dar forma con le proprie mani al proprio ambiente"<sup>14</sup>.

La macchina costituisce pur sempre una grande tentazione: non è solo uno strumento nelle mani dell'uomo, ma anche qualcosa che lo cambia inevitabilmente dall'interno. L'opera dell'uomo si trasforma in qualcosa di autonomo rispetto all'uomo medesimo. Si creano così delle situazioni che coinvolgono l'uomo privandolo progressivamente della sua autonomia di giudizio. La macchina ingenera un progresso economico che si alimenta da solo con una progressione geometrica: la produzione di oggetti per soddisfare i bisogni dell'uomo deve continuamente accrescersi, per ammortizzare i costi e moltiplicare i profitti, e ingenera nuovi bisogni e nuove necessità. Il sistema economico coinvolge il piano delle regolamentazioni sociali, producendo conseguenze su più vasta scala. Si tratta di una trasformazione radicale che coinvolge l'esistenza umana nella sua interezza e produce un nuovo modello di uomo, un nuovo stile di vita, una nuova forma di società.

---

<sup>13</sup> R. GUARDINI, *Etica. Lezioni all'Università di Monaco (1950-1962)*, a cura di Hans MERCKER, ed. it. a cura di Michele NICOLETTI e Silvano ZUCAL, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 404-405.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 405.

Il carattere nuovo che assume la tecnica nel mondo contemporaneo è determinato proprio da tale svolta che potremmo definire epocale: prima ancora dei pericoli che possono venire dalle capacità inedite che la tecnica assicura all'azione dell'uomo, in grado di distruggere con le proprie forze l'intero pianeta (si pensi solo alla minaccia pur sempre incombente dell'uso bellico dell'energia nucleare), il pericolo più insidioso presente nella tecnica sta proprio nella creazione di un nuovo modello di umanità, un processo nel quale, bene o male, siamo tutti coinvolti.

Come è stato giustamente rilevato, i caratteri della tecnica moderna sono ben diversi da quelli della tecnica premoderna, e prefigurano un fenomeno molto complesso, determinato da una costellazione di "condizioni", spesso sviluppatasi al di fuori delle dinamiche specifiche della tecnica. Pensiamo alla pressione della *concorrenza*, in vista di profitti economici, di sicurezza, di prestigio. A questi condizionamenti si aggiungano: la paura dell'esaurimento delle risorse a fronte dell'aumento demografico, la visione quasi utopica di una vita sempre più lunga e migliore (la realizzazione del migliore dei mondi possibili); l'anima faustiana e prometeica della cultura occidentale, che spinge anche irrazionalmente verso l'infinitamente nuovo (la tecnica come destino dell'Occidente, teorizzato da Heidegger, *il Prometeo scatenato* di H. Jonas!); l'esigenza sempre più forte di dominio e di controllo dei grandi superorganismi territoriali (la dimensione tecnica della globalizzazione!) e infine, ma non ultimo, il mutato rapporto tra scienza, conoscenza e tecnica, trasformato sì in vera e propria interazione e in reciproco e irrefrenabile condizionamento.

5. L'ambivalenza della tecnica si accompagna all'ambivalenza stessa del moderno: da una parte l'accentuazione della grandezza dell'uomo e della sua iniziativa, dall'altra gli esiti nichilistici che spesso si accompagnano all'uso sregolato della forza che l'uomo ha guadagnato per sé e per i propri progetti. La tecnica, esaltata per la sua capacità di risolvere i problemi concreti dell'esistenza umana, rischia di svincolarsi da ogni direttiva da parte dell'uomo in nome di un progresso che diventa legge a se stesso: occorre andare sempre più avanti, costi quel che costi.

Solo di recente la biologia è giunta al punto di mettere in discussione il segreto stesso della vita, con la possibilità raggiunta dalla biologia molecolare di costruire nuove forme di vita. L'idea di rimaneggiare la costituzione dell'uomo, oppure di "progettare la nostra discendenza" non è più una fantasia. Se si dovesse giungere a tale rivoluzione, se "il potere tecnologico do-

vesse veramente cominciare ad armeggiare con quei tasti elementari su cui la vita dovrà suonare la sua melodia per generazioni – forse l'unica melodia del genere nell'universo" (come si esprime Jonas)<sup>15</sup>, allora una riflessione sull'umanamente auspicabile e su che cosa debba determinare la scelta – in breve, una riflessione "sull'immagine dell'uomo" – diverrà più imperiosa e pressante di qualsiasi altra riflessione si sia mai imposta alla ragione dei mortali.

Proprio le dimensioni cosmiche assunte dal problema possono farci convinti della necessità che l'etica abbia diritto di parola sulle questioni della tecnica e che la tecnica sia soggetta a considerazioni etiche. Ciò discende dal semplice fatto che la *tecnica* è esercizio di *potere* umano, vale a dire è una forma dell'agire, e ogni agire umano è esposto a una valutazione morale.

La distinzione etica che qui deve essere tenuta ben presente è rappresentata dalla distinzione tra mezzi e fini. L'azione umana non si può limitare alla dimensione puramente tecnica, ma deve acquisire un senso che va al di là dell'immediatezza dei risultati. Il venir meno di ogni riferimento di valore non può che condurre all'exasperazione del tecnicismo, che si sostituisce al valore o, se vogliamo così dire, diventa fine a se stesso, come fosse l'unico valore assoluto.

Può essere utile per chiarire il nostro problema la distinzione che già Max Weber faceva agli inizi del Novecento. Questo grande pensatore, che è alle origini della sociologia contemporanea, aveva interpretato la novità del capitalismo come un'eredità dovuta allo spirito di rigore e di sacrificio propri dell'etica protestante. Il lavoro per il lavoro, il guadagno per il guadagno, senza nessuna possibilità di altri obiettivi che quello di accrescere esponenzialmente le proprie possibilità dal punto di vista delle risorse e dei risultati economici. Quello che agli inizi poteva sembrare animato ancora da un imperativo di carattere religioso, la ferrea legge del dovere, era tuttavia diventato progressivamente uno stile di vita dettato solamente dall'interesse per l'accrescimento continuo del capitale.

Il conflitto del mondo contemporaneo può essere allora interpretato secondo Weber come un conflitto tra la razionalità secondo lo scopo, volta solo a ritrovare la procedura più utile per massimizzare i risultati, e la razionalità secondo i valori, chiamata a indicare quei riferimenti valoriali che in passato guidavano la vita delle società, ma che ora si devono rinchiudere all'interno

---

<sup>15</sup> Cfr. Hans JONAS, *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.

della coscienza dei singoli. In tal senso Weber prende posizione a favore della razionalità secondo lo scopo, anche se mantiene una sorta di nostalgia verso gli uomini animati da grandi ideali e da una vera personalità. Il mondo animato dalla tecnica, dalla razionalità secondo lo scopo, rischia tuttavia di diventare sordo e insensibile per principio di fronte ai valori. E anche quando riscopre l'importanza delle motivazioni etiche (si pensi a tutto il campo del no-profit, oppure alla banca etica), rischia di non comprendere le vere motivazioni etiche che dovrebbero guidare il nostro comportamento.

In una conferenza Galimberti ricordava che “nella tecnica restano solo due categorie: funzionalità ed efficienza. Di fronte a questo apparato non possiamo fare niente, perché la tecnica ha già modificato il nostro modo di pensare. L'importante è esserne consapevoli. Ed ecco che il ruolo del filosofo è quello di portare alla coscienza tutto questo, perché ritengo che sia meglio vivere in un paesaggio che conosciamo che esserne inconsapevoli”<sup>16</sup>.

Di fronte al pessimismo di queste parole, credo sia necessario riprendere il senso positivo di una scelta etica e di una apertura religiosa che non si arrende di fronte al predominio della tecnica. Se dal punto di vista etico la consapevolezza della situazione in cui ci troviamo può costituire la premessa per la riscoperta di un ordine di valori che dia dignità all'esistenza umana, dal punto di vista religioso, in senso lato, l'apertura alla trascendenza e il riconoscimento di Dio come termine di riferimento per la mia vita conferiscono alla persona nuova dignità e nuovo spessore.

---

<sup>16</sup> Cfr. il resoconto su “L'Arena” 25 marzo 2003.

ALBERTO NAVE

**DIALOGO E VALORI TRA FONDAMENTO  
ONTOLOGICO DEL PASSATO E RISCHIO  
“FONDAMENTALISMO TECNOLOGICO”  
DEL PRESENTE\***

**1. Il rapporto dialogo–valori nell’antichità**

Particolarmente sintomatico in direzione della presente problematica un appello, relativamente recente, dell’Onu sull’opportunità di creare un gruppo di ricerca ai fini di una rifocalizzazione di valori comuni di riferimento per un attendibile dialogo nella complessa realtà culturale e politica del nostro tempo.

Senza comuni parametri valoriali, ampi o ristretti che siano, è pressoché inevitabile il rischio di ridurre i ricorrenti tentativi di dialogo (segnatamente a livello politico internazionale, come nell’ottica dell’appello Onu) ad un insieme di inconcludenti monologhi, tesi per lo più ad aggravare, anziché appianare, gli inevitabili contrasti che tendono a contrassegnare una società sempre più complessa come la presente. Tutto poi con il rischio di un graduale affiorare, sia pure in via di fatto, di un certo, nuovo e sui generis “fondamentalismo”, quello emergente dal progressivo asservimento della ragione alla tecnica e che, proprio per questo, non sembra fuori posto qualificare (per una certa analogia) come “tecnologico”. Un approdo non casuale, ma frutto di un graduale dirottamento della conoscenza dal piano dell’universale “qualitativo” (tipico della ragione teoretica) a quello dell’universale “quantitativo” (proprio della ragione pratica e, segnatamente, della ragione a servizio della tecnica) o, per dirla con riferimento allo stesso linguaggio di Aristotele (il teorico classico di questa duplice valenza semantica dell’<universale>): dal piano dell’universale <καθόλου> a quello dell’universale <κατα παντὸς> <sup>1</sup>.

---

\* *Qui il termine “Fondamentalismo” è inteso in senso traslato, volto a sottolineare il peso crescente (e a volte determinante, quasi col sapore di una “fede laica”) del fattore tecnologico nella gestione delle problematiche umane.*

<sup>1</sup>Sulla valenza teoretica della distinzione aristotelica tra universale <καθόλου> e universale <κατα παντὸς>, cfr. Ambrogio Giacomo MANNÒ, *Valore e limiti della metafisica aristotelica*, Istituto superiore di scienze e lettere S. Chiara, Napoli 1957, pp. 89-114. Inoltre: Alberto

Non si tratta di un semplice ritorno al passato, perdendo di vista l'attuale nuova e rivoluzionaria fase del processo storico-culturale, ma di intuizioni che (come avremo modo di accennare), sia pure da contesti culturali diversi, e a volte perfino contrastanti in apparenza, riemergono variamente e sempre cariche di rinnovata attualità tra le pieghe del travagliato cammino del pensiero filosofico.

Ai fini della problematica oggetto di questo contributo di studio può essere particolarmente utile partire proprio da questa distinzione aristotelica, provando a sottolinearne anche in termini più espliciti la sua valenza teoretica e i conseguenti riflessi sul piano del concreto dialogare.

Conoscere è giudicare, e giudicare non si può se non sulla base di un concetto od universale senz'altro (termine che, stante ad un certo uso ricorrente, sembra da preferire). Se per la prima volta ci imbattiamo in oggetto, ne affermiamo l'esistenza, ma poi subito avvertiamo l'esigenza di precisare (e giustamente) che non lo conosciamo, e ciò proprio in assenza di un collegamento ad un concetto specifico presente in noi, sulla cui base poterlo giudicare.

Se questo è vero, è altrettanto vero che altra è la valenza della conoscenza contrassegnata dall'<universale quantitativo> quale risultato della serie dei casi osservati (l'universale tipico della conoscenza sperimentale intesa come rigorosamente tale), altra quella della conoscenza contrassegnata dall'<universale qualitativo>, quale risultato di un'intuizione intellettuale, anche se pur sempre stimolata da una riflessione su aspetti della realtà di esperienza, una intuizione con la quale si coglie qualcosa dell'intima natura o essenza di una cosa o, come la si voglia più genericamente chiamare, della sua intrinseca configurazione, e che, proprio per questo, una volta realizzatasi, apre ad un orizzonte metempirico di significati, aperto in quanto tale al reale atteso nella sua più ampia accezione.

Sostando sul piano dell'<universale quantitativo>, ossia della conoscenza ferma agli aspetti misurabili del reale, non sarebbe a rigor di termini proponibile un discorso di apertura a valori sottratti al logorio del tempo, proprio perché valori di tal genere si configurano collegati per loro natura ad una dimensione del reale (quella dello spirito) assente per principi sul piano degli aspetti quantitativi del reale a cui metodologicamente si ferma la scienza come qui presupposta.



Ben altro ovviamente il discorso per quanto concerne il piano dell'<universale qualitativo> che, pur stimolato dal reale di esperienza, quando si evidenzia a livello intuitivo, si presenta libero dalle condizioni proprie della materialità. E di conseguenza non si può conoscere direttamente con il linguaggio pratico convenzionale che adoperiamo nel comunicare essendo esso fatto, come è noto, di immagini (verbali) che come tali si presentano nativamente legati alla spazialità. Donde, per questo verso, la conclamata "indicibilità" dei contenuti emergenti in tale direzione.

Stando così le cose, per accedere al piano dell'universale qualitativo (<καθόλου>) non resta che andare oltre la "linguisticità" (come direbbe Gadamer) con l'<intuizione> che il linguaggio, se non può esprimere, può stimolare (donde, per questo verso, la sua funzione "maieutica" di <socratica memoria>).

Per toccare con mano questa nativa "indicibilità" dei contenuti emergenti sul piano dell'universale qualitativo, basterebbe già fare attenzione all'etimologia di certi termini riferiti, nell'uso corrente che se ne fa, a contenuti meta-spaziali, quali, ad esempio, "*spirito*" (dal greco "πνευμα" = "vento"), "*anima*" (dal greco "ανεμος" = "soffio") e lo stesso termine "*Dio*", termine di origine indoeuropea = "luminoso"<sup>2</sup>.

È precisamente una tale convinzione che sospinge Socrate ad affermare con forza: "quelli che amano stare con me da me non hanno imparato nulla, bensì proprio e solo da se stessi molte cose belle hanno trovato e generato; ma di averli aiutati a generare, questo, sì, il merito spetta al dio e a me"<sup>3</sup>.

E Platone a sua volta: "non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma si accende da fuoco che balza"<sup>4</sup>.

Come anche S. Agostino: "conceptam rerum veracem notitiam, tamquam verbum apud nos habemus, et dicendo intus gignimus; nec a nobis nascendo discedit"<sup>5</sup>.

Tutte affermazioni che, sia pure con accenti diversi, muovono dal presupposto (dato per scontato) che, oltre il linguaggio della quotidianità, c'è un

<sup>2</sup> Cfr. A. NAVE, *Teoresi e crisi della modernità*, cit., p. 76.

<sup>3</sup> Cfr. PLATONE, *Teeteto* (150 d), trad. di Manara Valgimigli, in *Opere*, V, I, Laterza, Bari 1967, pp. 277-278.

<sup>4</sup> PLATONE, *Settima Lettera* (341 c-d), trad. a cura di Antonio Maddalena, in *Opere*, V, II, cit., p.1076.

<sup>5</sup> AUG., *De Trinitate*, 9, 7, 12, in *Opere di S. Agostino*, IV, Città nuova editrice, Roma 1976, p. 782.

orizzonte di significati con connessi valori sottratti alle movenze del reale sensibile.

## 2. Convergenze non casuali nel pensiero contemporaneo

Riferendoci a quanto finora si è avuto modo di accennare, come già anticipato, non si tratta semplicemente di un discorso collegato ad un passato ormai distante dall'attuale nuova e rivoluzionaria fase del processo culturale, ma di qualcosa di strettamente connesso a quelle congenite potenzialità della ragione che, benché tesa ad essere relegata nell'angolo dal suo progressivo asservimento alla tecnica nell'attuale momento storico, quando si svolge libera da questo asservimento, se adeguatamente stimolata, è portata a riprendere il suo cammino in tale direzione.

È ciò che si può agevolmente rilevare già nel seguente brano di Hegel, in cui, sia pure di riflesso, si delinea netto lo stacco tra “pensieri speculativi”, ossia emergenti sul piano dell' <universale qualitativo>, e quelli praticistici in atto a livello di <universale quantitativo>, a cui notoriamente è legato il linguaggio di cui ci serviamo nella quotidianità, sottolinea: “ Quando si tratta di pensieri speculativi, comprendere significa qualcosa del tutto diverso dall'intendere il puro significato grammaticale delle parole e accoglierle in sé, ma solo nei limiti della rappresentazione esteriore”<sup>6</sup>, lasciando quindi da parte tutto ciò che va oltre tali limiti.

In una analoga direzione metalinguistica della comprensione dei veri si muove decisamente anche Benedetto Croce che, senza mezzi termini, sottolinea al riguardo: “il vero, pensato che sia da noi, è già bello e detto (detto a noi), ma, quanto a dirlo o comunicarlo agli altri, l'affare è serio, tanto serio che è disperato”<sup>7</sup>.

Ma c'è di più, il Croce non si ferma qui. Sia pure in un'ottica sui generis, a metà strada tra immanenza e trascendenza o, per dirla con un'espressione riecheggianti più da vicino le sue stesse parole, sullo sfondo di un'affermata coincidenza di immanenza e trascendenza (che meglio sarebbe chiamare “trascendentalità”), nonostante la sua visione storicistica del reale, pressato dall'inderogabile istanza di sottrarre al “flusso del tempo” i “ veri” (e valori connessi), verso cui si protende ogni autentica indagine filosofica, non teme di affermare con forza la “eternità delle categorie” dello spirito quale loro

---

<sup>6</sup> G. W. F. HEGEL, *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe e P. Emanuele, Editori Laterza, Roma-Bari 1992.

<sup>7</sup> Cfr. Benedetto CROCE, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973, p. 33.

adeguato fondamento: “Né le categorie cangiano, e neppure di quel cangiamento che si chiama arricchimento, essendo esse le operatrici dei cangiamenti: ché, se il principio del cangiamento cangiasse esso stesso, il moto si arresterebbe. *Quelli che cangiano e si arricchiscono non sono le eterne categorie*, ma i nostri concetti delle categorie, che includono via via *tutte* le nuove esperienze mentali”<sup>8</sup>.

Forse ancora più significativo, per questo verso, l’atteggiamento di Bergson, in quanto emerge proprio sulla base di una sperimentata inadeguatezza a cogliere sul piano della conoscenza scientifica verità e valori ad essa strettamente collegati.

È lo stesso Bergson a sottolinearlo in una lettera del 9 maggio 1908 inviata a W. James: “non posso non attribuire (così egli in quella lettera) una grande importanza al cambiamento sopravvenuto nel mio modo di pensare durante gli anni successivi alla mia uscita dalla école normale, dal 1881 al 1883. Fino ad allora ero rimasto imbevuto delle teorie meccanicistiche alle quali ero approdato molto presto attraverso la lettura di Herbert Spencer, cui avevo aderito senza riserve ... Fu l’analisi della nozione di tempo così come si trova in meccanica o in fisica a sconvolgere tutte le mie idee. Con mia grande sorpresa, mi accorsi che il tempo scientifico non dura. Tali considerazioni hanno determinato il mio orientamento filosofico e ad esse si ricollegano tutte le riflessioni che ho avuto modo di fare in seguito”<sup>9</sup>.

Quale più concretamente, secondo Bergson, il limite che affliggerebbe costituzionalmente la scienza nell’era moderna? È presto detto. Esso si delinea in maniera eclatante proprio in quello che ne è il conclamato, imprescindibile presupposto di fondo: il reale concreto, ossia il reale in quanto oggetto immediato di esperienza da parte dell’uomo.

Se vi facciamo bene attenzione, il reale da cui parte la scienza non è il vero reale, ma un reale astratto e artificiale, in quanto colto solo nei suoi connotati misurabili o comunque quantitativi, sia pure in ottemperanza ad un metodo matematico pienamente giustificabile dagli obiettivi pratico-utilitaristici che si propone di perseguire.

Bergson, riferendosi a questo tipico sapere scientifico, da cui pur era partito nel suo percorso filosofico, sottolinea significativamente in *Les deux*

---

<sup>8</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari (seconda edizione economica) 1970, p. 28.

<sup>9</sup> Henri BERGSON, *Lettere*, in *Opere 1889-1896*, a cura di Pier Aldo Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 413-414.

*sources de la morale et de la religion*: <Si trattava ... di una scienza che poggiava sulla materia ... per secoli non ha avuto altro oggetto><sup>10</sup>.

Donde la necessità che all'“empirismo filosofico, nato da una confusione tra il punto di vista dell'intuizione e quello dell'analisi”<sup>11</sup>, subentri un “empirismo vero” che “è quello che si propone di stringere più da vicino possibile l'originale medesimo e con una specie di *auscultazione spirituale*, sentirne palpitare l'anima”<sup>12</sup>.

Se questo il punto di partenza, quale la via per poter centrare l'obiettivo? È la via che emerge netta dalla critica del concetto di tempo in atto nella “scienza positiva”.

Il tempo teorizzato dalla “scienza positiva” non è il vero tempo: è un tempo spazializzato, fatto in quanto tale di istanti omogenei di cui uno subentra all'altro senza conservarne le tracce, un tempo quindi che non ha nulla a che vedere con quello effettivamente sperimentato, vissuto, che è compenetrazione di passato e presente in tensione verso il futuro.

Riferendosi alla lancetta del quadrante dell'orologio, sottolinea: “Al di fuori di me, nello spazio, vi è un'unica posizione della lancetta e del pendolo, in quanto non resta nulla delle posizioni passate. Dentro di me si svolge un processo di organizzazione o di mutua compenetrazione dei fatti di coscienza che costituisce la vera durata”<sup>13</sup>.

Lo smascheramento dell'astrattezza e artificiosità del concetto scientifico di tempo rappresenta una breccia in quello che è il limite teoretico di fondo del sapere scientifico: esso è dato dalla sistematica spazializzazione di tutto ciò che possa porsi come suo oggetto di indagine, una spazializzazione che si trascina dietro un'analogia spazializzazione di tutto il pensiero, oltre che del linguaggio come mezzo per la sua estrinsecazione. “Ci esprimiamo necessariamente con le parole (così significativamente Bergson), e pensiamo per lo più nello spazio ... Questa assimilazione è utile nella vita pratica, e necessaria nella maggior parte delle scienze”<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> H. BERGSON, *Les deux sources de la morale e de la religion*, in *Oeuvres*, pp. 1241-1242 [testo italiano: *Le due fonti della morale e della religione*, a cura di Adriano Pessina, Editori Laterza, Bari 1995, pp. 23].

<sup>11</sup> H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, in *Oeuvres*, cit., p. 1406 (Testo italiano: *Introduzione alla metafisica*, a cura di Vittorio Mathieu, Laterza, Bari 1971, p. 61).

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 1408 [Testo italiano: p. 63].

<sup>13</sup> H. BERGSON, *Essai sur le données de la conscience*, in *Oeuvres*, cit., p. 72 [Testo italiano, p. 63].

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 3 [Testo italiano: p. 3].

Se un tal modo di esprimersi e di pensare si può giustificare nella vita quotidiana, sul piano teoretico si rivela un vero handicap, in quanto fonte di confusione e di equivoci senza fine: “Una volta che *una traduzione illegittima dell’inespresso in espresso, della qualità in quantità, abbia installato la contraddizione nel cuore stesso del problema posto, è forse sorprendente che la contraddizione si ritrovi nelle soluzioni?*”<sup>15</sup>.

Stando così le cose, la via metodologica per andare oltre la spazialità non può essere che una sola, e cioè la via dell’<intuizione>, da intendere come coincidenza di soggetto–oggetto, qualcosa che permette di andare oltre il velo deformante della spazialità, e, conseguentemente di “entrare” nell’oggetto, coglierne l’intima natura, qualcosa quindi che nulla ha a che vedere con l’<analisi> su cui fa leva il sapere scientifico, col limitarsi a “girare” intorno all’oggetto, fermarsi al fenomenico.

È quanto Bergson sottolinea in termini particolarmente chiari nella sua *Introduction à la métaphysique*: “Se si paragonano tra loro (così egli) le definizioni della metafisica e le concezioni dell’assoluto, ci si accorge che i filosofi, nonostante le loro divergenze apparenti, distinguono due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si *giri intorno alla cosa*, il secondo che *si entri in essa*. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime: il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si vale di alcun simbolo. Diremo che la prima conoscenza si ferma al *relativo*, mentre la seconda, ove sia possibile, all’*assoluto*”<sup>16</sup>.

E conseguentemente, come non è difficile dedurlo, a ciò che può fondare valori sottratti al divenire e, di riflesso, ad un dialogo che non si riduca, come non di rado succede, ad uno sterile incontro tra monologanti.

### 3. La valenza fondante del *Mystische* in Wittgenstein

Se quanto finora esemplificativamente accennato su “convergenze non casuali” emergenti nel pensiero contemporaneo in direzione dell’originaria teorizzazione di un fondamento ontologico dei “veri” e valori connessi è sembrato particolarmente sintomatico per quanto concerne la convergenza in direzione di una fondazione ontologica dei “veri” e connessi valori, con Ludwig Wittgenstein non sembra azzardato parlare, per certi aspetti, di una quasi coincidenza (sia pure per lo più di riflesso e per intuizioni sparse) con quella

---

<sup>15</sup> *Ibidem* [Il corsivo è nostro].

<sup>16</sup> H. BERGSON, *Introduction à la métaphysique*, cit., pp. 1392-93.

teorizzazione. Il che non pare cosa di piccolo conto se si tiene presente che egli inizia la sua avventura culturale in un contesto di analisi del linguaggio improntato a un rigoroso criterio scientifico, al punto da parlare, per questo verso, di “non senso” delle “proposizioni filosofiche”.

“Non senso”, però, come si affretta a chiarire successivamente, perché il linguaggio che adoperiamo nel comunicare, e le “proposizioni”, in cui si articola, sono nativamente collegati alla “spazialità”, e quindi agli aspetti “quantitativi”, “misurabili” che contrassegnano il reale oggetto di esperienza sensibile, da cui parte e su cui si sofferma la conoscenza scientifica.

Di modo che il “limite” che egli intende scandire nella sua analisi del linguaggio condotta con rigore scientifico è un “limite al linguaggio”, “non al pensiero”, e per di più tutto in vista di salvaguardare quell’orizzonte metaspatiale di significati da cui solo può scaturire una luce circa “i nostri problemi vitali”, che sul piano della conoscenza scientifica, “anche se tutte le domande della scienza dovessero avere una risposta, non sarebbero ancora nemmeno sfiorati”<sup>17</sup>.

Donde la spinta verso l’intuizione della fonte dei “veri” e valori connessi adombrata nel noto passo che troviamo al termine del suo *Tractatus*: “*V’è davvero dell’ineffabile* (Es gibt allerdings Unaussprechliches). *Esso mostra sé* (Dies zeigt sich), *è il mistico* (es ist das Myststiche)”<sup>18</sup>.

Come è facilmente comprensibile, non si tratta di un’affermazione posta sul piano dell’opinabile, ma su quello di una fermezza teoretica volta a chiudere ogni spazio a dubbi e perplessità: il “mistico” è sì “ineffabile”, e quindi indicibile, ma insieme anche qualcosa di innegabile, in quanto “si mostra”, ossia si rende evidente di per sé, per cui non ha bisogno di dimostrazione per essere ammesso.

Altrove, sempre allo scopo di evidenziare questo orizzonte di significati emergente sul piano del metascientifico, sottolinea: “*il senso del mondo dev’essere fuori di esso*” (Der Sinn der Welt muss ausserhalb ihrer liegen). Nel mondo tutto avviene come avviene”, ossia tutto soggiace al divenire, per cui “*non v’è in esso alcun valore* (es gibt in ihr keinen Wert). Infatti *ogni avvenire* (alles Geschehen) *è accidentale* (ist zufällig)”. Pertanto ciò che può

---

<sup>17</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916* [Titolo originale: *Tractatus logico-philosophicus; Notebooks 1914-1916*], trad. it. di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1964, rispettivamente: prop. 6.4312 e 6.52, pp. 81-82 (Testo tedesco: p. 81).

<sup>18</sup> *Ibidem*, prop. 6.522, p. 81 [Testo tedesco: p. 82].

fondare un valore, rendendolo non accidentale, “non può essere nel mondo”, ma “fuori del mondo”<sup>19</sup>.

Il “mistico”, dunque, il “trascendentale” (e con esso i valori sottratti alle sabbie mobili del divenire), ossia l’orizzonte di significati irriducibile a quello tipico della scienza si dà, e non solo si dà, ma è anche la cosa veramente “importante”, come Wittgenstein espressamente precisa in una nota lettera a Ludwig Von Ficker<sup>20</sup> e Paul Engelmann conferma con la sua diretta testimonianza nelle sue *Osservazioni sul Tractatus*<sup>21</sup>.

Come dall’insieme si può facilmente rilevare, l’atteggiamento del Wittgenstein si conferma particolarmente significativo ai fini di una più attendibile visione del rapporto tra dialogo e valori. La sua coerenza con i principi della metodologia scientifica nello studio del linguaggio non gli impedisce di scandire con forza la legittimazione di un orizzonte inspaziale di significati quale base di valori nativamente sottratti al logorio del tempo e, proprio per questo, in grado di supportare un dialogo autentico, e comunque senza il rischio che si riduca ad un incontro di monologanti, sotto la spinta del crescente e, per certi aspetti, determinante potere tecnologico, un potere che, proprio per questo suo sempre più incalzante peso sulla gestione delle vicende umane, sembra destinato a configurarsi gradualmente, sia pure in termini analogici, come un vero e proprio neo-fondamentalismo in prospettiva.

Un “fondamentalismo tecnologico”, tuttavia, che, se da una parte si trova di fronte alle riemergenti istanze di valori sottratti al “flusso del tempo”, come suaccennato, dall’altra, non meno induce a prendere progressivamente atto che la grande fiducia (quasi una “fede” laica) riposta nella tecnica per le sue possibilità di creare strumenti sofisticati in grado di consentire (a chi ne viene in possesso) di cambiare radicalmente il corso della storia, appare sempre più incrinata dal dubbio che queste possibilità finiscano poi per rivelarsi un’arma a doppio taglio.

Per andare più al concreto, questo sembra essere il caso emerso mediaticamente in primo piano negli ultimi tempi con la paventata minaccia di uso

---

<sup>19</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, cit., prop. 6.41, p. 79 [Testo tedesco: p. 880].

<sup>20</sup> Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Lettere a L. von Ficker*, a cura di Dario Antiseri, Armando, Roma 1974, p. 72.

<sup>21</sup> Cfr. P. ENGELMANN, *Osservazioni sul Tractatus*, in *Lettere di Ludwig Wittgenstein con ricordi di Paul Engelmann* [Titolo originale: *Letters from Ludwig Wittgenstein. With a Memoir*], traduzione di Isabella Roncaglia Cherubini, La nuova Italia, Firenze 1970, cit., pp. 70-71.

di armi in grado di imporre un “nuovo ordine” all’attuale società a livello globale.

È la stessa scienza a metterne in risalto la loro valenza a doppio taglio, e cioè di armi distruttive ed autodistruttive allo stesso tempo ... al punto da indurre i loro detentori “autorizzati” a concludere che con tali “armi non si vince” alcuna guerra, per non dire che la si può solo perdere<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Al riguardo confronta segnatamente: Emanuele SEVERINO, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998; Zigmund BAUMAN, *Una nuova condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2003; Umberto GALIMBERTI, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2003.



GIUSEPPE CANTARANO

## IL VALORE DELLA POLITICA NELL'ETÀ DEPOTENZIATA DELLA TECNICA

È ormai convinzione diffusa che la nostra sia una “società senza passioni”. Che sia “senza passioni” la politica. Una volta tramontato il secolo delle ideologie. Viviamo, ormai, nell’età del disincanto. O della “razionalizzazione”, come la definiva Max Weber. Dobbiamo serenamente prenderne atto e rassegnarci con prosaica sobrietà a questa condizione? C’è chi lo sostiene. C’è, invece, chi auspica (Barcellona 1997; Ginsborg–Labate 2016) il ritorno delle passioni. E non solo nella sfera politica. Giacché le passioni qualificano la nostra “forma di vita”. Senza passioni la nostra vita sarebbe ridotta alla sua sola faglia biologica. Al suo nudo, spoglio *bios*. Certo, noi apparteniamo al *bios*. Come ignorarlo? Come dimenticarlo? Ma la nostra vita non è riducibile al suo strato biologico. Ci sono altre “potenze” che mettono *in-forma* il nostro *bios*, tra queste esercitano un ruolo imprescindibile le passioni. Senza le quali la nostra vita sarebbe impiantata esclusivamente sulla sua radice biologica. Senza le quali la politica sarebbe null’altro che pura e semplice amministrazione burocratica del presente.

Ma affinché le passioni dei cittadini non diventino democraticamente inutili, superflue è necessario che la politica riconfiguri il proprio orizzonte. Se la politica, nelle nostre democrazie, si illude di poter riconquistare consenso e legittimazione proclamando generici “valori”, non riuscirà a riappassionare i cittadini. Sempre di più disincantati. Non fosse altro perché i cosiddetti “valori” – la libertà, ad esempio – sono ormai diventati carne e sangue delle nostre società occidentali. Delle nostre democrazie. Politicizzate proprio dalla *pedagogia dei partiti*. Ecco perché oggi risulta retorico – se non inutile – proclamare i “valori”.

Ma chiediamoci: quali sarebbero, oggi, i “valori” che dovrebbero appassionate nuovamente la politica? Anche il terrorismo infarcisce il suo delirante lessico di “valori”: ma con gli uomini, uccide la politica. Perfino i totalitarismi del Novecento proclamavano, a loro scellerato e farneticante modo, i “valori”. Ma hanno massacrato uomini e donne. Riducendo al silenzio la politica.

L’impressione è che, mentre la politica parla di generici valori, tecnica ed economia – congiuntamente – continuano inesorabilmente a svuotarla. A renderla sempre di più marginale. A farla percepire dai cittadini superflua, inu-

tile. Ma siamo davvero convinti che nell'età della tecnica e del primato incontrastato dell'economia, la politica possa diventare un'attività marginale nella nostra vita? E nelle nostre democrazie? Siamo davvero convinti che la partecipazione dei cittadini sia diventata qualcosa di superfluo, nelle nostre democrazie, e che basti, per farle funzionare, il "governo anonimo" degli apparati tecnico-finanziari?

È a simili interrogativi che oggi bisognerebbe rispondere, piuttosto che invocare ineffabili valori. E ricordarci – perché lo abbiamo dimenticato – che la politica in sé è un Valore. Anzi, il Valore supremo. Il Valore "sovrano", tanto per parafrasare Platone. Certo che la politica – e non da oggi – è una tecnica. Ma è una tecnica molto particolare, che si distingue dalle altre tecniche, dalle altre "forme del fare" che abitano la *polis*. Che costituiscono l'articolazione sociale ed economica di uno Stato, di una democrazia. Platone, infatti, la chiama *techne politiké* ("tecnica regia"), in quanto è in grado «di far trionfare ciò che è giusto attraverso il coordinamento di tutte le attività che si svolgono nella città» (Politico, 304a). Non è forse questo un valore? Uno dei più grandi e irrinunciabili valori, per poter vivere il più possibile in "concordia fraterna" nella città?

La politica, in quanto *sa* cos'è giusto fare per la città, dovrebbe trovare la *potenza* per tornare a svolgere la sua funzione di coordinamento delle altre tecniche. Giacché queste operano soltanto in vista del loro bene particolare. Mentre la politica ha di mira il Bene Comune: ecco *il valore* che la politica deve saper recuperare al suo interno. La politica ha il valore – diciamo così – di misurare l'uso delle altre molteplici tecniche "secondo giustizia". Da sole, infatti, le altre tecniche sarebbero improduttive e talvolta dannose, se non ci fosse la politica – "tecnica regia" – a coordinarle tutte a partire dal Bene Comune.

Certo – come ci racconta Eschilo –, quando gli dei fuggono abbandonando il mondo e gli uomini furono lasciati soli al loro destino, vennero soccorsi dal dono delle tecniche: «Predai la fonte occulta della fiamma nella canna, e brillò, maestra all'uomo d'ogni arte, inestimabile tesoro» (Prometeo v. 59). E tuttavia, sebbene il fine delle molteplici tecniche sia quello di porre rimedio al male – l'estinzione del genere umano voluta da Zeus –, se non sono coordinate dalla politica esse non riescono a garantire la sopravvivenza dell'uomo sulla terra. Infatti «accade che chi possiede molte conoscenze e ha particolari abilità in molte tecniche – osserva Platone – se è privo di questa scienza – (la politica, evidentemente) – si fa trascinare di volta in volta da ciascuna delle altre e così finisce per trovarsi travolto dai flutti come chi solca il mare aperto

senza pilota e con il rischio di non restare in vita per molto tempo» (*Alcibiade minore*, 146e–147b).

La politica, pertanto, non solo è da sempre strettamente intrecciata alla tecnica, ma è essa stessa una tecnica: la “tecnica regia”. Come “tecnica regia”, cioè come tecnica direttiva, la politica non può in alcun modo prescindere dalle tecniche strumentali che rappresentano la condizione irrinunciabile – trascendentale, secondo il lessico di Kant – del suo esercizio. Mentre «le tecniche strumentali, essendo competenti solo del proprio oggetto specifico, non sono in grado di coordinarsi fra loro e di redimere i conflitti che il loro mancato coordinamento potrebbe generare senza la direzione politica» (Galimberti 1999, p. 274).

È di questo che la politica – articolata nel sistema dei partiti – dovrebbe discutere. È in grado, il sistema dei partiti, ad esprimere la direzione politica, limitandosi a coordinare le molteplici tecniche? È in grado di misurare l'uso delle tecniche, scongiurando la possibilità che esse non diventino distruttive per se stesse e per la *polis* che le contiene? Ecco perché è un errore contrapporre i “tecnici” ai “politici”. Se la tecnica – il potere economico-finanziario e scientifico – sta inghiottendo la politica, riducendone drasticamente e progressivamente l'efficacia e rendendola “ineffettuale” – direbbe Machiavelli – è perché i partiti si illudono di poterla subordinare.

Ciò che invece registriamo, nell'epoca della globalizzazione, è esattamente il contrario. Sta accadendo che «lo strumento che dovrebbe servire a realizzare gli scopi specifici di quelle forze divenga esso stesso lo scopo supremo al quale quegli scopi vanno progressivamente subordinandosi. Si tratta di un vero e proprio rovesciamento del mezzo e del fine: la tecnica che doveva essere il mezzo diventa in realtà il fine» (Severino 1977, p. 91). Pertanto, invece che intensificare, potenziare l'efficacia della politica – la sua “effettualità” – l'incontro tra tecnica e politica sta operando una inesorabile *spoliticizzazione* – o *depoliticizzazione*, se si preferisce – *della prassi*, per dirla con Marx. Cioè dell'agire politico stesso.

Si può arginare questa tendenza che sta progressivamente disattivando la *potenza* della politica? Si può “katechonticamente” frenare – come scriveva Paolo, o chi per lui, nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* (5–9) a proposito del potere – questo impeto straripante? Malgrado la dura prosa della realtà sembra dirci il contrario, dobbiamo provare a farlo. Non possiamo rinunciare a “sperare” di arrestare – e perché no, forse anche invertire – questa tendenza. Giacché a noi, esseri umani, non ci è dato – come diceva Leopardi – “disperare”. A patto, però, che la politica prenda politicamente sul serio la tecnica –

e la scienza, come la fase pandemica ha drammaticamente evidenziato (Espósito 2022) – misurandosi con essa. Con le sue sfide. Che vuol dire: rinunciare a qualsiasi pretesa di egemonia. Che oggi – età della tecnica, non a caso, si dice, non della politica – suonerebbe quantomeno ingenuo. Oltreché impossibile. Poiché non farebbe altro – se così si ostinasse a fare – che imprimere una ulteriore accelerazione alla sua *dissoluzione nichilistica* nella tecnica e nell'economia.

Ciò vuol dire che la politica è destinata a rinunciare alla sua platonica funzione direttiva? Cioè, al suo – per tutti noi – irrinunciabile Valore? Niente affatto. Irrealistico – oltreché sciocco – pensare che, nell'odierna economia globalizzata, compito della politica sia soltanto quello di *amministrare il presente*. No, non possiamo accettare che la politica si riduca esclusivamente ad amministrare *ragionieristicamente* un mondo nel quale le disuguaglianze sociali aumentano drammaticamente. E che i due terzi poveri della terra premano disperatamente alle porte del terzo dei ricchi, implorando aiuto, chiedendo accoglienza, invocando ospitalità. No, non ci si può ridurre ad amministrare *questo esistente* così com'è. Non fosse altro perché questo esistente è ricolmo ancora di inaudite ingiustizie. Di troppe, intollerabili ingiustizie. Non possiamo arrenderci ad amministrare *questo* “scandaloso” presente. E non tanto perché ciò sia immorale. Certo, anche per questo. Ma soprattutto perché ad amministrare il presente così come si dà ci pensano già – a loro modo – la scienza, la tecnica e l'economia.

Insomma, se la politica non saprà fronteggiare la tecnostruttura economico-finanziaria globalizzata, recuperando – in forme nuove, evidentemente – la sua vocazione direttiva, il suo spazio di intervento sarà destinato a restringersi drasticamente: «La forte congiunzione che tradizionalmente vigeva tra “ceto dirigente” e “ceto politico” va aprendosi sempre di più. Ma non nel senso che si manifestino due distinte dimensioni, bensì in quello di una “fagocitazione” del “politico” nell’ “economico” o più esattamente nella “tecnica”» (Cacciari 2001, p. 103).

È questa deriva nichilistica che dovremmo scongiurare. È quest'esito spolitizzante che dovremmo saper contrastare. Ma per provare a farlo, non serve rispolverare vecchie ideologie farcite di generici valori. È necessario, invece, che la politica riconosca come unico, grande irrinunciabile valore se stessa. Perché è a partire da questa consapevolezza che sarà realisticamente in grado di misurarsi all'altezza della tragica sfida che la tecnica e l'economia oggi, più che mai, le lanciano. Così da riaccendere la passione democratica dei cittadini.

## **RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI**

- PLATONE, *Politico*, in *Opere complete*, Laterza, Roma–Bari 1980.
- PLATONE, *Alcibiade minore*, in *Opere complete*, Laterza, Roma–Bari 1977.
- Umberto GALIMBERTI, *Psiche e tecnhe. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Emanuele SEVERINO, *La follia dell'angelo*, Rizzoli, Milano 1997.
- PAOLO, *Seconda ai Tessalonesi*, in San Paolo, *Le Lettere, Testo a fronte*, Einaudi, Torino 1990 (a cura di Carlo Carena. Con uno scritto di Mario Luzi).
- Massimo CACCIARI, *Duemilauno. Politica e futuro*. Colloquio con Gianfranco Bettin, Feltrinelli, Milano 2001.
- Niccolò MACHIAVELLI, *Il Principe e le opere politiche*, Garzanti, Milano 1976.
- Max WEBER, *La politica come professione*, a cura di Massimo Cacciari, Mondadori, Milano 2009.
- ESCHILO, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1987.
- Massimo CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano 2013.
- Massimo CACCIARI, *Introduzione a Max Weber, La politica come professione, La scienza come professione*, Mondadori, Milano 206.
- Roberto ESPOSITO, *Immunità comune. Biopolitica all'epoca della pandemia*, Einaudi, Torino 2022.
- Pietro BARCELLONA, *Politica e passioni*, Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- Paul GINSBORG, Sergio LABATE, *Passioni e politica*, Einaudi, Torino 2016.



ORLANDO TODISCO

## **OLTRE L'ANTITESI TRA RAGIONE TECNOLOGICA E RAGIONE TEORETICA**

La modernità è segnata dal primato della ragione, voce autorevole dell'essere e del pensare. La sua potenza nasce dalla coniugazione della filosofia e della scienza, a opera di filosofi e scienziati, il cui risultato è la sua assunzione a metro valutativo della plausibilità delle prospettive sul tappeto. La scienza ne attesta la concretezza, la filosofia ne garantisce la fondazione veritativa.

### **1. Fiducia illimitata nel potere veritativo della ragione**

Il compito del filosofo oggi è di procedere all'esplorazione della realtà attraverso quei passaggi che l'indole del reale impone, nel presupposto che la ragione sia in grado di pervenire alla verità. Le pagine più significative della filosofia sono quelle che dimostrano la confluenza delle due fonti – filosofia e scienza – nel risultato finale, che è a un tempo empirico e teoretico, nel senso che le leggi ipotizzate e adeguatamente sperimentate sono frutto di una ragione in grado di raggiungere sia la certezza (scienza) che la verità (filosofia), andando oltre la precarietà del livello puramente empirico.

A conferma si evocano le pagine più impegnative dell'idealismo tedesco, sviluppate nel comune presupposto che “il sistema della natura è insieme il sistema del nostro spirito”. La natura, infatti, non è altro che un'intelligenza irrigidita in un essere. Si pensi a Hegel, colui che ha cercato di interpretare la totalità dei fatti e della storia in funzione dell'identità panlogistica di 'reale' e di 'razionale', espressa dal celebre motto: “tutto ciò che è reale è razionale e tutto ciò che è razionale è reale”. Non c'è nulla che si sottragga alla luce della ragione. L'idealismo hegeliano è il compimento della filosofia, nel senso che non lascia fuori alcunché. La compaginazione di ragione teoretica e di ragione empirica è completa, conferma del potere veritativo della ragione scientifica, accompagnata nel suo percorso e illuminata nelle sue risultanze dalla ragione teoretica.

L'obiettivo, tenuto costantemente presente, è costituito dalla persuasione del filosofo di Stoccarda che la vera figura, nella quale si dà la verità, o anche, il suo spazio adeguato può essere soltanto il sistema scientifico. Collaborare a che la filosofia si avvicini alla forma della scienza, raggiunta la quale sia in grado di deporre il nome di 'amore del sapere' (filo–sofia) per assumere il

nome di ‘sapere’ (episteme o scienza), significa giungere alla fine della filosofia, intesa come semplice amore del sapere. Il che significa che per Hegel il vero sapere è quello scientifico, cui è funzionale quello filosofico, ritenuto ancora necessario perché il sapere scientifico possa proseguire la sua avventura esplorativa, e non sia soltanto sapere empirico ma sapere veritativo – è della filosofia raggiungere la verità indicando per un verso il potere della ragione e per l’altro portando a compimento la sua esplorazione teoretica.

## **2. Dubbio in merito al carattere veritativo della ragione**

L’interrogativo che problematizza il carattere veritativo della ragione è il seguente: è davvero fondativa la ragione teoretica? E in cosa consiste tale fondazione? La pretesa di indicare i fondamenti del reale è per davvero giustificata? Ha, la filosofia, effettivo spazio nell’ambito del sapere scientifico, e questo ha davvero bisogno della filosofia? O forse la ragione filosofica ha esaurito il suo compito e ora non ne è più nulla? Il campo non appartiene forse, in solitudine, al sapere scientifico, forma predominante del sapere? Sì, il campo appartiene al sapere scientifico e questo non ha alcun bisogno della filosofia, perché non ha bisogno di alcuna fondazione teoretica, essendo autonomo nel percorso e autosufficiente nell’epilogo. Da qui l’opportunità di liberare l’orizzonte dalla fatua pretesa della ragione teoretica di pervenire ai fondamenti ultimi del reale, il cui attingimento garantirebbe alla ragione scientifica la capacità di raggiungere la verità e di trascendere il versante puramente empirico.

## **3. Il razionalismo filosofico al capolinea?**

Con Hegel la filosofia giunge a compimento. Infatti, a partire dalla crisi dell’idealismo tedesco si affermano prospettive non più di segno razionalistico. La filosofia non svolge alcun ruolo rilevante. Il campo è interamente occupato dal sapere scientifico, unica voce attendibile. La filosofia razionalistica è al capolinea secondo la traiettoria del duplice percorso che prende forma in seguito alla crisi dell’Idealismo, e cioè la linea Schopenhauer–Nietzsche e la linea Feuerbach–Marx. Il filosofo di Danzica sconfessa la linea razionalistica qualificandola ingannatrice, dal momento che il nucleo del reale non è costituito dalla ragione ma dalla volontà di vivere, autentica radice metafisica del mondo. Esplorando il bios ci si imbatte in questa forza nascosta e universale che ci radica nell’essere. Fichte e Schelling rappresentano per Schopenhauer ‘la tronfia vacuità’, Hegel incarna ‘la mera ciarlataneria’. La loro è «la più vuota, insignificante chiacchierata di cui si sia mai contentata



una testa di legno». Altrettanto radicale, anche se meno tagliente, è la valutazione da parte di Marx, per il quale la radice dell'irrelevanza della prospettiva razionalistica sta nel non aver compreso che «ciò che gli individui sono dipende dalle condizioni materiali di vita»<sup>1</sup>, e che quindi occorre «il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti, dai quali 'queste fandonie idealistiche' sono derivate»<sup>2</sup>. È Feuerbach colui che ha avuto il coraggio «di porre gli uomini al posto del 'vecchio ciarpame', compresa l'autocoscienza infinita». Significativo della valutazione del razionalismo tradizionale il titolo di un'opera di Marx del 1847: «Misera della filosofia, risposta alla filosofia della miseria di Proudhon»<sup>3</sup>. Feuerbach e Marx dunque denunciano il ruolo mistificatorio della filosofia, parlando della 'misera del razionalismo', ideologico e deviante, in quanto privo del contatto con la realtà sociale. Il sapere autentico è quello scientifico. Il primato assoluto spetta alla scienza, non più alla filosofia.

I protagonisti del neopositivismo viennese screditano quel sapere metafisico, che si riteneva fondativo e conclusivo del pensare. È noto il paragone avanzato da Moritz Schlick, per il quale i metafisici sono attori che seguitano a recitare la loro parte anche dopo che la platea si è svuotata. Per Rudolf Carnap né Iddio né alcun diavolo potranno mai darci una metafisica, le cui proposizioni servono solo ad esprimere sentimenti vitali; e in forma sprezzante nota che i metafisici sono musicisti senza talento musicale. Solo se saremo in grado – conclude Carnap – di decidere in base ai dati dell'esperienza, sarà possibile trarci fuori da «quel inestricabile groviglio di problemi, che è noto sotto il nome di 'filosofia'». Trionfo dunque della scienza e abbandono del razionalismo.

#### 4. Dal razionalismo al volontarismo

È forse sostenibile la pretesa della verità scientifica – si chiede Husserl ne *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* – di essere l'unica verità valida e di ritenere la sua descrizione del mondo come la vera realtà? Occorre rilevare che l'esclusività con cui nella seconda metà del XIX secolo la visione complessiva dell'età moderna accettò di venir determinata a opera delle scienze positive significò un allontanamento da quei problemi che

---

<sup>1</sup> Karl Marx, Friedrich Engels, *Ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti 1967, pp. 8-9.

<sup>2</sup> *Ideologia tedesca* cit., pp. 29-30.

<sup>3</sup> Resta fondamentale Otto NEURATH, *Il circolo di Vienna e l'avvenire dell'empirismo logico*, Roma, Armando 1977.

sono decisivi per l'umanità. Il rilievo di Husserl più coinvolgente è forse quello secondo cui “nella miseria della nostra vita, questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; così come esclude i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso”.

Se tale scienza non ha nulla da dirci in merito all'uomo di fronte al mondo circostante, nel quale deve liberamente progettare e operare, plasmando se stesso e le cose che lo circondano; se tale scienza non ha nulla da dirci in quanto astrae da qualsiasi soggetto, privo di stabilità; se il razionalismo ha esaurito il suo compito ed è ormai al capolinea, risolto nella scienza, non è forse opportuno tentare un'altra strada, non segnata dal primato della ragione, comunque intesa? A sostegno di questa ipotesi si rilevi che la messa in discussione del ruolo fondativo della filosofia e dunque la ‘crisi’ della ragione filosofica non va attenuata al punto da risolverla nella semplice ‘critica’ della conoscenza, quasi che sia superabile restando nel suo antico solco, grazie al ripensamento del passaggio dalla doxa all'episteme. No, non si tratta della crisi della conoscenza razionale, bensì della “crisi del primato della ragione teoretica”<sup>4</sup>. È quanto si impone alla luce della critica, portata avanti da angolazioni diverse da filosofi di eterogenea estrazione, ma convergente nel denunciare la vacuità del razionalismo. Oltre che evidenziare l'arrogante pretesa della filosofia teoretica di essere la voce della verità ultima, anche se mai definitiva, non si potrebbe mettere in discussione la razionalità come segreto ultimo del reale o come sua dimensione fondativa, da considerare invece come la forma che la progettualità, gratuita e oblativa, sia di Dio che dell'uomo, assume – e viene assumendo – sia nella natura che nella storia? Si tratta di scrivere una nuova pagina, non più alla luce del primato della ragione ma alla luce del primato della volontà, nell'assunto che “la substance des choses est la liberté créatrice de Dieu”<sup>5</sup>. È forse illegittimo avanzare una tale ipo-

---

<sup>4</sup> In questo ampio contesto la portata del primato scotista della volontà o anche dell'identificazione del *logos* non con la ragione ma con la *volontà*. Interessante l'annotazione di Fr. Loiret, il quale scrive: «On doit souligner ici que l'identification du logos à la volonté est une caractéristique de la philosophie médiévale juive» (*Volonté et Infini chez Duns Scot*, Paris, Kimé 2003, p. 274, nota 147).

<sup>5</sup> Pierre THÉVENAZ, *La condition de la raison philosophique*, Neuchâtel, Le Baconnière 1966, p. 289.

tesi secondo cui non è la razionalità la chiave d'accesso ai segreti del mondo, ma la volontà creatrice?

### 5. Il mondo senza un protagonista?

Il problema al fondo di tutti i problemi non riguarda la capacità della ragione di intravedere altri orizzonti e di cogliere barlumi di bellezza e di verità qua e là, ben oltre lo scenario oggettivistico del sapere scientifico. Il problema riguarda l'indole della realtà, se da pensare come dono–senza–perché da parte del Protagonista, creatore e liberale, e dunque con una dimensione trascendente la pura razionalità o, invece, come una realtà che è là, di nessuno, risolta nella sua razionalità, da esplorare ai fini del suo controllo. La linea maggioritaria ritiene che la realtà è un intreccio autonomo di fenomeni, retta dal principio di causalità, da interrogare con rigore al fine di individuarne la trama razionale e consentirne il controllo. Ora, non pare inopportuno chiedersi se tale linea interpretativa, ritenuta sostanzialmente intangibile, non sia una sorta di versione laica del “bisogno religioso d'inchinarsi di fronte a un potere non umano”<sup>6</sup>. La neutralità del mondo è presupposta, ritenuta sacra, inviolabile, come lo è la sua destinazione a diventare il territorio privilegiato del sapere scientifico. L'essere è autoaffermativo, nel senso che è ciò che è constatabile e misurabile, e non altro, segnato dal principio di identità e di non–contraddizione, e la ragione è la facoltà deputata a individuarne i tratti costitutivi. I capitoli relativi alla poesia, alla letteratura, all'arte, alla mistica, non rinviano a un mondo trascendente, ma confermano la potenza della ragione e l'ampiezza dell'arco di ciò che prendiamo in esame. La *physis* non ha un senso, ma è il suo senso. L'uomo deve esplorarla, restando al suo interno, per non lasciarsi sorprendere e sopraffare, ben consapevole che è amministrata da ananke o necessità e cioè da leggi inviolabili, da esplorare secondo i canoni del sapere scientifico. Come nella vita così in natura si impone il principio di causalità, regolatore assoluto di tutti i fenomeni al ritmo di quel tempo circolare, che è il tempo delle stagioni, senza un punto di partenza che non funga anche da punto d'arrivo. In breve, lo scenario non prevede un Protagonista, autore di ciò che è e accade. Il tutto è ricondotto a una razionalità oggettiva, trama dei fenomeni, di cui la scienza è chiamata a fornire la tessitura e la filosofia il fondamento ultimo.

---

<sup>6</sup> Patrick SAVIDAN, Prefazione, in P. ENGEL-R. RORTY, *A cosa serve la verità?* Bologna, Il Mulino 2007, p. 11.

## 6. Nuova grammatica interpretativa del reale

Alla luce di quanto detto, non pare legittimo, nel rispetto dell'autonomia del sapere scientifico–tecnico, tentare di rileggere il reale non più alla luce del razionalismo, bensì alla luce del volontarismo, secondo cui il reale non è neutro, di nessuno, ma di colui che avrebbe potuto non volerlo e che, avendolo voluto, ha manifestato alcuni tratti della sua progettualità, da esplorare con passione e custodire con lungimiranza? Il motivo della plausibilità di tale nuova grammatica interpretativa si iscrive su una scala molto ampia e discutibile, con al centro l'indebolita comunione tra fede e ragione a causa del predominio della potenza della scienza e della tecnica. Nell'età patristica e medievale il *logos* è risultato immanente all'atto di fede, tradotto in proposizioni, variamente discusse e approfondite. Il legame tra filosofia e fede nella parola di Dio è stato senz'altro profondo e fecondo, con la filosofia che ha interrogato la fede perché rendesse ragione di sé e la fede che, dispiegandosi in modo d'essere, ha mostrato la sua nascosta razionalità. Si noti però che sia l'interrogazione che la risposta hanno avuto luogo in un contesto di mutua fiducia nella ricchezza della fede e nella piega veritativa della ragione. Ora, il legame tra ragione e fede non si è forse da tempo indebolito a causa della deriva relativistica della ragione, non più rispettosa del programma di verità della fede nella parola di Dio, incline a ritenerla priva di una portata autenticamente veritativa, ma dotata solo di significato etico–morale? Si tratta della presa d'atto dell'estraneità del fenomeno religioso rispetto al fenomeno della secolarizzazione, conseguente all'affermazione della scienza e della tecnica, oramai fonte e guida dell'esistenza. Si sa infatti che la filosofia contemporanea ha abbandonato il discorso sulla verità dell'atto di fede, preso in esame solo in quanto contribuisce alla difesa pacifica della convivenza sociale. La teologia risulta oramai risolta in una religio civilis, non più sorgente di verità ma sostegno di valori secolari (Habermas). A questa constatata crisi della tradizionale coniugazione di ragione e fede a causa del relativismo in atto e del potere secolarizzante della scienza e della tecnica, si aggiunga l'argomentata persuasione che il futuro dell'umanità, se imbastito su premesse puramente razionali, continuerà ad alimentare il progetto scientifico–tecnico in atto di segno conflittuale ed elitario – la terra è di colui che, sfruttando il sapere scientifico–tecnico, per primo vi pianta la bandiera – lasciando cadere ogni altra apertura come irrilevante o consolatoria.

Sulla base di questa presa d'atto della situazione del pensare contemporaneo si vorrebbe mettere a frutto un'altra grammatica interpretativa del reale,

non più di segno razionalistico, ma volontaristico, per alcuni versi molto vicina alla sensibilità moderna e insieme con un'apertura strutturale di segno trascendente<sup>7</sup>.

Tale prospettiva non pretende 'fondare' il carattere veritativo del sapere scientifico–tecnico, come è accaduto nell'età moderna da Cartesio fino all'idealismo classico tedesco, ma qualificare diversamente il nucleo portante del reale, non più secondo la logica del razionalismo, bensì secondo la logica del volontarismo, per il quale l'essere è in quanto voluto. È ovvio che il punto di riferimento è sia la volontà di potenza che la volontà di libertà, non però disgiunte e autonome, bensì raccordate tra loro in modo che la volontà di potenza sia funzionale alla volontà di libertà. In quest'ottica pare che si possa esplorare con frutto la miniera teoretica ed esistenziale del volontarismo, illuminando l'indole libertaria e gratuita dell'essere e insieme coinvolgendo entro tale orizzonte i fenomeni, quali la conflittualità, la sofferenza, la morte, che la prospettiva razionalistica sembra piuttosto incline a trascurare come irrilevanti o a risolvere nella logica inesorabile della 'natura', attenuandone la problematicità e mortificandone il senso.

---

<sup>7</sup> Non è forse vero che i filosofi si sono occupati troppo del pensiero – l'uomo animale-razionale – illudendosi di ricondurre la molteplicità, il disordine, le contraddizioni dell'esistenza umana a un principio unitario, e troppo poco della pluralità, della diversità, della differenza, e dunque di ciò che facciamo – l'uomo animale-politico? È quanto sostiene Hannah Arendt, a conclusione delle amare riflessioni sulle tristi vicende del '900, ignorate dai filosofi o lasciate nell'ombra, nella nota opera *Vita activa. La condizione umana*. (Traduzione di Sergio Finzi e Introduzione di Alessandro Dal Lago, Milano, Bompiani 1994).



PASQUALE GIUSTINIANI

## IL CASO DELLA PANDEMIA DA COVID 19 TRA ISTANZE TECNOLOGICHE DI SOPRAVVIVENZA E DI RISCOPERTA DEL SENSO DELLA VITA

### **Una barca senza rotta, che naviga alla luce di un algoritmo?**

Nel corso del primo atto de “La tempesta” (1611–1612) di W. Shakespeare, il Nostromo, nel corso di un racconto “in retrospettiva”, grida: «Serrate, serrate! Abbassate le vele – andiamo al largo! Serrate!». I marinai – ormai nel vortice di una tempesta che, seppur “incantata”, sta facendo comunque percepire i suoi terribili danni a livello psicologico e relazionale–, non possono far altro che evidenziare la loro estrema vulnerabilità: «Siamo perduti! Preghiamo, preghiamo! Siamo perduti! Tutti!»<sup>1</sup>. A questo punto, ogni ospite del bel veliero, dal re all’ultimo della ciurma, persa ogni falsa e superflua residua sicurezza, si prepara al peggio, riscoprendosi antropologicamente fragile, cioè non potendo più sperare, come ripetono in diversi, una “morte asciutta”, ottenuta mediante bussola, governo del vento, approdo non catastrofico.

Ed ecco che sorge quasi spontanea l’orazione sulle labbra di molti in quei momenti bui, al punto che essi sembrano poter anestetizzare, insieme con la memoria e le radici storiche dei personaggi letterari presi dall’incantesimo di Shakespeare, anche la stessa latente fiducia, evidenziata appunto dalla preghiera, nella presenza di un divino nelle vicende umane, capace, cioè, di poter frenare e ridurre gli effetti malvagi di morte e sofferenza in un’umanità piagata: dove sono andate a finire la ragione tecnologica, le regole di navigazione, la scienza dei venti e del mare? Quasi costretto, in mezzo alla tragicità di una tempesta o all’inevitabilità di un naufragio, a scegliere soltanto tra alternative possibili ma non più di tipo geometrico e tecnico, senza una vera

---

<sup>1</sup> William SHAKESPEARE, *La tempesta*, edizione informatica: <https://www.shakespeareitalia.com/la-tempesta/> (accesso del 10.11.2020). Sul tempo di pandemia nei suoi possibili esiti speculativi ed etici, cfr. Gaetano Di Palma-Pasquale Giustiniani (a cura di), *In tempo di pandemia. Piccolo manuale per navigare a vista*, Capua, ArteTetra, 2020. In questo volume, affrontavo problematiche specifiche di ordine bioetico, e in parte analoghe al presente contributo: cfr. P. Giustiniani, *In tempo di pandemia. Riflessioni bioetiche*, ivi, pp. 13-24.

libertà di scelta *ex novo*, non soltanto il *soggetto* – una scoperta moderna!<sup>2</sup> –, ma perfino il dio/il divino della modernità sembra esser divenuto impotente di fronte agli eventi ultramoderni, che sembrano accadere, come si legge ne *La tempesta* shakesperiana, per influsso di un potere demoniaco, ovvero di una forza senza regole, senza metodologie, senza algoritmi previsionali. Sarà forse questa la genesi dell’ateismo moderno, che C. Fabro ascriveva appunto a una triade di pensatori che avevano rispettivamente esaltato il soggetto, la ragione geometrica, la ragione trascendentale (Cartesio, Spinoza e Kant)?<sup>3</sup>

Di conseguenza, sarà soltanto un’inutile fuga quella di rivolgersi a un Assoluto divino nei momenti dei naufragi, dei terremoti, delle tragedie umanitarie, delle epidemie o delle pandemie, non potendo egli/esso far altro che osservare le conseguenze dolorose e gli inceppamenti del migliore dei mondi possibili? L’Organizzazione mondiale della sanità, secondo le regole di una ragione che Bergson denominava *macchinica*<sup>4</sup>, ha reso disponibile la cronologia spaventosa di diffusione del Covid-19 a partire dal 31 dicembre 2019, allorché la Cina segnalò un gruppo di casi di pneumonia a Wuhan, nella provincia dello Hubei<sup>5</sup>. Era, quello, il primo caso, detto coloritamente *caso zero* secondo le regole del calcolo numerico ordinale, di un coronavirus identificato, la cui sequenza genetica fu dalla Cina pubblicata già il successivo 12

---

<sup>2</sup> Come viene particolarmente sottolineato dal teologo Bernard J.F. Lonergan nel secolo XX. Anche sotto gli influssi delle ricerche psicologiche, soprattutto quelle della Progoff (una psicologa del profondo, nota per il metodo diaristico o delle narrazioni, come pure per il valore dei simboli intesi in senso junghiano) – come suggerisce Doran (Richard M. Doran, *Subject and Psyche: Ricoeur, Jung, and the Search for Foundations*, Washington D.C., University Press of America, 1977) –, il gesuita Lonergan appare un teologo e uno storico della teologia perfettamente integrato con la *svolta moderna verso la soggettività*, quella che mette a punto, nel processo interpretativo, le narrazioni e i simboli, ai fini di una svolta radicale o conversione del soggetto, il cui obiettivo finale è il guadagno, non soltanto di un metodo empirico, bensì di un atteggiamento realistico in teologia e in filosofia, che però non sia dogmatico, bensì critico. In tal modo, si trasforma non soltanto il metodo della ricerca, che diviene per Lonergan esplicitamente trascendentale, ma subisce una trasformazione lo stesso soggetto ricercante, e non soltanto relativamente alle nuove conoscenze acquisite.

<sup>3</sup> Dopo alcuni spunti nelle dispense dei suoi corsi, cfr. Cornelio FABRO, *Introduzione all’ateismo moderno*, Studium, Roma 1964.

<sup>4</sup> Gli esiti di quella prospettiva sono verificabili nella stagione del cosiddetto cyborg. Cfr. Enrica PERUCCHIETTI, *Cyberuomo: dall’intelligenza artificiale all’ibrido uomo-macchina. L’alba del transumanesimo e il tramonto dell’umanità*, Bologna, Arianna Editrice, 2019.

<sup>5</sup> Cfr. il sito dell’OMS alla voce specifica: <https://www.who.int/fr/news-room/detail/08-04-2020-who-timeline---covid-19> (accesso del 21 aprile 2022).



gennaio 2020. Il piano strategico di difesa e di resistenza della comunità internazionale per i paesi sanitariamente fragili risale al 3 marzo 2020, allorché anche in Italia abbiamo cominciato a programmare la “reclusione” forzata nelle abitazioni (ovviamente, per coloro che ne dispongono).

Cosa si può dire della ancora breve vicenda di questa pandemia nell’orizzonte di una riflessione a impianto filosofico, che ripercorre criticamente alcuni momenti emblematici della consapevolezza circa il male? Forse, ancora una volta, non basterà invocare – come pur si deve fare – il lavoro di gruppo e le sinergie tra le scienze *sanitarie* (chiamate a progettare e sperimentare velocemente dei vaccini), le *scienze strategiche e giuridiche*, le *bioscienze*, ma bisognerà più decisamente aprirsi ad aspetti di ordine filosofico-religioso, non senza la domanda circa il ruolo delle forze superiori e dello stesso Dio. Sarà forse questa la nemesi della ragione teoretica? In Italia, la gestione politica dell’evento, su cui ormai la stessa Magistratura inquirente sta cominciando a mettere il naso, si affiancò, con compiti di consulenza, un Comitato tecnico-scientifico. Con Decreto del Capo Dipartimento della Protezione civile n. 371 del 5 febbraio 2020, infatti, fu istituito il Comitato Tecnico Scientifico (CTS) con competenza di consulenza e supporto alle attività di coordinamento per il superamento dell’emergenza epidemiologica dovuta alla diffusione del Coronavirus. Il Comitato – composto da esperti e qualificati rappresentati degli Enti e Amministrazioni dello Stato – si è riunito fino alla data del 30.3.2022.

### **Siamo perduti... ragioniamo o preghiamo!?**

La vicenda pandemica che ci affligge ormai dal 2019 – questo *l’annus horribilis* che ci viene ancora ricordato dalla sigla covid-19 –, con le sue alterne vicende di alti e bassi, costringe dunque gli stessi politici, che frattanto rischiano di affidarsi alle sole scienze tecnico-scientifiche e ai loro algoritmi, per le proprie decisioni, a disporre quelle che appaiono, allo stato, le uniche misure ragionevoli possibili di fronte a una non-regolarità del virus coronato (in concreto, si è trattato delle soluzioni di distanziamento sociale, o, nei casi di picco del contagio, di chiusura totale in casa) –. Tutto ciò, oltre a generare timori di poter davvero colare tutti a picco in una morte non soltanto non asciutta, come quella temuta dai personaggi di Shakespeare, ma anche tragica, nell’orizzonte della situazione mondiale, fa paventare degli scenari ancora più terribili, anche a motivo delle diverse velocità dei sistemi medici e sanitari: una malattia, quella da covid-19 e sue mutazioni e varianti, infatti, che siamo stati costretti a vivere in solitudine (i contagiati non possono più avere contatti

con la comunità umana, neppure familiare), senza neppure il conforto di un Dio (nella fase più acuta della chiusura totale, anche i luoghi di culto, ritenuti fonti di contagio, sono stati chiusi coi loro sacramenti e sacramentali).

Insomma, si sono forse frantumate, una dopo l'altra, le certezze dell'*homo tecnologicus*, frattanto giunto ormai alla vigilia del *metaverso*<sup>6</sup>. E mentre il credente – la cui voce fu sintetizzata dall'intervento di papa Francesco nel momento della grande preghiera del 27 marzo 2020 – può forse ritrovare una nuova spinta a riproporre la cosiddetta domanda di senso (*che cosa conta e che cosa passa, che cosa è necessario rispetto a ciò che non lo è?*), o addirittura far appello a una nuova forza morale, ritornano tutti i dubbi e le incertezze non soltanto sull'effettivo potere delle scienze e tecnoscienze a frenare la corsa del male, ma sulla stessa "strategia" seguita dal divino, supposto come creatore e ordinatore di un sistema "ordinato", nonché sulla strategia seguita dal potere politico, che si è limitato a tradurre sul piano delle decisioni quanto veniva suggerito dai consulenti sulla base di algoritmi. Si potrà mai pervenire al punto da credere che il tempo della tempesta divenga, come peraltro auspicato dal Papa, la leva per un diverso modo di stare al mondo, fino a pervenire a una nuova stagione di recupero della ragione?

Ci si domanda sempre più se davvero vi sia ancora un'opportunità per re-impostare la rotta della vita verso Dio e verso gli altri, nonché verso la riscoperta dei compagni di viaggio, pur essendone fisicamente separati nell'isolamento ormai inevitabile, o nella mimetizzazione dei volti dietro le mascherine sanitarie. È significativo che, nel corso della pandemia globale, anche il magistero cattolico abbia offerto il suo qualificato apporto, sulla base di una convinzione morale espressa nel dovere di *non abbandonare mai nessuno*, anche quando situazioni, come quelle pandemiche, imponessero selezioni o criteri di esclusione, o anche anticipazioni/ritardi di scelte (per esempio quelle vaccinali) in riferimento all'età delle persone, oppure al loro reddito (si allude ancora alle campagne vaccinali che premiano, a motivo dei brevetti, nazioni e popoli che dispongono di redditi più elevati). Tale convinzione viene verbalizzata esplicitamente da papa Francesco *giovedì 30 gennaio 2020*, ai partecipanti a un Convegno sui problemi della vita anziana:

«L'approccio relazionale – e non meramente clinico – con il malato, considerato nella unicità e integralità della sua persona, impone il dovere di non

---

<sup>6</sup> È significativo che il nuovo termine (*metaverso*) dei padroni della rete informatica abbia il suo prefisso in comune con le istanze speculative della meta-fisica. Cfr. Riccardo NOTTE, *La condizione connettiva. Filosofia e antropologia del metaverso*, Roma Bulzoni, 2002.

abbandonare mai nessuno in presenza di mali inguaribili. La vita umana, a motivo della sua destinazione eterna, conserva tutto il suo valore e tutta la sua dignità in qualsiasi condizione, anche di precarietà e fragilità, e come tale è sempre degna della massima considerazione»<sup>7</sup>.

Pure in questo tempo di terrore, insomma, se riletto in ottica salvifica, o almeno in ottica di speranza, potrebbero ri-acquisire una certa centralità quegli “eroi”, ovvero i tanti compagni di viaggio esemplari che, pur nella paura, hanno reagito donando la propria vita, come incalzava papa Francesco il 27 marzo: «Persone comuni – solitamente dimenticate – che non compaiono nei titoli dei giornali e delle riviste né nelle grandi passerelle dell’ultimo *show* ma, senza dubbio, stanno scrivendo oggi gli avvenimenti decisivi della nostra storia: medici, infermiere e infermieri, addetti dei supermercati, addetti alle pulizie, badanti, trasportatori, forze dell’ordine, volontari, sacerdoti, religiose e tanti ma tanti altri che hanno compreso che nessuno si salva da solo. Davanti alla sofferenza, dove si misura il vero sviluppo dei nostri popoli, scopriamo e sperimentiamo la preghiera sacerdotale di Gesù: “che tutti siano una cosa sola” (Gv 17,21). Quanta gente esercita ogni giorno pazienza e infonde speranza, avendo cura di non seminare panico ma corresponsabilità. Quanti padri, madri, nonni e nonne, insegnanti mostrano ai nostri bambini, con gesti piccoli e quotidiani, come affrontare e attraversare una crisi riadattando abitudini, alzando gli sguardi e stimolando la preghiera. Quante persone pregano, offrono e intercedono per il bene di tutti. La preghiera e il servizio silenzioso: sono le nostre armi vincenti».

### **Le insistenze etico-razionali del Comitato Nazionale per la bioetica**

Di fronte alla gestione esclusivamente politica della crisi pandemica, a sua volta subordinata alla ragione algoritmica di un Comitato tecnico-scientifico, si è verificato, tuttavia, il caso, forse ancora poco osservato dagli studiosi, di una serie intensa di interventi del Comitato Nazionale per la bioetica (CNB). Nell’arco di pochi anni, infatti, i *pareri* e le *mozioni* si sono moltiplicati, al punto che sul sito ufficiale dell’Ente governativo è stato creato un ap-

---

<sup>7</sup> *DISCORSO DEL SANTO PADRE FRANCESCO AI PARTECIPANTI AL I CONGRESSO INTERNAZIONALE DI PASTORALE DEGLI ANZIANI SUL TEMA "LA RICCHEZZA DEGLI ANNI"*. In attesa degli atti ufficiali, cfr.: [http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco\\_20200131\\_congresso-pastoraleanziani.html](http://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2020/january/documents/papa-francesco_20200131_congresso-pastoraleanziani.html) (accesso del 3.5.2022).

posito link<sup>8</sup>, evidentemente a motivo dell'emergere di diversi nodi di valore etico-teoretico che, frattanto, venivano, se non proprio dimenticati, almeno posti in secondo ordine nella gestione medica e sanitaria e dei casi. Gli aspetti sanitari e tecnici dei problemi provocati dalla pandemia emergono già dai soli titoli dei pareri e mozioni, ma qui si vogliono almeno sottolineare gli appelli espliciti di ordine etico-razionale, che vengono lanciati dal consesso ministeriale, evidentemente preoccupato di soluzioni soltanto tecniche o economiche. Anche perché vi è stata una forte spinta verso il fenomeno dell'*infodemia*, ossia verso il caos informativo, prodotto da un proliferare incontenibile e incontrollabile di notizie, paragonabile al diffondersi del virus. Un fenomeno, questo, che ha rischiato d'incrinare la fiducia nella comunicazione scientifica e istituzionale, ostacolando una corretta gestione della pandemia e rendendo asfittici gli orizzonti di ragionevolezza che una qualunque etica medica dovrebbe comunque conservare.

Così, di fronte al grave problema di carenza di posti-letto nelle rianimazioni, fu suggerito, in dissenso con quanto sostenuto da un'organizzazione di medici anestesisti e rianimatori, un criterio proposto come *ragionevole* per stabilire le priorità nella decisione clinica di ammissione/esclusione di ammalati di covid bisognosi di rianimazione: «La priorità andrebbe stabilita valutando, sulla base degli indicatori menzionati, i pazienti per cui ragionevolmente il trattamento può risultare maggiormente efficace, nel senso di garantire la maggiore possibilità di sopravvivenza. Non si deve cioè adottare un criterio in base al quale la persona malata verrebbe esclusa perché appartenente a una categoria stabilita aprioristicamente»<sup>9</sup>. Si ricorderà che i casi

---

<sup>8</sup> <https://bioetica.governo.it/it/pareri/i-documenti-del-cnb-sul-covid-19/>. Alla data del 19.4.2022, i *Pareri* e le *Mozioni* erano ben 13. Eccone i titoli (specificando le *Mozioni*): 1. *Covid 19: la decisione clinica in condizioni di carenza di risorse e il criterio del "triage in emergenza pandemica"* (8 aprile 2020); 2. *Covid-19: salute pubblica, libertà individuale, solidarietà sociale* (28 maggio 2020); 3. *La sperimentazione biomedica per la ricerca di nuovi trattamenti terapeutici nell'ambito della pandemia covid-19* (22 ottobre 2020); 4. *Covid-19 e bambini: dalla nascita all'età scolare* (23 ottobre 2020); 5. *I vaccini e covid-19. Aspetti etici per la ricerca, il costo e la distribuzione* (27 novembre 2020); 6. *La solitudine dei malati nelle strutture sanitarie in tempi di pandemia* (Mozione, 29 gennaio 2021); 7. *Urgenza vaccinale: aspetti bioetici* (Mozione, 12 marzo 2021); 8. *Passaporto, patentino, green pass nell'ambito della pandemia covid-19: aspetti bioetici* (30 aprile 2021); 9. *Vaccini e placebo* (Mozione, 9 luglio 2021); 10. *Vaccini anti-covid-19 e adolescenti* (29 luglio 2021); 11. *Vaccinazione anti-covid-19 per i bambini di 5-11 anni: riflessioni bioetiche* (18 febbraio 2022); 12. *La comunicazione istituzionale nell'ambito della pandemia: aspetti bioetici* (17 marzo 2022); *Vaccinazioni anti-covid 19 e migranti* (19 aprile 2022).

<sup>9</sup> Parere dell'8 aprile 2020, p. 8.

erano stati sollevati dalle Raccomandazioni della Siarti a fronte della nuova situazione eccezionale creatasi in corso di pandemia globale. Come notava un parere di minoranza, quello del prof. Maurizio Mori, la scelta adottata dal CNB: quella di ammettere Tizio o Caio non sulla base di un criterio “etico–sociale”, ma di un generico dovere morale. In dissonanza con questa vacuità, i rianimatori Siaarti avevano, piuttosto, individuato nella giustizia distributiva concernente l’allocazione delle risorse scarse la soluzione operativa: in condizioni di scarsità, insomma, come argomenta Mori, «diventerebbe più stringente il dovere di evitare sprechi di sorta, per cui, a parità di giudizio clinico, la giustizia distributiva suggerirebbe, nella scelta della priorità di ammissione, di puntare a “privilegiare la maggior speranza di vita”<sup>10</sup>. Lo stesso Mori, in dissenso con la soluzione maggioritaria del CNB, invocava, significativamente, un analogo letterario a quello shakespeariano, che proponevamo noi in esordio: «Ho ricordato i tre passaggi in cui si articola il Parere del CNB perché essi corrispondono grosso modo all’analisi fatta da Alessandro Manzoni, al termine del cap. 31 de I promessi sposi, dell’atteggiamento dei milanesi verso la peste del 1630: “In principio dunque, non peste, assolutamente no, per nessun conto: proibito anche di proferire il vocabolo. Poi, febbri pestilenziali: l’idea s’ammette per isbieco in un aggettivo. Poi, non vera peste, vale a dire peste sì, ma in un certo senso; non peste proprio, ma una cosa alla quale non si sa trovare un altro nome”. Ove sostituissimo nel testo il termine “peste” con “triage” o “scelta”, riscontreremmo oggi atteggiamento analogo: “In principio dunque, non scelta, non triage, assolutamente no, per nessun conto: proibito anche di proferire il vocabolo [la Costituzione lo vieta]. Poi, triage in emergenza pandemica: l’idea s’ammette per isbieco in un aggettivo o in una qualificazione. Poi, non vera scelta, vale a dire scelta sì, ma in un certo senso; non scelta o non triage proprio, ma una cosa alla quale non si sa trovare un altro nome”»<sup>11</sup>.

I problemi di correlazione tra la salute individuale, la salute pubblica e la solidarietà sociale si fanno, inoltre, nella riflessione del CNB, particolarmente drammatici nella gestione dei minori e degli adolescenti che, nelle loro decisioni di salute, per esempio di vaccinazione, dipendono dai genitori o tutori. Il che sollecita l’organismo governativo a richiamare i principi – originari nella discussione della bioetica medica – di *precauzione* e di *responsabilità*:

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, Posizione di minoranza del Prof. Maurizio Mori: le Raccomandazioni Siaarti puntano nella direzione giusta, pp. 12-15.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 15.

«Il principio di precauzione come intervento cautelativo e applicazione della virtù della prudenza, a fronte della rapidità e imprevedibilità della trasmissione virale, per evitare o limitare conseguenze negative in attesa di predisporre interventi sistematici, viste le ridotte conoscenze sul Covid-19. Il principio di responsabilità, a sua volta, implica l'impegno di tutelare soprattutto chi è in situazioni di specifica e temporanea vulnerabilità, come lo stato di gravidanza, il periodo perinatale e neonatale»<sup>12</sup>. Inoltre, in caso di dissenso tra genitori e adolescenti circa l'accettazione della vaccinazione anti-covid, il CNB, esaminando il caso dell'adolescente che rifiuti la vaccinazione anti-Covid 19 a fronte del consenso dei genitori, ritiene importante e auspicabile che l'adolescente sia informato che la vaccinazione è nell'interesse della sua salute, della salute delle persone prossime e della salute pubblica: «In ultimo appare comunque corretto, dal punto di vista bioetico, non procedere all'obbligo di vaccinare in mancanza di una legge, ma porre in essere misure atte a salvaguardare la salute pubblica»<sup>13</sup>. Non obbligatorietà, ma dovere di informazione sulla rilevanza della salute pubblica rispetto alla salute individuale: suggerimento che, a sua volta, suppone la messa a punto teorica della correlazione tra diritti sociali e autonomia delle scelte personali.

### **Conclusion. La nemesi della ragione teoretica, con la riscoperta del tema del senso della vita**

Mentre i cristianissimi secoli medievali ed umanistici annoveravano, tra i tanti generi letterari, anche le *artes moriendi*, veri testi di educazione consapevole al senso della contingenza ed alla preparazione remota e prossima al morire in pace, i nostri tempi, oltre ad affidare ai singoli soggetti, purché consapevoli e autonomi, il *potere di decidere* sulla propria salute e perfino circa la propria vita, continuano a covare la segreta speranza di poter abbattere la morte. Basterebbe una libera decisione di voler farla finita, in un rinnovato *desiderio di onnipotenza*, che forse non ci ha ancora abbandonato dalla modernità in poi, per reperire soluzioni socialmente affidabili? Incapaci come siamo, soprattutto, di far entrare in gioco, tra le altre possibili, l'ipotesi-Dio o almeno quella di una ragione argomentata e plausibile. Troveremo mai una qualche via d'uscita?

---

<sup>12</sup> CNB, Parere del 23.10.2020, p.15.

<sup>13</sup> CNB, Parere del 29.7.2021, p. 2.

Nel romanzo di Giovanni Arpino, *Passo d'addio*<sup>14</sup>, era letterariamente descritto il tema del *ri-educarsi alla contingenza*, del re-imparare a morire consapevolmente, cioè a vivere umanamente il proprio limite, a constatarsi finiti e, di conseguenza, bisognosi di altro e di altri, quasi facenti appello – per lo stesso fatto ontologico del limite – ad un dono che viene dall'altro e, dall'alto, è in grado di sostenere la vita. E se l'addio fosse, oltre che una soluzione medica, anche una decisione consapevole di chi, avendo maturato una soluzione suicidaria, chiede alla collettività di essere aiutato? Ancora più radicalmente: se l'aiuto al suicidio – un tema su cui è tornata la Corte costituzionale nel discutere problemi di legittimità costituzionale sollevati dai giudici *a quo* – fosse soltanto la “via facile” per sbarazzarsi del problema, abdicando cioè al dovere di prossimità e di gestione comunitaria della sofferenza terminale, allorché l'aspettativa di vita è bassa e non vi sono più speranze di far regredire le malattie sopraggiunte?

Paradossalmente, intanto, nella nostra società tecnologicamente avanzata, diviene più importante stabilire criteri di triage per l'accesso in rianimazione, oppure accertare legalmente l'organo della morte, anziché dare un senso al morire, più importante stabilire quale parte dell'encefalo debba fermarsi per dichiarare legalmente la morte, anziché ri-educare la società, che l'ha disimparato, all'arte del ben morire. Minimizzare il dolore invece che fronteggiarlo, evitarlo invece che educarsi a sopportarlo, far morire da soli invece che in mezzo agli altri, far assurgere nella lista dei diritti anche quello di morire...: ecco la serie di conseguenze di un siffatto orizzonte culturale, il nostro.

L'indisponibilità di un senso per il tempo segnato dalla pandemia e dal dolore sembra conciliarsi, così, col mito ultramoderno di una vita analgesizzata. Già Freud aveva presagito l'esigenza di un'affinità semantica tra “narcisismo e narcosi”: un atteggiamento dello spirito che ammalia e addormenta, impedendo così, un vero incontro con l'altro e con il senso della propria esistenza. A furia di guarire le malattie pandemiche, di allungare la durata media della vita, di abbassare la soglia di percezione del dolore, di ritardare l'ora fatale, di aiutare e offrire assistenza sanitaria perfino al suicida consapevole di non disporre più di alternative sanitarie..., chissà che i nostri terapeuti post-moderni non finiranno per eludere la stessa fatalità della morte e il suo senso. A furia di guadagnar tempo sul morire, chissà che, dimenticando addirittura di dover morire, non acquisteremo dolcemente, e paradossalmente, l'eternità, operando lucidamente, però, una strana *eutanasia del senso del morire*...

---

<sup>14</sup> Giovanni ARPINO, *Passo d'addio*, Einaudi, Torino 1986.





PIETRO BOCCIA

## **DALLA LOGICA CLASSICA AL PENSIERO MATEMATICO–COMPUTAZIONALE**

**(Sullo sfondo della flessione tecnologica della ragione)**

### **1. La logica aristotelica, stoica e medievale**

La logica è un termine che deriva dal greco λόγος (logos); essa in italiano si traduce in vari modi, vale a dire ragione, legge, idea, discorso, parola, pensiero, argomento. La logica è lo studio dell'argomentare e del ragionare per fissare correttamente le procedure inferenziali del pensare. Il termine λογική, anche se attribuita ad Aristotele, probabilmente è introdotto dagli Stoici. Lo Stagirita usa il termine analitica. Questa non è una scienza ma una procedura dimostrativa, di cui ogni scienza si avvale per giungere attraverso rigorose analisi a dei risultati attendibili al pensare.

Al ragionamento logico di Aristotele (Analitici primi e Analitici secondi) viene attribuito, dopo la morte dello Stagirita, nel primo secolo a.C., da Andronico da Rodi, il termine di “Organon” (strumento di ricerca); tale termine viene, poi, nel secondo secolo d.C, ripreso da Alessandro di Afrodisia. La logica, come studio di ragionamenti rigorosi, è stata indagata da molti studiosi in diverse discipline, ma è stato Aristotele a caratterizzarla come disciplina filosofica e a fissarla come un rigoroso e sillogistico ragionamento. All'interno della logica si possono individuare almeno tre metodologie di pensiero e di ragionamento: la deduzione, ritenuta l'unica valida sin dall'età classica; l'induzione, oggetto di numerose critiche; l'abduzione, introdotta nel Seicento.

La logica del mondo classico tratta la validità e le articolazioni di un discorso in termini di connessioni deduttive, in relazione alle proposizioni che lo costituiscono. I primi sviluppi di un ragionamento logico per spiegare la natura in modo coerente e razionale sono presenti già nei filosofi che precedono Aristotele (Pitagora – la matematica come legge del pensiero –; Eraclito – dottrina antidialettica, eretta sull'interazione e sulla complementarità di due realtà contrapposte –; Parmenide – la logica formale di non–contraddizione che si trasforma in una regola per pensare, come norma dell'essere necessario, per cui la “dominatrice necessità lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge; perché bisogna che l'Essere non sia incompiuto” –; Zenone

– uso dei paradossi –; Socrate – logica della confutazione –; Platone – dialettica tra le idee).

La logica di Aristotele o “Organon”, come gli è stato attribuito, percorre un viaggio, partendo dal concetto (oggetti più semplici) e giungendo al sillogismo (oggetti più complessi). Tale percorso è analizzato nelle seguenti opere *Categorie* (Logica del concetto); *De interpretatione* (Logica della proposizione); *Analitici primi* (Logica del ragionamento – prima parte); *Analitici secondi* (Logica del ragionamento – seconda parte); *Topici* (Sillogismo dialettico); *Confutazioni sofistiche* (Argomentazioni dei Sofisti).

Nell'opera “Categorie”, Aristotele afferma che tra gli oggetti di un ragionamento ci sono anche i concetti, come punto di partenza. Tali concetti devono essere disposti in una scala di maggiore o minore universalità e classificati in un rapporto di genere e specie. In tal modo, ogni concetto è specie di uno più universale ed è genere di uno più particolare. Ad esempio, l'uomo: specie (Antonio – più caratteristiche, maggiore comprensione e minore estensione) – e genere (animale – più elementi, minore comprensione, maggiore estensione) –.

La comprensione e l'estensione sono in un rapporto inversamente proporzionale. Antonio è la sostanza prima perché ha il massimo della comprensione e il minimo dell'estensione. La sostanza prima non risulta mai predicato di una proposizione ma sempre soggetto logico. I generi e le specie, in cui sono comprese le sostanze prime, vengono dette sostanze seconde. Queste possono essere soggetto e predicato di una proposizione. Pertanto, è dalle sostanze prime, che, secondo Aristotele, nascono le sostanze seconde. Nell'opera “De interpretatione” viene analizzato l'enunciato apofantico (dichiarativo). Tale enunciato è la proposizione, nella quale si interconnettono i concetti. La proposizione è un atto mentale con cui vengono uniti o disgiunti i concetti. Nella logica, un ragionamento è composto da proposizioni, a cui è associato un valore di verità, per affermarle come vere o false. Una proposizione non può, dunque, mai essere nello stesso momento vera o falsa. Lo Stagirita fissa quattro tipi di proposizioni: universale affermativa; universale negativa; particolare affermativa; particolare negativa. Una proposizione particolare, detta singolare, si ha per Aristotele quando il soggetto è un ente singolo. Per lo stoicismo, la logica non è, invece, uno strumento solo per conoscere, come aveva teorizzato Aristotele, ma è anche una disciplina autonoma, costituita dalla gnoseologia, dalla dialettica e dalla retorica. Essa è contemporaneamente un insieme sia di regole formali del pensiero sia di costrutti linguistici attraverso

cui il pensiero viene espresso. Per gli Stoici, quindi, i concetti possono essere naturali e artificiali. I primi sono prodotti dall'accumularsi delle rappresentazioni e i secondi si producono attraverso la conoscenza e il ragionamento. Ogni concetto per lo stoicismo rappresenta un segno, che, per la teoria del significato, è costituito: dal significante (cosa o nome); dal significato (immagine o rappresentazione mentale della cosa e del nome); dalla cosa significata (cosa o nome reale). Pertanto, per Aristotele si ha la logica dei predicati, mentre per gli Stoici si afferma la logica delle proposizioni. Nella filosofia stoica, il sillogismo, in antitesi a quello aristotelico (apodittico), diventa, così, anapodittico (non dimostrativo), nonostante si stabilisca che il criterio supremo della verità è l'evidenza. Lo stoicismo, dunque, fonda le sue dimostrazioni su ragionamenti "anapodittici" (compresi quelli non dimostrativi). Gli stoici fanno emergere l'inconciliabilità dei tre principi della logica aristotelica (identità, non contraddizione e terzo escluso), presentando ed esaminando cinque paradossi, ovvero ragionamenti che appaiono contraddittori, come quello, ad esempio, del mentitore.

In seguito, nei logici medievali, il rapporto tra le proposizioni aristoteliche è stato rappresentato dal "Quadrato delle opposizioni", vale a dire: l'enunciato universale affermativo con la lettera A (la prima vocale della parola latina Adfirmo); l'enunciato particolare affermativo con la lettera I (la seconda vocale della parola latina adfirmo); l'enunciato universale negativo con la lettera E (la prima vocale della parola latina nEgo); l'enunciato particolare negativo con la lettera O (la seconda vocale della parola latina negO). Dal "Quadrato delle opposizioni" si può dedurre che: la linea contraria che è la relazione tra A ed E (non possono essere entrambe vere, ma entrambe false); la linea contraddittoria che è la relazione tra A ed O, E ed I (proposizioni che si escludono reciprocamente e, pertanto, devono essere necessariamente una vera e l'altra falsa) è la forma più radicale di opposizione; la linea sub-contraria (I ed O) sono entrambe vere e non entrambe false; la linea sub-alterna che è, invece, la relazione tra A ed I, E ed O (tali proposizioni realizzano un rapporto logico di dipendenza di una proposizione particolare con una universale. Perciò, dalla verità universale si inferisce una verità particolare e non viceversa. Inoltre, dalla falsità della universale non si inferisce la falsità della particolare, ma dalla falsità della particolare si può inferire la falsità dell'universale).

Aristotele valuta anche il modo per attribuire un predicato ad un soggetto: per asserzione ( $A \text{ è } B$ ); per possibilità ( $A \text{ è possibile che sia } B$ ); per necessità ( $A \text{ è necessario che sia } B$ ).

I concetti assunti isolatamente non possono essere veri o falsi, perché la verità o la falsità può essere attribuita soltanto alle proposizioni.

## 2. La logica matematica e il pensiero computazionale

### a. Introduzione

Nella seconda metà dell'Ottocento, la logica ritorna a studiare gli aspetti formali del linguaggio, ovvero la logica formale, e a essere trattata con metodi naturalistici da Wundt, portando conseguentemente allo sviluppo della logica matematica. Con la fisica moderna, iniziata dalla meccanica quantistica, si è, poi, passati da una logica aristotelica o del terzo escluso ad una eraclitea (antidialettica) che, sostituendo il principio di non contraddizione, include quello di complementare contraddittorietà: una misura risulta, infatti, essere e non essere nello stesso momento due rappresentazioni opposte di una stessa realtà. Questo è il concetto, rappresentato dal paradosso del divenire della realtà che Eraclito enuncia quando sostiene che “nello stesso fiume scendiamo e non scendiamo; siamo e non siamo”.

Nel secolo XIX si afferma la logica proposizionale, come linguaggio formale, che si basa, con una semplice struttura sintattica, su elementari proposizioni e su connettivi logici, atti a restituire il valore di verità alle proposizioni. La logica proposizionale è poco adatta a gestire le situazioni incerte. Essa è, invece, molto efficace per descrivere i fatti non ambigui, relativi a un linguaggio naturale, perché ogni fatto viene associato a tre distinti stati: vero, quando il fatto è vero; falso, quando il fatto è falso; sconosciuto, quando il fatto non si conosce.

Bisogna, inoltre, chiarire che la sintassi della logica proposizionale spiega le formule ammissibili e le regole formali del linguaggio, mentre la semantica della logica proposizionale descrive e chiarisce il significato dei simboli e delle asserzioni che rispettano le regole sintattiche del linguaggio.

### b. Kurt Friedrich Gödel e il teorema di incompletezza

Kurt Friedrich Gödel (1906–1978) è considerato insieme ad Aristotele e a Frege uno dei maggiori logici di tutti i tempi. Egli sostiene che la logica

formale, come affermava Parmenide, è unita inscindibilmente a un contenuto "sostanziale".

Gödel ha, a tal proposito, scritto che “nonostante la loro remotezza dall'esperienza dei sensi, noi abbiamo un qualcosa simile a una percezione anche degli oggetti della teoria degli insiemi, come si può vedere dal fatto che gli assiomi stessi ci forzano a considerarli veri. Non vedo motivo perché dovremmo avere una fiducia minore in questo tipo di percezione, vale a dire l'intuizione matematica, piuttosto che nella percezione sensoriale, che ci induce a costruire teorie fisiche e aspettarci che future sensazioni sensoriali si accordino ad esse”<sup>1</sup>. Il teorema di incompletezza asserisce che ogni sistema assiomatico autoconsistente descrive l'aritmetica dei numeri interi e consente proposizioni logiche sugli interi indimostrabili e inconfutabili, partendo dagli assiomi.

Alla base del teorema di incompletezza, Gödel ha sostituito la proposizione “quest'affermazione è falsa” con “quest'affermazione non è dimostrabile”. Un ulteriore contributo nell'ambito della logica formale e matematica è offerto, infine, da Gödel, in relazione alle ricerche volte a realizzare il programma di Hilbert, che aspirava a trovare un linguaggio matematico, atto a provare da solo la propria consistenza o coerenza.

Con il suo teorema, Gödel dimostra che se un sistema formale è logicamente coerente, la sua non contraddittorietà non può essere dimostrata stando all'interno del sistema logico stesso. In verità, i teoremi di incompletezza, dimostrati, nel 1930, da Gödel sono due.

Il senso della scoperta di Gödel è ancora oggi oggetto di discussione: da un lato si ritiene, infatti, che il suo teorema abbia definitivamente distrutto la possibilità di accedere a verità matematiche, di cui avere assoluta certezza; dall'altro che abbia, invece, positivamente risolto il proposito di Hilbert, anche se per una via opposta a quella da costui immaginata, avendo paradossalmente dimostrato che la completezza di un sistema è tale proprio perché non può essere dimostrata; se, viceversa, un sistema può dimostrare la propria coerenza, allora non è coerente. Lo stesso Gödel è convinto di non avere affatto dissolto la consistenza dei sistemi logici, da lui sempre considerati platonicamente come funzioni reali dotati di pieno valore ontologico e che anzi

---

<sup>1</sup> Kurt F. GÖDEL, *What is Cantor's continuum problem?* in *Journal of Symbolic Logic* n. 13, 1947.

il suo stesso teorema di incompletezza ha una valenza di oggettività e rigore logico. Oltretutto, egli ha spiegato che la presenza di un enunciato, il quale affermi di essere indimostrabile all'interno di un sistema formale, significa appunto che esso è vero, dato che non può essere effettivamente dimostrato.

Gödel ha interpretato il teorema di incompletezza come una conferma del pensiero platonico, affermando l'esistenza di formule vere ma non dimostrabili, ovvero l'irriducibilità della nozione di verità a quella di dimostrabilità.

In accordo con questa filosofia, la convinzione di Gödel è che la verità, essendo qualcosa di oggettivo (cioè di indipendente dalle costruzioni effettuate nelle dimostrazioni dei teoremi), non può essere posta a conclusione di alcuna sequenza dimostrativa, ma solo all'origine. Similmente a Parmenide, egli ha concepito la logica formale come unita indissolubilmente a un contenuto sostanziale, sostenendo che “malgrado la loro distanza dall'esperienza sensoriale, però, noi abbiamo qualcosa di analogo a una percezione anche per gli oggetti insiemistici, come si vede dal fatto che gli assiomi ci si impongono come veri. Non vedo motivi per avere meno fiducia in questa sorta di percezione, cioè nell'intuizione matematica, che nella percezione sensoriale, che ci spinge a costruire teorie fisiche e ad attenderci che le percezioni sensoriali future vi si adegueranno e, inoltre, a credere che un problema oggi non decidibile abbia senso e possa essere deciso in futuro”<sup>2</sup>.

### c. *Friedrich Ludwig Gottlob Frege e la logica matematica*

Friedrich Ludwig Gottlob Frege (1848–1925) dimostra che l'aritmetica è da ricondurre alla sola logica, in quanto costituita da proposizioni puramente analitiche. Egli è considerato il padre della moderna logica matematica. Frege, dopo aver abbandonato il paradigma logicista, che aveva intrapreso con Bertrand Russell e Alfred North Whitehead, ha pubblicato, nel 1892, *Senso e Significato*, in cui ha elaborato una corposa ideografia o scrittura logografica.

I fondamenti di tale scrittura sono:

– *funzione e concetto*. L'analisi matematica intende per funzione un'espressione di calcolo che contiene  $x$  come argomento variabile. Questo non

---

<sup>2</sup> Kurt F. GÖDEL, *Russell's mathematical logic* in *Collected Works*, Vol. II: Publications 1938-1974, a cura di Solomon Feferman, John W. Dawson Jr., Stephen C. Kleene, Gregory H. Moore, Robert M. e Jan van Heijenoort, New York e Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 128.

è, tuttavia, una parte della funzione ma è un “posto vuoto da riempire”. Per Frege se si attribuisce alla funzione un argomento, allora tale funzione assume un valore. Un concetto è, perciò, una funzione, il cui valore, con un argomento  $x$ , è sempre di verità.

– *senso e significato*. Il senso è un valore che un segno linguistico esprime in un enunciato. Il significato rappresenta, invece, un valore che un segno linguistico presenta in un sistema. Nell'enunciato il pensiero è il senso e il significato è il valore di verità, anzi il senso è l'oggetto dell'interpretazione del testo e il significato è l'oggetto con cui viene applicato il testo al contesto.

– *senso e denotazione*. Il senso è un'espressione atta a sostituirsi a un nome proprio, il cui significato è un oggetto definito e non un concetto o una relazione. La denotazione rappresenta, invece, il modo con cui l'oggetto scelto viene espresso.

– *concetto e oggetto*. Il concetto è, per Frege, la denotazione di un predicato; l'oggetto è, invece, quello che non può mai essere l'intera denotazione di un predicato. Di solito, nelle asserzioni, si ha l'articolo determinativo per indicare oggetti e quello indeterminativo per designare i concetti. Nell'accezione linguistica il concetto e l'oggetto sono il predicato e il soggetto. Pertanto, il concetto è sempre predicativo.

– *pensiero e giudizio*. Il pensiero si identifica con l'attività della mente a comprendere il significato di una certa frase e il giudizio è il progredire del pensiero verso il valore di verità.

Frege critica l'atteggiamento empiristico nella logica. Egli sostiene che la scienza tende verso la verità. L'empirismo fa, al contrario, passare tutte le nostre conoscenze per empiriche. La logica, secondo Frege, si confronta con presupposti veri del giudizio; il giudicare con tali presupposti è sicuramente una forma di deduzione, le cui leggi sono l'oggetto dell'inferenza corretta della logica.

#### *d. La logica matematica*

La logica matematica è il settore che studia i sistemi formali dal punto di vista del modo per codificare i concetti intuitivi della dimostrazione e della computazione come parte dei fondamenti matematici. Essa si occupa delle parti della logica che possono essere modellate matematicamente. Gli altri termini utilizzati spesso nel passato sono stati: logica simbolica (termine contrapposto a logica filosofica); metamatematica, termine che ora si applica più specificamente a taluni aspetti della teoria della dimostrazione.

La logica matematica è il nome assegnato da Giuseppe Peano a quella che era già nota come logica simbolica o anche formale. Si tratta sostanzialmente della logica di Aristotele, anche se viene scritta nei termini dell'algebra astratta e combinatoria.

Dei tentativi di trattare le operazioni della logica formale con modalità simboliche o algebriche sono stati fatti da alcuni dei matematici con più spiccate attitudini filosofiche, come Leibniz; i loro sforzi, però, sono quasi sconosciuti e isolati. È stato George Boole, che, intorno alla metà dell'Ottocento, ha proposto, per il trattamento della logica, alcune modalità matematiche sistematiche (di natura non-quantitativa). In tal modo, la dottrina tradizionale della logica di Aristotele viene corretta e completata; si è, così, sviluppato anche uno strumento adeguato all'indagine dei concetti fondamentali della matematica.

Lo sviluppo di questa "nuova" logica ha condotto ad affrontare problemi che sono sfociati in controversie fondazionali ampiamente dibattute fra il 1900 e il 1925 e che sarebbe fuorviante considerare ricomposte; in ogni caso, la filosofia della matematica ha ricevuto una profonda chiarificazione dalle acquisizioni della logica matematica. Mentre lo sviluppo tradizionale della logica classica pone forte enfasi sulla forma delle argomentazioni, l'atteggiamento della logica matematica dei nostri giorni potrebbe essere riassunto con la frase studio combinatorio del contenuto. Questa espressione copre sia gli atteggiamenti sintattici (ad esempio individuare in un linguaggio formale una stringa da inviare a un programma compilatore perché la trasciva come una sequenza di istruzioni per il computer), sia gli atteggiamenti semantici (costruire specifici modelli o interi insiemi di stringhe, nella teoria dei modelli). Tra le aree principali della logica matematica vi sono: la teoria dei modelli; la teoria della dimostrazione; la teoria della ricorsione. A queste talora viene aggiunta anche la teoria degli insiemi. Tuttavia, molte sono, fin dai lavori dei pionieri di questa disciplina, come Alan Turing, matematico e logico, le sovrapposizioni con l'informatica teorica.

#### *e. La nascita dell'Intelligenza Artificiale*

Del rapporto tra mente umana e computer si è occupata, in tempi più recenti, anche la ricerca sull'Intelligenza Artificiale, nata dal tentativo di costruire macchine sempre più intelligenti e che elabora, a tale scopo, programmi attraverso i quali gli strumenti elettronici possono imitare l'intelligenza umana. Dare una definizione di Intelligenza Artificiale (IA) non è sem-



plice, giacché si tratta di una disciplina ingegneristica, il cui obiettivo è di costruire macchine utili all'uomo, e, nello stesso tempo, psicologica, il cui obiettivo è, invece, quello di costruire macchine che riproducano quanto più possibile l'attività cognitiva (riponendo alcuni enigmi della mente).

Già Charles Babbage, come scienziato dell'informatica, ha avuto l'idea di disegnare un calcolatore programmabile. Egli ha, poi, realizzato un prototipo di macchina differenziale e, nel 1838, ha progettato la macchina analitica, come calcolatore universale. Ada Lovelace, matematica inglese, ha, a sua volta, contribuito a sviluppare l'idea della macchina analitica di Babbage, concependola, nel 1843, come uno strumento programmabile; in tal modo, la Lovelace ha prefigurato l'Intelligenza Artificiale, affermando che la macchina analitica di Babbage sarebbe diventata fondamentale, perché pensante come l'uomo, per il futuro della scienza informatica.

La base programmatica dell'Intelligenza Artificiale è quella che è stata utilizzata in un seminario, organizzato da John McCarthy, Marvin L. Minsky, Nathaniel Rochester e Claude E. Shannon, nel 1956, secondo cui si può descrivere ogni aspetto dell'apprendimento e dell'intelligenza con una precisione tale da permettere la simulazione con macchine appositamente costruite. Si cercherà di costruire macchine in grado di usare il linguaggio, di formare astrazioni e concetti, di migliorare se stesse e risolvere problemi che sono ancora di esclusiva pertinenza degli esseri umani. Le macchine cui pensavano sono i calcolatori digitali. A quei tempi, il programma pronto per girare su calcolatore era il *Logic Theorist*, capace di dimostrare alcuni teoremi di calcolo proposizionale e la concezione diffusa era che l'elaborazione simbolica fosse il vero segno dell'intelligenza. Si cominciava, cioè, a disporre di macchine capaci di manipolare strutture di simboli che il programmatore poteva far corrispondere a diverse entità, istruite per il salto condizionato, cioè per eseguire operazioni specificate da una certa parte del programma: una volta che determinate condizioni erano state soddisfatte, potevano, poi, essere compiute altre operazioni da parte di un'altra parte del programma. In tal modo, si cominciò ben presto a parlare di macchine intelligenti.

Nel 1949 fu realizzato *EDSAC*, il primo calcolatore con programma memorizzato (i programmi sono procedimenti algoritmici, specificati con un certo linguaggio di programmazione); ogni funzione calcolabile mediante tale procedimento algoritmico era considerata calcolabile da una macchina di Turing, cioè da un calcolatore idealizzato, ritenuto non soggetto a limitazioni, perché la sua memoria era costituita da un nastro indefinitamente espandibile.

I primi programmi dell'Intelligenza Artificiale elaboravano strutture di simboli e simulavano una capacità ritenuta peculiarmente umana, cioè la scelta di alcune mosse che potevano portare alla soluzione (è classico il caso del giocatore di scacchi). In tal modo, l'Intelligenza Artificiale si è concentrata sullo studio delle strategie di soluzione dei problemi complessi. Non tutte le soluzioni soddisfacenti si trovano lungo i percorsi prescelti e, pertanto, per giungere ad algoritmi evolutivi, è stato intrapreso lo studio dell'evoluzionismo darwiniano e del comportamento del mondo animale. I sistemi tipici che fanno capo alla programmazione euristica sono quelli basati sulla conoscenza, tra cui i sistemi aperti, la cui metodologia è la registrazione di conoscenze e tecniche di ragionamento euristico. I sistemi basati sulla conoscenza sono il prodotto principale dell'Intelligenza Artificiale simbolica. La loro metodologia, però, mostra alcune problematiche, tra cui la scarsa consistenza, poiché spesso tali sistemi non si adattano a operare in situazioni diverse da quelle previste.

Nel 1950, Alan Turing (1912–1954) ha, tuttavia, considerato la possibilità di controllare, attraverso il gioco dell'imitazione, se un calcolatore potesse sostenere una conversazione nei modi tipici di un essere umano; poi, la psicologia dell'elaborazione dell'informazione si era posta l'obiettivo della costruzione di modelli algoritmici che simulassero i processi cognitivi umani in modo psicologicamente realistico, e aveva, pertanto, elaborato una routine di controllo, che selezionava le regole in funzione di un obiettivo (diventata nota come analisi mezzi/fine): la soluzione consisteva nel generare una successione di formule progressivamente più simili a quella che rappresentava lo stato finale, basate sui procedimenti selettivi di un soggetto umano. Si trattava di tentativi per costruire modelli cognitivi attraverso la simulazione, sulla base di protocolli verbali: un soggetto risolveva un problema, riferendo ad alta voce i procedimenti selettivi impiegati. È, però, vero che non tutti i processi mentali, coinvolti nella soluzione di un problema, sono accessibili all'introspezione, per cui, nel programma simulativo, si devono, a volte, utilizzare ipotesi arbitrarie. L'intera problematica è, oggi, oggetto di valutazione e si stanno sperimentando approcci ibridi, che cercano di combinare al meglio le caratteristiche dei diversi modelli.

Nello stesso anno, Turing pubblica, così, sulla Rivista "Mind" un articolo, dal titolo *Computing machinery and intelligence*, in cui delinea il famoso Test, detto Test di Turing. Inizia così il dibattito sull'Intelligenza Artificiale, che ruota sul fatto che darne una definizione non è semplice, giacché si tratta

di una disciplina, ritenuta da alcuni ingegneristica, vale a dire un'Intelligenza Artificiale forte o del funzionalismo, il cui obiettivo è di costruire macchine utili all'uomo, e, da altri nello stesso tempo, psicologica, in altre parole di un'Intelligenza Artificiale debole o del connessionismo, il cui obiettivo è, invece, quello di costruire macchine che riproducano quanto più possibile l'attività cognitiva (riproponendo alcuni enigmi della mente). L'Intelligenza Artificiale ha, perciò, esercitato una grossa influenza sui filosofi che s'interessavano del problema del rapporto mente/corpo, e soprattutto sulla dottrina del funzionalismo, collegata alle tesi della realizzabilità multipla dell'intelligenza e, di conseguenza, all'ipotesi di autonomia dei livelli di spiegazione del mentale, che trova ispirazione proprio nell'architettura del calcolatore. Altre problematiche sono emerse dal lavoro dei neuroscienziati.

Giuseppe Donadio, ad esempio, nel 1995, ha studiato i rapporti tra le emozioni e il processo deliberativo razionale, a partire dall'osservazione di pazienti affetti da lesioni alle cortecce prefrontali, i quali, posti di fronte a una situazione, che, in genere, evoca forti reazioni emotive, non sono stati capaci di provare nulla; nello stesso tempo, essi dimostravano una marcata incapacità deliberativa, perché si perdevano in lunghi ragionamenti senza prendere alcuna decisione. In tal modo, Donadio ha ipotizzato che sono proprio le emozioni a consentire le scelte. Se tale ipotesi è corretta, essa pone l'Intelligenza Artificiale davanti alla sfida di progettare nuovi e rivoluzionari calcolatori, in altre parole macchine coscienti.

Il filosofo americano, John Searle (1932–vivente), appartiene alla disciplina dell'Intelligenza Artificiale debole ed è noto per aver concepito l'esperimento mentale, chiamato "Stanza cinese". Con questo esperimento Searle vuole dimostrare che non ha senso paragonare la mente a un PC, in quanto nessun computer può "pensare" nello stesso modo degli esseri umani. Il principale presupposto è che il computer, per elaborare l'informazione, non ha bisogno di comprendere il linguaggio. L'argomento di Searle contro la teoria della disciplina ingegneristica della "Intelligenza Artificiale forte" con l'esperimento mentale della "Stanza cinese" ha, così, introdotto alcune implicazioni filosofiche. Dunque, il "Test di Turing" è insufficiente per dimostrare che il computer possa pensare. Questo può, per Searle, impiegare unicamente regole sintattiche per rappresentare stringhe di simboli, ma non possiede alcuna forma di comprensione del significato o della semantica. "I modelli computazionali della coscienza non sono di per sé sufficienti per la coscienza. Il modello computazionale per la coscienza sta alla coscienza nello stesso modo

in cui il modello computazionale di qualsiasi cosa sta al dominio che viene modellato. Nessuno suppone che il modello computazionale dei temporali a Londra ci lascerà tutti bagnati. Ma commettono l'errore di supporre che il modello computazionale della coscienza sia in qualche modo cosciente. È lo stesso errore in entrambi i casi"<sup>3</sup>.

Il risultato del ragionamento è, per il filosofo americano, che l'idea, riguardante il pensiero umano come sistema computazionale, capace di ricevere input, come informazioni, e di elaborarle, trasformandole in output, come opera il computer, non possa essere provata e nemmeno valida.

Il pensatore, Daniel C. Dennett (1942–vivente), rappresenta il ritorno all'intelligenza artificiale forte o ad altri codici simili. Dennett, pur riconoscendo che, in linea di principio, si può realizzare un'Intelligenza Artificiale con una comprensione e una capacità operativa simili all'uomo, afferma che la problematicità di tale "progetto di Intelligenza Artificiale forte"<sup>4</sup> sarebbe di un ordine di grandezza maggiore delle preoccupazioni suscitate. La prospettiva di un'Intelligenza Artificiale che oltrepassi le prestazioni cognitive degli uomini in ogni ambito è molto lontana nel tempo (almeno 50 anni). Essa è, perciò, un problema che è molto meno stringente di altri emergenti da affrontare.

Un altro studioso, Hobert Dreyfus (1929–2017), sostiene che l'esperienza umana viene acquisita attraverso delle conoscenze implicite e induttive; non può, perciò, essere riprodotta dalle macchine e da un computer. La mente umana, oltre ad avere coscienza, non può partire mai da zero; essa già possiede un senso comune o precomprensione ed è non solo olistica ma anche situazionale. La critica di Dreyfus all'Intelligenza Artificiale è relativa a quattro presupposti principali su tale tipo di ricerca. I primi due presupposti sono "biologici" e "psicologici". Il primo è che il cervello è simile all'hardware del computer e la mente è analoga al software; il secondo è che la mente funzioni eseguendo calcoli (regole algoritmiche) su rappresentazioni o simboli discreti. La credibilità del presupposto psicologico si fonda su altri due presupposti (epistemologici e ontologici). Per il presupposto epistemologico, ogni forma di attività può essere matematicamente formalizzata sotto forma di regole o leggi predittive. Il presupposto ontologico presume, invece, che la

---

<sup>3</sup> John SEARLE, *Coscienza e linguaggio*, Cambridge University Press, 2002, p. 16.

<sup>4</sup> Daniel C. DENNETT, *From Bacteria to Bach and Back: The Evolution of Minds*, W. W. Norton & Company, 2017, p. 399.

realtà è il risultato di un insieme di fatti atomici, che sono interdipendenti. È, infatti, per il presupposto epistemologico che gli esperti affermano che l'intelligenza è un susseguirsi di regole formali; ed è per quello ontologico che ritengono la conoscenza umana come rappresentazione interna della realtà. Il comportamento umano è, perciò, quasi totalmente privo di contesto.

*f. La risoluzione automatica dei problemi e la rappresentazione della conoscenza*

I primi programmi dell'Intelligenza Artificiale erano dedicati alla risoluzione automatica dei problemi, quali il gioco della dama, degli scacchi, o la soluzione di rompicapo. In seguito, però, l'attenzione si è spostata sui metodi, basati sull'apprendimento, che fanno uso di una rappresentazione esplicita delle conoscenze che si riferiscono a problemi da risolvere. Se prima, cioè, venivano ricercati metodi generali e uniformi per la risoluzione automatica dei problemi, che non dipendessero dagli specifici domini per cui erano stati progettati, nella seconda metà degli anni '60 del Novecento, invece, si giunse alla consapevolezza che per passare a problematiche più concrete, più prossime al mondo della realtà, fosse necessario disporre di un ampio bagaglio di conoscenze. Occorreva, pertanto, sia un linguaggio di rappresentazione, per codificare le informazioni da rappresentare, sia un insieme di regole che consentissero di manipolare tali strutture. Sono stati, perciò, proposti molteplici sistemi di rappresentazione della conoscenza, a partire dalla logica, che studia il nesso inferenziale tra gli enunciati, cioè tra le espressioni linguistiche. Un'inferenza è un processo che, muovendo da alcuni enunciati assunti come punto di partenza (premesse), induce ad asserire un altro enunciato (conclusione); ad esempio: gli uccelli sono in grado di volare (premessa maggiore) – Maria è un uccello (premessa minore) – Maria è in grado di volare (conclusione).

La logica è la scienza che studia le condizioni per cui il ragionamento risulta corretto e, dunque, il modo in cui da una o più asserzioni si passa correttamente a un'altra, come ad esempio nel sillogismo aristotelico, in cui ad esempio se  $A = B$  e  $B = C$  ne consegue che  $A = C$ .

In logica, lo studio delle inferenze si basa su un processo di formalizzazione linguistica, che, però, è stato criticato come strumento di rappresentazione della conoscenza, perché poco strutturato. In alternativa sono stati sviluppati altri formalismi che hanno portato a risultati apprezzabili; è, tuttavia,

vero che molti aspetti riguardanti la conoscenza del senso comune resistono ancora agli strumenti simbolici.

*g. Il pensiero computazionale e la prospettiva della nemesi storica*

Il pensiero computazionale consiste nell'elaborazione di soluzioni algoritmiche talmente rigorose ed elementari da poterne affidare l'esecuzione ad una macchina. L'algoritmo è, infatti, una procedura, che, tramite una concatenazione di passaggi fondamentali e semplici, conduce a chi lo utilizza a risolvere un problema.

Il primo che ha trattato il pensiero computazionale è stato il matematico sudafricano Seymour Papert, che ha suddiviso questi processi mentali in tre fasi distinte: formulazione del problema (astrazione); espressione della soluzione (automazione); esecuzione e valutazione della soluzione (analisi).

Secondo lo studioso sudafricano, l'apprendimento è più efficace quando è supportato da una costruzione reale; perciò, introduce il concetto di «artefatti cognitivi», vale a dire oggetti o dispositivi, necessari all'uomo per semplificare e agevolare l'apprendimento.

Papert realizza, a tal proposito, il Logo, che, oggi, è un progetto adottato in tutto il mondo. Esso è un linguaggio e un ambiente di programmazione che consente di rendere concreto il pensiero astratto e di esplorare creature artificiali. In tal modo avviene la rivoluzione copernicana in campo digitale, perché è l'uomo che programma il computer e non viceversa. Papert con la sua teoria vuole sottolineare che non bisogna «apprendere per imparare» ma operare e «fare per apprendere», non solo prospettando una nemesi storica del genere umano nei confronti del potere dei mezzi tecnologici e della tecnica ma anche offrendo agli uomini sia conoscenza che consapevolezza critica.

L'uomo, però, è attraverso la metodologia del Coding<sup>5</sup> che deve acquisire la capacità di tradurre delle procedure in un linguaggio, comprensibile ad una macchina (diagrammi di flusso, istruzioni in sequenza, processi e così via). Con tale termine si deve fare riferimento alla programmazione informatica e, dunque, all'ideazione e allo sviluppo di software che hanno lo scopo di risolvere problemi di vario tipo e di migliorare la qualità della vita.

---

<sup>5</sup> *To Code* (codificare o meglio scrivere in codice).

ALDO GERVASIO

## MARIA ZAMBRANO E LA METAFORA DEL CUORE QUALE SUPPORTO AD UN'ARMONIA TRA TECNICA E RAGIONE

*“Chi sei, dolce Luce, che m’inondi e mi  
fai luce nella notte del cuore? Tu mi  
guidi qual mano di una mamma; ma se  
mi lasci, non più d’un solo passo  
avanzerei. Tu sei spazio che l’essere  
mio circonda e in cui si cela. Se  
m’abbandoni, nell’abisso del mio nulla  
cado, donde mi chiamasti all’essere.  
Tu sei a me vicino più di me stessa, più  
intimo dell’intimo mio. Eppure nessuno  
ti tocca o ti comprende e d’ogni nome  
infrangi le catene, Spirito Santo, Eterno  
amore!” (Edith Stein, Pensieri)*

Le sollecitazioni che provengono dall’argomento generale sul rapporto tra la ragione tecnologica e la ragione teoretica, mi spingono a fare alcune considerazioni, che vanno anche oltre i canoni della ricerca pura, nell’intento di trovare una via di accesso a quei luoghi inesplorati, che possiamo definire “luoghi del cuore” o anche “territori dell’anima”. A tale riguardo, tenterò di analizzare uno scritto di Maria Zambrano, “la metafora del cuore”<sup>1</sup>. Che la ragione teoretica tenti un recupero nei confronti della tecnologia, è auspicabile, se non altro perché essa deve esprimere se stessa in quanto tale, per continuare la sua perenne, instancabile attività nell’attuarsi in una dimensione sempre nuova nello sviluppo del pensiero. La ragione tecnologica ha tenuto banco, a partire dalla società industrializzata, e ha ampliato il suo potere assoluto, oscurando la ragione teoretica. Quali prospettive in questa dimensione conflittuale? Riuscirà la ragione teoretica a riprendersi il timone, per guidare la nave della scienza? O l’umanità è proiettata inesorabilmente verso la sua estinzione, determinando la morte della ragione stessa? Per fare ciò è necessario che la ragione interroghi se stessa, per trovare le motivazioni per cui è

---

<sup>1</sup> Maria ZAMBRANO, *Verso un sapere dell’anima*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

stata oscurata. Su questa premessa analizzerò il concetto di “metafora del cuore” della filosofa Maria Zambrano, per tentare una possibile connessione tra le spinte che provengono dalla ragione tecnologica e quelle invece che provengono dalla ragione teoretica, nella convinzione, da parte di chi scrive, di rinvenire la causa o perlomeno una delle cause, che hanno determinato l’appiattimento e l’oscuramento di quest’ultima da parte della prima. Certo le istanze filosofiche, le condizioni storiche e sociali, le spinte ideologiche, le esigenze di un mondo migliore, costituiscono il terreno favorevole, sul quale si è costruita la grande metafora, in cui si è formata ed evoluta la tecnologia. Nello scritto “la metafora del cuore” Maria Zambrano, con uno stringato ed essenziale ragionamento, introduce l’argomento sulla vita delle metafore: “non di solo pane vive l’uomo, cioè non di sola scienza e tecnica. Neppure di sola filosofia, si potrebbe dire, ma quando si parla della metafora ciò non ha senso, dato che la filosofia più pura si è sviluppata nello spazio tracciato da una metafora quella della visione e della luce intelligibile”<sup>2</sup>. Ci soffermiamo su questi due aspetti: la visione e la luce intelligibile, che costituiscono lo spazio entro cui non solo nasce la filosofia, ma parallelamente, su un altro versante, si sviluppa la visione profetica veterotestamentaria. Da un lato la visione, che gradualmente si rivela al pensiero, e dall’altra la luce intelligibile, che si dispiega e, nel dispiegarsi, si disvela, fino a diventare concretezza. Sia la visione che il pensiero intelligibile sono retti da metafore. Che cosa sono? Zambrano risponde: “...sono quelle rivelazioni che stanno alla base di una cultura che la rappresentano. Sono una forma di presentazione di una realtà, che non può farlo in modo diretto, una presenza di ciò che non può esprimersi direttamente e neppure ci riesce divenendo ineffabile, unica forma in cui certe realtà possono farsi visibili o deboli occhi umani”<sup>3</sup>. La metafora, dunque, è concepita come un grande sistema, di cui si serve la mente umana, per giungere alla conoscenza. In questo sistema si colloca il Logos medesimo della filosofia antica, il cui significato è inaccessibile alla mente, essendo esso ineffabile, indicibile, perché, per quanto si identifichi in una legge razionale o in un simbolico fuoco, è sempre il prodotto di quell’Eros, che permea di sé ogni cosa. È la medesima istanza di Agostino, per il quale l’accesso al trascendente avviene attraverso la propria interiorità, come sostiene in un passo celebre: “Non uscir fuori da te stesso, rientra in te stesso, nell’intimo dell’uomo abita

---

<sup>2</sup> M. ZAMBRANO, *Ibidem*, p. 43.

<sup>3</sup> *Ibidem*.



la verità e se troverai la tua natura mutevole, trascendi te stesso” (*Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas, et si naturam tuam mutabilem inveneris, trascende te ipsum*)<sup>4</sup>. Se dalla visione e dal pensiero ci si sposta alla “luce intellegibile”, cambia anche la prospettiva, che si orienta verso il significato anagogico, esprimente valori e significati trascendenti. È questa la via che intendiamo esplorare, ai fini della nostra ricerca. Dal citato scritto di Maria Zambrano è possibile intravedere una luce, quella del cuore, che per molto tempo è stata relegata nel dimenticatoio dalla cultura occidentale, protesa più verso l’acquisizione di nuovi modelli provenienti dalla società industrializzata e tecnologica. Così infatti si esprime G. De Gennaro: “Nacque, per la ricostruzione, l’industria pesante. Tutto s’industrializzò, con un metodo identicamente radente. Nulla quasi è restato di natura, di cultura, di religione, che non sia stato deformato dalla mostruosa ricostruzione. Come dimostra il malessere della società del benessere, traghettata nel terzo millennio”<sup>5</sup>. In questo contesto si coglie il difficile rapporto tra il visibile e l’invisibile, laddove “il visibile è a tal punto opprimente, da relegare nell’ombra più opaca ciò che non si accorda con essa”<sup>6</sup>. Ritengo fondamentale questo passaggio, in quanto la luce che s’intravede in esso, riporta in superficie ciò che è stato relegato ai margini per molto tempo, cioè il cuore,” distinto dal pensiero, dimenticato da questo e relegato a livello di folclore”<sup>7</sup>. Il cuore, dunque, nonostante sia stato ridotto a un elemento di secondaria importanza sia dalla ragione tecnologica che dalla ragione teoretica, tuttavia ha continuato a navigare in acque profonde e nascoste. All’interno del cuore, secondo la filosofa, “arde una fiamma che fa da guida nelle situazioni complicate e difficili... È luce che illumina il cammino, permettendo di uscire da difficoltà impossibili, luce soave, che offre conforto... Il cuore ha ferite di lenta e a volte impossibile guarigione; si potrebbe dire che le sue ferite non si rimarginano mai più, perché sono in un certo senso attive, sono ferite vive, come quelle da cui sgorga costantemente una goccia di sangue, che ne impedisce la cicatrizzazione”<sup>8</sup>. Questa lunga citazione spiega perché nella Zambrano la metafora del cuore assurge ai ranghi quasi di una religione, capace di cogliere l’Assoluto, cioè lo

---

<sup>4</sup> AGOSTINO, *De vera religione*, XXXIX,72.

<sup>5</sup> Giuseppe DE GENNARO, *Religione senza Dio*, Edizioni Appunti di Viaggio, Roma 2001, pp. 21-22.

<sup>6</sup> M. ZAMBRANO, op. cit., p. 45.

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> M. ZAMBRANO, op. cit., p. 47-48.

Spirito nella sua Essenza Divina. Da questo punto di vista il cuore è la parte più centrale dell'essere umano, in quanto “è il simbolo e la massima rappresentazione di tutte le viscere della vita, il viscere in cui tutte trovano la loro unità definitiva e la loro nobiltà... È il viscere più nobile, perché porta con sé l'immagine di uno spazio, di un *dentro* oscuro, segreto e misterioso che, in alcune occasioni, si apre”<sup>9</sup>. Se le cose stanno così, la filosofia, e in particolare la ragione teoretica, non può non contemplare la Scienza del cuore, che “riesce a fare scienza senza cessare di vivere, senza poter, né voler diventare impassibile e indipendente, ma restando sempre e in ogni istante, perfino nella sua scienza, vivo, ovvero passivo e dipendente... rendendosi schiavo nella sua azione più grande, in quella che lo definisce: l'amore”. Sembra di capire che, come recita il genio artistico di Franco Battiato, “tutto l'universo obbedisce all'amore”<sup>10</sup>. Non è un caso che il Paradiso del divin poeta si chiuda con il verso “l'amor che move il sole e l'altre stelle”<sup>11</sup>. È dal cuore che parte quell'*itinerarium mentis in Deum*, di S. Bonaventura, perché certi percorsi non possono che partire dal cuore e dare istruzioni alla mente, in una visione capovolta nel rapporto mente (intelletto)–cuore.

In questa prospettiva, il recupero della ragione teoretica e anche della ragione pratica deve avvenire proprio da quella spinta interiore del cuore, che sola può umanizzare la tecnologia, il visibile in senso lato, e vedere tutta la realtà sub specie aeternitatis. Se la ragione tecnologica ha oscurato e fagocitato la ragione teoretica, è perché, senza alcuna pretesa di giudizio, è venuto a mancare, e manca tuttora nella società contemporanea, quel senso del sacro, che può venire solo dal cuore, iniziato a tale incontro. La Sapienza delle Scritture, dei profeti, dei salmi è stata messa ai margini, anzi derisa e dimenticata, nonostante gli sforzi e le proposte dell'umanesimo filosofico di J. Maritain, dello spiritualismo di Henri Bergson, della fenomenologia di Husserl, dell'empatia di Edith Stein, di Emmanuel Levinas, il profeta della modernità<sup>12</sup>, di M. Heidegger... La proposta della filosofa Maria Zambrano va nel senso giusto, secondo il mio punto di vista, perché una società che non recupera il senso del sacro, cioè della comunità, che si identifica nell'alterità come intervento sui bisogni dell'altro, è destinata a un futuro incerto e pericoloso.

---

<sup>9</sup> M. ZAMBRANO, *Ibidem*, p. 49.

<sup>10</sup> Franco BATTIATO, *Album Fleurs 2*, 2008.

<sup>11</sup> DANTE, *Divina Commedia*, Paradiso, XXIII, 145.

<sup>12</sup> Gianluca DE GENNARO, *Emmanuel Levinas, profeta della modernità*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

Ciò che la società sta vivendo anche con il risveglio di certe ideologie imperialistiche, con le spinte degli integralismi e dei fondamentalismi e l'avanzata dei modelli economici e mercantili, è necessario che l'uomo e le istituzioni s'interrogino sul futuro dell'umanità. Lo scrittore e letterato Emerico Giachery esorta l'uomo ad "abitare poeticamente la terra"<sup>13</sup>. Penso che questo riferimento sia la giusta nota di chiusura di questo breve scritto su "la metafora del cuore" di Maria Zambrano; metafora in cui tutto si colloca e tutto è in armonia con le sue parti. Proprio questa grande metafora del cuore deve spingere l'uomo a "vivere poeticamente la terra". In questa dimensione, anche la ragione teoretica e la ragione pratica trovano il loro punto di forza, non per arginare o frenare l'avanzata della tecnologia, ma per vivere poeticamente anche la ragione tecnologica nella grande metafora del cuore.

---

<sup>13</sup> Emerico GIACHERY, *La vita e lo sguardo*, Editore Fermenti, Roma 2011.



LELIO IMBRIGLIO

## APPRENDIMENTO E CULTURA NELL'ERA DIGITALE

### 1. La tecnologia imperante fa bene?

Oggi possiamo affermare che la tecnologia ha portato a grandissimi progressi. Ha permesso il superamento delle barriere spazio-temporali e ha fatto nascere una modalità di vita innovativa, quella della cosiddetta “mobilità continua”. Grazie alle nuove tecnologie, le comunicazioni sono diventate più efficienti e decisamente più intuitive e semplici da utilizzare per qualsiasi persona, dalla più esperta e capace a quella meno abituata e meno interessata.

Grazie agli smartphone, ai tablet (e relative App), ai Pc e persino ai dispositivi indossabili, la cosiddetta wearable technology<sup>1</sup> (ad esempio gli smartwatch) possiamo lavorare, parlare, studiare, telefonare con persone lontane, giocare con i nostri amici e conoscere nozioni in modo immediato e sempre aggiornato. Nessun limite, se non quello di avere una connessione Wi-Fi sempre disponibile o almeno abbastanza veloce. Anche la nostra casa si è trasformata in qualcosa di più innovativo, capace di evolvere giorno dopo giorno. È diventata, così, un luogo in cui è possibile connettere a Internet oggetti e impianti al fine di raggiungere il miglior comfort possibile, sicurezza ed efficienza energetica sempre più elevate. Dalla domotica siamo passati alle case intelligenti, e poi ancora, con l'Internet of Things (Internet delle cose), abbiamo esteso il concetto di Smart Home con la possibilità di rendere “intelligente” anche i singoli oggetti che popolano i nostri spazi domestici, dalla lampadina all'aspirapolvere, passando per caldaie e sistemi di allarme.

Si sente parlare spesso di intelligenza artificiale paragonata a quella umana, e in effetti l'argomento rimane sempre attualissimo poiché questo dibattito coinvolge, ormai, davvero ogni aspetto della nostra vita. Ma come in tutte le cose, occorre fare attenzione a come si utilizzano queste risorse. Le persone hanno intelligenza e “cuore”, due aspetti che la tecnologia non possiede e uniche caratteristiche che davvero ci differenziano. Sono l'intelligenza e il cuore che ci devono far decidere come, perché e quando utilizzare la tecnologia, in qualsiasi ambito della nostra vita.

---

<sup>1</sup> Wearable technology. Si tratta di device elettronici avanzati che possono essere portati in giro come fossero un capo di abbigliamento. Questi articoli includono principalmente orologi, occhiali, auricolari e bracciali fitness.

Negli ultimi quarant'anni lo sviluppo delle nuove tecnologie ha subito una rapida impennata. Se da un lato questo fenomeno ha consentito il miglioramento della vita quotidiana ed enormi passi in ambito medico, dall'altro ci ha "softwarizzati" rendendo le applicazioni e le interfacce, dei prolungamenti dei nostri spazi fisici e sociali. La nostra mente è così sottoposta a una serie infinita di stimoli che incidono sui processi mentali degli individui. McLuhan, afferma che 'tutti i media ci investono interamente' essendo divenuti "estensioni di qualche facoltà umana psichica o fisica" e che "le società sono state sempre plasmate più dalla natura dei media attraverso i quali gli uomini comunicano che non dal contenuto della comunicazione"<sup>2</sup>. Le nuove tecnologie della comunicazione, soprattutto, esercitano un effetto gravitazionale sulla cognizione umana ma con peculiarità che possono trasformarsi in vere e proprie trappole: come la convergenza di contenuti e la distribuzione capillare che rendono difficoltosi il focus e la verifica delle informazioni.

Inoltre, i new media hanno apportato cambiamenti radicali nelle interazioni interpersonali dando origine a una comunicazione iper-personale in cui si vede nel mezzo la possibilità di mostrare sé stessi più di quanto avvenga nella vita reale (McKenna 2002)<sup>3</sup>. Occorrono buon senso e un insieme di regole che dettano i parametri della buona educazione e del buon comportamento on line per imporsi un confine: dal limitare lo stimolo (per esempio, disattivando alcune notifiche push) all'evitare di ricorrere all'oversharing<sup>4</sup> sia di contenuti propri che di interventi in quelli altrui.

Tutto ciò non riguarda solo i singoli utenti del web ma anche le aziende che in preda all'impulso di difendere la propria immagine istituzionale, talvolta dimenticano che la vera tutela è coltivare le relazioni interne e diffondere una cultura positiva e inclusiva anzitutto tra le persone della propria rete. Registriamo che il web viene utilizzato già dall'infanzia e per questo è diventato fondamentale.

---

<sup>2</sup> Fonte: Marshall McLuhan, Quentin Fiore *Il Medium è il Messaggio. Un inventario di effetti*, ed. or. Feltrinelli, Milano 1968, pp. 8 e 26.

<sup>3</sup> Regis McKenna era un marketer nella Silicon Valley e ha introdotto alcune tecniche oggi comuni tra gli inserzionisti. Lui e la sua azienda hanno contribuito a commercializzare il primo microprocessore (Intel Corporation), il primo personal computer di Apple (Apple Computer), il primo prodotto geneticamente modificato con DNA ricombinante (Genentech, Inc. Byte Shop)

<sup>4</sup> Il fenomeno dell'"oversharing" è uno dei disagi più comuni causati dai Social media. Consiste nella necessità delle persone che utilizzano questi Social network di condividere tutto ciò che fanno o che vedono ogni giorno e di rivelare una quantità inappropriata di dettagli sulla propria vita personale

Appare ineludibile creare un galateo della rete, che consiste di fatto in una serie di accorgimenti e regole che le persone devono conoscere quando navigano e comunicano con altri in rete. Proprio perché sul web e sui social media non esiste un organo di vigilanza che possa controllare che tutte le persone si rapportino in modo corretto, è diventato indispensabile servirsi di un manuale della buona educazione online per formarsi autonomamente su questi aspetti.

La speranza non è quella di far disconnettere oggi stesso tutte le tecnologie che abbiamo in casa e oltre. È utile acquistarne sempre di più, ma con una consapevolezza diversa, più attenta alle proprie esigenze e a quelle altrui, capace di utilizzare testa e cuore in modo equilibrato e responsabile.

## **2. La trasmissione della cultura nell'era digitale**

La rivoluzione digitale, con la diffusione pervasiva di internet e delle sue innumerevoli e molteplici applicazioni, ha prodotto profondi cambiamenti non solo nelle nostre abitudini quotidiane e nei più disparati comportamenti individuali e collettivi, ma anche nel campo della cultura, in ragione dell'uso ormai comune delle nuove tecnologie anche per la produzione e la trasmissione del sapere.

Il cambiamento di scenario ha stimolato un infinito e critico dibattito tra intellettuali ed esperti dell'apprendimento sugli effetti di una simile trasformazione già oggi misurabili, sulle ricadute ipotizzabili nel prossimo futuro, sugli stili conoscitivi e sui livelli culturali generali della popolazione.

Si assiste così a un copioso flusso di opinioni in merito, alcune suffragate dai risultati di studi condotti sui diversi aspetti del problema, altre compromesse dall'enfatizzazione di una serie di miti non confermati da riscontri sperimentali.

Per comprendere i processi in atto e le mutazioni degli stili conoscitivi che si stanno compiendo bisogna portarsi fuori dallo schema di contrapposizione oggi esistente tra "apocalittici" e "integrati". Non si tratta di riproporre le tesi degli apologeti di internet opposti ai detrattori del web, con i primi che enfatizzano le "magnifiche sorti e progressive" legate alle tecnologie digitali e l'intelligenza collettiva che si sviluppa grazie alla rete, contro i secondi, per i quali Google ci rende stupidi, Facebook distrugge la nostra privacy, Twitter frantuma la capacità di attenzione e approfondimento.

I tecno-entusiasti elogiano la mole di contenuti che le nuove tecnologie digitali fanno circolare, senza soluzione di continuità, considerandolo un segnale di democratizzazione della cultura, contro gli scettici che invece criti-

cano il web, condannando la superficialità dei suoi contenuti e ravvisando in esso preoccupanti avvisaglie di una regressione culturale<sup>5</sup>.

Osserviamo che i media digitali non sono solo strumenti grazie ai quali comunicare, informarsi, entrare in relazione con gli altri e intrattenersi. Il modo in cui vengono svolte queste attività determina anche, in uno le molteplici esperienze della vita, l'organizzazione stessa delle strutture percettive e cognitive attraverso le quali vengono elaborate le rappresentazioni mentali.

La confidenza con linguaggi, codici e sistemi semiotici diversi indirizza le persone verso strategie interpretative differenti del proprio vivere e agire quotidiano. L'abitudine alla lettura di testi scritti, per esemplificare, favorisce lo sviluppo di facoltà analitiche in misura maggiore rispetto alla decodifica di messaggi iconici, i quali, però, promuovono nelle persone il moltiplicarsi delle capacità intuitive.

Gli studi di settore hanno messo in luce come, con la diffusione del web, si rafforzano le capacità individuali di scansione veloce e di selezione, mentre si indeboliscono quelle di attenzione, concentrazione e riflessione, elaborazione logica, attitudine critica, legate precipuamente alla lettura sui mezzi a stampa.

Un altro elemento che incide fortemente sulla formazione della cultura odierna è il multitasking, cioè la possibilità consentita dagli strumenti informatici e telematici di fare più cose nello stesso momento. È certamente una grande comodità, ma, nello stesso tempo, anche un ostacolo alla concentrazione. In effetti, di studi sulla difficoltà crescente di mantenere l'attenzione ne sono stati pubblicati in grande quantità fin dall'avvento della televisione: non si tratta, pertanto, di una novità, ma di un'accelerazione del fenomeno di cui prendere giusto atto.

L'abitudine al multitasking (multiprogrammazione) può indebolire la capacità di memorizzazione e di attenzione prolungata, al punto da proiettarci in uno stato di attenzione parziale continua, non soltanto per la possibilità di essere raggiunti in ogni momento, ovunque ci troviamo: da e-mail e messaggi, ma anche per il numero crescente di notifiche automatiche da cui siamo raggiunti grazie ai lettori di feed, gli aggregatori di notizie, i social network, e quant'altro.

---

<sup>5</sup> Il riferimento sono due titoli di tesi opposta tradotti in italiano: Nicholas CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Raffaello Cortina Editore, 2011 e Howard RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Raffaello Cortina Editore, 2013.



Prevale, a tratti, una sensazione di annullamento dello spazio e del tempo causata dalla familiarità con gli strumenti telematici. Dal momento che possiamo raggiungere chiunque, ovunque si trovi, e possiamo ottenere qualunque informazione in un istante, la conseguenza è che ci abituiamo non solo ad avere una risposta immediata a ogni nostra richiesta, ma anche a reagire istantaneamente a ogni stimolo che proviene dal mondo. Lo stesso tempo sembra annullarsi e perdere di peso e valenza. Quando i messaggi passano attraverso lo schermo, inevitabilmente gli elementi emotivi hanno la meglio su quelli cognitivi, la reazione immediata ha il sopravvento sulla riflessione mediata di tipo intellettuale (il giudizio), la percezione del reale come affermazione del sé prende il posto della elaborazione del proprio essere nel tempo (responsabilità verso gli altri).

In sintesi, nelle nuove forme digitali di fruizione culturale, che secondo alcuni sancirebbero il passaggio da una “intelligenza sequenziale” a una modalità conoscitiva basata sulla simultaneità e l'ipertestualità, sembra affermarsi il primato dell'interruzione rispetto alla concentrazione, della frammentazione rispetto alla continuità, dell'attualità sull'esperienza<sup>6</sup>.

Non si tratta di un semplice cambiamento dei consumi culturali, bensì dello stile conoscitivo stesso, della tecnica della conoscenza. I supporti tradizionali per produrre, conservare, trasmettere ed elaborare il sapere risultano progressivamente soppiantati dai nuovi dispositivi digitali, col rischio di assistere ad un processo che si accompagna alla crescente disaffezione nei confronti della lettura tradizionale. Cambiano anche le risorse stesse della cultura: ora i testi diventano molto “aperti”, non più completi e definitivamente compiuti, protetti, vincolati a una conseguente imputazione di responsabilità dell'autore, bensì continuamente soggetti a possibili integrazioni, revisioni e manipolazioni.

Complici gli algoritmi di Google vive il concreto rischio di costruirsi un percorso talmente personale da rendere i media non delle finestre da cui affacciarsi sul mondo, bensì degli specchi in cui ammirare un paesaggio fatto a propria immagine, in cui sono riflesse solo notizie e nozioni che si adeguano alle nostre convinzioni e aspettative, sancendo, in tal modo, il trionfo dell'autoreferenzialità.

Paradossalmente si corre il rischio della propensione ad eleggere il web come luogo di rifugio in cui appartarsi, per trovare sollievo da problemi quo-

---

<sup>6</sup> Si veda, a questo proposito, Raffaele SIMONE, *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*, Garzanti, 2012.

tidiani, con milioni di persone continuamente connesse tra loro e rivolte contemporaneamente verso sé stesse, secondo uno strano meccanismo di introflessione. La rete, di conseguenza, diventa strumento nel quale si cercano le conferme delle opinioni, dei gusti, delle preferenze che, in fondo, già si possiedono. Il risultato è il conformismo dell'autoreferenzialità dell'accesso alle fonti di informazione e il populismo delle opinioni settarie, contrapposte e radicate, che non trovano alcuna sintesi razionale. Tutto ciò è, decisamente, il contrario del ruolo svolto storicamente dalle aziende editoriali e dalle istituzioni culturali, cioè quello di formare un sapere e un'opinione pubblica che condensino pareri diversi ragionando sulle stesse cose, fornendo a ciascuno anche la possibilità di conoscere ciò che non sapeva di voler sapere.

Sono i rischi dell'individualismo radicale e dell'auto-dominio del soggetto nella rete, intesa come ambiente nel quale cercare le conferme delle proprie idee e opinioni; del conformismo come risultato della personalizzazione dell'impiego dei media digitali e dell'autoreferenzialità dell'accesso alle informazioni, con la possibilità di arrivare a comporre su ogni pc, tablet e smartphone una "enciclopedia" del sapere fatta solo con le nozioni che l'utente sa già di voler conoscere.

C'è da chiedersi se non sia in atto una vera e propria mutazione antropologica legata ai processi di assente mediazione digitale, penetrati anche nel campo della formazione della conoscenza stessa: alla prassi della latitante mediazione digitale corrisponde la propensione all'aggiramento dei tradizionali "garanti del sapere": maestri, autori, biblioteche.

È concreto, di conseguenza, il rischio che, così organizzando, si finisca per soprassedere ai doverosi e ineludibili "controlli di qualità" delle fonti e, soprattutto, si finisca per ridimensionare l'autorità di figure fondanti del sapere, come l'insegnante, e di istituzioni culturali e agenzie formative, come la scuola e la casa editrice.

### **3. Promuovere un apprendimento efficace nell'era digitale**

Le tecnologie digitali sono state introdotte spesso in modo innovativo nei vari livelli scolastici. Per consolidare i progressi raggiunti ed assicurare una innovazione sostenibile e sempre su ampia scala, è necessario che la Scuola riveda le proprie strategie organizzative al fine di migliorare le capacità di innovazione, per sfruttare in modo esaustivo le potenzialità offerte dalle tecnologie e dai contenuti digitali per l'apprendimento.

Il quadro di riferimento per ogni utile indicazione è quello Europeo sulle Competenze Digitali delle Organizzazioni educative (DigCompOrg), la cui

proposta è quella di facilitare il confronto tra iniziative simili già esistenti in Europa e, nello stesso tempo, di contribuire al superamento delle frammentazioni e di correggere lo sviluppo non omogeneo tra gli Stati Membri. Gli obiettivi principali includono: a) incoraggiare l'auto-riflessione e l'auto-valutazione all'interno della Scuola e delle organizzazioni educative durante il loro progressivo sviluppo di percorsi di apprendimento e di metodologie didattiche per l'era digitale; b) creare le condizioni affinché i decisori politici possano progettare, realizzare e valutare interventi programmatici volti a integrare ed utilizzare in maniera efficace le tecnologie educative.

L'utilizzo delle tecnologie digitali nei sistemi educativi si sta dimostrando estremamente promettente a tutti i livelli scolastici. Per consolidare i benefici già raggiunti e per garantire l'applicabilità generale e la sostenibilità di tali innovazioni, è essenziale che le istituzioni educative rivalutino le proprie strategie organizzative nell'ottica di ottimizzare la propria capacità di innovare e di sfruttare al massimo il potenziale offerto dalle tecnologie e dai contenuti digitali.

Nonostante l'adozione di quadri di riferimento e strumenti di autovalutazione in alcuni Stati Membri, una strategia Pan-Europea per la trasformazione digitale delle organizzazioni educative, ancora non è stata definita esaurientemente. La definizione di un quadro comune di riferimento basato su un approccio sistemico aggiungerebbe valore al processo di innovazione educativa, favorendo la trasparenza, il confronto e la collaborazione fra pari.

Questa larga visione verso il "nuovo" è l'obiettivo del Quadro di riferimento Europeo DigCompOrg sulle competenze digitali delle organizzazioni educative

Il quadro può facilitare la trasparenza e la possibilità di confronto, tra le diverse iniziative promosse in ambito educativo in tutta Europa, svolgendo un ruolo importante nel ridurre la frammentazione e lo sviluppo non omogeneo tra gli Stati Membri. Inoltre, DigCompOrg può essere utilizzato dalle organizzazioni educative, in primis dalla Scuola (a tutti i livelli, i.e. primario, secondario, professionale e universitario) per guidare un processo di auto-riflessione, per valutare i propri progressi e pianificare aree di sviluppo verso una migliore integrazione e un uso più efficace delle nuove tecnologie.

Il concetto di apprendimento nell'era digitale è parte integrante della missione, visione e strategia dell'organizzazione educativa stessa. Nei documenti che esprimono la missione, la visione e le strategie dell'organizzazione educativa, vengono identificati diversi fattori utili per potenziare l'apprendi-

mento e fra questi figurano chiaramente l'integrazione e l'uso di tecnologie educative.

La pianificazione strategica dell'organizzazione educativa, insieme alla relativa documentazione, rispecchia una visione e una missione in cui viene riconosciuto il potenziale contributo delle tecnologie a favore della modernizzazione delle pratiche educative, in particolare nella generazione di risultati educativi più ampi e condivisi. Nella sua strategia per coinvolgere il territorio, la Scuola è impegnata ad attuare delle iniziative di educazione aperta come, per esemplificare., l'erogazione di corsi e seminari aperti a tutti e l'accesso libero a risorse e pubblicazioni.

La strategia per l'apprendimento nell'era digitale è articolata nel piano operativo. Appare ineludibile e vitale un piano ben definito e realistico relativo all'adozione delle tecnologie educative in tutti gli ambiti di azione, con priorità e obiettivi verificabili. Tale piano costituisce parte integrante delle politiche e delle strategie generali riguardanti la didattica e la relativa valutazione.

Il piano d'azione per l'integrazione delle tecnologie digitali è ben contestualizzato; valorizza gli aspetti potenzialmente propulsivi e identifica i principali ostacoli, nel rispetto di un riconosciuto grado di autonomia per il personale cui vanno garantite opportunità, incentivi e riconoscimenti. Il piano per l'integrazione delle tecnologie educative è in linea con le priorità socio-etiche, incluse le pari opportunità e l'allargamento della partecipazione nell'ottica di ridurre lo svantaggio sociale e di limitare il rischio di trascurare i bisogni di gruppi specifici come, per esemplificare, gli studenti iperdotati, quelli che abbandonano gli studi precocemente e gli immigranti.

Gli obiettivi del piano operativo per l'integrazione delle tecnologie educative non solo mirano alla modernizzazione dei servizi educativi offerti ma riguardano anche l'attivazione di nuove opportunità per l'apprendimento formale, non formale e informale. Trattasi di un apprendimento significativo che deve valutare e certificare le competenze dopo la necessaria e obiettiva verifica delle conoscenze e delle abilità. Le persone responsabili per l'integrazione delle tecnologie educative all'interno dell'organizzazione scolastica condividono la stessa visione e gli stessi obiettivi con un impegno costante.

Le responsabilità per la gestione del piano operativo e per il monitoraggio della sua attuazione sono ben articolate e assegnate in modo chiaro, nel rispetto del ruolo e delle competenze. Le risorse finanziarie e umane necessarie per l'attuazione del piano relativo alle tecnologie educative devono essere ben

quantificate e ottimizzate nel quadro complessivo delle risorse generali assegnate e gestite.

Si rende necessario, in progetto, un programma di valutazioni periodiche per verificare in itinere l'attuazione del piano per l'integrazione delle tecnologie educative, avendo cura di considerare i risultati, la qualità e l'impatto. Tali verifiche costituiscono, altresì, la base per l'aggiornamento del Piano e del percorso di apprendimento, in funzione delle evoluzioni delle esigenze e delle novità sia tecnologiche che pedagogiche. Nel valutare il livello di attuazione del piano-progetto per l'integrazione delle tecnologie educative, si fa riferimento a standard riconosciuti in modo da poter confrontare e monitorare i risultati raggiunti.

#### **4. Pratiche di insegnamento e apprendimento**

Per una transizione verso nuove forme e modalità di apprendimento nell'era digitale, è essenziale che si modernizzino e innovino le pratiche di insegnamento e apprendimento.

Tali cambiamenti, sempre consapevoli, sono cruciali per realizzare e sfruttare al meglio il potenziale delle tecnologie educative, in quanto facilitatori di esperienze di apprendimento efficaci sia all'interno del sistema educativo che nell'ambiente circostante e, più in generale, all'interno dell'ecosistema della conoscenza.

È indispensabile attivare misure adeguate a garantire che i docenti, gli studenti, il personale tutto, si sentano sicuri e competenti nell'uso delle tecnologie nelle loro pratiche quotidiane (di insegnamento, apprendimento, comunicazione, valutazione, e gestione) e siano, inoltre, in grado di scegliere (o accedere a) dispositivi, software, applicazioni, contenuti digitali e servizi online che meglio si adattano alle loro esigenze ed aspettative.

Le competenze digitali del personale e degli studenti comprendono aspetti legati alle misure di sicurezza, alla consapevolezza dei rischi e delle norme per un comportamento responsabile all'interno degli ambienti di apprendimento online.

I ruoli e gli approcci pedagogici vengono ridefiniti e ampliati ed è per questo che si richiede al personale, ai docenti e agli studenti di adottare e adattare pratiche pedagogiche innovative ed efficaci rese possibili dall'uso delle tecnologie educative e di utilizzare tali pratiche in diversi contesti di apprendimento (dentro e fuori l'organizzazione educativa) e per vari scopi (formali e informali).

L'organizzazione mira a stabilire una cultura educativa in cui i docenti e di riflesso gli studenti sono considerati soggetti attivi del processo di cambiamento. È necessario assumersi rischi misurati ed esplorare nuovi approcci pedagogici che contribuiscano attivamente all'integrazione e ad un uso efficace delle tecnologie educative per il raggiungimento degli obiettivi di apprendimento.

I docenti devono agire come mentori, orchestratori e facilitatori nei processi di apprendimento e, nell'ottica dello sviluppo professionale, diventano modelli per l'apprendimento permanente. Una visione nuova e strategica deve prevedere che il docente sperimenti l'uso creativo e innovativo delle tecnologie educative per migliorare il percorso di apprendimento /insegnamento.

È fondamentale, per i risultati attesi, promuovere l'uso di diverse tecnologie educative, di contenuti multi-modali, di strumenti e di piattaforme che favoriscano approcci centrati sullo studente e ottimizzati per particolari contesti di ambienti di programmazione (arti creative). Gli studenti sono incoraggiati e tenuti ad agire come individui che apprendono in maniera auto-regolata e possono essere interpellati e coinvolti come co-progettisti del processo di apprendimento.

I processi di insegnamento e apprendimento vengono rivalutati nell'ottica di incorporare, in modo saggio e mirato, le tecnologie educative. Basandosi sui risultati della ricerca, è indispensabile e strategico promuovere una varietà di pratiche didattiche flessibili, adattabili e coinvolgenti che possono essere anche arricchite attraverso le tecnologie. Siamo di fronte all'apprendere giocando, esplorando, creando e agendo; questa è la strada per un apprendimento più creativo e critico con ampio spazio al pensiero divergente<sup>7</sup>.

Prevedere e promuovere l'uso delle tecnologie significa dare maggior spazio all'apprendimento personalizzato, tenendo conto dei punti di forza, delle potenzialità e delle aspettative dei singoli studenti. I docenti, gli studenti devono essere incoraggiati ad esplorare e diversificare le loro pratiche creative utilizzando le tecnologie educative come strumenti in grado di potenziare la creatività e la stessa espressività creativa.

---

<sup>7</sup> Nel 1967, lo psicologo americano Joy Paul GUILFORD propose due nuovi tipi di pensiero: il pensiero divergente e il pensiero convergente. Egli definì il pensiero convergente come la capacità di dare la risposta corretta a una domanda ordinando logicamente le informazioni disponibili. Per lo psicologo, iniziatore degli studi sull'intelligenza creativa, la creatività è un processo che implica la creazione di nuove idee e nuovi concetti, o nuove associazioni tra idee e concetti già esistenti e la loro trasformazione e concretizzazione in un prodotto nuovo ed originale

Considerando l'apprendimento come un processo sociale, bisogna creare le condizioni affinché le attività vengano eseguite in gruppo e in maniera collaborativa (cooperative learning)<sup>8</sup>, possibilmente con l'appoggio di strumenti e piattaforme digitali. Gli studenti hanno bisogno di essere incoraggiati a pensare e agire sia in modo indipendente che in gruppo, avendo così modo nuovo e piacevole di considerare una pluralità di prospettive.

Per sviluppare la dimensione sociale/affettiva è fondamentale promuovere lo sviluppo di competenze sociali e affettive, applicate anche in ambienti digitali. Tali competenze riguardano la capacità di comprendere e gestire le emozioni, di porsi e raggiungere obiettivi positivi, di sentire e di esprimere empatia, di costruire e mantenere rapporti positivi con gli altri, e di prendere decisioni in modo responsabile.

Le tecnologie educative possono svolgere un ruolo pregnante nel promuovere un approccio più integrato alla valutazione. Lo scopo è quello di garantire che tutti gli attori coinvolti nel percorso pedagogico possano essere informati in modo tempestivo, ricevendo informazioni significative rispetto alle esperienze e ai risultati di apprendimento.

Le azioni mirano a superare una visione limitata e tradizionale della valutazione per spostarsi progressivamente verso uno spettro di pratiche valutative più ampie. Gli approcci devono essere centrati sullo studente, personalizzati, autentici, integrati e significativi, tenendo conto di conoscenze e competenze acquisite in contesti di apprendimento formali, non-formali, informali. Il risultato è il completo passaggio del testimone dalla valutazione sommativa alla valutazione formativa e consapevole.

---

<sup>8</sup> Il termine Cooperative Learning significa letteralmente "Apprendimento Cooperativo". Consiste in un metodo didattico specifico nel quale gli studenti vengono suddivisi in piccoli gruppi e si favorisce l'apprendimento attraverso l'aiuto reciproco. Gli studenti sono i veri protagonisti della situazione e partecipano all'attività comune con piacere, con lo stimolo di migliorarsi e soprattutto sviluppano determinate capacità e competenze sociali.





## **SEZIONE APERTA**



SALVATORE AZZARO\*

## L'ITALIA COME NAZIONE NEL *PRIMATO* DI GIOBERTI

1. All'inizio del *Primato*, dopo la *Scusa dell'Autore* e il *Proemio*, Gioberti imposta il suo tema introducendo la nozione generale (di ascendenza trascendentale) di indipendenza e di autonomia: "Ogni maggioranza naturale, così egli, deriva dall'autonomia, per cui un essere sovrasta ad altri esseri e non ne dipende"<sup>1</sup>. Se un ente è autonomo, esso non prende altrove la propria legge, e i beni che ne conseguono; e ancora, governa gli enti subordinati, cioè "comunica" loro la norma delle operazioni e li abilita a svolgere quegli uffici, a godere di quella felicità, che è conforme alla loro natura.

Ente autonomo in maniera perfetta ed assoluta è Dio; in zone più circoscritte per intensità ed estensione, quasi un raggio dell'autonomia divina, abbiamo l'autonomia imperfetta e relativa partecipata alle creature: dell'uomo, dell'anima, della mente, del padre, del sovrano rispetto al bruto, al corpo, al senso, alla famiglia, alla città, che ne sono i "termini corrispettivi". Gli enti autonomi in modo relativo hanno, rispetto agli esseri a cui sovrastano, una signoria loro propria ed esercitano una certa cooperazione alla loro perfezione, ma non ne sono integralmente la causa, né in tutto e per tutto la regola. Gli è che – come già detto – un ente autonomo solo in modo relativo non trae da se stesso tutto il proprio indirizzo, né quello da comunicare agli altri, ma dipende in questo "da chi, possedendo l'autonomia suprema, impone e rivela altrui la norma governatrice coll'atto medesimo, che gli dà l'essere e la vita"<sup>2</sup>.

Da Dio deriva ogni autorità, diffusa nella scala gerarchica degli esseri e prima ancora ogni autonomia, propria delle creature finite, non solo dei generi e delle specie, ma proporzionatamente degli individui di ciascuna specie, secondo un universale principio di Aristocrazia non a caso valido anche nel consorzio civile e domestico degli uomini.

Tutte le cose create partecipano della proprietà dell'autonomia, altrimenti non avrebbero indipendenza individuale; ciò non toglie loro, tuttavia, "di sog-

---

\* UniCLaM, Cassino; IRCrES/CNR, Roma.

<sup>1</sup> Vincenzo GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, a cura di Ugo Redanò, Bocca, Milano 1938 (Edizione nazionale delle Opere, 2), Parte prima: "Del primato italiano rispetto all'azione", p. 29.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

giacere fino a un certo segno agli oggetti collocati più in alto e godenti di un dominio e di una immunità più estesa”<sup>3</sup>.

Così è per ogni “organica aggregazione di uomini, che abbia un essere e una personalità sua propria”, per le nazioni. Ognuna è “autonoma, cioè indipendente, per ciò che spetta agli ordini politici del suo reggimento interiore; ciò nonostante, se manca delle verità religiose e scientifiche, delle lettere, delle arti e degli altri beni civili, ella è costretta a riceverli da coloro che li posseggono” – fino al popolo autonomo per eccellenza quello che, nel corpo delle nazioni, risulti “primo in tutte le parti della civiltà, o almeno nelle più importanti, e abbia l’ufficio di tramandarle a coloro che ne difettano”<sup>4</sup>.

Certo, la civiltà è un bene unico di cui molti individui diversamente partecipano, così che nessuno manca di qualcosa che gli difetti o è esentato dalla necessità, per procurarselo, di accedere al proficuo interscambio dei beni che è corrente tra le nazioni. Tuttavia, questo non esclude, nello sviluppo della storia, che si debba stabilire una differenziazione e un primato. E nell’età moderna fu l’Italia comunicò agli altri popoli civili il sacro fuoco della civiltà ed è destinata dalla Provvidenza a tenerlo vivo anche quando altrove languisca o si spenga per le circostanze contingenti. Essa è, quindi, la stirpe da considerarsi autonoma in modo particolare<sup>5</sup>.

L’autonomia relativa delle cose create deriva in qualche modo dalla divina (“salvo sempre l’immenso intervallo, che corre dall’infinito al finito e da Dio alle sue fatture”<sup>6</sup>), anche per il principio che la produce e la costituisce: l’idea suprema e fondamentale di Creazione. L’autonomia importa così, rispetto a chi ne è investito, la nozione di causa, e rispetto agli enti subordinati quella di effetto. Dio ente autonomo per eccellenza è la causa prima, creatrice e conservatrice delle creature. Queste ultime, avendo verso Dio la sola ragione di effetti, non possono attribuirsi in ordine a Lui autonomia di sorta; non possono neppure aver fra loro scambievolmente un’autonomia “assoluta”, nessuna di esse esercitando verso le altre l’ufficio di causa prima ed

---

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> “Ma siccome nei corpi misti la qualità loro si determina dall’elemento predominante, e la partecipazione ai benefici e ai vantaggi della vita civile varia grandemente, secondo la diversità dei popoli e degli individui, quella stirpe si dovrà tenere per autonoma in modo particolare che comunicò alle altre la face dell’umana cultura ed è destinata dalla Provvidenza a serbar vivo e perenne il sacro fuoco, anche quando si spegne o languisce altrove per colpa degli uomini o della fortuna” (*Ibidem*).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 31.

assoluta. La loro autonomia reciproca è relativa, però, al modo che la “causa seconda” è “un’ombra” della Causa prima.

Esse, operando per via di “produzione generativa”, sviluppano e portano all’atto, con il concorso delle condizioni opportune, le potenzialità inserite dal Creatore nelle altre “forze” create. Il processo avviene in parte per via endogena, e in tal caso la forza è autonoma, in parte per via esogena, ed allora la forza è eteronoma, perché, scrive Gioberti, “non può esplicitarsi, se non mediante l’aiuto e il connubio con una forza diversa e superiore, verso la quale ha le attinenze del paziente verso l’agente e dell’effetto verso la sua cagione”. Per le forze produttive non soltanto verso se stesse, ma anche nei riguardi di altre, si delinea dunque, anche sotto questo aspetto, una vera autorità e “maggioranza”. Anzi, “ogni superiorità e signoria legittima (qualunque del resto sia la sua natura), ha il suo fondamento nell’idea di causa”<sup>7</sup>.

Secondo la lontana somiglianza con quello che è l’operare divino, anche l’operare delle creature chiamate a cooperarLo alla vita e perfezione dell’universo, si sviluppa dinamicamente per i tre momenti della creazione, della conservazione perfezionatrice e della redenzione. Così nella famiglia il padre nei riguardi della sua prole per la generazione, l’educazione e l’istruzione; nello stato, il sovrano, che crea il popolo dando statuti e reggimento alle moltitudini, e lo conserva agendo in continuazione sulle proprie leggi, secondo i bisogni degli uomini e il corso del tempo. Nell’ordine delle nazioni, infine “quella nazione di deve dire autonoma per eccellenza, che ha ragione di causa verso gli altri popoli, per ciò che riguarda i fondamenti e le parti più capitali della loro cultura”<sup>8</sup>. La Nazione autorevole, sarà tale in quanto in grado di istituire, per le sue parti principali, la civiltà delle altre Nazioni (prima civilizzazione e acculturazione); di conservarne intatte le basi ed i semi vitali (perpetuità e organicità della cultura); e in quanto avrà una continua azione benefica sulla cultura stessa (immanenza ed interiorità della sua cultura). Ora, tra le nazioni civili dell’età moderna queste proprietà si verificano proprio, per Gioberti, nella “nostra Italia”, nel suo passato civilizzatore, nel suo sia pur non brillante presente, ed in un infallibile futuro nel quale da essa soltanto “*il genere umano può ricevere a compimento i benefizi civili*”. Motivi per cui, essendo la civiltà europea, per altro verso, “destinata ad occupare tutto il mondo e a diventare universale”, l’Italia per la sua anzianità rispetto alle altre nazioni, per la sua capacità di sofferenza e di dedizione, nonché per il tipo di

---

<sup>7</sup> *Ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 32.

influsso che perpetuamente è chiamata ad esercitare “si può meritatamente salutare”, per Gioberti, “col titolo di nazione madre del genere umano”<sup>9</sup>.

2. Prima di ricercare nella storia la conferma di queste decisive premesse, dobbiamo trattenerci ancora su un piano generale, ripigliando l’argomento da un po’ più in alto.

Per quel che riguarda i suoi effetti sulla civilizzazione, l’Idea si modula in gradi diversi a seconda della sua ricezione diffusa nei popoli e tra i popoli, per opera dei popoli stessi. Alla fine, “la parola incivilitrice, non potendo sortire il suo effetto, se non è ricevuta da coloro che abbisognano della sua disciplina, deve essere bandita e promulgata per forma, che il suo suono pervenga al maggior numero possibile di uditori”<sup>10</sup>. Ora, proprio sotto questo aspetto formale le considerazioni della geografia fisica hanno indubbie attinenze con quelle che riguardano la civiltà umana, e “ancorché la condizione dei vari popoli per ogni altro verso fosse pari, si dovrebbero tuttavia concedere le prime parti a quello, che è meglio assituato in ordine alla pronta ed agevole propagazione delle sue idee per tutto l’orbe abitato”<sup>11</sup>.

La localizzazione geografica ‘centrale’ è, ad esempio, causa determinante della maggioranza che, nonostante ne sia la più piccola, e non possa sempre vantare un obiettivo primato di altro ordine, l’Europa riveste – benché confinata in una collocazione fisica piuttosto marginale – rispetto agli altri continenti: ove per centralità si intende l’attitudine a comunicare per mare e per terra con tutte le parti a loro volta attualmente più ‘centrali’ del mondo. Ora, il medesimo tipo di centralità ha l’Italia rispetto alle altre regioni dell’Europa. Le pretese della Francia valgono, in questo senso quanto quelle della Cina, il favoloso “Impero di mezzo”, così denominato forse perché confinante anch’esso (ma a Oriente) con un Oceano. La verità però è che la Francia stessa partecipa della centralità civile dell’Europa solo attraverso la Provenza: è il Mediterraneo, infatti, per Gioberti, “il vero mezzo, e per così dire la piazza dei popoli civili”<sup>12</sup>. E il punto centrale è qui occupato appunto dall’Italia che “corre obliquamente da maestra a scirocco”, intercettando esattamente il punto mediano tra l’estremo Occidente ed il più lontano Oriente raggiunto – con Alessandro Magno – dalla civiltà; la conformazione bislunga della Peni-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 32-33. Gioberti cita a sostegno di questa tesi, che il presente suo scritto si propone appunto di giustificare, la precedente sua *Introduzione alla filosofia*, I.I, cap. III.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 34.

sola, protesa per opposti versi, con la sua punta forcuta, sul mare che la circonda, con il prolungamento delle isole, fino a Malta, contribuiscono ad avvalorare la sua posizione geografica e ad agevolare il suo dominio marittimo naturale.

La penisola italiana è troppo stretta per poter essere unificata a nazione, a imitazione della Francia, della Spagna, dell'Inghilterra? – Lo dichiarò Napoleone. Essa tuttavia è stata una nazione, né il modesto rilievo dell'Appennino fu di ostacolo per i Romani, gli Etruschi e, forse, gli antichissimi Pelasgi. Viceversa una maggiore larghezza, che ospitasse irte catene montuose, come ad esempio il triplice giogo dei Pirenei, impedirebbe di comunicare in maniera altrettanto facile con i due mari circostanti, e con l'ampia distesa del Mediterraneo. Il vero è che l'Italia è una nazione la cui sorti individuali sono subordinate alla vocazione cosmopolitica, emblematicamente documentata dalla naturale speditezza che acquistano nel suo caso “il commercio ed il dominio esteriore” sull'ampia distesa delle acque mediterranee. Gli agevoli passi che la catena alpina, a sua volta, porge, al di sopra dell'Adriatico, verso le valli del Danubio e dei suoi affluenti meridionali paiono fatte apposta per facilitare gli scambi dei doni naturali e degli acquisti dell'arte tra le stirpi sorelle degli Slavi, dei Germani e dei Pelasgi. E se nel passato essi indubbiamente favorirono le alluvioni barbariche, così non sarà in futuro quando i valichi del Nord-est saranno cornice naturale dei più veloci scambi commerciali. C'è da dire, tuttavia, che “il predominio dell'incivilimento aquilonare essendo uno sforzo dell'arte, e un accidente poco naturale, la sede propria e duratura dei progressi civili spetta ai climi di mezzogiorno, e alle regioni orientali, dove ogni gentilezza ebbe la sua culla, e nel prossimo millenario farà forse ritorno”<sup>13</sup>. Ora, chi più dell'Italia è adatto, ancora per la sua posizione geografica, a commerciare con l'Egitto e con l'Asia, ed a sorvegliare sulle regioni orientali dell'Occidente? Del che dà testimonianza, a fronte degli effimeri ultimi conati parigini e della lunga agonia che fu la presunta Monarchia universale di Bisanzio, la millenaria “onnipotenza civile” di Roma. La città di Romolo posta geograficamente in mezzo tra i due estremi cadde, indubbiamente, anch'essa, e prima ancora vide fatalmente arrestarsi la sua forza propulsiva. Ciò però fu dovuto, al fondo, non ad altro che alla contingente volontà degli uomini, nella quale la forza predominò alla ragione e l'ambizione alla funzione civile, giacché ripugna che un Impero possa essere cosmopolitico e immortale se, viziato dall'abuso delle armi e dell'ambizione politica,

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 35.

non si restringe nei termini morali e ideali. “Ma l’antica Roma, che al ferro aggiunse il nobile temperamento della legge e della parola, e fu debitrice ad entrambe del suo ampio e durevole principato, riuscì come un saggio imperfetto, e quasi un esperimento umano, dell’imperio divino e spirituale del Cristianesimo”<sup>14</sup>. La sua utopia bastò a mostrare che la città di Romolo, “per il sito meraviglioso che occupa e per i provvidi giudizi del Cielo”, che ne fece la sede del Vicario di Cristo, è la sola adatta a diventare (giusta la frase profetica degli antichi) l’ombelico del mondo.

Fra le “condizioni morali” della vita di un popolo la più importante è invece, nella sua solennità ed arcaicità, la religione, per Gioberti “fonte, base, apice e somma di ogni sociale perfezionamento”<sup>15</sup>. Gli “istituti religiosi” ci rimandano a quella che è l’origine divina dei “ritrovamenti” propriamente umani: arti, lettere, scienze, società pubblica e privata. Le “prime germoglie” dei quali sono racchiuse nella “parola sacra”; e poi, educate dalla Provvidenza, sono oggetto della sagacità operosa dell’ingegno umano, che come causa seconda le porta infine a maturazione. Sicché, qui, necessità della tradizione sociale e spontanea virtù dello spirito si accordano tra loro, evitando gli opposti errori di chi esagera le possibilità della mente umana, indipendentemente dalla Rivelazione, e di chi invece la spoglia quasi – senza alcuna vera necessità – di ogni creatività autonoma nel doppio campo del reale e dello scibile. La figura del sacerdote media tra il divino e l’umano. Nel sacerdozio risiede del resto, per Gioberti, “la fonte primigenia di ogni gentil disciplina”<sup>16</sup>.

La quale, negli stati castali eterodossi più antichi, veniva trasmessa a suo senno dalla casta sacerdotale alle classi subalterne, fino alle più umili, che appartenevano anch’esse al corpo ieratico, o almeno strettamente ne dipendevano. Diversa la storia d’Israele, che corre parallela a quella del paganesimo: nelle loro tribù, i Patriarchi sono insieme re e pontefici, e ci offrono, specialmente in Melchisedek, “la vera effigie del chiericato incorrotto e primitivo”. Sotto la guida di Mosè, si ebbe una universalizzazione del sacerdozio nel “popolo” tutto intero, elevato da Dio stesso a “nazione sacerdotale”, contrapposta specularmente al paganesimo circostante. Quando Israele fu infedele al suo mandato, ricusando di riconoscere l’adempimento delle promesse, la Chiesa cristiana ne ereditò, insieme alle prerogative ed ai carichi, il titolo pesante di popolo sacerdotale.

---

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 38.



Come mostra la sua stessa collocazione ultima in Italia, antica sede dell'universalismo romano, il cristianesimo supera la distinzione tra Greco e barbaro e "tutte le genti unite in Cristo vi formano una sola società cosmopolitica, come tutte le tribù d'Israele componevano una sola nazione"<sup>17</sup>. Nelle nazioni moderne cristiane, costituenti la Chiesa e costituite – pur nella loro autonomia – dalla Chiesa (società cristiana), tutto ciò postula però, dal punto di vista religioso, quella speciale antecedenza che era codificata in Israele a favore della tribù di Levi, onde usciva il sommo sacerdote ed a cui era affidata la speciale custodia della Legge. Anche nella società cristiana infatti la molteplicità e la varia indole delle nazioni si collega sotto un certo aspetto con "gli ordini speciali della gerarchia cattolica". Ragion per cui, essendo la Chiesa governata da un Capo supremo, il popolo che lo ospita gode di una preminenza morale. Il che rappresenta certamente un fatto semplicemente morale, che "non esce dagli ordini naturali delle divine disposizioni"; esso tuttavia non è meno "vero, reale ed efficace" negli effetti che produce e negli obblighi che prescrive<sup>18</sup>. Nel caso dell'Italia, insomma, 'nazione universale', il connubio con la Santa Sede è talmente stretto e continuo nel tempo che l'Italiano non può essere tale in tutto e per tutto senza essere "umanamente parlando" cattolico e del cattolicesimo partecipando lo splendore<sup>19</sup>. Da parte sua, negli ordini strettamente religiosi il Papa è certamente personaggio cosmopolitico, e farebbe opera assurda ed empia chi volesse limitare all'Italia la sua missione; ma negli ordini civili egli fu il creatore di quello che è il "genio italico" e dell'Italia in cui risiede costituisce in qualche modo l'anima.

3. L'eresia politica dei Ghibellini, consiste per Gioberti nel separare gli italiani dal Sommo Pontefice, e Questi da quelli. Essa è strettamente parallela a quella filosofica e religiosa dei nominalisti, poi trapiantata avventurosamente in Italia.

I ghibellini, peraltro, non rappresentano nell'Italia debole del Medioevo odi di parte di natura contingente, ma l'espressione di una sottovalutazione e di un allontanamento dalle condizioni religiose particolari della nazione italiana.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 38 s.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>19</sup> Su questo neoguelfismo di Gioberti, di cui l'Autore sottolinea il carattere storicamente ammodernato, v. Francesco TRANIELLO, *Da Gioberti a Moro. Percorsi di una cultura politica*, FrancoAngeli, Milano 1990, p. 43 ss.

Con il primo schiarirsi delle tenebre intellettuali indotte dai barbari l'antichità pagana, da più secoli negletta, riapparì, accompagnata dal prestigio della novità e indusse l'idea speciosa della "renovatio" che ristabilisse in Italia l'Impero. Di qui l'iniziativa diretta e decisa di un grande Pontefice, Leone III, che conferì l'impero d'Occidente a Carlo Magno. Il carattere di Carlo era, certo, notoriamente, assai più marcato rispetto a quello di Leone<sup>20</sup>: ma non si tratta, per Gioberti, di delineare una storia del contrasto tra Chiesa e Impero nel Medioevo, quanto di avvertire quanto funeste fossero le imprevedute conseguenze di questa investitura "per la Tiara e per la Penisola"<sup>21</sup>. La stessa idea, comunque, si fece strada, ed in uomini meno pii e generosi di quel Pontefice indusse in Italia disegni sconsiderati e spesso colpevoli che andarono ripetendosi da Crescenzo ed Arnaldo da Brescia fino a Cola di Rienzo, al Porcari, al Baroncelli. Come ogni dottrina inerente alla vita pratica, il Ghibellinismo infatti cominciò dall'essere messo in atto, e solo successivamente trovò i suoi teorici, primo fra tutti Dante.

Con la seconda rinascita degli studi classici e pagani il male si accentuò. Tra la folla di scrittori che questo evento produsse, Machiavelli e Sarpi (che ne sono i maggiori) si contrappongono, certo, quanto alle rispettive soluzioni del problema nazionale, ma strettamente coincidono nel comune giudizio per cui il Papa è "un fuordopera della civiltà italiana, anzi... un impedimento, per non dire un flagello"<sup>22</sup>.

All'"eresia politica" dei Ghibellini si aggiunge poi, ad avvalorarla, quella filosofica e religiosa dei Nominalisti che sostituiscono la psicologia all'ontologia negli ordini fondamentali del sapere e separano il reale dall'Ideale per quel che riguarda la vita spirituale. Il nominalismo speculativo partorisce poi, nel Medioevo, come in età moderna, un nominalismo *politico*, consistente nel giudicare della società umana e nel descriverla "giusta le astruserie dell'intelletto, e i presupposti o i fantasmi dell'immaginativa". I ghibellini trovarono qui il riscontro di cui avevano bisogno. L'unica differenza tra gli antichi nominali e ghibellini ed i più recenti statisti sta a questo punto, per Gioberti, nella sostituzione, come ideale da riabilitare, dell'antico stato dei Romani con uno stato di natura che tuttavia, come il primo, non esiste fuori del cervello di chi lo afferma. Questo incontro tra Nominalismo e Ghibellinismo (attestato

---

<sup>20</sup> Cfr. Eugenio DUPRÉ THESEIDER, *Papato e Impero in lotta per la supremazia*, in AA.VV., *Questioni di storia medioevale*, a cura di Ettore Rota, Ristampa, Marzorati, Milano s.d., p. 303 ss.

<sup>21</sup> V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli italiani*, a cura di U. Redanò, cit., p. 40.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 40.

dai dolorosi casi di Arnaldo da Brescia, nel 1144) si fonda, infine, sullo smarrimento che, in particolare, la cultura francese induce in caratteri che alla svegliatezza dello spirito ed alla vivacità della fantasia non accompagnano” “quella forza di mente e tenacità di natura che resistono alle prime impressioni, e agl’influssi della vita estrinseca”. La peste delle discordie intestine ed il flagello delle armi ambiziose vengono poi a completare l’opera<sup>23</sup>.

La personalità dei guelfi è una costruzione della Provvidenza per contrastare l’errore ghibellino ed affermare una soluzione realistica e nazionale del problema italiano. Essi si richiamavano, del resto, all’illustre Scuola realista il cui vero capo fu Anselmo d’Aosta, e che rappresentò la provvidenziale confutazione *ante litteram* del Nominalismo. Conformemente alle teoriche dei realisti, le idee politiche dei guelfi “non erano fondate sull’astratto, ma sul concreto”: le “condizioni vive” dell’Italia si prestavano per loro ad essere assunte come tali e a diventare normative per il Legislatore. L’Italia era da considerarsi viva e concreta per un duplice aspetto: il “genio antichissimo ed essenziale della nazione” (elemento costante, che include anche la “natura del paese”) e la speciale condizione che essa assunse con la ricezione dei riti cristiani. Ora, qualunque siano i particolari che risultano da questo doppio elemento, conclude Gioberti, “l’idea guelfa era sola praticabile, perché ubbidiva per quei due rispetti al genio proprio della nostra patria”<sup>24</sup>. Diverso il caso, naturalmente, per il reggimento proposto dai ghibellini il quale, viceversa, non poteva istituirsi, o comunque essere durevole, in quanto le loro idee erano calate dall’alto ed imposte alla realtà nazionale ed al suo naturale sviluppo. Esse non combaciavano, né si addentellavano con essa, opponendosi alla “potenza civile del pontificato cattolico, che era un’istituzione viva”, da un canto; o prescindendo dall’esigenza di un potere centrale forte ed autorevole e ricollegandosi ad istituti incompatibili con il momento storico e l’indole nazionale, per un altro verso<sup>25</sup>.

I guelfi avevano un’idea diversa dell’Italia. Il loro è un popolo in piedi, su cui non è lecito fantasticare né elucubrare. Nella loro opinione, l’Italia era (secondo una parafrasi, su cui qui Gioberti insiste, della nota profezia di Ezechiele) “un corpo vivente, organato dalla religione, che penetrando per tutte le sue parti, come il sangue per le vene e le arterie del corpo umano, tutta l’informava, e animato dai vividi spiriti del sacerdozio ortodosso”. Non era

---

<sup>23</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 41.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 42 s.

<sup>25</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 43.

più, l'Italia, quella corrotta degli antichi Latini, ma quella di Pietro, e poi dei Vescovi e dei Concili della Cristianità. “I guelfi adunque non separavano la costituzione civile d'Italia dal pontificato” e “senza confondere gli ordini umani coi divini” credevano che la Penisola, essendo stata privilegiata della Sede religiosa romana ed il suo popolo essendo cresciuto come intorno ad essa, ed “erudito dalla sua lingua, essa dovea esercitare le prime parti” nel suo ordinamento politico<sup>26</sup>. I guelfi, inoltre, credevano che “lo splendor del papato ridondasse in onore del paese dove albergava” e che ad esso l'Italia fosse debitrice del suo stesso Rinascimento precoce e del prestigio di Roma e dell'idioma latino in epoca moderna. Essendo essa il primo seggio del Cristianesimo in ordine di tempo e d'importanza, non si confaceva al suo onore l'essere seconda o ultima nelle altre parti della civiltà; secondo un'azione che la regola del credere, ivi più pura, garantiva agli italiani più efficace nello sviluppo ordinato del pensare filosofico e dell'operare civile. Ove la fede era più pura, ivi più fecondi dovevano risultare insomma gli sviluppi intellettuali e civili. Credevano, i guelfi, che separare totalmente le prerogative della gerarchia cattolica dagli interessi e dai titoli italiani “fosse un astratteggiare contrario alla natura delle cose; poiché in sostanza la nazione, incorporandosi nel fatto colla Chiesa italiana e romana, dee partecipare, dentro i termini naturali, al divino suo lustro”<sup>27</sup>.

La lunga sequenza sugli articoli di fede dei guelfi si conclude con la constatazione del ripullulare, da un secolo in qua, degli antichi spiriti dei nominali e dei ghibellini, altrettanto estranei all'Italia, perché di provenienza francese e tedesca, dei precedenti, e altrettanto lesivi del Papato. Con una curiosa serie di ragionamenti, Gioberti dichiara qui di non capire come possa farsi ad attribuire in generale da tutti i più importanti scrittori al Cristianesimo la civiltà europea, e non aggiudicare, in particolare, alla Santa Sede la cultura della nostra penisola: dal momento che “il Papa è verso la Chiesa universale ciò che l'italico incivilimento verso quello di Europa”. In ambedue questi casi, conclude, l'elemento divino è sganciato dall'umano e non segue le sue fortune, ma non può dirsi che questo, a sua volta, non ne dipenda<sup>28</sup>.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 43 s. Si vede qui come Gioberti mutui la diade mazziniana “Dio e Popolo”. Quanto al modello biblico, cfr., *Ez.*, 37, 1-10.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 45: “Ma io non so capire come si attribuisca in generale al Cristianesimo la civiltà europea ..., e si possa non aggiudicare in ispecie alla Santa Sede la cultura della nostra penisola: giacché il Papa è verso la Chiesa universale ciò che l'italico incivilimento verso

“Il primato religioso è dunque indubitato, e siccome la religione di sua natura tiene il primo grado fra le cose umane, ella conferisce agl’Italiani una maggioranza morale e civile”<sup>29</sup>. Storicamente significativo è che dallo stesso luogo da cui vengono gli apostoli ed i martiri della nuova fede, derivano anche i “soavi influssi” che fanno crescere quel seme “e lo aiutano a crescere, fiorire, fruttare, rinnovare e perpetuare la messe”.

Separarsi dall’Italia significa per i “popoli erranti” perdere la radice della civiltà acquistata e condannarsi ad una crisi inevitabile della loro educazione. Come aveva già accennato a fare parlando della collocazione geografica centrale dell’Italia e del poco naturale, contingente “predominio dell’incivilimento aquilonare”<sup>30</sup>, Gioberti contrappone in un certo senso qui – secondo una distinzione che fu propria successivamente della cultura mitteleuropea e coincise con quella tra Occidente ed Oriente – ‘civiltà’ e ‘cultura’. La sua polemica è contro il prevalere di fatto dell’utilitarismo, dell’edonismo, dell’attivismo sregolato e unilaterale. Quello che per la Roma imperiale fu il tarlo dell’ambizione militare, per i “popoli corrotti” che hanno abbandonato la “fede romana” è, in effetti, spesso la frenesia utilitaria, la cupidigia di agi e di piaceri che inganna la volontà e la conduce per paradosso al suo estremo languore. La norma moderatrice non può trovarsi altrove che nelle dottrine ideali, e nella perfezione che loro apporta la “parola cattolica”. Ma, collegata elettivamente con il cristianesimo, l’Europa lo ha ora abbandonato, o lo vede ormai solo come “un’opinione sottoposta ai capricci dell’umore e dell’usanza”<sup>31</sup>. In questo disorientamento spirituale, in cui la prosperità menzognera dei popoli eretici mostra già i segni di un prossimo crollo, vale il ricorso all’immagine biblica del gigante dalla testa d’oro, ma dai fragili piedi misti di ferro e d’argilla. La civiltà vacillante può salvarsi ora soltanto per mezzo di un ritorno dei governi e delle nazioni a quelle credenze che furono il principio onde nacque. Ed in questo contesto l’Italia può svolgere la funzione creatrice primaria che le spetta come sede – specifica adesso Gioberti – della ragione suprema e della parola non soltanto viva, ma concreta e individuala del Pontefice, rettore, motore, maestro e cuore della Cristianità universale e fondamento dell’unità della Chiesa. In questo senso “l’Italia, che è la capi-

---

quello di Europa. Che se l’elemento divino nei due casi sovrasta all’umano (...) non si può dire a rovescio che l’elemento umano sia indipendente dal divino e possa sussistere e fiorire senza di esso”.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 46.

tale d'Europa, perché Roma è la metropoli religiosa del mondo, e dovrebb'essere la reggia civile e federatrice della penisola, è la via naturale per cui si diffonde la sincera semenza di ogni miglioramento"<sup>32</sup>. La storia dunque conferma le conclusioni razionali, e nulla importa, conclude Gioberti, all'onore dell'Italia se "più secoli appresso alcuni popoli rinnegarono la comune madre". La scissura sarà dolorosa, ma non incide sulla capacità dell'Italia di "donare" gratuitamente agli altri, in forza della sua virtù creatrice, la sua cultura.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 47. Per il paragone biblico cfr. *Dn*, 2, 32-35.

CLEMENTINA GILY REDA

## IL RUOLO DELLE IDEE NEL MONDO CONTEMPORANEO

La dialettica scienza filosofia, trasformata in una lotta di potere tra saperi della cultura computerizzata, ha trasformato il mondo nel dominio del computo anche in attività che così si snaturano, come il mondo dell'arte e dell'immaginario. L'antitesi politica capitalismo consumismo ha mostrato la consueta intima relazione tra gli opposti reali, contro lo sforzo aristotelico e poi di tutta la filosofia di tessere l'impossibilità del loro coesistere nei contraddittori della logica, un modo per superare il caos in un mondo di leggi. Criterio di fondo – l'armonia, il segreto della musica che mostra quando i numeri debbano procedere all'infinito e quando no: è il segreto rinascimentale dell'eleganza, l'estetica come misura capitale dello stile – che proprio per l'equilibrio della ripetizione si impone e si istituisce da sé. Un mistero da riconquistare, nel notare lo squilibrio intervenuto per il rapido sviluppo della nuova era.

Quanto ha agito su questa coscienza di una nuova attualità la pandemia? Certamente molto, ma la crisi del rapporto armonico scienza–filosofia risale oltre il '900 degli irrazionalismi al tempo di Robespierre, al tempo della velocità che allora prende il via; se non a Cartesio ed al suo pensare la filosofia esatta come la matematica. Se poi si pensa al contrasto idea–sensibilità, come suggerisce il problema di quest'anno, ancora più indietro, a Platone: ma il *confronto* non è una guerra, anzi, è un dialogo, la sola politica alternativa alla guerra; aveva torto von Clausewitz, che, da generale, non distingueva guerra e dissenso. Quando il *desiderio di sapere* si converte nelle Accademie in *potere*, si guastano i rapporti, si favoriscono discipline umanistiche *aut* scientifiche, la gestione di istituzioni e tecnologie diventa una creazione del potere in crisi culturale: autorità e pubblico nel vortice del capitalismo consumismo hanno così diffuso l'analfabetismo di ritorno; è ormai solido il *capitalismo culturale iperconformista*, la società dell'audiovisivo<sup>1</sup>.

La pandemia e le politiche che l'hanno accompagnata hanno svegliato l'autocoscienza di una crisi iniziata da tempo: l'espressione 'nuova era' non

---

<sup>1</sup> Jeremy RIFKIN, *L'era dell'accesso. La rivoluzione della new economy*, Mondadori, Milano 2001. La società dell'audiovisivo è paragonata da Bernard STIEGLER al formicaio, propone di trasformare chi solo contempla lo spettacolo in cultore: in *La Miseria simbolica*, Meltemi, Milano 2021, ricca di bibliografia.

indica un'era di pace, come si era pure sperato, ma di radicalizzazione nella vita politica e quotidiana. La ricchezza catastrofica dell'audiovisivo uccide i desideri naturali sostituendoli con la spettacolarizzazione, innescando il problema della caduta dei desideri non sponsorizzati, che sconcerta ogni idea di Natura, termine indeterminato anch'esso, aperto ormai ad ogni pubblicità. Si delinea l'orizzonte di una battaglia per la libertà di pensiero. Ma soprattutto di una attenta riflessione sulle origini, sul classico ritorno a Platone – una movenza sempre ripetuta nella storia della filosofia, bene indagata da quella dell'ermeneutica. Dove al suo nome si legano tanti altri che gli si ispirarono: ma anche la pagina scritta, proprio la conquista di Platone, vera fondatrice della storia. Perché anche ragionando solo sulle parole a volte la luce del sacro illumina il campo – è il caso di un maestro del '900 come Ernst Cassirer<sup>2</sup>.

Nell'attuale immagine del labirinto–Internet torna il caos dei miti greci; il nuovo capitalismo dei media si popola di Minotauri ordinati ad arricchire nuove aristocrazie dominatrici di guerre: l'occhio della filosofia riconosce il disordine primigenio, allora chiaramente selvaggio, negativo, quando si andò alla ricerca di universali, dopo la lettura degli astri. I filosofi ilozoisti cercarono nella sensibilità le cosmogonie, che Socrate orientò al linguaggio creando il metodo maieutico, dialogico, fondato sull'ascolto – il binario filosofico su cui costruire una chiave di lettura, critica, plastica, capace di dominare la diversità. Una sensazione da rinnovare quando si intende che il mondo razionale reale di Hegel, assunta la forma figurale iper–realistica del mondo virtuale, pratica il ritorno al selvaggio – un *ricorso* vichiano? Un *idealtipo antropologico*? Tornano domande antiche ... Qual è *the real world*, ad esempio, la domanda di *Matrix* nel '99, il mondo o una delle sue tante possibilità di sviluppo grafico? La storia o lo *story telling*? La politica, l'ideologia o il complotto? Un insieme sconcertante, visto che le accurate 'possibilità', create da industrie dell'informazione di frode, hanno codici deontologici fasulli. Il mondo di cartapesta riciclabile è pronto a rispondere ad ogni volontà umana di fantasticare<sup>3</sup>. Rinasce così l'interrogativo sul mondo delle 'idee', parola screditata da tanto: che riemerge dagli irrazionalismi e trascendenze del nuovo materialismo tecnologico multimediale, esperto di Nulla quanto di Niente<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ernst CASSIRER, *Eidos ed Eidolon. Il problema del bello e dell'arte nei dialoghi di Platone*, in ABY WARBURG, E. CASSIRER, *Il mondo di ieri*, Lettere Aragno, Torino 2003.

<sup>3</sup> Èlemire ZOLLA, *Storia del Fantasticare*, Bompiani, Torino 1964.

<sup>4</sup> Sergio GIVONE, *Storia del Nulla*, Laterza, Roma 2006.



Perché questo mondo surreale il '900 conosce bene e analizza da tempo, non solo nella letteratura ma anche nella filosofia sensibile alle arti: in lingua 'francese' ha camminato a lungo con capiscuola riconosciuti come Sartre, Bachelard, Lyotard, Foucault, Deleuze ... ultimo il volume citato di Stiegler ... sulla scia di Proust, che seguendo queste direzioni la sviluppa in direzione unitaria della società delle formiche – grazie ad un linguaggio dei linguaggi che riunisce il *Noi Tutti* in insiemi più conformi dei frattali di Mandelbrot, la ripetizione continua che crea un linguaggio di vocabolario e sintassi autonoma, nel nido di una lingua madre in-fante, prelinguistica.

Una cattedrale alternativa che rompe con la tradizione ma non apre le vie dei problemi nuovi: ad esempio, affrontare il nuovo assetto del problema del *RealeRazionale* ora che il virtuale è una mimesi completa, tanto da suscitare illusioni che vengono prese per realtà, come una guerra (o una pace) funzionale – l'assenza di telecamere realizza l'abolizione dei morti. È il ruolo delle ideologie, ma i mondi alternativi creati con effetti speciali nel tam tam della *chiacchiera informativa* fa dell'arte della maschera un linguaggio performativo, disse John Austin, un'azione senza regole, competenze irreali che creano le autostrade del nulla. Luigi Scaravelli<sup>5</sup> insegnò che ridurre analogicamente la perennità delle domande dell'uomo, ritrovando nelle presenti le passate, è attività illuminante, capace di fornire luci agli enigmi. Gli elementi costanti nella diversità delle storie, consigliano il lavoro ermeneutico non per scopi filologici, ma per capire: non si tratta di trovare risposte già date, ma di essere aiutati a pensare da Platone, per esempio.

Reale e razionale, identità e distinzione, storia e logica, sono in realtà elementi dialettici che s'intendono nel contrasto – assoluti, si coprono del Velo di Maya. La luce illumina negli squarci, se può tagliare una superficie e comporre una dualità – servirsi di un linguaggio nuovo come fa Proust, abolisce la partecipazione e crea la parola nuova, rompe i rapporti col senso comune e con l'ascolto. La filosofia vuole inverare non cassare i termini in uso, la storia è la sua ricchezza; invece il mondo dell'audiovisivo parla di *complessità*, dov'è politica, scienza e società: unico Labirinto percorso da serie per allacciare frammenti<sup>6</sup>. È come leggere le pagine di un libro, una al giorno: il senso dell'opera sfugge come la sua attualità. Imparare frammenti non fa cultura: nell'audiovisivo, come nella navigazione in rete, c'è da imparare prima di

---

<sup>5</sup> Luigi SCARAVELLI, *Critica del Capire*, Neri Pozza, Trieste 1942.

<sup>6</sup> Clementina GILY REDA, *Frammenti di mondo, trenta sguardi sulla pubblicità*, SEN, Napoli 1999.

tutto a costruire le proprie mappe, il panorama da lontano da cui risalta il percorso tra i luoghi preferiti, il Regno dei Fini che guida, Kant indicò nel *giudizio teleologico* la via del Bello, del coerente, del compiacimento; che è anche scienza, nei *punti di vista precisi* di Bachelard. Costruire nessi, le associazioni che Locke chiamava *treni-di-idee*, con espressione antica, meccanica in senso filosofico, cioè che non toglie la libertà del legame né la sua obbligatorietà, perché conserva l'equilibrio delle scelte analogiche – che è la vera possibilità di controllo dell'argomentazione, la sua tracciabilità.

\*

È opportuno, quindi, compiere operazioni storiche mirate, nel ritorno della riflessione verso l'unità, intendere la 'complessità' anche per quel suo sorgere spontaneo di sette religiose e politiche, di miti e credenze opinabili che riflettono il mancato desiderio di unità, universalità, oggettività che dir si voglia. Certo, le *Idee* di Platone furono subito criticate dagli allievi: Aristotele con la logica di identità, non contraddizione e terzo escluso; tanti altri con sarcasmi ed ironie contro il *Mondo Iperuranio*. Empiristi e razionalisti riconoscono pure l'esperienza storica concreta dei fecondi 'ritorni a Platone': Cassirer dice che da "nessun'altra teoria filosofica sono derivati *effetti* estetici più forti ed ampi", lo dimostra ogni estetica sistematica del futuro come il pensiero di scienziati originali – se sviluppano a partire dalla sensibilità. Strano ma vero: perciò dell'*Idea* s'è occupato Cassirer, rispondendo ad un problema simile all'attuale, come distinguere la verità nel labirinto, tra le nebbie interessate a confondere l'incauto<sup>7</sup>.

Platone viveva la sua aura filosofica, sentiva il fascino di Eraclito, Pitagora, Democrito e Parmenide nel discorso di Socrate che ne parlava criticamente, ragionando; loro già evitavano il materialismo degli ilozoisti, ma come Anassagora (che parlò del *Nous*) poi passò alla cosmogonia, che indaga "le ragioni ... non la verità degli enti"<sup>8</sup>, la scienza, non l'essere. Quel moto impulsivo di Platone che, ascoltato Socrate, bruciò le sue poesie, si spiega così: un monito ad evitare la ricaduta nel fascino delle cose, la materialità della sensazione. L'essere loro è arte e scienza, la dimensione della verità estetica a venire, la stella – ancora – del conoscere: qui Platone scrive la sua parola, senza la visione sistematica intuibile in Plotino, molti secoli dopo, nel suo *bello intelligibile* che risale "alle forze originarie della conformazione stessa.

<sup>7</sup> E. CASSIRER, *Eidos ed Eidolon*, op.cit., p. 133.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 145, il riferimento di Cassirer è al *Fedone* di Platone, 99 D.

Così il vero artista si annovera nella stessa fila del demiurgo divino che produce il mondo sensibile”<sup>9</sup>.

Anche così, dice Cassirer, Platone è da considerare nella storia dell'estetica, la sua *Idea* ha senso immanente, oggi diremmo trascendentale, e lo confermerà Erwin Panofsky, quando, memore della lezione, chiamò *Idea*<sup>10</sup>, appunto, il libro in cui raccolse oltre ai suoi saggi la raccolta di opinioni dei manieristi del '600, come Zuccari, che definivano *Idea* il problema che nell'estetica contemporanea è stato definito parola *in mente*<sup>11</sup>, la fase astratta, l'abbozzo, che segna la nascita di un'opera senza negare l'unità dell'opera.

\*

Nella conferenza sul ritorno di Platone nella teoria delle immagini, tenuta alla Warburg Library da Ernst Cassirer, si discute il tema oggi centrale del rapporto tra idee e sensibilità. Già nel primo Novecento *l'idea* risentiva della crisi delle religioni, dei valori, dell'arte, che di contro le filosofie spiritualiste e idealiste tendevano a contrastare, ma non procedendo al futuro ormai prossimo. Gli irrazionalismi vincenti nelle arti, nella filosofia, nella politica, facevano troppo spesso di *Idea* un termine impolverato, che nemmeno giovava rinnovare contaminandola con miti e ideologie, che scelgono nomi nel materialismo razionale e nel nichilismo.

Cassirer parla agli amici di Aby Warburg, che nonostante il suo sacrale culto del libro, ha invece scoperto il mondo dell'immagine. La fotografia è già esperta di istantanea: se i dagherrotipi velavano la vista meccanica, l'istantanea è l'ultravista, la metessi, la riproduzione non solo mimetica, la totalità che va oltre la 'posa' e scopre il *senso ottuso* di Barthes<sup>12</sup>, il sacro, l'oggettivo che vibra nel fenomenico, oltre la volontà dei partecipanti. C'è già anche il cinematografo, non ancora audiovisivo: i fratelli Lumière hanno concluso la secolare ricerca con la dentellatura della pellicola. Warburg, che aveva ven-

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>10</sup> Erwin PANOFKY, *Idea Contributo alla storia dell'estetica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (1924).

<sup>11</sup> Oggetto di una polemica tra Walter Binni e Benedetto Croce, su cui Luciano DONDOLI, *Propositio in mente, ovvero la conoscenza prelinguistica*, in “Storia, antropologia e scienze del linguaggio”, VIII, 1993, 1-2.

<sup>12</sup> Roland BARTHES, *L'ovvio e l'ottuso*, Einaudi, Torino 1985.

duto la primogenitura per la sua Biblioteca<sup>13</sup>, animava un circolo di eletti non solo coi libri ma con gran copia d'immagini fotografiche, paragonandole: era già l'idea delle *Tavole di Montaggio, l'Atlante di Mnemosyne*<sup>14</sup>, che nel 2020 era in Mostra a Berlino, ma furono composte un secolo prima. Le grandi tavole coperte di stoffa nera e di foto scelte con cura<sup>15</sup>. Riprendono opere d'arte, espressioni del viso umano e di animali: vanno in cerca di somiglianze meno effimere di quelle che cerca lo Swann di Proust, che riconosce nei quadri i volti dei contemporanei. L'attenzione di Warburg precede così Serghieï Ejzenstejn<sup>16</sup>, che scrisse del montaggio negli anni '30: esso crea i *treni-di-idee* del senso, che già nel film muto, dona l'unità nella diversità approfondendo il segreto delle associazioni lanciato da Locke, sviluppato dal filosofo psicologo Herbart<sup>17</sup>.

La cultura dell'immagine, come si vede, è rapida come la tecnologia: negli anni '30 del secolo scorso si discuteva con competenza di montaggio e di riproducibilità tecnica (Walter Benjamin)<sup>18</sup>, mentre l'*audiovisivo* appena

---

<sup>13</sup> Figlio di un ricco banchiere, Warburg cedette il suo ruolo di primogenito al fratello nella banca di famiglia, in cambio della possibilità di acquistare libri e materiali fotografici, del che si servì ampiamente costruendo la società culturale dedicata a libri e immagini, che per la persecuzione nazista fu costretta a spostarsi a Londra.

<sup>14</sup> *Warburg, l'Atlante della memoria, Mnemosyne* mostra del 2020 – preparata da Aby Warburg negli anni '20; Aby WARBURG, *Atlante delle immagini*, Nino Aragno Editore, Torino 2002.

<sup>15</sup> Scrisse nel diario in data 06.03.1929 "*Giordano Bruno un uomo che pensa per immagini*", WARBURG-CASSIRER, op.cit., p. 96, che Bruno pensa per immagini: fu autore, disse, di una estetica energetica, scrive il 26.10.29, come titolo della prevista prolusione dell'anno successivo al Congresso di estetica, p. 24. Sono le 4 del mattino: è questo il giorno della sua morte.

<sup>16</sup> Per la connessione tra il concetto di montaggio elaborato da Serghieï M. EJZENŠTEJN, *Teoria generale del montaggio*, Venezia, Marsilio Editore 1985. Per il rapporto dei due cfr. <https://www.rivistadipsichiatria.it/archivio/2476/articoli/25894/>

<sup>17</sup> Johann Friedrich HERBART, *Pedagogia generale derivata dal fine dell'educazione*, a cura di Ignazio Volpicelli, La nuova Italia, Firenze 1997, Ignazio VOLPICELLI I, *Herbart interprete di Platone: aspetti pedagogici, etici e ontologici*, Bibliopolis, Napoli 2011.

<sup>18</sup> Alla base della registrazione della voce e della musica, che echeggia la perdita di aura della riproducibilità denunciata da Benjamin, c'è la valutazione del famoso musicista del '900 ad Edison cioè Arturo Toscanini, che rifiutò di fare concerti alla radio, per imperfetta riproduzione. Ma ora il problema è diverso: perché la registrazione aumenta la presenza e conoscenza della musica facendo di ognuno un produttore esagerando il valore della presenza. Accade così che, facendo di ognuno il produttore del suono registrato, si annulla la cultura artistica, conoscenza di tecnica e scrittura. Creare cultori è perciò il nuovo compito della formazione, ma occorre una diversa didattica (Stiegler, op. cit., passim).

compariva nelle sale del cinema muto ... ma le riflessioni sono rimaste astratte dalla cultura e dalla battaglia ideale per la difesa della lingua non istantanea – ben diversa dalla brevità attuale ritenuta del tutto comprensibile oggi nel tweet o nella foto, ch'è piuttosto l'urlo di richiamo del branco, che è per John Austin l'inizio del linguaggio. Quelle osservazioni pertinenti sono diventate celebri troppi anni dopo, quando ormai il mondo dell'audiovisivo aveva già preso pessime abitudini dettate dal mondo politico ed economico, confortati dalla previsione della Scuola di Francoforte che si potesse ignorare, surclassare, questa sofisticazione della cultura, invece di lavorare a costruire il nuovo mondo.

Il discorso di Cassirer era invece mirato ad intendere il *ricorso*, avrebbe detto Vico; si era appena all'inizio del futuro mondo dell'audiovisivo, che ancora oggi ne parla la lingua complessa senza insegnarla nella formazione ordinaria, lasciando così spazio solo ai geniali autodidatti e ai professionisti. Si è preferita la scelta del *selvaggio*, nel senso dei *Fauves* (che durarono poco) più che di un beninteso Rousseau, che ammoniva anzitempo di privilegiare il pensiero lento: a ciò dovrebbe lavorare una adeguata formazione estetica, che sappia educare il pensare ai nuovi compiti dell'analogia, la via del conoscere indicata da Kant e subito poi da Schiller ed Herbart<sup>19</sup>. L'arte del giudizio si confronta col mistero, più che creare, compone, si esercita nel Tutto: la 'composizione' è in tutte le arti tecnica iniziale indispensabile, la Musa suggerisce meraviglie da *comporre col montaggio* dell'esistente, l'artigiano non ha lo spirito di Faust – solo le sue tentazioni. Le nuove armonie infatti ignorano il mistero, il pubblico è scettico e chiede riposte all'artista che non sa darle. Se il dolore della Madre nella Pietà di Michelangelo evocava senza parole, i segni di Pollock, labirintico ma di estro non straniante, lasciano solo contemplare. Mentre l'arte è partecipazione ...

Marcel Duchamp, Aby Warburg, Joseph Beuys non lasciano capire le categorie dell'arte che incantano ad esempio Warburg, che le chiama 'formule del pathos', 'fantasmi' (*pathosformel, nachleben*)<sup>20</sup>; danno importanti punti di vista, ma conquistano più con le parole che con l'opera. L'immagine dell'Arte aspira al contatto partecipativo: che riesce, invece, al mondo dell'audiovisivo; è il grande problema che già palpita negli anni '20, perciò

---

<sup>19</sup> C. GILY REDA, *La Didattica delle Bellezza, dallo specchio allo schermo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015.

<sup>20</sup> George DIDI HUBERMAN, *L'immagine insepolta*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Warburg e Cassirer cercano di fare autocoscienza<sup>21</sup>. Ci sono nuovi predicati nei gesti, espressioni del *primo piano*, nelle stature – la lingua complessa rifiuta la maschera, il ruolo. La partecipazione immersiva, riservata una volta ai coltissimi Don Quijote, è comune alla plebe della nuova era, in cui è finito il *popolo* del tempo delle masse, persa la cultura con la competenza linguistica, tutti ridiventati, come Renzo, illetterati. L'identità si perde nel rito del dono–contro dono, il Divo regala il mito, la plebe il *mi piace*. Il Tutto è parte del contraddittorio reale virtuale, la dannazione dell'uomo massa, cui la melodia della memoria sfugge perché il tempo si figura negli orologi molli di Salvador Dalì – e senza tempo non c'è storia, come nei primitivi Hopi fotografati da Warburg, come nei romanzi di Gabriel Garcia Marques – dove però il NoiTutti richiesta dai superstiti dell'audiovisivo oggi<sup>22</sup>, era un corpo solido, fantasmi come muri narrati dalle balie e persistenti ovunque. Il mondo di Sancho Panza.

Una lingua complessa può farsi traditora, senza comprenderla; per trovare le categorie, bisogna tornare alle origini, chiedere consiglio a Platone: 'causa' e 'sostanza' non sono predicati significativi nel mondo dell'audiovisivo, rispondono alla lineare logica che guida le scienze. Il circolare percorso dell'immagine fonda sulla ripetizione melodica e jazzistica, una rivoluzione planetaria che non rivolta le zolle e i campi arati, ma piuttosto raddrizza gli squilibri, col peso della sua gravità che rinforza ogni giorno la stessa orbita. La Vita vince con i costanti sussulti ed aggiusti, ri–motiva le stagioni con la sua logica della ripetizione, analogica, non lineare: è la conoscenza dell'Arte.

L'argomentazione di Cassirer parte dalla comune derivazione di *eidōs* ed *eidolon* (attenzione: sono le parole chiave del platonismo e dell'epicureismo) dal termine *idein*. Si riferiscono in realtà a due qualità del vedere, una che va a registrare la sensazione, l'altra invece a cogliere una forma in atto. Vedere non è la sola azione dello sguardo, ch'è capace anche di attenzione speciale,

---

<sup>21</sup> E non solo nell'arte si compiva lo studio di immagini: i volti degli alienati, delle scimmie, con le loro smorfie incomprensibili ... sono spia di sentimenti che innovano le formule di scrittura, pur non componendo alfabeti con consonanti e vocali. D'altronde, i filologi hanno spiegato la nascita della scienza occidentale in Grecia, nonostante tante preesistenze, proprio con l'introduzione della scrittura vocalica, che non è più un codice per pochi scribi. Disse René Clair: quando fare un film costerà come una matita, avremo la vera arte cinematografica.

<sup>22</sup> B. STIEGLER, op.cit., parla della società-formicaio che desiderano i nuovi padroni dei media, cui oppone la formazione di *cultori* capaci di recuperare un NoiTutti diverso dall'uomo massa.

quando “invece di assumere il mondo nella sua semplice esistenza” lo vede “in base al suo principio”<sup>23</sup>. Allora coglie quel che non è visibile all’occhio, il senso ed “compiti che esso impone”: paradigmi e problemi<sup>24</sup>, idea e apparenza fenomenica che nella mimesi e nella metessi, nella separazione e nella connessione mostrano che il fenomeno non è “indeterminato (ma che) bensì lascia trasparire un che di durevole”<sup>25</sup>. Per coglierlo, ricorrere al mito e al verosimile *eikos*, è un modo di procedere.

Sono etimologie, il mondo dove nulla avviene a caso. Idea e immagine vi si dimostrano legati alla radice, che sola può spiegare le ombre che velano tutto, appena le si va a configurare come un aut–aut. Se l’Idea di Platone persiste oltre il mondo iperuranio e infine mostra nel suo fondamento di essere una trascendenza solo apparente perché la distanza di materia e forma non è un’alternativa, è organica, va solo predicata nella differenza, logica non ontologica: ciò risponde all’esigenza dell’intelletto di conoscere oggetti fermi, per scrivere leggi non esposte ai venti, sulla sabbia. Sottrarre al pulsare continuo i campi con postulati fissi, che costruiscano campi di scienza adatti – risponde all’intelletto che è fotogrammatico, disse Bergson<sup>26</sup>, colleziona istantanee come una pellicola; l’intuito sa capire il mondo che si muove: ma di ciò non c’è scienza esatta. Se si vuole scrivere di leggi di natura, evoluzione naturale, ereditarietà ... si deve si partire da analogie, ma poi delimitare il campo ed elaborare metodi di corroborazione<sup>27</sup>. Due è la parola chiave dell’analogia.

*Idea* quindi è per Platone etimologicamente vicina a *Idolo*, *forma* intrecciata alla *materia*: troppo, per non confondersi, ed è sempre difficile, bisogna ragionare – perciò i Rinascimentali preferivano parlare di *magia* evitando ai più la fatica dell’arte del distinguere; forse era la via giusta del simbolismo contro il matematismo cartesiano ... visto che già alla fine del ‘700 la nascita le geometrie non euclidee infranse quel mondo di cristallo, precedendo la scienza della relatività: riscoprire la vicinanza di *eidos* ed *eidolon*, scandalo che assomiglia Platone ed Epicuro, dà con la lettura vera di Platone, che svela il grande artista che esclude gli artisti dalla Repubblica, una via iconologica

---

<sup>23</sup> E. CASSIRER, op. cit, p. 136.

<sup>24</sup> *Ibidem* p. 142.

<sup>25</sup> *Ibidem* p. 143.

<sup>26</sup> Henry BERGSON, *Matière et mémoire* (1896), *Materia e Memoria*, Laterza, Bari-Rona 1996.

<sup>27</sup> Karl Raimund POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Vienna 1935, considera l’atomismo na scoperta scientifica, corroborata solo alla fine dell’800.

per ripensare i problemi filosofici. Cassirer spiega che la vera Arte del genio di Platone, più della scrittura, è l'Arte di Ragionare, la maieutica – dottrina dell'Ascolto attento, l'analisi dell'arte come mimesi e metessi, quest'ultima parola ben poco ripresa dalla filosofia occidentale. Platone, cercando la nuova filosofia per spostare l'attenzione dalla cosmologia alla forma, dalla semplice presenza, alla spiegazione dell'essere metessico, individua la componente non materiale del conoscere, del giudizio che sarà la scoperta di Kant: sempre seguendo l'odore (uno dei significati del *Nous* è *Fiuto*) della forma – *formosus*, in latino, è Bello. C'è un'altra 'causalità', che non è della tempesta e del maremoto, conoscendola si potrebbe agire su di essa: lo sforzo di percepire la forma dona un altro vedere, che non è copia, è il futuro delle cose. Come si svolge questa ricerca: col temperamento, dirà la magia del '500 di Giambattista Della Porta e di Giordano Bruno<sup>28</sup>.

Ma già aveva detto Platone, nella lettera VII, con la mediazione, il dialogo, la dialettica: “la mediatezza non deve essere intesa e valutata in senso puramente negativo; essa significa invece uno *stadio preliminare* indispensabile per la suprema conoscenza filosofica ... chi con un lavoro indefesso ha misurato in tutta la sua estensione il regno del nome ... l'ultima ed estrema *tensione* del pensiero conduce alla sua ultima e più profonda *autolimitazione* ... che non disdegna più il *medium* dell'indagine perché esso è l'espressione specificamente umana che possiamo dare a ciò che è spiritualmente supremo”. La dialettica considera insieme i contrari, ne coglie la misura: non è un mescolamento, la base matematica crea una coerenza percepibile, l'“immagine mobile dell'eternità un'immagine progressiva conforme al numero dell'uno e dell'eterno in sé stabili”. Ma ciò solo grazie ad “un lungo strofinio” per giungere al “piacere puro”, inconfondibile col ‘grattarsi’. Cassirer vede in ciò il primo pensatore dell'estetica, che poi con Agostino Marsilio Bruno Shaftesbury e Winkelmann ha salvato “la nuova estetica che viene dal Rinascimento ... che splende la luce della saggezza e dell'intelligenza”<sup>29</sup>. L'inno alla *Physis* del *Timeo* può quindi esaltare il “Dio sensibile fatto a immagine dell'intelligibile”<sup>30</sup>. Salva sempre il saper far ricorso ai *piaceri puri* del Fe-

<sup>28</sup> C. GILY REDA, *Immagini e volti dello stage. Il Teatro del '500 come alternativa al Dialogo di Platone*. “Centro internazionale di studi Giambattista della Porta”, 2022.

<sup>29</sup> E. CASSIRER, op.cit., pp. 165 e 165n.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 146-7 “Se vuoi prendere uno specchio e portarlo in giro da per tutto” avrai la guida per farlo. Ma poi occorre ragionare sulla bellezza: “per seguire chi lo porrebbe porre sulla via di quella conoscenza, (occorre essere sveglio) non consiste forse il sognare, sia dor-



done (*oikeias edonas*)<sup>31</sup>, che trattengono nella contemplazione e traggono fuori dall'intreccio "torbido regno della possibilità che mescola le forme" e conquista il discorso di Diotima e del Fedro: "l'arte di amore che egli loda non è l'arte del poeta e del plasmatore, bensì è l'arte socratica, l'arte della dialettica" cui l'essenza è stimolo trascendente, via futura, *theia mania*, la divina bellezza che è "nelle nostre sensazioni risplendente nella massima evidenza" e "rende visibile il vero stesso nell'immagine del verosimile"<sup>32</sup>.

Le Idee, nel mondo rivoluzionato dalla tecnologia, possono aiutare a costruire il nuovo concetto di Natura, da sostituire alla 'sostenibilità' delle umane imprese: l'uomo vive di miti sensibili. In ciò si può ritrovare un valore non solo economico, dopo l'ubriacatura del secolo scorso, facendosi aiutare dall'ecologia, meglio se scientifica<sup>33</sup>, per recuperare la responsabilità individuale, persa con le mistificazioni dell'uomo-massa, nella solidarietà, nella forza dei costumi: l'arte di Ragionare di Socrate e Platone resiste fuori dei percorsi tanto denigrati della filosofia, pronta a riprendere il posto di discorsi non istantanei. È certamente questa la via giusta indicata dalla domanda del Centro che ha sollecitato anche questa riflessione: è tempo di ricominciare a lavorare, senza nel nostro caso costruire un nuovo linguaggio, ma operandosi a capire quel che in questi altri linguaggi s'è detto, come quelli delle Arti e delle Scienze tutte. Ma la filosofia ha un metodo rigoroso, storico critico filologico, precisava Franchini partendo da Croce<sup>34</sup>, che si serva del linguaggio e delle sue potenzialità come la chiave di volta delle argomentazioni. Più che costruire una nuova cattedrale, approfondire i singoli concetti rivelandone l'inattualità a petto dei nuovi sensi del presente, è il lavoro che può con maggiore solidità ottemperare allo scopo nella rapidità richiesta dal tempo.

---

mendo, sia a occhi aperti, nel credere che un certo oggetto simile ad un altro non sia simile ma effettivamente identico a quell'oggetto cui appunto somiglia?" - reale e ideale siano chiari per la loro intima coerenza.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.156.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 158-163.

<sup>33</sup> Bruno LATOUR, *Cogitamus*, Il Mulino, Bologna 2021 (2013).

<sup>34</sup> Raffaello FRANCHINI, *L'oggetto della filosofia*, Giannini, Napoli 1967.



GAETANO DI PALMA

## DA TUBAL–KAIN IL FABBRO ALLA RIVINCITA DEI SAPIENTI

Il titolo di questo contributo contiene il nome di un personaggio biblico alquanto ignoto ai più, ma che non ha mancato di attirare l'attenzione degli esegeti, e non solo<sup>1</sup>. Tubal–Kain compare, infatti, nella genealogia di Caino riportata in *Gen* 4,17–24, dove è posto in relazione alla metallurgia, uno specifico ambito della tecnologia antica. Il possesso di tecnologie più avanzate è sempre stato considerato un grande vantaggio da sfruttare per dominare sugli altri. Così, infatti, ragionavano i filistei: «Allora non si trovava un fabbro in tutta la terra d'Israele, “perché – così dicevano i Filistei – gli Ebrei non fabbrichino spade o lance”» (*ISam* 13,19).

### 1. Il patronato divino sull'abilità tecnica

L'abilità artigiana, comprensiva di ogni tipo di attività manuale legata alla lavorazione di materiali, veniva generalmente posta nel mondo antico sotto il patronato delle divinità. A Sokar, noto come il dio cocodrillo, nell'Egitto dell'Antico Regno soprattutto era attribuita, tra le altre “competenze”, anche quella di patrono degli artigiani; in Mesopotamia il sapiente Enki in epoca sumerica e in epoca accadica Ea, erano anche gli dei dell'artigianato e dei mestieri. In Grecia nel canone delle “dodici divinità” omeriche e olimpiche è annoverato Efesto, accostato talvolta nel culto ad Atena (dea delle arti femminili) e a Prometeo. L'importanza del mestiere del fabbro in quel tempo condusse a connettere le officine con i templi; d'altronde, il nome Efesto, fabbro dalle magiche capacità, indica proprio il fuoco, come si legge in *Iliade* 2,426. La sua sede era localizzata a Lipari, invece l'officina in cui lavorava con i Ciclopi nell'Etna, quindi in zone vulcaniche<sup>2</sup>. Impropria è giudicata,

---

<sup>1</sup> Ci riferiamo al fatto che tale nome è presente nella letteratura di carattere massonico.

<sup>2</sup> Cfr. Ugo BIANCHI, *La religione greca*, Utet, Torino 1992, pp. 174-177; Walter BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 327-329; in entrambi i testi cfr. pure altri riferimenti sparsi; anche i Cabiri, figli o nipoti di Efesto, sono divinità correlate alle attività artigianali: cfr. *ivi*, pp. 504-512.

invece, la corrispondenza di Efesto con Vulcano nella religione romana, dove è piuttosto Minerva la divinità delle arti e dei mestieri<sup>3</sup>.

Il pensiero, tuttavia, non può non correre al mito di Prometeo, figlio del titano Giapeto, perciò appartenente al mondo divino, amico tuttavia degli esseri umani, rappresentando così una figura di mediazione. L'etimologia del nome viene fatta risalire di solito a  $\pi\rho\omicron + \mu\alpha\nu\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\nu$ , ossia al "pensare prima (di agire)", e contrapposto al nome del fratello gemello Epimeteo, "colui che pensa dopo (aver agito)". Prometeo, dunque, è il sapiente fornito di  $\mu\eta\tau\iota\varsigma$ , quell'astuzia previdente con la quale egli riesce a ingannare perfino Zeus<sup>4</sup>. Infatti, secondo il racconto di Esiodo, durante un banchetto sacrificale il titano offre a Zeus la parte peggiore di un bue, cioè le ossa, nascoste sotto un abbondante strato di grasso, destinando agli uomini le carni, cioè la parte migliore. Accortosi del raggio, Zeus si adirò e sottrasse agli uomini il fuoco, che Prometeo recuperò a vantaggio di questi ultimi con un altro inganno, nascondendolo in una canna cava. Quest'ultimo fatto produsse due effetti: la punizione del titano, il quale fu incatenato in un luogo elevato e ogni giorno un'aquila andava a divorargli il fegato, che gli ricresceva di notte; la punizione degli uomini, con la creazione della donna, plasmata da Efesto e adornata dagli dei di arti, fascino e capacità d'ingannare. Costei è Pandora, "colei che ha ricevuto tutti i doni", inviata in dono a Epimeteo, il quale, pur avvertito dal fratello di non accettare nulla da Zeus, la accolse. Il poeta Esiodo considera tutto questo come la fine della condizione "beata" degli uomini e l'inizio della storia intrisa di fatica e dolore perché, a causa dello scopercchiamento del famoso vaso di Pandora, s'inaugurò l'era del decadimento per il genere umano.

È stato il tragediografo Eschilo a riscrivere il mito facendo di Prometeo<sup>5</sup> il benefattore dell'umanità, colui che ha dotato gli esseri umani del fuoco e delle arti necessarie a vivere opponendosi perfino a Zeus. Comunque, la condizione umana, segnata dalla caducità, è stata appena addolcita dal pietoso inganno di Elpís, la speranza: essa fa dimenticare l'effimera situazione degli

<sup>3</sup> Cfr. G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, Rizzoli, Milano 2017, pp. 192-285.528-529. Vulcano è legato ai fulmini e al fuoco.

<sup>4</sup> Su questo cfr. Jean-Pierre VERNANT, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in ID., *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 2007, pp. 173-191; J.-P. VERNANT, *Il mondo degli umani*, in Idem, *L'universo, gli dèi, gli uomini. Il racconto del mito*, Einaudi, Torino 2014, pp. 81-110.

<sup>5</sup> Cfr. ESCHILO, *Prometeo incatenato*, in Giulio e Moreno MORANI (curr.), *Tragedie e Frammenti di Eschilo*, Utet, Torino 1987, pp. 320-387.

uomini dando loro la speranza di migliorarla con le conquiste della civiltà<sup>6</sup>. I doni tecnici, però, non sono sufficienti per stabilire ordine alla vita degli uomini, perciò Platone fa sostenere a Protagora nell'omonimo dialogo che Zeus, per impedire che quelli si distruggessero l'un l'altro con la tecnica, aveva concesso loro in regalo la virtù politica<sup>7</sup>.

Tornando al mondo semitico, molto suggestiva è la figura di Kôṭāru, divinità ugaritica, il quale «è il Vulcano della mitologia ugaritica ben accostato al dio mesopotamico è-a, dio artigiano per eccellenza (scultore, architetto, orefice, musicista e patrono di molte confraternite artigianali)<sup>8</sup>. Nei testi ugaritici è definito *hrš*, ossia “colui dalle mani abili”, quindi detentore di un sapere operativo, di una sapienza includente anche l'essere mago e incantatore (*hbr* e *d't*), esperto e fornito di destrezza<sup>9</sup>. Tra le attività artigiane, quella che risultava più suggestiva nella cultura antica era senza dubbio la metallurgia:

«La conoscenza empirica delle tecnologie di trasformazione permetteva all'operatore di entrare a far parte del ciclo della natura e di accelerarne il processo, il quale, per gli elementi che trattava (i minerali e il fuoco), possedeva un carattere sacralizzante. Di conseguenza colui che agiva su questi elementi assumeva un ruolo sacro, in quanto capace di domare le forze del fuoco e manipolare i metalli e come tale

<sup>6</sup> Ibidem 247-251: «Prometeo: Sì, ho impedito agli uomini di prevedere la loro sorte mortale (Θνητούς γ' ἔπαυσα μὴ προδέρκεσθαι μόρον). Coro: Che tipo di rimedio hai scovato per questo male (Τὸ ποῖον εὐρὼν τῆσδε φάρμακον νόσου;)? Prometeo: Ho posto in loro cieche speranze (Τυφλὰς ἐν αὐτοῖς ἐλπιδὰς κατώκισα). Coro: Un grande giovamento hai così donato ai mortali (Μεγ' ὠφέλημα τοῦτ' ἐδώρησω βροτοῖς)».

<sup>7</sup> Cfr. almeno questa bibliografia essenziale: Alfredo FERRARIN, *Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus*, in *The Review of Metaphysics* 54 (2000) 2, pp. 289-319; Fausto BORRELLI, *Mitologia della tecnica: Prometeo, Epimeteo e Pandora*, in *Energia, Ambiente e Innovazione* 1/2004, pp. 90-96; Cristiana CASERTA, *Corpo politico. Corpo, Dike, comunicazione fra Agamennone e Pericle*, Emil, Bologna 2009, pp. 23-41; Luca MORI, *La crisi del promethéuomai: una rilettura filosofica del triangolo «razionalità», «complessità» e «conflitto» a partire dal Prometeo incatenato di Eschilo e dal Protagora di Platone*, in *Paradosso. Annuario di Filosofia* 2009, pp. 41-67; Sabrina COLABELLA, *La terra e l'εὔρησις del fuoco nella Grecia Antica*, in *Humanitas* 68 (2016), pp. 11-30; Franco GIORGIANNI, *Technai e prerogative divine sulla scena del teatro di Eschilo*, in *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni* 11/2017, pp. 131-144.

<sup>8</sup> Massimo BALDACCI, *La scoperta di Ugarit. La città-stato ai primordi della Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1996, p. 86, nota 94. Il suo nome completo era Kôṭāru-wa-Ḥasīsu, che vuol dire “abile e ingegnoso”, con palese riferimento alla destrezza nella manualità.

<sup>9</sup> Cfr. Aicha RAHMOUNI, *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Brill, Leiden 2007, pp. 157-158; 177.178-179; 201-202; 267-268.

ricopriva un ruolo specifico nella società legato alla capacità di intervenire sulla materia»<sup>10</sup>.

## 2. Tubal–Kain: una figura mitica e divina?

Abbiamo aperto il nostro contributo parlando di questo misterioso personaggio citato in *Gen* 4,22, accostato in studi di carattere storico–religioso al dio ugaritico Kôṭāru e all’immagine di Bes, una divinità egizia che proteggeva dal malocchio<sup>11</sup>. Nella Bibbia Tubal–Kain è citato nella genealogia di Caino, in *Gen* 4,17–24. La formulazione attuale di *Gen* 4,17 recita così: «Caino conobbe sua moglie ed ella concepì e partorì Enoc ed egli fu costruttore di città e pose quale nome alla città il nome di suo figlio Enoc». Alcuni esegeti moderni, sulla base di considerazioni letterarie, tendono a correggere il testo attribuendo a Enoc e non a Caino l’“invenzione” della vita sedentaria e urbana, come succede in seguito a Lamech, padre a sua volta di altri “inventori”<sup>12</sup>. Enoc, in ebraico *H<sup>a</sup>nôk*, è collegabile alla radice *h<sup>n</sup>k*, che indica il concetto di “inaugurazione” e poi anche di “consacrazione”, da cui il nome della festa di *Hānnûkāh*<sup>13</sup>; pertanto, il nome di suo figlio, Irad, può ben essere un gioco di parole con ‘îr, “città”, e con Eridu, la città più antica della Mesopotamia. La genealogia continua: «a Enoc nacque Irad; Irad generò Mecuaël e Mecuaël generò Metusaël e Metusaël generò Lamec» (*Gen* 4,18). Quest’ultimo e le sue due mogli, Ada e Silla, danno alla luce dei figli dai quali provengono le “innovazioni della civiltà”. I figli della prima furono Iabal, padre dei pastori nomadi, e Iubal, «padre di tutti i suonatori di cetra e di flauto» (*Gen* 4,21), un

<sup>10</sup> Lorenza ILIA MANFREDI, *Le miniere, la metallurgia e il sacro nel Nord Africa fenicio-punico*, in *Rivista di Studi Fenici* 44 (2016), pp. 175-186, qui pp. 175-176.

<sup>11</sup> Cfr. Annie Francoise CAUBET - M. YON, *Dieux métallurgistes: Kothar, Tubal Caïn et l’image de Bès*, in *Semitica Classica* 8 (2015) 135-141; su Bes cfr. M. TOSI, *Dizionario enciclopedico delle Divinità dell’Antico Egitto*, Ananke, Torino 2004, pp. 33-34.

<sup>12</sup> Cfr. per esempio Joseph BLENKINSOPP, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento a Genesi 1-11*, Dehoniane, Bologna 2013, pp. 122-124; Claus WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 48-50.

<sup>13</sup> Cfr. Werner DONNERSHAUSEN, *hānak*, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2003, III, coll. 24-27. Questa festa celebra la dedicazione e purificazione del tempio di Gerusalemme, contaminato dagli idoli durante il duro confronto con il re seleucide Antioco IV Epifane. Ciò avvenne il 25 di *kisleu* dell’anno seleucidico 148, corrispondente al 13 dicembre del 164 a.C.; nel 2022 viene celebrata tra il 18 e il 26 dicembre.

equivalente di Pan o di Orfeo<sup>14</sup>; i figli della seconda furono Tubal–Kain il fabbro e Naamà, nome che significa “amabile” e forse collegato al concetto di “melodia”<sup>15</sup>.

Il nome Tubal, oltre a ricorrere due volte in *Gen* 4,22, si trova altre otto volte nell’Antico Testamento: nella genealogia Iafet, figlio di Noè, in *Gen* 10,2, all’interno della “tavola dei popoli”, e in *ICr* 1,5; in *Is* 66,19 in una enumerazione di popoli; in *Ez* 27,13, circa il commercio del bronzo; in *Ez* 32,26, 38,2.3 e 39,1. È un luogo geografico sempre accoppiato con Mesech; di esso si sono già interessati gli antichi, se così vanno identificati i *tabali* citati negli annali assiri e i Ταβαρηνοὶ in Erodoto<sup>16</sup>, che poi si stabilirono nel territorio corrispondente grossomodo all’attuale Georgia caucasica. Il legame tra Tubal ed *Ez* 27,13, dove si dice che i fenici scambiavano con costoro le loro merci ricevendo oggetti di bronzo, farebbe pensare a Tubal–Kain come a un eroe eponimo di tale popolazione. Flavio Giuseppe, che lo chiama Ἰουβῆλος, lo descrive come un uomo che superò tutti gli altri in forza, distinguendosi nell’arte della guerra, dedito a procurarsi i piaceri del corpo e inventore della fusione del metallo (χαλκείαν τε πρῶτος ἐπενόησεν)<sup>17</sup>. Nel *Liber Antiquitatum Biblicarum*, datato nel I secolo d.C., è scritto: «Questo è Tobel che ha rivelato agli uomini le tecniche per (lavorare) piombo, stagno, ferro, bronzo, argento e oro. Allora gli abitanti della terra incominciarono a scolpire oggetti e ad adorarli»<sup>18</sup>. Come si può notare, nei pochi accenni presenti nella tradizione giudaica non si guarda favorevolmente a Tubal–Kain. A sostegno ulteriore possiamo ricordare Filone d’Alessandria, secondo il quale costui rappresenta l’uomo per il quale i beni materiali prendono il posto di Dio e

---

<sup>14</sup> Si ricordi che la musica nel mondo antico non era usata solo per intrattenimento, ma anche per il suo potere terapeutico, come faceva Davide per Saul in *ISam* 16, 16.23, per gli incantesimi, per indurre stati estatici e, naturalmente, per il culto.

<sup>15</sup> Cfr. Thomas KRONHOLM, *nā’am*, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2005, V, coll. 919-926.

<sup>16</sup> Cfr. ERODOTO, *Le Storie* III, 94,2, in David ASHERI – Silvio M. MEDAGLIA - Augusto FRASCETTI (a cura di), *Erodoto. Le storie. Libro III. La Persia*, Mondadori, Milano 1990, pp. 128-129; *ivi* VII, 78, in Piero VANNICELLI - Aldo CORCELLA - Giuseppe NENCI (a cura di), *Erodoto, Le Storie. Libro VII. Serse e Leonida*, Mondadori, Milano 2017, pp. 106-107.

<sup>17</sup> Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *Antiquitates Iudaicae* I, 64, in Henry ST.J. THACKERAY (ed.), *Josephus. Jewish Antiquities. Books I-IV*, Heinemann-Harvard University Press, London - Cambridge (MA) 1961, p. 30.

<sup>18</sup> *Liber Antiquitatum Biblicarum* 2,5, in Paolo SACCHI (ed.), *Apocrifi dell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia, 2000, vol. IV, p. 261.

cade preda della cupidigia, perciò appronta armi per soddisfarla<sup>19</sup>. In quanto perfezionatore del peccato di Caino ne parlano *Genesi Rabba* XXIII, 3 e il commentatore Rashi (XI secolo d.C.)<sup>20</sup>.

Nella Bibbia egli è descritto come «colui che affila (*lōṭēš*)», essendo il participio di *lāṭaš* riferito a una delle azioni specifiche del fabbro, e «(padre di) ogni forgiatore (*ḥōrēš*) di bronzo e di ferro», con un altro participio, quello di *ḥāraš*, il cui significato è “svolgere un lavoro da artigiano”, in particolare “arare”, “coltivare”, “forgiare”, “incidere”, “intrecciare”; c’è anche una radice omofona indicante il “fare incantesimi”, forse traccia di rapporti tra quest’arte e la magia mai del tutto estirpati in Israele, nonostante la sua tradizione religiosa sia stata molto severa a riguardo<sup>21</sup>.

Il paragone tra Tubal–Kain e Prometeo, infine, è improponibile, perché nel testo genesiaco non c’è alcuna traccia di un furto a vantaggio degli uomini ingannando la divinità per conseguire la civiltà. Al contrario c’è una sorta di demitizzazione, in quanto sono gli stessi uomini a essere iniziatori e costruttori della civiltà e Dio non si oppone, non è accecato da alcun φθόρος (“invidia”) nei loro confronti, anzi «il progresso e lo sviluppo della civiltà sono fondati nel compito del lavoro che Dio ha dato agli uomini e nella benedizione che rende possibile la crescita»<sup>22</sup>.

### 3. Ragione tecnico–pratica e ragione teoretica

Abbiamo visto che la nascita e lo sviluppo delle arti, soprattutto della metallurgia, considerata in modo speciale per l’abilità necessaria nel maneggiare il fuoco e i metalli, erano sotto l’egida di alcune divinità e quindi avvolte dal mistero di un passato mitico. Nel contesto biblico non si sfugge a tale fasci-

<sup>19</sup> Cfr. FILONE D’ALESSANDRIA, *De posteritate Caini* 114-120, in Roberto RADICE (a cura di), *Filone di Alessandria. Tutti i trattati del Commento allegorico della Bibbia*, Bompiani, Milano 2011, pp. 594-597.

<sup>20</sup> Cfr. Alfredo RAVENNA - Tommaso FEDERICI (a cura di), *Commento alla Genesi (Berēšit Rabbā)*, Utet, Torino 1978, 187; Luigi CATTANI (a cura di), *Rashi di Troyes. Commento alla Genesi*, Marietti, Genova 1999, p. 37.

<sup>21</sup> Cfr. Viktor HAMP, *ḥāraš*, in *Grande Lessico dell’Antico Testamento* III, coll. 274-278. Circa la terminologia metallurgica, cfr. Paolo COLLINI, *Studi sul lessico della metallurgia nell’ebraico biblico e nelle lingue siro-palestinesi del II e I millennio a.C. (parte prima)*, in *Studi Epigrafici e Linguistici* 4 (1987), pp. 9-43; ID., *Studi sul lessico della metallurgia nell’ebraico biblico e nelle lingue siro-palestinesi del II e I millennio a.C. (parte seconda)*, in *Studi Epigrafici e Linguistici* 6 (1989), pp. 23-45.

<sup>22</sup> C. WESTERMANN, *Genesi*, p. 50.



noso velo mitico, di cui sono ammantate perfino le origini dell'umanità narrate nei primi undici capitoli della Genesi.

Nonostante tutto, però, il lavoro manuale, anche quello specializzato degli artigiani, nel mondo antico era ritenuto in genere un'occupazione inferiore, non degna di un nobile o di un intellettuale. Per quanto concerne il contesto biblico troviamo interessante quanto si legge in un testo del II secolo a.C., il Siracide, che in 38,24–39,11 elogia l'apporto della "sapienza dello scriba" (σοφία γραμματέως) rispetto alle pur necessarie attività artigianali<sup>23</sup>. Il tono del testo sembrerebbe a prima vista ridicolizzare i mestieri manuali, ma in realtà si tratta di un'ironia tesa a motivare gli apprendisti scribi a perseverare nella strada intrapresa<sup>24</sup>. L'autore biblico, dopo aver tratteggiato le peculiarità lavorative dell'agricoltore, dell'artigiano, del fabbro e del vasaio, così commenta:

«<sup>31</sup> Tutti costoro confidano nelle proprie mani,  
e ognuno è abile (σοφίζεται) nel proprio mestiere.  
<sup>32</sup> Senza di loro non si costruisce una città,  
nessuno potrebbe soggiornarvi o circolarvi.  
Ma essi non sono ricercati per il consiglio del popolo,  
<sup>33</sup> nell'assemblea non hanno un posto speciale,  
non siedono sul seggio del giudice  
e non conoscono le disposizioni della legge.  
Non fanno brillare né l'istruzione né il diritto,  
non compaiono tra gli autori di proverbi,  
<sup>34</sup> ma essi consolidano la costruzione del mondo,  
e il mestiere che fanno è la loro preghiera [forse da sostituire con "pensiero"].  
Differente è il caso di chi si applica  
a meditare la legge dell'Altissimo» (Sir 38,31–34).

Indubbiamente si riconosce ai "lavoratori" non solo il serio impiego di una notevole dose di sapienza nell'esercizio dei loro mestieri (si valuti l'uso del verbo σοφίζω), ma anche la necessità del loro lavoro per la conduzione di

---

<sup>23</sup> Il brano è di solito confrontato con l'*Insegnamento di Cheti, figlio di Duaf*, una satira dei mestieri che esalta la professione scribale ironizzando sugli altri mestieri. Per il testo egizio cfr. Alessandro ROCCATI (ed.), *Sapienza egizia*, Paideia, Brescia 1994, pp. 79-87; Edda BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto. Cultura e società attraverso i testi*, Einaudi, Torino 2007, pp. 138-145.

<sup>24</sup> Cfr. Chris A. ROLLSTON, *Ben Sira 38:24-39:11 and the "Egyptian Satire of the Trades": A Reconsideration*, in *Journal of Biblical Literature* 120 (2001) 1, pp. 131-139.

una vita civile insieme con la costruzione e la gestione di una città dal punto di vista tecnico. Tuttavia, questo non si rivela sufficiente per il governo, perché soltanto il saggio scriba, che si dedica a ricercare (ἐκζητέω) e a riflettere (διανοέομαι) con l'aiuto divino, colmato dello spirito d'intelligenza (πνεῦμα συνέσεως), può contribuire al governo perché possiede le giuste competenze<sup>25</sup>. Su tale limite della σοφία ἔντεχνος (“sapere tecnico”) rispetto alla πολιτική τέχνη (“arte politica”) si era già espresso Platone nel *Protagora*, parlando del mito di Prometeo<sup>26</sup>, benché il grande filosofo ateniese abbia assunto una prospettiva diversa dal testo del Siracide.

L'arte politica, tuttavia, risiede ancora nell'ambito di un sapere di per sé più orientato a una dimensione “pratica”; inoltre, nel nostro tempo siamo addirittura dominati dalla *tecnocrazia*, in cui il criterio di scelta della classe dirigente si basa sulle competenze tecniche e sulla capacità di gestione, mettendo in crisi il principio della rappresentanza elettiva su cui sono fondate le democrazie. Negli ultimi decenni in Italia abbiamo assistito – con esiti alterni – al dibattito se siano migliori i governi tecnici o i governi politici, sicuramente sprestando tempo perché è opportuno coniugare competenza con quella “saggezza politica” che fa affrontare i problemi pensando non ai “numeri” soltanto, ma soprattutto alle persone.

Il brano del Siracide che è stato citato, quindi, se da un lato invita a collocare nel giusto posto la “flessione tecnologica della ragione”, dall'altro presenta la figura di un intellettuale il quale, fornito di competenze, si presta al servizio della *cosa pubblica*. Non si tratta ancora di una visione generale della “ragione teoretica”, della capacità dell'essere umano di elevarsi all'esplorazione del metodo e della struttura della conoscenza. Ciò è dovuto a un'impostazione del pensiero ebraico, non isolato in tal senso nel contesto orientale, che privilegia la soluzione dei problemi pratici ed etici provocati dall'esperienza della vita.

Si potrebbe, allora, concludere che in ambito biblico una riflessione sulla ragione teoretica sia estranea. Eppure, non manca una certa ricchezza terminologica, che denuncia una ricerca in tale direzione. Insomma, per dirla con Giobbe, «ma la sapienza (*h<sup>o</sup>kmāh*) da dove si estrae? E il luogo dell'intelli-

<sup>25</sup> Cfr. Marcello MILANI, *Il saggio scriba intellettuale credente mediatore della sapienza e suo interprete profetico in Sir 38,24-39,11*, in *Rivista Biblica* 67 (2019) 1, pp. 63-87; Maria Carmela PALMISANO, *Il background veterotestamentario nella descrizione del sapiente ideale in Sir 39,6-8*, in *Rivista Biblica* 56 (2008) 3, pp. 277-298.

<sup>26</sup> Cfr. PLATONE, *Protagora* 320d-322c, in Enrico V. MALTESE (a cura di), *Platone. Tutte le opere*, Newton, Roma 1997, vol. IV, pp. 272-277.

genza (*bînāh*) dov'è?» (28,12)<sup>27</sup>. In questo versetto troviamo due dei vocaboli principali che c'interessano. Cominciamo dalla radice *bîn*, da cui proviene il verbo *bîn*, il quale, a seconda della diatesi in cui è coniugato, significa “notare”, “prestare attenzione”, “comprendere”, “distinguere”. Tale verbo, con i due sostantivi collegati *bînāh* e *l'ēbînāh*, hanno un nesso con la preposizione *bēn*, “in mezzo a”, quindi alla dimensione spaziale. Non ha caso *bînāh* vuol dire “intelligenza”, anche nel senso di *inter-legere*, di un saper leggere tra le righe<sup>28</sup>.

L'altro vocabolo è *h'ōkmāh*, la cui radice è di frequente in rapporto semantico con le radici *bîn* e *jāda'*. Della *h'ōkmāh*, la “sapienza”, ci sarebbe da dire molto<sup>29</sup>; per ragioni di spazio accenniamo alla sua ipostatizzazione letteraria, con evidenti finalità teologiche, che si rinviene in testi quali *Pr* 8–9, *Gb* 28, *Bar* 3,9–4,4, *Sir* 24 e *Sap* 6–9. Essa, in particolare in *Pr* 8–9 e *Sir* 24, parla offrendo agli uomini capacità di discernimento e di indagare la verità, assurge a simbolo dell'ordine cosmico, sociale e personale e, infine, dichiara di essere dominio esclusivo di Dio. Bisogna ricordare, però, che la lingua dei libri del Siracide e della Sapienza non è più l'ebraico, bensì il greco, quindi quello che era attribuito alla *h'ōkmāh* viene poi trasferito alla σοφία<sup>30</sup>. La radice *jāda'* è ben conosciuta e significa “conoscere”; il sostantivo *da'at* indica la “conoscenza” ottenuta mediante i sensi, l'esperienza, le emozioni. L'acquisizione dei dati sensoriali è rielaborata nel “cuore”, il *lēb*, sede della riflessione, delle decisioni e della memoria. Si tratta di una conoscenza che può giungere a “riconoscere che Jhwh è Dio”<sup>31</sup>.

Ci limitiamo a questi che sono i vocaboli fondamentali, perché sarebbero da censire anche altri che indicano l'aspetto formativo ed educativo, come *mūsār* paragonabile alla παιδεία, e alla *m'ēzimmāh*, la “capacità riflessiva”. Tradiremmo, però, il pensiero biblico se omettessimo di precisare che questa

<sup>27</sup> Interessante a questo proposito Nili SHUPAK, *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, University Press Fribourg-Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg (Schweiz)-Göttingen 1993.

<sup>28</sup> Cfr. Hermann RINGGREN, *bîn*, *bînāh*, *l'ēbînāh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1988, vol. I, coll. 1255-1274. A sua volta, *l'ēbînāh* indica spesso l'abilità professionale e, quindi, pure la somma capacità creatrice di Dio.

<sup>29</sup> Cfr. Hermann-Paul MÜLLER, *hākam*, *hākām*, *h'ōkmāh*, *h'ōkmôt*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2002, vol. II, coll. 974-1001.

<sup>30</sup> Il Siracide fu scritto originariamente in ebraico e poi tradotto e ampliato in greco. Nella Bibbia lo leggiamo in questa lingua.

<sup>31</sup> Cfr. Josef BERGMANN - Johannes BOTTERWECK, *jāda'*, *da'at*..., in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2003, vol. III, coll. 558-596.

ragione teoretica ha la sua origine e il suo compimento in Dio, il quale ha fatto di Israele il solo popolo saggio e intelligente perché osserva le leggi donategli da lui (cfr. *Dt* 4,1–8) e che esiste identificazione tra sapienza e Legge (cfr. *Sir* 24). Non si tratta di una prospettiva integralista, bensì del riconoscimento che *Verbum divinum est omnis creatura*<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Commento all'Ecclesiaste* I, 2.

FIORENZA TARICONE

## GLI SQUILIBRI TEORICI DELLA GUERRA E DELLA PACE

### Le ragioni esaltanti

Le vicende belliche nelle loro innumerevoli sfaccettature offrono da sempre, più che mai oggi, chiari esempi di un'oscillazione continua fra l'esaltazione della guerra come scienza progressiva della tecnologia bellica e l'annientamento della stessa ragione esaltante. La letteratura sull'argomento è ovviamente enorme e di provenienza eterogenea: da quella strettamente legata alla riflessione filosofico-politica a quella puramente letteraria, incorporata in strutture narrative quali romanzi e autobiografie. Le elaborazioni filosofico-giuridico-politiche legate alla guerra e alla pace dei pensatori classici, disegnano un percorso che va da Platone e Aristotele, ai teologi come San Tommaso e Sant'Agostino, a Machiavelli, ai giusnaturalisti come Grozio, ai filosofi assolutisti come Hobbes, del diritto come Kant, fino ai teorici dell'arte militare come von Clausewitz, con la sua 'tendenza intima della guerra, l'ascesa all'estremo'. Il filone storico-fattuale ricostruisce invece essenzialmente la storia dei movimenti armati e/o pacifisti in relazione alle contingenze belliche; per l'Italia, in connessione con il Risorgimento, la prima e la Seconda guerra mondiale, si tratta sostanzialmente di conflitti per così dire anche valoriali ed emozionali, per conquistare l'unità della patria o recuperare libertà perdute.

Nel caso dei due opposti come pace-guerra, è sempre il primo che viene definito per mezzo del secondo e non viceversa, cioè pace come assenza di guerra; si dice in questo caso che il primo è il termine forte, il secondo, debole. La pace d'impotenza sarebbe un evento nuovo, nata dopo la guerra atomica e l'equilibrio del terrore, fra unità politiche di cui ciascuna ha la capacità di infliggere all'altra colpi mortali.

Nell'ambito del pensiero moderno l'attenzione al rapporto pace e guerra ha dato luogo ad una filosofia della guerra, ma non ad una chiara filosofia della pace. La prima è riconducibile a due indirizzi dominanti: nel primo, in base ad una visione vitalistico-utilitaria dell'esistenza, si afferma la priorità origine antropologica, cioè naturale della guerra, in cui il valore etico è attribuito alla pace. La corrente vitalistico-utilitaria, non si limita a constatare la presenza *de facto* della guerra, ma ne esalta infatti anche il valore etico. Il

pensatore preso a simbolo originario è Eraclito, e il suo famoso detto: *Polemos di tutte le cose è padre, di tutto poi è re; e gli uni manifesta come dei, gli altri invece come uomini; gli uni fa esistere come schiavi, gli altri invece come liberi*. Gli autori esemplari dell'indirizzo vitalistico-utilitario sono compresi nella triade Machiavelli–Hobbes–Spinoza, accomunati dalla convinzione che la pace sia definibile solo come assenza di guerra. Per Hobbes, il più esplicito, la pace è l'intervallo di tempo compreso fra due guerre, ma del resto anche Leibniz ritiene la pace 'il prender fiato di due gladiatori'. I tre pensatori concordano nell'affermare la naturalità della guerra propria dello stato di natura e l'artificialità della pace propria della cosiddetta società civile. Hobbes considera il principio *pax est quaerenda* quale prima e fondamentale legge di natura in quanto ritiene la pace sollecitata da un moto passionale del tutto vitalistico: la paura dell'aggressione altrui, che mette in pericolo l'individuale sicurezza. Ma in Hobbes come in Spinoza è sempre e solo il calcolo utilitaristico a sovrapporsi alla naturalità dei moti sensitivi legati alla possessività e alla paura, dominanti invece negli animali<sup>1</sup>. Il primo degli artifici umani, *l'art of words*, è per Hobbes l'arte della menzogna e dell'inganno, coerente con la bellicosità naturale. Solo in tempi recenti l'ambientalismo ha costretto a guardare con altri occhi la distruzione dell'ambiente collegata alle guerre, anche senza arrivare alla distruzione sistematica del nucleare. L'invenzione di un'arma da parte dell'uomo che è in grado di distruggere sé stesso è una delle massime esemplificazioni di un trionfo tecnologico che nella sua applicazione pratica diventa per l'appunto la vendetta di una ragione teoretica poiché ne preclude la possibilità di esistenza. Prima dell'ambientalismo, anche l'etologia, nella persona di un collaboratore e poi prosecutore di Konrad Lorenz, Irenäus Eibl–Eibesfeldt, ha smentito la naturalità dell'uccidere; la guerra non è un comportamento innato, il risultato bio-psichicamente necessario del dominio esclusivo della pulsione aggressiva, ma la conseguenza di una elaborazione culturale di tale pulsione. In disaccordo con Lorenz, ha affermato che il principio biologico universalmente valido intra-specie è non-uccidere, mentre il principio 'morte al nemico' è di natura culturale e quindi specifico dell'uomo. Come ha sottolineato Freud, il principio dell'uccisione del nemico presuppone confondere in un unico concetto lo straniero e il nemico. Per il neuro patologo, creatore della psicanalisi, lo Stato in guerra ritiene per sé lecite ingiustizie e violenze che disonorerebbero il singolo pri-

---

<sup>1</sup> Sergio COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, Rusconi, Milano 1989, p.39.

vato, e che lo Stato gli proibisce nell'ambito della comunità politica, punendolo se le commette. Per un verso, quindi, fa carico al singolo come privato dei suoi doveri di rispetto verso gli altri e vigila sull'osservanza; dall'altro, gli fa carico, in quanto cittadino, di trasgredire quei doveri nei confronti dello stato avversario. Ma in tal modo la guerra introduce una scissione nella coscienza dell'individuo, due opposte concezioni del bene e del giusto, e di due doveri, quello privato e quello pubblico. Un conflitto che può essere superato affermando o l'assolutezza del pubblico dovere bellico, o l'unitarietà del dovere di non uccidere. Il contrasto drammatico che esiste fra il cittadino privato e quello pubblico esiste anche tra l'essere in tempo di pace e l'essere agonistico che è piuttosto un apparire. In guerra ci si maschera (armatura, elmetto, maschera antigas), ci si nasconde e ci si copre, (fortezza, trincea, carro armato) poiché svelarsi significa consegnare alla morte il proprio sé. La nudità umana è priva delle armi naturali di cui dispongono gli animali e si adatta soltanto all'agonismo ludico classico, nel quale si esprime l'armonia di bellezza. "Viene fatto allora di pensare che la pace corrisponda all'essere e la guerra all'apparire; che la pace sia l'originario e la guerra l'artificiale"<sup>2</sup>.

Per il filosofo Norberto Bobbio, vi sono due modi di considerare la guerra come una via bloccata: ritenerla impossibile o ingiustificabile: l'equilibrio del terrore o la coscienza atomica. Per il primo, la guerra non può più accadere, ma senza esprimere un giudizio di valore; per il secondo non deve, con un giudizio di valore: la guerra è un male assoluto. "E' davvero incredibile –ha scritto– quanto grande sia il numero delle persone, soprattutto fra gli uomini di cultura che mi accade spesso di interpellare, le quali si sono adagate nell'equilibrio del terrore. Si dichiarano soddisfatti del beneficio attuale: trent'anni di pace relativa sono una conseguenza del terrorismo atomico. Considero quest'atteggiamento, oltre che politicamente ingenuo e storicamente superficiale, un tipico prodotto di falsa coscienza. Il carattere di un equilibrio fondato esclusivamente sul terrore reciproco è la sua precarietà: già oggi non esiste più o è in via di trasformazione. E se l'equilibrio del terrore è paralizzante, lo squilibrio, liberando almeno una parte del terrore, può indurre ad osare: l'esempio della Germania hitleriana insegna". Dietro l'equilibrio del terrore, c'è un ottimismo di fondo, sempre in attesa del meglio. Rispetto al fenomeno della guerra, la concezione ottimistica della storia ha prodotto due teorie principali: 1) la guerra è un elemento insostituibile del progresso e 2) il progresso procede attraverso una graduale eliminazione delle guerre. Il primo

---

<sup>2</sup> S. COTTA, cit., pp.108-109.

tipo di teoria punta sulla giustificazione della guerra; il secondo ne annuncia la morte e la teoria dell'equilibrio del terrore appartiene al secondo tipo. Ma la guerra non è scomparsa, anzi il Novecento che avrebbe dovuto assistere alla sua scomparsa è stato definito il secolo sanguinario. Per Bobbio quindi la teoria dell'equilibrio del terrore non è una teoria della fine della guerra, cioè del passaggio inevitabile dallo stato di guerra allo stato di pace, bensì una teoria della continuazione dello stato di tregua, ovvero del non passaggio inevitabile dallo stato di pace inteso come tregua allo stato di guerra: passaggio reso inevitabile non più dalla morte della guerra, ma dalla sua perenne vitalità.

L'idea di progresso tipica delle filosofie della storia del secolo scorso, sia idealistiche che positivistiche, è servita anche per giustificare la guerra come un male necessario. La guerra serve al progresso morale: senza la guerra, non si svilupperebbero alcune virtù, come il coraggio, lo spirito di sacrificio e solidarietà, cioè le virtù civili. La guerra è tra i cosiddetti fattori d'incivilimento, è un grande mezzo di comunicazione fra gli uomini, grazie a lei, le civiltà si scontrano e si mescolano, quelle superiori soggiogano le inferiori, insomma la guerra serve al progresso tecnico. Con il passaggio dalla filosofia della storia alla sociologia, l'idea di progresso è sostituita con l'idea di evoluzione. Ma mentre la prima si lega alla distinzione fra natura e cultura e quindi all'idea che il progresso contraddistingue il mondo della cultura e della storia rispetto a quello della natura, la seconda è legata ad una concezione per cui il mondo della cultura o della storia non è che un prolungamento del mondo della natura; la massima interpretazione nella seconda metà del secolo scorso è stato il darwinismo sociale, che fa della lotta per l'esistenza e quindi della guerra come mezzo per la sopravvivenza dei più adatti, spingendosi fino ad una irresponsabile esaltazione della guerra; la guerra e la violenza sono paragonate al fuoco rigeneratore, a eventi che avrebbero salvato la civiltà dall'imbelles pacifismo democratico e borghese.

All'interno delle teorie che giustificano o meno l'evento bellico Norberto Bobbio trova un denominatore comune nel riconoscimento della *iusta causa*, riferita a quelle guerre di offesa il cui scopo è la riparazione di un torto o la punizione di un colpevole, assimilando la guerra ad una procedura giudiziaria. La guerra di difesa è giustificata in base ad un principio valido in ogni ordinamento giuridico e accettato da ogni dottrina morale: *vim vi repellere licet*. Vi sono due modi tradizionali di intendere la guerra di difesa: in senso stretto, come risposta ad una violenza in atto; in senso largo, come risposta ad una violenza soltanto temuta o minacciata, cioè come guerra preventiva. Ma



Bobbio ritiene la guerra giusta decaduta anche come conseguenza della crisi del giusnaturalismo. Per il giusnaturalismo non vi era differenza fra diritto e giustizia: una legge per essere valida doveva essere anche giusta. Il positivismo giuridico scinde il giudizio su ciò che è giuridico da ciò che è giusto. È sufficiente che la legge sia emanata dall'autorità legittima e abitualmente osservata, con la separazione del dover essere dall'essere. Quindi per il positivismo ciò che vale per il problema della legittimità della guerra, non vale per la legalità della guerra. I due giudizi stanno su piani diversi tanto che per Bobbio si possono individuare astrattamente quattro tipi di guerra: *legittima e legale*; *legittima e illegale*; *illegittima e legale*; *illegittima e illegale*. Mentre il giudizio di legittimità non è un giudizio giuridico, ma etico, il giudizio di legalità è un giudizio giuridico, perché si fonda sul diritto internazionale positivo, il cosiddetto *ius belli*. Questo regola non la causa, ma la sua condotta, mentre ogni stato ha limiti solo morali. I limiti giuridici sono quelli del diritto vigente nella comunità internazionale che lui stesso ha contribuito a produrre.

### **Il pacifismo reo di fallimento teorico e pratico**

L'ideale della pace è antico quanto l'uomo stesso, definito da Galeno *animal ad pacem et ad bellum natum*; pacifismo deriva dal verbo *pacisci*, stringere un patto<sup>3</sup>. L'invenzione del termine viene attribuita al francese Emile Arnaud, presidente della *Ligue de la Paix et de la Liberté*, il cui organo ufficiale s'intitola *Les Etats-Unis d'Europe*, pubblicato negli anni tra il 1867 e il 1870 fino allo scoppio della guerra franco-prussiana. Il pacifismo cessa di essere una semplice aspirazione sentimentale per diventare ideologia politica e principio organizzativo.

Il messaggio cristiano di una pace in terra agli uomini di buona volontà ha determinato il rifiuto frequente da parte dei fedeli di portare le armi, anche se tanto la Chiesa cattolica quanto le chiese protestanti con l'eccezione di alcuni movimenti ereticali e minoranze religiose, hanno giustificato l'uso della guerra. Il senso letterale del Vangelo non lascia molte possibilità d'interpretazione; "Il pacifismo cristiano non è una dottrina politica, riferita cioè all'interesse collettivo della comunità giuridicamente ordinata a Stato, ma è un appello rivolto alle anime; per esso, è in definitiva l'uomo singolo che deve assumere per intero sopra sé stesso le responsabilità delle sue azioni per le quali egli sarà giudicato dal tribunale di Dio"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Vittorio FROSINI, *Pacifismo*, in *Novissimo Digesto Italiano*, UTET, Torino 1965, p.304.

<sup>4</sup> V. FROSINI, *Pacifismo*, in *Novissimo Digesto Italiano*, cit., p.305.

Anche nell'età moderna, da quando Grozio espone il diritto della pace nell'opera *De jure belli ac pacis* (1625), fino all'opera di Kant, *Per la pace perpetua* (1795), il problema si presenta sotto forma di elevatissime speculazioni solitarie e affidato all'iniziativa di sovrani, e accordi diplomatici, sospeso cioè tra l'esigenza pratica e l'ispirazione religiosa.

Per pacifismo, che ha inteso contrapporre al trionfo tecnologico bellico, l'evidenza di una vantaggiosa teoria della pace, s'intende ogni teoria e movimento corrispondente che considera una pace durevole e universale come bene altamente desiderabile; tanto desiderabile che ogni sforzo per raggiungerla è considerato degno di essere perseguito; la pace cui mira il pacifismo non è una pace qualunque d'equilibrio, ma una pace di soddisfazione, risultato di una accettazione consapevole, in cui le parti non hanno più rivendicazioni reciproche da avanzare. Opposto al pacifismo non è però il termine guerra, ma bellicismo, non nel senso di opposizione assoluta, perché mentre il fine che si propone il pacifista è l'eliminazione della guerra, il bellicista non si propone l'eliminazione della pace. La guerra non è un male assoluto e la pace non è un bene sempre sufficiente.

La storia del pacifismo inizia tradizionalmente da alcuni pensatori o diplomatici; fra i principali, l'Abbe de Saint-Pierre, con il suo *Projet pour rendre la paix perpetuelle en Europe* (1713), Kant, *Per la pace perpetua* (1795) e Saint Simon e Thierry, con la *Réorganisation de la société européenne* (1814). Il pacifismo attivo si muove in tre direzioni, secondo che agisca sui mezzi, sulle istituzioni o sugli uomini; pacifismo strumentale nel primo caso, istituzionale nel secondo, finalistico nel terzo. Il disarmo rappresenta il primo tipo, nella sua forma più moderata: ha la stessa natura del proibizionismo che non condanna moralmente il vizio, ma si limita ad impedirne l'uso. Chi ha un gatto che graffia eviti di speculare e gli tagli le unghie, ma scrive Bobbio—il gatto con le unghie tagliate come farà a difendersi dal bambino che lo tormenta? L'etica della non violenza non ammette il ricorso ad essa neanche come estrema ratio quindi moralmente buono, ma anche politicamente efficace.

La letteratura pacifista femminile, che spesso si assume il carico di smentire la ragione esaltante della Prima guerra mondiale porta sicuramente il nome di Berta von Suttner, e il suo *Giù le armi*, un best-seller tradotto in moltissime lingue. Ma il pacifismo di grande presa emotiva, dove la teoria sfocia nella prassi e nella militanza, è legato soprattutto al nome di Gandhi, nel quale però il teorico stesso è diventato l'esecutore in prima persona di una prassi particolare, la resistenza non violenta; l'ideale della pace in questo caso

dimostra la propria verità attraverso la testimonianza di chi lo incarna traducendolo in esperienza di vita; infine, ad una data recente si colloca un'ultima forma di pacifismo, quella legata al grande tema dei diritti umani, dove, come si vede dall'enunciazione stessa, la guerra rappresenta una delle tante violazioni dei diritti umani, una caduta della ragione, mentre una pace legale ne rappresenta la *conditio sine qua non*. L'elaborazione contemporanea di una strategia della pace con l'esame delle reali possibilità e i mezzi concreti per ottenerla sia pure a gradi, cioè la cosiddetta *peace research*, raggruppa non solo studiosi o studiose, ma anche educatori e operatori. La pace in questo caso non è più una filosofia inconcludente, ma deriva da un calcolo tecnico-scientifico delle opportunità riferendosi ormai anche a conflitti armati che non sono più riconducibili agli Stati, sia come protagonista sia come luogo di svolgimento; sempre più spesso i conflitti sono fra diverse etnie, o comunità religiose, o rivoluzioni di portata mondiale<sup>5</sup>; non a caso la rivista dei *peace-researchers* s'intitola «Science et Paix». Sono state individuate quattro forme principali di conflitto armato secondo il criterio della capacità distruttiva in uomini e beni: il conflitto atomico, il conflitto convenzionale, la guerriglia, il terrorismo internazionale<sup>6</sup>. Il disvalore massimo viene attribuito dall'opinione pubblica alla prima forma di conflitto, ma la riprovazione si attenua fino a diventare giustificazione e anche legittimazione, quando il conflitto assume il nome di guerra di liberazione, nazionale, etnica o sociale.

È quindi il XIX secolo che segna uno stacco definitivo, assumendo i contorni di un'ideologia, propria di un gruppo sociale e caratterizza la sua azione in senso politico, superando i due generi precedenti di pacifismo, quello razionalistico e quello fideistico. Il primo fa appello alla ragione soprattutto dei ceti dirigenti per evitare la guerra, affermando l'intrinseca bontà della pace. Il secondo, si basa sul valore etico supremo della pace intesa come fraternità fra gli uomini, in un contesto super statale. Nel pacifismo diffuso fra la borghesia e il proletariato nell'Ottocento, due accenti politici talvolta si fronteggiano, talvolta si fondono; uno, liberale e riformista, mirante all'incremento del liberismo economico, della solidarietà pacifica fra i popoli, della tolleranza politica, del riconoscimento dei diritti di nazionalità. L'altro, socialista e rivoluzionario, che mirava all'instaurazione di un nuovo assetto economico e sociale, all'abolizione delle differenze nazionali e della pluralità dei go-

---

<sup>5</sup> Si veda Fiorenza TARICONE, *Studi sulla guerra e sulla pace* di Vittorio Frosini, «Trimestre Storia-Politica-Società», a. XXXVII, n.2, 2004.

<sup>6</sup> S. COTTA, *Dalla guerra alla pace. Un itinerario filosofico*, cit., p.20.

verni, alla soluzione definitiva dei conflitti di classe. La Prima guerra mondiale è una disillusione per entrambi; molti predicatori pacifisti si trasformano in interventisti, anche se sono da sottolineare le profonde differenze fra interventismo bellicista e nazionalista e quello democratico. Quest'ultimo vede un cospicuo supporto femminile, cioè la popolazione civile come parte integrante del cosiddetto fronte interno. A rimanere esenti dal bellicismo sono la *Croce Rossa*, con sede in Svizzera, strumento esemplare del pacifismo che non teme il contatto diretto con la guerra e la fondazione nata con un cospicuo lascito di Albert Nobel, la *Società norvegese della pace*, nel 1895.

Il pacifismo contemporaneo è caratterizzato dal ricorso al principio dell'azione direttiva delle volontà in una organizzazione di strutture societarie. All'inizio movimento d'opinione fuori della sfera governativa, ha poi raggiunto la sfera politico-governativa vera e propria, abbandonando l'illusione di sostituire la guerra con la pace, con l'accettazione realistica dello spirito belluino della natura umana, e scegliendo invece di fronteggiare l'ineliminabile minaccia della guerra. I livelli di attività sono diversi: da quello dell'obiezione di coscienza, giuridicamente riconosciuta, a quello sociale, con la proposizione dell'ideologia pacifista nei programmi di associazioni politiche e organismi assistenziali, a quello statale, con l'impegno giuridico del rispetto della pace, come ad esempio nell'art. 1 della Costituzione Italiana. In definitiva, la pace e la guerra stanno fra loro in un rapporto di continuità non meno che di opposizione, poiché non si vive in pace o in guerra, ma sempre tra la pace e la guerra. "L'errore dei filosofi che hanno considerato l'uomo destinato per natura al conflitto e alla lotta consiste nel giustificare come forma precipua di antagonismo che caratterizza la vita di relazione al pari della concordia quella forma di lotta che è la guerra, ossia l'uso della violenza e lo spirito di sterminio; mentre la guerra non è che la forma barbara dell'eterno umano conflitto così come la tirannide non è che la forma barbara della pace sociale, resa coatta e non libera"<sup>7</sup>.

La riflessione di N. Bobbio sull'idea di pace e pacifismo è legata anche alla teoresi sulla guerra, nutrita di un coinvolgimento personale che data dalla Resistenza: "Non mi considero un non violento militante, ma ho acquistato la certezza assoluta che o gli uomini riusciranno a risolvere i loro conflitti senza ricorrere alla violenza, in particolare a quella violenza collettiva e organizzata che è la guerra, sia interna che esterna, o la violenza li cancellerà dalla faccia

---

<sup>7</sup> V. FROSINI, *Pacifismo*, in *Novissimo Digesto Italiano*, cit., p. 307.

della terra”<sup>8</sup>. In uno dei suoi scritti, l’autore, per chiarire anche a livello pratico la condizione umana rispetto alla guerra e alla violenza, si serve inizialmente di una metafora che definisce ‘la bottiglia, la rete e il labirinto’, elaborata dal filosofo Wittgenstein, per il quale il compito della filosofia è insegnare alla mosca a uscire dalla bottiglia, immagine elevata chiaramente a rappresentazione globale della vita umana. Rappresenta una situazione in cui la via d’uscita esiste, in quanto la bottiglia non è tappata e c’è al di fuori di essa, uno spettatore, il filosofo, che vede chiaramente dove è. Possiamo sostituire a questa immagine quella del pesce nella rete che crede che ci sia una via d’uscita; quando la rete sarà aperta, l’uscita non sarà una liberazione, non un principio, bensì la morte. In questa situazione il compito del filosofo evidentemente è quello di invitare ad accontentarsi del tratto di vita che ci è dato vivere, ad attendere serenamente la morte e a coltivare il proprio giardino. L’interrogativo è se gli uomini siano mosche nella bottiglia o pesci nella rete. Forse né l’uno né l’altro, e propone una terza immagine: la via d’uscita esiste, ma non c’è nessuno spettatore che conosce preventivamente il percorso. Siamo tutti dentro alla bottiglia e procediamo per successive approssimazioni. L’immagine finale è allora quella del labirinto. Si procede a tentoni, quando si trova una via bloccata se ne prende un’altra, si corregge l’itinerario, si adattano i mezzi al fine, con pazienza, senza lasciarsi illudere dalle apparenze, e di fronte ai bivi, quando non si è in grado di calcolare la ragione della scelta, si deve essere sempre pronti a tornare indietro. La caratteristica della situazione del labirinto è che nessuno sbocco è mai assolutamente assicurato, e non è mai finale. L’unica lezione del labirinto è che vi sono strade senza uscita<sup>9</sup>.

A livello teorico, per N. Bobbio la storia del pacifismo è contrassegnata da due movimenti. Uno “dall’utopia alla scienza cioè dall’elaborazione di progetti destinati a restare senza alcuna efficacia pratica all’indagine delle cause che determinano la guerra e conseguentemente dei rimedi che dovrebbero porvi fine”; un secondo, che va “dalla teoria dell’azione, cioè dalla riflessione filosofica sulla guerra e sulla pace come momenti necessari dello sviluppo storico e dell’analisi scientifica sulle cause della guerra e sulle con-

---

<sup>8</sup> Norberto BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna 1979, p.14.

<sup>9</sup> N. BOBBIO, Ivi, p.21. Il testo precede la prima marcia della pace da Perugia ad Assisi, del 1981.

dizioni della pace, alla costituzione di movimenti organizzati per l'attuazione di questa o quella idea della pace"<sup>10</sup>.

### **Ragione e sentimento nel pacifismo femminile**

Per gli orizzonti del pacifismo il 1867 si presenta come un anno cruciale, caratterizzato dal rilancio del movimento internazionale con la nascita di tre nuove organizzazioni: l'*Union de la paix*, la *Ligue permanente de la Paix* e *Ligue Internationale de la Paix et de la Liberté*, di Charles Lemonnier a Ginevra<sup>11</sup>. Autore di numerosi scritti sul periodico «Les Etats-Unis d'Europe» dove una lettera datata dicembre 1867 apre il dibattito sull'emancipazione della donna e sulle forme associative che all'interno della *Lega per la pace e per la libertà* avrebbero dovuto promuoverla. La firmataria è Clemence Royer, traduttrice e studiosa darwiniana<sup>12</sup>. Nella lettera tra l'altro si dice: "Che si smetta di considerare i nostri giovani come carne da cannone e sottoporli al taglio periodico così come si fa con gli alberi novelli dei nostri boschi, ad arbitrio dei despoti o per l'ambizione dei conquistatori; infatti, dopo le meraviglie del fucile a spillo, ecco quelle del fucile Chassepot, poi quelle dei cannoni e degli obici ancora sconosciuti, ma che senza dubbio saranno sperimentati sui primi petti dai quali spirerà un anelito troppo forte di libertà"<sup>13</sup>. A risponderle l'anno successivo è la svizzera Maria Goegg, che avanza una proposta di fondazione di un'*Associazione Internazionale delle donne* in collegamento con la *Lega per la pace e la libertà*. È indubbio che i temi dell'emancipazione femminile, legati al riscatto di tutti gli oppressi e alla lotta per gli ideali democratici hanno contribuito a mutare profondamente il quadro ideologico del pacifismo. Ritenute estranee alla guerra ontologicamente, in quanto datrici di vita, escluse dalla cittadinanza nei tempi antichi in quanto imbelli, cioè non in grado di portare le armi, ritenute parte dei bottini di guerra, ma anche nemiche da eliminare al pari dei bambini e dei vecchi nella concezione bellica di Grozio, contribuiranno con la loro presenza a modificare il percorso pratico del pacifismo, e a mettere in evidenza le contraddizioni del pensiero maschile sulla logica ferrea della guerra; l'influenza è stata minore sul piano

<sup>10</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>11</sup> Su Lemonnier, Alessandra ANTEGHINI, *Pace e federalismo. Charles Lemonnier, una vita per l'Europa*, Giappichelli, Torino 2005.

<sup>12</sup> Su di lei, Geneviève FRAISSE, *Clemence Royer philosophe et femme de sciences*, Editions La Découverte, Paris 1984.

<sup>13</sup> Franca PIERONI BORTOLOTTI, *La donna, la pace, l'Europa*, Franco Angeli, Milano 1985, cit., p. 39.

teorico con eccezioni considerevoli, come Bertha von Suttner con il suo *Giù le armi*, pubblicato alla fine del 1889, tradotto in almeno 26 paesi<sup>14</sup>, o dell'inglese Harriet Martineau, con la sua *History of England*, nota anche come *History of Peace*<sup>15</sup>; in Italia si produrrà poco in campo teorico, in compenso durante la prima guerra mondiale molte donne si schierano numerose nelle fila dell'interventismo democratico e nazionalista.

Bertha von Suttner, infaticabile propagandista della pace, ex segretaria governante di Alfred Nobel con cui rimane in contatto costante, e ispiratrice dell'industriale americano Andre Carnegie che istituisce una fondazione per la pace rappresenta meglio di ogni altra l'esempio di una militanza legata a sua volta alla nascita di un pacifismo politico-organizzativo nella seconda metà dell'Ottocento. Il libro che la rende famosa a livello internazionale è in realtà una condanna del militarismo basata su argomentazioni etiche, una continua denuncia che fa da sfondo ad articoli di giornali compresi fra la seconda metà dell'Ottocento e lo scoppio della Prima guerra mondiale. La militanza rappresentata dalla Suttner è esclusivamente ideologica-pacifista, ma anche trans-partitica poiché, come ha scritto, "appartiene a noi chiunque, di ogni partito, la lotta contro l'istituzione guerra. Noi non colleghiamo assolutamente alcuna altra condizione al raggiungimento di questo scopo, non diciamo prima deve accadere questo o quell'altro, quella classe deve raggiungere il potere poi la guerra eventualmente scomparirà, bensì prima bisogna che il mondo sia liberato dalla infelicità minacciosa della guerra e della rovina degli armamenti, poi le altre questioni sociali potranno essere risolte con maggiore facilità e giustizia"<sup>16</sup>. La ricerca teorica dei principi è pressoché assente. Ad esempio, quando l'autrice si domanda quale sia il principio secondo il quale si lotta, o si fanno negoziati risponde: "Si dovrebbe credere che ce ne sia uno soltanto: la giustizia. Questo è però proprio l'unico principio che finora non è mai stato rispettato. Dai tempi dei tempi fu violenza e potere. Lo

---

<sup>14</sup> F. TARICONE, *Bertha von Suttner contro il militarismo e per la nascita del Premio Nobel per la pace*, in Rachele FARINA (a cura di), *Atti del Convegno Henry Dunant la pace e il filo di Arianna per vincere il Minotauro*, Unione Femminile Nazionale e Consulta Femminile Interassociativa, Milano 2011.

<sup>15</sup> Si veda Ginevra CONTI ODORISIO, *Democrazia e cittadinanza nel pensiero politico di Harriet Martineau*, «Giornale di storia contemporanea», a. IV, n.2, dicembre 2001 e *Tocqueville ed Harriet Martineau. Due diverse letture della democrazia americana*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

<sup>16</sup> B. VON SUTTNER, *Giù le armi Fuori la guerra dalla storia*, Gruppo Abele, Torino 1989, p.68.

sforzo di mettere al loro posto diritto e giustizia porta il nome di pacifismo e ad esso è già riuscito di manifestare organi visibili ed efficaci. Il Tribunale dell'Aja esiste. Ma non è tutto. Esso può anche restare inosservato per chi ama il potere e la violenza. In tempi recenti è comparso un nuovo feticcio in campo politico: l'equilibrio. Gli slogan sono come le mode; si diffondono con la stessa rapidità, godono della stessa popolarità e si impongono con la stessa tirannia come nuove fogge di cappelli o un nuovo ballo di società<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 38.



FABRIZIO PIZZI

## IL FENOMENO DELL'ODIO ONLINE. L'EDUCAZIONE COME PREVENZIONE

### 1. Introduzione

Nelle società contemporanee, internet rappresenta un luogo fondamentale di espressione e confronto tra individui e gruppi. Del web, le persone sembrano prediligere la natura aperta e la disponibilità di strumenti che consentono a ciascuno di far circolare il proprio pensiero e di entrare in contatto con un ampio numero di interlocutori. Tuttavia, allo stesso tempo, la rete costituisce anche un luogo di manifestazione degli istinti più bassi e delle molteplici forme d'odio che contraddistinguono gli esseri umani<sup>1</sup>.

Internet ha reso possibile un dialogo globale nel quale le persone fanno esperienza della libertà di espressione e dell'amplificata diffusione dei loro messaggi, compresi quelli che manifestano odio. L'evoluzione degli strumenti di comunicazione digitale e lo sviluppo dei social network sembrano aver dato impulso ad una pervasiva proliferazione dei discorsi d'odio in rete.

Per ostacolare la propagazione delle opinioni discriminatorie e non rispettose della dignità umana, è necessario riuscire a definire il ruolo e le eventuali responsabilità degli intermediari informatici, dal momento che essi contribuiscono alla diffusione e alla permanenza in rete dei contenuti digitali, ma anche perché sono i principali soggetti in grado di rimuovere i messaggi illeciti.

Le piattaforme sono chiamate a compiere scelte rilevanti circa l'accesso, la selezione e la diffusione dell'informazione. Come dimostra il *Digital Services Act* proposto dalla Commissione Europea (2020) e recentemente approvato dal Parlamento Europeo (gennaio 2022), i legislatori, a loro volta, si impegnano a definire una strategia sull'estremismo, la disinformazione, la manipolazione dei sentimenti, l'amplificazione di messaggi di odio che hanno ristretto lo spazio del discorso pubblico e aumentato la polarizzazione nel panorama mediatico.

Un fenomeno ampio e complesso come l'odio online non può, tuttavia, essere affrontato solo con norme giuridiche ma richiede un lavoro di tipo culturale. In questo senso, efficaci iniziative sono riscontrabili a livello educativo

---

<sup>1</sup> Cfr. Giovanni ZICCARDI, *L'Odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, il Mulino, Bologna 2016.

e di comunicazione<sup>2</sup>. Negli ultimi anni, numerosi interventi didattici, formativi e progetti di ricerca si stanno dedicando alla prevenzione e al contrasto dei discorsi d'odio, con l'obiettivo di implementare le capacità critiche dei minori che navigano in rete e formare futuri cittadini digitali in grado di comunicare correttamente ed efficacemente online, evitando di produrre contenuti offensivi e violenti<sup>3</sup>. È su questi aspetti che il presente contributo intende soffermarsi, focalizzando l'attenzione in maniera prioritaria – ma non esclusiva – sul dibattito e sulle iniziative sviluppatesi in Italia.

## 2. Le caratteristiche del fenomeno

Non è così semplice dire esattamente che cosa si intende con linguaggio, discorsi, parole d'odio (*hate speech*). Non per mancanza di esempi ma perché, come rileva A. Sellars<sup>4</sup>, la gamma di sentimenti, stati d'animo e reazioni che queste espressioni suscitano è così ampia e diversificata da sfuggire ad un'unica definizione.

Come suggerisce Article 19, l'organizzazione britannica per i diritti umani che difende e promuove la libertà di espressione nel mondo, il concetto di odio riguarda esperienze soggettive e quindi non standardizzabili. Esso può rendere manifeste forme di profonda intolleranza e pregiudizio, fino alla negazione dell'umanità altrui, costituendo incitamento al compimento di atti di violenza contro singole persone o intere comunità<sup>5</sup>.

Le espressioni d'odio non sono certo un fenomeno legato allo sviluppo tecnologico, dal momento che hanno trovato spazio anche in passato, a livello verbale o nei media tradizionali. L'odio esiste da sempre nella storia dell'umanità. Come asserisce Byung-Chul Han, ci sono cose che non scompaiono, tra cui la violenza. “La violenza è semplicemente proteiforme. A seconda della conformazione sociale cambiano i modi in cui si manifesta. Oggi

---

<sup>2</sup> Si veda, a tal proposito, Iginio GARDAGLIONE et al., *Countering online hate speech*, Unesco Publishing, Paris 2015, pp. 46-52.

<sup>3</sup> Cfr. tra gli altri, Stefano PASTA, *Razzismi 2.0. Analisi educativa del razzismo online*, Scholé, Brescia 2018; Maria RANIERI (a cura di), *Populism, media and education: Challenging discrimination in contemporary digital societies*, Routledge, New York 2016; Alessandra VITULLO, *Radicalizzarsi online. Islamofobia e discorsi d'odio in rete*, in Maria BOMBARDIERI, Maria Chiara GIORDA, Sara HEJAZI (a cura di), *Capire l'Islam. Mito o realtà*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 109-126.

<sup>4</sup> Cfr. Andrew SELLARS, *Defining Hate Speech*, Berkman Klein Center Research Publication No. 2016-20, Boston Univ. School of Law, Public Law Research Paper No. 16-48, 2016, pp. 14-18.

<sup>5</sup> Cfr. Article 19, *'Hate Speech' Explained. A Toolkit*, London 2015, pp. 9-11, 75-76.

si trasferisce dal visibile all'invisibile, dal frontale al virale, dal corporeo al mediale, dal reale al virtuale"<sup>6</sup>. Volgendo lo sguardo ai contemporanei strumenti di comunicazione digitali, non passa inosservato come l'affermazione di internet e, soprattutto, dei social network, abbia determinato un'accentuazione – quantomeno dal punto di vista quantitativo – delle forme di intolleranza<sup>7</sup>.

L'odio online è un esempio di come Internet offra opportunità ma anche sfide difficili per quanto riguarda la libertà di espressione e la dignità umana. L'Unesco individua quattro differenze sostanziali tra l'odio offline e l'odio online. La prima è la permanenza dell'odio online, ossia la possibilità che rimanga "attivo" per lunghi periodi di tempo e in diversi formati. La seconda differenza è il ritorno imprevedibile delle espressioni di odio online che, anche se sono rimosse da un luogo possono riapparire altrove. La terza differenza è l'importanza che assume online l'anonimato: di per sé è un diritto che consente, in certe condizioni, di fare emergere informazioni che, diversamente, si potrebbe aver timore di comunicare. Tuttavia, l'uso di pseudonimi e nomi falsi può rendere le persone meno consapevoli del valore delle proprie parole e ingenerare più o meno fondate aspettative di irresponsabilità e impunità. La quarta differenza è la transnazionalità, che aumenta l'effetto dell'*hate speech* e rende più complicato individuare i meccanismi legali per combatterlo<sup>8</sup>.

Sebbene nella sostanza non si discosti dall'odio offline, l'odio online si esprime in un contesto nel quale la comunicazione è veloce, si muove in spazi potenzialmente molto ampi, sviluppa linguaggi e tecniche retoriche peculiari, con forme di ostilità indirette o implicite, spesso difficili da intendere per chi non è direttamente coinvolto<sup>9</sup>. Oltre alla mutevolezza delle forme di hate speech, occorre tenere conto dell'ampio numero di attori, dell'incertezza e talvolta indistinzione dei ruoli (produttori, diffusori, vittime) e della velocità

---

<sup>6</sup> Byung-chul HAN, *Topologia della violenza*, tr. it., Nottetempo, Milano 2020, p. 9.

<sup>7</sup> Cfr. Irene GASPARINI, *L'odio ai tempi della rete: le politiche europee di contrasto all'online hate speech*, in "JUS", 3 (2017), pp. 505-532.

<sup>8</sup> Cfr. I. GARDAGLIONE et al., *Countering online hate speech*, cit., pp. 13-15.

<sup>9</sup> Cfr. Caterina FERRINI, Orlando PARIS, *I discorsi dell'odio. Razzismo e retoriche xenofobe sui social*, Carocci, Roma 2019.

delle dinamiche di propagazione. Tutti elementi che contribuiscono alla complessità del fenomeno<sup>10</sup>.

### 3. Prevenire educando

Milena Santerini si chiede che cosa spinge la nostra mente ad essere ostile. Nella storia è possibile trovare innumerevoli esempi di violenze perpetrate verso interi gruppi, condotte con armi quali pregiudizi e intolleranza, aggressività, discriminazione. Bersagli dell'odio collettivo sono sovente individui o gruppi precisi, ma non per questo colpevoli di qualcosa. Nel tentativo di comprendere le connessioni tra emozioni e ragione, la studiosa invita a riflettere su come l'odio non sia inevitabile, ma connesso con un disimpegno morale che può essere contrastato<sup>11</sup>.

La caratteristica dell'odio, asserisce Martin Luther King, è che esso non solo deturpa l'anima, ma sconvolge la personalità. Quanto esso sia dannoso per coloro contro i quali è diretto, è testimoniato dalle ingiustizie e dalle atrocità che, nel corso dei secoli, molti popoli hanno dovuto subire. Ma l'odio rovina la vita anche di chi prova tale sentimento: molti conflitti interiori, molte reazioni irrazionali, hanno le loro radici proprio nell'odio. Secondo King, la moderna psicologia non ha fatto altro che riconoscere ciò che tanti secoli prima era stato detto nel Vangelo di Gesù, ossia che l'odio divide la personalità e solo l'amore la ricompone. L'educazione alla non violenza è pertanto la via da seguire: "con la violenza puoi uccidere un assassino, ma non puoi uccidere l'assassino. Puoi uccidere chi odia, ma non puoi uccidere l'odio. Con la violenza puoi uccidere un bugiardo, ma non puoi ristabilire la verità. L'oscurità non può eliminare l'oscurità. Solo la luce può farlo"<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> G. ZICCARDI (*L'Odio online*, cit.), per esempio, distingue tra odio politico, razziale e religioso (pp. 101-133), odio omofobico e discriminazioni sessuali (pp.135-145), cyberterrorismo e cyberwar (pp. 147-179), odio e terrorismo interpersonale (pp. 181-211).

<sup>11</sup> Cfr. Milena SANTERINI, *La mente ostile. Forme dell'odio contemporaneo*, Cortina, Milano 2021.

<sup>12</sup> Martin Luther KING, *Io ho un sogno. Scritti e discorsi che hanno cambiato il mondo*, tr. it., SEI, Torino 1993, p. 171. Sul tema della violenza e dell'aggressività, spunti di riflessione sempre attuali sono forniti da Pietro ROVEDA, *Per educare alla pace*, Vita e Pensiero, Milano 1983. Più recentemente, alcuni pedagogisti hanno affrontato tali questioni attraverso la figura di Aldo CAPITINI. Cfr. Marco CATARCI, *Il pensiero disarmato. La pedagogia della nonviolenza* di Aldo CAPITINI, Armando Editore, Roma 2013; Livia ROMANO, *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, Franco Angeli, Milano 2015.

L'odio, secondo Santerini, ha un'origine evolutiva, connessa con un primordiale istinto di sopravvivenza. Il bisogno di differenziarsi in gruppi (*noi – loro*), è del resto funzionale a rafforzare il senso di appartenenza e a semplificare le conoscenze – altamente complesse – della realtà intorno a noi. Si è di fronte a meccanismi innati che sembrerebbero giustificare la convinzione che l'odio, l'aggressività, il pregiudizio, il razzismo siano fattori inevitabili. Tuttavia, come evidenziano le neuroscienze, l'essere umano ha anche una naturale predisposizione all'empatia nei confronti dell'altro/a. Il cervello è dotato di estrema plasticità e i meccanismi geneticamente ereditati non sono inevitabili, possono essere alimentati o meno e ciò dipende anche – e soprattutto – dal sistema educativo e culturale in cui una persona nasce e cresce<sup>13</sup>.

B.-C. Han rileva la scomparsa della figura dell'Altro nel mondo dominato dalla comunicazione digitale e dai rapporti neoliberistici di produzione. La singolarità dell'Altro disturba l'incessante circolazione di informazioni e capitali, e la sua rimozione lascia il campo al proliferare dell'Uguale, che favorisce la massima velocità e funzionalità dei processi sociali. Ma dove è promossa solo la positività dell'Uguale, ammonisce il filosofo, la vita s'impoverisce<sup>14</sup>.

Nel contrasto ai discorsi d'odio, l'attività più profonda che si possa progettare per ottenere risultati nel lungo periodo è quella che incide sulla cultura, a livello di educazione, informazione e comunicazione.

I cosiddetti nativi digitali hanno meno occasioni di interazioni mediate dalla fisicità del corpo, in questo modo si riduce sia la capacità di provare empatia sia di comprendere l'altro. Pur essendo sollecitati a provare molte emozioni durante l'utilizzo dei media, paradossalmente diminuisce la loro capacità di gestirle e riconoscere quelle degli altri<sup>15</sup>. Secondo S. Pasta, si è di fronte ad un analfabetismo emotivo che può favorire l'incitamento all'odio online. “Il processo si fonda sulla trasformazione dei contenuti mediali da

---

<sup>13</sup> Cfr. a tal proposito, tutto il cap.1 di M. SANTERINI, *La mente ostile*, cit., pp. 1-30. A detta di SANTERINI, sembrano esistere vere e proprie culture e ideologie dell'odio (*Ibidem*, pp. 75-107). Su tali questioni, cfr. anche M. SANTERINI, *Educazione morale e neuroscienze. La coscienza dell'empatia*, La Scuola, Brescia 2011; M. SANTERINI, (a cura di), *Il nemico innocente. L'incitamento all'odio nell'Europa contemporanea*, Guerini e Associati, Milano 2019.

<sup>14</sup> Cfr. B.-C. HAN, *L'espulsione dell'Altro*, tr. it., Nottetempo, Milano 2017.

<sup>15</sup> Su tali questioni, cfr. Umberto GALIMBERTI, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007; Maria Rita PARSI, Tonino CANTELMINI, Francesca ORLANDO, *L'immaginario prigioniero: come educare i nostri figli a un uso creativo e responsabile delle nuove tecnologie*, Mondadori, Milano 2009.

messaggi a esperienze o narrazioni, che possono essere guidate per modificare lo stato emotivo di un soggetto”<sup>16</sup>. Lo studioso rileva che l’analfabetismo emotivo, conseguente ad una comunicazione che avviene per il tramite dei media digitali, sembra avere tre caratteristiche specifiche: l’assenza di consapevolezza delle emozioni proprie, l’incapacità di comprendere le ragioni di tali emozioni e infine l’incapacità di relazionarsi con le emozioni altrui. Comunicare parole d’odio senza guardare negli occhi il nostro interlocutore è, del resto, molto più facile di quando lo si fa dovendosi relazionare con l’altro<sup>17</sup>.

A. Vitullo analizza il legame tra istruzione e tolleranza ai discorsi di odio<sup>18</sup>. L’istruzione può giocare un ruolo chiave nell’utilizzo di Internet e nella comprensione dei contenuti condivisi attraverso la rete e il linguaggio utilizzato: numerose ricerche evidenziano come a minori competenze “offline” corrispondano spesso minori competenze digitali. L’analfabetismo offline e quello online si alimentano a vicenda, contribuendo alla propagazione dei discorsi di odio e accrescendo le disuguaglianze tra coloro che possiedono le capacità per sfruttare i vantaggi del web e chi ne è sprovvisto.

Come evidenzia il secondo Report di *EU Kids Online* (2017), finalizzato a rilevare il rapporto tra i giovani europei e internet, l’assunzione che i giovani siano nativi digitali è in parte erronea, giacché, per esempio, a molti di essi mancano le competenze necessarie per controllare le fonti di una notizia diffusa in rete<sup>19</sup>. Questo li rende potenziali vittime delle fake news diffuse on-

---

<sup>16</sup> S. PASTA, *Razzismi 2.0*, cit., p. 91. Sull’importanza delle emozioni come motore delle relazioni interpersonali, cfr. Martha NUSSBAUM, *L’intelligenza delle emozioni*, tr. it., il Mulino, Bologna 2004.

<sup>17</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 92-93. Allo stesso tempo, nella disponibilità di molti ragazzi alla “lotta per il bene”, pronti ad attivarsi per contrastare l’odio online, PASTA vede il capitale morale su cui basare un’educazione alla cittadinanza. Pertanto, “una riflessione sugli interventi educativi non può non includere un “ritorno alla morale” in un mondo complesso” (*Ibidem*, p. 163).

<sup>18</sup> Cfr. A. VITULLO, *L’intersezione tra media education e hate speech. I futuri cittadini digitali crescono online*, in Alberta GIORGI, Francesca RISPOLI (a cura di), *HATE SPEECH. Riflessioni, pratiche e proposte contro l’odio in rete*, I Quaderni di Benvenuti in Italia, 2021, pp. 59-70.

<sup>19</sup> Cfr. Giovanna MASCHERONI, Kjartan ÓLAFSSON, *Accesso, usi, rischi e opportunità di internet per i ragazzi italiani. I primi risultati di EU Kids Online 2017*, EU Kids Online e OssCom, 2018. L’espressione nativi digitali è una delle “neuromitologie” sottoposte ad analisi critica da parte di Pier Cesare RIVOLTELLA nel suo volume *Neurodidattica. Insegnare al cervello che apprende*, Cortina, Milano 2012.

line, mentre l'esposizione a un certo tipo di contenuti li rende più tolleranti a un linguaggio più violento<sup>20</sup>.

Secondo il Gruppo di lavoro Odio Online<sup>21</sup>, sarebbe necessario un grande programma educativo per la consapevolezza digitale, da rivolgere non soltanto ai giovani, ma alla società nel suo insieme. Gli 'attori' da coinvolgere dovrebbero essere, in tal senso, la scuola, la famiglia, le aziende, i mass media. Al Ministero dell'Istruzione dovrebbe spettare il compito di lanciare un grande programma di modernizzazione culturale, rafforzando il percorso di educazione all'uso consapevole del digitale previsto nel quadro dell'insegnamento dell'educazione civica introdotto in Italia nel 2019<sup>22</sup> e investendo nella formazione digitale dei formatori, "sia per alimentare un uso creativo delle soluzioni digitali – anche in vista di una modernizzazione della didattica che le tecnologie possono favorire – e sia per accrescere la consapevolezza degli insegnanti sulle opportunità e i rischi dell'uso che si può fare del digitale nella vita quotidiana"<sup>23</sup>.

In un Paese, come l'Italia, ancora caratterizzato dal *digital divide*<sup>24</sup>, la media education può rivelarsi fondamentale per fornire le competenze necessarie alla corretta fruizione e produzione di contenuti online e al contrasto alle disuguaglianze<sup>25</sup>. Se è vero che la scuola assume un ruolo primario nell'educa-

---

<sup>20</sup> Anche nel terzo e più recente Report di EU Kids Online, relativamente al caso dell'Italia, le risposte dei ragazzi circa le strategie adottate per contrastare le esperienze negative vissute online evidenziano carenze a livello di saggezza digitale, intesa come utilizzo attivo delle risorse online, a vantaggio del proprio benessere e della propria salute (cfr. David SMAHEL et al., *EU Kids Online 2020. Survey results from 19 countries*, EU Kids Online, 2020, p. 145).

<sup>21</sup> Si tratta di un team di esperti istituito nel 2020 in Italia dal Ministero all'innovazione tecnologica e la digitalizzazione, di concerto con il Ministero della Giustizia, per contrastare i fenomeni di hate speech.

<sup>22</sup> Art. 5. Educazione alla cittadinanza digitale, Legge 20 agosto 2019, n. 92. Introduzione dell'insegnamento scolastico dell'educazione civica.

<sup>23</sup> Gruppo di lavoro Odio Online, *Rapporto finale*, cit., p. 12.

<sup>24</sup> Nel Rapporto dell'Istat, *BES 2021. Il Benessere equo e sostenibile in Italia*, Aprile 2022, si evidenzia come, mentre sono in continuo miglioramento i dati sulla digitalizzazione dell'Italia (il 72,9% dei cittadini italiani usa regolarmente internet, mentre dieci anni fa gli utenti abituali del mondo digitale erano appena il 43,9%), allo stesso tempo vi è ancora un digital divide multidimensionale: le donne sono meno propense al digitale degli uomini, gli anziani continuano ad avere meno familiarità con la tecnologia e il Sud risulta indietro rispetto al Nord (Cfr. *Ibidem*, pp. 218-220).

<sup>25</sup> Su tali aspetti, cfr., P.C. *Media education. Idea, metodo, ricerca*, Scholé, Brescia 2019; P.C. RIVOLTELLA, *Nuovi alfabeti. Educazione e culture nella società post-mediale*, Scholé, Brescia 2020.

zione (anche digitale) dei giovani, sono necessarie anche politiche parallele a quelle indirizzate alla mera erogazione di tecnologie, che vadano a colmare le lacune riguardo l'uso responsabile e critico di queste ultime<sup>26</sup>.

Negli ultimi anni, una vasta letteratura è stata dedicata proprio ai benefici recati dall'acquisizione di competenze digitali e di conseguenza agli svantaggi che comporta non averne<sup>27</sup>. La media education ed in particolare la corretta fruizione e produzione di contenuti online, soprattutto tra i più giovani, sono temi centrali anche delle politiche della Commissione Europea che, nel 2017, ha pubblicato il *DigComp 2.1: The Digital Competence Framework for Citizens*, un documento che ha l'obiettivo di standardizzare le competenze digitali e di uniformare gli strumenti per acquisirle<sup>28</sup>.

#### 4. Conclusioni

Il dibattito sull'*hate speech* espresso in Rete coinvolge, ormai da anni, le massime istituzioni. Siamo di fronte ad un problema che non ha a che fare soltanto con gli *hater* online o con l'anonimato sotto cui si nascondono. Il problema è più generale, è nella società, è politico e culturale.

L'analisi fin qui effettuata ha messo in luce la necessità di una più puntuale regolamentazione delle attività che interessano il cyberspazio, soprattutto in considerazione del ruolo sempre più attivo che i provider svolgono, e della sempre maggiore incisività che i sistemi online hanno sulle vite delle persone.

Tale necessità appare ancor più evidente se si guarda alla pervasiva diffusione delle manifestazioni d'odio sul web, che sfruttano il potenziale comunicativo di internet. Si tratta, peraltro, di un cambiamento che coinvolge tutti i livelli di comunicazione, ivi compreso quello politico e istituzionale: l'odio genera potenza coesiva, consente di mobilitare le masse e ottenere consenso<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> Cfr. A. VITULLO, *L'intersezione tra media education e hate speech*, cit., p. 67.

<sup>27</sup> Si veda, a tal proposito: Colin SPARKS, *What is the "digital divide" and why is it important?*, "Javnost - The Public", 20 (2013), pp. 27-46; Jan VAN DIJK, *The deepening divide: Inequality in the information society*, Sage, Thousand Oaks 2005; James C. WITTE, Susan E. MANNON, *The Internet and social inequalities*, Routledge, New York 2010.

<sup>28</sup> Cfr. Stephanie Carretero GOMEZ, Riina VUORIKARI, Yves PUNIE, *DigComp 2.1: The Digital Competence Framework for Citizens. With eight proficiency levels and examples of use*, Publications Office of the European Union, 2017.

<sup>29</sup> Cfr. G. ZICCARDI, *L'Odio online*, cit., pp. 101-103.



Quando paura e incertezza dominano una società, le false identificazioni del “diverso” riescono ad incidere e ad alimentare un razzismo quotidiano più diffuso di quanto si potrebbe pensare. È una sconfitta culturale e sociale, soprattutto per chi ha il ruolo di educare le giovani generazioni, che sui banchi di scuola finiscono con il riprodurre i modelli ingenuamente interiorizzati nell’ambito privato o sui social network<sup>30</sup>.

L’*hate speech* va contrastato sul terreno della consapevolezza e della conoscenza. A tal fine è auspicabile una strategia che contempra, da una parte, un’innovazione normativa capace di costruire un quadro giuridico adeguato all’ambiente digitale sia per le aziende private che per i cittadini che fruiscono dei servizi digitali; dall’altra, azioni di prevenzione, con obiettivi di lungo termine, centrate sull’educazione, la ricerca, l’informazione, la comunicazione. Narrare, contro–narrare, analizzare e decostruire i linguaggi d’odio sono alcune tra le possibili attività in cui coinvolgere alunni, insegnanti, educatori, formatori e ricercatori. Bisogna anche tenere presente che, muovendosi in un ambiente, come quello virtuale, soggetto a continui cambiamenti, non è facile riuscire a standardizzare modelli educativi di lunga durata.

---

<sup>30</sup> A tal riguardo, si veda Eraldo AFFINATI, Marco GATTO, *I meccanismi dell’odio. Un dialogo sul razzismo e i modi per combatterlo*, Mondadori, Milano 2020. Proprio la scuola, secondo gli autori, può offrire uno spazio di speranza, in cui sviluppare la consapevolezza di far parte di una comunità.



ANTONIO TUBIELLO

## **REALISMO E REALITYSMO A CONFRONTO:**

### *Le radici antirealistiche del realitysmo come genere televisivo e social*

Da una ventina di anni a questa parte nel panorama televisivo italiano ha fatto il suo trionfale ingresso un genere televisivo denominato *reality*<sup>1</sup>. Si tratta dell'ennesimo prodotto o *format* di matrice anglo-americana importato in Italia per implementare le strategie dell'industria culturale televisiva, in chiara crisi di ascolto e quindi di mercato pubblicitario, sempre avido di nuovi spazi soprattutto tra le giovani generazioni.

Non entro nella descrizione dettagliata dei programmi di maggior successo, anche se sarebbe di grande interesse proporre un'analisi precisa delle produzioni per approfondire nei particolari dinamiche, sviluppi ed evoluzioni socio-culturali, di costume, sensibilità, anche per quei riferimenti al *politicamente corretto* oggi molto dominante fino ad essere censurante<sup>2</sup>.

Mi limito a definire un *format* del tipo *reality* per proporre una serie di riflessioni circa il rapporto tra la dimensione virtuale e il mondo reale soprattutto in ordine al fattore condizionante sul mentale in relazione al reale. Un *reality* è un programma televisivo di tipo seriale che propone l'affermazione di uno scenario icastico, i cui protagonisti prescindono da specifiche preparazioni o copioni o prove di spettacolo e si presentano riproducendo un sedicente sistema di relazioni di tipo realistico.

Pertanto, il genere *reality* comprende programmi sia basati su gare artistiche, musicali, coreutiche, sia costruiti sull'inesco di storie feriali, quotidiane, ambientate in case, contesti naturali o artificiali più o meno codificati, più o meno lasciati alla spontaneità e velleità dei protagonisti (in parte personaggi già noti al grande pubblico in parte selezionati mediante provini). Senza istruire un esame critico minuzioso e documentato del *format* televisivo in quanto tale, intendo sottoporre ad una valutazione

---

<sup>1</sup> Cf. Veronica INNOCENTI – Marta PERROTTA (edd.), *Faktual, reality, makeover. Lo spettacolo della trasformazione nella televisione contemporanea*, Bulzoni, Roma 2013; T. VAGNI, *Abitare la TV. Teorie, immaginari, reality show*, Franco Angeli, Milano 2017; E. MENDUNI, *Televisioni e radio nel XXI secolo*, Laterza, Roma-Bari 2016.

<sup>2</sup> Cf. Anna SFARDINI, *Reality TV. Pubblici fan, protagonisti, performer*, Unicopli, Milano 2009.

*epistemologica* la *ratio* sottesa alla produzione di un *reality*.

Innanzitutto, partiamo da un dato: il *reality* si basa su un paradosso. In effetti, parte dal presupposto (decisamente pregiudiziale e ideologico) che una *realtà in sé* semplicemente non esista, non vi sia. E dal momento che il punto di partenza non è una realtà costituita, allora la funzione del *reality* non è propriamente quella di descrivere la realtà (come vorrebbe far credere), ma è quella di ricostruire la realtà, produrla e porla mediante una serie di categorie culturali che riflettono solo le istanze soggettive e acosmistiche di un'autocoscienza supponente e promotrice. Dunque, il fondamento culturale (di tipo metafisico ed epistemologico) è la negazione dell'essere reale; non è solo una generica professione di scetticismo, ma si tratta piuttosto di una forma nichilistica (intrisa di una dose massiccia di nominalismo) rispetto alla quale tuttavia l'esito è rappresentato da un supposto compito (etico?), animato da una certa volontà di potenza di determinare il reale, di produrlo a partire da un centro di immaginazione ideologico, da un'autocoscienza creatrice<sup>3</sup>.

Il reale del senso comune è considerato come un'illusione, un «velo» artefatto generato dalle sovrastrutture storico-culturali, dal convenzionalismo sociale che mediante una tessitura di concetti confeziona un mondo fittizio. Tale mondo, figlio del contratto e del negoziato sociale, simbolico e linguistico, sarebbe un mondo irreali, surreale, in fondo violento. Esso andrebbe esposto ad un processo di emancipazione che consiste prima nella negazione di tale mondo naturale (e di tutte le presunte precomprensioni connesse) per poi procedere ad una ridefinizione del reale mediante la costruzione di forme di vita, che tuttavia non hanno più un fondamento nelle cose, ma solo nel soggetto trascendentale che da legislatore della natura si trasforma in vero creatore del mondo<sup>4</sup>.

Occorrerebbe effettuare, quindi, un atto iniziale di rimozione del reale per surrogarlo con un prodotto culturale dipendente esclusivamente da una coscienza autoreferenziale. Dunque, il mondo ordinariamente e nativamente conosciuto in effetti sarebbe solo una *caricatura* di un qualcosa di assolutamente inesplorabile ed indiscernibile in sé. Pertanto, non essendo radicalmente intelligibile la dimensione metafisica della realtà, essa andrebbe

---

<sup>3</sup> Cf. Maurizio FERRARIS, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2014.

<sup>4</sup> Cf. Johann Gottlieb FICHTE, *Sul concetto della dottrina della scienza. Fondamenti dell'intera dottrina della scienza*, ed. italiana a cura di F. Costa, Laterza, Roma-Bari 1993; V. SAINATI, *Idealismo e Neohegelismo*, ETS, Pisa 1999; Dario SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Studium, Roma 2007, 39-58.

immediatamente eliminata e ricostruita da parte dell'effettiva fonte dell'essere ovvero il soggetto incondizionato.

È evidentemente solo il soggetto a proiettare fuori di sé una dimensione ideale alla quale conferisce il predicato di reale. Il reale è l'ideale oggettivato, estrinsecato. Cosicché tra reale e ideale, tra essere e pensiero non c'è differenza, ma assoluta (benché) inconsapevole identità. Dopo la decostruzione del reale in quanto tale, non rimane che l'espansione della prospettiva immanentistica, per la quale il soggetto sarebbe l'esclusiva ed inesauribile origine dell'essere. L'essere non sarebbe altro che una proiezione del pensiero<sup>5</sup>.

La visione immanentistica (secondo la quale – lo ricordiamo – non c'è un essere indipendente, ma si dà unicamente un pensiero in grado di determinare il senso del reale ed infine il reale stesso) è diventata il fondamentale principio di animazione culturale dell'ideologia liberale. Il soggetto, non trovando più in una dimensione etico-sociale la sua possibile incarnazione, si riduce nell'istanza individualistica, rendendola criterio assoluto degli atti di giudizio e di azione. Inoltre, tale pretesa soggettivistica radicale di determinazione della realtà ovvero della sua creazione effettuale si ammanta dell'attributo della libertà. In altre parole, la libertà verrebbe ad essere l'esercizio indiscriminato del soggetto individuale sul piano teorico e pratico, prescindendo da qualunque orizzonte a carattere oggettivo (sia di tipo sociale, politico, ideologico, che di tipo religioso, morale). Cosicché, la libertà diventa atto iniziale, una volontà al principio, che senza riferimento alcuno ad una logica essenziale, pretende la sua autodeterminazione indefinita sulla base della negazione del reale e dell'affermazione dell'unico principio vitalistico individuato nel singolo soggetto volente (è la più grande epifania dell'arbitrio come motivo conduttore della storia del mondo)<sup>6</sup>.

Ricapitolando. Non c'è un mondo in sé, non esiste un essere originario e indipendente; quindi il mondo deriva e procede unicamente da un soggetto che lo crea; tale realizzazione od oggettivazione non avviene in uno spazio ideologico di tipo collettivo (la storia lo prova con la crisi dei totalitarismi); allora, il soggetto creatore si riduce alla dimensione individualistica

---

<sup>5</sup> Cf. Francis Herbert BRADLEY, *Apparenza e realtà*, trad. it. a cura di D. Sacchi, Rusconi, Milano 1984.

<sup>6</sup> Cf. Giulio BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015; Alain DE BENOIST, *Critica del liberalismo. La società non è un mercato*, Arianna editrice, Bologna 2019.

(predicata dal liberalismo estremo) ed intende imporre una produzione di civiltà fondata sull'istanza del singolo diventato criterio esclusivo dell'azione creatrice.

In sintesi, questi sono i momenti evolutivi sincronici e diacronici della parabola della modernità, che da un'ipertrofia del soggetto assoluto approda ad un'ipertrofia dell'individualismo qualificato dall'ideologia liberale. Tale sviluppo ideologico ha avuto il suo culmine nella rivoluzione culturale del secondo Novecento, caratterizzata dalla *de-oggettivizzazione* e dal processo relativistico, sino a diventare nei primi decenni del terzo millennio una forma totalitaria definita dal *politicamente corretto*. È un genere di dittatura del relativismo che ha anche una sua dimensione pratica, militante, la quale si esercita attraverso prodotti multimediali e proposte variegiate dell'egemone industria culturale<sup>7</sup>.

Il genere televisivo e social del *reality* è una di queste forme della propaganda culturale, innervata dai conati del liberalismo individualistico carico di pretese volontaristiche, immanentistiche, nichilistiche. Il *reality* in ogni sua modalità espressiva è una strategia manipolatoria del reale, basata su una narrazione ideologica *politicamente corretta*. La prospettiva ermeneutica del *format* è pressappoco questa: non c'è alcun limite effettivo ed oggettivo nel mondo, non esiste un mondo contingente dipendente da un ordine intelligibile immanente riconducibile ad una natura creata, non esistono presupposti impliciti che orientano teleologicamente la realtà; ma tutto è un divenire caotico, un fluido magmatico informe, un'espansione liquida e cieca di energia senza meta; pertanto, il compito esclusivo di natura etica del soggetto attivo è determinare la prevalenza del diritto individualistico di affermazione incondizionata delle istanze del singolo. Quest'ultimo rappresenta la fonte esclusiva dalla quale dipende la formazione di una civiltà intesa come vaso in cui tutte le differenze convivono. Potrebbe trattarsi di una forma di anarchia in quanto frutto estremo dell'ideologia liberale. Se, dunque, il mondo è un *compito* piuttosto che un punto di partenza, un dato di fatto, allora il soggetto può, anzi deve trasformare la natura in un prodotto della sua coscienza, deve superare l'alterità riducendola ad identità, deve rimuovere le presunte maschere per costruire un orizzonte di senso

---

<sup>7</sup> Cf. Tommaso DETTI – Giovanni GOZZINI, *L'età del disordine. Storia del mondo attuale 1968-2017*, Laterza, Roma-Bari 2018; R. DE MATTEI, *La dittatura del relativismo*, Solfanelli, Chieti 2007; Eugenio CAPOZZI, *L'autodistruzione dell'Occidente. Dall'umanesimo cristiano alla dittatura del relativismo*, Historica edizioni, Cesena 2021.

interamente donato<sup>8</sup>.

Dovremmo provare a fare qualche esempio concreto, per rendere più comprensibile questo discorso critico sul genere *reality*, che – lo ribadiamo – mentre si presenta come capace di manifestare un mondo di cose effettuali, in realtà lo manipola attraverso una mistificazione fatta di narrazione ideologica.

Partiamo dal genere *reality* che ha per oggetto una scuola di talenti artistici. Considerando in modo approfondito la logica di questo tipo di *reality*, osserviamo che in effetti la scuola e la gara non sono che lo sfondo e il contesto, forse il pretesto, rispetto ad un linguaggio di fondo, sotteso e quasi sempre occulto. Il vero cuore pulsante di tale *format* è la narrazione di vicende esistenziali, di esperienze affettive, di disavventure sentimentali. In realtà, il copione esiste, eccome. C'è un filo conduttore nel discorso narrativo. Le storie personali costituiscono la sostanza effettiva del programma. Si tratta, talvolta, di storie di sconfitte, di insuccessi, di degrado, di deriva; si prospetta una sorta di rovesciamento redentivo mediante l'arte, cosicché il contesto della scuola e della gara rimane sullo sfondo, cioè è puramente strumentale. Infatti, emergono talenti, che sono evidentemente caratterizzati da una dote artistica, ma soprattutto perché rispondono agli obiettivi di trasformazione che la condizione televisiva crea.

La ripresa televisiva, quindi, non ha più la funzione di registrare un mondo di cose così come si dà, ma diventa quella di produrre una realtà, creare un personaggio, porre la narrazione come una sorta di mitologia; l'immaginazione produce una storia che in effetti è sensata solo nella coscienza dell'autore, ma a ben vedere ha fondamenti precari nella realtà. Il mezzo televisivo e multimediale in genere rappresenta lo strumento esecutivo più efficace dell'ideologia costruttivista, per la quale non ci sono cose in sé, ma solo fenomeni da costituire ovvero costruire. La televisione non è più solo un mezzo di informazione o di educazione in grado di introdurre al reale, ma uno strumento tecnologico di ideazione e di produzione (un'espressione tecnologica della ragione con pretese creative), grazie al quale il mondo è un termine dell'immaginazione creatrice. Il reale è proprio quel mondo creato dal mezzo multimediale<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Franco VOLPI, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1996; Franca D'AGOSTINI, *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002.

<sup>9</sup> Cf. Paul WATZLAWICK (cur.), *La realtà inventata. Contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano 2008; Ernst VON GLASERSFELD, *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere e apprendere*, Odradek, Roma 2016.

Ora, non dovrebbe risultare così impossibile intercettare le conseguenze sul piano pratico di tale manifesto ideologico–televisivo, rappresentato dal genere *reality* in particolare. Il mondo creato da una coscienza è una pura menzogna, è una beffa (forse vitale, ma pur sempre beffa). Nel corso di tale operazione le storie e le vicende esistenziali (quasi sempre patetiche, critiche, fallimentari, ecc.) sono come trasfigurate in un percorso di riscatto, di redenzione artificiale. Magari, il prodotto televisivo avrà pure il suo esito commerciale di successo, ma rischia di generare delle illusioni di superomismo che si abbattono sulle coscienze ancora acerbe di adolescenti entusiasti<sup>10</sup>. La fama artistica non è più determinata da una forma popolare di consenso, ma solo dal ritmo martellante del mezzo televisivo che può creare miti universali (di fatto molto fruttuosi per l'industria culturale). Le giurie demoscopiche, le votazioni telefoniche costituiscono solo un'apparente sponda tecnologica e strumentale di coinvolgimento della platea dei telespettatori; ma, il soggetto della sceneggiatura risponde ad un sistema di valori soggettivistici e relativistici.

Altri *format* di *reality* presentano scenari che di fatto sono ancora più evidentemente e scandalosamente un rovesciamento radicale del mondo delle cose come esistono nella realtà. Si propongono storie di persone adulte o anziane che affrontano avventure amorose o addirittura erotiche per uno sfavillante quanto inverosimile ricominciamento della vita. La trama della sceneggiatura prescinde deliberatamente da ogni limite naturale. In tale prospettiva, il limite sarebbe solo un pregiudizio culturale; in realtà il mondo delle emozioni, degli affetti, delle storie sarebbe solo il prodotto di una mozione contingentistica, volontaristica e vitalistica. Vengono rimossi dolore, malattia, morte, riconducibili in definitiva solo ad attacchi fobici, cosicché con una buona dose di psicoterapia televisiva con effetto placebo si possono superare idealmente limiti e vincoli per procurarsi l'illusione dell'eterna giovinezza. Magari, ad un certo punto, giungono notizie nefaste circa la morte effettiva di qualche protagonista; quindi, subentra l'ansia fatalista del destino inesorabile e crudele, reo di stroncare l'onda romantica artefatta. In altre parole, si fa finta di nulla e si continua, perché lo spettacolo è inarrestabile proprio perché è completamente estraneo al reale. E rivela, nel

---

<sup>10</sup> Cf. Claudio MENCACCI – Giovanni MIGLIARESE, *Quando tutto cambia. La salute psichica in adolescenza*, Pacini, Pisa 2017; Giacinto FROGGIO, *Psicopatologia dell'adolescenza. Lineamenti*, Universitas studiorum, Mantova 2019.



finale, il suo mortifero volto ingannevole<sup>11</sup>.

Infine, ci sono *reality* che dispongono ambienti condivisi artificiali chiusi (già per questo poco realistici) in cui si propone la vita comune di alcuni protagonisti (più o meno noti). C'è una sorta di arbitro superiore nascosto che giudica senza appello circa il valore e la qualità degli atteggiamenti, comportamenti, parole, stili dei partecipanti in *cattività*. È la fiera del *politicamente corretto*, un genere di mondo «che vorrei» in cui ogni differenza in quanto tale diventa idolo e soggetto di diritto assoluto a pieno titolo. Nel corso del programma le dinamiche relazionali spesso diventano aspre e aggrovigliate, ambigue e istrioniche, incoerenti e istintive. Si dipana uno scenario animato da personaggi privi di senso della misura, caratterizzati dalla noia, dalla stanchezza oppure da inesauribili fasi logorroiche. Il tutto travestito da gioco, fatto di premi ed eliminazioni, incontri a sorpresa o rivelazioni impreviste e sorprendenti. Tale *format* attrae un pubblico popolare per una sorta di *voyerismo* o per interesse al *gossip*. E tale seduzione procaccia investimenti pubblicitari e magnifici profitti per la società di produzione e del canale televisivo della trasmissione<sup>12</sup>.

Anche in questo caso il *reality* invia messaggi contraddittori; da un lato si propone una sorta di sperimentazione sociale, dall'altro lato emerge un sistema di rapporti caratterizzati in senso televisivo e quindi surreale, fuori da ogni portata realistica, oltre ogni limite di decenza, di decoro, di rispetto della dignità delle persone. Come dire, meglio vivere con pochissime regole, nell'assoluta promiscuità, senza tendenze, senza obiettivi, senza alcun progetto di vita; perché in fondo la vita non è seria, non è vincolante, è solo manifestazione di energie vitalistiche e caotiche, al di là di ogni pretesa morale, di coesione sociale, di organizzazione regolata su valori affidabili e radicali. L'effimero e il frivolo sono i criteri esclusivi del flusso anonimo e amorfo della vita dei protagonisti. È il modello creato dal *format* e fatto passare per un'istantanea del reale. Mentre, in effetti, è solo una volgare mistificazione ideata per magnetizzare un interesse pruriginoso strisciante in un determinato *target* di telespettatori.

Il *realitysimo* è questo fenomeno mediatico che condisce ormai molti programmi televisivi; esso è caratterizzato dal paradosso di smentire quanto

---

<sup>11</sup> Cf. Luciano MANICARDI, *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Grani di senape, Vita e Pensiero, Milano 2011.

<sup>12</sup> Cf. Giorgio NARDONE, *Psicotrappole ovvero le sofferenze che ci costruiamo da soli: imparare a riconoscerle e a combatterle*, Ponte alle Grazie, Firenze 2013.

propone: mentre crea scenari detti reali, in effetti è solo una proiezione di immagini fittizie, ingannevoli, illusorie. Il mondo delle cose reali prende tutt'altra strada, non quella delle visioni ideali, ma della natura effettuale e non sempre facilmente decifrabile. Con questo genere di *format* televisivo abbiamo forse toccato il fondo nell'estremismo liberale dagli esiti relativistici e soggettivistici. La lontananza e la separazione dalla realtà comportano una serie di conseguenze psicologiche ed antropologiche rischiose. Alla scuola di questi maestri della pantomima alcune fragili menti hanno creduto di vivere e abitare un mondo creato dalla loro immaginazione. Per questo ci troviamo di fronte a situazioni raccapriccianti, in cui queste stesse menti negano l'evidenza naturale delle cose reali, riferendo una narrazione basata su tesi di capovolgimento del senso comune. Purtroppo, lo scontro duro con la realtà dei dati di fatto talvolta giunge troppo tardi, mentre la posta in gioco è altissima, visto che spesso si tratta della vita stessa.

Una società irretita nelle maglie del *realitismo* avrebbe bisogno di un processo di liberazione dalle apparenze illusorie delle proiezioni intimistiche. Ha bisogno di ritornare alle cose nella loro presenza intenzionale, nella loro realtà oggettiva, alle quali se non si approda con un colpo di teatro (sostenerlo sarebbe ingenuo), tuttavia alla nostra mente non ne è pregiudizialmente precluso l'accesso grazie alla sua naturale attitudine metafisica<sup>13</sup>. L'approccio realistico permette alla coscienza di recuperare la sua funzione intenzionale e all'atto conoscitivo di riconoscersi nella sua dimensione naturale di atto qualitativo immanente e non creativo<sup>14</sup>. Non c'è un mondo da porre; il mondo delle cose naturali è davanti a noi, nella sua indipendenza e autonomia. L'atto conoscitivo si adegua intenzionalmente non alla rappresentazione di tali oggetti, ma attraverso il sistema dei concetti, si adegua alle cose stesse. L'essere in sé costituisce la misura dell'intelligenza umana; non è vero il contrario. Il nostro non è un intelletto pratico che avrebbe il compito di creare un mondo di cose; esso è un intelletto speculativo che recepisce le cose nella rappresentazione oggettiva, benché detta rappresentazione necessiti di un processo di approfondimento, di una prospettiva di definizione storica, anche

---

<sup>13</sup> Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, Paoline, Cinello Balsamo 1998.

<sup>14</sup> Cf. Gabriele DE ANNA, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Il Poligrafo, Padova 2001; V. POSSENTI (cur.), *La questione della verità. Filosofia, scienze, teologia*, Armando, Roma 2003; João I. PIEDADE, *La sfida del sapere: dalla rappresentazione all'intenzionalità*, Laterza, Bari 2006.

di un'ermeneutica (benché non infinita) conformazionale<sup>15</sup>. I limiti del processo conoscitivo non sono argomenti per un fallibilismo radicale e quindi un salto nell'idealismo soggettivistico. La conoscenza realistica ci colloca nella prospettiva dell'atteggiamento naturale per il quale la coscienza ed il pensiero sono sempre coscienza e pensiero di qualcosa; e tale qualcosa non è l'idea, ma la cosa nella sua realtà. Un sano realismo critico e scientifico è in grado di liberare la mente dalle fantasie ideali che solo una coscienza chiusa nei suoi anfratti ipertrofici pretenderebbe di imporre al mondo.

---

<sup>15</sup> Cf. TOMMASO d'AQUINO, *Le questioni disputate*, Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana, Vol. Primo, Questioni 1-9, ESD, Bologna 1992.



MARIA GABRIELLA DE SANTIS

## IL RUOLO DEL PADRE NELL'EDUCAZIONE DEL BAMBINO

La nascita di un bambino trasforma la vita dei genitori. Se prima, padre e madre, potevano scegliere, autonomamente e senza condizionamenti, come impiegare il tempo libero, con un figlio, invece, ben presto si rendono conto di dover necessariamente tener presente prima di tutto i bisogni del piccolo: diventa indispensabile accudirlo, curarlo e seguirne la crescita. Il bambino, alla nascita, è speranzoso che qualcuno si interessi a lui perché, da subito, apprende e pone in essere il proprio modo (egocentrico) di relazionarsi, di (voler) conquistare l'autonomia e di (voler) procedere nella conoscenza. Il nuovo nato, accanto alle cure materiali, necessita di conoscere e di essere guidato negli apprendimenti; di costruire la propria identità e di sentirsi appartenente a un gruppo, ossia alla famiglia. Per questo, i genitori sono chiamati a educare e aiutare i propri figli.

Educare è un compito arduo, ma, con impegno e rispetto per la nuova vita, diventa abbastanza naturale. I nuovi padri e le nuove madri del terzo millennio sanno che non è più il momento storico–sociale di limitarsi alla 'correzione' dei figli. I genitori sanno pure che l'esempio e il dialogo, i ragionamenti e i riferimenti valoriali sono essenziali per condurre e affiancare il proprio figlio durante la crescita. Questa può non essere sempre lineare e può, per questo, generare dei disagi e disorientamento. Un certo grado di conflittualità, tuttavia, è regolare, poiché da essa può originarsi la spinta motivazionale per confrontarsi con i genitori e maturare<sup>1</sup>.

In passato, la figura paterna è stata considerata secondaria, enfatizzando e privilegiando il ruolo materno di cura della prole. In particolare, si è spesso pensato il padre come una sorta di 'giudice supremo', per moglie e figli, destinati quasi a un quotidiano giudizio con conseguente condanna o assoluzione<sup>2</sup>. Prescindendo, di fatto, dalla persona insita nel padre.

---

<sup>1</sup> Cfr. Luigi PATI, *Livelli di crescita. Per una pedagogia dello sviluppo umano*, La Scuola, Brescia 2016, p. 93 e segg.

<sup>2</sup> Sicuramente con la riforma del Diritto di famiglia, L. n. 151 del 1975 e con la L. n. 442 del 5 settembre 1981 del Codice Penale (abolizione del delitto d'onore), qualcosa è cambiato, ma molte altre trasformazioni hanno cambiato la società odierna.

In realtà, però, con l'impegno lavorativo fuori dall'ambiente domestico a cui il padre si è dedicato, man mano si è formata una certa specializzazione del ruolo materno in casa, fino a trasformarsi in una vera e propria 'professione'.

Con le molte trasformazioni sociali e culturali delle società, però, anche la donna ha iniziato a lavorare fuori dall'ambiente domestico, sia per motivi di indipendenza economica sia per motivi contingenti sia per soddisfare il proprio bisogno di autoaffermazione. In questo modo, la già instabile funzione paterna, ha vacillato ulteriormente e, se "in passato – essa – si è fondata quasi esclusivamente sulla irregolare attribuzione sessuale di compiti e di mansioni"<sup>3</sup>, oggi trova 'sbocco' in un contesto familiare indistinto. Questa condizione è frequente, ma, per il bambino, il bisogno di chiarezza della rappresentazione dell'amore (madre) e dell'autorità, intesa come aiuto e autorevolezza (padre), è fondamentale e rimane intatta e inalienabile.

"La mancanza di una chiarificazione pedagogico-educativa della specificità del valore e del significato esistenziale dell'elemento maschile e femminile, atta a sostenere in maniera corretta le differenze bio-psicologiche, può essere allora assunta come uno dei motivi portanti che oggigiorno spingono erroneamente alcuni settori d'indagine a postulare una fusione delle immagini parentali, a collocarle in un tutto indifferenziato. Ciò pregiudica lo stesso rapporto educativo, giacché trascura il bisogno del minore di riferirsi nella crescita a soggetti capaci di aiutarlo ad articolare sapientemente, con diverse modalità interpretative, il suo mondo personale con quello esterno"<sup>4</sup>.

Bisogna, perciò, rinforzare il ruolo maschile-paterno e quello femminile-materno "nella prospettiva di una loro effettiva integrazione nello spazio domestico e sociale"<sup>5</sup>.

Spesso, nelle situazioni di disagio, i genitori dimenticano di rappresentare, per la prole, delle guide e non dei complici e neppure degli amici. Il rapporto educatore/educando, difatti, è impari poiché l'adulto è guida consapevole e intenzionale per l'educazione del minore. L'educando, invece, chiede, a volte esplicitamente altre volte in maniera implicita, di essere guidato e, per questo, utilizza gli strumenti che sente di avere a disposizione. Strumenti di cui ha esperienza, dominio e padronanza, specie, poi, in età adolescenziale.

---

<sup>3</sup> L. PATI, *La funzione educativa del padre*, Vita e Pensiero, Milano 1984, p. 21.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 21-22.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 23.

Il bambino, già nelle prime settimane di vita, apprende che il padre è *il primo altro da sé*<sup>6</sup>. Questo fatto, nel piccolo, costituisce la prima differenziazione dalla madre e dal mondo esterno e ne favorisce la costruzione della personalità. I genitori, – insieme o anche ognuno per proprio conto –, con il figlio istruiscono la comunicazione e la relazione educativa. Questa è finalizzata al riconoscimento dell'altro, portatore di caratteristiche personali, e alla partecipazione con l'altro da sé, da cui si delinea anche l'altrui esplicitazione personale. In sostanza, il padre e la madre sono chiamati a seguire la crescita del figlio e a riconoscerne l'alterità e, il bambino, nei confronti dei genitori, si regola nel medesimo modo. Passaggio essenziale, questo, perché nel futuro sarà chiamato frequentemente a operare il processo del riconoscimento dell'alterità e quello della differenziazione dell'altro da sé.

Maria Montessori, a proposito dell'impegno genitoriale, afferma che è “assai difficile diventare di colpo modelli di perfezione, tali che valga la pena di essere imitati dai bambini. Giacché, fino al momento in cui nella famiglia è sbocciata questa nuova vita innocente, padre e madre facevano a gara nel riconoscere i propri difetti [...] Ma, improvvisamente, è subentrato per loro un nuovo dovere: il dovere di essere perfetti. A loro tocca educare i figlioli con autorità cosciente, correggere i difetti e migliorarli coi castighi, ma soprattutto con l'esempio lampante della loro perfezione”<sup>7</sup>.

Così M. Montessori descrive e presenta, in generale, il comportamento abituale della coppia genitoriale, la genitorialità e l'educazione familiare. A questo, in relazione ai tempi attuali, bisognerebbe aggiungere la tendenza alla deresponsabilizzazione dei genitori con il riconoscimento (proiettivo e delegante) di responsabilità educativa alla scuola e agli insegnanti.

Chi deve educare il bambino, allora?

Istintivamente si dovrebbe immaginare che siano il padre e la madre a fornire le basi educative al bambino. Probabilmente, però, la coppia genitoriale dovrebbe riformulare il proprio ruolo e la propria funzione in un'ottica di riumanizzazione dei principi e dei postulati educativi oggi ceduti o alienati al 'ristretto' mondo del digitale o, peggio, dei *social network*. Ragione per la quale è indispensabile e impellente progettare, programmare e attivare dei percorsi formativi per genitori o, addirittura, per chiunque immagini di voler

---

<sup>6</sup> Cfr. L. PATI, *Livelli di crescita. Per una pedagogia dello sviluppo umano*, op. cit.; inoltre, cfr. Donald Woods WINNICOTT, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Armando, Roma 2005.

<sup>7</sup> Maria MONTESSORI, *Il bambino in famiglia*, Garzanti, Milano 2022, p. 94.

diventare padre o madre. I temi da affrontare saranno quelli della preparazione e della progettazione della vita in comune; della convivenza nel rispetto dei sistemi assiologici di provenienza; della convinzione della parità sia di giudizio sia esistenziale nella coppia genitoriale; dell'accettazione convinta della responsabilità educativa di ognuno dei due; dell'integrazione e dell'equilibrio sia dei compiti sia della relazione educativa, tanto da costituire un'unità integrata e inclusiva<sup>8</sup>. Soprattutto, poi, l'equilibrio è da ristabilire fra la maternità e la paternità, troppe volte, quest'ultima, non considerata come fondamentale ma come un semplice corollario. Il bambino, invece, con la terza settimana di vita, non solo ha conosciuto il primo altro da sé, ossia il padre, ma da quell'esperienza avrà imparato la diversità, quindi l'alterità<sup>9</sup>.

“La paternità è indissolubile dalla maternità: i significati dell'una interferiscono talmente con quelli dell'altra, da impedire di considerare il padre senza il riferimento alla madre, e viceversa”<sup>10</sup>. Si tratta, cioè, di riconoscere la funzione educativa paterna legata alla funzione educativa materna, ossia al legame presente tra il padre e la madre del bambino. Da questo vissuto dipende un maggiore o minore riscontro educativo, nonché la qualità di relazione interpersonale con il figlio e con chiunque agisca abitualmente nell'ambiente familiare.

Il rapporto padre/figlio, di conseguenza, risulta efficace se il rapporto madre/padre lo è e se è basato sulla parità di giudizio e, per questo, si rende partecipe alla vita domestica anche il bambino<sup>11</sup>. Da queste dinamiche, il minore trae informazioni preziose per la crescita personale e familiare. L'unità integrata e inclusiva auspicata tra padre e madre, produce analisi e interventi educativi condivisi tra i due genitori; tutela dalle critiche; attribuisce maggior convinzione e forza alle azioni educanti. Nella coppia, prima, e nel figlio, poi, l'unità integrata e inclusiva induce a rinnovare quotidianamente l'affetto e il rispetto di ogni membro della famiglia, in maniera reciproca.

“Il padre, ad esempio, nella sua indipendenza, non può agire isolatamente, prescindendo dalla madre. L'uno aspetta dalle altre incentivazioni e suggerimenti per l'ideazione di un comune itinerario educativo, che ciascuno attuerà

---

<sup>8</sup> Cfr. L. PATI, *La funzione educativa del padre*, op. cit., p. 235.

<sup>9</sup> Cfr. D.W. WINNICOTT, op. cit.

<sup>10</sup> L. PATI, *La funzione educativa del padre*, op. cit., p. 235.

<sup>11</sup> Cfr. Norberto GALLI, *Pedagogia della famiglia ed educazione degli adulti*, Vita e Pensiero, Milano 2000; inoltre, cfr. Id., *La famiglia un bene per tutti*, La Scuola, Brescia 2007.



in forza della propria originalità personale: c'è autonomia nell'interdipendenza"<sup>12</sup>.

In sostanza, il padre e la madre svolgono azione di collaborazione condivisa finalizzata a un obiettivo comune: la costituzione della coppia in quanto tale e in quanto genitori; ma, l'azione maggiore che i genitori devono promuovere è rappresentata dal diritto/dovere dell'educazione dei figli. In questo modo i genitori mostrano l'essenza e il significato del dialogo che, il padre, dovrà nutrire con paziente impegno poiché la comunicazione non è monolaterale, il genitore riceve dei feed-back dal figlio da cui trarre informazioni utili per capire a quale opera educativa sta partecipando.

Troppo spesso, invece, la coppia genitoriale frantuma i ruoli e le funzioni del padre e della madre, lasciando spazio a una sorta di spontaneismo educativo nella convinzione che il dialogo consista solo nell'emissione di parole, nell'acconsentire o meno alla soddisfazione di richieste. Il padre, invece, così come la madre, liberatosi del fardello di stereotipi, soprattutto culturali e sociali, assume l'umiltà e l'empatia necessarie per ben educare nel confronto dialogico.

Ogni adulto dovrebbe concentrarsi sul valore e sul rispetto dei minori, considerarli non proprietà privata né incapaci di capire, bensì reputarli come persone. Il padre, se attento ai messaggi provenienti dai figli, se ne analizzerà i bisogni, se dialogherà con loro, se avrà riconosciuto la creatività e scoperto l'attitudine dei propri figli, avrà insegnato il valore della libertà e dell'iniziativa, del rispetto e della diversità, dell'ascolto e della fiducia; oltre a risultare il maggiore responsabile della considerazione personale e aver promosso la passione per l'agentività. In sostanza, oltre l'esempio, il dialogo intergenerazionale è il metodo migliore per guidare i minori nella vita.

Comunicazione, dialogo, duttilità, apertura, dinamicità, tutela del valore della persona, coerenza educativa, congruenza e comprensione dei messaggi (verbali e non verbali), sono le principali caratteristiche del padre che attende l'affermarsi dell'autonomia dei figli e li aiuta a inserirsi nella società e nel mondo.

---

<sup>12</sup> L. PATI, *La funzione educativa del padre*, op. cit., p. 235.

### **Riferimenti bibliografici**

- BOLLEA Giovanni, *Le madri non sbagliano mai*, Feltrinelli, Milano, 2017.
- GALLI Norberto, *Pedagogia della famiglia ed educazione degli adulti*, Vita e Pensiero, Milano, 2000.
- GALLI Norberto, *La famiglia un bene per tutti*, La Scuola, Brescia, 2007.
- MONTESSORI Maria, *Il bambino in famiglia*, Garzanti, Milano, 2022.
- PATI Luigi, *La funzione educativa del padre*, Vita e Pensiero, Milano, 1984.
- PATI Luigi, *Livelli di crescita. Per una pedagogia dello sviluppo umano*, La Scuola, Brescia, 2016.
- WINNICOTT Donald Woods, *La famiglia e lo sviluppo dell'individuo*, Armando, Roma, 2005.

ANIELLO PIGNATARO

## IL METODO BLONDELLIANO PER FAVORIRE LA CONVERGENZA FINALE DI TUTTE LE VERITÀ IMPLI- CATE NELL'ATTO DEL PENSARE

Nel novembre del 1881 Blondel (1861–1949)<sup>1</sup> comincia il cammino di studi all'École Normale Supérieure di Parigi. Lo accoglie un ambiente caratterizzato dall'intreccio di diverse correnti di pensiero kantiano o postkantiano. Con questi autori il giovane Blondel entra in contatto attraverso la lettura intera o solo parziale di alcune opere che in quel periodo erano al centro del dibattito filosofico.

Dallo studio degli appunti<sup>2</sup> a commento di queste letture sappiamo che Blondel, nel decennio 1880–1890, si è confrontato con alcuni momenti del pensiero di Kant, di Schelling, di Schopenhauer e probabilmente di Fichte<sup>3</sup>. Le note rivelano che il taglio dato non è quello di riassumere il contenuto o di elaborare semplici estratti, bensì esprimono una *reazione critica*. Blondel si ispira ai filosofi tedeschi, non per pensare come loro, ma *contro* di loro. A distanza di tempo dirà che il suo intento non era solo quello di opporsi a Kant quanto di dare vita a una filosofia totalmente diversa da quella di Kant<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Per una presentazione del pensiero di Blondel e del contesto storico-culturale, con annessa bibliografia di riferimento, si rimanda a: Aniello PIGNATARO, *Azione e persona: la proposta di Maurice Blondel*, in AA. VV., *L'identità personale tra realtà virtuale e condizionamenti tecnologici*, Civitas et Humanitas, Annali di cultura etico-politica (10), Milella, Lecce 2019, pp. 151-162; ID, *L'atteggiamento di M. Blondel sul rapporto Immanenza-Trascendenza nel clima culturale di fine ottocento*, in AA.VV., *Crisi della "Totalità" e rischio sopravvivenza*, Civitas et Humanitas, Annali di cultura etico-politica (12), Mondostudio, Casino 2021, pp. 157-165.

<sup>2</sup> Gli scritti e i manoscritti di Blondel sono confluiti in un unico fondo di ricerca; *Archives Maurice Blondel* custodito presso l'Università di Lovanio.

<sup>3</sup> Kant: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che possa presentarsi come scienza* (1783); *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785); alcune parti della *Critica della ragione pura* (1781); Schelling: *Sistema dell'idealismo trascendentale* (1800); Fichte: *La missione del dotto* (1794).

<sup>4</sup> La posizione critica nei confronti del pensiero kantiano è già presente negli scritti anteriori alle note sulla prima *Critica* di Kant. Lo prova lo scritto presentato da Blondel al concorso per l'agrégation del 1885, riguardante la *Doctrine de Kant sur la connaissance comparée à celle de Hume et de Leibniz*, nel quale critica Kant per la separazione operata tra ragione

Indubbiamente però, al di là delle intenzioni espresse, non possiamo negare che la proposta filosofica di Blondel non abbia subito l'influsso del pensiero di Kant, tanto che dal pensatore di Königsberg e dai suoi successori deriva il *metodo* che è alla base della sua riflessione ossia il metodo di immanenza<sup>5</sup>.

A tutt'oggi, nonostante il progredire degli studi sulle fonti del pensiero di Blondel, mancano ancora alcuni utili elementi che chiariscono tutti gli aspetti riguardanti la genesi di questo metodo. Sembra che lo stesso Blondel lo faccia derivare dalla filosofia tedesca postkantiana. A suo giudizio, infatti, tutta la filosofia moderna da Spinoza a Kant fino a Hegel porta alla costituzione di un metodo di immanenza.

Sarà uno dei temi sviluppati nell'opera *Lettera sull'apologetica* (1896)<sup>6</sup>, ma già qualche anno prima lo troviamo in un interessante saggio del 1894: *Una fonte del pensiero moderno. L'evoluzione dello spinozismo*<sup>7</sup>. L'articolo è parte di una raccolta di saggi dove Blondel, in un dialogo serrato con alcuni autori della filosofia moderna, mostra storicamente come «il sistema si sia ridotto sempre più a un *metodo*»<sup>8</sup>. Così, mentre le filosofie postkantiane pensavano di aver finalmente proposto una dottrina dell'assoluto, il filosofo di Aix ritiene criticamente che in fondo esse trattavano soltanto di fenomeni: «Il fenomeno: ecco se si riflette, il vero oggetto al quale, in ultima analisi, s'applica la dialettica hegeliana; ecco la vera nozione scientifica che ha elaborato questa filosofia dell'assoluto. E se, «quale dottrina, lo spinozismo ha fatto il

---

pratica e ragione teorica. Cfr. Anna Vittoria FABRIZIANI, *Blondel e i neotomisti*. Rubettino, Soveria Mannelli, 2005, pp. 11-12.; Peter HENRICI, *Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca* in "Gregorianum", 4 (1975), p. 622.

<sup>5</sup> Per un'essenziale bibliografia di riferimento sul tema, si segnala: P. HENRICI, *Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca*, in "Gregorianum", cit. pp. 615-638; René VIRGOLAY, *La méthode d'immanence dans L'Action de 1893*, in AA.VV., *L'Action, una dialettica del salut, Colloque du centenaire Aix-en-Provence-Mars 1993*, Beauchesne, Paris 1994, pp. 43-65; Diogene BIDERI, *Lecture blondelienne de Kant dans les principaux écrits de 1893 à 1930. Vers un dépassement de l'idéalisme transcendantal dans le réalisme integral*. Editrice P.U.G. Roma, 1999; A. V. FABRIZIANI, *Blondel e i neotomisti*, cit. pp. 5-34; Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità. La teologia fondamentale e la sua dimensione di apologia*, Città Nuova, Roma 2015, pp 548-580.

<sup>6</sup> Maurice BLONDEL, *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologetique et sur le méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*; tr. it. *Lettera sull'apologetica* a cura di Guglielmo FORNI, Queriniana, Brescia 1990.

<sup>7</sup> Cfr. M. BLONDEL, *Cartesio, Malebranche, Spinoza, Pascal*, a cura O. ARCUNO, La Nuova Italia, Firenze 1974.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 88.

suo tempo, per sussistere solo come metodo», ciò è dipeso dalla mediazione del fenomenismo, che gli ha finalmente sottratto il suo carattere ontologico»<sup>9</sup>.

Secondo P. Henrici, profondo conoscitore del pensiero di Blondel, la struttura del metodo e quindi anche la sua originalità, la si può individuare nel saggio sullo spinozismo dove il pensatore di Aix afferma «Kant ha contribuito a liberare la ragione dalla pretesa d'imporre agli oggetti della conoscenza una regola assoluta, un giudizio fondato sull'essere. Ma l'essenza della critica immanente non consiste in questa riserva negativa: la sua idea fondamentale è che ogni atto, ogni prodotto dell'uomo o della natura ha il suo valore, come la sua realtà, determinato dall'insieme di cui fa parte».<sup>10</sup>

Commenta Henrici: «Il metodo di immanenza si fonda dunque sul principio di totalità. Ogni singolo fenomeno appartiene a «un tutto», dal quale e nel quale soltanto ha la sua specifica verità; perciò non può venir compreso se non conoscendo questa totalità – che pertanto può dirsi «immanente» nel fenomeno. Grazie a tale immanenza è possibile un giudizio assoluto sul particolare».<sup>11</sup>

La stagione culturale e teologica in cui Blondel si trova immerso resero tale intuizione estremamente problematica. Nel clima infuocato di quegli anni, segnato dalla vicenda modernista, la proposta venne interpretata come una “dottrina” dell'immanenza, nonostante le reiterate insistenze dello stesso Blondel sul definire “metodo” il suo procedere. Per molti però tale distinzione fu interpretata come un ripiego tattico.

## **1. La dialettica e l'immanenza**

Il fine che si propone l'opera di M. Blondel, soprattutto nell'*Action*, è di mostrare con i soli mezzi della filosofia – cioè dell'immanenza del pensiero umano –, che l'essere umano aspira ad un fine superiore all'ordine dell'immanenza stessa e, quindi, al puro fine umano filosofico, immanente alla natura dell'uomo.

In termini puramente filosofici, la stessa questione fa parte – come si sa – della trattazione della seconda critica di Kant che mantiene, com'è ovvio, lo svolgimento dell'argomento e del suo oggetto, entro limiti di pura filosofia, nell'angolatura del criticismo: Dio, causa del mondo, espresso come postulato della ragione pratica.

---

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 89-90.

<sup>11</sup> P. HENRICI, *Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca*, art. cit. p. 624.

Tuttavia, considerando il sistema dell'*Action*, il procedimento posto in essere da Blondel, per il raggiungimento del suo scopo, è abbastanza diverso da quello posto in atto da Kant, nella sua seconda *Critica*<sup>12</sup>.

Messa da parte l'analisi metafisica, tipica del procedere kantiano (delle due prime critiche) e l'analisi filosofica in generale, e analogamente il procedere della teologia, che non vorrebbe ammettere che si ricerchi il *soprannaturale* con la possibilità di scoprirlo tra le "esigenze" della natura umana, Blondel, abbandonerà il procedimento per ragionamenti a priori (sia teoretici che pratici) e si orienterà verso l'osservazione fenomenologica esistenziale<sup>13</sup>.

Blondel (prima parte dell'*Action*) non vuole considerare la natura umana nella sua essenza metafisica ma nella sua concreta realtà (esistenziale). Infatti, secondo il filosofo di Aix, ciò che si cercherà invano e senza risultati di rilievo nell'uomo astratto (delle due critiche kantiane), dovrà essere possibile identificarlo nell'uomo storico per eliminare il vuoto gnoseologico che ne consegue nella conoscenza. Se nell'uomo esiste un bisogno che supera i limiti della natura e di cui la natura non è in grado di delimitarne la consistenza, è legittimo domandarsi se questo compito non possa essere assunto dall'osservazione fenomenologica. Perciò l'analisi psicologica avrà metodologicamente il primato sull'analisi metafisica.

Blondel pone sotto osservazione, quindi, il vissuto concreto dell'uomo nel flusso continuo della storia. Egli pensa di poter identificare una *costante sostanziale* del comportamento e delle aspirazioni dell'uomo nelle confidenze

---

<sup>12</sup> Scrive a riguardo la Fabriziani: «L'epistemologia critica a cui mirava Blondel intendeva dunque andare oltre la separazione con cui Kant, distinguendo tra "conoscenza positiva scientifica" e "certezza morale", aveva ignorato la continuità che "dal punto di vista dell'azione" lega le scienze al problema del destino, misconoscendo per ciò stesso l'unità del problema umano. Facendo valere un impegno morale ineludibile non solo per la metafisica ma anche per la scienza, Blondel realizzava così il programma antikantiano enunciato nelle note alla *Critica della ragion pura*, secondo il quale bisogna cominciare dallo studio della ragione pratica e non dalla ragione teorica se si vuole capire il nostro modo di accesso al mondo reale». A. V. FABRIZIANI, *Blondel e i neotomisti*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 17-18.

<sup>13</sup> «Il metodo fenomenologico che Blondel mette in atto non va declinato nel senso di una ricerca sistematica e compiuta sulle condizioni di possibilità dell'atto dell'apparire, quanto in una documentazione dell'azione all'interno dell'esperienza umana in tutte le sue sfaccettature, rintracciabili all'interno dell'esistenza di ciascun uomo. Blondel non compie una ricostruzione di quali siano le forme e gli strumenti del manifestarsi dei fenomeni alla coscienza, ma documenta quali siano i contenuti di tale coscienza, e così facendo cercherà di ricostruire anche i processi che a questi contenuti conducono». Gianni BIANCHI, *La ragione credibile*, Jaca Book, Milano 2009, pp. 38-39.

di un poeta, nei diari intimi d'uno scrittore, nella confessione disperata di un malfattore<sup>14</sup>, in generale nella continua esperienza che mostra come costante della vita, l'insoddisfazione di ciò che si riesce ad avere o a produrre (volontà voluta).

Si rileva, nei bisogni inappagati degli uomini, il bisogno d'un infinito. Il filosofo si domanda se vi sia poi troppa distanza tra infinito e il soprannaturale. Ma se il soprannaturale si riduce all'infinito filosoficamente concepibile, il guadagno non sarebbe molto. Occorrerà a questo punto spingere l'analisi all'interno dell'esperienza d'infinito contenuta nell'azione dell'uomo, anche nell'eventualità che egli stesso non ne sia cosciente per spiegabili motivi.

Blondel attiva, a questo punto del suo progetto, un metodo ed una dialettica molto originali. Il metodo blondeliano potrebbe definirsi: analisi *metapsicologica*<sup>15</sup> per inventariare non tanto i contenuti di coscienza, quanto quelli della volontà, cercandoli non tanto nelle "espressioni verbali definitorie", quanto piuttosto nell'azione che le incarna: si tratta, quindi, d'una analisi esistenziale con valore metafisico, ovviamente di una metafisica diversa dalla metafisica ontologica, ma solo per il "punto di partenza": qui si ha un punto di partenza "volontativo" e non intellettuale.

Naturalmente per *Azione*, Blondel intende qualsiasi attività specificamente umana – metafisica, morale, estetica, scientifica o pratica – che includa sia la speculazione filosofica di un pensatore sia l'attività di un primitivo (nell'accezione che se ne aveva nell'ottocento).

Con il metodo dell'analisi *metapsicologica*, è possibile rilevare ciò che soggiace ad ogni azione (anche nel caso non infrequente che colui che agisce non ne sia cosciente); con l'analisi *metapsicologica* si è in possesso degli strumenti della ricerca che dovrà ancora essere organizzata. L'opera di organizzazione appartiene alla dialettica blondeliana, la quale si distingue da quella di Platone e di Hamelin (1856–1907). Si tratta di una dialettica non concet-

---

<sup>14</sup> «Dans les confidences de tel poète, dans les pages intimes de tel écrivain, dans la confession désespérée de tel criminel, dans l'expérience quotidienne qui nous montre les hommes toujours insatisfaits de ce qu'ils possèdent, découvre-t-on pas l'infini d'un besoin, c'est-à-dire en somme le besoin d'un infini»: Auguste VALENSIN, *Maurice Blondel et la dialectique de L'Action*, in "Études" 82 (1949), p. 148.

<sup>15</sup> «Analyse métapsychologique»: «Elle consiste à inventorier non pas tant le contenu de la conscience que le contenu particulier du vouloir, et à chercher celui-ci non dans les seules expressions plus ou moins formelles qu'il se donne, mais dans l'action où il s'incarne» (*Ibidem*, p. 149).

tuale ma volontativa, condotta sugli elementi che le vengono forniti dall'analisi *metapsicologica*, per trovare il suo oggetto: il soprannaturale.

Per Blondel ne l'*Azione* si procede dal volere (per quanto povero possa essere), si dimostra che questo volere ne contiene ineluttabilmente un altro, poi che questo ne contiene un altro e così di seguito, finché si giunge ad un volere che sostiene, infine, il bisogno cercato. Blondel chiama questo passaggio da volere a volere: *dialettica*. Si tratta di un movimento *dilemmatico* (o a catena), come avviene nella metafisica di Aristotele (di cui si noterà l'analogia fra motore primo o immobile con il soprannaturale blondeliano). Non si tratta – come già si è detto – di concetti, ma di voleri o atti volontari.

La dialettica blondeliana ha una sua originalità ma di evidente matrice fichtiana<sup>16</sup>: l'*Io* di Fichte è infatti un *Io volontativo*, ma dato a priori, Blondel procede non a priori, ma per via fenomenologica.

## 2. Le problematiche filosofiche del principio d'immanenza in ordine alla Trascendenza

È naturale che sia stato Kant – che nella sua prima *Critica* si pone a coronamento della speculazione filosofica del razionalismo e dell'empirismo – a porre il “principio d'immanenza” come regola suprema della conoscenza umana, che si svolge nel puro immanente, dell'ordine fenomenologico. Ovviamente tutto ciò per Blondel vale solo per quanto si riferisce alla realtà immanente o empirica; un discorso a parte nell'immanenza deve essere fatto per il trascendente, oltre il trascendentale. Ma la speculazione kantiana, tutt'altro che essere scartata come avveniva occasionalmente nella Scolastica classica e nella Neoscolastica, viene valorizzata in Blondel per molti aspetti. Soprattutto riguardanti la fenomenologia, attribuendo tuttavia, attraverso il “principio di immanenza” e il “metodo d'implicazione”, contenuti notevolmente più interessanti.

---

<sup>16</sup> La radice prima del sistema fichtiano in cui l' “Azione” è “conoscere” è stata molto ben colta da H. Steffens, direttamente da Fichte: «Allora lo sorprese improvvisamente il pensiero che l'azione con cui l'autocoscienza coglie e tiene ferma se stessa sia evidentemente un conoscere» (Cfr. Claudio CESA, *Fichte e il primo Idealismo*, Sansoni, Firenze, 1975, p. 8) e poi, ancora meglio: «La volontà è il principio vivente della ragione, è lei stessa la ragione, purché questa sia intesa in modo puro ed indipendente»; «La ragione è attiva mediante se stessa», significa: la volontà pura, solo in quanto tale, causa e domina» (*Ibidem* p. 70).



Il Blondel del principio d'immanenza sostiene che ogni realtà finita (gli esseri in relazione all' Essere<sup>17</sup>, in linguaggio blondeliano), comporta in modo immanente l'esiguità gnoseologica dell'Essere<sup>18</sup>.

Per il "metodo d'immanenza" blondeliano (o d'implicazione), Blondel ritiene che il nome (filosofico) di Dio possa avere un "posto" suo proprio in filosofia: «La méthode d'immanence, déjà mise en oeuvre dans la thèse du 1893, mais encore nommée ainsi, est en fait la condition de la possibilité d'un juste langage, sur Dieu et son nom»<sup>19</sup>.

Nel seguito poi della sua ricerca filosofica «Blondel metterà progressivamente a fuoco il proprio metodo critico, che qualificherà "metodo d'implicazione" (o anche d'immanenza). Si tratta di scoprire quello che è universalmente, necessariamente implicato nei nostri atti, nelle nostre parole, nei nostri pensieri; quello che vi si trova, prima in modo nascosto, implicito, e che va in seguito, a poco a poco, ma il più completamente possibile esplicitato, nella consapevolezza tra l'altro, che non sarà mai possibile esplicitare interamente, adeguatamente, tutto l'implicito primario della nostra conoscenza e della nostra azione»<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Ovviamente si fa riferimento all'opera blondeliana: Maurice Blondel *L'Être et les êtres, Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alvan 1935; in linguaggio religioso: l'Être (Essere) è Dio, la pienezza dell'essere, mentre "les êtres" (gli esseri), sono gli esseri empirici nella loro totalità.

<sup>18</sup> Quest'interessante aspetto del progetto filosofico blondeliano è stato analizzato da Jean LECLERCQ, *Du Dieu qui vient à l'action: le dénouement blondélien*, "Revue Philosophique de Louvain" 99 (2001) pp. 422-452. La questione è ovvia: «une philosophie serait-elle encore en droit de cette appellation si elle est reconduite à la chasse aux fontomes, selon l'expression de F. Bacon, reprise par Blondel?» (*Ibidem*, p. 422); chiaramente all'orizzonte vi è la questione della filosofia come scienza (in senso moderno, che esclude a priori una causa metafisica). Ma si domanda l'autore, leggendo M. Blondel, se tale posizione del problema sia legittima: «la question de savoir comment le Dieu entre en philosophie est-elle encore d'actualité?» (*Ibidem*, p. 449); si sottintende – è chiaro una nuova concezione d'immanenza, come implicazione – che permetta di risolvere la questione: «La véritable question serait-elle alors de savoir comment le philosophe – l'ami de la sagesse, or dieu n'est pas toujours « le » sage – peut entrer en théologie, c'est-à-dire ce monde où ou Dieu prétend parler et se montrer?» (*Ibidem*). Il tentativo fatto da Blondel nella sua tesi del 1893: *l'Action*, per pensare l'intervento di un Dio (la venue d'un dieu) in linea filosofica, rimane un dato originale: «enrefusant de la poser comme un postulat théorique ou encore comme un point d'arrivée de la pensée, Blondel s'efforce de suivre, dans son déploiement intégrale et selon une «méthode d'immanence», la logique de l'action» (*Ibidem* p. 451).

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 445.

<sup>20</sup> Marc LECLERC, *Il destino umano nella luce di Blondel*, Cittadella, Assisi 2000, p. 14.

In conclusione il nuovo metodo è metodo di concretezza, di implicazione e di integrazione: si tratta di studiare il pensiero concreto, cioè reale in tutto (e non solo fenomenico, ma fenomenologico: “fenomeno” con una sua “logica interna”, d’una fenomenologia del tutto particolare: la fenomenologia “implicativa” blondeliana); reale non astratto, “esplicitando” ciò che esso *implica* (reale “fenomenico”, “trascendentale” e “trascendente”), tutti elementi essenzialmente richiesti per poter esistere<sup>21</sup>.

Lo studio di queste verità universalmente implicate in ogni dottrina e in ogni pensiero fa uscire dalla regione dei conflitti, originati dalle opposte dottrine, e insieme mette in evidenza la realtà distinta e la convergenza finale di tutte le verità implicate nell’atto del pensare.

Per Kant, diversamente, le categorie della ragione pura teoretica, hanno solo un uso immanente all’esperienza che, nella sua filosofia del trascendentale, rimangono nei limiti delle impressioni soggettive spazio-temporali, in cui si muovono le categorie.

Il principio d’immanenza è formulato da Kant con grande chiarezza (e in modo del tutto opposto all’assunto blondeliano): «Noi dunque non possiamo allargare in modo positivo il campo degli oggetti del nostro pensiero al di là delle condizioni della nostra sensibilità, né ammettere, oltre i fenomeni, oggetti altresì del pensiero puro, cioè noumeni, poiché essi non hanno un significato positivo da addurre»<sup>22</sup>.

Così le conclusioni dell’analitica kantiana sono dunque chiare: la conoscenza scientifica è sì universale e necessaria, ma solo “fenomenica”. Anzi si potrebbe dire che, proprio e solo perché fenomenica, la scienza è universale e necessaria, dato che l’elemento di universalità e necessità deriva unicamente dal soggetto e dalle sue strutture a priori. Sono evidentemente impliciti nel pensiero di Kant i due percorsi del fenomenismo e dell’idealismo.

---

<sup>21</sup> Scrive Henrici a proposito della differenza tra il metodo trascendentale di Kant e la dialettica di Hegel e il metodo di Blondel «Per Kant e per Hegel, il discorso filosofico si fa *in ricerca* della totalità *assoluta* che si *esige*, ma che mai pienamente si raggiunge... Per Blondel il metodo di immanenza si appoggia su delle totalità *particolari*, ma che sono *già date*: le azioni effettive, quelle totalizzazioni sintetiche che Blondel aveva opposto al monadismo» P. Henrici, *Maurice Blondel di fronte alla filosofia tedesca*, cit, p. 625.

<sup>22</sup> J. KANT, *Critica della ragion pura*, a cura Vittorio MATHIEU, Laterza, Roma 2017<sup>9</sup>, p. 228; e continua: «Bisogna infatti, delle categorie, aver questo per fermo: che esse, da sole, non sono punto sufficiente alla conoscenza delle cose in sé, e, senza i dati della sensibilità, sarebbero forme meramente soggettive dell’unità dell’intelletto, ma senza oggetto» (*Ibidem*)

Nel fenomenismo classico il conoscere viene limitato alle modificazioni soggettive: una specie di diaframma tra la *realtà in sé* e l'*Io penso* (kantiano).

Sarà questo il punto di frattura esigiva in cui opererà Blondel nel “principio d'immanenza” e che si svolgerà sulla stessa base fenomenologica. Per Blondel il fenomeno nella sua realtà concreta, non è un puro dato oscuro e chiuso, ma è una realtà implicante il Trascendente. L'idealismo trova Blondel – nello spiritualismo – in campo opposto per il *Fine* che egli considererà Trascendente (Dio). Per l'idealismo infatti le modificazioni soggiacciono alla trascendentalità creatrice dell'*Io penso*: sono pertanto orientate all'interno e permangono nell'immanenza.

Il “principio d'immanenza” kantiano è formulato magistralmente da E. Schuppe: «Pensare qualche oggetto, come esistente fuori della coscienza, equivale a non pensarlo, giacché ciò importa che qualche cosa venga pensata e insieme posta fuori del pensiero: quindi non pensata»<sup>23</sup>. Nell'area filosofica francese, pensieri analoghi si hanno in E. Le Roy (1870–1954): «Un al di là del pensiero è privo di senso; è impensabile che l'oggetto dell'affermazione coincida con la stessa affermazione»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Immanenza*, in *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1968, p. 467, dà una versione ugualmente interessante del pensiero dello Schuppe: «Il mondo è nella coscienza ma la coscienza non è quella individuale, bensì la coscienza in generale, cioè il contenuto comune delle coscienze individuali».

<sup>24</sup> Edouard Le Roy: alla base della filosofia di Le Roy, sta la concezione bergsoniana della realtà come puro divenire, slancio vitale, evoluzione creatrice. La nozione di sostanza non va abolita per il Le Roy, ma ridotta a pura funzione, a legge d'un movimento. Al di sotto del movimento, in Le Roy, non vi sta una realtà stabile. Niente c'è di assoluto, ma soltanto movimenti fondati su avvenimenti. L'evoluzione ha fatto sgorgare dalla materia la vita e dalla vita l'uomo, e tende al di là dell'uomo verso una realtà superiore (*evoluzionismo*). L'evoluzione, come movimento incessante, continuo e progressivo, si spiega riducendo tutta la realtà a pensiero, poiché solo il pensiero è un divenire senza supporto. Il pensiero è l'essere stesso, il principio d'ogni posizione, la stoffa d'ogni realtà. Pertanto nulla si può presupporre al pensiero: è il perenne iniziatore, perenne creazione, esigenza di slancio infinito al di là di ogni necessità fatta (*idealismo*). cfr. Ireneo DANIELE, *Le Roy Edouard*, in *Enciclopedia Filosofica*, III, Sansoni, Roma 1967<sup>2</sup>, coll. 1483-1484; cfr. anche Jean FERRARI, *Maurice Blondel et Édouard Le Roy*, in AA.VV. *Blondel entre L'Action et la Trilogie, Actes du Colloque international sur les écrits intermédiaires de Maurice Blondel*, (ed) M. LECLERC, Lessius, Bruxelles 2003, pp.37-51.

Sono queste, tutte espressioni abbastanza difficili per lo spiritualismo blondeliano<sup>25</sup>, teso a comprendere (o meglio: a distinguere nel processo gnoseologico) due gradi di conoscenza (fenomenistico e implicativo e quindi metafisico esplicativo), componenti che, per quanto unificate, mostrano due gradazioni gnoseologiche correlate nell'essere: immanente e trascendente.

Ed è in quest'ambito che si svolge la comprensione del "principio d'immanenza" di Blondel, soprattutto per quanto riguarda lo svolgimento del pensiero e le sue implicanze, orientate alla trascendenza.

### **3. Il principio d'immanenza: origine del concetto e comprensione blondeliana**

Nello spiritualismo blondeliano, il Trascendente (l'Essere: Dio) è concepito come indispensabile "presenzialità" in primo luogo "finale" (in quanto gli esseri ricevono il loro "senso" e quindi la loro realtà dal procedere verso la sua direzione), e quindi "causale" (in quanto la finalità unica del suo essere, comporta l'esclusione di una qualsiasi diversa causalità). Tale presenzialità è di natura ontologica (e non meramente logica): è ontologicamente implicita e implicata nella natura stessa degli "esseri" che convolano alla sua realtà – come si è già visto in precedenza – ineliminabile (ontologicamente) e beatificante (esistenzialmente), a motivo della sua trascendente unicità.

Il "principio" o "metodo d'immanenza"<sup>26</sup> nel pensiero di M. Blondel si configura in modo di totale diversità rispetto alla sua comprensione idealistica<sup>27</sup> che, com'è ovvio, assume valore metafisico.

Per Blondel il principio d'immanenza deve essere considerato, all'interno del suo sistema, come dato metodologico senza una propria valenza metafisica.

---

<sup>25</sup> E tuttavia articolato in Blondel, come nota D. BIDERI, *Lecture blondélienne de Kant dans les principaux écrits de 1893 à 1930*, cit. p. 31 «Blondel refuse qu' on puisse partir des principes objectifs de la pensée pour affirmer dans sa forme abstraite la réalité des choses».

<sup>26</sup> Cfr. N. ABBAGNANO, *Metodo della Immanenza*, in *Dizionario di Filosofia*, p. 467: «così fu chiamato da Blondel, Laberthonnière e altri il metodo di *apologetica* religiosa, il quale tende a mostrare che il divino è in qualche modo immanente nell'uomo almeno sotto forma di bisogno, aspirazione o esigenza».

<sup>27</sup> «Le Roy ha dato a questo metodo (dell'immanenza) un'espressione ancora più generalizzata (rispetto ai filosofi dell'Azione) chiamandolo "principio di Immanenza" ed esprimendolo nella forma che tutto è interno a tutto, e che nel minimo dettaglio della natura o della scienza l'analisi ritrova tutta la natura e tutta la scienza» (*Ibidem*).

Egli infatti lo chiamerà: “metodo d’immanenza”, comportando tuttavia, per la particolare trattazione data, una sfumatura di marcata esistenza (cioè un’esperienza teologica o del divino, cioè: ordine soprannaturale)<sup>28</sup>, che allora fu compresa come rinnovata Apologetica il che invero non era.

Il sistema di Blondel è un’autentica filosofia che si muove all’interno della fenomenologia e della pura immanenza (per quanto pregnante di impliciti trascendenti), ma la confusione era possibile.

Di fatti (forse per le sue aspirazioni agostiniste all’interno dello spiritua- lismo), egli ha sempre insistito sull’intima fusione della filosofia e della Ri- velazione.

La terminologia che si esprime nella definizione “metodo d’immanenza” era nata da una polemica fra Blondel e la *Revue de Métaphysique et de Mo- rale*, dove era stata data una recensione della prima *Action*, abbastanza critica.

Egli era giunto al convincimento che per il razionalismo contemporaneo imperante l’uomo non potesse essere ricondotto alla Trascendenza e al so- prannaturale (dimensioni che sono sempre il fine prevalente della sua filoso- fia) se non attraverso la chiarificazione e l’indagine del dramma profondo dell’azione umana, lacerata tra la sublimità del *velle* (la dinamica volontativa aperta sempre alla trascendenza metafisica e al Trascendente: Dio) e la mise- ria del *posse*.

Blondel procedeva perciò sistematicamente – attraverso la sua metapsi- cologia e la sua dialettica – dall’immanente o strutturale drammaticità dell’uomo, all’ordine soprannaturale, a Dio, che, seppure nella sua teologi- cità, egli vedeva all’interno della sua peculiare filosofia.

La formulazione più chiara del metodo d’immanenza viene offerta da Blondel nella sua *Lettre sur le exigences de la pensée contemporaine en ma-*

---

<sup>28</sup>Annota, molto opportunamente, Valentini: «L’elemento centrale e forse più originale del “metodo dell’immanenza” delineato da Blondel è il situare la prova dell’esistenza di Dio nelle dinamiche dell’azione umana e quindi nel cuore stesso della libertà. L’idea di Dio non è un puro conseguimento logico o una mera occasione di indagine speculativa, essa è piuttosto un’esigenza che nasce dalla vita interiore e dall’*ordo caritatis*: «senza la giovinezza del cuore e senza l’inquietudine dell’amore, è finita». L’idea di Dio, origine della “volontà vo- lente”, si intuisce pienamente solo nella prassi, cioè nell’agire in ordine a quel bene infinito che ha sollecitato segretamente la volontà. L’idea di Dio come sommo bene «non è la nozione di una verità speculativa da definire, bensì la convinzione, forse vaga, ma perentoria e incon- trovertibile, di un destino e di un fine ulteriore». Cfr. T. VALENTINI, *La filosofia come “educazione alla libertà”*. Un itinerario da Fichte a Blondel, in “Forum” (Supplemento Acta Philosophica) vol I (2015), p. 167.

*tière d'apologetique*: «Il metodo d'immanenza consisterà nel mettere a confronto, nella stessa coscienza, ciò che noi sembriamo pensare, volere e fare, con ciò che facciamo pensiamo e vogliamo realmente: in modo che nelle negazioni fittizie o negli scopi voluti artificialmente, si ritroveranno ancora le affermazioni profonde e i bisogni incoercibili che esse implicano»<sup>29</sup>.

## Conclusioni

Il progetto filosofico messo in campo da Blondel per superare il fenomenismo del pensiero critico di Kant incontrò ben presto la diffidenza e l'opposizione di quel movimento di pensiero detto neotomismo, fortemente schierato nel combattere gli errori del fenomenismo e del soggettivismo prodotti dalla diffusione del pensiero di Kant.

Sin dalla pubblicazione dell'*Action*, il filosofo di Aix fu oggetto di forti critiche da parte dei neotomisti, che lo accusavano di aver assunto gli stessi principi epistemologici del kantismo. La stessa *Lettre* fu al centro di aspre accuse da parte dei neotomisti perché essa riproponeva, a loro dire, il soggettivismo, il fenomenismo e il fideismo di Kant, sfociando così in un immanentismo e in un naturalismo contrari a quella che oramai stava diventando filosofia ufficiale della chiesa.

Le ragioni di questa controversia, che accompagnò il dibattito e il confronto per molti anni, sono da ricercare, da un lato, nella censura ecclesiastica che sin dai primi anni dell'Ottocento condannò il pensiero di Kant come “corifeo” della modernità, dall'altro nel tentativo, portato avanti dal Magistero della Chiesa non senza gli influssi di diversi esponenti del Centro neo-tomista partenopeo, inaugurato da Gaetano Sanseverio e dal periodico “La Scienza e la Fede” (1841–1888), di indicare nel pensiero di Tommaso d'Aquino (1225–1274) l'unica filosofia proponibile per contrastare le derive del pensiero moderno e in particolare la filosofia critica.

Così, in posizione critica rispetto alla proposta di Blondel, tra gli altri, troviamo J. De Tonquédec<sup>30</sup>, gesuita, considerato da alcuni la “critica più penetrante” fatta al pensiero di Blondel. Quest'autorevole esponente del neoto-

<sup>29</sup> Cfr. M. BLONDEL, *Lettera sull'apologetica*, p. 73.

<sup>30</sup> Joseph DE TONQUÈDEC (1868-1962): esponente del Neotomismo, rappresenta la corrente intellettualistica contraria a M. Blondel. In gnoseologia sosteneva l'astrazione intuitiva (eppure non passiva), contro la conoscenza attiva (volontativa di Blondel) e creativa di tipo idealistico, che Egli pensa strettamente connessa all'immanentismo.

mismo fissava in una serie di articoli su “*Études*” (del 1907)<sup>31</sup>, e in particolare nel volume *Immanence, Essai critique sur la doctrine de Blondel*, (Paris 1913) la sua critica alla *Philosophie Nouvelle*, espressione con cui egli intendeva la “Filosofia dell’Azione”, la cui proposta aveva come esito il soggettivismo e l’immanentismo con il rischio di “naturalizzare” il Soprannaturale.

L’ottica neoscolastica, tesa a sottolineare nel recente passato i dati intellettuali, ha concluso il suo arco nella riflessione posteriore, e ha dato senz’altro un contributo di rara preziosità per comprendere la portata dello sforzo di M. Blondel, per superare l’orizzonte filosofico dell’immanenza fenomenologica attraverso una diversa via da quella dei grandi maestri neoscolastici, a lui contemporanei.

---

<sup>31</sup>J. DE TONQUEDEC, *La notion de la verite dans la Philosophie Nouvelle*, Paris 1908, p. 21 nota 1: «Cette pensée – action n’est donc point une pensée par concepts. Elle contient de l’intelligence – mais non de l’intelligence réfléchie du sentiment, de la volonté. Elle est dite ‘obscure’ par opposition à la pensée pure et discursive».





MICHELE LEONE

## MUSICA E SPIRITUALITÀ TRA VISIONE RELIGIOSA E LAICA AUTONOMIA

### Premessa

L'intento di questo breve saggio è quello di analizzare la feconda relazione, documentata in ogni tempo e in ogni luogo del mondo, tra la musica e l'innata spiritualità dell'essere umano. Si metteranno a confronto due prospettive. La prima tenderà ad evidenziare, attraverso lo sguardo del pensiero laico, il ruolo dell'evento musicale inserito in un contesto di autonoma spiritualità, libera da qualsiasi forma di credo confessionale, ma che assume, nello stesso tempo, le caratteristiche di una ineffabile trascendenza pur mantenendo la sua presenza in una materiale essenza di vita. La seconda prospettiva, invece, vedrà l'arte musicale muoversi in una modalità strettamente connessa alla ritualità e alla liturgia sacra delle varie dottrine fideistiche o, per lo meno, legate a un dogma nei vari periodi storici. Quest'ultima via porterà all'affermazione nella storia di quella categoria estetica definita col termine di Musica Sacra. Infine, nell'ultima parte del saggio verrà analizzato un genere appartenente alla *popular music* ma fortemente congiunto alla pratica religiosa: il *reggae*, ed in modo più specifico il suo personaggio più emblematico: Bob Marley.

### 1. Una laica autonomia spirituale dell'evento sonoro

Le caratteristiche ontologiche della musica che nasce da una pura e autentica pulsione ispiratrice, come se fosse una straripante forma di vitale energia, ci portano a configurare una dinamica in grado di prospettare finanche una trasformazione della realtà, diventando quindi azione e, di conseguenza, modo di progresso. Così Nietzsche: “*Senza la musica la vita sarebbe un errore*”. È il celebre aforisma inserito nella II parte del *Crepuscolo degli idoli* («*Sentenze e frecce*», Af. 33). Per il filosofo di Röcken la potente “*inattualità*” del fenomeno musicale assume un valore esistenziale per individuare una via di fuga adatta a superare vincoli dogmatici e qualsiasi forma di restrizione. Infatti, sia il musicista (interprete o compositore) sia l'ascoltatore avranno l'energia vitale di operare un autentico superamento verso le numerose situazioni che limitano qualunque forma di libertà. Tuttavia se, per Nietzsche, l'evento sonoro rappresenta un piacere assoluto, vissuto in totale abbandono, nello stesso tempo proietta il soggetto in un'incorporea dimensione che, ine-

vitabilmente, approda in quel contesto di *demonicità* alquanto distaccato dalla *Weltanschauung* del filosofo o, forse, velatamente rintracciabile in *Zarathustra*, in cui il profeta invita alla danza senza occuparsi del peso e della presenza dello spirito. Essa raffigura, infatti, la presenza di quel *daimon* “che unisce l’umano e il divino, [...] agente dell’irrazionale, operatore che turba la psiche, stato d’animo e passione in sé, ed anche destino, sorte dell’uomo in quanto rivelazione del suo carattere più intimo”<sup>1</sup>. Se nei pensatori dell’Antichità è molto accentuata l’affinità del *daimon* con l’arte e con l’evento creativo della *poiesis* (ποίησις) con l’avvento del Cristianesimo l’ambito del demonico si identifica essenzialmente come luogo del male e del peccato che si contrappone al divino. “Nella modernità alcuni elementi della sua declinazione classica vengono recuperati e insieme trasformati, per lo più convertendo quello slancio verso l’ulteriore, già presente e operante nel significato antico, in una nozione quasi psicologica, la cui radice è insita nell’interiorità dell’anima. In questo senso, il tema del *daimon* si connette con quello della malinconia, della follia, e si fonde inevitabilmente con la questione del genio, dell’artista come creatore assoluto”<sup>2</sup>. D’altronde, uno dei passaggi più interessanti che hanno interessato la musica, all’inizio dell’Ottocento, è stato il “rapporto biunivoco *demonicità-ademonicità* ad essa immanente. Fra queste due dimensioni, apparentemente soltanto contrapposte, sussiste un legame che rende sempre più ‘interno’ il transito dall’una all’altra”<sup>3</sup>. Per Nietzsche la musica rappresenta l’essenza vitale della sua filosofia e delle sue azioni. Essa non appartiene all’Essere ma riempie la vita in modo immanente ed è, tra l’altro, l’unica forma d’arte universale a cui riconosce una presenza assoluta e insostituibile. “La musica occupa dunque i centri vitali del suo pensiero e del suo agire. È l’unica in grado di «offrire alle passioni di poter gioire di loro stesse» scriverà in *Al di là del bene e del male*. Il suo sentirsi orgogliosamente musicista non subirà mai un cedimento neppure negli ultimi anni della sua vita cosciente quando non ha più molte occasioni per praticare musica come compositore o pianista: «Forse, non c’è mai stato un filosofo che fosse, au fond, musicista quanto lo sono io» (EP V, 930) scrive un anno prima della follia al direttore d’orchestra Hermann Levi. Una vicinanza alla musica testimoniata anche nei momenti di maggior amarezza: «non conosco più nulla,

<sup>1</sup> Daniela ANGELUCCI, *Introduzione*, in AA.VV., *Arte e daimon* (a cura di Daniela ANGELUCCI), Estetica e critica - Quodlibet Studio, Macerata 2002, p.7.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 7-8.

<sup>3</sup> Elio MATASSI, *Musica*, Guida editore, Napoli 2004, p. 11.

*non sento più nulla, non leggo più nulla: e malgrado tutto ciò non c'è niente che, propriamente, mi interessi di più del destino della musica»* (EP V, 930)<sup>4</sup>. Nella ricca attività epistolare del filosofo tedesco vi sono numerosissimi riferimenti, note analitiche riguardanti la musica e il suo ruolo nella filosofia. Tutto ciò sono la dimostrazione di come la musica, nella sua vita quotidiana, sia la reale forza vitale del suo pensare, che, per certi aspetti, riconduce ad una sorta di visione teofanica. Il filosofo francese Clement Rosset afferma che Nietzsche sia stato in grado “di rifiutare la metafisica e la religione solo perché queste avrebbero dovuto occupare uno spazio già occupato in lui dalla musica. [...] per questo Nietzsche non è da considerare un filosofo musicista bensì un musicista filosofo, musicista portato alla meditazione filosofica da un'incessante riflessione sulla natura della giubilazione musicale”<sup>5</sup>. La potenza inattuale dell'evento sonoro tracciata dalla prospettiva nicciana può rappresentare un punto di contatto per la formulazione di una visione esistenziale in grado di allontanare da sé ogni tipo di dogmatiche visioni o vincolanti restrizioni che possano imprigionare uno spirito libero. “Chi deciderà, infatti, come musicista o come ascoltatore, di coltivare interesse verso quelli che erano gli innati presupposti dell'espressione musicale, saprà di compiere un significativo atto di profonda e individuata rivolta nei confronti delle innumerevoli ortodossie atte al disvalore che ci accerchiano. Non si chiedano consolazioni o conferme allorché si ascolta un brano musicale; l'intrinseca spiritualità del suono ha anche questo insegnamento per chi si accinga alla rivolta: qualunque espressione profonda dell'uomo e del cosmo non potrà mai essere un monumento all'utilitarismo”<sup>6</sup>.

Nel Novecento, comunque, il pensiero musicale “si riflette, piuttosto, in un universo di idee e modelli di comportamento destinati a esercitare un'influenza profonda e assai duratura sull'esperienza musicale dell'intero secolo: la vocazione messianica del compositore, le problematiche legate alla comunicazione di un messaggio artistico di difficile comprensione, la tendenza all'astrazione, la tensione verso l'assoluto, l'esigenza di un progresso inteso

---

<sup>4</sup> Bruno DAL BON, *Una musica per dimenticare il dolore* (da “A due voci- Dialoghi di musica e filosofia) giugno 2019. (<https://aduevoci.org/2019/06/04/una-musica-con-la-qualsidi-dimentichi-il-dolore/>)

<sup>5</sup> B. DAL BON, *Il pianoforte unico oggetto dotato di anima / Nietzsche pianista e compositore* (da “DoppioZero”) aprile 2017 (<https://www.doppiozero.com/nietzsche-pianista-e-compositore>).

<sup>6</sup> Antonello CRESPI, *L'intrinseca spiritualità laica del suono* ([https://www.uaar.it/uaar/ateo/archivio/2007\\_5\\_art2.html/](https://www.uaar.it/uaar/ateo/archivio/2007_5_art2.html/)).

come graduale accostamento a un ideale di perfezione e, infine, l'invenzione di una dimensione temporale del flusso sonoro capace di accostarsi all'idea stessa di trascendenza"<sup>7</sup>.

## 2. Visione religiosa dell'evento musicale

Così scrive il teologo Hans Küng "Musica e religione sono tutte e due dei fenomeni così elementari e nello stesso tempo di tale complessità e vastità [...] che non è praticamente possibile definirli in maniera precisa. [...] Musica e religione sono ambedue – sul piano diacronico (attraverso la storia) e su quello sincronico (attraverso i continenti) – dei fenomeni universali dell'umanità. I 'testi' religiosi venivano cantati molto prima di essere messi per iscritto. E l'atteggiamento religioso [...] ha trovato anche un'espressione musicale, sia pure, certamente, in forme e pratiche molto differenti."<sup>8</sup>. Tuttavia, il teologo svizzero individua sia nella musica che nella religione una sorta di *ambivalenza*. Riconoscendo ad entrambe una estrema complessità così scrive: "Come la religione può diffondere lo spirito umanitario, ma può anche giustificare la disumanità, pure la musica può essere per il bene così come per il male"<sup>9</sup>.

Con le sue ricerche antropologiche, Anthony Wallace<sup>10</sup>, osservando le primordiali forme espressive della religione, considera, che fu proprio la musica, attraverso la danza, il canto e l'utilizzo di strumenti musicali, l'originaria manifestazione di forma culturale. Presso tutte le cerimonie sacre, infatti, questi ingredienti hanno esercitato una funzione fondamentale: sia come strumento di comunicazione e di preghiera verso la divinità sia come possibilità, mediante cui, entrare in contatto con gli spiriti dell'aldilà (basti pensare ai riti *voodoo*). Lo sciamanesimo africano, infatti, e i culti delle popolazioni aborigene in Australia rappresentano una suggestiva dimostrazione di quello che è stato il primo fecondo rapporto tra evento sonoro e spiritualità.

Attività di trascendenza spirituale sono continuate rimanendo costantemente presenti anche nelle civiltà antiche successive. Durante il periodo arcaico dell'antica Grecia l'utilizzo della musica è presente principalmente per

<sup>7</sup> Susanna PASTICCI, *Musica e religione*, in "Enciclopedia della musica" (Le avanguardie del Novecento), Einaudi, Torino, 2001. Il sole 24 ore, Milano, 2006, p. 421.

<sup>8</sup> Hans KÜNG, *Musica e religione. Mozart – Wagner – Bruckner*, Queriniana, Brescia 2012, p.11.

<sup>9</sup> H. KÜNG, *Musica e religione*, cit. p. 12.

<sup>10</sup> Anthony WALLACE, *Religion. An anthropological view*, Random House, New York 1966.

accompagnare magiche ritualità che avevano lo scopo di dominare o almeno di tenere sotto controllo la forza della natura. Per evidenziare questo tipo di legame tra l'evento sonoro e la pratica religiosa presso gli antichi Greci vogliamo ricordare, nello specifico, il ruolo esercitato dalle *Muse* (da cui deriva proprio la parola *musica*), quasi sempre evocate negli *incipit* dei poemi omerici<sup>11</sup> (così come nella *Teogonia* di Esiodo).

Figlie di Zeus e Mnemosine (ossia la "Memoria"), le Muse, guidate da Apollo<sup>12</sup>, sono divinità che rappresentano, nella religione greca, l'ideale assoluto dell'arte, intesa sia come verità del "Tutto" sia come "l'eterna magnificenza del divino"<sup>13</sup>. Se le Muse sono il massimo ideale dell'arte, i poeti da loro ispirati sono *entheos*, (ossia "pieni di Dio"), come ci ricorda Democrito: "Bello è assai tutto ciò che un poeta scrive in stato di entusiasmo e agitato da un afflato divino"<sup>14</sup>. Questa trascendente prerogativa, donata ai poeti ispirati dalle Muse, è una condizione che, appunto, dà l'opportunità all'essere umano di dire la "verità"<sup>15</sup> e di "ricordare" (il culto della *memoria*, tra l'altro, è regolato da uno statuto religioso e da una particolare forma rituale)<sup>16</sup>.

Il periodo classico della Grecia antica è sicuramente quello più conosciuto. In questa fase si assiste alla nascita del *coro* e dei *ditirambi* (ossia dei canti corali dedicati a Dioniso). Anche i grandi pensatori, da Pitagora a Platone e ad Aristotele, guardano la musica con un'altra prospettiva evidenziandone la capacità di agire sulla sensibilità umana. Il loro sapere, tra l'altro, sarà determinante per quello che diventerà la futura evoluzione della musica in Occidente. Le loro teorie musicali, infatti, costituiranno le radici della nostra cultura musicale non solo in ambito religioso ma anche, e soprattutto, civile. Da allora, la musica si mostrerà, in modalità, diciamo, strutturale e con tutta la sua vitale presenza nelle varie liturgie, nelle preghiere o in qualsiasi cerimonia sacra. Una caratteristica, questa, che diventerà comune presso gli

<sup>11</sup> «Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἄχαιοις ἄλγε' ἔθηκε» «Canta Musa divina, l'ira di Achille figlio di Peleo l'ira rovinosa che portò ai Greci infiniti dolori» in OMERO, *Iliade*, (traduzione italiana di Guido Paduano) Milano, Mondadori, 2007, p. 3.

<sup>12</sup> Cfr. Walter BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, Jaca Book, 2003, p. 295.

<sup>13</sup> Walter Friedrich OTTO, *Theophania*, Genova, Il Melangolo, 1996, p. 49.

<sup>14</sup> DEMOCRITO, *Presocratici*, (a cura di Gabriele Giannantoni, traduzione di Vittorio Enzo Alfieri), vol. II, Milano, Mondadori, 2009, p. 756.

<sup>15</sup> Eric R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli, 2009, p. 126.

<sup>16</sup> Cfr. Marcel DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Milano, Mondadori, 1992, p. 4.

Ebrei, i Cristiani (Cattolici e Protestanti)<sup>17</sup>, i Musulmani (*sufismo*, in particolare), i Buddisti, gli Induisti, ecc. L'evento musicale, quindi, non è solo il frutto artistico delle passioni umane ma "può essere anche espressione, richiamo, introduzione alla trascendenza, al divino: ciò non vale soltanto per la musica vocale, che parla esplicitamente di Dio e a Dio. Vale anche per la musica strumentale, che di per sé, tace Dio"<sup>18</sup>.

### 3. Una peculiare simbiosi tra musica e religione rastafariana attraverso la figura e le canzoni di Bob Marley

Il *Rastafaresimo*<sup>19</sup> è un culto religioso fondato negli anni '30 del Novecento dal principe etiope: *Ras Tafari* successivamente eletto imperatore dal popolo dell'Etiopia con il nome di *Hailé Selassié I*. Egli rappresentava l'ultimo sovrano della dinastia di Davide, pertanto, la fede rastafariana viene considerata un'erede del Cristianesimo con l'intento di ridare vita al messaggio d'amore di Dio. Per i rastafariani *Hailé* rappresenta il nuovo *Messia* che ritorna tra gli uomini per confermare gli insegnamenti del Cristo e predisporre l'umanità al *giudizio universale*. Anche in questa religione la musica esercita la sua fondamentale presenza. La forma musicale originaria della religione rastafariana è la musica *Nyabinghi*, eseguita in tutte le sacre cerimonie. Il nome ha avuto origine da un movimento politico dell'Africa orientale, in lotta contro l'imperialismo dei paesi europei, che fu attivo dalla seconda metà dell'Ottocento fino agli anni '50 del secolo successivo. La musica *nyabinghi* venne praticata anche in Giamaica durante i riti religiosi dai sostenitori che si opponevano ai colonialisti britannici. Durante il rito veniva invocato il potere

---

<sup>17</sup> Risulta opportuno ricordare i capolavori di musica sacra dei grandi musicisti da **G. B. Pergolesi** (lo *Stabat Mater*, il *Salve Regina*) ad **A. Vivaldi** (Il *Gloria*, il *Magnificat*, lo *Stabat Mater*), da **J.S. Bach** (la Passione secondo, le Cantate, gli Oratori) a **W. A. Mozart** (*Messa di Requiem*, *Ave verum Corpus*, *Exultate Jubilate*), da **G. F. Händel** (Il *Messiah*, le Cantate, gli Oratori) a **L. v. Beethoven** (Missa solemnis, Messa in Do maggiore), da **G. Rossini** (*Stabat Mater*, *Petite messe solennelle*) a **G. Verdi** (La *Messa da Requiem*, lo *Stabat Mater*). Solo per citare alcuni dei compositori più illustri della storia musicale.

<sup>18</sup> H. KÜNG, *Musica e religione*, cit. p. 14.

<sup>19</sup> La religione *Rastafari* (il nome deriva appunto da *Ras Tafari*) è nata in Africa ma ha come punto di riferimento socio-politico il pensiero di **Marcus Garvey**, sindacalista e scrittore della Giamaica, che all'inizio del '900 auspicava il ritorno in Africa dei discendenti degli schiavi deportati nelle Americhe e promulgava la lotta per la giustizia sociale, il consumo di *ganja* (marijuana) considerato una forma di ascetismo per entrare nella propria interiorità e la tipica capigliatura con i *dreadlocks* (tipiche treccine ispirate al voto del *Nazireato*, così rappresentato nella legge Mosaica, secondo la tradizione dell'Etiopia).

di *Jah*<sup>20</sup> contro l'oppressore straniero mediante l'uso del *tamburo*, strumento musicale in cui era presente, per i fedeli, lo spirito divino. Essendo la Giamaica il luogo di smistamento della deportazione africana alcune comunità di schiavi fuggiaschi, (*maroon*)<sup>21</sup>, vi si stabilirono riuscendo a rimanere autonome. Esse conservarono le loro tradizioni africane e contribuirono, così, alla nascita del *rastafarianesimo* anche nell'isola dei Caraibi. Negli anni Cinquanta si hanno le prime registrazioni musicali di musica rastafariana ad opera del percussionista **Count Ossie**<sup>22</sup>. Egli registrò con i *Fokes Brothers* il brano "*Oh Carolina*" che divenne la prima canzone popolare in Giamaica. Poi seguirono i brani in stile *ska* "*They Got to Go*" e "*Thirty Pieces of Silver*". Proprio dallo stile musicale *ska*, nella seconda metà degli anni Sessanta, come frutto di altre influenze musicali (soprattutto ritmico-armoniche) si afferma, finalmente, il *reggae*.

Nato in Giamaica negli anni Sessanta, il *reggae*, rappresenta lo sviluppo del *Rocksteady* (originato dallo *Ska*) genere musicale sempre giamaicano ma dal ritmo un po' troppo lento e quasi mai ballabile. Nello stesso tempo si assiste ad una rapida diffusione del *reggae* anche in Europa, soprattutto in Inghilterra, patria del *Rock* ma che, a differenza di quest'ultimo genere, si distingue dalla caratteristica ritmica "*in levare*" e dalla imperiosa presenza del basso che prende il sopravvento sulla chitarra elettrica (strumento, invece, tipico della musica *Rock*). Nel 2018 l'*Unesco*, riunitosi a Port-Louis, capitale delle Mauritius, ha aggiunto il *reggae* alla lista dei patrimoni immateriali dell'umanità, definendolo quindi "*un bene da proteggere e promuovere*". La

---

<sup>20</sup> *Jah* (Yah) è spesso usato come abbreviazione del nome ebraico *Jahweh* (ad esempio, il termine *Allelujah* significa "lodate Jah").

<sup>21</sup> I *maroon* della Giamaica sono africani che, fuggiti dalla schiavitù, crearono comunità libere nell'interno montuoso dell'isola, soprattutto nelle parrocchie orientali. Quando gli inglesi invasero la Giamaica nel 1655, molti dei coloni spagnoli fuggirono. Evasero, così, anche i loro schiavi che, insieme ad altri neri e mulatti liberi, ex schiavi e alcuni nativi, si unirono in gruppi etnicamente diversi all'interno dell'isola caraibica.

<sup>22</sup> **Count Ossie**, cioè Oswald Williams, nacque nel 1927. Da giovane aveva imparato a suonare le percussioni nella *Boy's Brigade*, un'organizzazione giovanile cristiana, ed aveva fatto le sue prime esperienze nelle *marching band* locali. Accolto sotto l'ala protettrice di **Brother Job**, percussionista *burru*, ben presto si fece riconoscere per la sua destrezza alle percussioni. Nel 1951 a Rockfort cominciò ad organizzare i **grounation** ossia delle riunioni sulle circostanti colline di **Wareika** che celebravano l'Etiopia e l'Africa con il ritmo, il canto e la spiritualità. Ossie realizzò anche registrazioni dalle sonorità jazz, incorporando comunque elementi derivanti dalla tradizione rasta, prima della sua morte avvenuta nel 1976.

motivazione principale è stata l'attenzione di questa musica verso “*le questioni di ingiustizia, resistenza, amore e umanità*”<sup>23</sup>.

Di questo nuovo genere musicale giamaicano, sempre ispirato alla religione rastafariana, **Bob Marley** fu l'esponente più celebre e, soprattutto, il principale divulgatore. Nel 1963 fondò il gruppo musicale *The Wailers* (poi diventato “*Bob Marley & The Wailers*”). Con questa band nel 1974 pubblica l'album che contiene la sua canzone più celebre “*No Woman No Cry*”. Nel 1980 si esibirono, a Milano, davanti a 100 mila spettatori nello stadio di San Siro di Milano, realizzando il concerto più importante della loro storia musicale. L'anno successivo, il 1981, per Bob Marley, fu purtroppo l'anno della sua prematura morte (a soli 36 anni). Era già, comunque, diventato un simbolo non solo per i suoi meriti musicali ma, soprattutto, per il messaggio di riscatto sociale che comunicava con le sue canzoni. Performer carismatico, cantante e musicista di enorme talento, definito “*la prima superstar del Terzo Mondo*”, Marley fu anche un grande poeta. La forza della sua scrittura non derivava, ovviamente, da una cultura di tipo accademico (il livello della sua formazione scolastica era piuttosto basso) ma dalla capacità innata di trovare parole pregnanti, capaci di toccare le corde più profonde dell'animo umano<sup>24</sup>. Egli è considerato quasi “un santo nell'ambito di questo culto per la sua grande umanità e coerenza esistenziale a ciò che predicava. Pochi però sanno che, alcuni anni prima di morire per un carcinoma maligno al piede destro, Bob volle convertirsi al Cristianesimo e si fece battezzare alla presenza della moglie Rita e dei loro tredici figli. Lui, da buon rastafariano, non si era mai precluso l'opportunità di guardare alle altre religioni con il rispetto e l'intelligenza di un uomo di grande spirito nella consapevolezza che ogni forma di religione andasse intesa come una delle vie che riconducono a Dio”<sup>25</sup>.

Sono passati più di quarant'anni dalla morte di Bob Marley ma la sua musica nonché la sua figura continuano ad avere una certa attrattiva presso i giovani e non solo. Le sue musiche sono presenti in tante programmazioni radiofoniche e i suoi brani vengono spesso eseguite da molti gruppi musicali, oltre che dalle specifiche *cover band* a lui dedicate. Tuttavia a questa intensa attenzione per la sua magnifica produzione musicale non corrisponde la stessa

<sup>23</sup> D. MACNEIL, *The Bible and Bob Marley*, cit., 151-152.

<sup>24</sup> Federico RUSSO, *Redemption Songs, (La Bibbia secondo Bob Marley)*, Introduzione, Ancora Editrice, Milano 2023.

<sup>25</sup> Antonella FORTUNATO, *Il Rastafarianesimo: una religione dal ritmo Reggae*, gennaio 2017 (in <https://metismagazine.com/2017/01/06/il-rastafarianesimo-una-religione-dal-ritmo-reggae/>).



attenzione per ciò che concerne la sua interessante e importantissima vita spirituale. Il suo principale intento, infatti, era quello di trasmettere, attraverso il linguaggio musicale, un profondo pensiero religioso. Ai suoi funerali, tra le sue mani gli vennero posti i due oggetti significativi che hanno caratterizzato la sua esistenza: una chitarra (per rappresentare la sua passione per la musica) e una Bibbia (per indicare la sua forte fede religiosa). Erano strumenti che lo avevano accompagnato dovunque andasse: a piedi, in macchina, in aereo, in autobus. “Le persone a lui più vicine sapevano che questi erano, di fatto, i due oggetti da cui non si separava mai e che gli erano più cari. Sì, oltre alla chitarra Bob portava sempre con sé anche una Bibbia, che aveva l’abitudine di leggere quotidianamente”<sup>26</sup>.

Così scrive Vivien Goldman in una prima biografia del cantante giamaicano: «Bob non andava da nessuna parte senza la sua vecchia *Bibbia King James*. Personalizzata con foto di *Haile Selassie*, restava aperta davanti a lui, come un segnaposto, mentre suonava la chitarra al lume di candela in qualunque città si trovasse. Aveva l’abitudine di isolarsi con il libro, ritirandosi dal gruppo dei musicisti che stavano ridendo sul pullman, per meditare un particolare passaggio, poi chiamare in causa i compagni per discuterne con lo stesso vigore di quando giocavano a calcio»<sup>27</sup>.

Così Rita, la moglie di Bob, a tal proposito: “A volte sfogliavamo la Bibbia per cercare versetti o salmi, nel piccolo studio in cantina a Bull Bay: quelle furono alcune delle occasioni in cui lui era andato davvero a fondo nella sua anima. Bob ha sempre voluto che i suoi testi trasmettessero messaggi positivi d’amore, pace e concordia”<sup>28</sup>. Un altro biografo di Marley, Dean MacNeil, ha approfondito ed evidenziato la costante presenza delle citazioni bibliche contenute nei testi del cantante giamaicano. “Nelle 83 canzoni pubblicate nel periodo internazionale della sua carriera sono stati individuati ben 137 riferimenti biblici, di cui 98 vengono classificati come allusioni e 39 come citazioni letterali”<sup>29</sup>. Da queste fondamentali testimonianze si evince come il can-

---

<sup>26</sup> F. RUSSO, *Redemption Songs*, cit.

<sup>27</sup> Vivien GOLDMAN, *The Book of Exodus: The Making and Meaning of Bob Marley and the Wailers’ - Album of the Century*. New York 2006, (citato in D. MACNEIL, *The Bible and Bob Marley. Half the story has never been told*, Eugene, Cascade Books, 2013, p. 4. (Cfr. F. RUSSO, *Redemption Songs*, cit.).

<sup>28</sup> Rita MARLEY (con Ettie JONES), *No Woman No Cry. La mia vita con Bob Marley*, Milano 2004, p. 163.

<sup>29</sup> F. RUSSO, *Redemption Songs*, cit.

tante giamaicano avesse un'illimitata spiritualità, inseparabile da tutta la sua produzione musicale, anzi ne costituiva la struttura portante<sup>30</sup>.

### Conclusioni

Queste riflessioni ci fanno prendere coscienza di come, nel momento in cui si va ad approfondire contesti rituali legati alla religione, la presenza dell'elemento musicale appare esservi connesso in maniera indissolubile, trovando la sua fondamentale presenza in attività umane lontane nel tempo e nello spazio. Da tutto questo si sono delineate due prospettive che, pur percorrendo strade diverse sembrano giungere entrambe allo stesso punto di arrivo. Infatti se da un lato è stato generato quel genere specifico, legato anche alla liturgia, classificato storicamente come *musica sacra o religiosa*, da un altro lato "un'autentica ispirazione religiosa può celarsi anche tra le maglie più riposte di un universo poetico dichiaratamente laico e mondano, pur se espressamente legato a modelli della ricerca scientifica o dell'ideologia materialista"<sup>31</sup>. Esempi, questi, che rappresentano la prova documentata di quella forza particolare, speciale che unisce la musica al mondo spirituale dell'essere umano. L'espressione verbale o l'invocazione della preghiera si coniugano col canto, con la danza, con l'uso dello strumento musicale e attraverso la melodia, l'armonia e la ritmica conquistano le roccaforti più ineffabili della spiritualità. In questo breve saggio è stata evidenziata, inoltre, la figura carismatica e l'opera musicale del cantante giamaicano Bob Marley. L'ispirazione essenziale, di tutte le sue canzoni *reggae* ha dimostrato di avere una sola fonte originaria ossia la profonda fede religiosa che egli è stato capace di esprimere, in modo straordinario, grazie alla speciale simbiosi tra la bellezza del linguaggio musicale e la sua personale, profonda spiritualità.

Per concludere possiamo dire che la musica rappresenta, in ogni caso, il canale privilegiato, indipendentemente dall'ambito geografico, nella ricerca di un contatto, di un relazionarsi col divino oppure con un'indefinibile trascendenza, finalmente liberatasi da visioni dogmatiche o restrittive. Infine,

---

<sup>30</sup> Tra i tanti riferimenti biblici delle *songs* di Bob Marley quello più significativo, che riguarda il ritorno alla *Terra Promessa* da parte del popolo nero, si trova nel testo della canzone *Exodus*, presente nell'omonimo album: (... *We know where we're goin' / We know where we're from / We're leavin' Babylon / We're goin' to our father's land...Noi sappiamo dove stiamo andando / Sappiamo da dove veniamo / Stiamo lasciando Babilonia / Stiamo andando nella terra paterna ...*) in "Exodus", Bob Marley & The Wailers, Island Record 1977), (<http://www.testietraduzioni.com>).

<sup>31</sup> S. PASTICCI, *Musica e religione*, cit.

avendo la possibilità di affrancarsi “dal mondo visibile e dalla parola, la musica si innalza dunque all'intuizione dell'infinito e dell'assoluto, ovvero di quegli stessi elementi che costituiscono la sostanza fondamentale della religione medesima”<sup>32</sup>: «La musica è certamente il sommo mistero della fede, la mistica, la religione completamente rivelata».<sup>33</sup> Essa diventa l'unica forma d'arte, autonoma e intrinsecamente spirituale (grazie appunto alla sua invisibilità) che, finalmente, riesce ad esplorare, nella profondità più assoluta, l'ineffabile mistero dell'anima.

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*

<sup>33</sup> Wilhelm Heinrich WACKENRODER, *Werke und Briefe*, Schneider, Heidelberg 1967, p. 251 (Cfr. S. PASTICCI, *Musica e religione*, cit.).



## UNO SGUARDO SULLA CIVITAS

LAURA PETRICCA

### ALATRI E LA SUA ACROPOLI

*“Allorquando mi trovai di fronte a quella nera costruzione titanica, conservata in ottimo stato, quasi non contasse secoli e secoli ma soltanto anni, provai un’ammirazione per la forza umana assai maggiore di quella che mi aveva ispirata la vista del Colosseo”<sup>1</sup>.*

Così si esprimeva Ferdinand Gregorovius in occasione del suo viaggio in Italia, come era solito all’epoca per i giovani artisti viaggiare nell’ambito del Grand Tour. D’altronde la vista delle mura megalitiche dell’Acropoli di Alatri lascia impressionati ancora oggi e, da lontano, a chi si appresta ad avvicinarsi ad Alatri, posizionata su una collina isolata, quello che prevale allo sguardo del visitatore è proprio l’Acropoli, la parte fortificata sommitale del colle, comunemente detta Civita, con la quale la città oggi più si identifica e che la contraddistingue da tutti i centri limitrofi comunque arroccati sulle colline circostanti.

La cinta muraria medievale, presente nella parte più bassa del colle, le porte di accesso che in essa creano varchi di entrata, il dedalo di vicoli, gli scorci che da questi si aprono verso la vallata sottostante, le chiese, i palazzi storici, le fontane, tutto contribuisce a fare di Alatri un centro degno di interesse ma nulla lascia impressionati ed esterrefatti, niente riesce ad impattare così tanto quanto la vista delle mura ciclopiche, anche dette pelasgiche, megalitiche, o poligonali.



1. *Panorama di Alatri*

<sup>1</sup> Ferdinand GREGOROVIVS, *Itinerari laziali* (1854-1873), Ed. Dell’Obelisco 1980.

## LE MURA POLIGONALI, CICLOPICHE, PELASGICHE O MEGALITICHE



*2. Mura Poligonali*

Realizzate con massi megaliti di straordinarie dimensioni, questi sono appoggiati l'uno sull'altro senza uso di calci o leganti di altra natura e senza lasciare alcun benché minimo spazio vuoto fra di essi; il loro stesso peso assicurava la stabilità delle strutture che, in genere, presentano uno spessore maggiore alla base e si assottigliano verso l'alto. Un'opera di tale perfezione di fronte alla quale la domanda frequente è sempre come possa essere stata realizzata in un'epoca così lontana e con ovvi mezzi rudimentali a disposizione.

L'attribuzione, con certezza di documenti, della realizzazione delle mura poligonali in Alatri, così come in altri paesi dell'Italia centro meridionale dove queste sono presenti, non è

possibile e diverse sono le ipotesi a riguardo, ipotesi che sconfinano tra storia, immaginazione, miti e leggende.

Per l'incredulità nell'attribuire una così stupefacente opera a degli uomini ed aver immaginato l'intervento di creature mitologiche come i **ciclopi** tali mura vengono anche dette "Ciclopiche" e la città di Alatri indicata quale "Città di ciclopi", come se gli autori dell'opera megalitica fossero stati dei

ciclopi, esseri dalla forza straordinaria, i soli in grado di realizzare costruzioni così imponenti inconcepibili per le sole forze umane.

Ancora tra storia e fantasia, tra tradizione e leggenda, tali mura vengono anche definite “**Pelasgiche**”, realizzate cioè dalle genti pelasgiche, termine con il quale viene fatto implicito riferimento al concetto di antico utilizzato per indicare popolazioni preesistenti.

Pelasgi è l'espressione con cui gli antichi greci indicavano una popolazione che ritenevano avesse abitato la Grecia prima che qui si verificasse l'immigrazione delle genti elleniche, ma anche l'Asia Minore, Creta, la Sicilia, l'Italia Meridionale, l'Etruria; già allora le notizie dei Greci sui Pelasgi, sui loro spostamenti o sulle loro presunte costruzioni, si confondevano tra storia e leggenda, spesso prodotto di pura fantasia. Ad una esistenza immaginaria dei Pelasgi si rifanno anche diversi studiosi moderni mentre altri individuano con essi un vago termine atto ad indicare una popolazione genericamente originaria dell'Ellade, abitatori della Tessaglia, o ancora popolazione illirica dislocata in un'ampia area geografica. Denominazioni più tecniche ed attendibili delle mura sono invece oggi “**Mura megalitiche**” o “**Mura Poligonali**” in riferimento, la prima, alla grandezza delle pietre utilizzate e l'altra alla tecnica di costruzione che, per l'uso di massi di forma poligonale, è detta appunto tecnica poligonale (opus poligonale, opus siliceum) e si è diffusa nell'Italia centrale dall' VII sec. a.C.

### **IPOTESI DI COSTRUZIONE**

Il pensiero comune di storici e studiosi è che i blocchi di pietra fossero ricavati direttamente dalla roccia presente in loco il che, per Alatri, è giustificato dall'abbondante disponibilità di roccia calcarea; d'altronde è molto difficile ipotizzarne una provenienza da luoghi distanti date le enormi dimensioni dei massi ed i pochi mezzi a disposizione per l'eventuale trasporto. I massi venivano quindi, con molta probabilità, staccati dalla roccia tramite l'ausilio di cunei lignei che, conficcati nella stessa e bagnati, si dilatavano e ne causavano la frattura. I blocchi così ricavati venivano poi trasportati con corde e rulli e posizionati a comporre il muro. La difficoltà dello spostamento dei massi e della loro messa in opera, date le straordinarie dimensioni di questi e la notevole altezza raggiunta dalle cinte murarie, fa ipotizzare un altro sistema secondo il quale i sassi, ricavati dalle rocce, si facevano rotolare e poi si posizionavano. Si individuava e si tracciava sul pendio dei colli un piano di fondazione, quindi si facevano rotolare i massi dall'alto verso il basso e questi, raggiunto il piano di fondazione tracciato e posizionati, andavano a

costituire una prima fila di quello che sarebbe poi diventato il muro con l'aggiunta di file successive di massi fino ad ottenere l'altezza prevista. Per agevolare la messa in opera dei blocchi, al muro in costruzione era addossato un terrapieno ricavato dai non rari lavori di livellamento delle zone interessate. A causa della natura calcarea dei blocchi, era molto complicato tagliarli e lavorarli per cui venivano lasciati sommariamente allo stato originario, si poneva solo attenzione a smussare i vari lati del poligono in modo che i massi combaciassero perfettamente e non lasciassero spazi vuoti. Le facce esterne dei blocchi venivano levigate, quelle interne di solito lasciate come nuda roccia. La tecnica ipotizzata del rotolamento permetteva di posizionare massi di parecchie tonnellate anche nelle parti più alte delle mura<sup>2</sup> il che, oltre alle esigenze di origine climatica, giustificerebbe l'occupazione sempre e solo delle parti sommitali di colline; all'epoca simili cinte murarie fortificate sarebbero state inespugnabili anche in pianura, ma la realizzazione avveniva comunque sempre sulle alture.

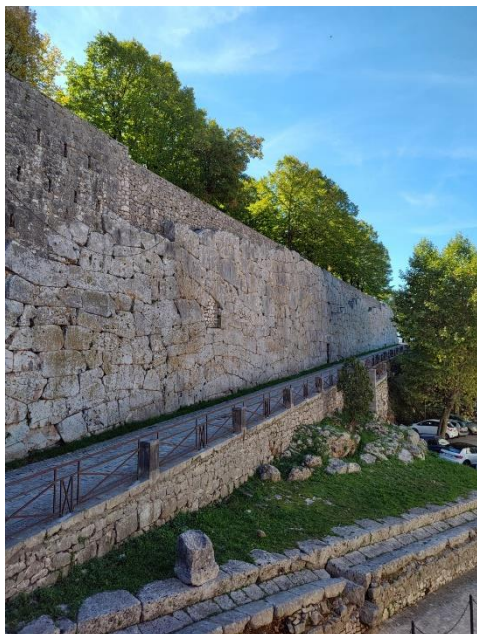
L'opera poligonale è stata distinta in quattro "maniere" che attestano un progressivo miglioramento della tecnica ma non danno indicazioni certe sulle epoche di realizzazione in quanto le tecniche più antiche continuavano comunque ad essere utilizzate. L'evoluzione tra una maniera e le successive sta nel taglio e nella lavorazione più accurata dei blocchi di pietra. Se nella I Maniera i massi sono utilizzati come trovati in natura, solo sommariamente sbalzati, di contorno prevalentemente irregolare e curvilineo, con ampi interstizi riempiti da schegge e frammenti di ricalzo, nella II Maniera questi subiscono una evidente lavorazione, soprattutto sui piani di posa e sulla faccia in vista, con una squadratura tendenzialmente poligonale, le misure dei massi sono più ampie, i giunti sono più precisi e gli interstizi più piccoli anche se sempre riempiti con schegge e materiale di risulta. Nella III Maniera la pietra viene lavorata in modo che le superfici di contatto coincidano perfettamente, senza creare interstizi; i blocchi, di forma poligonale, combaciano perfettamente gli uni agli altri e sul lato a vista sono perfettamente piani con spigoli tagliati a vivo. Si pone attenzione che i piani di posa non siano troppo accentuatamente inclinati. Nella IV Maniera i piani di appoggio tendono a divenire orizzontali, pur restando discontinui e i blocchi tendono ad assumere una forma parallelepipedica.

---

<sup>2</sup> Angelo SACCHETTI SASSETTI, *Storia di Alatri*, ed. Tofani, Alatri 1967, p. 28.



## L'ACROPOLI



3. Acropoli

Elemento assolutamente distintivo ed identificativo di Alatri è la sua Acropoli posizionata nella parte più alta della collina. Luogo di grande importanza storica, pagana e cristiana, popoli prima e dopo la venuta di Cristo si sono avvicinati ed hanno vissuto l'inespugnabile fortezza conferendo a questa suggestiva area l'aspetto odierno. Sito di straordinario interesse per i visitatori, luogo caro agli abitanti di Alatri, punto di osservazione dei borghi medievali arroccati sulle colline limitrofe, sguardo sulla vallata e sulla pianura circostanti, sulle montagne della catena degli Er-

nici ad est e sui Monti Lepini a sud-ovest, oggi si presenta come un ampio spazio pianeggiante di 19.000 mq ricco di vegetazione sotto la quale passeggiare e trovare riparo dalla calura estiva, culmine delle usuali camminate che dal centro storico confluiscono, come per un percorso tramandato nel tempo, sull'acropoli.

Questa è ancora oggi interamente circondata da mura in opera poligonale che ne accentuano la maestosità e ne sottolineano il carattere di monumento più antico e celebrato della città. Realizzata su una seconda vetta della collina, più piccola rispetto alla cima più bassa su cui sorge l'abitato di Alatri, tale parte sommitale venne sicuramente spianata per adattare le condizioni naturali del terreno alle esigenze del tempo ed il materiale, ricavato dallo sbassamento, utilizzato per la costruzione della cinta muraria. Per la posizione dominante e per l'assoluta inaccessibilità del luogo, l'Acropoli ha svolto fin dalle origini la duplice funzione di spazio sacro e di presidio difensivo, diventando alternativamente sede di antichi riti religiosi ed ultimo rifugio della popolazione sottostante. Oggi vi sorgono l'Episcopio e la basilica di San Paolo.



4. Porta Maggiore esterno



5. Porta Maggiore interno

Lungo la strabiliante cinta muraria, si aprono le due porte di accesso all'Acropoli: la Porta Maggiore nel lato meridionale e la Porta Minore verso ovest. La **Porta Maggiore** è imponente, alta 4.5 metri, larga 2.68 e contraddistinta da un enorme architrave monolitico di m 4.0 x 5.13 x 1.3, peso stimato in 27 tonnellate; le sue dimensioni sono seconde solo alla Porta dei Leoni di Micene.

L'uso così sapiente della struttura architravata mostra le straordinarie possibilità costruttive dell'Architettura ciclopica. L'architrave poggia su due elementi verticali, a dx e a sx, costituiti ognuno di quattro macigni. La soglia, gli incastri laterali, i battenti e gli incavi per i cardini sono tutti originali e ancora ben visibili sui macigni appena nominati: si ha davanti un'opera di straordinaria monumentalità. Nel 1843, in seguito ai lavori di realizzazione della via di Circonvallazione (Via Gregoriana) che costeggia perfettamente le mura dell'Acropoli, fu realizzata una scalinata che consente oggi un agevole accesso alla Porta Maggiore più alta rispetto al livello stradale odierno. Se dall'esterno è possibile ammirare le dimensioni delle facciate dei blocchi, varcando la porta in entrata e trovandosi nella parte interna del muro, ci si può rendere conto della profondità dei massi e quindi dell'enorme spessore della

cinta muraria. I massi, dall'interno della Porta, si possono osservare nella loro tridimensionalità e nel loro stato quasi del tutto di roccia non levigata. lo spes-

sore delle mura è tale da creare un suggestivo corridoio, una galleria a dolmen lunga quasi 11 m in parte coperta da due enormi architravi e in lieve pendenza, che conduce alla spianata dell'acropoli.

La **Porta Minore** è molto meno imponente se paragonata alla Prima, ma comunque di degno interesse. Realizzata con l'impiego della struttura architravata, vede l'architrave, di metri 2.12 x 1.16, poggiato su quattro enormi massi distribuiti verticalmente due a dx e due a sx. La Porta si trova a livello stradale e, varcata la soglia, conduce attraverso una scalinata angusta e ripidissima al piazzale dell'Acropoli; anche questo corridoio, come nella prima Porta, è coperto con monoliti in progressivo aggetto. Sull'architrave frontale sono scolpiti tre falli, come spesso accadeva per le popolazioni di origine indoeuropea accomunate dall'uso della pietra, di dolmen, menhir, mura ciclopiche e riproduzione di falli<sup>3</sup>; oggi questi sono poco riconoscibili, ma da essi la porta prende la denominazione di Porta dei Falli. Nell'angolo a nord-est delle mura, alzando lo sguardo, si è sopraffatti dall'imponente altezza che in questo punto raggiunge la cinta muraria, uno spigolo perfetto di 15 metri, detto **Pizzo Pizzale**, formato dalla sovrapposizione di blocchi di pietra di diverse tonnellate ognuno. Proseguendo, superata la Porta Maggiore, si trovano ricavate nello spessore delle mura tre nicchie quadrangolari, dette "**San-tuari**", di cui non è chiara la funzione, se non nell'ipotesi che esse possano aver contenuto i simulacri delle divinità tutelari in funzione protettiva accanto all'ingresso principale dell'area sacra<sup>4</sup>. Notevole è il percorso lungo la **Via Gregoriana** che costeggia completamente la cinta muraria; esso consente di osservarla da vicino in tutta la sua rara bellezza, nella sua imponenza e nel suo ottimo stato di conservazione, integro e non compromesso da costruzioni moderne come purtroppo spesso si vede nei nostri borghi antichi.

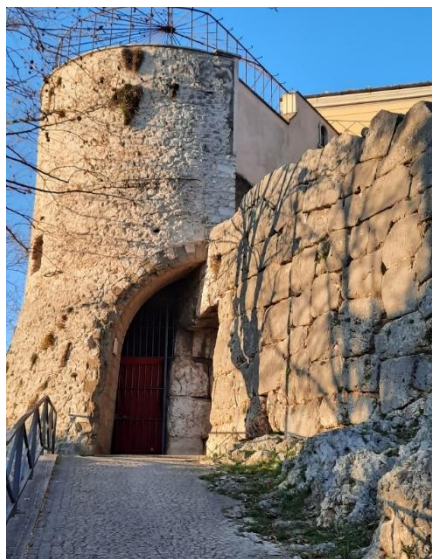
## LE CINTE MURARIE

Le numerose immagini dall'alto che la moderna tecnologia ci fornisce, rendono immediatamente riconoscibile l'impronta delle cinte murarie di Alatri, protagoniste indiscusse per secoli della storia della città. Una straordinaria visuale della cittadina nella sua elegante bellezza, un nucleo abitativo compatto dove, la disposizione senza soluzione di continuità dei tetti, in una linea

<sup>3</sup> Alberto GHISLANZONI, *Guarcino*, ed. Terra Nostra, Roma 1975, p. 17.

<sup>4</sup> Mario RITAROSSO, *Aletrium*, ed. Tofani Editori, Alatri 1999, p. 33.

continua monocroma, è interrotta solo dalle insenature dei vicoli che si intersecano fino a sfociare nello slargo più ampio della piazza principale; unica macchia verde, al centro dell'impianto urbanistico, troneggia la Civita. Le cinte murarie ancora oggi sembrano mantenere coesi e stretti al loro interno le abitazioni, gli spazi, le strade, i vicoli, le piazze per proteggerli e consegnarli al futuro.



6. *Portella San Benedetto*



7. *Porta San Francesco*

La prima cinta muraria, quella dell'Acropoli, arroccata nella sua imponenza proteggeva la parte sommitale della collina, rifugio sicuro per la popolazione in caso di attacco estremo; più in basso, una seconda cinta muraria che costituisce ancora oggi il perimetro del centro storico, proteggeva l'abitato che si sviluppava al di sotto della Civita, sulle pendici della collina, un perimetro lungo quasi quattro chilometri. Ancora più esterna vi è una terza cinta muraria, primo baluardo di difesa per il nemico che si avvicinava al centro abitato di Alatri; quest'ultima è oggi visibile sulle pareti meridionali della collina, percorrendo la Statale 155. Essa si presenta distaccata dal centro abitato, spesso purtroppo sommersa di vegetazione, ma in alcuni tratti ha conservato bene la sua opera poligonale. La cinta muraria centrale è inglobata nel centro abitato e ne delimita sommariamente l'area benché ormai questo si sia esteso anche al di fuori del centro prettamente storico. La cinta in molti tratti ha conservato l'opera poligonale, in altri è stata integrata con mura medievali e torri di avvistamento, soprattutto durante il periodo delle invasioni barbariche, per far

fronte alle continue minacce dei Longobardi e, successivamente, dei Saraceni. Spesso tratti di mura, sia poligonali che medievali, sono diventati purtroppo parte integrante di costruzioni moderne, quando ancora non si poneva sufficiente attenzione al rispetto ed alla conservazione di opere antiche. Lungo questa cinta muraria si aprono le quattro porte principali, alcune delle quali sono integre nella loro struttura, di altre è rimasto solo il varco nella cinta muraria. Dalle porte si diramano i principali assi viari dai quali, a loro volta, parte una fitta trama di vicoli stretti e tortuosi che si inerpica fino ad arrivare all'acropoli; osservando il tutto si può dedurre il sistema di accesso e la sua struttura viaria dell'antico borgo. Le porte di accesso



8. Porta San Nicola

sono di San Pietro a Nord, di San Francesco ad Ovest, di San Nicola a Sud e Porta Portati ad Est; porte secondarie sono Portadini a sud-ovest che consentiva l'accesso ai campi e la Portella di San Benedetto a nord-ovest la quale conserva intatto il magnifico architrave che la sovrasta.

## STORIA DI ALATRI

Così come per le mura poligonali, anche la fondazione della città di Alatri sconfinava in ambito mitologico; secondo la tradizione infatti, sarebbe stata fondata dal dio Saturno che, scacciato dall'Olimpo, per un periodo avrebbe regnato nel Lazio.

In realtà le prime testimonianze di presenze umane nel territorio di Alatri sono da far risalire all'Età dei Metalli, come comunità erratiche prima e stanziali dopo. La presenza invece di un primo nucleo abitativo sulla collina dove oggi sorge Alatri è da ricondurre, in epoca preromana tra VII e VI secolo a.C., al popolo degli Ernici ai quali si attribuisce anche la costruzione dell'Acropoli e delle mura poligonali. Alatri non è immediatamente a ridosso della catena montuosa degli Ernici, abitata appunto dall'omonimo popolo e dal quale essa prende il nome ma, l'altura su cui sorge, isolata e dominante sulla pianura circostante, deve aver attratto questi "popoli delle montagne" che scelsero anche tale luogo per edificare uno dei loro centri abitati. Gli **Ernici** sono infatti definiti "popoli delle montagne" per la loro affinità con tale ambiente,

per la loro capacità di sopravvivenza su pendii importanti, in un clima rigido nei lunghi inverni e su terreni rocciosi. Proprio l'attitudine a vivere su un territorio così pietroso, ad utilizzare la roccia per i loro ricoveri, inizialmente essi si rifugiarono in sotterranei cunicoli carsici diffusi ovunque, fanno risalire la denominazione "ernici" al termine "herne" che, nella lingua dei Marsi, popolo abruzzese confinante, significa "sassi"<sup>5</sup>. Gli Ernici discenderebbero da pastori indoeuropei provenienti dagli altipiani centrali dell'Asia e accomunati per questo ai Pelasgi di cui si è già detto i quali, dopo lunghissime migrazioni tra i monti dell'Appennino centrale, vennero a costituire la stirpe degli Umbri – Sabini – Ernici. Le tribù Erniche, insieme a quelle Sannite e Marse, tra VII e VI secolo a.C., si staccarono dal grande ceppo umbro; quelle Erniche avanzarono e si stabilirono lungo la Valle del Sacco e del fiume Cosa<sup>6</sup>, dove tra l'altro sorge Alatri.

Alatri, insieme a Veroli, Anagni e Ferentino nominati quali quattro capoluoghi ernici da Dionigi di Alicarnasso e da Tito Livio<sup>7</sup>, fu uno dei più importanti centri della Lega Ernica costituita, tra IX e VII secolo a.C., con lo scopo di stabilire vincoli e diritti comuni fra i popoli ernici. Presto questi popoli dovranno incrociare l'avanzata della potenza romana la cui prima presenza significativa nel territorio avvenne nel 424 a.C.<sup>8</sup>. Si ebbero anni di alterne vicende in cui gli Ernici si batteranno con Roma, fra vittorie e sconfitte, fino a raggiungere, sul finire del VI sec. a.C., un periodo di tranquillità durante il quale Alatri e gli altri centri ernici entreranno a far parte della Lega Romano–Latina ed appoggeranno Roma nelle varie fasi di lotta da questa intraprese contro i popoli vicini degli Equi, Volsci e dei Sabini. Anche in seguito, quando nel IV secolo a.C., alcuni centri ernici si ribelleranno alla crescente egemonia romana, Alatri manterrà un atteggiamento di fedeltà a Roma; con l'espansione romana entrerà nella Confederazione romano–italica e, nel 90 a.C., diverrà **Municipio romano** acquisendo la piena cittadinanza romana. Città pagana almeno fino ai due imperatori Diocleziano e a Massimiano, noti tra i più feroci persecutori dei cristiani, a cui la città dedica iscrizioni onorarie<sup>9</sup>, in **Età Costantiniana**, con l'affermarsi del Cristianesimo, Alatri inizierà quel suo lungo percorso accanto alla **Chiesa di Roma**, inaugurato con l'isti-

<sup>5</sup> A. GHISLANZONI, *Guarcino*, cit., p. 19.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>7</sup> I due storici sono citati in A. GHISLANZONI, *Guarcino*, cit., p. 21.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. SACCHETTI SASSETTI, *Storia di Alatri*, cit., p. 35.

tuzione della prima Diocesi e del primo vescovo di cui si ha notizia nella persona di Pascasio<sup>10</sup>.

In seguito alla caduta dell'Impero Romano d'Occidente, ad Alatri, come nel resto della penisola, l'unica istituzione presente, in grado di contrastare il vuoto del potere politico e di far fronte al peggiore decadimento sociale e culturale fu la Chiesa ed Alatri, a partire dagli inizi del VI sec., sarà centro di una delle più antiche comunità cenobitiche dell'Occidente, visitata dallo stesso Benedetto da Norcia nel 528, durante il suo trasferimento da Subiaco a Montecassino<sup>11</sup>.

Terminato il periodo buio delle **invasioni barbariche**, con la rinascita politico – economica e culturale, Alatri sarà costituito libero **Comune**; fioriranno in essa attività commerciali che la renderanno uno dei centri principali dell'area ernica, si arricchirà di palazzi e monumenti religiosi ed assumerà quell'aspetto urbanistico, tipico della rinascita politica e culturale comunale, che ancora oggi si presenta ai nostri occhi. Il primo Podestà in Alatri ricordato da documenti risale al 1241<sup>12</sup>. La nascita del Comune comporterà, anche per Alatri, uno scontro continuo con i paesi limitrofi, nell'ambito di quella nota **lotta tipicamente italiana tra Comuni** per l'espansione del proprio territorio e della relativa giurisdizione, in un alternarsi di potere, di volta in volta assunto dalle famiglie locali e dalla Chiesa di Roma a cui Alatri rimarrà comunque sempre fedele.

Dissapori antichi probabilmente sono alla base di odierne ed ormai anche folcloristiche rivalità tra centri limitrofi più piccoli ed Alatri e tra i neo comuni e la Chiesa di Roma che ad essi non intendeva rinunciare. Secoli di dispute, lotte, guerre hanno caratterizzato la storia di questi protagonisti in un alternarsi di accordi, trattati, rivalità, alleanze ed intrighi. Ad esempio, verso la metà del XIV secolo Alatri ha sotto il suo parziale dominio i quattro castelli di Colleparado, Vico, Trivigliano e Torre Cajetani di proprietà della Chiesa ma che, per vicinanza geografica, circostanze quotidiane, problemi di confini ed approvvigionamenti erano in diretto contatto con Alatri per ogni questione vicendevolmente di collaborazione, protezione o avversità. Quando la Chiesa applicò su di essi le Costituzioni Egidiane, la loro ribellione comportò l'accusa di disubbidienza, la pena della scomunica, la perdita di tutti i privilegi, fino a quando Alatri stessa, forse stanca delle rivolte, mostrò, in particolare

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p.38.

<sup>11</sup> Mario RITAROSSI, *Aletrium*, cit., p. 8.

<sup>12</sup> A. SACCHETTI SASSETTI, *Storia di Alatri*, cit., p. 55.

nell' anno 1367, il desiderio di tornare all'obbedienza e, come sul palcoscenico di un teatro, nel 1368, la lettura della Bolla di Urbano V in piazza S. Maria Maggiore ad Alatri, davanti a tutti gli abitanti, sanzionò la pace generale: Alatri venne assolta dalle pene spirituali in cui era incorsa per delitto di ribellione, venne reintegrata in tutti i beni e i privilegi tranne che nella giurisdizione delle altre terre che il Comune aveva prima delle varie ribellioni, e quindi dei castelli appena menzionati, che sarebbero appartenuti per sempre alla Chiesa<sup>13</sup>. Ancora lotte di particolare interesse riguardano Alatri, la nota Certosa di Trisulti, ubicata alle pendici dei Monti Ernici, ed i già noti castelli vicini di Colleparado, Vico, Guarcino, Ferentino e Veroli bisognosi di boschi e di pascoli; per secoli questi si scontrarono con la Certosa proprietaria di una vasta area boschiva, la Selva d'Eici, ed il Comune di Alatri a cui il papa Innocenzo IV aveva affidato la difesa del luogo sacro<sup>14</sup>.

I dissapori tra Alatri ed i castelli vicini continueranno per secoli, ogni qual volta si ponesse una questione di confini, pascoli, acque, boschi, legname, diritti di passaggio; in particolare le controversie con i castelli di Vico e di Colleparado, proprio per la vicinanza dei loro territori, non si placarono quasi mai, neanche quando questi furono assoggettati ad uno dei più significativi feudi avutisi in zona, ossia quello della famiglia Colonna.

Nel 1324, durante la Cattività Avignonese Alatri, fino a quel momento rimasta libera da qualsiasi signoria e fedele solo all'alta autorità del papa, nell'ambito della lotta tra baroni e Comuni, finisce sotto la **baronia dei Conti di Ceccano** che occupano Civita e la città<sup>15</sup>. Gli alatresi, scacciati i baroni di Ceccano, per evitare nuove future occupazioni, affidarono il governo della città allo stesso papa, il quale ordinò che non venissero ricostruiti sulla Civita i fortilizi smantellati durante l'occupazione ceccanese<sup>16</sup>.

Per un territorio così molto legato alla Chiesa e quasi sempre ad essa alleato, notevole fu il cambiamento nel XVIII secolo quando, nel 1798, in piazza S. Maria Maggiore fu abbattuta la Croce e innalzato L'Albero della Libertà, accolto con grande approvazione dalla maggioranza degli abitanti. Ma il consenso fu presto messo in discussione quando, per esempio, arrivò da Roma l'ordine di requisire tutti gli argenti delle chiese per i bisogni della nuova Repubblica; in particolar modo il risentimento degli Alatresi si ebbe di

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 125.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 113.



fronte al tentativo di requisizione del ricco simulacro di San Sisto, patrono della città, tolto dalla cattedrale e trasferito nel Palazzo Comunale.<sup>17</sup> Il popolo scese in sommossa e, per evitare il peggio, tutti i cittadini, ricchi e poveri, offrirono quanto potevano onde riscattare il prezioso che, fra la gioia festante della popolazione, fu riportato nella cattedrale. Stessa avversità si manifestò da parte degli Alatresi verso le disposizioni arrivate da Roma che imponevano di requisire tutti gli argenti delle chiese per i bisogni sempre più ampi della neo Repubblica<sup>18</sup>, o per i contributi da versare, o ancora per il presidio di soldati francesi posti a controllare la cittadina, soprattutto gli ecclesiastici ritenuti responsabili di fomentare gli abitanti contro la Repubblica Romana. Agli ecclesiastici che non fossero nati nel territorio della Repubblica Romana fu imposto di andare via, con ulteriore grave danno per Alatri in quanto l'istituto di istruzione degli Scolopi, che insegnavano nel Collegio di Alatri, avrebbe chiuso; solo un pronto intervento del commissario Gaetano Morileggi ne evitò la chiusura sottolineandone la indispensabile presenza per l'educazione e l'istruzione dei giovani<sup>19</sup>. Insomma la vita della cittadina di Alatri apparentemente tranquilla in realtà nascondeva una irrequietezza ed un fermento di fondo di cui si faranno voce i reazionari in un lungo periodo di sommosse, malcontento, appoggio alternato della popolazione o di parte di essa al Papa o alla neo Repubblica, un avvicinarsi dell'Albero della libertà e della Croce nella piazza principale di Alatri fino alla caduta della Repubblica Romana ed al ripristino del Governo Pontificio annunziato con gioia. Altri anni turbolenti, per un popolo che mal conviveva con regimi anticlericali, visse Alatri durante l'occupazione Napoleonica fino alla restaurazione ancora una volta dell'autorità pontificia. Durante il regime napoleonico Alatri fu Cantone, soggetto a Frosinone, insieme ai comuni di Fumone e Colleparado. Avvenuta la restaurazione pontificia, nel 1816, Papa Pio VII si preoccupò di dare un migliore ordinamento giudiziario e amministrativo allo Stato Pontificio e l'antica Provincia di Campagna e Marittima divenne una Delegazione con capoluogo Frosinone; Alatri rimase capoluogo di Governo, come già era, avente sotto di sé i centri di Colleparado e Fumone<sup>20</sup>. Di nuovo, mentre in tante parti della penisola italiana gli animi si infiammavano questa volta per i moti rivoluzionari, Alatri manterrà la propria fedeltà alla Chiesa di Roma anche in

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 247.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 317.

seguito inviandole per esempio attenzioni di devozione quando perse molti territori per le annessioni di questi al Piemonte. Allo stesso modo la presa di Roma, il 20 Settembre del 1870, non fu accettata con entusiasmo dalla cittadina di Alatri e, per la sua secolare fedeltà al papa, non si rassegnò molto presto al nuovo governo, continuando a manifestare quando poteva, la propria preferenza per il vecchio governo pontificio, non ultima a tal scopo fu la costruzione della fontana monumentale in Piazza S. Maria Maggiore che volle essere costruita dopo il 1870 e dedicata al pontefice PIO IX<sup>21</sup>. Dopo l'annessione al Regno d'Italia, un Regio Decreto dispose che le cinque provincie di Roma, Civitavecchia, Velletri, Frosinone e Viterbo che, dopo il 1860 avevano costituito lo Stato Pontificio, fossero unite in un'unica provincia avente per capoluogo Roma e divisa in cinque circondari. Alatri entrò a far parte così del Circondario di Frosinone che includeva dodici mandamenti: Frosinone, Anagni, Ceccano, Ceprano, Alatri, Ferentino, Guarcino, Monte S.G.C., Veroli, Paliano, Sonnino, Vallecorsa; il mandamento di Alatri comprese i comuni di Fumone e Colleparado. Iniziarono quindi quelle trasformazioni per Alatri all'insegna della nuova epoca e della modernità. La costruzione di un cimitero inaugurato nel 1873<sup>22</sup>, lontano dal luogo abitato, fu una delle prime cure dell'amministrazione comunale. Nel 1874 il Collegio delle Scuole Pie ed il suo patrimonio furono incamerati dal Regio Demanio, ma il Comune reclamò quei beni che, per disposizione testamentaria di Innocenza Gentili, erano destinati al pubblico insegnamento e nel 1890 il Collegio-Convitto, che nel 1882 per deliberazione consiliare aveva preso il nome di Istituto Conti-Gentili, fu ceduto agli Scolopi<sup>23</sup>. In occasione dei festeggiamenti per la ricorrenza della dotazione delle reliquie di San Sisto, nel XIX sec. numerosi interventi contribuirono a modificare l'assetto urbanistico della cittadina di Alatri. Le vie interne furono allargate, nuovamente lastricate o ricoperte di ghiaia, fu acquistato dal Comune l'orto del convento di San Francesco e trasformato nell'odierna Piazza Regina Margherita, l'illuminazione pubblica ad olio, già installata negli anni '50 dell'800, fu ampliata, fu costruito l'odierno Viale Principe di Udine che va da Porta San Pietro a Porta San Francesco, l'acropoli fu liberata da alcune costruzioni che ne impedivano una completa visuale, l'ospedale civico fu potenziato, costruito un orfanotrofio femminile intitolato

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 369.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 381.

all'Immacolata ed inaugurato nel 1864<sup>24</sup>, furono istituite le scuole elementari, nel 1900 inaugurato l'asilo infantile. Nel 1904 la cittadina di Alatri ricevette la visita della regina Margherita di Savoia e sempre nei primi anni del '900 fu costruita ed inaugurata la ferrovia che collegava Alatri con Fiuggi e Roma, nel 1918 con Frosinone. Superati i due conflitti mondiali, nel Secondo Dopoguerra Alatri vivrà, come il resto della nazione, un importante incremento demografico, un notevole ampliamento urbanistico che porterà la cittadina ad espandersi notevolmente oltre lo storico tracciato delle antiche mura.

## IL CENTRO STORICO

Fra i centri ernici della zona, Alatri è sicuramente uno dei più grandi e storicamente rilevante. Nella sua struttura urbanistica è possibile riconoscere le varie epoche che la città ha vissuto, dall' agglomerato di origine ernica, al municipio romano, al borgo medievale, al Comune, alla fase rinascimentale e poi post unitaria; la sua acropoli, le sue mura, i suoi vicoli, la sua piazza principale raccontano di epoche lontane e meno lontane mai scomparse nella memoria della popolazione. Singolare è la possibilità di distinguere almeno due evidenti spazi urbanistici: la parte estremamente sommitale del colle, con la sua acropoli e la sua storia avvolta nel mito, e la parte più bassa della collina, comunque rialzata rispetto alla pianura circostante, dove oggi primeggia la piazza di tipo rinascimentale, con i suoi palazzi di rappresentanza. Intorno alla piazza principale, verso nord, si snoda un'area relativamente pianeggiante e urbanisticamente regolare, mentre verso sud, nella zona più scoscesa le abitazioni sono distribuite sui terrazzamenti che compensano il naturale dislivello della collina.

**Piazza Santa Maria Maggiore** è sorella delle numerose piazze rinascimentali di Italia, sulle quali si affacciano i palazzi di governo e la chiesa principale a costituire quel salotto culla della vita cittadina che tanta eleganza dona alle nostre città. Sulla piazza affacciano il Palazzo del Comune, il Palazzo Conti Gentili, la chiesa degli Scolopi e la chiesa di Santa Maria Maggiore; il centro della piazza è occupato dalla Fontana Pia. Gli edifici menzionati disposti a quadrilatero delimitano il perimetro della piazza e la chiudono in uno spazio raccolto, un tempo area del Foro romano. Nella piazza confluiscono e da essa dipartono i principali assi viari della cittadina.

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 389.

La **Fontana Pia**, realizzata nel 1870, su progetto dell'architetto Giuseppe Olivieri, è stata dedicata a Papa PIO IX a cui si devono i notevoli contributi elargiti alla città ed in particolare la realizzazione del nuovo acquedotto di Alatri. Qui infatti l'acqua arrivava tramite l'acquedotto fatto costruire da Lucio Betulieno Varo, tra il 150 ed il 90 a.C., il cui serbatoio di raccolta fu distrutto nel 1886 per la costruzione di Viale Principe di Udine<sup>25</sup>. Fu appunto papa Pio IX che, in un suo viaggio ad Alatri nel 1863, poté constatare le difficili condizioni della popolazione costretta, per avere acqua potabile, a per-



9. Piazza Santa Maria Maggiore



10. Fontana Pia

correre un miglio di distanza<sup>26</sup>, a far in modo che Alatri fosse nuovamente servita da un acquedotto. Una targa posta sulla nuova fontana ricorda il nome di Papa Pio IX e la sorgente di Trovalle, nei vicini monti di Guarcino, da cui il nuovo acquedotto prende l'acqua.

<sup>25</sup> Archivio di Stato di Frosinone, *Viabilità e territorio nel Lazio meridionale*, Frosinone 1992, p.101.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 102.

Sul lato orientale della piazza, leggermente decentrata rispetto al fulcro della stessa, si erge la bellissima **chiesa di Santa Maria Maggiore**, apprezzabile immediatamente per la integrità della sua struttura antica. Edificata nel V secolo, essa sorge sul basamento di un tempio pagano, come spesso accade per gli edifici cristiani, secondo l'usanza solita di utilizzare fondamenta, muri e in generale materiale di costruzione già posto in loco. La chiesa verrà ampliata in epoca romanica, assumendo lo stile che ancora oggi vediamo romanico con interventi di un imminente gotico, portato qui da maestranze borgognone nel secolo XIII. Sulla facciata monocuspidata si aprono una porta principale e due porte laterali ogivali. Le tre porte sono corredate di rispettive lunette, in quella relativa alla porta principale vi è l'affresco della Vergine con il Bambino, in quelle delle porte laterali figure di santi. Quello che maggiormente colpisce lo sguardo del visitatore è però il magnifico rosone, riccamente decorato attraverso il costante ricorso al motivo trilobo, che campeggia sulla facciata immediatamente sopra il portale centrale. Sul lato destro della facciata si erge il possente campanile merlato con doppio ordine di finestre bifore. La stessa austerità, semplicità, simmetria di figure della facciata si ritrova all'interno, in un ambiente il cui primo impatto a colui che vi fa visita è la poca luce, tipica dello stile romanico, toni semibui che conferiscono all'ambiente sacro riservatezza, riflessione, mitezza. L'interno è rimasto quello originario romanico, senza subire le purtroppo frequenti ingerenze di architetture e suppellettili successive; le tre navate sono scandite da una doppia fila di sei pilastri in muratura alternati a sei colonne addossate a pilastri in pietra. La chiesa che, per la sua magnifica struttura romanica è già di suo un raro gioiello, conserva una preziosa Madonna di Costantinopoli col Bambino, databile fra XII e XIII secolo, un gruppo ligneo, raro esempio di tale statuaria a tutto tondo; arte romanica di evidente influenza bizantina. Il gruppo ligneo era conservato originariamente in una nicchia sui cui pannelli di chiusura in



11. Chiesa di Santa Maria Maggiore

La stessa austerità, semplicità, simmetria di figure della facciata si ritrova all'interno, in un ambiente il cui primo impatto a colui che vi fa visita è la poca luce, tipica dello stile romanico, toni semibui che conferiscono all'ambiente sacro riservatezza, riflessione, mitezza. L'interno è rimasto quello originario romanico, senza subire le purtroppo frequenti ingerenze di architetture e suppellettili successive; le tre navate sono scandite da una doppia fila di sei pilastri in muratura alternati a sei colonne addossate a pilastri in pietra. La chiesa che, per la sua magnifica struttura romanica è già di suo un raro gioiello, conserva una preziosa Madonna di Costantinopoli col Bambino, databile fra XII e XIII secolo, un gruppo ligneo, raro esempio di tale statuaria a tutto tondo; arte romanica di evidente influenza bizantina. Il gruppo ligneo era conservato originariamente in una nicchia sui cui pannelli di chiusura in

legno, visibili oggi insieme alla Madonna lignea, sono scolpiti dodici episodi della vita di Cristo e della Madonna. Ancora degni di interesse all'interno della chiesa sono il fonte battesimale, l'affresco del XIV secolo della Madonna della Libera, il Trittico del Redentore del XV secolo raffigurante Cristo benedicente, la Vergine col Bambino e San Sebastiano. Sul lato opposto rispetto a santa Maria Maggiore, si trova la **Chiesa degli Scolopi**. Di tutt'altra epoca essa è stata edificata tra il 1734 ed il 1745 e dedicata allo Sposalizio della Vergine. La sua facciata è divisa in due registri orizzontali, un doppio ordine di lesene inquadrano la finestra centrale nella parte superiore ed il portone principale nella parte inferiore. La facciata è sormontata da un ampio timpano, mentre nelle due sezioni laterali di questa una sequenza verticale di finestre contribuisce ad arricchire l'intero impianto spesso avvicinato alle opere del Borromini anche per la decorazione monocroma a stucco dell'interno. Qui caratteristica è la pianta a croce greca e le grandi arcate che sorreggono la vasta cupola emisferica. Sul lato sinistro della chiesa degli Scolopi, attaccato ad essa per struttura ma anche per vicende storiche, vi è il **Palazzo Conti–Gentili**. Edificato nel XIII secolo, di questa epoca conserva solo il grande arco in pietra dell'entrata principale; rifacimenti e ammodernamenti effettuati nel corso del XVI secolo dal proprietario Giovanni Turco e poi dall'erede Carlo di Francesco Conti hanno reso l'originaria struttura una elegante dimora rinascimentale. La storia del palazzo e del suo legame con la chiesa degli Scolopi risale a quella fase del XVIII secolo in cui in Italia inizia a palesarsi la volontà di affidare l'insegnamento pubblico agli Ordini religiosi, specialmente ai Gesuiti ed agli Scolopi. L'erede della struttura, Giuseppe Conte vissuto nel XVII secolo, sposò in seconde nozze la nobile Innocenza Gentile; nel 1691 nel testamento egli designò come erede del palazzo sua moglie e, alla sua morte, i Padri delle Scuole Pie di Roma con l'obbligo di aprire un collegio ad Alatri<sup>27</sup>. Il testamento di Innocenza Gentile, nel rispetto del desiderio del marito, lasciava tutto il patrimonio di casa Conti ai Padri Scolopi con l'obbligo di erigere in Alatri un Collegio; nel 1721 il Collegio passò nelle mani del Comune che lo trasformò in Palazzo degli Studi, nel 1729 fu solennemente inaugurato il Collegio delle Scuole Pie retto dai Padri Scolopi. I Padri Scolopi quindi provvidero alla costruzione di una chiesa idonea al Collegio ed alla città e nel 1734 posero la prima pietra di quella che poi sarà la chiesa degli Scolopi<sup>28</sup>. Sulla facciata del Palazzo Conti Gentili,

<sup>27</sup> A. SACCHETTI SASSETTI, *Storia di Alatri*, cit., p. 217.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 224.

degnò di nota è l'orologio solare realizzato da Padre Angelo Secchi intorno alla metà dell'Ottocento.



12. Chiesa di San Francesco

**Chiesa di Santo Stefano:** sul lato nord della piazza Santa Maria Maggiore, un vicolo conduce alla chiesa di Santo Stefano. Edificata tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, la struttura che era in stile romanico, oggi è completamente trasformata in seguito ai numerosi rifacimenti avvenuti nel XVI secolo per la costruzione dell'attiguo monastero dell'Annunziata e poi nel XVIII secolo. L'impianto medievale si è completamente perso e l'interno presenta oggi un aspetto tardo barocco.

**Chiesa di San Francesco:** in prossimità della Porta di San Francesco, sul lato occiden-

tale della cinta muraria medievale, sorge la Chiesa di San Francesco, come era solito per le chiese francescane essere posizionate ai margini della città, lungo le strade o in prossimità delle porte per poter offrire accoglienza ed assistenza. La chiesa, costruita nel XIII secolo, all'esterno presenta la magnifica facciata in stile gotico, austera ed elegante, con il rosone centrale che sovrasta il portale archiacuto principale; l'interno invece, un'aula unica con volta a botte, subì nel XVII secolo una completa trasformazione in chiave barocca, con imponenti applicazioni di stucchi policromi e una ricca suppellettile lignea.

**Cattedrale di San Paolo:** sulla spianata dell'Acropoli, immerso nel verde, sorge il complesso costituito dalla chiesa e dal Palazzo Vescovile. La chiesa, edificata nel X secolo sulle rovine di edifici pagani, è intitolata a San Paolo che la tradizione vuole essersi fermato ad Alatri ai tempi del primo

cristianesimo. I lavori di ristrutturazione del XVIII secolo, che interessarono anche l'episcopio, hanno completamente snaturato l'originario assetto architettonico di cui rimane solo l'impianto a croce latina dell'interno della chiesa suddiviso in tre navate da pilastri cruciformi. L'attuale facciata è realizzata in pietra e laterizio ed imita le maggiori basiliche romane, con un unico ordine di paraste binate che accompagnano la verticalità della facciata lungo i tre portali di accesso e le finestre sovrastanti del loggiato. La chiesa di San Paolo, cattedrale, conserva al suo interno le reliquie di S. Sisto I martire e patrono di Alatri.

**Chiesa di San Silvestro:** caratteristica è la chiesa di San Silvestro, eretta nel X secolo sul pendio orientale della collina, decentrata rispetto al nucleo cittadino. La chiesa, la cui facciata è in pietra conca, con portone architravato e lunetta sovrastante, presenta un interno austero e di notevole suggestione. Soggetto purtroppo ad una serie di frettolosi rifacimenti e restauri nei secoli XVI e XVII, danni derivanti dai bombardamenti del 1944, solo il restauro del 1939 riportò la chiesa al suo aspetto originario, ovviamente privata del magnifico ciclo di affreschi che doveva ricoprire le pareti e di cui oggi si conservano solo pochi frammenti tra i quali spicca un bellissimo San Silvestro con il drago risalente al XII secolo. Oggi il visitatore, entrando nella chiesa, grazie alla rimozione degli interventi di secoli successivi, può comunque avvertire la preziosità di un ambiente antico, che trasmette tutto il fascino di un'epoca lontana; una grande aula, con abside centrale, soffitto a capriate lignee, due enormi arcate a tutto sesto dividono longitudinalmente lo spazio sulla sinistra. Di notevole interesse la cripta del IX secolo con volta a crociera sorretta da tozze colonne monolitiche, prima dei restauri del XX secolo usata come ossario.



**Palazzo Gottifredo:** imponente palazzo medievale costruito nel XIII secolo come residenza privata del cardinale Gottifredo Raynaldi, diplomatico pontificio e ricco feudatario alatrino. Il palazzo nasce dall'unione di due case torri il che è evidente nelle diverse decorazioni dei portali di accesso e nella differente disposizione delle finestre nei piani superiori. Oggi la struttura ospita il Museo Civico.



*13. Palazzo Gottifredo*



**FUORICAMPO**

## **SEMINARIO INTERUNIVERSITARIO SU UGUAGLIANZA E DIVERSITÀ IN UNA SOCIETÀ MULTIETNICO-CULTURALE**

Dopo la parentesi segnata dall'epidemia Codice 19, il 17 settembre, a Frascati, presso Villa Falconieri, Sede della prestigiosa Accademia "Vivarium", si è svolto un Seminario su **'Uguaglianza e diversità in una società multi-etnico-culturale'** (volume IX della serie «Civitas et humanitas», progetto di ricerche interuniversitarie promosso dal "Movimento culturale humanitas", Sezione del «Centro per la filosofia italiana»).

Il seminario è stato organizzato sulla base di un sodalizio culturale già da anni in atto tra il "Centro per la filosofia italiana" e l'Accademia "Vivarium".

Dopo i saluti di rito del Prof. Aldo Meccariello, Presidente del Centro per la filosofia italiana, del Prof. Luigi Miraglia, Presidente dell'Accademia "Vivarium" e del Prof. Aberto Nave, Presidente della Sezione "Humanitas" del CFI e Direttore coordinatore del relativo progetto di ricerca «Civitas et humanitas», è seguita la presentazione da parte della Prof.ssa Tina Paladini (Vice Presidente del Centro per la Filosofia italiana). Si è trattato di una Presentazione svolta sulla base di un testo inviato dal Prof. Giuseppe Cantillo (Presidente del Comitato scientifico di «Civitas et humanitas») impossibilitato ad intervenire, causa imprevisti.



*Gruppo di partecipanti al Seminario*

Sono seguiti una serie di interventi settoriali da parte dei rispettivi autori coinvolti direttamente nella programmazione del Seminario, segnatamente:

**Salvatore Azzaro (Università di Cassino e Associato all'IRCRES di Roma)**

*Uguaglianza, ugualitarismo e ragione in Rosmini*

**Gily Reda (Università Federico II – Napoli)**

*Il valore politico dell'uguaglianza*

**Alberto Nave (Università di Cassino)**

*L'uguaglianza come uguale diritto ad essere diversi*

**Fiorenza Taricone (Università di Cassino)**

*Uguaglianza e differenza nelle teorie femministe*

**Pietro Boccia – Sociologo**

*L'interculturalità e il “meticciamiento” in una società multi-etnica*

**Lelio Imbriglio (Università E-Campus – Novedrate [CO])**

*Il rapporto uguaglianza–diversità e le nuove istanze pedagogico–scollastiche*

**Michele Leone – Musicologo**

*Contiguità e distinzione nel pensiero musicale di Adorno e Benjamin*

**La manifestazione è stata arricchita dagli interventi musicali curati da solisti della ‘HUMANITAS MUSIC ENSEMBLE’:** Francesco Polletta (Flauto), Luigi Mele (Clarinetto), Tonino Giovannone e Michele Leone (Pianoforte). Ha diretto il M° **Manlio Polletta**.



*Un momento degli interventi musicali*

Un pubblico particolarmente qualificato, tra cui docenti di varie università, ha onorato la manifestazione.

La serata si è conclusa con un ricco buffet offerto con spiccata cortesia e stile dalla Direzione dell'Accademia «Vivarium» coinvolta nell'evento culturale.

**Annalucia Scaccia**



INDICE  
“CONTRIBUTI DI STUDIO”  
VOLUMI PRECEDENTI

**1. *Momenti del dibattito etico–sociale di un quarantennio (1968–2008) che ha cambiato la storia (2010)***

**SEZIONE SPECIFICA**

- *L'utopia critica del Sessantotto* (L. PUNZO)
- *W. Adorno e il nostro tempo. La teoria critica oltre i suoi critici* (M. CELENTANO)
- *Dalla scomparsa del proletariato “marxiano” alle drammatiche incertezze dell’era globale* [con particolare riferimento all’analisi marcusiana della “Società industriale avanzata”] (A. NAVE)
- *La contestazione giovanile ieri e oggi* (P. BOCCIA)
- *La politica, il male, la democrazia* [Alcune riflessioni sull’attuale crisi della politica] (G. BOSIO)
- *Quale gestione delle linee di vita* (P. GIUSTINIANI)
- *Tra la vita e la morte: il testamento biologico* (F. PELLECCCHIA)
- *Valutazioni bioetiche delle dichiarazioni anticipate di trattamento sanitario: valore e limiti* (F. BELLINO)
- *Dai diritti umani ai diritti animali. “I soggetti di una vita” di Tom Regan* (B. DE MORI)
- *Il silenzio degli innocenti. Il tema della sofferenza animale nella riflessione bioetica* (L. BATTAGLIA)

**SEZIONE APERTA**

- *La volontà come responsabilità in G. Duns Scoto* (O. TODISCO)
- *L’istruzione femminile tra diritto civile e diritto politico* (F. TARICONE)
- *Immagini (sconvolgenti) di una certa condizione umana nel nostro tempo* (A. FABRIZI)
- *La “questione meridionale” tra il mancato “federalismo fiscale” degli inizi e l’attuale progetto federalista* (A. NAVE)

**Uno sguardo sulla “Civitas”**

*Il borgo medievale di Vico nel Lazio* (N. TOMEI)

## 2. *Comunitarismo e solitudine nella società globale (2011)*

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *Comunità, comunicazione e solitudine nell'epoca della globalizzazione* (G. BOSIO)
- *Comunitarismo e neofascismo* (M. CELENTANO)
- *Dai moti rivoluzionari del Sessantotto al malessere giovanile dell'era globale* (P. BOCCIA)
- *Essere "per l'altro". Sfida etica alla solitudine dell'uomo globale* (M. SIGNORE)
- *Eclissi dell'uomo e solitudine nella società globale* (A. NAVE)
- *I due possibili esiti opposti di comunitarietà e solitudine* (S. CAVACIUTI)
- *Il comunitarismo in Jacques Maritain* (M. INDELLICATO)
- *Comunità, soggettività, responsabilità per l'altro. Il contributo di Emmanuel Lévinas nei Quaderni di prigionia* (F. MARCOLUNGO)
- *La kenosi cristiana come forza aggregante in una società multi-etnico-culturale* (O. TODISCO)
- *Solitudine morale e ritorno della persona* (P. GIUSTINIANI)
- *Comunità e nuove forme della comunicazione* (S. ACHELLA)
- *La funzione dello sport nel comunitarismo globale* (S. FRANCO)
- *La musica tra espressione e superamento della solitudine nella società globale* (M. LEONE)

### SEZIONE APERTA

- *Rousseau: solitudine e solidarietà* (S. AZZARO)
- *Il problema dell'emarginazione femminile tra soggettività, solitudine e solidarietà nell'Italia unita* (F. TARICONE)
- *La grammatica del limite: il rispetto* (F. PELLECCCHIA)
- *"Scontento" e "solitudine" in Oriana Fallaci* (A. FABRIZI)
- *La nuova etica per animali* (B. DE MORI)
- *Arte, valori e crisi della presenza (in ricordo di Luciano Dondoli, un maestro "nasco-sto", ma non "silenzioso")* (A. NAVE)

### Uno sguardo sulla "Civitas"

*Esperia ovvero Roccaguglielma nella storia* (G. DE SANTIS)



### 3–4. *Il welfare tra passato e futuro della società (2012–2013)*

– Prefazione (G. CANTILLO)

#### SEZIONE SPECIFICA

- *Il welfare tra libertà dal bisogno e libertà di “conseguire”* (M. SIGNORE)
- *Per una rinnovata idea di felicità sulle rovine delle vecchie ideologie* (S. CAVACIUTI)
- *Cosa vuol dire benessere? L’entusiasmo e la narrazione contro i residui ideologici* (C. GILY)
- *I fondamenti etici del Welfare: ontologia relazionale e vulnerabilità umana* (F. BELLINO)
- *La città di Dio a sostegno della città dell’uomo [Oltre la mercificazione del soggetto]* (O. TODISCO)
- *Il concetto scotistico di persona come “ultima solitudo” nella prospettiva di un welfare “integrale”* (C. BIANCO).
- *Polisemia della dignità umana e problema dei diritti* (G. TURCO)
- *Ideologie e società: figure e forme dell’ideologia nell’età moderna e nella Postmodernità. Un confronto* (F. BOSIO)
- *Il welfare state e il futuro rubato alle nuove generazioni* (P. BOCCIA)
- *Il welfare state come strumento antidiscriminatorio* (F. TARICONE)
- *Il mondo globalizzato a “più strati”, di fronte alle esigenze di un nuovo Welfare. [Una riflessione in ottica filosofico–religiosa]* (P. GIUSTINIANI)
- *L’uguaglianza possibile: il welfare state* (L. PUNZO)
- *Alla ricerca di un nuovo welfare* (A. NAVE)
- *Il Welfare e gli animali, tra passato e futuro della società* (B. DE MORI)

#### SEZIONE APERTA

- *Strutture culturali e strutture economiche* (C. SENOFONTE).
- *Tra “storia monumentale” e “storia critica” del dominio. Elementi per una Selbst Überwindung dell’aristocraticismo nella “Genealogia della morale” di Nietzsche* (M. CELENTANO)
- *Il personalismo di Karol Wojtyła* (M. INDELLICATO).
- *La parabola del sociale nella voce della musica* (M. LEONE)

#### Uno sguardo sulla “Civitas”

*Fondi dalle lontane origini alle soglie dell’età moderna* (M. DI FAZIO, A. DI FAZIO)

## 5. *Senso della vita e comprensione in una società multiculturale (2014)*

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *Globalizzazione, unificazione mondiale e smarrimento del senso della vita* (F. BOSIO)
- *Dal “cittadino” alla “persona”. Quando il principio “cittadinanza” si fa strumento di “esclusione”* (M. SIGNORE)
- *Pensiero unico versus multiculturalismo* (L. PUNZO)
- *Senso della vita e responsabilità per l’altro in E. Lévinas* (F. L. MARCOLUNGO).
- *Il senso della vita tra diritto e tecnoscienza* (M. INDELLICATO)
- *Evoluzione, senso della vita e comprensione in una società multiculturale* (A. NAVE)
- *Crisi di senso e filosofia contemporanea in alcuni studi recenti* (S. AZZARO)
- *Il “Verbum Dei non alligatum” nell’epoca della multiculturalità* (O. TODISCO).
- *Chiesa e paese sull’orlo dei tempi nuovi. Senso e comprensione in un’Italia chiamata a gestire in modo laico i rapporti con le religioni* (P. GIUSTINIANI)
- *“Trasvalutazione” e senso della vita nella Genealogia della morale di Nietzsche* (M. CELENTANO)
- *Il bivio della dignità umana e la questione dei diritti. La dignità come libertà* (G. TURCO)
- *Generi e generazioni: comprendere i cambiamenti* (F. TARICONE)
- *L’esigenza di una scuola aperta e di una cultura laica nella società multiculturale* (P. BOCCIA)
- *Progettare intercultura a scuola. Significato e scopo dell’educazione nella scuola multi-etnica* (G. DE SANTIS)

### SEZIONE APERTA

- *Dalla “genealogia dell’umano” all’ “etica attiva”. Tracce per una interpretazione del pensiero di Aldo Masullo* (G. CANTILLO)
- *La definizione collingwoodiana della libertà di “oggi” come difesa della civiltà* (C. GILY REDA)
- *Multiculturalismo e differenze* (W. VENDITTO)
- *La musica come destino della modernità [In ricordo di Elio Matassi]* (M. LEONE).

### Uno sguardo sulla “Civitas”

*Il borgo medioevale di San Donato V. C.* (D. Cedrone, storico di San Donato V. C.)

## 6. *La felicità tra mito e ragione nell'era della tecnica (2015)*

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *Mito e felicità. Mito della postmodernità e miti delle tradizioni* (F. BOSIO)
- *La ricerca di una vita felice* (L. PUNZO)
- *Problema e natura della felicità nell'era della tecnica* (S. CAVACIUTI)
- *La "felicità" tra "sopravvivenza" e istanze di una società diversa* (A. NAVE)
- *Il dinamismo della felicità in Antonio Rosmini* (F. L. MARCOLUNGO)
- *Nella gratuità la felicità* (O. TODISCO)
- *Etica, felicità ed economia di comunione* (M. INDELLICATO)
- *La felicità è immaginare il presente* (C. GILY REDA)
- *Teologia politica della felicità* (G. CANTARANO)
- *Il concetto di "morte felice" in alcuni contributi di Georges Bataille al Collège de Sociologie* (M. CELENTANO)
- *Felicità e modernità sono anche di genere femminile?* (F. TARICONE).
- *Conservazione della biodiversità e "felicità dell'umano a contatto con la natura"* (B. DE MORI – P. BIASETTI)
- *La vocazione come via alla speranza e alla felicità nella prospettiva pedagogica e filosofica di Maria Zambrano* (A. GERVASIO)
- *Quale responsabilità per la felicità delle generazioni future. Possibili profili tra scienza ed etica* (P. GIUSTINIANI)
- *L'immaginazione felice* (M. P. FIMIANI)
- *Riflessioni pedagogiche sulla felicità nella società odierna* (M. G. DE SANTIS)
- *L'evento musicale: ineffabile sintesi di "Ratio" e "Delectatio"* (M. LEONE)

### SEZIONE APERTA

- *L'economico e il culturale* (C. SENOFONTE)
- *Il diritto attraverso i diritti. Questioni sincroniche su un tema transcronico* (G. TURCO).
- *Educazione interculturale e società multiculturali* (F. PIZZI)
- *L'istruzione nel terzo millennio e considerazioni critiche sulla "buona scuola"* (Legge n. 107/2015) (P. BOCCIA)

### Uno sguardo sulla "Civitas"

*Castel San Vincenzo: storia ed evoluzione* (V. Di Meo, archeologa)

## 7. *L'uomo globale tra politeismo dei valori e crisi della presenza (2016)*

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *L'uomo globalizzato e la fine delle certezze* (F. BOSIO)
- *L'uomo globale tra il crepuscolo della civiltà occidentale e la crisi della presenza nella società complessa* (P. BOCCIA)
- *Universalismo cristiano e globalismo contemporaneo* (S. CAVACIUTI)
- *L'ethos cristiano oltre il "sacro" come maschera della violenza* (O. TODISCO)
- *L'uomo globalizzato tra politeismo dei valori e crisi dell'identità* (P. GIUSTINIANI)
- *Oltre il politeismo dei valori. Linguaggio, trascendenza e valori in Ludwig Wittgenstein* (A. NAVE).
- *L'uomo globale di Benjamin: la presenza che cammina* (C. GILY REDA)
- *Crisi dell'umano e teorie transumaniste* (M. CELENTANO)
- *La filosofia personalista come impegno etico* (M. INDELLICATO)
- *Il destino dell'Europa nel tramonto tecnico-economico della politica* (G. CANTARANO)
- *L'empatia e il recupero della presenza in Edith Stein* (A. GERVASIO)
- *Bioetica e crisi delle certezze* (B. DE MORI)
- *Postmodernità e crisi della presenza nella voce di Bob Dylan* (M. LEONE)
- *Solitudine, solidarietà e connessione nella riflessione esistenziale di Alberto Montale* (C. MARGIOTTA)

### SEZIONE APERTA

- *Croce, il liberalismo e l'oblio del "Marx possibile"* (G. COTRONEO)
- *Speculazione filosofica e sue interazioni* (C. SENOFONTE)
- *Alle origini delle opposizioni tra legge e libertà. Premesse dell'opposizione tra esteriorità (legale) ed interiorità (morale) da Lutero a Kant* (G. TURCO)
- *Pedagogia della relazione e della "cura"* (M. G. DE SANTIS)

### Uno sguardo sulla "Civitas"

*L'antico borgo di Guaricino (Vercellum)* (L. Petricca, Docente "Superiori" e Storica di Guaricino)

## **8. Il rapporto libertà–alienazione tra passato e presente della società (2017)**

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### **SEZIONE SPECIFICA**

- *Tecnica e politica tra schiavitù e liberazione dell'uomo* (F. BOSIO)
- *La libertà intellettuale e i suoi nemici* (D. COFRANCESCO)
- *Il carattere “ambiguo” della tecnica nei confronti della libertà* (S. CAVACIUTI)
- *Il rapporto libertà–alienazione dal superamento marcusiano della prospettiva marx–engelsiana di “rivoluzione” al dopo Marcuse* (A. NAVE)
- *La rivoluzione mancata. Divagazioni su Doktor Živago* (M. CELENTANO)
- *L'alienazione femminile come effetto della privazione dei diritti* (F. TARICONE)
- *Il rapporto tra libertà e alienazione dall'analisi filosofica alla dimensione digitale* (P. BOCCIA)
- *Ecologismo, utopismo e alienazione nella società globale* (G. NARDI)
- *Lavoro, alienazione e libertà: glosse a Marx* (G. CANTARANO)
- *Libertà e alienazione tra autodeterminazione del paziente e deontologia medica* (P. GIUSTINIANI)
- *Libertà e alienazione nel pensiero di Aldo Moro* (M. INDELLICATO)
- *Qualità della vita: un approccio interspecifico* (B. DE MORI)

### **SEZIONE APERTA**

- *Il tema della libertà in Sartre* (C. SENOFONTE)
- *La libertà creativa di segno oblativo. Criterio etico–religioso* (O. TODISCO)
- *Liberalismo, democrazia e frammentazione. L'alienazione oggi* (C. GILY REDA)
- *Una pedagogia per il lavoro* (M. G. DE SANTIS)
- *Troeltsch e la problematica dell'individualità moderna* (O. BRINO)
- *Riferimenti scritturistici nella narrativa siciliana contemporanea* (F. D. TOSTO)

### **Uno sguardo sulla “Civitas”**

- *Collepardo e la sua Certosa* (L. PETRICCA)

## 9. Uguaglianza e diversità in una società multi-etnico-culturale (2018)

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *Eguaglianza dei diritti e diritto alla diversità nelle società multi-etniche* (FRANCO BOSIO)
- *Uguaglianza, ugualitarismo e ragione in Rosmini* (S. AZZARO)
- *Osservazioni sul tema dell'accoglienza: l'uguaglianza e la diversità* (S. CAVACIUTI)
- *L'uguaglianza come uguale diritto ad essere diversi* (A. NAVE)
- *La libertà creativa e la società multiculturale* (O. TODISCO)
- *Uguaglianza e differenza nelle teorie femministe* (F. TARICONE)
- *Uguaglianza e disuguaglianze nel rapporto tra la Chiesa istituzionale e i territori baciati dalle mafie* (P. GIUSTINIANI)
- *Il valore politico dell'uguaglianza* (C. GILY REDA)
- *Pedagogia dei processi culturali e didattica interculturale* (M. G. DE SANTIS)
- *L'interculturalità e il "meticciamiento" in una società multi-etnica* (P. BOCCIA)
- *Il rapporto uguaglianza-diversità e le nuove istanze pedagogico-scolastiche* (L. IMBRIGLIO).
- *Alla ricerca dell'uguaglianza perduta* (C. MARGIOTTA)

### SEZIONE APERTA

- *Leggi razziali del 1938 in Italia. Una memoria nell'ottantesimo anniversario* (M. CALIMAN)
- *La pace nel pensiero di Emmanuel Mounier* (M. INDELLICATO)
- *Una democrazia oltre – o senza – i partiti* (G. CANTARANO)
- *Sartre e Wittgenstein* (C. SENOFONTE)
- *Contiguità e distinzione nel pensiero musicale di Adorno e Benjamin* (M. LEONE)
- *Tra perplessità e rinascimento. I dilemmi morali in Richard Mervyn Hare e Bernard Williams* (M. ANZALONE)
- *I fondamenti di una democrazia sana* (C. MARSONET)

### Uno sguardo sulla "Civitas"

- *Fumone e il suo castello* (L. PETRICCA)

## 10. *L'identità personale tra realtà virtuale e condizionamenti tecnologici (2019)*

– Prefazione (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *La fuga nel virtuale come ultima immagine della regressione nell'inconscio. Identità personale e individuazione* (F. BOSIO)
- *La società complessa e la difficile identità* (P. BOCCIA)
- *L'influenza della tecnica nel campo antropologico e relativi condizionamenti* (S. CAVACIUTI)
- *Informatica e sviluppo della ragione teoretica con riflessi sull'identità personale* (A. NAVE)
- *Analogie e differenze dell'identità femminile, prima e dopo il Web* (F. TARICONE)
- *L'identità personale come mai definitiva* (G. CANTARANO)
- *L'identità personale oltre i condizionamenti tecnologico-culturali* (O. TODISCO)
- *L'identità, le identità e la Scuola* (L. IMBRIGLIO)
- *L'identità virtuale e l'«eleganza dell'io»* (C. GILY REDA)
- *L'identità “dinamica” della persona tra “trascendenza orizzontale” e “trascendenza verticale” in Karol Wojtyła* (M. INDELLICATO)
- *Crisi d'identità e precarietà della vita in una società iperconnessa* (A. GERVASIO)
- *L'odissea dell'identità personale sui sentieri del postumano. Dalla prognosi alla prassi* (G. TURCO).

### SEZIONE APERTA

- *Il metodo fenomenologico nella psicopatologia di Karl Jaspers* (G. CANTILLO)
- *Società e linguaggio* (C. SENOFONTE)
- *Tracciati problematici delle tecniche di Enhancement. Un punto di vista di bioetica fondamentale* (P. GIUSTINIANI)
- *Dai bisogni educativi ai bisogni formativi nell'educazione scolastica: per una didattica partecipata* (M. G. DE SANTIS)
- *Azione e persona: la proposta di Maurice Blondel* (A. PIGNATARO)
- *Differenze e rischi di disuguaglianze nella con-costruzione di una società plurale. Una prospettiva etico-politica* (C. BIANCO)
- *L'uomo senza identità. Prospettive etologiche, antropologiche, storico-sociali* (M. CELENTANO)
- *Una riflessione sull'utopia (Segnalazioni)* (G. CANTILLO)

### Uno sguardo sulla “Civitas”

*Subiaco e il Monastero benedettino del Sacro Speco* (L. PETRICCA)

## 11. Crisi delle ideologie e nuove istanze etico-sociali

- *Prefazione* (G. CANTILLO)

### SEZIONE SPECIFICA

- *L'età postideologica e il vuoto di senso del mondo contemporaneo* (F. BOSIO)
- *«L'ideologia della tecnologia» e i suoi riflessi sull'identità dell'uomo* (T. SERRA)
- *Il realismo metodico nella filosofia dell'economia di Marcel De Corte*. Per una prope-  
deutica giuridico-politica al di là della crisi delle ideologie (G. TURCO)
- *Ortodossia marxista e revisionismo*. Dal dibattito sulla “via” al diradarsi della “meta”  
presagita (A. NAVE)
- *I rapporti fra ideologia e i movimenti emancipazionisti/femministi* (F. TARICONE)
- *Le idee, le ideologie e gli ideali* (C. GILY REDA)
- *Oltre le ideologie: il sacro* (O. TODISCO)
- *Personalismo come “anti-ideologia”*: *Wojtylae la Filosofia dell'azione* (M. INDELLI-  
CATO)
- *Crisi delle ideologie nel tramonto della politica* (G. CANTARANO)
- *L'istruzione permanente come via di uscita dalla crisi delle ideologie e dal Capitalismo  
neoliberista totalitario* (P. BOCCIA)
- *Crisi delle ideologie e nuove istanze pedagogico-formative* (L. IMBRIGLIO)

### SEZIONE APERTA

- *Un'interpretazione del pensiero di Hanna Arendt* (S. CAVACIUTI)
- *“Esigenza dell'oggettività” e coscienza in Pantaleo Carabellese* (S. AZZARO)
- *Ideologia “gender” e sessualità umana*. Problemi antropologici nella gestione attuale  
dell'identità sessuale (P. GIUSTINIANI)
- *Il concetto di soggettività animale nell'etologia filosofica di Roberto Marchesini* (M. CE-  
LENTANO)
- *Società complessa, globalizzazione e paradigmi pedagogico-educativi* (M. G. DE SAN-  
TIS)
- *Ricerca dei “capi” e necessità dei “modelli” in Max Scheler* (M.F. ANZALONE)
- *Edith Stein: dal martirio di Auschwitz alla “scientia crucis”* (A. GERVASIO)
- *Per un umanesimo planetario: fragilità e responsabilità* (A. PIGNATARO)
- *La visione estetica della musica in Descartes tra l'universalità della ragione e la Sog-  
gettività della passione* (M. LEONE)

### Uno sguardo sulla “Civitas”

*L'antico borgo di Veroli e l'abbazia di Casamari* (L. PETRICCA)



## 12. Crisi della totalità e rischio sopravvivenza

- *Prefazione* (Giuseppe Cantillo)

### SEZIONE SPECIFICA

- *Crisi della “totalità” e declino della democrazia* (F. BOSIO)
- *Dal bene comune ai beni comuni* (T. SERRA)
- *Dal “pensiero debole” alla “debolezza del pensiero” e alla “nemesi” della ragione (Sullo sfondo della crisi contemporanea della “totalità”)* (A. NAVE)
- *Il tutto è superiore alla parte, di cui determina ambito e limiti. Un criterio per la stagione della “resilienza”?* (P. GIUSTINIANI)
- *La crisi della “totalità” tra politica, arte e filosofia* (G. CANTARANO)
- *La “totalità” come sincronizzazione tra “trascendenza orizzontale e “trascendenza verticale” in Karol Wojtyła* (M. INDELLICATO)
- *Oltre la “totalità” la dimensione oblativa dell’essere* (O. TODISCO)
- *Cittadinanza e consapevolezza del rapporto “totalità” – limite nella storia dei generi* (F. TARICONE)
- *Il diritto dei diritti. Il contributo filosofico–giuridico di Luois Lachance, attraverso e oltre la crisi della “totalità”* (G. TURCO)
- *Libertà responsabile e complessità equilibrata nell’omnicentrismo* (C. GILY REDA)
- *Dove va l’umanità (in margine alla crisi della “totalità”)* (A. FABRIZI)
- *Crisi della “totalità” e nuove istanze socio–pedagogiche* (L. IMBRIGLIO)

### SEZIONE APERTA

- *Fra totalità e infinito. La responsabilità per l’altro in Emmanuel Lévinas\** (F. MARCOLUNGO)
- *Aspetti del linguaggio fenomenologico* (C. SENOFONTE)
- *L’atteggiamento di M. Blondel sul rapporto immanenza–trascendenza nel clima culturale di fine Ottocento* (A. PIGNATARO)
- *Gli alunni con background migratorio e la scuola italiana* (F. PIZZI)
- *L’alterità come presupposto di un’autentica soggettività* (P. BOCCIA)
- *La pedagogia mistagogica di Ignazio di Loyola I* (A. GERVASIO)
- *Misticismo tra identità e alterità nella canzone di Franco Battiato* (M. LEONE)

### Uno sguardo sulla “Civitas”

- *Fiuggi: L’antico borgo e le fonti termali* (L. PETRICCA)





Finito di stampare  
nel mese di Dicembre 2022  
dalla Universalbook srl