



A cura di **Luigi Alici**

IL FUTURO DELLA PERSONA E LA SFIDA DELL'IMPERSONALE

*Con i contributi di Michele Cardinali,
Camilla Domenella, Greta Mancini,
Donatella Pagliacci, Francesca Petetta,
Federica Piangerelli, Silvia Pierosara,
Piergiacomo Severini*

 **FrancoAngeli**



LAVORO per **LA persona**

Collana diretta da **Gabriele Gabrielli**

LAVORO per LAPERSONA

Collana della Fondazione Lavoroperlapersona, 6
diretta da **Gabriele Gabrielli**

Comitato scientifico: Luigi Alici, Franco Amicucci, Luigino Bruni, Roberta Carlini, Pier Luigi Celli, Andrea Granelli, Giuseppe Mantovani, Francesco Totaro, Gianluca Gregori, Roberto Mancini, Silvia Profili, Enzo Rullani, Giuseppe Varchetta

LA FONDAZIONE

La Fondazione Lavoroperlapersona (www.lavoroperlapersona.it) nasce dalla passione per l'uomo e per il lavoro che è sua espressione. Valorizza entrambi, ma assegna loro posti diversi. La verità sulla persona, infatti, va oltre il lavoro. L'uno, il lavoro, deve essere a servizio dell'altra, la persona. Il lavoro però ne è parte rilevante. Per questo è irrinunciabile, motivo di attenzione e tutela, fondamento di democrazia e civiltà. Contribuisce alla piena realizzazione dell'uomo quando è dignitoso e asseconda vocazioni e talenti personali. Arricchisce, rendendola più preziosa, la nostra identità e prepara un futuro più accogliente per le generazioni che verranno.

LA COLLANA

La Collana *LAVORO per LAPERSONA* è parte di questo progetto. Vuole testimoniare l'impegno per sostenere e sviluppare la persona e il lavoro, l'educazione all'altro, l'accoglienza e la diversità, la giustizia, la cooperazione e la solidarietà, per formare cittadini responsabili e comunità inclusive. Un impegno quanto mai necessario in un'epoca che mette a dura prova tale visione, minacciata nel profondo da modelli culturali e sociali che alimentano individualismo e narcisismo, paura e fuga dall'altro.

Valorizzando diversi linguaggi, la collana propone saggi, studi e ricerche, esperienze educative e formative.

I singoli titoli si offrono come saggi di riflessione e approfondimento per imprenditori, operatori ed educatori, manager e formatori, docenti e ricercatori, politici e amministratori, studenti e cittadini impegnati nel costruire una società diversamente fondata dove sia possibile coltivare l'umanità.

La sezione *SPILLE* propone saggi in formato agile per "tenere insieme" le parti di un tutto, intrecciando colori e voci, passioni, esperienze e prospettive.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più: [Pubblica con noi](#)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “[Informatemi](#)” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

A cura di **Luigi Alici**

IL FUTURO DELLA PERSONA E LA SFIDA DELL'IMPERSONALE

*Con i contributi di Michele Cardinali,
Camilla Domenella, Greta Mancini,
Donatella Pagliacci, Francesca Petetta,
Federica Piangerelli, Silvia Pierosara,
Piergiacomo Severini*



Collana diretta da **Gabriele Gabrielli**

LAVORO per la persona

FrancoAngeli

Progetto grafico della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2025 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Pubblicato con licenza *Creative Commons*
Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale
(CC-BY-NC-ND 4.0).

Sono riservati i diritti per Text and Data Mining (TDM),
AI training e tutte le tecnologie simili.

*L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge
sul diritto d'autore.*

*L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera
accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera
previste e comunicate sul sito*

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Introduzione.

Grandi orizzonti e piccoli passi,

di Luigi Alici

pag. 7

Fenomenotecniche dell'incontro.

L'impersonale e l'inesauribile nelle condizioni di esperienza,

di Michele Cardinali

» 17

L'essere relazionale.

Persone fra cultura e tecnoscienza,

di Camilla Domenella

» 35

Il gioco della matassa: pratiche di co-costruzione tra collettivi e tecnologie,

di Greta Mancini

» 53

Tra certezze e incertezze della persona. La capacità di resistenza al male secondo Günter Anders, di Donatella Pagliacci	»	69
Scienza dell'empatia, empatia nella scienza. Per una rilettura del metodo scientifico, oltre le sfide del riduzionismo, di Francesca Petetta	»	87
Un tempo per la persona: <i>scholé</i>. Echi antichi di una sfida futura, di Federica Piangerelli	»	105
Castoriadis: critica del riduzionismo tecnoscientifico e idea di natura, di Silvia Pierosara	»	121
Essere persona tra fatti e senso. Sul rapporto tra tecnica, scienza e filosofia, da Occidente a Oriente, di Piergiacomo Severini	»	139
Gli autori	»	157

Introduzione.
Grandi orizzonti e piccoli passi

di Luigi Alici

La collana “Spille” si arricchisce di un nuovo libro. Come i precedenti, anche questo è più di una semplice raccolta di saggi: nasce da un percorso di ricerca comune, che ha preso forma in un *Oberseminar*, nato nell’ambito della cattedra di Filosofia morale dell’Università degli Studi di Macerata, trasformatosi nel tempo in un seminario permanente di “Filosofiaperlapersona”, entrato a far parte, come un approdo quasi naturale, delle iniziative della Fondazione Lavoroperlapersona. Per questa doppia accoglienza, seminariale ed editoriale, desideriamo ringraziare vivamente Gabriele Gabrielli, presidente della Fondazione.

Il seminario, di cui questo libro rappresenta un primo risultato, si è sviluppato ponendosi in ascolto delle ricerche personali dei partecipanti (docenti e ricercatori)

attraverso un confronto puntuale con autori e testi specifici, inquadrati e discussi entro una cornice teorica più ampia. Questo metodo ha reso possibile un incontro fecondo di interessi e di approcci diversi, favorendo nello stesso tempo il convergere in un comune orientamento di ricerca, animato dalla convinzione di un rapporto stretto fra l'orizzonte filosofico generale e la forma dialogica dell'approfondimento seminariale. In questo difficile equilibrio di unità e pluralità, ci siamo lasciati guidare dalle parole della *Lettera VII* di Platone (certamente platonica nello spirito, anche se di incerta attribuzione), meditata insieme in un seminario estivo sui Monti Sibillini, in un luogo di profonda valenza simbolica: «La conoscenza di tali verità – insegna Platone – non è affatto comunicabile come le altre conoscenze, ma, dopo molte discussioni fatte su questi temi, e dopo una comunanza di vita, improvvisamente, come luce che si accende dallo scoccare di una scintilla, essa nasce dall'anima e da se stessa si alimenta» (341 c-d).

L'idea della verità come un fuoco in grado di autoalimentarsi, non riducibile a una conoscenza come le altre, e che si accende con lo scoccare di una scintilla, come frutto di una tensione generativa fra “molte discussioni” e una “comunanza di vita”, è meno banale di quanto possa sembrare a prima vista: allude al mistero di una genesi dialogica e insieme dialettica, capace di mettere in tensione l'uno e i molti. Tale idea, con Platone e oltre Platone, illumina anche il senso di fondo di questo libro: il mistero della verità è anche il mistero

della persona, e l'autentica ricerca non può illudersi di concentrarsi sul primo, distogliendo lo sguardo dal secondo. Per questo, un confronto coraggioso e rigoroso con l'accelerazione inarrestabile della tecnoscienza, soprattutto quando pretende di avocare a sé il monopolio del futuro, non può non misurarsi contestualmente con le due grandi questioni evocate nel titolo del libro: il futuro della persona e la sfida dell'impersonale.

La prima questione tocca le radici stesse dell'umano, cui la semantica della persona attribuisce, rispetto ad altri approcci più "sostanzialisti", un'irrinunciabile valenza relazionale. Se, da un lato, una ritrovata attenzione alla centralità dei beni relazionali (alla base di molte attività della Fondazione Lavoroperlapersona) porta ad accreditare l'attualità di una filosofia della persona, da un altro lato, tuttavia, tale attualità appare oggi stretta nella morsa di due orientamenti opposti: l'orientamento biocentrico tende a decostruire "verso il basso" l'identità personale, identificandola sbrigativamente con una forma di dominio antropocentrico da cui liberarsi; l'orientamento tecnocentrico pretende invece di inseguire "verso l'alto" le promesse del transumanesimo, rifiutando l'idea stessa di natura umana come una forma di anacronistico essenzialismo. In entrambi in casi, facendo rispettivamente un passo indietro verso l'infraumano o un passo avanti verso il transumano, il futuro della persona umana andrebbe cercato in una radicale riformulazione dell'antropologia: in direzione della cosmologia nel primo caso, della tecnologia nell'altro.

La seconda questione prende forma dalla postura riduzionista che ha segnato nella modernità la nascita della scienza, fino al suo impetuoso sviluppo in senso tecnologico. Rispetto alla connotazione originaria, tuttavia, in alcuni casi il riduzionismo subisce una metamorfosi radicale sfociando in un paradigma tecnocentrico, assunto come fondamento assoluto di una nuova *Weltanschauung*, dominata dal primato dell'impersonale. Quanto più tale paradigma promette all'umano un futuro pianificato e gestito dalla egemonia delle "tecnologie convergenti" e degli algoritmi, tanto più il tema dell'impersonale s'impone con la radicalità di una nuova sfida. A vari livelli.

Anzitutto a livello epistemologico, dove la formalizzazione del sapere comporta un inevitabile processo di astrazione, che può mettersi al servizio di nuove forme di comprensione dell'esistenza oppure, al contrario, trasformarsi in una sorta di nuovo *Moloch* autoreferenziale, destinato a divorare tutto, come un vero e proprio "assoluto terrestre".

La sfida si ripropone quindi a livello etico e ontologico: se la persona umana si riducesse a un attributo fenomenico estrinseco, in sé assiologicamente neutro, dove e come potremmo riconoscere la sua identità e dignità? Dove e come potremmo porre il fondamento dell'orizzonte morale? Una volta dissolto tale orizzonte nella convenzionalità di codici deontologici settoriali, come tali dipendenti dal potere dei gruppi dirigenti di turno, quale universalità normativa potrebbe essere invocata per l'etica?

Infine, la sfida assume anche una valenza politica, di cui non è difficile intravedere segnali inquietanti: una volta sbarazzatosi del principio di partecipazione democratica, con il pretesto della sua farraginosità inconcludente, il potere si trasforma in apparato impersonale e invisibile, mimetizzandosi astutamente dietro l'anonimato della ragione strumentale e calcolante, almeno fino a quando una intelligenza artificiale centralizzata, collettiva e inorganica, punto d'incontro di manipolazioni genetiche, cibernetica e robotica, non calerà sul tavolo della storia tutte le sue carte.

Anche questo libro, come il seminario che lo ha ispirato, scaturisce da un incrocio fra una *pars destruens*, impegnata in un confronto critico con il riduzionismo, per demistificarne il volto totalizzante e per ricondurlo alla sua corretta postura metodologica, e una *pars construens*, orientata a ricentrare sull'idea di persona una rinnovata antropologia relazionale. Tutti i contributi convergono verso questo incrocio, a partire da ambiti tematici e prospettive interpretative diverse.

Michele Cardinali focalizza il suo studio intorno all'esperienza dell'incontro con l'altro, che solleva con forza la questione dell'eccedenza inesauribile della persona umana. Ponendo il pensiero di Merleau-Ponty e Bachelard in dialogo con l'idea di "fenomenotecnica dell'esperienza" in Stéphane Vial, l'attenzione va all'intreccio originario di tecnicità e sensibilità; da qui l'invito a distinguere fra un'accezione di impersonale come componente tacita e irrinunciabile della vita personale e

la pretesa riduzionista di risolvere interamente il mistero dell'altro nelle condizioni tecniche della sua manifestazione.

Anche secondo Camilla Domenella, che considera il rapporto fra cultura e tecnoscienza come orizzonte di ripensamento della persona, una dialettica tra personale e impersonale appare il metodo appropriato per accreditare lo statuto relazionale della persona stessa. Ponendo a confronto virtuale e realtà sociale, si possono quindi ricollocare le tecnoscienze all'interno di una più ampia dimensione della conoscenza e della cultura, intesa come emersione connaturata alla dimensione umana e sociale.

Greta Mancini rilegge il tema dell'"artefattualismo dinamico" in Donna Haraway come paradigma di un approccio plurale e antiriduzionista. In tale prospettiva si possono indagare nodi e intrecci possibili nel "gioco della matassa", nell'esercizio di pratiche condivise di costruzione, attraverso le quali virtualizzare significa creare reti, fluidificare il pensiero, promuovere forme allargate di libertà per tutti.

Donatella Pagliacci interroga quindi il pensiero di Günter Anders, ricavandone una chiave di lettura del nostro tempo, in bilico tra sfide tragiche e un'indomabile capacità umana di resistenza, che illumina uno statuto antropologico in grado di accogliere in sé un alternarsi di certezze e incertezze, di consapevolezza e non consapevolezza di sé. Ne risulta uno scarto tra l'efficienza impersonale del macchinico e la fragilità della

persona, che proprio per questo custodisce una “misura” propria e irrinunciabile dell’umano.

Francesca Petetta rilegge il metodo scientifico confrontandosi a viso aperto con le sfide del riduzionismo. Rispetto allo studio dei fenomeni cognitivi, reso possibile dalle neuroscienze, solo un rinnovato impegno epistemologico ed etico può riconoscere l’eccedenza della persona, a partire dal suo stesso “materiale impersonale”. Petetta riflette quindi sul fenomeno dell’empatia, che non può essere studiato isolando il cervello dal più ampio sistema di cui è parte; ricorda quindi, insieme a Florenskij, che l’empatia è un’esperienza simbolica connessa a una forma relazionale di conoscenza, che rispetta l’altro nella sua complessità.

Federica Piangerelli ci riporta invece all’esperienza antica della *scholé*, riproposta in una dialettica tra persona e impersonale, che rivela tratti di insospettata attualità. Se infatti la tentazione diffusa dell’*ascholia* può risolversi in un atteggiamento rinunciatario e logorante, potendo anche nobilitarsi in un lavoro volto alla realizzazione dell’umano, per altro verso anche la *scholé* può diventare un momento di autentica *paideia* se riesce a trasformarsi da semplice “tempo libero” in “tempo liberante”, in grado di disegnare, sul piano filosofico e politico, un’immagine “più umana” dell’umano.

Silvia Pierosara riprende il tema della critica al riduzionismo tecnoscientifico, collegandolo a un paradigma relazionale da estendere, oltre la mera exteriorità, anche alla dimensione invisibile della interiorità e ulteriorità.

Grazie alla riflessione di Castoriadis, è possibile riconoscere un rapporto di inerenza tra umano e naturale che aiuta a riconsiderare l'orizzonte dell'umano come una sorta di "terra di mezzo", grazie alla quale la tecnica si corregge con il limite della natura, e la natura si sviluppa anche a partire dal fare personale e sociale.

Piergiacomo Severini, infine, riprende la riflessione intorno al rapporto tra tecnica, scienza e filosofia, ponendo in dialogo, tra Oriente e Occidente, Jaspers, Hersch e Nishida, valorizzando quindi la complementarità di conoscenza e intuizione. Anche Severini ribadisce lo statuto relazionale della persona umana che si manifesta nella capacità di correlare fatti e senso, e interpreta l'impersonale non come attività tecnica o scientifica in quanto tale, ma come semplificazione autoreferenziale e assolutizzante, che smarrisce il senso stesso della relazionalità.

Come si può intuire da questi rapidi cenni, pur nella pluralità dei temi e degli autori che sono chiamati in causa, emerge una doppia convergenza, che merita di essere segnalata. Anzitutto, è comune l'invito a ricercare il futuro della persona in un'antropologia relazionale, in cui essere, conoscere e agire trovano un punto di sintesi, in nome del quale diviene possibile reinterpretare anche il rapporto tra natura, scienza e tecnica. In secondo luogo, emerge la comune volontà di articolare criticamente sia il tema del riduzionismo che la nozione di "impersonale", evitando giudizi semplicistici e sbrigati-

vi. Apprezzabile anzitutto il comune intento di distinguere fra un'accezione di "impersonale" in senso relativo, che può considerarsi "amica" della persona, in quanto allude a un indispensabile processo di astrazione che rende possibile la conoscenza e la sua concettualizzazione in differenti forme di sapere, e un'accezione assoluta, che diventa invece fatalmente "nemica" della persona stessa, configurandosi come un'alternativa neutralizzata e funzionale a ogni statuto antropologico connotato in senso ontologico ed etico, metafisicamente troppo "ingombrante". Nasce precisamente da questa distinzione, quindi, l'invito a non confondere un riduzionismo inteso in senso correttamente metodologico con la sua assolutizzazione, che trasforma l'approccio tecnoscientifico in qualcosa di molto diverso.

Certamente c'è ancora – e sempre – molto cammino da fare. Ma poiché resta vero che la dinamica della ricerca autentica è alimentata da una dialettica inesauribile di grandi orizzonti e di piccoli passi, credo di poter affermare che questo primo libro, essendo il risultato di piccoli passi nella prospettiva di grandi orizzonti, s'incammini senz'altro nella direzione giusta.

*Fenomenotecniche dell'incontro.
L'impersonale e l'inesauribile
nelle condizioni di esperienza*

di Michele Cardinali

«La mia vita mi sfugge da tutte le parti,
è circonscritta da zone impersonali».

Maurice Merleau-Ponty

1. Introduzione

Ad uno sguardo di sorvolo, sembra chiara la duplice istanza a cui la fenomenologia ha voluto rispondere nel Novecento: da un lato, il carattere soggettivo ed esistenziale dell'esperienza, inesauribile a una descrizione scientifica e irriducibile a ogni definizione; dall'altro, la struttura oggettiva, fisica e materiale che ne supporta l'espressione. Un passaggio di Merleau-Ponty nella *Fenomenologia della percezione* è inerente al corpo può forse meglio di tanti sintetizzare questa doppia curvatura: «il mio corpo deve essere colto non solo in un'esperienza istantanea, singolare, piena, ma anche sotto un aspetto di generalità e come un essere impersonale»¹.

¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano, 2019, p. 131.

Le sue parole tentavano di attraversare l'interstizio delle differenze, la cerniera dove tali dimensioni si innervano, oltretutto offrire un diverso paradigma antropologico² alternativo ai due preminenti in quegli anni, *empirista* e *razionalista*. Entrambi fruttuosi, ma riduttivi: il primo sbilanciando ogni analisi sugli aspetti materiali ed estrinseci, il secondo accreditando troppo il primato della trascendenza e dell'individuo come unico “detentore” della realtà. Così, compiendo una proficua cucitura, secondo il filosofo francese «attorno alla nostra esistenza personale appare un margine di esistenza *quasi* impersonale, che per così dire va da sé, alla quale mi rimetto per mantenermi in vita»³.

Questi pochi passaggi, anche grazie al loro tenore poetico, offrono un triplice invito: anzitutto, inducono a ripensare la semantica dell'impersonale, da non concepire come un contrario della persona, semmai come un movimento che le appartiene, un suo correlato⁴ – in fondo, nemmeno una singola esistenza potrebbe vivere se non “facendo leva” su assetti impersonali come l'ambiente naturale, il linguaggio, la cultura sociale o istitu-

² Cfr. E. Lisciani Petrini, *Fuori dalla persona. L'impersonale in Bergson, Merleau-Ponty, Deleuze*, «Revista Internacional de Filosofía», 55, 2012, 73-88.

³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 132, corsivo dell'autore.

⁴ Cfr. R. Esposito, *L'impersonale tra persone e cose*, «Philosophy Kitchen. Rivista di Filosofia contemporanea», 5, 2016, 17-23.

zionale; poi, sollecitano a distinguere tra ciò che potremmo definire un *impersonale strutturale*, come le ossa del corpo, e un *impersonale etico*, ovvero il giudizio morale dato a un evento quando perde di senso o a una relazione quando si svuota di qualità; infine, ed è questa la partita che ci proponiamo di giocare qui, invitano a rileggere il profilo dell'esperienza, non dimenticando, cioè, quanto l'impersonale sia presente e co-costitutivo nella modalità di esistere della persona.

2. L'impersonale e la tecnica

Calando le considerazioni di Merleau-Ponty nel contesto contemporaneo, esse sembrano provocare ulteriormente la riflessione. Si pensi a come le pratiche di vita vengono costantemente ridisegnate dalle nuove tecnologie o come l'esperienza è riconfigurata e intermedia da schermi che creano un gioco dialettico fatto di *presenza-assenza*, *vicinanza-lontananza*, *attuale-virtuale*⁵. In questi casi, si levano facilmente le voci di denuncia da parte della società, con parole che puntano il dito o mantengono cautela, ma che ripropongono quasi tutte lo stesso spartito quando affermano: “la tecnologia è impersonale”, “la tecnica è spersonalizzante”, “gli schermi non ci rendono persone”.

⁵ Riprendo qui le categorie ermeneutiche proposte in P. Lévy, *Il virtuale. La rivoluzione digitale e l'umano*, Meltemi, Roma, 2023.

Entro questa narrazione, ogni dimensione tecnica non sarebbe solo un'intromissione estranea e aliena alla vita, ma addirittura abusiva poiché sembra attaccare l'esperienza umana privandola di qualità. Un velo di catastrofe da cui il mito della tecnica non riesce a spogliarsi e dove, con le parole di Jonas, sembra che «la tecnologia ha *secolarizzato* l'apocalisse»⁶. E chi vorrebbe dar credito allo sviluppo tecnico se questo non farebbe altro che svilire l'esperienza umana? D'altra parte, non si può neanche chiudere gli occhi su come la tecnologia, anzi, abbia offerto anche grandi opportunità, rendendo l'esperienza più ricca o potenziandola in modi imprevedibili.

Perciò, tra chi percepisce la tecnica come qualcosa di impersonale e l'idea di Merleau-Ponty, il quale crede che «c'è sempre una spersonalizzazione al cuore della coscienza»⁷, sembra di trovarsi di fronte a un bivio, se non addirittura a un'*impasse*. Alcuni possono cedere alla tentazione di tornare subito indietro, chiudendo schermi e tablet, perché in fondo sono le esperienze vive, reali e personali quelle che contano davvero – sebbene poi la loro definizione resti spesso fumosa e nostalgica; altri possono invece andare avanti a oltranza, inebriarsi all'idea di come la vita custodisca delle pieghe anonime, che ci riguardano nel profondo pur non dicendo nulla di noi in superficie e che forse rendono legittima ogni forma

⁶ H. Jonas, *La filosofia alle soglie del Duemila. Una diagnosi e una prognosi*, il Melangolo, Genova, 1994, p. 19, corsivo dell'autore.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 192.

di potenziamento umano: se un osso non dice nulla di noi, pur essendo una nostra parte, perché non renderlo tanto forte da diventare inespugnabile al tocco del tempo?

Queste due prospettive, peraltro, non solo mostrano un diverso rapporto con la figura dell'impersonale – da fuggire o da attestare –, ma restituiscono bene il pendolarismo tra quei due paradigmi che, ad oggi, contrassegnano la riflessione filosofica, oggetto di questo libro: il biocentrismo e il tecnocentrismo. Tecnofobico e personalista il primo, tecnofilo e impersonale il secondo.

Di fronte a tale scenario, vorremo provare a rileggere in modo non ingenuo l'esperienza umana quando incontra gli artefatti tecnici, spinti da alcune domande di fondo: che rapporti esistono tra esperienza e tecnica? L'impersonale è davvero qualcosa di estraneo o privato nell'esperienza? Quand'è che l'impersonale diventa nemico della persona?

3. Verso la creazione dei fenomeni

Per rispondere, tratteremo un percorso in compagnia di una particolare categoria concettuale, come quella di fenomenotecnica. Questa, infatti, può aiutare a comprendere quanto l'impersonale della tecnica sia una componente intrinseca anche dell'esperienza umana, e non per forza un attributo estrinseco che ne sviscerisce, a priori, la qualità.

Il termine compare per la prima volta nel 1931 in uno scritto di Gaston Bachelard dal titolo *Noumène et microphysique*⁸. Con questo neologismo, Bachelard voleva testimoniare il nuovo carattere della scienza moderna di quegli anni. Una trasformazione che avrebbe investito la ricerca scientifica sotto il profilo epistemico e applicativo. Infatti, Bachelard nota come la scienza dei primi del Novecento non si limiti più semplicemente a *descrivere* o *spiegare* i fenomeni del mondo; si fa sempre più sfumata l'immagine di Newton stupito dal vedere come cade una mela o di Galilei che si avventura a osservare l'universo attraverso la lente di un cannocchiale.

I nuovi fenomeni della ricerca scientifica non sembrano più “già da sempre” presenti di fronte agli occhi: vanno semmai rintracciati agli estremi della realtà percepibile, verso l'infinitamente piccolo e l'infinitamente grande.

Da qui il ruolo imprescindibile della tecnica che, facendosi complice della ricerca scientifica, aiuta quest'ultima proprio a scorgere tali realtà, a renderle presenti, percepibili, e solo in seconda battuta anche oggetto di studio. Il connubio tra scienza e tecnica comporta la creazione di “nuovi fenomeni” in una duplice accezione: sia nel senso che la ricerca scientifica realizza nuovi strumenti tecnici per i propri scopi – come la scienza medica che crea lo stetoscopio per auscultare il paziente –, sia nel senso che la tecnica permette di portare a livello della

⁸ Cfr. G. Bachelard, *Noumène et microphysique*, in *Études* (1970), Librairie philosophique VRIN, Paris, 2002.

percezione dei fenomeni che, altrimenti, non sarebbero mai stati colti dalla stessa ricerca scientifica. In questo senso, la scienza incentiva la produzione tecnica, tanto quanto la tecnica si fa ancella della scienza.

Se Kant aveva tracciato una linea di confine tra fenomeno e noumeno, ovvero tra ciò di cui si può fare esperienza tramite la percezione e ciò che si pone al di là dell'esperienza possibile, la scienza novecentesca tradisce e scompagina questa certezza: il noumeno è portato al livello del fenomeno. Anzi, proprio riprendendo la distinzione di Kant, Bachelard crede che il lavoro scientifico, a lui contemporaneo, non faccia altro che rendere osservabile quel che non si credeva possibile, proprio grazie agli strumenti tecnici. Ciò comporta pure una diversa prassi metodologica perché, in prima battuta, la scienza ipotizza l'esistenza di alcune entità e, solo poi, si adopera a costruire gli apparecchi tecnici necessari a rendere visibili tali entità. Creando nuovi fenomeni si viene così a realizzare una sorta di fenomenotecnica, cioè un fenomeno esperibile soltanto grazie al contributo tecnico. Da qui la celebre affermazione secondo la quale «la fenomenotecnica estende la fenomenologia. [Infatti] un concetto è divenuto scientifico nella proporzione in cui è divenuto tecnico, in cui è accompagnato da una tecnica di realizzazione»⁹.

⁹ G. Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique*, Librairie philosophique VRIN, Paris, 1993, p. 61 [T.d.A].

Per comprendere meglio si potrebbe fare un esempio. Nel 1911, Ernest Rutherford ipotizzava che al centro dell'atomo si trovasse un nucleo capace di concentrare in sé quasi tutta la massa della materia. Poterla osservare sarebbe stato di certo una scoperta senza precedenti. Tuttavia, poiché la massa di cui è composto un nucleo atomico è un milione di miliardi di volte più densa che la materia ordinaria, la possibilità di osservarlo sembrava pressoché impossibile. Fu necessario attendere il 1932, quando gli scienziati Cockcroft e Walton ebbero l'intuizione di utilizzare delle particelle, accelerate elettronicamente, da scagliare contro il nucleo per disintegrarlo e poterlo osservare. Questa invenzione segnava non solo la nascita del primo acceleratore di particelle, strumento centrale della fisica nucleare, ma di fatto rendeva tangibile un fenomeno prima di allora soltanto immaginato: il nucleo è così diventato un fenomeno percepibile per l'esperienza umana.

In tal modo, Bachelard crede che «la vera fenomenologia scientifica è dunque essenzialmente una fenomenotecnica. [Poiché] essa rafforza ciò che traspare dietro l'apparenza. Impara da ciò che costruisce»¹⁰. Ovvero, la scienza si dimostra in grado di osservare alcuni fenomeni solo nella misura in cui “realizza” questi stessi fenomeni: perciò «la scienza atomica contemporanea è più che una descrizione di fenomeni, è una produzione

¹⁰ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934), Puf, Paris, 1991, p. 17 [T.d.A.].

di fenomeni»¹¹. Nella prospettiva di Bachelard, pertanto, con fenomenotecnica dovremmo intendere ogni fenomeno scientifico portato al livello dell'esperienza, grazie al progresso tecnico.

4. Fenomenotecnica dell'esperienza

Stéphane Vial – filosofo francese contemporaneo, in un testo diventato *best seller* e con un titolo dal sapore heideggeriano, *L'être et l'écran* – riprende in anni recenti il termine di Bachelard e lo estende secondo una nuova prospettiva. Per Vial, la fenomenotecnica non riguarderebbe soltanto i fenomeni scientifici, ma qualsivoglia esperienza umana. Dal momento che ogni fenomeno è fondato su determinate condizioni di espressione, allora anche l'esperienza è formata dalla cultura percettiva e tecnica, o di fatto ne è un prodotto.

Come Bachelard non separa la scienza dalle sue condizioni di applicazione, altrettanto Vial non separa la percezione dalle sue modalità di esercizio, di cui la cultura tecnica è una condizione. Non soltanto i fenomeni scientifici sono “costruiti” grazie alla concorrenza del progresso tecnico, ma anche i più generali fenomeni del mondo devono la loro manifestazione a fattori tecnici.

D'altra parte, nella proposta di Vial scorgiamo due significati sovrapposti del termine tecnica: il primo,

¹¹ G. Bachelard, *Noumène et microphysique*, cit., p. 23 [T.d.A.].

prossimo al senso bachelardiano, vede la tecnica in senso strumentale, con gli apparati e i dispositivi impiegati; il secondo, invece, concepisce la tecnica come un principio, una modalità, un sistema che «rappresenta [...] una struttura sociale fondamentale, coinvolta in ciò che fa l'identità di un'epoca»¹².

È questa seconda accezione che consente a Vial di estendere il concetto di Bachelard oltre i fenomeni scientifici, secondo l'idea che esista «una tecnicità trascendentale dell'apparire, cioè una dimensione tecnica a priori in tutta la manifestazione fenomenale»¹³. L'autore giustifica questa affermazione ricorrendo alla nozione di “ontofania” – ripresa da Mircea Eliade¹⁴ e intesa come ciò che si mostra a noi secondo una qualità particolare – e credendo che, da un sistema tecnico all'altro, come da una cultura all'altra, ciò che cambia non è soltanto l'oggetto della percezione (in quanto si producono o scoprono nuovi oggetti), ma «ciò che cambia è l'atto stesso di percezione, nella sua dinamica fenomenologica interna, perché è la fenomenalità stessa degli esseri (cioè la loro ontofania) che è ridefinita e rinegoziata dalla cultura tecnica»¹⁵.

¹² S. Vial, *L'être et l'écran. Comment le numérique change la perception*, Puf, Paris, 2017., p. 29 [T.d.A.].

¹³ Id., *Ce que le numérique change à autrui : introduction à la fabrique phénoménoteknique de l'altérité*, «Hermès. La Revue», 68, 2014, 152 [T.d.A.].

¹⁴ Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2013.

¹⁵ S. Vial., *L'être et l'écran*, cit., p. 86 [T.d.A.].

Secondo Vial esisterebbero delle “matrici ontofaniche” – che con parole più semplici potremmo definire come degli *imprinting*, delle forme impresse dalla cultura socio-tecnica di appartenenza – capaci di generare, in noi, una conseguente cultura percettiva: «per questo la tecnica si presenta come una matrice ontofanica, cioè: come un calco fenomenologico, prodotto dalla cultura e dalla storia, in cui confluisce l’esperienza-del-mondo possibile»¹⁶.

Il suo contributo spinge così a ipotizzare l’esistenza di condizioni percettive a priori, che tuttavia non sarebbero trascendentali, come in Kant, ma tecniche, come in Bachelard. O per meglio dire, si dovrebbe concepire una tecnicità trascendentale a priori nel modo di apparire dei fenomeni. Non si potrebbe ammettere l’esistenza di un fenomeno puro, percepito a prescindere dalla cultura di riferimento, perché la stessa percezione si dimostra influenzata e connotata da principi tecnici riconducibili alla cultura di appartenenza¹⁷. In questo modo, non esisterebbe nemmeno un’esperienza del tutto “personale”, singolare o privata, ma sempre permeata e co-costituita da dimensioni impersonali derivanti dal progresso scientifico, tecnologico, dalla cultura, nonché dalla concertazione tra questi aspetti.

¹⁶ Ivi, p. 89 [T.d.A.].

¹⁷ Cfr. J. Crary, *Le tecniche dell’osservatore. Visione e modernità nel XIX secolo*, Einaudi, Torino, 2013.

Come scrive anche Alloa, si tratta di ripensare «l'intreccio originario tra sensibilità e tecnicità. [E] naturalmente questo significa anche sbarrare il passo a ogni nostalgia di qualcosa come un'esperienza sensibile originaria precedente alla formattazione tecnica. [...] La tecnicità appartiene già all'infrastruttura dell'esperienza, prima ancora di prendere una forma esplicitamente tecnologica»¹⁸. Secondo il nostro percorso, dovremmo così ammettere che l'impersonale rappresenta una condizione strutturale, "innerva" l'esperienza intrinsecamente, sebbene questo non corrisponda, e non comporti ancora, un giudizio etico per indicare una sua eventuale (non) qualità relazionale.

5. Altruifanie: degli incontri, tecnicamente

Anche l'esperienza dell'altro, secondo Vial, sarebbe da rileggere all'interno di questa cornice concettuale. Egli distingue tra l'*alterità in sé*, dove l'altro è concepito nella sua essenza radicale, e l'*alterità per sé*, cioè l'altro per come si offre nell'esperienza ed è percepito. In questo caso sarebbe più corretto parlare non tanto di *alterità*, quanto piuttosto di «*altruifania*, cioè il modo in cui l'altro ci appare e si dà nell'esperienza vissuta in funzione di

¹⁸ E. Alloa, *L'apparato delle apparenze. Sul concetto di fenomenotecnica e la sua incidenza sull'estetica e l'epistemologia*, «Rivista di estetica», 63, 2016, 36-55.

criteri tecnici»¹⁹. Ciò che sembra del tutto incommensurabile con la tecnica, come la presenza dell'altro, risulta invece “toccata” dalla dimensione tecnica, almeno dal punto di vista dell'esperienza fenomenologica che ne fa la persona.

Tre esempi fulminei, offerti da Vial, vogliono restituire questa tecnicità a priori nel modo di apparire dell'altro. Esempi in cui la dimensione impersonale della tecnica, ancora una volta, non squalifica il modo di fare esperienza della persona, ma anzi la rende possibile.

Il primo esempio è l'incontro faccia a faccia. Pensiamo di trovarci in un bar a parlare con un amico *vis-à-vis*. Molti elementi tecnici concorrono a rendere possibile la manifestazione e l'esperienza di condivisione con l'altra persona: il tavolo e le sedie dettano la giusta distanza, né troppo vicini né troppo lontani per parlarsi e ascoltarsi reciprocamente; il luogo invita a un tempo di ritiro dal mondo o dal lavoro, facendoci percepire quel momento come piacevole per lo scambio libero di parole, riflessioni e confidenze; gli elementi materici, architettonici o simbolici influiscono sulla percezione dell'altro. Perciò anche un incontro faccia a faccia – solitamente contrapposto agli incontri virtuali – presenta comunque degli elementi tecnici e impersonali, che tuttavia non ostacolano la qualità della relazione.

¹⁹ S. Vial, *Ce que le numérique change à autrui*, cit., p. 153 [T.d.A.]. Abbiamo scelto di tradurre *autrui*phanie come *altruifania*, invece di *altruofania* come pure si potrebbe.

Un secondo esempio è l'esperienza telefonica. Il modo in cui l'altro "appare" tramite il telefono è del tutto particolare e, ancora una volta, subordinato dalla tecnica. In questo caso, secondo Vial, l'esperienza dell'altro è condizionata dal fatto caratteristico di "parlarsi senza vedersi". Sebbene questo tradisca un'importante intuizione di Jannette Pols, la quale crede che l'ascolto sia anzitutto una pratica visiva, prima ancora che uditiva – in quanto ascoltare vuol dire cogliere visivamente anche i gesti di silenzio, le espressioni e i movimenti dell'altro²⁰ –, nel caso del telefono si creano rinegoziazioni nella modalità di vivere la persona: l'assenza della percezione visiva è sostituita dalla voce, l'assenza del corpo è colmata dall'intonazione. Così l'esperienza dipende dalle proprietà tecniche dell'apparecchio telefonico e si mostra in modo chiaro la sua dimensione fenomenotecnica. Proprio come l'acceleratore di particelle di Bachelard crea il fenomeno del nucleo atomico, altrettanto il telefono "genera" l'altro, almeno in quanto fenomeno esperibile secondo una peculiare modalità.

Terzo esempio, forse il meno intuitivo, riguarda l'esperienza amorosa. Di primo acchito, cosa ci sarebbe di meno tecnico, di più spontaneo, originario e libero se non che l'amore? Eppure, anche in questo caso, la tecnicità non viene meno. Infatti, per Vial, se l'esperienza

²⁰ Cfr. J. Pols, *Fabuleuses webcams. Regards actifs et technologies invisibles*, «Réseaux», 207, 2018, 65-94.

d'amore esiste nella misura in cui l'amore "lo si fa", allora si dovrebbero prendere sul serio le condizioni che rendono possibile la sua fattibilità. Fare l'amore significa ricorrere a oggetti tecnici che sorreggono il corpo (letto, sofà, poltrona), a strumenti che librano il gioco erotico (sex toys, lubrificanti) oppure rendono confortevole e sicuro quel momento (preservativi, contraccettivi).

Più banalmente, aggiungiamo noi, anche il fatto che l'amore lo si faccia in modo privato, lontano da *voyeurs* che violerebbero l'intimità, comporta la presenza di un ambiente protetto e sempre costruito tecnicamente, come le quattro mura domestiche. Perfino fare l'amore all'aperto comporta individuare un luogo ideale per garantire la privacy. Così, anche «l'esperienza stessa dell'amore, quell'esperienza intima del legame tra sé e l'altro, così spesso avvolta da un velo di spiritualismo e soggettivismo romantico, è in realtà un'esperienza [...] fattualizzata e tecnicizzata»²¹. Di fronte a quanto di più personale possa esistere, come l'esperienza d'amore, ritroviamo di nuovo dimensioni impersonali e tecniche che ne rendono possibile la realizzazione.

6. Conclusione

Con questo percorso, non si è inteso ricondurre l'esperienza umana ai soli aspetti tecnici, né tanto meno

²¹ S. Vial, *Ce que le numérique change à autrui*, cit., p. 154 [T.d.A.].

dire che questi rappresentino il fattore prevalente. Semmai si è voluto evidenziare come l'esistenza goda *anche* di una componente impersonale, che non esclude il dover avanzare una valutazione etica sui modi di esistenza e di relazione; anzi, invita a farlo tenendo presente proprio questa consapevolezza, per non cadere in facili moralismi sulla dimensione spersonalizzante della tecnica. Altrimenti si finisce con l'accusare il medico perché non guariamo, mentre il problema è la malattia che fa resistenza dall'interno.

Per dirlo con Bernhard Waldenfels, «cerchiamo piuttosto le cerniere a partire dalle quali la formazione del senso, il riferimento del nostro corpo a se stesso e il riferimento all'altro adottano determinate caratteristiche tecniche»²²; senza per questo impoverire il senso che la persona trova (o di cui va alla ricerca) nella propria vita. Quel senso che rappresenta il vero motivo inesauribile dell'esistenza.

Abbiamo voluto mostrare come l'impersonale non è nemico della persona, ma una sua componente tacita, un suo correlato in cui, richiamando ancora una volta Merleau-Ponty, «il tempo impersonale continua a fluire, ma il tempo personale è imbrigliato»²³. Semmai, in

²² B. Waldenfels, *Phénoménologie et Phénoménotechnique*, in P.M.S. Alves et al., *Humano e inumano: a dignidade do homem e os novos desafios. Actas do Segundo Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*, Phainomenon, Lisboa, 2006, p. 17 [corsivi dell'autore, T.d.A.].

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 132.

un'accezione etica, diventa impersonale lo squilibrio che si potrebbe creare tra strutture e contenuti, tra mezzi e significati, pensando che lo strumento tecnico possa sostituire il contenuto di senso di un'esperienza umana: come credere che la grammatica corrisponda al senso di una poesia o che la sedia su cui poggio contenga tutta la mia stanchezza.

D'altronde, si potrebbero criticare a Vial proprio di aver radicalizzato troppo l'analisi sulle componenti tecniche, trascurando di dire come queste restituiscono delle parti, ma non l'intero, di un'esperienza. Se tutto può essere fenomenotecnicamente dato, non è tuttavia vero che la fenomenotecnica corrisponda al tutto.

Incontrare e condividere un'esperienza con qualcuno non si riduce all'ambiente o alle condizioni che lo rendono possibile. Parlare al telefono non significa che l'altro "è" la voce che l'apparecchio rimanda. Anche l'amore e il senso di trascendenza che lo accompagna, pur se sorretto da strutture tecniche, non si risolve in queste; né lo si comprenderebbe a prescindere dalla persona che ne canta lo slancio, ne vive il respiro o ne soffre il morso. Pure nella fenomenotecnica amorosa, potremmo dire con Roland Barthes, «l'altro è impenetrabile, sgusciante, intrattabile; non posso smontarlo, risalire alla sua origine, sciogliere il suo enigma»²⁴.

Pensare di riuscirsì, di poter risolvere il mistero

²⁴ R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino, 2014, p. 107.

dell'altro o ricondurlo alle sole condizioni tecniche della sua manifestazione, questo sì che sarebbe un'impresa impersonale. Vorrebbe dire concepire la persona come una semplice manifestazione, porre ogni relazione sul piano di un'epifania. Al punto da illudersi che d'inesauribile, al mondo, non resti più nulla.

L'essere relazionale.

Persone fra cultura e tecnoscienza

di Camilla Domenella

«Tutti i mezzi della civiltà conducono l'uomo a ciò che è impersonale; solo l'incontro conduce all'essere».

Martin Buber

1. Introduzione

Prendo in prestito da Vladimir Jankélévitch un'efficace suggestione: tra il personale e l'impersonale vi è un «non-so-che», un «quasi niente». Eppure, questo *quasi niente* rivela una infinita radicale differenza.

Parlare di questa differenza non è tuttavia operazione semplice. E si perdonerà l'Autore se attraverso le maglie impersonali di un ragionamento quanto più logico e obiettivo, trasparirà l'incarnazione di una impronta personale, non intima ma forse marcata.

È già così fissato un primo punto: l'impersonale non è *tout court* il contrario della persona, non ne rappresenta necessariamente la negazione né la nullificazione, non è neppure una diminuzione. Ci sono forme dell'impersonale, come quella del pensiero, che al contrario elevano, ordinano, distanziando mettono a fuoco.

Un secondo punto è ulteriormente chiarito: la persona è ineludibile. Essa può nascondersi, può regredire, può diffondersi fino a sfumare, ma resta irriducibile quale punto – anche solo residuale – di ancoraggio di partenza o di approdo.

Questa premessa, essenziale, procede in verità da una più ampia riflessione dettata dalle condizioni della modernità, permeate di un riduzionismo tecnoscientifico che investe la dimensione propriamente umana sul piano epistemologico, etico-ontologico e politico. Da qualunque capo si provi a sbrogliare la matassa, essa resta ingarbugliata, a dimostrazione ulteriore del fatto che non si possono scindere il livello epistemologico (della conoscenza), il livello ontologico ed etico (dell'essere e dell'agire) e il livello politico (il come agire).

Entro quest'orizzonte si colloca la presente riflessione, che interpreta alcuni aspetti dei risvolti tecnoscientifici nel tentativo di scongiurarne le fastidiose opposizioni fra fobie ed esaltazioni.

Fedeli alla ricerca di una terza via, l'approccio dialettico tra personale e impersonale ci sembra il metodo migliore per condurre un discorso intorno allo statuto relazionale della persona umana.

Prenderemo in prestito alcuni tratti dei quadri di pensiero offerti da Pierre Lévy e da Maurizio Ferraris, ponendo in dialogo il concetto di virtuale con quello di realtà sociale per far emergere infine la dimensione culturale come spazio proprio dell'agire comune della persona.

Questa interpretazione ci conduce infatti a ripensare la posizione antropologica della condizione umana, che si presenta come intrinsecamente relazionale e costantemente in divenire.

2. Virtuale è personale

All'interno della nostra prospettiva, la dimensione virtuale è da intendersi secondo l'interpretazione proposta dal sociologo e filosofo francese Pierre Lévy.

Secondo Lévy, il virtuale non si presenta come una condizione stabile dell'essere o degli enti, né come un ambiente coincidente con quello dischiuso dalle tecnologie digitali, come invece il termine sembrerebbe suggerire ad una prima lettura. Al contrario, la virtualizzazione è «un processo di *trasformazione da una modalità dell'essere a un'altra*»¹.

Questa indicazione fondamentale e preliminare ci offre fin da subito il piano logico di riferimento. Il virtuale non è qualcosa di immaginifico o immaginario, di inesistente, inconsistente o fantasioso, e neppure è lo spazio del digitale contrapposto all'analogico. Diversamente, il virtuale esiste ed è perfettamente reale. Esso, infatti, «non si contrappone al reale ma all'attuale: virtualità e

¹ P. Lévy, *Il virtuale*, trad. it. di M. Colò, M. Di Sopra, Cortina, Milano, 1997, p. 2.

attualità sono solo due diversi modi di essere»². Il virtuale si connota dunque come una realtà *in potenza*, ed è reale proprio *perché in potenza*; l'attuale è il compiersi di questa realtà *in potenza*, è il virtuale trasformato in attuale.

Questa impostazione, che vede virtuale e attuale in opposizione, non deve però farci propendere per l'analisi dell'attualizzazione. Ciò che ci interessa evidenziare è che la virtualizzazione non si presenta soltanto come una forza, una potenza, capace di imprimere movimento, ma che la sua forza risiede altresì nella complessità problematica, creatrice e innovativa che essa comporta. Infatti, «virtualizzare una qualsiasi entità consiste nello scoprire una problematica generale a cui essa si rapporta, nel far evolvere l'entità in direzione di questa domanda e nel ridefinire l'attualità di partenza come risposta a una precisa richiesta»³.

In questo senso, la forza del virtuale coincide con la sua capacità di imprimere a un'entità una «consistenza essenziale in un campo problematico»⁴, creando un movimento che non è semplice rimescolamento ma trasformazione generativa.

Questa indicazione fondamentale ci convoca dunque direttamente al tavolo delle tecnoscienze.

Da un lato, infatti, le tecnologie odierne – in partico-

² *Ivi*, p. 5.

³ *Ivi*, p. 8.

⁴ *Ibidem*.

lare quelle digitali – hanno aperto e dischiuso una diversa dimensione, quella del cosiddetto cyberspazio, la quale però non è prospettiva *altra*, distante o ulteriore rispetto alla realtà materiale e fattuale. Tecnologie come le intelligenze artificiali di cui oggi disponiamo – da ChatGPT a Gemini, solo per citarne alcune – e che utilizziamo ormai quotidianamente alle volte persino senza accorgercene, ci mostrano una integrazione fra umano e “macchinico” che fino a pochi anni fa sembrava lontana e a tratti impensabile. Tuttavia, proprio questa integrazione porta alla luce una cifra morale, insita nelle tecnologie che la tecnoscienza produce e alimenta: esse non hanno segno neutro. Detto altrimenti, ogni innovazione tecnologica non si qualifica come il risultato neutrale di un processo altrettanto neutro. Al contrario, siamo di fronte all’evolversi di uno sviluppo costante, tale da coinvolgere scelte sociali, culturali, politiche, economiche, introducendo una trasformazione nel mondo.

L’idea di fondo è dunque quella di interpretare la tecnologia quale espressione artificiale e culturale, o – più propriamente – come prodotto e produzione umani. La produzione non è qui intesa secondo i criteri di produttività o di efficienza, che pure la tecnologia nella sua applicazione realizza, ma come momento generativo della tecnologia da parte dell’attività umana. La tecnologia è dunque “cultura”, laddove per cultura intendiamo il complesso delle azioni *esclusivamente* umane. In questo quadro, la tecnologia non si presenta come una dimensione separata e indipendente, la cui unica relazione col

“mondo umano” consisterebbe nel subordinarlo. Allo stesso tempo, la tecnologia non può essere considerata come mero strumento, la cui origine e il cui utilizzo sarebbero completamente neutri.

In questo senso, dunque, la tecnologia *appartiene* all’umano e vi appartiene non nella forma del possesso, ma nella forma del processo, più in particolare quale processo di virtualizzazione.

La virtualizzazione, infatti, sposta e dinamizza ciò che sembrava stabile e immutabile: essa scardina le unità di spazio e di tempo, introduce le dimensioni di ubiquità, simultaneità, distribuzione frantumata e parallela⁵.

Il virtuale non si caratterizza dunque per essere la dimensione specifica dell’ambiente digitale, né una proiezione immaginifica di una qualche entità: al contrario essa è processo di «eterogenesi dell’umano»⁶ capace di porsi a fondamento della costruzione sociale, dell’intelligenza collettiva e della conoscenza come agire comune, come vedremo.

In questo dinamismo, che è reciprocamente oggettivazione e soggettivazione, la virtualizzazione si qualifica come un «prodursi *tra*», un *ex-sistere*, capace di istituire una complessità relazionale. Così l’“ente virtuale” è un ente *ex-sistente*, chiamato alla relazione, alla interazione, alla integrazione costanti. Il virtuale è personale.

⁵ Cfr. C. Domenella, *Human Enhancement e soggetto Post-Umano alla prova delle DH. Come le tecnologie digitali ci trasformano*, «Umanistica Digitale», 17 luglio, 2023, 1-23.

⁶ P. Lévy, *Il virtuale*, cit., p. 2.

3. Realtà sociale è impersonale

La peculiare curvatura offerta dal concetto di virtuale inteso come processo di eterogenesi dell'umano ha il merito – a nostro avviso – di sottrarre alle tecnoscienze il dominio nominale e fattuale del campo tecnologico. L'interpretazione delle tecnologie come prodotti e, se vogliamo, come *effetti* o *espressioni* della cultura umana ci conduce ora a ragionare intorno alla genesi di quest'ultima, ponendoci da un punto di vista inusuale.

L'ipotesi è quella di pensare al concetto di cultura non per opposizione a quello di natura (pagine e pagine sono state scritte per questo ordine di pensiero), quanto piuttosto come *emersione connaturata* alla realtà sociale.

Teniamo infatti fede alla nostra intuizione di fondo: i piani ontologico ed etico, epistemologico e politico appaiono indistricabili eppure irrisolvibili l'uno nell'altro.

Ora, se il virtuale – come abbiamo detto – è personale (e, sia chiaro, non è *persona tout court*) allora il suo contrario, ovvero l'attuale, deve essere un qualcosa di impersonale.

Cos'è questo qualcosa? Il qualcosa per eccellenza, l'impersonale per eccellenza è... l'oggetto. Tuttavia, a noi interessa quella particolare classe di oggetti che hanno a che fare con un ordine sociale, capaci cioè, in ultima analisi, di generare cultura.

La sponda per questa riflessione ci sembra possa essere offerta da Maurizio Ferraris e dai suoi lavori intorno

ai temi della «documentalità» e della «documanità»⁷. Ferraris pone l'accento sullo statuto del documento, sulla sua eziologia, questione non centrale in questa sede; tuttavia, alcune delle premesse ci appaiono utili per impostare adeguatamente il nostro approccio dialettico fra personale e impersonale.

L'analisi di Ferraris intorno al documento e alla «documentalità» nasce in particolare da un indebolimento del principio di Derrida secondo cui «*nulla* esiste al di fuori del testo». Il pensiero di Derrida si basa sul concetto di “*archi-scrittura*”, una struttura invisibile che precede e condiziona qualsiasi forma di scrittura o pensiero ordinato. La coscienza di sé non è dunque la causa del pensiero, ma il risultato di questa struttura di tracce testuali che precede ogni esperienza. Il testualismo derridiano è dunque generale e radicale.

La “correzione” operata da Ferraris consiste invece nella proposizione di ciò che l'autore chiama, in opposizione a Derrida, «testualismo debole», la cui formula può essere detta in questo modo: «*nulla di sociale* esiste al di fuori del testo»⁸. La forma testuale viene dunque a porsi, in prima istanza, come fondamento della realtà sociale. La realtà sociale è a sua volta composta da oggetti sociali, i quali seguono la legge

Oggetto = Atto Iscritto.

⁷ M. Ferraris, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Bari-Roma, 2014; Id., *Documanità: filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari, 2021.

⁸ M. Ferraris, *Documentalità*, cit., p. XIII.

Più in particolare: «gli oggetti sociali sono atti sociali (ossia che intervengono tra almeno due persone), e che possiedono la caratteristica di essere scritti su un pezzo di carta, su un file di computer, o almeno nella testa delle persone»⁹.

Uno degli aspetti più importanti della teoria di Ferraris consiste a nostro avviso nella proposizione della realtà sociale come insieme di oggetti che le sono propri. Ferraris compie infatti un rovesciamento sottraendo la realtà sociale al monopolio del soggetto per consegnarla invece all'esistenza degli oggetti. Questo ribaltamento, che suona quasi come una contro-rivoluzione rispetto alla rivoluzione copernicana operata da Kant, consente di studiare la realtà sociale non dal punto di vista del soggetto – ovvero come prodotto o costruzione da parte del soggetto –, ma dal punto di vista dell'oggetto.

A fondamento della realtà sociale, dunque, non ci sarebbero le relazioni fra soggetti – o meglio, (in forma attiva) le relazioni che i soggetti instaurano – ma gli oggetti che iscrivono, descrivono, documentano queste *relazioni*. Quest'operazione è funzionale alla logica operata da Ferraris ed è quanto qui vogliamo sottolineare. La scelta di privilegiare l'oggetto piuttosto che il soggetto significa accordare all'ontologia una priorità sulla teoria della conoscenza e significa al contempo avvalersi del vantaggio della reificazione, ovvero “avere” oggetti, che sono per definizione stabili, perimetrabili, finiti.

⁹ *Ibidem*.

Ora, gli oggetti sociali sono un particolare tipo di oggetti. In quanto sociali, essi dipendono dal soggetto ma non sono soggettivi. Ferraris ne descrive i caratteri fondamentali, i quali sono «la persistenza, l'avere un inizio e una fine nel tempo, l'essere costruiti, e il fatto che questa costruzione consista per l'appunto in una iscrizione»¹⁰. La definizione fornita dal filosofo torinese si presenta dunque così: «diversamente dagli oggetti naturali e da quelli ideali, gli oggetti sociali esistono solo nella misura in cui almeno due uomini pensano che ci siano»¹¹.

È questo un passaggio fondamentale. Gli oggetti sociali, infatti, *dipendono* dal soggetto perché è il soggetto che li genera. Tuttavia, non li struttura. Anzi, il soggetto ne viene, in un secondo momento (successivo all'iscrizione), strutturato, ricompreso dalla forza condensatrice e sedimentaria che l'oggetto sociale come atto iscritto a sua volta ingenera. È sotto questo profilo che potremmo allora dire – provocatoriamente ma consapevolmente – che l'oggetto sociale, pur generato dai soggetti, è *l'impersonale* posto a fondamento della realtà sociale.

L'oggetto sociale si qualifica infatti come l'unità di riferimento per la documentalità culturale, la quale a sua volta “in-forma” la realtà sociale. In questo senso, è bene chiarire, l'oggetto sociale non è presupposto *tout court* della creazione e produzione culturale: a queste si

¹⁰ *Ivi*, p. 44.

¹¹ *Ibidem*.

sottrae, sostenendole tuttavia. Nella misura in cui la cultura, per come l'abbiamo intesa sopra, è il complesso delle azioni umane con i loro prodotti, ecco che essa appare intrecciata ma non sovrapponibile alla realtà sociale fondata sugli oggetti sociali. Tuttavia, è proprio questo intreccio – che non è aderenza – a rappresentare lo snodo critico e pragmatico della dialettica tra virtuale personale e realtà sociale impersonale.

Originato dalla “comunità” di pensiero («almeno due uomini pensano che ci sia»), l'oggetto sociale assume i caratteri di un *necessariamente impersonale*, ma che tuttavia *presiede al processo di virtualizzazione*.

«La dichiaro Dottore in Filosofia» è come chi scrive si è sentito nominare. La laurea, il titolo di Dottore, il corso di Filosofia, l'università frequentata sono tutti oggetti sociali, impersonali, in un certo senso universali perché uguali *potenzialmente* per tutti. Eppure, sono io, esattamente questa *persona*, ad essere stata dichiarata, nella sua *attuazione*, Dottore in Filosofia. Senza questi oggetti sociali, non avrei potuto *virtualmente* farmi-altro, incorrere in questa ulteriore determinazione, apertura a sua volta di mille altre.

4. Conoscere è agire comune

La dialettica fra personale e impersonale dischiude in realtà una ulteriore dimensione, che a nostro avviso si qualifica come lo spazio proprio della *persona*.

Da un lato, infatti, la proposizione del virtuale quale cifra personale ci pone nella condizione di cogliere come la persona umana non sia interpretabile come un ente stabile, completo, sempre uguale a se stesso; dall'altro lato, il carattere impersonale della realtà sociale, posto a condizione preliminare e necessaria di ogni produzione culturale umana – compresa quella delle scienze – dispone un perimetro di azione (vedremo ora in che senso) benefico per la persona, senza che questa venga riassorbita nelle maglie di una visione assolutistica o al contrario riduzionistica.

L'idea è di accogliere il suggerimento di Mounier, secondo cui la prima embrionale evidenza della nozione di persona è il socratico «conosci te stesso». Lontani, tuttavia, dal voler riproporre un intellettualismo etico, la domanda che ci poniamo è se la conoscenza possa essere in verità lo spazio proprio della persona e non, semplicemente, la sua risultante.

Fra il personale e l'impersonale vi è un quasi-niente, un non-*so*-che, il quale ci ricolloca entro un orizzonte ermeneutico capace di mediazione, di relazione, e quindi di valore morale.

Parte della nostra ipotesi consiste dunque nell'interpretare la conoscenza non come mero bagaglio di informazioni, di nozioni culturali, quanto piuttosto come forma dell'agire comune, inappropriabile e al contempo inalienabile. Questa impostazione deriva direttamente dalle nostre premesse.

La questione degli oggetti sociali, impersonali, riemerge nel risultato del processo di virtualizzazione che anche a questi si applica. Ma perché? Come suggerisce Lévy, l'oggetto in quanto oggetto esiste solo per l'uomo.

L'oggetto, dunque, è sempre in qualche modo sociale. In quanto risultato di una *virtualizzazione* di comportamenti anche biologici (come le relazioni di predazione, di dominanza e di occupazione territoriale), l'oggetto si presenta come elemento proprio ed esclusivo dell'umano (un animale, per esempio, può avere prede, ma non oggetti) suggerendo una sorta di coincidenza fra l'oggetto e l'umana esposizione e sporgenza.

L'oggetto così inteso, infatti, segna e traccia le relazioni: è uguale per tutti e al contempo diverso per ciascuno di noi. In questo senso esso è sempre oggetto-legame e mediatore di intelligenza, frutto e condizione delle interazioni sociali. Attraverso questa interpretazione, potremmo quindi affermare che l'*oggetto sociale* è quel particolare oggetto il cui *oggetto* è *sociale*, capace di informare l'intelligenza collettiva e istituire, in ultima analisi, la conoscenza come agire comune¹².

La questione dell'intelligenza collettiva che qui indichiamo non può, tuttavia, essere posta secondo un paradigma psichico oppure biologico o cognitivo, pena un riduzionismo acritico che tutto livella. L'intelligenza

¹² Sulla relazione tra oggetto sociale, intelligenza collettiva e conoscenza, si veda C. Domenella, R. Fedriga, M. Mattioni, *Nightingale of Keats. Documents, archives, and information objects*, «JLIS.it 15», 2, 2024, 61-72.

collettiva, infatti, non si presenta come la somma delle singole intelligenze dei singoli individui, né come l'intelligenza assoluta e totalizzante del formicaio in cui la singola formica non è consapevole della visione d'insieme¹³. Piuttosto, l'intelligenza collettiva ha a che fare con un «operare di comune intesa»¹⁴ il cui sviluppo non è da rintracciarsi in una emersione evolutiva o in una esigenza biologica, bensì in una dimensione sociale che è anche e necessariamente culturale. Come scrive Lévy: «l'intelligenza collettiva ha inizio solo con la cultura e si accresce con essa. [...] L'intelligenza dell'insieme non è più il risultato meccanico di atti ciechi o automatici, perché è il pensiero delle persone a perpetuare, inventare, mettere in movimento quello della società»¹⁵.

In questo senso, dunque, la conoscenza, accresciuta per il tramite dell'intelligenza collettiva, è lo spazio proprio dell'agire comune, dimensione specifica della persona.

5. Conclusione

La nostra riflessione non vuole avere la pretesa di inserirsi in modo risolutivo in un discorso più ampio, più complesso, più articolato intorno alla nozione di persona umana.

¹³ Cfr. P. Lévy, *L'intelligenza collettiva: per un'antropologia del cyberspazio*, trad. it. di M. Colò, D. Feroldi, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 31.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 37.

Ciononostante, il nostro contributo non intende nemmeno arrestarsi sulla soglia, nella convinzione che ogni riflessione sulla persona umana debba confrontarsi con queste sfumature elusive.

Se la differenza fra personale e impersonale è un non-so-che, un quasi niente, la persona si colloca al centro di questa infinita differenza. La sua definizione sfugge all'analisi eppure la sua estensione, sul piano morale, resta incommensurabile.

La domanda è: si può pensare *oggi* alla persona come a quell'insieme di relazioni che trascendano la singolarità, che non sia riassorbito nella totalità indistinta né ridotto a meccanismo, che contenga la propria apertura?

La domanda non è semplice, ce ne rendiamo conto. E alle volte ci si può persino chiedere se sia il caso di rispondere. Ma un tentativo va fatto, se non altro per indagare nuove e ulteriori strade, capaci di tracciare sentieri a tratti inesplorati. In questo nostro tentativo resta costante la volontà di interrogare la dimensione etica contemporanea.

La drammatizzazione del dibattito filosofico, che sembra giocare in un'opposizione rigida tra biocentrismo e tecnocentrismo non è, secondo la nostra prospettiva, in grado di restituire la complessità della persona umana e presentare di conseguenza una posizione etica adeguata a tale complessità.

Forme di biocentrismo sembrano schiacciare la persona umana sul suo substrato biologico, fisiologico o patologico che sia, col rischio però di incorrere in una

riduzione della persona a ente fra gli enti, oggetto fra oggetti, non cogliendone la sporgenza eccedente.

Dall'altra parte, il tecnocentrismo sposta l'asticella ad un piano superiore, coprendo – se non in certi casi soffocando – la persona sotto la spessa coltre di un desiderio di ibridazione tecnologica, di potenziamento meccanico, di modificazione performativa.

In questo quadro, l'idea di fondo è quella di ricollocare le tecnoscienze all'interno di una più ampia espressione della conoscenza e cultura umana, scongiurando al contempo ogni tentazione biocentrica dalla riproposizione indebita di un richiamo alla *natura umana* quale intero, identico e immutabile.

In quest'ordine di cose, l'interpretazione del virtuale come personale ci ha consentito un dislocamento in almeno due direzioni: la prima, ci pone nella prospettiva di non considerare il virtuale come una realtà (digitale o cibernetica) separata, altra e incontrollabile; la seconda ci consente di guardare al virtuale come a un processo di eterogenesi dell'umano, di transizione da una modalità dell'essere ad un'altra. Il virtuale è personale perché sono io in potenza.

C'è un ancoraggio, tuttavia, che garantisce a questa potenzialità la possibilità di attualizzarsi. Il personale si sostiene e si alimenta grazie all'impersonale, ovvero a quell'insieme di oggetti sociali che compongono e costruiscono la realtà sociale. È questa una indicazione a nostro avviso importante.

Tanto la deriva biocentrica quanto quella tecnocentrica sembrano infatti aver espulso dalla loro semantica ogni riferimento al complesso sociale, ridotto anch'esso o a gabbia sovrastrutturale (biocentrismo) oppure a luogo della competizione performativa (tecnocentrismo). Tuttavia, proprio la dimensione della realtà sociale, impersonale, si pone a terreno di insorgenza delle determinazioni – possibili, potenziali, virtuali o attuali – della persona.

In questo senso, quel socratico “conosci te stesso”, che Mounier rintraccia quale stadio embrionale della nozione di persona, svela la sua forza generatrice e trasformativa.

La conoscenza, alimentata dal potere dell'intelligenza collettiva, è conoscenza *comune*, è spazio dell'agire, è apertura costante perché spirale circolante e dunque relazione radicale. Come ricorda Luigi Alici, «da semantica del *commune* [...] ci rimanda ad un *munus*, ovvero ad un dono non riducibile ad artificio contrattuale, in quanto attesta una gratuità originaria di cui un insieme di individui sono messi a parte e possono usufruire insieme senza esserne padroni»¹⁶.

Così è la persona umana, mai padrona di se stessa nell'ordine del possesso, ma dono irriducibile, mai misurabile nella forma della logica performativa, ma sempre originaria, gratuita, incompleta, inesauribile, inappropriabile.

¹⁶ L. Alici, *La doppia articolazione del condividere*, in *Forme del bene condiviso, Percorsi*, a cura di L. Alici, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 19.

Il gioco della matassa: pratiche di co-costruzione tra collettivi e tecnologie

di Greta Mancini

«È importante, in una situazione nuova, non creare spavento,
e in tasca avevo proprio la cosa adatta a un'emergenza simile.

Presi un pezzo di spago e cominciai a giocare a ripiglino.

“Chi sei?” chiese uno di loro [...].

“Vengo da un altro tempo, dal futuro” risposi,
e mostrai il ripiglino.

Non è soltanto il simbolo universale di pace,
ma anche un bel gioco».

Joanna Russ

1. Introduzione

Due persone, una di fronte all'altra. Un filo, nodo banale. Tante figure da co-costruire. Sono queste le basi del gioco del ripiglino o, come lo definisce Donna Haraway, del gioco della matassa, un passatempo reale che diventa metafora di un nuovo modo di stare al mondo.

Presente dall'antichità in moltissime culture diverse, il ripiglino richiede collaborazione e ascolto: chi crea la prima figura tesse un racconto, lasciando a chi sopraggiunge il compito di continuare a produrre qualcosa di nuovo. Senza il corpo, in particolar modo senza le mani, nessuna figura esisterebbe; senza intrecci, rimane solo

un nodo banale, una corda chiusa in se stessa, un filo dove ogni centimetro è uguale al successivo.

Al centro della narrazione c'è la flessibilità di una culla che diventa letto, di un diamante trasformato in occhio di gatto; grazie al loro intreccio, “pizzicando” dei nodi, si aprono nuove configurazioni. È stato chiesto all'AI di riprodurre un'immagine del gioco della matassa, ma nel prodotto finale i nodi sono rappresentati come fissi, chiusi, incapaci di generare figure inedite. Per l'AI il nodo è sinonimo di restrizione, per gli esseri umani è incontro, potente apertura, pretesto da cui emergono racconti e immagini del tutto nuovi.

Il gioco della matassa testimonia la vocazione e la valenza relazionali dell'umano e del nostro essere persone, seppur in un futuro quanto mai incerto. Con chi creare relazioni? Quali “figure di filo”¹ realizzare oggi che la persona, perduto il suo eccezionalismo, sembra essere fagocitata dalla tecnologia? Se l'essere umano ha da sempre cercato il suo speciale posto nel mondo, i tempi che sta vivendo lo costringono a una nuova umiliazione: quella di una tecnologia colpevole di averlo schiavizzato, coadiuvata da una scienza che, chiusa in laboratorio, ha scelto di mettere fra parentesi tutto ciò che in quel laboratorio non può essere definito.

¹ Le figure di filo create dal gioco della matassa diventano la metafora di racconti e di pratiche che si caratterizzano per la pluralità dei partecipanti, la trasmissione e la costruzione di significati vecchi e nuovi in grado di mescolarsi tra loro, creando forme inaspettate di relazionalità e convivenza.

Attraverso le lenti dell'artefattualismo dinamico² di Haraway proveremo a creare nuovi nodi, intrecci possibili nel grande e umano gioco della matassa.

2. La sfida dell'impersonale

La scienza entra in scena armata di neutralità e oggettività, virtù necessarie a contrastare le opinioni e i pregiudizi dell'uomo comune, il non-scienziato. È armata la scienza, perché ad essere bellicoso è *in primis* il suo linguaggio, contaminato da una retorica violenta che fa fatica ad essere abbandonata, dapprima nella forma della dominazione e dell'attacco nei confronti della natura e poi verso i corpi, descritti come campi di battaglia abitati da invasori esterni pronti a colpire, nei confronti dei quali non si può mostrare né incertezza né vulnerabilità.

Come una novella Atena dallo scudo gorgonico, la scienza si macchia del delitto peggiore: dice di occuparsi

² Secondo Haraway, la natura è fatta da determinati/e attori/trici attraverso pratiche tecno-scientifiche: «il fatto che il mondo esista per noi come “natura” sta ad indicare un particolare tipo di relazione, un risultato raggiungibile solo con il concorso di molte/i attrici/ori, non tutte/i umane/i, non solo organici, non solo tecnologici. Nelle sue incarnazioni scientifiche, come in altre forme, la natura è [...] una co-costruzione tra umane/i e non-umane/i» (D. Haraway, *Le promesse dei mostri. Una politica rigeneratrice per l'alterità inappropriata*, tr. it. di A. Balzano, DeriveApprodi, Roma, 2019, pp. 45-46).

del mondo e di descrivere le cose come sono, ma finisce per ignorarlo, mettendolo tra parentesi. È una questione di potere, laddove il “si può fare” della scienza si rivolge alla dimostrazione sperimentale, alla classificazione di fasi e procedure, escludendo, però, le questioni che hanno a cuore la vita degli umani.

Isabelle Stengers ne parla in termini di *cervelli mutilati*: «i giudizi che dividono quello che può essere oggettivamente valutato o controllato e quello che “resta”, contribuiscono a mutilare i cervelli, a limitare i problemi e a impedire le domande»³.

La persona è esclusa dal laboratorio che impone, per principio, sottomissione e obbedienza a una scienza orfana della ricerca e del fare domande, vittima e complice di un riduzionismo che ragiona per paradigmi, alimentato da un principio conservatore.

Sfidare il riduzionismo significa presentare sul piatto la complessità, mettere in discussione la fiducia cieca che ci porta a guardare alle comunità scientifiche come detentrici di leggi eterne ed immutabili senza alcun contatto con il mondo. Ciò non vuol dire assecondare imbarazzanti ideologie antiscientifiche, ma nemmeno abbandonarsi a una scienza alienante, alienata e, dunque, impersonale. Si tratta, invece, di riappropriarsi di una scienza implicata con il mondo, compromessa con l'oggetto di studio, risultato di relazioni fondamentali nelle

³ I. Stengers, *Scienze e poteri. Bisogna averne paura?*, tr. it. di A. Cinato, Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 62.

quali ad essere chiamato in causa non è più un soggetto assoluto, e dunque, sciolto dalla realtà.

3. Muore il riduzionismo, ritorna la persona⁴

Il contrario di un soggetto assoluto è un soggetto implicato radicalmente nel mondo, frutto di quella che Haraway definisce *simpoiesi*, un fare insieme, che all'autopoiesi solitaria sostituisce assemblaggi e nodi di relazioni, come nel gioco della matassa.

Non esiste soggetto al singolare, tutto è fertile *humus* che rinsalda i legami fra gli esseri viventi. Benché affascinante, questo *mondeggiare* terreno risulta problematico almeno per due ordini di questioni: la prima, il rischio di cadere in forme di biocentrismo esasperato; la seconda, di perdere la persona nella fluidità degli intrecci interspecie.

Porre il segno dell'uguale accanto a tutte le forme di vita, che in vario modo collaborano alla vita sulla terra, potrebbe mettere a repentaglio il mito dell'eccezionalismo umano, accorciando la distanza che abbiamo posto tra noi e gli altri esseri. In questo modo, a rischiare è la persona, il suo statuto relazionale e il ruolo fondamentale nella creazione di racconti attraverso le "figure di filo".

⁴ Ho ripreso, impropriamente, il bel testo di Paul Ricœur intitolato *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in P. Ricoeur, *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia, 1997.

Come salvare la persona senza cadere in forme di eccezionalismo esasperato? Come affrontare i pericoli del biocentrismo prima e dell'ecocentrismo⁵ poi?

Torniamo al gioco della matassa. Le possibilità che il nodo banale prenda forma sono infinite, come infiniti sono gli esseri che possono partecipare a questa scrittura collettiva di racconti. Racconti umani e non umani, tutti diversi, che si realizzano nella molteplicità delle figure senza perdere le peculiarità di ognuno. Sono forme collaborative di pensiero e azione che da sole non esisterebbero, ma che prendono vita quando tutti gli/le attori/trici si danno da fare insieme.

È così per il progetto *PigeonBlog*⁶ del 2006, nel quale il problema della qualità dell'aria è affrontato attraverso la collaborazione interspecie di una squadra composta da piccioni, tecnologie ed esseri viventi, ed è così per la

⁵ Il paradigma biocentrico e quello ecocentrico mettono in questione il primato della soggettività umana: il primo, estendendo il concetto di valore all'intero regno del vivente, comprese le forme non-senzienti; il secondo, limitando l'agire umano quando questo mette in pericolo l'insieme delle entità sovraindividuali e degli ecosistemi il cui benessere è legato al nostro (cfr. M. Andreozzi, *Biocentrismo ed Ecocentrismo a confronto. Verso una teoria non-antropocentrica del valore intrinseco*, Led, Milano, 2016).

⁶ Si tratta del progetto elaborato dalla studiosa Beatriz da Costa, artista interdisciplinare che, insieme ad un team di ingegneri, scienziati e artisti ha creato uno zaino in miniatura per piccioni, dotato di un GPS per registrare e trasmettere dati relativi all'inquinamento in California.

mostra *Mutual Aid*⁷, dove ogni installazione è creata attraverso meccanismi coautoriali di artisti, piante, animali e materiali organici e inorganici.

4. Di collettivi e relazioni

Si tratta di rendere reale un'ecologia di pratiche fondata sulla responso-abilità degli/le attori/trici coinvolti/e, dove nessuno prevale sull'altro, ma tutti svolgono il compito a loro assegnato, ovvero quello di raccontare una parte della storia in maniera diffrattiva. Al contrario della rifrazione, infatti, la diffrazione permette la propagazione di un'onda anche se questa incontra un ostacolo, raggiungendo persino i punti d'ombra.

Non si *mondeggia* insieme perché si vuole uno specchio che possa riflettere il medesimo, ma perché ogni specie e ogni attore/trice possa contribuire a stare nel problema: «bisogna essere presenti nel mondo in quanto creature mortali interconnesse in una miriade di configurazioni aperte fatte di luoghi, epoche, questioni e significati»⁸.

Un'azione che si origina da forze eterogenee che stan-

⁷ È una mostra a cura di Francesco Manacorda e Marianna Vercellio che ha come oggetto la collaborazione tra umano e natura e che mira alla realizzazione di installazioni artistiche create grazie all'unione di agenti umani, non umani, animali e organici.

⁸ D. Haraway, *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, tr. it. di C. Durastanti, C. Ciccioni, Nero, Roma, 2020, p. 13.

no insieme prende il nome, nel linguaggio di Bruno Latour⁹, di collettivo: un assemblaggio di entità la cui traiettoria non è lineare, ma si dispiega nella diffrazione delle reti. Ogni nodo diventa, dunque, la possibilità di una biforcazione che movimenta l'assemblaggio, creando connessioni inaspettate.

Sono, infatti, inaspettate le connessioni che Anna Loewenaupt Tsing ha rintracciato tra i funghi matsutake, la bomba atomica, i combattenti hmong e tanti altri/e attori/trici che interagiscono in luoghi deturpati ai tempi dell'Antropocene. Il matsutake non può essere coltivato, esso nasce e vive in maniera spontanea in terreni devastati, dove ogni altra forma di vita è difficile. Scomparso dal Giappone a seguito di un'urbanizzazione intensiva, viene raccolto nell'Oregon da immigrati asiatici in collaborazione con veterani bianchi del Vietnam, rifugiati, taglialegna disoccupati e con tutti coloro che sono ai margini del capitalismo. In quella che non è una raccolta, ma una vera e propria ricerca, il fungo, prima di essere un bene economico, è un trofeo di libertà che permette a chi lo trova (in Oregon) e a chi lo riceve come dono (in Giappone) riconoscimento e, dunque, relazione: «non è soltanto il suo odore o il gusto, ma la capacità del fungo di creare legami personali a renderlo così potente»¹⁰.

Collettivo, dunque, come insieme di persone, cioè di

⁹ Cfr. B. Latour, *Riassemblare il sociale. Actor-Network Theory*, tr. it. di D. Caristina, Meltemi, Milano, 2022.

¹⁰ A.L. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, tr. it. di G. Tonoli, Keller, Rovereto, 2021, p. 191.

relazioni, che scaturiscono da forme collaborative dove ogni prospettiva è allo stesso tempo inclusa e trascesa, frutto di un'alleanza tra tutti gli/le attori/trici che partecipano a questa pratica di co-costruzione.

Sia l'eccezionalismo che la fusione sono evitati, perché a contare è la relazione che si realizza nell'esercizio di pratiche condivise e che ha come luogo di espressione un nuovo concetto di natura.

5. La natura e il ruolo della scienza

Quando Heidegger¹¹ legge la centrale idroelettrica sul Reno come manifestazione dello spirito tecnologico atto ad oggettivare la natura riducendola a mero mezzo del progresso, egli non fa che ripercorrere un luogo tipico della tradizione occidentale relativo al concetto di scienza.

Come abbiamo visto, il paradigma scientifico moderno propone un soggetto conoscitore in grado di penetrare i segreti di una natura passiva, parcellizzata ed analizzata in laboratorio, in atmosfera protetta.

Se ammettiamo che la scienza debba imparare a compromettersi con il mondo e a rinunciare al suo spirito di conquista, dobbiamo anche ammettere che accanto ad una nuova idea di scienza deve anche nascere una nuova idea di natura.

¹¹ Cfr. M. Heidegger, *La questione della tecnica*, tr. it. di G. Vattimo, goWare, Firenze, 2017.

Né mezzo per le mire del progresso né fragile *locus amoenus* da proteggere, la natura è, secondo la mediazione di Haraway, sia *topos* che *tropos*: un luogo che si nutre di significati condivisi e costruiti attraverso pratiche tecno-scientifiche. La scienza non ha più davanti a sé una massa inerte dalla quale estrapolare regole e leggi, ma forme in movimento da tradurre e ritradurre continuamente, dove l'unica regola è l'eccezione.

Occorre, dunque, dire addio al vecchio e radicato mondo dualistico nel quale dominante e dominato, scienza e natura, si oppongono e si contrastano uno di fronte all'altra, come fossero poli destinati a non incontrarsi mai, lì dove l'impresa scientifica è soprattutto monologo dell'essere umano con se stesso.

Esiste un nuovo stato della natura, che si sviluppa attraverso pratiche umane, non-umane, di macchine e tecniche, in grado di promuovere un cambiamento di sguardo: da una stabilità immutabile e monolitica all'accettazione che nessuna organizzazione definitiva è possibile, un «processo aperto di produzione e di invenzione, in un mondo aperto, produttivo e inventivo»¹².

Non più una scienza impersonale cieca e sorda alle richieste nel mondo; al contrario, nuove relazioni che si ri-configurano e “si compromettono”, dando luogo ad alleanze mai pensate prima, proprio come i piccioni dotati del loro apparato ipertecnologico e come i funghi in

¹² I. Prigogine, I. Singer, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, a cura di P.D. Napolitani, Einaudi, Torino, 1993, p. 288.

grado di rigenerare i rapporti tra la foresta e chi trova in essa la sopravvivenza.

Ecco allora che il gioco della matassa diventa, a tutti gli effetti, l'espressione di un'interconnessione di relazioni dove a contare sono i fili, i nodi, le mani e i vuoti delle figure e dove, al momento della creazione della figura, questa è già subito invischiata con altri/e all'interno della rete.

Se la scienza ha ancora il compito di descrivere la natura, tale descrizione si amplifica e mira ad accogliere i mondi possibili attraverso i quali la natura si costruisce, non mezzo per fini umani, ma espressione della relazione che lega tutti gli esseri.

6. Una lingua di relazioni

Le figure che il gioco della matassa restituisce hanno bisogno di un mondo "compromesso" in grado di farle esistere e di creare connessioni uniche e speciali fra gli esseri. Ma ogni novità che accade al mondo ha necessità anche di una lingua che si faccia strumento di esistenza. Non si esiste senza lingua e occorre ricrearla, quando smette di funzionare.

Ancora una volta, una metafora, o meglio, un racconto metaforico, può venirci in aiuto. Scrive Ursula Le Guin che, durante il Paleolitico, la consuetudine vuole che gli uomini primitivi tornino a casa dopo la caccia con una storia da raccontare, quella dell'eroe, una storia

violenta di armi e ferimenti. Eppure, prima della lancia, esiste uno strumento tecnico più antico che racconta un'altra storia: il sacco o la borsa. È un contenitore con cui le donne escono a raccogliere i frutti della loro ricerca e con cui conservano quello che hanno trovato. Nel sacco tutte le cose stanno insieme, si mescolano; infilando una mano dentro, non ho mai la certezza che il mio tatto mi restituisca quello che sto cercando, forse è qualcos'altro di cui non pensavo di aver bisogno.

«La “tecnologia” o la “scienza moderna” [...] sono imprese eroiche, prometeiche, fatiche di Ercole, concepite come trionfi, e quindi in ultima istanza come tragedie»¹³, cresciute ai piedi di un trionfalismo violento contro la natura e contro gli esseri viventi, conquista che si trasforma in disfatta.

Tradurre la scienza e la tecnologia come “sacchetti della spesa” culturali significa, invece, rinunciare all'idea di strumenti di dominazione per descrivere le loro relazioni con tutto il resto; più persone, meno eroi, più relazioni, meno dominazione. Nel sacco della spesa non c'è solo un lieto fine, i conflitti non vengono cancellati, ma si assiste a un processo continuo di co-costruzione, di mediazioni che chiedono di essere riconosciute.

Se scienza e natura vogliono dialogare, se la persona si fa relazione e vuole assumersi la sfida dell'impersonale

¹³ U. Le Guin, *La teoria letteraria del sacchetto della spesa*, in *I sogni si spiegano da soli. Immaginazione, utopia, femminismo*, tr. it. di V. Raimo, SUR, Roma, 2022, p. 148.

occorre trovare un altro linguaggio, una lingua che parli di connessioni e scambi, non di dicotomie. È giunto il momento di dire addio alla lingua padre, sostituendola con la lingua madre.

La lingua padre è la lingua del potere, che crea spazio tra il soggetto e l'oggetto, lacera il rapporto tra umano e mondo, condannando quest'ultimo ad un eterno monologo. È la lingua da sempre parlata dalla scienza, parcelizza, divide, non chiede mai permesso.

La lingua madre¹⁴, invece, è conversazione, è stare insieme nella relazione, è creare un legame: «va in due direzioni, in molte direzioni, è uno scambio, una rete. Il suo potere non è dividere ma legare, non distanziare ma unire»¹⁵. È la lingua in cui si esprimono le “figure di filo”, sempre connesse, creatrici di storie che cercano di riannodare il nesso fra scienza e società.

¹⁴ Intendo qui con “lingua madre” la lingua che apprendiamo originariamente, senza bisogno di regole, dal contatto diretto con chi abbiamo intorno; è la lingua che sappiamo e a cui torniamo sempre, dimora intima del nostro essere, simbolo di quella relazione che cerchiamo nel mondo. “La lingua padre”, invece, è deliberatamente appresa, vive di grammatica e di regole da seguire, e in essa permane sempre un distacco tra noi e l'oggetto da conoscere. Riprendo erielaboro questa riflessione da Hannah Arendt e dalla sua intervista con Günter Gaus del 28 ottobre 1964: *Che cosa resta? Resta la lingua*.

¹⁵ U. Le Guin, *Discorso per la consegna dei diplomi al Bryn Mawr*, in *I sogni si spiegano da soli...*, cit., p. 115.

7. Nuove sfide nella rete

La rete che permette la creazione delle “figure di filo” diviene anche simbolo dei tempi complessi che stiamo vivendo. Pierre Lévy¹⁶ presenta, a questo proposito, una suggestiva metafora: quella del Palazzo di Cnosso. A differenza della Porta dei Leoni, con cui la bellicosa civiltà micenea si difendeva dai nemici, il Palazzo di Cnosso rappresenta, per la civiltà minoica, la complessità della rete e delle relazioni che, attraverso essa, si instaurano. Un enorme palazzo che si dà nella molteplicità dei suoi corridoi e stanze, dove tutto è perfettamente coerente e aperto al fuori. Non più la differenza noi-loro che a Micene regolava la vita sociale e politica della comunità, ma una grande rete collettiva sempre aperta e libera. Non mura, ma labirinti. Ogni conoscenza è unica e particolare, tutte concorrono al bene comune di una nuova civiltà che rinuncia alla violenza e promuove un'enorme opera di emancipazione, un vero e proprio spazio antropologico designato dall'ospitalità.

Acquista così senso un'idea di virtuale che è spazio di relazioni, dove il possibile è reale grazie alla sua capacità di realizzazione. Nella realtà virtuale gli elementi che prima si trovavano distinti e separati non vengono più contrapposti, bensì concorrono ad una visione complessa dove il potenziale non è altro dal reale, ma ciò che virtualmente è

¹⁶ P. Lévy, *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, tr. it. di D. Feroldi, M. Colò, Feltrinelli, Milano, 1996.

già attuato. Virtualizzare significa, allora, creare reti, fluidificare il pensiero e promuovere una libertà che riguarda tutti. Il gioco della matassa da metafora diventa realtà e ricostruisce il legame mai del tutto sopito tra viventi e tecnologie. Il filo che serviva per non perdersi nel labirinto di Cnosso acquista in questa prospettiva tutto un altro senso: è un filo che crea connessioni, non al fine di trovare l'uscita, ma per immergersi ancora di più nel flusso virtuale della realtà¹⁷. Teseo, l'eroe che uccide il Minotauro, lascia spazio ad Arianna, l'eroina che tesse relazioni, grazie alle quali creare nuove geografie del pensiero.

8. Conclusione

La riflessione di Donna Haraway, come una moderna *dea ex machina*, ha guidato da vicino e da lontano questa nostra breve riflessione. Il suo paradigma interpretativo, l'artefattualismo dinamico, ha permesso una rilettura sia della scienza che della natura in un'ottica pluralista e antiriduzionista. La prima, rinuncia alle sue mire violente curandosi del mondo e abbandonando l'idea di

¹⁷ In questo flusso, il ruolo delle “figure di filo” è fondamentale perché sono chiamate a dover fronteggiare i possibili rischi della rete. A questo proposito, Alessandro Baricco (*The game*, Einaudi, Torino, 2018) parla di tre principali disfunzioni in atto: l'instabilità che deriva dalla maggior apertura del virtuale, la concentrazione del potere nelle mani di pochi, la staticità delle principali istituzioni che non sono pronte ad accettare il cambiamento.

un'osservazione disincarnata, la seconda è co-costruita grazie alle relazioni che si stabiliscono fra gli esseri. Attraverso l'acronimo FS scopriamo una nuova alleanza che lega i Fatti Scientifici e le Fabule Speculative: scienza e racconto stanno insieme, come tante storie da narrare, nell'intreccio infinito dei legami.

Il gioco della matassa è una potente metafora che ci parla di pratiche in grado di modificare il nostro stare nel mondo, in un'epoca nella quale, complici le nuove tecnologie, i legami si fanno difficili e il rischio dell'impersonale bussa alla porta. Di fronte a questi pericoli, la persona costituisce la risposta: solo nella relazione, in questa capacità di intrecciare fili e storie diverse, possiamo ricostruire il rapporto tra natura e scienza. È ciò che fanno i collettivi, abitando la complessità senza paura, come nel gioco della matassa in cui ognuno eredita con cura delle figure che può trasformare, pur sapendo che saranno sempre incomplete e finite, proprio come la persona.

Non si gioca e non si vince da soli al gioco della matassa, perché è un gioco che «richiede un senso di lavoro collettivo, in cui una persona non può creare tutte le figure da sola»¹⁸. In questa capacità generativa dello stare insieme e del costruire legami attraverso “figure di filo”, basta portare con sé un pezzo di spago e una borsa della spesa per rendere *inter-essante* il cammino che ancora ci aspetta.

¹⁸ D. Haraway, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan[©] Meets_OncoMouseTM*, Routledge, London-New York, 1997, p. 268, [T.d.A.].

*Tra certezze e incertezze della persona.
La capacità di resistenza al male
secondo Günter Anders*

di Donatella Pagliacci

Stabilità e instabilità caratterizzano il nostro tempo e il modo di vivere degli esseri umani. L'oscillazione tra certezza e incertezza, stabilità e instabilità sembra, come un pendolo, scandire il corso delle vite ordinarie o straordinarie di ciascuno di noi. Alcuni saperi s'impongono con le loro evidenze "forti", altri sembrerebbero retrocedere a forme di sapere "debole".

In realtà, proprio queste forme pratiche di sapere "debole", il sapere della coscienza e che la coscienza conquista su se stessa, anche grazie alla presenza accogliente dell'altro, disegnando orizzonti di senso, contribuiscono a mostrare ancoraggi a cui anche la dimensione sociale può e deve ancora riferirsi. Stabilità e instabilità della persona, intese come consapevolezza e non consapevolezza di sé più che opporsi si alternano;

infatti, se la consapevolezza non può che essere temporanea, anche l'incoscienza del proprio essere sfugge a qualsiasi possibilità di identificazione univoca, invitando ad un continuo oltrepassamento permanente di sé.

Il lavoro di Günther Anders, a partire dal quale prende le mosse la presente riflessione, si presta a rappresentare un tempo, come il nostro, dove la persona si trova stretta tra le maglie di sfide tragiche che tendono sempre di più a spersonalizzarla, a cui oppone una tenace ed ostinata capacità di resistenza. Due i punti sui quali si vorrebbe focalizzare la nostra attenzione: in primo luogo seguire la progressiva presa di coscienza dell'asintotico processo di svuotamento della certezza di sé da parte della persona; inoltre, si tratta di mostrare come, in effetti, lo svuotamento e la cancellazione non riescono mai completamente, perché la singola persona, grazie al sostegno e alla fiducia dell'altro, è in grado di riscattare il valore morale in un sussulto operato dalla coscienza morale.

1. Dinanzi all'imprevedibile

Nel saggio *Disumanità*, Helmuth Plessner svolge un'analisi della situazione a lui contemporanea, che percepisce come drammaticamente minacciata da una deriva disumanizzante, da cui scaturisce «l'esigenza di fare i conti

con l'imprevedibile»¹. Imprevedibile, spiega Plessner, è l'estrema disinvoltura con la quale abbiamo finito per accettare che gli esseri umani possano essere considerati, al pari delle macchine, come degli *intercambiabili*, composti da una serie di parti che, in caso di cattivo funzionamento, possono essere sostituiti. Sostituibili non sono solo i componenti ma anche, per rimanere sulla metafora, le persone non più uniche e irrappresentabili, per dirlo con Emmanuel Levinas, ma rimpiazzabili e totalmente sostituibili. Come si sostituiscono le parti e le totalità personali, così si liquidano anche i legami interpersonali, non più resistenti e solidi, ma sempre più fluidi e liquidi.

Imprevedibile è, ancora per Plessner, ma su questo punto anche Arnold Gehlen era dello stesso avviso, essere giunti a stimare di più ciò che possiamo controllare, misurare, programmare e quindi manipolare, rispetto a ciò che, sfuggendo a un criterio di tipo quantitativo, rinvia alla qualità e al valore stesso della realtà tra cui, l'umana. Imprevedibile è lo scadimento della dimensione del valore, a vantaggio del prezzo, l'aumento del potere del denaro a danno del riconoscimento delle capacità personali o, come spiega Günter Anders, imprevedibili sono anche la *standardizzazione* non meno della divisione interna all'essere umano, divenuto ormai un "*divisum*", «scomposto in una pluralità di funzioni»². Accanto

¹ H. Plessner, *Disumanità*, in *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, Marietti, Genova, 1974, p. 176.

² G. Anders, *L'uomo è antiquato*, I, *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, p. 135.

all'avvertimento della *vergogna prometeica*, di cui discute l'assurdità, invisibilità e banalità, l'antropologia negativa di Anders sottende l'idea di un tempo, quello odierno, sempre più caratterizzato e dominato dall'incertezza³.

L'essere umano, nella sua indeterminatezza, è sorprendentemente, ma anche drammaticamente altrove e altrimenti, per usare espressioni care anche a Plessner, dislocato ed estraneo rispetto ad un mondo che sembra appartenergli sempre meno, o per meglio dire al quale egli appartiene sempre meno, ma che cerca di dominare sempre più; così ricaviamo dalle pagine di Anders l'idea di una distanza dal mondo, ovvero di un'estraneità rispetto ad esso che renderebbe ragione della sempre più difficile azione di cura e di presa in carico del mondo, invocata da più parti e, oggi più che mai, percepita come un miraggio che si allontana sempre di più man mano che proviamo ad avvicinarci.

L'industrializzazione, ma soprattutto l'ingresso imponente delle macchine nei contesti di vita, ha operato una trasformazione profonda nelle persone che hanno cominciato a sviluppare inaspettati, imprevedibili sentimenti di inadeguatezza e di perdita di senso di sé, della realtà profonda del loro essere e di ciò che li circonda.

Il confronto con le macchine produce un sentimento ambivalente, che mina alle radici le certezze degli esseri umani: quello che un tempo era considerato indubitabile

³ Cfr. C. Solioz, *Günther Anders et le principe d'incertitude anthropologique*, «Esprit», 517-518 (2025), pp. 168-171.

è oggi il meno certo e l'orizzonte della produzione, che si palesa dinanzi ai nostri occhi, con tutte le sue inevitabili incertezze, sembra rappresentare la sfera che offre maggiori sicurezze. Ma l'ambivalenza è anche legata al fatto che per un verso gli esseri umani sentono di poter andare fieri di quanto hanno generato e per l'altro si sentono profondamente inadeguati rispetto all'appropriatezza e capacità prestazionale dei loro prodotti. Se si può provare orgoglio nei confronti dei dispositivi meccanici, che, programmati ciascuno per la risoluzione di compiti specifici, sono pienamente adeguati a soddisfare gli obiettivi per cui sono stati progettati, lo stesso orgoglio non vale per gli esseri umani, i quali, per quanto ci si possa sforzare di educarli, non riescono mai a migliorare fino ad eliminare il margine di errore e di imprevedibilità, come invece si riesce a fare con i dispositivi. Per questo quando si tratta dell'umano ci si troverebbe sempre dinanzi ad un margine di rischio, che mette sempre e comunque in pericolo ogni singola prestazione, dalla più semplice alla più sofisticata.

Questo scarto tra l'efficacia della macchina, in particolare del calcolatore, e l'inefficacia dell'essere umano, viene riletto da Edgar Morin con maggiore fiducia e ottimismo, risalendo alla dimensione del "rumore". Ciò perché, infatti, il *rumore* rappresenta una caratteristica peculiare e distintiva del nostro cervello. Infatti, Morin osserva che mentre «il calcolatore non può manipolare che dati precisi e in modo rigoroso (...), il cervello di *sapiens*, invece, lavora su dati fluidi o incerti, li manipola più o

meno in blocco in modo non rigoroso»⁴. Le capacità di ricordare e di rielaborare del nostro cervello, «in modo talvolta euristico, sempre casuale, spesso sbagliato»⁵, costituiscono per Morin delle garanzie di unicità ed eccezionalità che trovano nell'invenzione del sogno una peculiare modalità di attualizzazione.

Ciò che ad Anders invece sembra essere decisamente sotto scacco è proprio la libertà degli esseri umani, perché per esistere non sembra esserci altra possibilità che divenire il proprio *non essere*, dal momento che l'essere, a partire dalla dimensione corporea, sembra sempre *inadatto* e bisognoso di continui perfezionamenti. In questa circostanza la persona rischia di perdere definitivamente se stessa. Non vi è più una identità propria, o al più è *faulty construction* e, pur non potendo divenire ciò che non potrà mai essere, vive la propria esistenza come in una sorta di competizione. A pagarne le spese è prima di tutto il corpo, sottoposto ad una raffica di prove, ciascuna delle quali rappresenta una sfida per spostare un po' più in là i propri limiti. Vi è qui la definitiva consapevolezza della perdita della propria autonomia, nella misura in cui il criterio di ciò che l'individuo, con il suo limite corporeo, può o deve realizzare non è deciso e definito dall'umano, ma dal macchinico. Si direbbe che il fine dell'essere umano è posto totalmente fuori di sé e

⁴ E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana*, Mimesis, Milano, 2020, p. 125.

⁵ G. Anders, *L'uomo è antiquato...*, I, cit., p. 126.

per questo gli individui sono oggi più che mai etero-diretti. Tuttavia, dopo aver cercato di superare il riferimento ad un essere trascendente che ha rappresentato per molto tempo – e ancora rappresenta – un solido ancoraggio dell'agire morale, gli esseri umani hanno, nello stato attuale del controllo tecnico e istituzionale, comunque perso la loro autonomia, avendola quasi del tutto liberamente consegnata agli aguzzini tecnologici, in cambio di una qualche considerazione e di una possibilità di riscatto dalla loro ineliminabile subalternità.

Privati di una propria originarietà e originalità, gli esseri umani sono anche sempre più addomesticati, docilmente asserviti alle perfettibilità delle macchine. Tuttavia, dopo aver rinnegato o semplicemente tacitato il principio cardine della tradizione religiosa occidentale, di essere stati creati ad *immagine* e *somiglianza* di un Dio trascendente che ha manifestato il suo amore fino alla fine, gli esseri umani, proprio nel tentativo di *somigliare* alle macchine, rinnegano il loro essere più proprio, si svendono fino a volersi confondere con gli oggetti, approssimandosi fino a poter essere confusi con il macchinico, raggiungendo il «*summum bonum* dell'utilizzabilità totale»⁶.

La persona è l'individuo per lo più animato da un atto di rinuncia di sé, una «*rejectio fati*» che mai prima d'ora era stata avanzata, segno di una passività, di un'ab-

⁶ G. Anders, *L'uomo è antiquato...*, I, cit., p. 48.

dicazione radicale in cui è in discussione l'umano propriamente detto, un misconoscimento di sé, nel suo non essere «più all'altezza dei suoi prodotti»⁷.

In sostanza, per Anders l'avvento del macchinico sembra produrre un'alterazione senza possibilità di ritorno, sotto il profilo sia ontologico che etico. L'essere umano viene spersonalizzandosi. Svuotandosi di senso e lasciandosi svuotare dall'esterno, dai dispositivi che sono fuori di lui e che lui stesso ha creato, avvia un processo di sottomissione e passivizzazione, che non è e non può essere senza conseguenze.

La pervasività dei dispositivi occupa entropicamente tutti gli spazi, mettendo sotto scacco la sostanza degli esseri viventi, compresi gli umani; il livello biologico è difettoso, quindi deve essere oltrepassato, perché non garantisce alcuna stabilità, non è garanzia di affidabilità. Per questo si potrebbe dire che al naturale non venga in alcun modo riconosciuto un carattere normativo, mentre, paradossalmente, l'essere umano si scopre come so-speso tra un voler essere ciò che non potrà mai riuscire a divenire e un non poter più essere ciò che era, perché ne percepisce l'insufficienza e l'inadeguatezza.

La visione materialistica e immanentistica, che affiora grazie all'analisi antropologica andersiana, svela un secondo limite connesso alla natura umana: la deteriorabilità. La serialità, riproducibilità e perfettibilità *ad infinitum*

⁷ *Ivi*, p. 50.

del macchinico vincono sull'unicità, inaffidabilità e definitività della vita umana, ma definiscono anche un criterio da cui dipendono almeno due conseguenze. Infatti, se per un verso il possedere solo una vita, il «*malaise dell'unicità*», il non essere in grado di riprodurre più esemplari, identici al precedente, rappresenta nel mondo dei dispositivi un limite invalicabile, cioè un altro segno della nostra inadeguatezza, per l'altro siamo anche già dei “pezzi interscambiabili”, come sottolinea lo stesso Plessner richiamato all'inizio della nostra riflessione, siamo le funzioni che svolgiamo e che altri potranno svolgere dopo la nostra sostituzione. La funzionalizzazione si manifesta in diversi contesti di esperienza e di saperi, come conferma Karl Jaspers che sottolinea la trasformazione della medicina ad opera del processo di tecnicizzazione. In effetti, per Jaspers persino i medici sono diventati delle *funzioni* perdendo l'elemento determinante della professione medica, la fiducia ovvero la dimensione umanizzante nella pratica di cura. Al riguardo interessa ripetere l'interrogativo che il filosofo si era posto, domandandosi: «Il problema medico si colloca nell'ambito del processo onnicomprensivo della tecnicizzazione del mondo. Nell'apparato moderno il problema non è più “medici liberi o medici schiavi”, ma medici collettivisticamente impersonali o medici individualmente personali?»⁸.

In sostanza, Anders rileva come le istituzioni, e in generale il processo produttivo, si servano degli esseri

⁸ K. Jaspers, *Il medico nell'era della tecnica*, Cortina, Milano, 1991, p. 46.

umani come dei pezzi di ricambio, trasformando il valore e l'unicità presente nel lavoro manuale, in serialità del processo. Espropriazione e alienazione erano già i nodi rilevati dall'analisi marxiana del lavoro a cui Anders aggiunge qualcosa di ulteriore. Ciascuno vale solo in riferimento all'operazione circostanziata che svolge nel processo complessivo, non solo della fabbrica, che ne definisce il modello, ma anche dell'intera società. Nello sforzo di conformarsi alla macchina, sentendosi quasi onorati nel poter essere assorbiti dai dispositivi, gli esseri umani non aspirano più a mantenere l'originarietà e originalità, ma ad assumere la *forma* della macchina.

Alla domesticazione e al controllo dei corpi viene assegnato uno spazio e un tempo; i corpi sono messi in rapporto con le macchine alle quali, non essendo interlocutori alla pari, sono assoggettati e asserviti, funzionalizzati. L'essere umano, chiosa Anders, cerca di andare fuori di sé, fare della macchina il centro del suo essere; deve «*essere se stesso e non essere se stesso a un tempo*»⁹. L'extra personale ha finito per imporre al personale un criterio, il suo dover essere è ora oltre e altro dall'essere, è nel suo prodotto. Scadimento della persona a oggetto, cosa fra le cose, anzi meno di cosa perché possiede rispetto a queste una congenita e riottosa imperfezione che rende la persona *assoggettata* a ciò che ella stessa ha creato. Persino desiderare di eliminare gli oggetti sarebbe un desiderio vano, per-

⁹ G. Anders, *L'uomo è antiquato...*, I, cit., p. 90.

ché gli oggetti potranno sempre essere rimpiazzati da altri, mentre gli esseri umani, sconfitti dai loro stessi prodotti, sono irrimpiazzabili. Sottomissione del soggetto e perdita della sua autorevolezza rispetto alla realtà: così Anders insegna a guardare con fermezza la delega in bianco che la persona ha dato al mondo degli oggetti di cui è vittima e carnefice.

Un secondo fronte spersonalizzante è rappresentato dall'avvento di nuove forme di trasmissione delle informazioni. Mentre le notizie che provengono dal mondo entrano negli spazi lasciati vuoti dal lavoro, l'essere umano si tiene occupato, come se non potesse esserci tempo e spazio per stare con se stesso. Spettatori di ciò che è fuori, i fatti narrati diventano importanti per la vita dentro le nostre abitazioni, viviamo in simultanea gli accadimenti che ci costringono sempre di più a vivere nel presente, circondati dai fantasmi che entrano ed escono dalle nostre vite.

Quello che era vero ieri per la radio e la televisione, oggi lo è, e forse ancora di più, per i media e i social che sembrano frantumare le esistenze delle persone, isolandole, lasciando che ciascuno rimanga solo rispetto al mondo degli eventi che si susseguono e che oggi hanno anche il ritmo dei nostri interessi. Dalla radio e dalla televisione abbiamo imparato ad assistere da soli ai drammi del mondo, quasi schiacciati dai conflitti che si contendono nelle varie parti del globo. Assistiamo inermi e impotenti alla violenza, tutto ciò che si dispiega nel

mondo è divenuto accessibile e lo possiamo seguire immobili da qualsiasi luogo ad ogni ora del giorno e della notte, senza che si possano mettere dei filtri che valgano come protezione. Un susseguirsi di immagini diverse che, indifferentemente, passano da una notizia tragica a una ricetta, senza che il soggetto si senta minimamente coinvolto per l'una o per l'altra, meno che meno, senza che vengano in alcun modo chiamate in causa la sua coscienza e il senso di responsabilità.

Spesso le persone sono letteralmente assalite dalle informazioni, senza che ci sia nemmeno il tempo per condividere l'irrompere di una notizia che le assale, infrangendo il loro spazio privato, nell'indifferenza al *come* della comunicazione, non c'è nulla di bello in una diretta che in realtà è solo violenza priva di protezione.

Rinviati alla supremazia presentista), Anders avverte altresì la necessità di distinguere tra *presenza concreta*, e *simultaneità formale* per cui «l'uomo e un qualsivoglia avvenimento, trovandosi insieme sulla punta di spillo della medesima frazione di tempo condividono un dato attimo di mondo»¹⁰. Gli esseri umani sono quindi sposessati del loro tempo, ma anche del proprio luogo e del luogo proprio, estromessi dalla loro *dimora*, per dirlo con Levinas, privati della possibilità di un raccoglimento e della possibilità della loro intimità. Grazie alla sintonizzazione simultanea del *qui e ora* con fenomeni distanti nello spazio e nel tempo, le persone vengono sempre

¹⁰ G. Anders, *L'uomo è antiquato...*, I, cit., p. 127.

più distolte dalla loro feconda intimità, ovvero dal loro essere in relazione con altri.

2. Lo specchio concavo

Si sarebbe passati da un'antropologia negativa ad una nichilista se non fosse per il fatto che Anders non ferma qui il suo lavoro di scavo, offrendo un'altra prospettiva e un altro sguardo sull'umano che, senza misconoscere le fragilità espresse, è anche in grado di portare alla luce una piega morale, lasciata fino a questo momento in ombra.

Quello che Anders aveva in prima battuta escluso e Morin invece dimostra di aver accolto è, in effetti, una inaspettata e sorprendente risalita sul crinale della razionalità e della coscienza, che sembra scaturire proprio nel momento in cui l'umano potrebbe aver raggiunto il punto più basso del suo essere morale, almeno fino ad oggi. Si tratta infatti, di rileggere in controcanto con la banalità del male di Hannah Arendt, il movimento di una coscienza che, nel momento dell'assoluta e incontrovertibile espressione del potere della tecnica sull'umano, grazie alla presenza di un'alterità accogliente che le si approssima con spirito fraterno, non dimentica e non si cela dietro la già desueta scusa dell'essere esecutori di un ordine ma, anche correndo il rischio di farsi schiacciare dal rimorso, dimostra che è possibile resistere, che l'umano per Anders, nonostante il dislivello prometeico, non è stato e non è annichilito.

Si potrebbe osservare nella metodologia di Anders un passaggio dall'universalità, espressa nel dislivello prometeico, alla singolarità di una coscienza che, nel solco della via tracciata da Agostino, mette se stessa in questione esprimendo così una capacità di dialogo con sé, nella quale la dimensione tragica della colpa prevale sulla capacità di assumersi la responsabilità del proprio agire.

Il carteggio tra Anders e l'esecutore materiale del lancio della bomba di Hiroshima, il maggiore Claude Robert Eatherly, offre la possibilità di ascoltare la voce di una coscienza che, dopo essersi ripiegata su se stessa in un atto di autentico pentimento, nell'incontro con qualcuno disposto a credergli e a non prenderlo per pazzo, dimostra che c'è per ogni essere umano una possibilità di riscatto che si realizza, come lo stesso Paul Ricoeur rileva, con e per mezzo della relazione interpersonale, grazie alla quale, come scrive Robert Jungk nell'*Introduzione* dell'edizione tedesca del carteggio tra Anders e Eatherly: «Dove erano falliti i neurologi e le loro droghe, uno spirito chiaroveggente, un amico comprensivo e partecipe ha saputo ridare all'uomo tormentato la pace interiore e la sicurezza, la speranza e il senso della vita»¹¹.

Eatherly, pur essendo uno sterminatore al pari di Eichmann, non incarna il burocrate banale, ubbidiente e

¹¹ R. Jungk, *Introduzione*, in G. Anders, *L'ultima vittima di Hiroshima. Il carteggio con Claude Eatherly, il pilota della bomba atomica*, Mimesis, Milano, 2016, pp. 17-18.

privo di memoria, così come Arendt aveva descritto Eichmann, stigmatizzando un'assenza di pensiero nel compimento di un'azione malvagia, ma è espressione del resistere attivo all'imprevedibile, all'inaspettato orrore procurato dal lancio della bomba atomica.

I tentativi di suicidio, l'assegno inviato alle vittime di Hiroshima parlano della capacità della coscienza di voltarsi indietro per non chiudere gli occhi dinanzi a quella che sente essere la sua colpa, per non rifiutare l'idea di riconoscersi come l'agente di un'azione diversa da tutte le altre, un'azione solo apparentemente banale, ma in realtà capace di generare l'impensabile, la catastrofe.

Dinanzi all'orrore del male prodotto, dinanzi alla morte e allo strazio dei corpi di migliaia di esseri umani che riaffiorano alla mente di giorno e di notte, la coscienza di Eatherly, nonostante egli sia in qualche modo vittima inconsapevole dello sterminio, non si arrende e si ribella. Ma oltre il punto di vista di "prima persona", come lo definisce Charles Taylor, c'è anche un risvolto sociale non trascurabile. Infatti, il maggiore Eatherly, nell'interrogarsi circa la possibilità di agire procurando un dolore che dilania non solo l'anima individuale, ma l'intera comunità umana, avverte l'esigenza di una presa di coscienza collettiva del male, un sussulto di responsabilità, affinché non tutto sia scaricato sulla coscienza del singolo che ha prestato, seppure inconsapevolmente, l'assenso e che ora viene portato a modello esemplare di un obbediente che asseconda la ragion di Stato mediante la sua ubbidienza.

L'atto di ribellione di Eatherly, che vuole essere considerato colpevole, è un atto di denuncia contro una società anestetizzata che vorrebbe, come già accaduto, allinearsi, che ha imparato a normalizzare e liquidare l'orrore come con un colpo di spugna su un vetro sporco di un'auto di lusso, cancellandolo dalla «lavagna della vita»¹², mentre «lo specchio concavo» della coscienza individuale è recalcitrante e, nel denunciare se stessa, rimette dinanzi agli occhi di tutti il male cinicamente progettato e lucidamente compiuto.

Quello che la società addomesticata dal macchinico rendendo le persone «incolpevolmente colpevoli», vorrebbe far uscire dalla porta rientra dalla finestra della coscienza personale, che non ha allora mai veramente rinnegato e cancellato se stessa. Nonostante la vergogna prometeica l'abbia fortemente indebolita, la coscienza ha scoperto, grazie alla fiducia vissuta nella relazione con l'altro, una possibilità di incontro e di ascolto per autorivelarsi e mostrare quale iniquo e diabolico ingranaggio l'abbia prima costretta a scegliere qualcosa di contrario al bene e poi ne ha omaggiato, in modo perverso, l'eroismo. Anders chiarisce invece come, paradossalmente, la coscienza morale solo nell'essere riconosciuta colpevole può realmente smettere di essere infelice.

Oltre la miope visione sociale, perché completamente distorta sul piano morale, l'essere umano si guarda dentro, scorge e ricostruisce la giusta immagine di sé,

¹² G. Anders, lettera 1 in *L'ultima vittima di Hiroshima...*, cit., p. 29.

quella di un io capace di bene, che non ha mai desiderato il male, né lo avrebbe mai scelto, nemmeno per onor di patria. Se di fronte al macchinico, impersonale e spersonalizzante, l'essere umano sembra retrocedere e appiattirsi sulle proprie incapacità, di fronte allo sguardo di un altro essere umano e al suo ascolto autentico, la persona riscopre la verità di se stessa, la sua irriducibile dignità.

*Scienza dell'empatia, empatia nella scienza.
Per una rilettura del metodo scientifico,
oltre le sfide del riduzionismo*

di Francesca Petetta

«Ma chi sente molto, tace;
chi vuol dire quello che sente
resta senz'anima né parola,
resta solo, completamente!

Ma se questo potesse raccontarle
quel che non oso raccontarle,
non dovrò più parlarle,
perché le sto parlando...»

F. Pessoa

1. Introduzione

Tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento alcune invenzioni tecnologiche e metodologiche hanno trasformato per sempre lo studio delle funzioni cerebrali. Il merito di tali innovazioni si deve principalmente ai destini incrociati di due medici, Camillo Golgi e Santiago Ramón Y Cajal.

La loro passione per la ricerca, che li ha visti avversari ideologici per tutta la vita, li ha condotti a condividere nel 1906 il riconoscimento più prestigioso al mondo e ancora a delineare i tratti e le caratteristiche fondamentali di una delle cellule più affascinanti e misteriose

del nostro organismo: il neurone. Dal contrasto tra le loro teorie – l'invenzione della *reazione nera* da parte di Golgi, il talento artistico di Cajal di cui possiamo ancora ammirare i meravigliosi disegni in un museo di Madrid – fino alla condivisione del premio Nobel per la medicina e la fisiologia, i due medici hanno contribuito all'avvio di un nuovo campo di ricerca, quello delle neuroscienze, in dialogo con il quale si pongono oggi vari ambiti disciplinari, tra cui anche la filosofia.

Con l'avvento delle neuroscienze è cambiato radicalmente l'approccio allo studio dei fenomeni cognitivi, insieme alla concezione del rapporto mente-corpo. Il riduzionismo metodologico della ricerca scientifica ha iniziato a guidare l'esplorazione di concetti quali *coscienza*, *esperienza*, *soggetto*, fino talvolta a guidarne anche la contestualizzazione teorica e il processo definitorio. Il rischio è diventato in questo modo quello di compiere vere e proprie “invasioni di campo”, fino talvolta a trasformare il riduzionismo metodologico in quello che Luca Grion definisce *riduzionismo ontologico*¹, sotto la cui lente la persona è riconducibile – e quindi riducibile – a funzioni cognitive e, ancora “più in basso”, a meccanismi neurobiologici. In questo contesto, la sfida lanciata alla filosofia è importante e richiede un impegno epistemologico ed etico orientato a valorizzare e orientare

¹ L. Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

l'eccedenza e l'irriducibilità della persona, proprio attraverso il materiale impersonale che la sottende.

Un modo che ritengo molto efficace per giocare una sana partita contro il riduzionismo è quello di riconoscere che c'è una differenza tra *descrizione* e *spiegazione*. Nota a tal proposito Pavel A. Florenskij, filosofo e teologo russo che, per il suo contributo importante in discipline artistiche nonché scientifiche quali la matematica e la biologia, è stato definito il “Leonardo da Vinci russo”: «come principio base generale per tutte le scienze resterà sempre proprio il fatto, inscindibile dalla loro intima natura, che esse tutte sono *descrizioni della realtà*. E questo significa che tutte, indistintamente, sono *lingue* e *nient'altro che lingue*»².

Nell'impianto teoretico florenskijano, affermare che le scienze siano “nient'altro che lingue” non significa misconoscerne il contributo gnoseologico, quanto piuttosto reconsiderarne il quadro epistemologico. Definire le scienze come lingue, infatti, per Florenskij significa valorizzarne la struttura simbolica, grazie alla quale all'essere umano si offrono occasioni di incontro con la realtà. Un incontro che avviene in penombra, sulla soglia tra un segno che descrive senza ridurre e un senso, da lasciare inspiegato, che fonda e orienta.

La pretesa esplicativa che le scienze hanno nei con-

² P.A. Florenskij, *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di E. Treu, Guerini e Associati, Milano, 2013, p. 55.

fronti della realtà si fonda su un errore prospettico, ovvero sull'idea che i fenomeni sarebbero accessibili al razioncinio nella loro totalità, in tutte le sfaccettature che li costituiscono. Soltanto al di fuori di tale pretesa riduzionistica, ogni scienza può entrare in relazione con i fenomeni di cui si occupa, cogliendone gli aspetti visibili e descrivendoli, senza ridurre ad essi ciò che è invisibile.

Nel tentativo di raccogliere la sfida dell'impersonale e di offrire una prospettiva attraverso cui analizzare il futuro della persona e la complessità dell'esperienza umana, intendo proporre una riflessione sul fenomeno dell'empatia, attorno al quale, a partire dai primi anni Novanta del Novecento, si è stretta la morsa del riduzionismo. Riscoprire la portata irriducibile dell'empatia significa non rinunciare a raccontare la relazionalità umana come un evento "di soglia", che trascende la sfera impersonale di relazioni meccanicistiche le quali, pur sottendendo e *descrivendo* il fenomeno da un punto di vista neurobiologico e chimico, non bastano a *spiegarne* la complessità.

2. L'empatia nelle neuroscienze

Nel 1992 un gruppo di ricerca dell'Università di Parma, guidato dal prof. Giacomo Rizzolatti, ha presentato alla

comunità scientifica una pubblicazione³ destinata a inaugurare una nuova linea di ricerca legata ai meccanismi evolutivamente conservati alla base dei fenomeni intersoggettivi. Lo studio espose una scoperta avvenuta casualmente durante l'osservazione della risposta di neuroni nella corteccia premotoria di una scimmia *macaca nemestrina* mentre quest'ultima afferrava un oggetto. Gli autori raccontano di essersi inaspettatamente accorti che alcuni di questi neuroni reagivano non solo durante il gesto compiuto personalmente dall'animale, ma anche durante l'osservazione dello stesso gesto compiuto da uno sperimentatore. Qualche anno più tardi, nel 1996, una pubblicazione dello stesso gruppo⁴ ha proposto una definizione terminologica molto efficace e ormai popolare per quelle cellule così interessanti: da quel momento, nella storia delle scoperte scientifiche sono entrati i *neuroni specchio*.

Questi, osservano gli autori, formano un network – il *Mirror Neuron System* (MNS) – il cui ruolo è stato ed è tuttora ampiamente dibattuto nel contesto neuroscientifico, dividendo i ricercatori. Da una parte, i neuroni specchio sono stati accolti con grande entusiasmo, come una scoperta che avrebbe garantito una più completa comprensione della dimensione relazionale umana

³ Cfr. G. di Pellegrino, L. Fadiga, L. Fogassi, V. Gallese, G. Rizzolatti, *Understanding motor events: a neurophysiological study*, «Experimental Brain Research», 1992, pp. 176-80.

⁴ Cfr., V. Gallese, L. Fadiga, L. Fogassi, G. Rizzolatti, *Action recognition in the premotor cortex*, «Brain», 1996, pp. 593-609.

e dei mammiferi in generale; dall'altra, ci sono stati anche tentativi di ridimensionare il loro ruolo e di mettere in discussione l'idea che possano da soli spiegare fenomeni complessi quali l'empatia e le dinamiche relazionali. In ogni caso, la scoperta dei neuroni specchio e le prime osservazioni dei meccanismi ad essi legati hanno fatto esplodere in molti laboratori neuroscientifici un interesse nei confronti dei fenomeni intersoggettivi che, fino ad allora, erano studiati principalmente in ambito umanistico.

Tra questi, anche il fenomeno dell'empatia è stato intercettato dalla ricerca scientifica, all'interno della quale il termine è stato utilizzato sempre più frequentemente per descrivere tante diverse esperienze interpretabili come empatiche. Così, per qualche decennio si è parlato di empatia nel contesto di studi sui meccanismi di imitazione, sul riconoscimento e il contagio emotivo, sulla reazione al dolore altrui, sulla capacità di avere una "teoria della mente", sul proiettarsi nella prospettiva altrui etc. Progressivamente, *empatia* è diventato l'orizzonte terminologico entro cui esplorare una serie di meccanismi che il più delle volte si fa fatica a integrare in un unico impianto teorico. In questo modo, il rischio è quello di svuotare il termine del suo significato, fino a utilizzarlo a sproposito e a renderlo, di conseguenza, inutilizzabile.

Così il riduzionismo rischia di vincere la partita in un modo nuovo: non esisterebbe più l'empatia – e quindi, estendendo il campo, la persona. Esisterebbero, al suo

posto, funzioni che definiamo empatiche solo nominalmente, poiché non parlano di una relazionalità vissuta, di quel sentire cui il termine stesso rimanda, di un'esperienza dell'altro che passa attraverso l'esperienza di sé.

3. Le neuroscienze non riduzionistiche

All'interno del panorama scientifico non mancano proposte teoriche sensibili a tutelare la totalità dell'esperienza umana. Una di queste è la *4E cognition*, che ripensa le funzioni cognitive in un modo integrato, contrapponendosi a interpretazioni secondo cui la cognizione sarebbe una sorta di elaborazione dell'informazione che consiste nella manipolazione sintattica di rappresentazioni mentali. L'approccio della *4E cognition* valorizza il rapporto cervello-corpo-ambiente anziché limitarsi a ciò che accade "nella testa". Secondo questa teoria, le funzioni cognitive sono fenomeni *embodied* (incarnati), *embedded* (integrati in un ambiente), *enactive* (orientati all'azione) ed *extended* (estesi oltre il cervello). La mente è dunque parte di un unico sistema da analizzare tramite un approccio interdisciplinare che consideri non solo il cervello, ma tutte le dinamiche in gioco.

Un'altra teoria che tenta di scongiurare il riduzionismo è la *Temporo-spatial Theory of Consciousness* (TCC) proposta da Georg Northoff, con cui sono entrata personalmente in contatto presso il suo laboratorio al Royal

Ottawa Mental Health Centre, in Canada, durante il periodo all'estero del mio dottorato in neuroscienze. Secondo l'approccio spaziotemporale, è necessario includere anche il *mondo* nella ricerca filosofica e neuroscientifica delle funzioni mentali che, in questo contesto, non possono essere pensate come eventi isolati e confinati. Così, dallo studio del cervello, si deve passare a quello della *relazione mondo-cervello* e lo si può fare spostando l'attenzione sugli elementi costitutivi di tale relazione e, in generale, della natura: il tempo e lo spazio. Essendo il cervello stesso parte della natura, è lecito, secondo Northoff, considerare l'attività neurale in termini spaziotemporali piuttosto che informativi, comportamentali, cognitivi o affettivi. Ciò significa che dobbiamo considerare il tempo e lo spazio come intrinseci all'attività neurale. Il tempo intrinseco si riferisce alla durata dell'attività neuronale, caratterizzata da specifici intervalli di frequenza, mentre lo spazio intrinseco riguarda l'estensione dell'attività neurale attraverso le diverse regioni e i diversi network del cervello.

La relazione tra la struttura spaziotemporale del cervello e quella del corpo e del mondo fa sì che l'attività neurale diventi attività fenomenica, tramite la quale possiamo sperimentare noi stessi, il nostro corpo e il nostro essere parte integrante del mondo.

Nel contesto di questa teoria, così come in quella precedentemente illustrata, l'empatia non è una mera funzione cognitiva confinata nel cervello, bensì un pro-

cesso incarnato e contestualizzato, che coinvolge il nostro corpo e l'ambiente in cui ci muoviamo. Tale processo permette di vivere l'esperienza empatica non come una rappresentazione mentale degli stati emotivi altrui, ma come un fenomeno in cui il corpo e le sue interazioni partecipano attivamente alla costruzione del senso di sé e dell'altro.

Le teorie proposte, la *4E cognition* e la *TTC*, offrono punti di vista importanti per “minimizzare i danni” del riduzionismo, persino di quello metodologico, mettendo in guardia le neuroscienze sul fatto che l'essere umano non è il cervello – non lo è da un punto di vista ontologico e non deve esserlo da un punto di vista metodologico – e che, di conseguenza, i fenomeni mentali come l'empatia non possono essere studiati isolando il cervello dal sistema di cui è parte. Entrambe le teorie riescono dunque ad ampliare lo sguardo, a offrire una prospettiva più integrata nel campo dell'indagine scientifica sull'umano. Lo fanno, potremmo dire, in modo “orizzontale”, espandendo i confini dell'oggetto di studio di cui si occupano.

4. Approcci neurofenomenologici

A questo punto, la sfida di un serio anti-riduzionismo è quella di smorzare eventuali pretese esplicative che intendano travalicare “verticalmente” la vocazione descrittiva di tali teorie. Alcuni approcci neuroscientifici

tentano di far fronte a tale sfida, ponendosi in dialogo con l'approccio fenomenologico, fino a strutturare proposte definibili come “neurofenomenologiche”.

Per vagliare la validità di tali prospettive, è necessario innanzitutto organizzare il metodo secondo un ordine che sia in grado di mantenere il dialogo senza snaturare gli approcci. “Naturalizzare la fenomenologia o fenomenologizzare le neuroscienze?”⁵ si chiede Vittorio Gallese, ricercatore e docente ordinario dell'Università di Parma, già coinvolto nella scoperta dei neuroni specchio. La prima via risulta senza dubbio la più problematica. È stata percorsa, per primo, da Francisco Varela, scienziato cileno che ha tentato di introdurre all'interno dell'analisi empirica il concetto fenomenologico di *Leib* (*corpo vivo*), cercando di tradurre la complessità in dati osservabili. Va da sé che questo tentativo rischia di appiattire la dimensione esperienziale, facendone perdere la natura.

Più promettente sembra la seconda via, percorrendo la quale si giungerebbe a una “fenomenologizzazione delle neuroscienze cognitive”, allo scopo di riconoscere il ruolo del *Leib* nella costituzione dell'esperienza del mondo e degli altri. In tale contesto torna centrale il concetto di *embodiment*, insieme all'idea che l'esperienza – compresa quella empatica – sia inscindibilmente radi-

⁵ Cfr. V. Gallese, *Neuroscienze e fenomenologia*, «XXI Secolo», 2009, pp. 171-182.

cata nella dimensione corporea e nel rapporto con l'ambiente.

Eppure, a mio avviso, anche questa via non è esente da rischi. Se infatti seguiamo l'idea florenskijana secondo cui i due approcci sono lingue diverse che possono descrivere lo stesso fenomeno, dobbiamo accettare anche che ci saranno senz'altro dei momenti di incomunicabilità. Proprio in quei momenti, proprio nella fatica richiesta dallo sforzo di incontrarsi e comprendersi, si cela la tentazione di arroccarsi nelle proprie strutture semantiche e di trasfigurarle in impianti epistemologici escludentisi reciprocamente. In alternativa, si potrebbe optare per una fusione di approcci che snaturerebbe entrambi, senza risultati concreti. In entrambi i casi, il dialogo interdisciplinare avrebbe fallito.

5. Una via lunga per l'anti-riduzionismo

Come fare, allora, a mantenere lo sguardo informato e, allo stesso tempo, aperto? Proprio Florenskij, credo, può offrire un valido contributo in questa direzione. A tal proposito, tenterò innanzitutto di mostrare come sia possibile leggere l'esperienza empatica alla luce dell'impianto florenskijano, concepibile come una *metafisica concreta*. In secondo luogo, proporrò un ripensamento del metodo scientifico sulla base di questa rilettura.

Come abbiamo osservato, per Florenskij le varie discipline si configurano come lingue diverse. Ogni lingua

può contare su uno strumento molto affascinante e, allo stesso tempo, efficace: il *simbolo*. Tramite il simbolo l'essere umano può conoscere la realtà senza ridurla e senza privarla di parti importanti. Nel simbolo, infatti, la conoscenza avviene come un *incontro* al confine tra ciò che possiamo vedere e toccare con mano, e ciò che è inaccessibile ai nostri sensi e ai nostri strumenti. Il simbolo ha la capacità di unire senza ridurre, distinguere senza dividere. Esso, infatti, è composto da una parte visibile che rimanda a un significato invisibile.

Interpretare il fenomeno empatico attraverso le lenti di questa prospettiva significa concepirlo come un'esperienza di incontro con il simbolo che l'altro rappresenta. L'altro, infatti, è un rapporto tra un corpo visibile e un vissuto inaccessibile nella sua totalità. Empatizzare significa pertanto incontrare l'altro sulla soglia tra ciò che posso vedere – e che, seguendo gli autori della Teoria Estetica, provoca un'attivazione nel mio sistema, mediata probabilmente dai *neuroni specchio* – e ciò che, come osservato dalla fenomenologa Edith Stein, posso esperire solo in modo *non originario*, senza mai possederlo completamente. In questo senso, dunque, l'empatia è un'esperienza simbolica strettamente connessa a una forma relazionale di conoscenza, che concepisce e rispetta l'altro nella sua complessità.

Su questa base, essa può diventare un importante strumento da integrare nel metodo scientifico. Florenskij stesso, pur non occupandosi direttamente del tema dell'empatia, connette il concetto di conoscenza a quello

di *amore*, proponendo una “via conoscitiva dell’amore”, senza dubbio più lunga e più impegnativa rispetto a quelle proposte all’interno dell’ambito neuroscientifico. Tale via concepisce la conoscenza come una “uscita da sé”, al fine di avvicinarsi a ciò che si vuole conoscere.

Allo stesso modo, l’empatia prevede un’accoglienza del vissuto altrui, così come un decentramento rispetto al proprio vissuto, rintracciabile anche nella definizione di empatia, privilegiata da molti studi neuroscientifici, come “mettersi nei panni degli altri”. La stessa Teoria Estetica utilizzava il termine *Einfühlung* per indicare l’esperienza di “sentire-dentro” ciò che si sta osservando. Il concetto di empatia, dunque, fin dalle proprie origini, mantiene l’idea di un’uscita dai confini del proprio sé, di un avvicinamento all’altro e al mondo che, tuttavia, non conduce a un annullamento della differenza sé-altro ma, anzi, ne delinea le caratteristiche relazionali: nell’incontro con l’altro, il sé riconosce le proprie specificità e in queste ultime riconosce quelle dell’altro.

Il processo empatico è dunque un processo conoscitivo esperienziale – le neuroscienze stesse individuano un livello funzionale *sensorimotorio* e uno *emotivo* dell’empatia, oltre che uno *cognitivo* – e relazionale, che permette un contatto simbolico con la realtà. Rendere “empatico” il metodo scientifico, pertanto, significa pensare ogni atto conoscitivo come un incontro con ciò che si sta indagando, che è solo parzialmente visibile e che, proprio nel suo essere parte di un rapporto, va rispettato.

Ripensare in questo senso il metodo scientifico risolve anche molti quesiti etici ad esso associati. L'esperienza conoscitiva, infatti, porta con sé anche un risvolto etico, rintracciabile nella chiamata ad avere cura di non maneggiare la realtà in maniera frettolosa, incompleta o, ancora peggio, mistificante e strumentalizzante. Gli oggetti di studio non possono ridursi a dati da raccogliere e analizzare: essi sono dei nodi simbolici sui quali si costruiscono relazioni che coinvolgono anche il ricercatore stesso, i cui atti non sono mai neutri. L'analisi deve mantenersi sempre come una domanda, cui segue un impianto descrittivo simbolico che va riconosciuto come "linguistico" e, in quanto tale, sempre perfezionabile o *falsificabile* e, di conseguenza, sempre dinamico.

In definitiva, un paradigma empatico della scienza sarebbe utile per riconoscere che ogni conoscenza autentica è primariamente un atto di relazione e di responsabilità.

6. Conclusione

Se dovessi scegliere un solo aspetto, tra i tanti che mi hanno colpita durante il mio soggiorno di ricerca presso un laboratorio di neuropsicofarmacologia, sarebbe il fatto che gli scienziati, quando osservano i dati raccolti, affidano la loro interpretazione a una domanda che mi ha sempre molto toccata, se non addirittura commossa: "quale storia raccontano questi dati?".

Sentire nella stessa proposizione due concetti così lontani come “storia” e “dati” mi ha sempre un po’ spaziata. Mi ha fatto chiedere, innanzitutto, in che senso dei dati – fatti di grafici con numeri, barre e, se va bene, asterischi – dovrebbero “raccontare una storia”. Mi ha fatto chiedere, poi, se quella storia non vada “troppo oltre” rispetto ai grafici che, di per sé, hanno così poco di narrativo. Mi ha fatto chiedere, infine, come fosse possibile tenere insieme quei dati e quella storia.

Ci ho riflettuto molto e probabilmente ci rifletterò ancora molto. Per il momento, ho trovato uno spunto molto bello nelle parole del biologo statunitense Edward Osborne Wilson, il quale afferma che lo scienziato ideale “pensa come un poeta”, “lavora come un contabile” e “scrive come un giornalista” ⁶. Adottare uno sguardo poetico significa, secondo me, non avere paura della penombra, non volerla annullare illuminando tutto in maniera indifferente. Significa muoversi attraverso di essa e sostare dove si scorge una possibilità di incontro, avendo cura di pensarsi parte della relazione conoscitiva che si sta per instaurare e derivando da quell’esperienza empatica la chiamata a condurre una ricerca responsabile. Lavorare come un contabile significa vivere quella ricerca quotidianamente, senza lasciarsi schiacciare dalla frustrazione di giornate tutte uguali, appesantite dalla fatica di

⁶ Cfr. Web of Stories – Life Stories of Remarkable People, *EO Wilson - What makes a good scientist* [Video], YouTube, 2017 (consultato il 29 marzo 2025).

lunghe osservazioni e collezioni di dati. Significa tenere salda l'idea che quel lavoro è orientato al bene comune e che, per questo, vale la pena portarlo avanti. Scrivere come un giornalista, infine, significa mettere la ricerca al servizio della comunità, presentando i risultati in modo onesto e comprensibile.

Alla luce di ciò, chiedersi che storia raccontino i dati, significa riconoscere che ogni dato è sempre inserito in un contesto irriducibile che gli conferisce senso e a cui il dato stesso, simbolicamente, rimanda. Quel contesto non è afferrabile se non come una “storia”, ovvero come un tentativo di restituire una forma alla parte di realtà che si sta considerando, senza pretendere di uniformarne tutte le sfumature, tradendone la complessità.

Proprio in questa tensione si colloca la necessità di ripensare il rapporto con l'impersonale. Credo che la “via lunga” delineata in questo percorso sia un modo efficace per fare i conti con l'impersonale senza demonizzarlo, ma reinterpretandolo come il sostrato inspiegabile che apre a una soglia da cui scorgere l'irriducibilità della persona. In tale contesto, l'empatia si rivela essenziale per abitare la soglia: da un lato, nella sua natura relazionale, essa permette di cogliere la persona a partire dalla dimensione inter-personale che la fonda e la orienta; dall'altro, nella sua natura conoscitiva, essa permette di riconoscere la scienza stessa come un processo personale chiamato eticamente a evitare pretese esplicative che riducano la persona a una serie di meccanismi impersonali. Se concepita e vissuta in questo modo, la

scienza può davvero essere un luogo in cui riconoscersi e praticare la democrazia. Un processo che può orientare la conoscenza al bene di tutti.

Un tempo per la persona: scholé. Echi antichi di una sfida futura

di Federica Piangerelli

«Ma io vi avverto
che vivo per l'ultima volta».
Anna Achmatova

1. Introduzione

«Innanzitutto, la cosa più cara all'essere umano: *scholé*¹. Così Ione, sul punto di tornare ad Atene, inizia ad elencare a suo padre Xuto tutti i privilegi di cui godeva a Delfi. Ma perché questa enfasi sulla *scholé*? E prima ancora, che cos'è la *scholé*?

“Tempo libero”, “quiete”, “riposo”, “pausa”, “solievo”, nonché “ozio”, “agio” e, in una accezione più negativa, “pigrizia”, “trascuratezza”, “lentezza” e “indugio”: sono questi i principali significati di tale nozione, al cui opposto vi è l'*ascholia*, ossia “mancanza di tempo libero”, “impegno”, “occupazione”, “lavoro” e, in senso

¹ Euripide, *Ione*, v. 634, in Eschilo-Sofocle-Euripide, *Tutte le tragedie*, a cura di A. Tonelli, Bompiani, Milano, 2018, traduzione leggermente modificata.

più dispregiativo, “fastidio”, “ostacolo” e “impedimento”. Di quest’ultimo termine, però, spicca un dato: come si evince dalla parola stessa², è la negazione della *scholè* e ciò suggerisce la priorità che la cultura greca antica attribuisce a quest’ultima, considerandola una condizione positiva e in sé compiuta, quindi «più naturale della sua privazione»³.

Già da queste primissime indicazioni, possiamo intuire la centralità della *scholè*, cioè di una nozione polisemica, di cui è impossibile restituire un ritratto univoco. Nelle pagine che seguono, quindi, proveremo a riflettere, pur senza alcuna pretesa di completezza, su alcune delle diverse articolazioni di tale concetto e lo faremo ponendoci in dialogo con Platone e Aristotele.

Questa “scelta di campo”, che a tutta prima può apparire disallineata rispetto all’impianto argomentativo del presente volume, muove da un intento preciso: mostrare come e perché gli Antichi, pur nella profonda distanza che li separa dal nostro mondo, hanno ancora molto da dire intorno al tema della “persona” e, sotto certi riguardi, anche dell’“impersonale” e, proprio per questo, rappresentano una “fonte inesauribile” a cui possiamo e dobbiamo continuare ad attingere per ripensare il presente e il futuro dell’umano.

² Composta dall’aggiunta dell’alfa privativo allo stato “completo e positivo” della *scholè*.

³ K. Kalimtzis, *An Inquiry into the Philosophical Concept of Scholè. Leisure as a Political End*, Bloomsbury Academic, London, 2018, p. 6 [T.d.A.].

2. Il multiforme intreccio di *scholé* e *ascholia*

Come è stato ricordato, l'ozio «è sempre esistito in tensione col lavoro, e quindi va approfondito innanzitutto in relazione con questo»⁴. Di tale dialettica, tuttavia, si danno una pluralità di declinazioni possibili, che, se inquadrare nell'Atene classica, ruotano, per esempio, attorno alla contrapposizione tra il “lavoro servile” e il “lavoro libero”.

Ma, mentre «non c'è tempo libero per gli schiavi (*ou scholé doulois*)»⁵, per quei cittadini che devono guadagnarsi da vivere svolgendo i mestieri più vari, *a determinate condizioni*, sì. Sono proprio tali occupazioni, infatti, ad assicurare loro quelle ricchezze sufficienti per assolvere alle incombenze quotidiane e godere della *scholé*⁶. Questo scenario, però, merita di essere problematizzato.

⁴ G. Mari, *Lavoro individuale, lavoro sociale, nuovo senso del lavoro. Teologie del lavoro e cultura economica*, in *Idee di lavoro e di ozio per la nostra civiltà*, a cura di G. Mari et. al., 2 tomi, FUP, Firenze, 2024, pp. 1-19, p. 3.

⁵ Aristotele, *Politica*, VII, 15, 1334a20-21. Traduzione di F. Ferri, in Aristotele, *Politica*, a cura di F. Ferri, Bompiani, Milano, 2016.

⁶ La ricchezza, tuttavia, è una condizione necessaria, ma non sufficiente per la “buona *scholé*”. Una sua “cattiva gestione”, infatti, può condurre ad una rovinosa inversione “mezzi-fini”, tale per cui la ricerca spasmodica di sempre nuovi espedienti per arricchirsi diviene lo scopo ultimo di una esistenza logorata, senza tregua, da una cupidigia travolgente. Cfr. Platone, *Leggi*, VIII, 831c-d, 832a-b. Aristotele, *Etica Eudemia*, III, 1232a4-5; *Etica Nicomachea*, I, 3, 1094b18-19; *Politica*, I, 9, 1258a5-10.

2.1. Quando l'*ascholia* offusca la *scholé*

Nel mondo greco antico, le professioni, nonostante siano tutte legittime, non sono tutte equivalenti. Il lavoro manuale, per esempio, è per lo più considerato una attività mediocre e indegna di un uomo libero⁷.

In quanto pensatori del proprio tempo, anche Platone e Aristotele non sono estranei a questo pregiudizio ideologico. Entrambi, infatti, scorgono nelle occupazioni di “bassa lega” una fonte di progressivo abbruttimento fisico e morale⁸ e, per questo, le reputano adatte solo a quegli individui dalle scarse doti intellettuali⁹, ai quali, “per natura”, non sembrano essere concessi momenti di *scholé*. Le esistenze di tali soggetti, dunque, si consumano in una *ascholia* senza fine, che si traduce nella completa rinuncia a sé.

Nell'Atene classica, tuttavia, grazie alla straordinaria fioritura delle tecniche, si affermano anche altre professioni, che, per quanto implicino una certa manualità,

⁷ Questo sdegno risuona nel termine *banaios*, che significa tanto “artigiano”, “operaio”, “mestierante”, quanto “volgare”, “basso”, “ignobile” e “di cattivo gusto”. Cfr., per esempio, Senofonte, *Economico*, IV, 3.

⁸ Cfr. Platone, *Repubblica*, VI, 495d-e; *Leggi*, V, 741d3-e5. Aristotele, *Grande Etica*, II, 7, 1205a31; *Etica Eudemia.*, I, 4, 1215a27-32; *Politica*, VII, 9, 1328b39-1329a2.

⁹ Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 371e1-4. Anche per questo, i lavoratori manuali non hanno nulla a che vedere con i cittadini a pieno titolo. Cfr. Platone, *Leggi*, V, 741d3-e5, 741e6-742b3; Aristotele, *Politica*, III, 5, 1278a2-8, VII, 99, 1328b39-1329a2.

sono ritenute meno indecorose e più elevate¹⁰. È in questo orizzonte che si inserisce il cosiddetto “lavoro intellettuale”, caratterizzato anche da tutti quegli incarichi connessi, a vario titolo, con il sistema giuridico-politico della città¹¹.

In questi casi, se e come interviene il tema della *scholê*? Rispondere non è semplice. Da un lato, infatti, per il cittadino, dedicarsi alla gestione della città, è una forma di *scholê*, perché questa è una attività alternativa a quella del lavoro necessario per il suo sostentamento¹²; dall'altro, però, il ruolo del cittadino può essere considerato un vero e proprio mestiere, perché implica una serie di obblighi, che, non lasciando alcuna tregua, si rivelano una autentica *ascholia*¹³.

In quest'ultimo senso, è particolarmente esplicativo un passo del *Teeteto* (172c-176a), dove Platone traccia una netta linea di demarcazione tra lo stile di vita dei filosofi e quello dei retori e politici. Quelli, infatti, hanno molto tempo (*scholê*) a disposizione per condurre i propri ragionamenti con calma (*epi scholes*), intorno a temi liberamente scelti, questi, invece, incalzati dallo scorrere

¹⁰ Esplicativi sono i termini *cheirotechnes* (“lavoratore manuale”, “artigiano”, “esperto”) e *cheironax* (“artigiano”, “capo mastro”).

¹¹ Pensiamo, per esempio, alla figura del *demiourgos*, che non è solo un “lavoratore”, “mastro”, “artefice”, “produttore”, “specialista”, “artista”, ma anche un “magistrato”.

¹² Cfr. Platone, *Leggi*, VI, 763d.

¹³ Cfr. Platone, *Lettera IX*, 357e3-358b3; Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 117b12-18.

dell'acqua nella clessidra, parlano sempre con scarsa disponibilità di tempo (*en ascholias*) e, per giunta, senza poter scegliere gli argomenti da trattare, apparendo così schiavi dei loro stessi discorsi.

Questa critica platonica ad alcune derive del sistema democratico ateniese, ci aiuta a chiarire un punto: non solo gli “operai”, ma anche coloro che trascorrono i propri giorni affacciati nei tribunali e nelle assemblee e che sono costretti a sottostare a ritmi frenetici, logorano la loro esistenza in una *ascholia* incessante, che in quanto non ammette *scholé*, in tanto chiude ogni spiraglio per la piena realizzazione della propria natura.

2.2. *Quando l'ascholia è una forma di scholé*

In un passo delle *Leggi* di Platone (IX, 858b2-c2), Clinia esorta i suoi interlocutori ad adempiere al proprio compito di legislatori con agio (*kata scholen*) e senza fretta (*epi scholes*), cioè alla stregua di quei *raccoglitori di pietre* che lavorano non per costrizione e con l'acqua alla gola, ma con la dovuta calma. Ritroviamo, dunque, l'antitesi tra la *scholé* e l'*ascholia* intesa secondo una curvatura modale, che qui, però, prescinde dal tipo di attività svolta: che si realizzi un edificio o un corpo legislativo non fa alcuna differenza, perché l'importante è farlo alle condizioni più agevoli e secondo il giusto ritmo.

Inoltre, l'accostamento spiazzante tra un lavoro ma-

nuale e uno intellettuale suggerisce anche una concezione più “positiva e fruttuosa” del lavoro *tout court*, che riecheggia nella parola greca *ergon*. Oltre al processo lavorativo in sé, infatti, questa indica un prodotto “realizzato a regola d’arte”, in cui il soggetto “produttore” è chiamato a dare prova di sé. Come ricorda Aristotele, infatti, «l’opera (*ergon*) esprime, in atto, ciò che noi siamo in potenza»¹⁴.

L’*ergon*, dunque, può essere inteso come quel punto in cui l’*ascholia* si nobilita in un tempo di *scholé*, ovvero come quel particolare tipo di lavoro che non ostacola la realizzazione dell’umano, ma al contrario la rende possibile. D’altronde, per dirla con Italo Calvino: «La vita è degli uomini che amano il proprio mestiere, degli uomini che nel proprio mestiere sanno realizzarsi completamente»¹⁵.

3. Un tempo per (r)esistere

In quanto “tempo sottratto” alle pastoie della necessità, la *scholé* può rivelarsi una preziosa occasione di crescita personale e collettiva, ma *non lo è d’emblée*. Spetta alla

¹⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, IX, 6, 1168a8-9. Traduzione di A. Fermani in Aristotele, *Le tre etiche. E il trattato Sulle virtù e sui vizi*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008.

¹⁵ I. Calvino, *Sherwood Anderson scrittore artigiano*, *d’Unità*, 24, 281, 10 novembre 1947, p. 3.

persona, infatti, non sprecarla in una pigrizia e indolenza¹⁶, alla maniera paradigmatica di Oblomov, protagonista dell'omonimo romanzo di I. A. Gončarov¹⁷, che darebbe ragione all'antica massima "l'ozio è il padre di tutti i vizi".

La *scholé*, dunque, non è (e non dovrebbe essere) un affare per "oziosi perdigiorno" e non è neppure un semplice (per quanto necessario) momento di svago¹⁸, ma è un frangente in cui ne va del soggetto e che, in quanto tale, richiede un faticoso «esercizio di resistenza al tempo insignificante»¹⁹. Dobbiamo chiederci, quindi, in quali attività questo esercizio può esplicarsi al meglio.

3.1. La *scholé* e la filosofia

Se è vero, come ricorda Aristotele, che bisogna essere educati all'ozio per assaporarne appieno tutte le potenzialità²⁰, è altrettanto vero che lo stesso ozio si configura

¹⁶ Particolarmente eloquente è la parola greca *argia*, perché, oltre a significare "inattività", "riposo", "quiete", quindi "inerzia", "inazione", "pigrizia" e "ozio, è la negazione del sostantivo *ergon*.

¹⁷ Cfr. I. A. Gončarov, *Oblomov*, a cura di P. Nori, Feltrinelli, Milano, 2024.

¹⁸ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, IV, 8, 1128b3-4; X, 1176b27-1177a1; 1176b34-35. *Politica*, VIII, 1337b33-42.

¹⁹ A. Fermani, «Di *σχολή*, come pare, ne abbiamo». *Tempo libero, tempo liberato, tempo di liberazione, in dialogo con Platone e Aristotele*, «Giornale di Metafisica» 2, 2021, pp. 519-531, p. 529.

²⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*, VIII, 3, 1337b30-32; 1338a9-13.

come un cruciale momento di *paideia*, ossia di formazione, educazione e istruzione dell'umano²¹.

E la pratica educativa più nobile, bella e disinteressata, ovvero quella più efficace per plasmare individui “liberi di spirito” e sganciati dagli aridi criteri del profitto e dell'efficientismo, è la filosofia²², che infatti trova nella *scholè* il tempo ad essa connaturato²³.

Decidere di impiegare i propri momenti di ozio negli studi filosofici non è solo una scelta coraggiosa, controcorrente e faticosa²⁴, ma è anche una delle poche che consente di «conservare la vita e dare ad essa una forma»²⁵, continuando a coltivare lo stupore dinnanzi all'infinita complessità del reale²⁶.

È soprattutto grazie alla filosofia, dunque, che la

²¹ Prova ne è anche il fatto che il termine *ascholia* può significare “assenza di educazione”. Cfr. A. Jori, *La paideia e l'uomo colto in Aristotele*, in *Ricerche aristoteliche. Studi sulla paideia*, a cura di G. Angelini, petite plaisance, Pistoia, 2024, pp. 17-54, p. 21, n. 12.

²² Cfr. Platone, *Teeteto*, 172c-d; 173c-d; *Sofista*, 253c7; Aristotele, *Metafisica*, I, 1, 982b24-28; 983a10-11; *Politica*, VIII, 3, 1338 a30-32

²³ Cfr. Platone, *Fedro*, 227b, 229a-230e; *Lettera XIII*, 360d-e; Aristotele, *Politica*, VII, 15, 1334a23.

²⁴ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, 23b; *Parmenide*, 135d, 136a, c, *Fedro*, 258e-259a; *Filebo*, 16c; *Repubblica*, VII, 535d. In quanto frangente riservato alle ricerche filosofiche, la *scholè* richiede un impegno tale da coincidere essa stessa con una certa forma di *ascholia*.

²⁵ W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Introduzione di G. Reale, Trad. it. di L. Emery, A. Setti, Bompiani, Milano 2018, p. 828.

²⁶ È il *thauma*, infatti, cioè lo “stupore inquietante” e la “meraviglia angosciante”, la radice e l'alimento della stessa filosofia (Platone, *Teeteto*, 155d; Aristotele, *Metafisica*, A, 2, 982b10-20).

scholé, da “tempo libero”, si raffina in un “tempo liberante”, che implica un percorso di progressiva emancipazione, in uno slancio asintotico mai sopito, ma sempre rinnovato, verso la verità assoluta, nella consapevolezza che, come scrive Platone, «una vita senza ricerca non è degna per l’essere umano di essere vissuta»²⁷.

Nell’esercizio di tale attività teoretica, che si incarna in una forma di vita contemplativa (*bios theoretikos*), il filosofo ha l’opportunità di sublimarsi *momentaneamente* dalla sua natura corporea e mortale, che è foriera di sempre continue interferenze²⁸, nel tentativo di toccare, dalla sua posizione terrena, una beatitudine divina, o, come sostiene Aristotele, di «immortalarsi (*athanatizein*)»²⁹, per raggiungere così una «felicità perfetta»³⁰. Proprio in questo gesto, potente e istantaneo, è racchiuso uno dei contributi più pregnanti che la *scholé*, “tempo dell’anima”³¹ e della meraviglia”, può offrire all’esistenza della persona.

²⁷ Platone, *Apologia di Socrate*, 38a4-5 [T.d.A.].

²⁸ Cfr. Platone, *Fedone*, 66b-e; Aristotele, *Grande Etica*, 1198b, 14-20.

²⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177b33.

³⁰ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 7, 1177b24-25.

³¹ Esaminata da una diversa prospettiva, però, la *scholé* è anche il “tempo del corpo”, la cui cura, così come quella dell’anima, richiede tempi lunghi e rilassati. Cfr. Platone, *Repubblica*, IX, 591d; *Timeo*, 89c-d; *Leggi*, VII, 807c.

3.2. La *scholé* e la politica

Come avverte Aristotele, talvolta, «la contemplazione (*theoria*) danneggia la salute»³² e ciò accade quando il filosofo si dimentica di essere *non solo* un “animale razionale” *ma anche* un “animale politico”. In quanto tale, egli è chiamato a non estraniarsi dalla sua *polis*, isolandosi in una vita di studio ininterrotto, ma a partecipare alla gestione della stessa, facendo proprio (anche) l'ideale esistenziale di una vita attiva (*bios praktikos*)³³. È nell'orizzonte relazionale della prassi, infatti, che l'uomo può «vivere da essere umano (*anthropenesthai*)»³⁴ e realizzare così una “felicità umana”³⁵.

Si innesta qui un ulteriore ruolo chiave della *scholé*, la cui rilevanza conosce diverse modulazioni.

Oltre ad essere la condizione di possibilità della politica, è *essa stessa* il tempo in cui si può e si deve fare politica, respingendo ogni pigrizia fisica e mentale³⁶. Lo spiega bene Platone, quando, nelle *Leggi*, sostiene che di

³² Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 12, 1153a20.

³³ Aristotele, *Politica*, VII, 2, 1324a13-19.

³⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 1178b7.

³⁵ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, X, 8, 1178a9-23. Per un approfondimento relativo ai due “modelli di felicità” in Aristotele, cfr. A. Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia, 2021, pp. 305-327.

³⁶ Ciò, tuttavia, non collide con la possibilità di destinare una parte della *scholé* collettiva alle feste e ai riti religiosi, come giusto e sacro ristoro dalle fatiche. Cfr. Platone, *Leggi*, II, 653c-d; VIII, 828d-829a. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1160a21-28.

notte non si deve dormire ma lavorare per la tutela della città³⁷ o quando ricorda che tutti i cittadini, ciascuno secondo le proprie inclinazioni, devono destinare volontariamente il proprio tempo libero allo stato³⁸. Solo in questo modo, infatti, la *scholé* diviene una opportunità ben spesa, cioè un tempo produttivo e liberante per l'intera collettività.

Ma c'è di più: la *scholé* è e deve essere anche il *fine* della politica. Illuminanti, in tal senso, sono alcune pagine della *Politica* di Aristotele, in cui si dice che tutta la vita si divide in due, ossia “lavoro e tempo libero”, “guerra e pace”, “cose utili/necessarie e belle”, e che le prime attività sono sempre in funzione delle seconde³⁹. Per questo, i cittadini, sin da fanciulli, devono essere educati al tempo libero, alla pace e al bello⁴⁰. Prova ne è il fatto che le città bellicose si salvano fintantoché fanno la guerra, mentre in tempo di pace perdono la tempra come il ferro, perché il legislatore non le ha educate a saper vivere libere da impegni (*scholazein*)⁴¹.

Pertanto, è soprattutto nei momenti di pace e di *scholé* – tra i quali si dà una corrispondenza strutturale – che si avverte l'esigenza di una “educazione filosofica”⁴², che alleni la persona, individuale e collettiva, a fare i conti

³⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, VII, 808a-b; XII, 961b.

³⁸ Cfr. Platone, *Leggi*, IX, 855d; XII, 951a.

³⁹ Cfr. Aristotele, *Politica*, VII, 14, 1333a30-36.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Politica*, VII, 14, 1333a41-1333b5.

⁴¹ Cfr. Aristotele, *Politica*, VII, 15, 1334a2-10.

⁴² Cfr. Aristotele, *Politica*, VII, 15, 1334a13-40.

con sé stessa e a saper riconoscere la qualità del tempo che vive. Infatti, proprio laddove si dissipano le necessità e viene meno ogni “fine esterno”, aumenta tanto il rischio di crogiolarsi in ozi futili, nei quali l’essenza umana si disperde, quanto la possibilità di impegnarsi in attività virtuose, nella quali questa stessa essenza si invera.

Tutt’altro che superflua, dunque, la *scholé* è una urgenza che si radica al cuore della politica ed è una spia del “sano e corretto” funzionamento dei processi politici, perché è da qui che passano le buone pratiche di cura del *koinon*⁴³. Non è un caso, allora, che i tiranni, spesso guerrafondai, abbiano ogni interesse a costringere i propri sudditi in una *ascholia* incessante⁴⁴, privandoli di quel tempo prezioso per pensare, organizzarsi e agire. Del resto «nessun dittatore ha mai amato gli ozi, e nessun ozioso ha mai preso una dittatura sul serio»⁴⁵.

4. Conclusione

Questo nostro percorso attraverso i molti volti della *scholé* ha preso le mosse dalla constatazione che questa dimensione è più naturale della sua privazione, cioè l’*ascholia*. E ora, alla luce delle diverse questioni emerse dal confronto con Platone e Aristotele, possiamo riconoscere le ragioni di tale superiorità: la *scholé*, se saggiamente vissuta, è il

⁴³ Cfr. anche Platone, *Leggi*, VIII, 832c-d.

⁴⁴ Cfr. Aristotele, *Politica*, V, 11, 1313b, 18-25, 28-29.

⁴⁵ A. Torno, *Le virtù dell’ozio*, Mondadori, Milano 2001, p. 21.

tempo in cui la persona può *diventare ciò che è*. Infatti, assumere la *scholé* come regola esistenziale, tanto sul piano individuale quanto su quello collettivo, significa ammettere che il soggetto può trovare la propria pienezza *solo* in un equilibrio armonico tra la sfera privata e la dimensione pubblica, riservando i giusti tempi ora all'una ora all'altra, perché è in questa dinamica che il suo statuto relazionale può evolversi di pari passo con la sua identità irriducibile, senza che questa si dissolva in quello; ma, significa anche superare alcune rigide (e inattuali) dicotomie, come quella tra "vita attiva" e "vita contemplativa" o quella tra "lavoro manuale" e "lavoro intellettuale", per perseguire *soltanto* la piena fioritura dell'umano, realizzandola secondo i suoi ritmi naturali.

C'è, in questa prospettiva antica, una visione di grande attualità. Com'è stato scritto, infatti, «i Greci hanno preso seriamente la questione del tempo libero. Le loro idee meritano attenzione perché non hanno solo esaminato molti dei problemi con cui ci confrontiamo oggi, ma si sono posti domande che noi non abbiamo osato porci. Chi oggi direbbe che una nazione può crollare perché non sa come utilizzare il proprio tempo libero?»⁴⁶. Percorsa fino in fondo, dunque, questa traccia profilata dagli Antichi sembra spingerci a un sostanziale cambiamento di paradigma, il cui perno è: valorizzare la priorità ontologica e assiologica della *scholé*, per ripensare

⁴⁶ S. de Grazia, *Of Time Work and Leisure*, The Twentieth Century Fund, New York, 1962, p. 12 [T.d.A.].

anche la stessa *ascholia*, perché, essendo due momenti della vita umana legati a doppio filo, al variare dell'uno, varia anche l'altro. La *scholé*, infatti, non deve essere intesa come una “fuga dal lavoro”, ma, al contrario, come una «qualità che rende il lavoro possibile» ed è «strumentale nel garantire un lavoro gratificante per tutti i membri della società»⁴⁷. È proprio su questo terreno, quindi, che può prosperare un intreccio fecondo tra la persona umana e una specifica curvatura dell'impersonale – quella che va dalla dimensione universale del pensiero all'insieme dei prodotti tecnici e delle creazioni artistiche –, che si esplica in una effettiva funzione nobilitante del lavoro. Ciò significa che, se «durante gli anni passati fu il lavoro a colonizzare il poco tempo libero, negli anni futuri sarà il tempo libero a colonizzare il poco lavoro»⁴⁸, nel segno di una strategia nella quale riecheggiano nitidi gli echi antichi di una sfida futura: *ripartire dalla scholé per disegnare una immagine “più umana” dell'umano*.

Ma, affinché questa inversione di rotta sia realmente compiuta, non basta “liberare il lavoro”, perché è necessario anche “liberarci dal lavoro”, laddove questo è inteso nelle sue forme più becere e degradanti, cioè quelle in cui l'impersonale si fa acerrimo nemico della persona, alienandola. Questo auspicabile gesto “liberatorio” rea-

⁴⁷ J. F. O'Leary, *Skole and Plato's Work Ethic*, «Journal of Leisure Research», 5, 2 (1973), pp. 49-55, p. 54 [T.d.A.].

⁴⁸ D. De Masi, *Ozio creativo*. Conversazione con Maria Serena Palieri, BUR, Milano, 2024, p. 282.

lizzerebbe quella speranza che, con una certa avvedutezza, Aristotele ha formulato in questi termini: «Se, infatti, ciascuno strumento potesse portare a termine la propria opera, quasi obbedisse a un ordine o fosse capace di presentire, e come le statue di Dedalo o i tripodi di Efesto, che, secondo il poeta, entravano da sé nella divina assemblea, e se le spole tessessero da sole e i plettri suonassero la centra, allora gli architetti non avrebbero per nulla bisogno di operai né i padroni di schiavi»⁴⁹.

Ciononostante, in un'epoca come la nostra, in cui si affaccia all'orizzonte un esercito sempre più fitto e numeroso di macchine capaci di "attività umane", è inquietante e intollerabile doversi ancora interrogare sul destino disumano cui sono inchiodati tanti "schiavi" e "lavoratori subordinati", tanto più che, già nel 1883, Paul Lafargue dichiarava a gran voce: «Il sogno di Aristotele è la realtà dei nostri giorni. Le nostre macchine dal respiro di fuoco, dalle membra di acciaio, instancabili, dalla fecondità meravigliosa, inesauribile, compiono docilmente da sé il loro sacro lavoro; eppure il genio dei grandi filosofi del capitalismo resta dominato dal pregiudizio del salariato, la peggiore delle schiavitù. Essi non comprendono ancora che la macchina è il redentore dell'umanità, il Dio che scatterà l'uomo dalle *sordidae artes* e dal lavoro salariato, il Dio che gli farà dono dell'ozio e della libertà»⁵⁰.

⁴⁹ Aristotele, *Politica*, I, 4, 1253b33-1254a1.

⁵⁰ P. Lafargue, *Il diritto alla pigrizia*, trad. it. A. Bechelloni, Forum Editoriale, Milano, 1968, p. 129.

*Castoriadis:
critica del riduzionismo tecnoscientifico
e idea di natura*

di Silvia Pierosara

1. La semplificazione delle domande

La tentazione della semplificazione è un fenomeno culturale e filosofico dei nostri tempi: essa non riguarda più solo le risposte, ma anche la formulazione delle domande. Tale sorte investe persino la domanda sull'umano, che ci si pone sempre meno e le cui risposte sono affidate sempre più a saperi esperti e parcellizzati oppure a venditori di senso dell'ultim'ora, che oscillano fra affermazioni idolatriche, ideologiche o fataliste. La condizione umana, scomoda e impervia da abitare, non permette però questa resa alla semplificazione, e il valore autoimplicativo della filosofia impone che si evitino scorciatoie di qualsiasi tipo, anche quelle che paiono molto allettanti e trasversali. Per esempio, oggi in molti fanno riferimento al paradigma relazionale per definire

l'identità personale: tuttavia, tale declinazione può in certi casi celare nuove forme di riduzionismo, che identificano il soggetto con le relazioni che lo hanno reso tale, inchiodandolo, non meno di certe versioni del naturalismo, a una illibertà inaggirabile e senza speranza. Probabilmente, per rispondere adeguatamente alla domanda sull'umano, occorrerebbe estendere il paradigma relazionale non solamente all'esteriorità visibile, ma anche all'interiorità e all'ulteriorità, invisibili ma pregni di senso.

Apparentemente molto lontano dalle correnti novecentesche della filosofia della persona, Castoriadis compie una significativa riflessione sul ruolo del soggetto oggi, coniugata con la sua doppia preoccupazione per la tecnica e la natura, leggendo il confine tra personale e impersonale (con le sue categorie: soggettività e anonimia) sulla falsariga della distinzione fra autonomia – propria del soggetto – e automatismo – tratto peculiare di certe forme di anonimia¹ sociale e naturale che finiscono per coincidere con una rinuncia alla responsabilità.

¹ È necessario ricordare che per Castoriadis esistono forme di “collettivo anonimo” – nel nostro lessico, forme di impersonalità – non solo necessarie, ma anche giuste: le stesse strutture sociali, o i significati a esse attribuiti collettivamente, possono essere considerate “collettivi anonimi”: l'essenziale, per lui, è fare memoria del fatto che quel tipo di impersonale, in ultima analisi, ha sempre una radice personale, quindi possono essere modificate senza considerarle immutabili e se ne possono identificare i responsabili.

Tornando con la memoria agli eventi del maggio 1968, Castoriadis ribattezza filosofi come Deleuze, Foucault, Henry-Lévy e altri protagonisti del maggio francese come altrettanti *divertisseurs*², i “deviatori”, ma anche i “divertitori”, che si liberavano con una sola mossa della nozione di soggetto e di quella di responsabilità. Una filosofia senza soggetto non solo è ai suoi occhi teoreticamente e ontologicamente impossibile, dal momento che lo stesso soggetto è il prodotto di un processo di reciproca determinazione tra singolo e dimensione sociale-storica, ma – ancora di più – immorale e impolitica: con la scomparsa del soggetto e della sua responsabilità non resta, appunto, che deviare l’attenzione dalla presunta libertà che doveva portare alla rivoluzione, accettare rassegnati il dominio, e invitare a divertirsi senza limitazioni, guardando con sufficienza alla retorica dell’autonomia etica e politica, considerate illusorie. Se il mondo, la storia e gli individui sono il prodotto di relazioni necessarie, anonime e necessitanti, riconducibili a un potere assoggettante, allora non c’è posto per la rivoluzione, né per la trasformazione della storia e dei legami sociali. Se ci si identifica *tout court* con una natura spinozianamente intesa, allora *tutto è possibile*, e l’unica legge valida resta quella del più forte.

L’atteggiamento esistenziale e filosofico dei *divertisseurs*

² C. Castoriadis, *Les divertisseurs*, «Le nouvel observateur», 658, 20-26 giugno, 1977, reperibile al link <https://collectiflieuxcommuns.fr/?684-Les-divertisseurs-1-2&lang=fr>, consultato il 30.12.2024.

era allora l'altra faccia della medaglia del capitalismo burocratizzato, che scivolava velocemente verso la deregolamentazione: portava al parossismo la potenza e l'autoaffermazione, si concretizzava nel rifiuto totalizzante di ogni progetto collettivo nel nome di una libertà estemporanea, senza volto e senza storia, celebrando una dimensione di vita comune che significava indistinzione, rifiuto di ogni responsabilità direttamente legata alla sporgenza dell'umano rispetto alle alterità viventi e non viventi.

2. Senza responsabilità, a ciascuno il suo riduzionismo

Quando il plesso soggetto-autonomia-responsabilità vacilla, attraversare i tempi di crisi e ristrutturazione può apparire una sfida impossibile: la voce di Castoriadis può contribuire a delineare l'orizzonte dell'agire umano nella storia, i suoi limiti e le sue potenzialità. In particolare, anche nella riflessione del filosofo greco-francese si può riconoscere un timore nei confronti di due riduzionismi, la cui forza appare uguale per intensità, e opposta per direzione: il primo è quello legato al determinismo con cui si tende ancora a interpretare la natura; il secondo è quel riduzionismo che la tecnica invita a praticare scavando un solco profondo fra regno della necessità e regno della libertà, oppure negando quest'ultima in nome di un mondo la cui unica speranza di quiete

sarebbe un'irrealistica e raggiunta perfezione. In entrambi i casi, sia che si annulli completamente la libertà umana nel nome di una natura a cui l'umano apparterebbe senza scarti, sia che si rivendichi una libertà assoluta dalla natura finendo per sottoscrivere atteggiamenti antiscientisti, ciò che manca è l'assunzione della responsabilità di una definizione del ruolo dell'umano.

Il pensiero di Castoriadis sarà pertanto qui richiamato per criticare l'approccio riduzionistico sotteso a certe forme di naturalismo e biocentrismo, così come a certe derive tecnologiche che sembrano non conoscere limiti, riconoscendo il posizionamento dell'umano come intermedio tra natura e tecnica, come limite tra un mondo e l'altro. È proprio l'umano, con il suo agire e con il suo immaginario, che permette di delimitare il campo di interazione fra tecnica e natura. Tale declinazione tiene conto, evidentemente, della questione ecologica, leggendola in continuità l'accelerazione tecnologica e l'attitudine predatoria nei confronti del mondo con i suoi risvolti sempre più drammaticamente evidenti.

Nel caso di Castoriadis, infatti, l'antiriduzionismo muove da una ferma critica all'impianto deterministico tuttora proprio di alcune scienze "dure", che mostra una continuità quasi diretta fra ambiti che potrebbero sembrare molto distanti: quello dell'"artificiale" per eccellenza, ovvero la tecnologia, e quello dell'originario, spontaneo mondo "naturale", smascherando la finzione che si cela in questa troppo rigida ed eccessiva dicotomizza-

zione. Per questa via, lo stesso autore si apre alla possibilità della libertà, del mutamento, mediante una rinnovata considerazione del rapporto fra umano e non umano e del posto dell'umano nel mondo, con un'apprezzabile attenzione all'intero e alla storia.

Andando oltre le esplicite riflessioni di Castoriadis, è ragionevole ipotizzare che la persona si costituisca come abitante del limite tra tecnica e natura. Anzitutto, quindi, muoverò da una definizione di tecnica fornita da Castoriadis; in secondo luogo, rifletterò sull'idea di natura che emerge nel filosofo greco-francese, sia in sé, sia per come essa viene intesa dalla tecnoscienza; in terzo luogo, ipotizzerò che il rischio del riduzionismo evidenziato dall'autore possa essere ricondotto alla dialettica fra autonomia e automatismo, che non riguarda soltanto l'umano, ma anche il resto del vivente, che con l'umano è in relazione osmotica.

3. La tecnica e l'umano

Nel 1973, a Castoriadis viene affidata la stesura della voce *Technique* dell'*Encyclopaedia Universalis*. Il testo, denso e molto originale, muove da un'indagine etimologica che affonda le sue radici proprio nell'antica Grecia e nei suoi filosofi. Si scopre che la dimensione tecnica, per Castoriadis, non è affatto secondaria; in sorprendente contiguità con il pensiero dell'antropologia filosofica dei fondatori (penso a Gehlen e Plessner in particolare), per

Castoriadis la tecnica è un fare connaturato all'umano, e le prove di un ricorso allo strumento e alle diverse tecniche fin dagli albori dell'umanità costituiscono un'importante traccia di questa co-originarietà.

Coerentemente con l'impianto de *L'istituzione immaginaria della società* (opera che vedrà la luce due anni dopo, nel 1975), la tecnica si manifesta precipuamente nelle due principali attività dell'ambito sociale e storico: il *legein*, il dire sociale, che rende possibile la relazione significativa, e il *teuchein*, il fare sociale, che delimita i contorni della relazione rendendola materialmente possibile. Sia il dire che il fare, per Castoriadis, hanno una componente inevitabilmente tecnica. In altre parole: le società umane non possono darsi senza l'artificio del linguaggio e la mediazione dei simboli, così come non può sussistere l'insieme degli strumenti e dei saperi che rendono efficace il fare umano. Dunque, sia il dire che il fare sociali hanno una componente stabilizzante, che tende alla fissazione dei significati e delle pratiche, e una componente immaginaria, creativa, capace di rifondare *ex novo* significati e forme di vita.

Per Castoriadis la tecnica sostituisce la natura, oppure la imita, oppure ancora agisce in maniera analoga a una incubatrice delle sue potenzialità inesprese, come una scultrice che ricava dal marmo sagome riconoscibili nel mondo naturale. La tecnica è pertanto utile alla natura perché le permette di deviare dal suo corso, considerato come predeterminato, aprendo scenari e possibilità inedite. «Ma – scrive Castoriadis – se la *technè* effettua

ciò che la natura è nell'impossibilità di compiere, risulta che questa cosa era già in seno al possibile, dunque essa è un'attualizzazione non naturale di un possibile che non può non essere naturale, attraverso l'intermediazione di questo agente particolare, l'uomo, la cui propria *physis* contiene precisamente la virtualità di attualizzare il virtuale della *physis* in generale»³.

Non solo. Guardando ad Aristotele, l'autore evidenzia come la più alta forma di tecnica sia quella poetica, con particolare riferimento alla tragedia, che dipinge una natura umana intrappolata nella perpetua oscillazione tra *ananke* e *hybris*, eppure in cerca di redenzione attraverso l'effetto catartico della pietà e del terrore. Per questo, si può condividere la diagnosi di Castoriadis: «Non possiamo andare più oltre: alla frontiera aristotelica, la tecnica è l'altro della *physis*, ma la tecnica per eccellenza, la poesia, è imitazione di una *physis* che non è *physis tout courts*»⁴. La tecnica per eccellenza, quella poetica, contiene in sé la verità del suo rapporto con la natura: non solo imitazione, non solo sostituzione, ma reciproco contaminarsi che fa della natura la salvezza *della* tecnica, e della tecnica la salvezza *dalla* natura.

Muovendo dalla triplice funzione della tecnica sopra evidenziata e dal costante richiamo castoridiano alla natura nel seno stesso della definizione di tecnica, occorre

³ C. Castoriadis, *Technique*, in Aa.Vv., *Encyclopaedia universalis*, 15, 1973, reperibile al link www.universalis.fr/encyclopedie/technique/, consultato il 2.1.025.

⁴ *Ibidem*.

esplorare ora il legame che intercorre fra la critica della tecnoscienza e la precisa concezione di natura a essa sottesa. Secondo Castoriadis, oggi la tecnoscienza basa i suoi progressi su una concezione della natura come illimitatamente utilizzabile nel tempo, non passibile di processi di esaurimento, e fa derivare la sua manipolabilità dalla sua prevedibilità. Il determinismo e il meccanicismo sono quindi le uniche leggi su cui la natura si organizza, senza possibilità di alterarle consapevolmente, e tale struttura deterministica rende possibile la compiuta manipolazione del sostrato naturale del mondo da parte della tecnoscienza.

Castoriadis riconduce almeno in parte all'attitudine predatoria del capitalismo la distruzione dell'ambiente in epoca contemporanea: tuttavia, a suo avviso, la tecnoscienza combinata con il capitalismo non fa che aggravare una tendenza, tipicamente umana, che è inscritta nella stessa tecnoscienza: la tentazione di oltrepassare il limite, anche quando tale limite è evidentemente invalidabile, esteriore, naturale appunto. «Essere senza carne»⁵ è il sogno di ogni essere umano dall'inizio dei tempi, e la tecnica rischia di alimentare tale sogno, attraverso una dinamica simile a quella descritta da Arendt nelle prime pagine di *Vita attiva*.

⁵ A. di Riccio, *La natura come vincolo. Physis e immaginario in Castoriadis*, «Etica & Politica»/«Ethics and Politics», XXIV(3), 2022, pp. 157-178, p. 159.

La riflessione di Castoriadis a questo punto si approssima a una definizione dell'umano come quel vivente che, dinanzi alla tentazione dell'illimitato, prova costantemente ad autolimitarsi in modo autonomo, ovvero a darsi da sé e consapevolmente le leggi della propria autolimitazione. Autolimitarsi, allora, significa per l'umano decifrare e rispettare anzitutto il limite che la natura stessa impone e che, in quanto vivente, sarebbe distruttivo ignorare. Questa natura evocata da Castoriadis parrebbe difendersi dal rigido determinismo e dal meccanicismo quasi per proteggersi dalla sua manipolazione illimitata: nel pensiero dell'autore è evidente che la natura necessita di una ridefinizione che includa anche l'umano e la ponga al riparo dall'abuso, reso più semplice dalla persuasione che si possano rintracciare leggi immutabili indipendenti dall'interazione con ciò che non è naturale, o che lo è solo in modo mediato, come la "seconda natura" incarnata dalle istituzioni.

4. L'umano e la natura

Castoriadis nomina la *physis* quasi mai in completa contrapposizione con il mondo sociale e storico, ma come una grandezza costantemente ridefinibile, che patisce gli influssi dell'immaginario, della storia e della società non meno di quanto li patisca l'umano. Fra le tendenze proprie della natura, occorre per il filosofo evidenziare che essa non è un essere, ma un "a essere", un

divenire vivente verso una forma, che non è detto sia quella definitiva o raggiunta una volta per tutte, smentendo in tal modo ogni lettura del mondo naturale come originario e dotato di una purezza primigenia. In tale costante ricerca di una forma, la natura come mobile vivente mette in atto forme di auto-organizzazione che sembrano rendere possibile ascrivere a essa la stessa autonomia che assegniamo all'umano. Sembrano, poiché uno scarto nei termini di consapevolezza e senso si produce tra l'umano e il resto del vivente, che può senz'altro procedere come se fosse autonomo, in base a leggi precise, ma non può darselo, né inventarlo, con una presa in carico riflessiva; può, al massimo, metabolizzarle e adattarvisi inglobandole e traducendole in sistemi informativi e organizzativi chiusi.

È la differenza fra programmare e progettare, ma ciò non toglie che pure la natura sia in cerca di forma, sempre soggetta al cambiamento, e che non viva di quella linearità necessaria con cui la si è pensata per molti secoli. Anzi, pare che la natura sia sovente esposta a percorsi imprevisi, e modi di essere che smentiscono ogni previsione, ogni logica della predeterminazione, ogni percorso scontato. Il termine che per Castoriadis simboleggia meglio di altri il rapporto che intercorre tra umano e naturale è quello di *inerenza*, lo stesso termine che il filosofo non teme di utilizzare in riferimento all'ambito più apparentemente lontano da quello naturale, ovvero il sociale-storico. La nostra relazione con il

sociale-storico e con la natura è una relazione di «*inerenza*», che come tale non è né libertà, né alienazione, ma il terreno sul quale possono esistere solamente libertà e alienazione, e che solamente il delirio di un narcisismo assoluto potrebbe voler abolire, deplorare, o vedere come una “condizione negativa”»⁶.

L'umano inerisce alla natura: le appartiene, ma vive anche di una sporgenza rispetto a essa. Le distinzioni troppo nette sono destinate a naufragare, quelle inesistenti danno adito all'azzeramento di ogni responsabilità tra noi e nei confronti della natura: se tutto è natura, che senso ha l'etica? Se la normatività, l'unica che conta, è quella intrinseca alla natura, anche l'autonomia è natura, anche il dovere viene riassorbito entro una dimensione naturale in cui però spesso è la legge della potenza a imporsi – una legge che sarebbe piaciuta persino ai *divertisseurs*.

La declinazione del rapporto fra umano e natura in termini di inerenza permette all'autore di trovare al suo interno gli anticorpi per difenderla – e dunque difenderci – dagli eccessi della tecnoscienza, che considerano possibile un mondo senza sostrati, senza limiti. La natura è il nostro essere radicati, non scontato, non completamente prevedibile, cangiante e sempre in cerca della migliore definizione, eppure terrestre, fatto di vin-

⁶ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, tr. it. di E. Profumi, Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 190.

coli, esattamente come la nostra libertà, che non esclude, ma reinterpreta la necessità e ne fa un ostacolo produttivo. Se natura è questo inerire da cui non è possibile prendere congedo, è altrettanto rilevante riconoscere nella “natura” umana una strutturale tendenza a ricorrere agli strumenti.

Tale tendenza può essere posta in correlazione con la difficoltà di intercettare la linea di confine tra desiderio legittimo di oltrepassarsi, inteso come sporgenza e ulteriorità e, d'altra parte, *hybris* di chi, ricorrendo all'artificio proprio in virtù del limite umano, tenta in ogni modo di violarlo, recidendo ogni legame e ignorando ogni radicamento, nel nome delirante della potenza che non ha confini. Di nuovo, il campo d'azione dell'umano non è altro che il margine stretto e scomodo ricavato tra un vincolo e l'altro, fra un inerire e l'altro; la fessura da cui la luce della libertà entra e illumina di sé la necessità. Tale margine, perché si dia e abbia respiro, implica peraltro un costante sforzo di autolimitazione, sopportabile solo mediante l'autonomia che consapevolmente indirizza l'umano alla provvisoria stabilizzazione mediante leggi, la cui unica garanzia è la rivedibilità.

La natura deve dunque essere intesa in termini «post-meccanicistici»⁷, come un'entità vivente che non è mai completata una volta per tutte, mai chiusa e tutta determinata, sempre capace di cambiare. L'autore si riferisce

⁷ S. Adams, *Castoriadis' Shift to Physis*, «Thesis Eleven», 74, 2003, pp. 105-112, p. 108.

a queste caratteristiche con il termine “à être”, cioè “a essere”, aperto al futuro, al cambiamento, basato su un movimento interno e continuo verso una forma: la *physis* è «un essere [...] che tende a darsi una forma per essere, un ordine per essere determinato, che tende a darsi una pensabilità»⁸.

Come si è visto, la possibilità della distruzione deriva dall'exasperazione della relazione predatoria nei confronti della natura: definire lo statuto di quest'ultima, dunque, è fondamentale, dal momento che non le si può assegnare un tratto staticamente oggettuale, che ne nega la qualità vivente. Come per la tecnica, anche per la natura, allora, sarà importante comprendere quale sia il limite tra l'uso e l'abuso, la reciproca contaminazione e lo sfruttamento che ci si illude sia illimitato. Oltre agli scritti in cui Castoriadis delinea la sua ontologia, la questione della natura emerge nei testi in cui l'autore esprime la sua preoccupazione per il futuro dell'ambiente: il pensiero ecologico è strettamente legato alla questione dell'autolimitazione; infatti, per lui, i movimenti ecologici «ribadiscono la necessità di un'*autolimitazione* collettiva che è intrinsecamente assente dal perseguimento della “padronanza razionale illimitata” da

⁸ C. Castoriadis, *Physis and Autonomy*, in Id., *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, tr. ing. di D.A. Curtis, Stanford Univerisy Press, Stanford, 1997, p. 334.

parte del capitalismo e della tecno-scienza nella modernità»⁹; in secondo luogo, secondo lui, l'illusione della disponibilità infinita di risorse naturali è strettamente legata alla rigida dicotomia tra soggetto e oggetto, e a un'ontologia meccanicistica e matematizzata in cui tutto è determinabile, quantificabile, utilizzabile e mercificabile.

In questo modo, egli afferma un'idea di natura che si sviluppa anche secondo modalità imprevedibili di divenire ed essere, senza richiami nostalgici a una dimensione pura, originaria, irrimediabilmente perduta. In questo senso, la natura rappresenta emblematicamente il limite da porre all'immaginario distorto del capitalismo tecnoscientifico, il cui presupposto irrealistico è quello di sfruttare la natura il più possibile. Si tratta del limite che la materialità pone all'immaginario capitalistico di controllo totale e consumo infinito dei nostri supporti fisici. Un atteggiamento che risulta il rovescio esatto – e altrettanto pericoloso – dello sguardo nostalgico rivolto a una natura ormai irrimediabilmente compromessa.

5. Persona, autonomia, automatismo

Stando al quadro finora tracciato, in Castoriadis la tecnica in alcuni casi concorre a ridimensionare il determinismo necessitante proprio di certe concezioni della

⁹ S. Adams, *Castoriadis at the Limits of Autonomy? Ecological Worldhood and the Hermeneutic of Modernity*, «European Journal of Social Theory», 15, 2012, pp. 313-329, p. 316.

natura, e l'umano funge da intermediario per tale ridimensionamento, in quanto fa emergere virtualità inesprese, eppure proprie del vivente. Un'idea di natura che tenga conto di una dimensione imprevedibile, non meramente deterministica, costituisce un limite alla tecnica come potenziamento dell'organico ed eliminazione di ogni sua imperfezione, e in tal senso ne frena la *hybris*: L'orizzonte dell'umano si articola pertanto come terra di mezzo a partire dalla quale la tecnica si corregge con il limite della natura, e la natura si sviluppa anche in relazione a e partire dal fare personale e sociale.

L'autonomia umana è il contrario dell'automatismo; non di quell'automatismo consapevole che prende il nome di abitudine, ma di quell'automatismo che fa cadere nell'oblio la responsabilità umana e la possibilità della trasformazione del mondo storico e sociale, dandolo per immutabile e scontato. Persona e impersonale, in questo quadro, pur non comparando in questi termini nella meditazione del filosofo greco-francese, possono essere declinati nei termini del soggetto autonomo, consapevole dei vincoli e dei limiti che deve imporre al suo operato, e, dall'altra parte, di ciò che è in relazione con esso, che per sua natura non ha consapevolezza ma necessità di significazione. Se l'umano sporge rispetto al resto dei viventi, è per questa sua presa in carico del compito di senso, per il suo operare in modo consapevolmente autonomo e orientato ai fini.

Il confine tra personale e impersonale, proprio per questo, si può declinare prendendo a prestito la coppia

autonomia/automatismo. Se la natura è vivente ed è capace di improvvise variazioni, ciò non implica né può implicare una compiuta adeguazione tra natura e persona, che condurrebbe a ignorare della prima ogni difformità dal naturale, assegnando alla seconda un indebito sovraccarico normativo. Il fatto che la natura non sia soltanto l'esplicazione vivente di leggi necessarie e deterministiche non fa di essa un'entità consapevolmente autonoma: l'ordine che si dà il vivente è sempre biologico, ma solo nel caso dell'umano è anche simbolico. La persona vive di una sproporzione, di una sporgenza, non solo rispetto al mondo della necessità, ma anche rispetto al mutamento caotico e cieco: il nome di questa sproporzione è la consapevolezza di una libertà situata, che si dà, per quanto residuale e in quanto responsabile.

*Essere persona tra fatti e senso.
Sul rapporto tra tecnica, scienza e filosofia,
da Occidente a Oriente*

di Piergiacomo Severini

1. Introduzione

Essere persona significa molte cose, ma in questo contributo vorrei soffermarmi su un aspetto in particolare: essere persona è rimanere in relazione, lasciarsi toccare più o meno nel profondo da quante più esperienze possibile ma senza esaurirsi in nessuna di esse, accasarsi per un po' negli incontri che avvengono lungo la strada, quel tanto che basta a darsi una forma più definita, e poi ripartire subito per l'incontro successivo. Per dirla diversamente, essere persona è tessere la propria vita incrociando la trama dei fatti e l'ordito del senso, perché perseguire un senso che rinunci a confrontarsi concretamente coi fatti rimane un'ideale disincarnato, mentre la collezione di fatti che si susseguono come perle di una

collana, piuttosto che crescere come una valanga¹ che rotola su un orizzonte di senso, rimane mera biologia. Allora, essere persona è mantenere in relazione fatti e senso, non rinunciando a inscrivere i fatti in una prospettiva di senso né astenendosi dall'incarnare la propria prospettiva di senso nel mondo dei fatti.

Al giorno d'oggi, essere persona in questo senso non è facile. Il progresso esponenziale in qualsiasi campo tecnico e scientifico ha moltiplicato le possibilità a nostra disposizione, lasciandoci tra le mani tante opportunità per esprimere concretamente la nostra libertà quant'occasioni per distrarci dalla nostra natura più autentica, oppure al contrario fissarci sulla pesante responsabilità per i limiti che vengono via via abbattuti e avvertire disorientamento, nausea, angoscia, fino a darci noi dei nuovi limiti, erigendo a fini quelli che sarebbero semplici mezzi, pur di avere qualche consolazione e un'impressione di sicurezza.

Mantenere la rotta saldamente è diventato più complesso e, nel percorso di raccordo tra fatti e senso, tecnica e scienza si sono inserite come “amiche” ben disposte ad aprirci la via, trasformandosi però in estranei che non riconosciamo e che ci portano sulla strada sbagliata: la corsa cieca all'inseguimento dei fatti ha lasciato indietro e smarrito per strada il senso.

¹ Il riferimento è alla nota similitudine usata da H. Bergson: cfr. *Introduzione alla metafisica*, a cura di R. Ronchi, trad. it. di D. Giordano, Orthotes, Napoli-Salerno, 2012.

Sempre più spesso, tecnica e scienza sono finite per diventare l'impersonale.

Vorrei qui avanzare l'ipotesi che ad essere impersonale non sia l'attività tecnica o scientifica *tout court*, ma piuttosto un modo specifico di fare tecnica o scienza che si assolutizza e dimentica la propria relazionalità. Vorrei inoltre mostrare che, sebbene tecnica e scienza abbiano evidentemente a che fare coi fatti, non necessariamente la loro attività deve escludere il senso, e che la stessa filosofia, erettasi ripetutamente a custode del senso nella storia del pensiero, può altresì schiacciarsi sui fatti e tralasciare il senso, quando si dimentica della propria relazionalità. Vorrei infine supporre che solo una relazione costruttiva tra tecnica, scienza e filosofia può promuovere la capacità della persona di collegare fatti e senso. A tale scopo, mi riferisco a tre proposte con provenienze molto diverse ma una destinazione condivisa, a tre pensatori che hanno rinunciato alla ricerca di un primato tra tecnica, scienza e filosofia per rintracciarne piuttosto la collaborazione alle radici della persona: Karl Jaspers, Jeanne Hersch, Nishida Kitarō.

2. Il pensiero illuministico-liberale di Jaspers

Il percorso di Jaspers costituisce un *unicum* nella tradizione esistenzialista, vista la sua formazione in psichiatria e l'approdo successivo alla filosofia. Per inquadrare

l'originalità del contributo di Jaspers, Roberto Garaventa parla di un pensiero *illuministico-liberale* che «non svaluta l'importanza della scienza e della tecnica, pur criticando ogni forma di scientismo, ovvero ogni forma di fede superstiziosa nelle capacità del sapere scientifico di dare risposte alle grandi questioni filosofiche di fondo»². L'analisi che porta Garaventa a formulare questa efficace definizione passa per tre punti rilevanti nel percorso di questo contributo.

Il primo punto riguarda i limiti della scienza. Come dimostra la sua carriera tra psichiatria e filosofia, per Jaspers la scienza è un punto di partenza irrinunciabile ma destinato a fare i conti con i propri limiti. La sua *Psicopatologia generale* è una collezione di esempi concreti dell'insufficienza della spiegazione puramente scientifica nei casi clinici analizzati e della necessità di andare più a fondo per cogliere dei collegamenti oltre la comprensione logica. Di fronte all'infinità della persona e all'impossibilità di ingabbiarla in un ordine concettuale, è necessario un *pluralismo metodologico*³ che cerca piuttosto di elaborare ideali regolativi costantemente perfettibili. Ogni conquista scientifica può essere fuorviante, se considerata come verità totale, oppure portare a un infinito progresso, se presa come strumento metodologico per fare ordine e connettere fenomeni.

² R. Garaventa, «La verità è ciò che ci unisce». *Attualità del pensiero di Karl Jaspers*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2017, p. 12.

³ Cfr. *Ivi*, p. 54.

Il secondo punto riguarda il ruolo della tecnica nell'esistenza umana. Riflettendo sul progresso tecnico, Jaspers constata un'euforia generale dovuta alla convinzione che le conquiste della tecnica possano liberarci dal peso del lavoro e garantirci una salute e una felicità perfette. A tale proposito, parla di *demonismo della tecnica*⁴ per denunciare la progressiva trasformazione della tecnica da qualcosa di creato dall'uomo per raggiungere certi obiettivi a un risultato fuori controllo che rischia di diventare un assoluto. Il demonismo della tecnica si fonda sull'illusione che essa sia qualcosa di estraneo a noi e capace di esercitare un potere coercitivo sull'uomo, ma ciò è dovuto solo alla tendenza attuale a confondere mezzi e fini. L'errore per Jaspers è voler creare con la tecnica qualcosa che può essere creato solo da uno spirito vivente, sperando che i fatti possano soddisfare la sete di senso, ma la verità è che la tecnica può governare la persona solo finché la persona glielo permette.

Il terzo punto è legato al primo e riguarda la filosofia come "non-sapere" quando ci si incammina per le vie della scienza e se ne incontra lo *scacco*. Appena vent'anni dopo *Psicopatologia generale*, Jaspers compie un'operazione analoga, stavolta da una prospettiva più filosofica: nell'opera *Filosofia* mostra che l'"Orientazione filosofica nel mondo" (primo libro) fallisce nel tentativo di appropinquare scientificamente la verità trascendente, quindi

⁴ Cfr. K. Jaspers, *La situazione spirituale del tempo*, trad. it. di N. De Domenico, Jouvence, Roma, 1982.

un'“Illuminazione dell'esistenza” (secondo libro) come decisione libera di fronte ai limiti della conoscenza scientifica si rende necessaria per fondare una nuova “Metafisica” (terzo libro) per cui nel mondo non ci sono solo fenomeni scientifici ma anche *cifre* trascendenti⁵.

Per disambiguare il linguaggio usato in questo contributo, non esistono due mondi separati, ma piuttosto due modi di stare allo stesso mondo: ogni fenomeno può essere considerato come un *fatto* che segue il determinismo del principio di causalità naturale e come una cifra in cui intravedere un *sensu* trascendente. Per Jaspers, la filosofia è indispensabile a illuminare la via verso il senso – della persona, come della tecnica o della scienza – mentre una filosofia che vuole competere con le scienze e soddisfare semplicemente il desiderio di sapere è destinata al fallimento.

Si capisce meglio a questo punto il valore di una prospettiva illuministico-liberale: ai limiti della conoscenza umana, dove la logica non funziona più ma rimane comunque necessario essere ragionevoli, Jaspers non opta per derive nihiliste o irrazionaliste, cerca piuttosto di rimanere rigoroso e *conoscere* il più possibile, ammettendo però che bisogna iniziare a *pensare* là dove finisce il conoscere, ed è proprio la filosofia che deve illuminare questo passaggio⁶. La scienza fonda l'esistenza umana e

⁵ Cfr. J. Hersch, *The Central Gesture in Jaspers' Philosophy*, «Journal of the British Society for Phenomenology», 17, 1, January, 1986, pp. 3-5.

⁶ Cfr. K. Jaspers, *La filosofia dell'esistenza*, trad. it. di G. Penzo, U. Penzo Kirsch, Laterza, Roma, 1995.

la tecnica applica la scienza per conquistare condizioni di vita migliori, perché la persona è soggetta al determinismo naturale e ciò non può essere negato. Conoscere e sapersi muovere nel mondo efficacemente è indispensabile a sopravvivere; ma c'è anche dell'altro, i fatti oggettivi possono avere un senso soggettivo, e spetta alla filosofia preservare tale libera relazione della persona con la trascendenza.

3. L'umanesimo scientifico di Hersch

Se l'originalità di Jaspers è l'illuminazione della necessità di essere più ragionevoli possibile pur riconoscendo i limiti del conoscere, la peculiarità di Hersch, studentessa fedele e amica di Jaspers, è *fare qualcosa*⁷ di concreto dell'insegnamento del suo mentore, applicarlo alla vita quotidiana con quella capacità di valorizzare le emozioni, la dimensione pratica e il legame con il mondo che accomuna molte filosofe contemporanee. Se Jaspers è stato un uomo di scienza, Hersch è stata una donna *presente al suo tempo*⁸, come lei stessa amava ripetere. L'attenzione per la scienza e la sua relazione con la

⁷ Cfr. J. Hersch, *La tradition selon Karl Jaspers répond-elle aux besoins de notre temps?*, «Studia Philosophica», Verlag für Recht und Gesellschaft AG. Basel, Vol. XXIV, Basel, 1964, pp. 118-119.

⁸ Cfr. J. Hersch, G. Dufour-Kowalska, A. Dufour, *Rischiarare l'oscuro. Autoritratto a viva voce. Conversazioni con Gabrielle ed Alfred Dufour*, trad. it. di L. Boella, F. De Vecchi, Dalai, Milano, 2006.

filosofia è sempre stata latente in Hersch, ma l'occasione perfetta per approfondire questo suo interesse si presentò nel 1966, quando divenne direttrice della Divisione di Filosofia dell'UNESCO, e le fu chiesto di aggiungere alcune iniziative al programma fissato per il suo mandato: una delle sue scelte fu una serie di ricerche sull'assimilazione di tecnica e scienza nelle società occidentali, il loro «sviluppo culturale, dal punto di vista della loro genesi e del loro divenire storico, del loro *fare vivente*»⁹.

Riflettendo sul *sensu dell'attività scientifica*, Hersch distingue tre livelli concentrici, dal più periferico al più centrale¹⁰. Il primo livello è l'*applicazione tecnica*, originariamente concepita come strumento di difesa per sopravvivere tra gli altri animali e poi diventata mezzo per migliorare le condizioni di vita. All'idea, già jaspersiana, che la tecnica non deve promuovere una qualche inumana forma di perfezione ma piuttosto occasioni di libertà, Hersch aggiunge la definizione di tecnica come *determinismo finalizzato*, risultato dell'applicazione della *ragione immaginativa* di un *homo faber* al determinismo naturale¹¹.

Il secondo livello è la ricerca di un risultato teorico

⁹ *Ivi*, p. 142.

¹⁰ Cfr. J. Hersch, *D'où la science tire-t-elle son sens*, «16. Weltkongress für Philosophie 1978», a cura di A. Diemer, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1983, p. 81.

¹¹ J. Hersch, *La technique entre déterminisme et finalité*, «Nachlass J. Hersch 11.A.3», 1981.

attraverso la scienza come *ragione esistenziale* per penetrare i segreti della natura¹². Se la tecnica migliora le condizioni di vita attraverso il *fare*, la scienza persegue lo stesso obiettivo attraverso il *vedere*, perché l'oggetto di studio attira l'attenzione dello scienziato e così avviene una comprensione più profonda del mondo¹³. Anche in questo caso c'è un recupero dell'idea jaspersiana che l'esistenza libera si fonda sul desiderio scientifico di conoscere la totalità – ecco perché si parla di *ragione esistenziale*.

In qualche modo, tuttavia, si va anche oltre Jaspers, perché la passione per la precisione scientifica si evolve in amore per la bellezza del mondo, ed è proprio questo innamoramento che spinge lo scienziato e ogni soggetto esistente a cercare la conoscenza perfetta del proprio oggetto. Sui sentieri interrotti della conoscenza si trova l'occasione per esistere e la scienza non dovrebbe mai dimenticarsi di essere un mezzo per esistere piuttosto che per conoscere la verità totale.

Quanto al terzo livello Hersch parla semplicemente di un'inventiva misteriosa soggetta alle leggi dei fatti, ma al tempo stesso incomprensibile attraverso la loro logica. Si può immaginare che questo livello corrisponda alla libera lettura di cifre trascendenti nell'opera *Filosofia*

¹² J. Hersch, *D'où la science tire-t-elle son sens*, cit., p. 83.

¹³ J. Hersch, *Ésprit scientifique et vie quotidienne*, in «Nachlass J. Hersch 4.34», 1973.

di Jaspers, ma ancora una volta Hersch non si accontenta e parla anche di *prova d'esistenza e incarnazione*¹⁴: giunto ai limiti del regno naturale determinista, il soggetto deve protendersi oltre per intercettare con la propria libertà il senso della bellezza che lo ha appassionato, ma poi deve ricordarsi anche di ritornare indietro e dare una forma nel mondo agli orizzonti trascendenti che ha scrutato. Di nuovo, è la filosofia che deve curare questo itinerario di andata e ritorno verso la trascendenza. In sintesi, l'apporto di Hersch al percorso che si sta delineando è che esistere è un'*attività scientifica* in grado di funzionare davvero solo se la tecnica realizza, la scienza conosce e la filosofia dà senso¹⁵.

Pensando alla situazione attuale, Hersch denuncia il rischio di un'*anemia d'essere* in cui si diluiscono progressivamente i legami con la storia, la resistenza del dato naturale e la passione che anima lo sforzo per raggiungere i propri obiettivi, «scivolando tra angeli senza corpo, bestie senza ragione, robot senza coscienza»¹⁶. Per contrastare tale anemia d'essere, la sua proposta è un *umanesimo scientifico* che recuperi l'esperienza vissuta dell'attività scientifica e la restituisca al suo naturale ter-

¹⁴ Cfr. J. Hersch, *Essere e forma*, trad. it. di R. De Monticelli, F. De Vecchi, Mondadori, Milano, 2006.

¹⁵ Cfr. J. Hersch, *Aux sources existentielles des sciences*, in *Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft*, a cura di E. Salamun- Hhyb- ašek, K. Salamun, VWGÖ, Wien, 1990/1991.

¹⁶ J. Hersch, *Ésprit scientifique et vie quotidienne*, cit., p. 6 [T.d.A.].

reno socio-culturale: «Il mondo di domani avrà una fisionomia che risulterà dal modo in cui avrà digerito scienza e tecnica. Si tratta allora di trovare un modo per far diventare scienza e tecnica portatrici di umanesimo»¹⁷.

4. Nishida alla ricerca del fiore azzurro

In Oriente la distinzione tra filosofia, religione, scienza e arte non è così marcata come in Occidente, in quanto ognuna di queste discipline collabora per promuovere l'obiettivo comune di una vita buona. Fedele all'interpretazione di Tomonaga Sanjūrō, dominante in epoca Meiji, Nishida intende la filosofia come ricerca sulla totalità dell'universo e guida che custodisce il senso dei percorsi intrapresi, ma sa bene che essa non può fare a meno degli approcci peculiari delle altre discipline. Il suo obiettivo, di conseguenza, è attraversare il territorio di filosofia, religione, scienza e arte al fine di collezionare quanti più strumenti possibile per «rappresentare il gusto delle esperienze», contro la frequente tendenza della filosofia occidentale a ricercare «l'analisi scientifica oggettiva»¹⁸.

Uno studio sul bene, prima opera di Nishida, è un'indagine dell'*esperienza pura* in cui si afferma che nella verità

¹⁷ J. Hersch, *Intervention à l'Assemblée Générale de la Fédération pour le respect de l'homme et de l'humanité*, «Nachlass J. Hersch 4.49» [T.d.A.].

¹⁸ M. Yusa, *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2002, p. 74 [T.d.A.].

conoscenza, sentimento e volontà vengono a coincidere, qualcosa di sperimentabile solo nell'esperienza diretta individuale e concreta. Questa verità perfetta non può essere espressa a parole e implica tanto un mondo che viene incontrato quanto un individuo che gli dà un senso. La verità scientifica appare solo in un secondo momento, quando dall'esperienza pura si vogliono astrarre degli elementi per progredire nella conoscenza: «Ciò che i fisici chiamano “mondo” non è qualcosa che esiste realmente, è come una linea senza estensione o una superficie senza spessore. In questo senso, più che lo scienziato, è l'artista che raggiunge il vero aspetto della realtà»¹⁹.

Ad ogni modo, precisa Nishida in *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, non si tratta di scegliere tra *verità logica* e *verità artistica*, perché la verità logica dice qualcosa di esatto sul reale – quelli che in questo contributo vengono chiamati *fatti* – mentre la verità artistica esprime il senso; piuttosto siamo di fronte a due facce della stessa medaglia: «senso-*soku*-reale»²⁰. Come il titolo dell'opera lascia intuire, la ricerca della verità dovrebbe mettersi sulla strada di *esperienze vissute corporee*, che, pur composte

¹⁹ K. Nishida, *Uno studio sul bene*, trad. it. di E. Fongaro, Mimesis, Milano-Udine, 2017, p. 71.

²⁰ K. Nishida, *Pensiero ed esperienza vissuta corporea*, trad. it. di E. Fongaro, Mimesis, Milano-Udine, 2019, p. 115. Il traduttore traduce *soku* con *uguale*, ma qui preferisco lasciare il termine originale giapponese, che può significare anche *in, e anche*.

indubbiamente anche dall'attività del pensiero, ci mantengono ancorati alla concretezza e preservano da sterili astrazioni teoriche. È indispensabile puntare l'accento sulla complementarità: senza le divisioni create dall'approccio scientifico per conoscere meglio gli oggetti non ci sarebbe progresso; tuttavia le conoscenze acquisite vanno reinserite in un orizzonte di senso verso un'unificazione più profonda, ed è qui che la filosofia può indicare la via. Nishida conclude: «Non solo in filosofia, ma anche nelle scienze, [...] deve esserci qualcosa che unifica le conoscenze. [...] Attendo con trepidazione il giorno in cui il mondo del pensiero contemporaneo troverà il “fiore azzurro” di Heinrich»²¹.

L'episodio del fiore azzurro, tratto dall'*Enrico di Ofterdingen* di Novalis, racconta dello scontro tra un modo puramente intellettuale di capire il mondo e un'immaginazione ancora capace di sentimenti e intuizioni spontanee. Heinrich, il protagonista della storia, sogna il fiore azzurro e nel sogno dialoga con esso e fa esperienza della bellezza del mondo. All'improvviso viene svegliato dal padre, un artigiano che, in linea con la cultura intellettuale del tempo, ha ridotto la propria interiorità ad una serie di competenze tecniche; anche il padre in passato aveva sognato il fiore azzurro, ma nel tempo lo aveva dimenticato e aveva categorizzato tutto ciò come vaneggiamenti inutili.

In sintesi, Nishida offre a questo contributo tre

²¹ *Ivi*, p. 171.

spunti originali: ogni tipo di conoscenza apporta qualcosa di unico e ciò che può unificare tali apporti è il mondo del sentimento e dell'intuizione, da recuperare sia nella scienza che in filosofia; il recupero di sentimento e intuizione deve avvenire attraverso un'esperienza vissuta corporea che apra a un orizzonte di significato inedito – ancora più incarnato di quello di Hersch, perché l'incontro di individuo e mondo nel corpo fisico di una persona diventa simbolo di un infinito atto spirituale, come esemplificato nella storia del fiore azzurro. L'atto spirituale che produce nuovo significato non si muove solo dal soggetto al mondo, come per Jaspers e ancora di più Hersch, ma anche dal mondo al soggetto, perché mentre creano il mondo gli esseri umani sono creati dal mondo.

5. Conclusione

La riflessione di questo contributo sulla relazionalità da promuovere per favorire lo sviluppo della persona e preservarla dal rischio dell'impersonale si è sviluppata in molteplici direzioni: trasversalmente tra tecnica, scienza e filosofia; verticalmente tra fatti e senso; longitudinalmente tra Occidente e Oriente. È dunque necessario far convergere e ricollegare le strade imboccate cercando di ordinare quanto emerso lungo il percorso.

Il primo risultato è che nello sviluppo della persona

si intrecciano fatti e senso, quindi tecnica, scienza e filosofia sono tutte ugualmente indispensabili e interdipendenti. Ammesso che sia accettabile affermare che tecnica e scienza si occupano dei fatti e la filosofia del senso, nelle proposte esaminate in questo contributo la conoscenza e l'utilizzo efficace dei fatti garantiti da scienza e tecnica si muovono alla cieca se distolgono lo sguardo da uno sguardo filosofico che illumini il senso, mentre la riflessione filosofica sul senso si fa anemica se si sradica dai fatti in cui dovrebbe leggere e incarnare *cifre*.

Forse, con Hersch, sarebbe più opportuno immaginare piuttosto un'unica attività scientifica in cui confluiscono le intenzioni e i frutti tecnici, scientifici e filosofici, perché il desiderio che anima tecnica e scienza non potrebbe mai essere soddisfatto senza le scelte libere rese possibili dal senso di cui si occupa la riflessione filosofica; tuttavia è il rigore di tecnica e scienza a ispirare e accendere la scintilla di ogni riflessione filosofica sul senso, quindi in queste discipline è davvero impossibile stabilire l'esclusività dei fatti a discapito del senso o viceversa. Jaspers parla di un demonismo della tecnica per cui un mezzo al servizio della persona si assolutizza come fine e diventa estraneo per noi, ma un demonismo della scienza e della filosofia appaiono ugualmente verosimili e pericolosi.

Il secondo risultato è che lo sviluppo della persona avviene tra conoscenza e intuizione, perché a un certo punto del cammino, quando non si può più soltanto conoscere, si rende necessario pensare. Ricomprendere

tutto ciò in un'unica attività scientifica, come fa Hersch, è un passaggio chiave, ma è Nishida con il suo *sensō-soku-reale* ad insistere maggiormente sulla complementarità tra una conoscenza dei fatti che moltiplica le occasioni di intuizione del senso e una creazione di senso che permette una più profonda unificazione dei fatti reali. Se è indiscutibile che gli apporti di tecnologia, scienza e filosofia sono diversi, il progresso di queste discipline tra conoscenza e intuizione è un terreno comune, e una prospettiva illuministico-liberale o un umanesimo scientifico al servizio della persona devono evitare qualsiasi riduzionismo in questo senso.

Il terzo risultato è che il processo di formazione della persona non va mai sradicato dal mondo da cui nasce e a cui ritorna la sua riflessione sul senso. Il rapporto tra fatti e senso non può essere solo una disquisizione teorica e deve passare per la concretezza. Lo intuisce già Jaspers con la sua psicopatologia originale, ma Hersch lo chiarisce meglio con il rinvenimento delle radici della passione conoscitiva nell'amore per la bellezza del mondo, la necessità di incarnare ogni senso personale, il recupero dell'esperienza vissuta e del terreno storico e socio-culturale da cui fiorisce ogni frutto tecnico, scientifico, filosofico; infine Nishida valorizza nel recupero dell'esperienza vissuta l'elemento corporeo come luogo di incontro materiale tra fatti e senso e il potere del mondo di trasformarci mentre noi agiamo su di esso.

In conclusione, tra tecnica, scienza, filosofia e gli altri termini attraverso cui si è sviluppata la riflessione su di

esse, nessuno può essere liquidato immediatamente come impersonale e nessuno può ritenersi la porta d'ingresso privilegiata o esclusiva per lo sviluppo della persona. Impersonale è un approccio perverso possibile in qualsiasi ambito piuttosto che una caratteristica intrinseca alla natura di qualcuno di essi, è il risultato di una semplificazione, un'assolutizzazione, un'esclusione sempre pronta a minacciare la complessa e incessante tessitura di un'esistenza personale.

Gli autori

Luigi Alici è professore emerito di Filosofia morale all'Università degli Studi di Macerata. Studioso di Agostino, ha posto al centro delle sue ricerche più recenti i temi della fragilità, della cura e il rapporto tra natura, tecnologia e libertà. Fra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami* (2022); *Natura e persona nella crisi planetaria* (2023, Premio “Parco Maiella”).

Michele Cardinali è PhD in Umanesimo e tecnologie, e attualmente Post-doctoral Researcher presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. È docente a contratto in Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata e per i corsi in Bioetica ed Etica della professione presso il Campus Ludes di Lugano. Si occupa di fenomenologia, ermeneutica, attenzione, etica della cura e nuove tecnologie.

Camilla Domenella è PhD in Umanesimo e tecnologie presso l'Università degli Studi di Macerata. La sua attività di ricerca si concentra sui temi dell'etica dell'informazione, conservazione e trasmissione della conoscenza, e sui processi di

potenziamento introdotti dalla rivoluzione digitale. È autrice della monografia *Tracce dell'umano. Verso un'etica dell'archiviazione digitale* (in corso di stampa).

Greta Mancini ha conseguito nel 2017 il PhD in Human Sciences presso l'Università degli Studi di Macerata, dove dal 2021 collabora come docente a contratto e come membro del gruppo di ricerca-azione ConsiderAzioni. Ultima pubblicazione: *Le metamorfosi del mostruoso eccentrico: una promessa per tempi inquieti*, «Il pensiero», LXIII/1 (2024).

Donatella Pagliacci è professoressa ordinaria di Filosofia morale presso l'Università Cattolica di Milano. Partendo dallo studio di Agostino, si è occupata del tema dell'amore e, recentemente, del rapporto tra prossimità e distanza nelle dinamiche relazionali. Tra i lavori più recenti: *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità* (2019); *Dignità e vita morale. La via di Agostino* (2020). Ha curato, con L. Alici, *Tempo della cura, cura del tempo. Del vivere e del morire* (2024).

Francesca Petetta è PhD in Chemical and Pharmaceutical Sciences and Biotechnology presso l'Università degli Studi di Camerino, è docente a contratto di Narrative Entertainment Production all'Università Politecnica delle Marche. Tra le pubblicazioni: F. Petetta, R. Ciccocioppo, *Public perception of laboratory animal testing: historical, philosophical and ethical view* (2021).

Federica Piangerelli è PhD in Umanesimo e tecnologie (2023), è docente in Storia della filosofia antica presso l'Università degli Studi di Macerata. Nel 2024 è stata borsista post-

doc presso Accademia Vivarium Novum. È autrice della monografia *Alle origini del confronto con l'alterità. I filosofi greci, i barbari, gli stranieri* (in corso di stampa).

Silvia Pierosara è professoressa associata di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata. Le sue ricerche vertono sull'etica moderna e contemporanea, con riferimento ai temi del riconoscimento, dell'etica narrativa, dell'autonomia relazionale, delle filosofie critiche della storia, memoria e nostalgia. Tra i suoi lavori più recenti: *Per un'autonomia narrativa. Etica, storia, educazione* (2022); *Nostalgia. Una piccola etica* (2025).

Piergiacomo Severini è ricercatore JSPS presso il NIRC di Nagoya (Giappone). Dopo un periodo di ricerca presso l'UZH (Svizzera), ha conseguito il dottorato presso l'Università degli Studi "G. d'Annunzio" Chieti-Pescara. Le sue pubblicazioni includono la monografia *Being is Doing with: Freedom and Existence in Jeanne Hersch* (2022). Recentemente ha curato il volume *Jaspers in Dialogue: Views from Europe and Japan* (2025).

I saggi che compongono questo libro riflettono un percorso di ricerca nato come *Oberseminar* nell'ambito della cattedra di Filosofia morale dell'Università degli Studi di Macerata, trasformatosi in Seminario permanente di "Filosofiaperlapersona" e confluito fra le attività della Fondazione Lavoroperlapersona. La riflessione comune prende forma attraverso un confronto coraggioso con l'accelerazione inarrestabile della tecnoscienza, misurandosi con le due grandi questioni evocate nel titolo: il futuro della persona, che tocca le radici dell'umano e la possibilità di un loro ripensamento, e la sfida dell'impersonale, connessa alle metamorfosi del riduzionismo. Un'attenzione condivisa alla centralità di un'antropologia relazionale consente di reinterpretare positivamente anche il rapporto tra natura, scienza e tecnologia, in un convergere di interessi e approcci diversi, alimentato da una dialettica feconda di grandi orizzonti e piccoli passi.

Luigi Alici è professore emerito di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata, dove ha diretto la Scuola di Studi Superiori "Giacomo Leopardi". Collabora con alcune attività della Fondazione Lavoroperlapersona. Le sue ricerche più recenti indagano il rapporto tra fragilità e cura, tra natura, tecnologia e libertà. Tra le sue pubblicazioni: *Liberi tutti. Il bene, la vita, i legami* (Vita e Pensiero 2022); *Natura e persona nella crisi planetaria* (Castelvecchi 2023, "Premio Majella"). Ha curato, in coll. con D. Pagliacci, *Tempo della cura, cura del tempo. Del vivere e del morire* (Mimesis, 2024).