

I discorsi dell'oltre: fascino e pericoli della polarizzazione

a cura di
Massimo Leone

 **PRESS**
FONDAZIONE
BRUNO KESSLER



Fondazione Bruno Kessler

I lettori che desiderano informarsi sulle attività della
Fondazione Bruno Kessler possono visitare il sito internet:
www.fbk.eu

Il catalogo delle pubblicazioni è consultabile all'indirizzo:
<https://books.fbk.eu/>

I discorsi dell'oltre: fascino e pericoli della polarizzazione

a cura di
Massimo Leone

Fondazione Bruno Kessler
www.fbk.eu

Redazione:

Maria Ballin, Lorenzo Cortesi,
Alessandra Rosati, Antonella Vecchio

I DISCORSI

dell'oltre : fascino e pericoli della polarizzazione / a cura di Massimo Leone. - Trento :
FBK Press, 2023. - 1 testo elettronico (PDF) (118 p.)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler

Bibliografia

eISBN 978-88-98989-81-2

1. Religione - Estremismo 2. Sociologia religiosa - Ricerca - Metodi I. Leone, Massimo

200.7 (DDC 23.ed)

Scheda bibliografica: Biblioteca FBK

e-ISBN 978-88-98989-81-2

Copyright © 2023 by Fondazione Bruno Kessler, Trento. Tutti i diritti sono riservati nei termini che tutela il diritto d'autore. È consentito l'uso a scopo di studio e ricerca, con l'esclusione di qualsiasi utilizzo di tipo commerciale. Quando si riutilizzano, anche solo in parte, i saggi del presente volume gli utenti devono citare la fonte.

Indice

Prefazione, di <i>Massimo Leone</i>	7
Forza e fragilità nella vita etica. Un caso speciale di resilienza morale, di <i>Paolo Costa</i>	11
Gli effetti simbolici dello <i>Hate Speech</i> : riflessioni sul caso dell'odio rivolto a minoranze religiose, di <i>Valeria Fabretti</i>	23
Oltre le polarizzazioni: ripensare la bioetica a partire da cura, giustizia e autonomia relazionale, di <i>Lucia Galvagni</i>	35
Depolarizzazione nella religione e nell'etica, di <i>Sara Hejazi</i>	47
Le convinzioni deliranti: marchio della follia, meccanismo di difesa o "spoletta di emergenza"?, di <i>Eugenia Lancellotta</i>	59
L'usignolo e la rondine. Due «edonismi religiosi» in Lorenzo Valla?, di <i>Enrico Piergiacomì</i>	67
Disaccordo e rilevanza religiosa, di <i>Boris Rähme</i>	79
Depolarizzazioni: il caso delle immagini dell'Intelligenza Artificiale, di <i>Alberto Romele</i>	93
Dai «dieci comandamenti» al «Decalogo», di <i>Debora Tonelli</i>	105
Indice delle autrici e degli autori	117

Prefazione

Massimo Leone

L'idea di questo libro nasce da un'esperienza e da un'immagine, da una visita al museo delle esplorazioni polari dell'Università di Cambridge, e dall'icona di un fallimento: l'esploratore Robert Falcon Scott che sfida il freddo glaciale, la fatica e il vento sferzante per spingersi lì dove nessuno mai aveva osato, lì dove alcun essere vivente riesce a sopravvivere, sospingendo la propria slitta e i propri compagni di avventura verso il polo estremo dell'Antartide, verso il punto ultimo dell'esplorabilità, verso il nadir dei ghiacci, per poi scoprirvi, affranto, sconcolato, inconsolabile, moralmente distrutto, che il tremendo Amundsen vi aveva già piantato una bandiera nera, obbligando tutti gli altri esseri umani a restare secondi, spettatori di un successo già compiutosi. Scott ne morì, e così pure i suoi, perché tornare dall'estremo dopo una sconfitta è troppo penoso, e conduce alla perdizione.

Ma i lettori e le lettrici più giovani ricorderanno anche la storia gemella raccontata da Sean Penn nel film *Into the Wild*, di quell'adolescente che per assaporare fino all'ultima goccia il gusto dell'impervio e della libertà brucia tutto, i documenti i soldi i legami con famiglia amici e lavoro, e si ritrova anch'egli al polo estremo, nel freddo assoluto, estatico, finalmente reciso da ogni altra bassa umanità, ma per poi scoprire, anch'egli con uno sgomento definitivo, che l'ebbrezza dell'inverno termina con lo scioglimento dei ghiacci, e la creazione di un divario incolmabile con tutto ciò che ci si è lasciati alle spalle, la società, la civiltà, il denaro, ma anche il cibo, la sopravvivenza.

Queste due storie di ardore per l'estremo, l'una più antica, l'altra più recente, colpiscono e rattristano, ma al tempo stesso affascinano. Chi non ha mai sognato, infatti, sia pure per un momento, di ergersi al di sopra del quotidiano per toccare vette di purezza estrema, dove il corpo e la mente siano cristallini, liberati da ogni ostacolo e zavorra, e vivano come un istante estatico d'intenzionalità adamantina, ove l'essere si fonde con l'esistente e vi riluce pienamente senza che questo gli faccia ombra alcuna? Oppure il sogno di un estremo sociale, in cui tutto ciò che ci circonda, dalla natura

8 | agli altri esseri viventi, fino agli umani e alle loro costruzioni, sia riordinato e riorganizzato secondo principi ultimi e incrollabili, cui nulla sfugga, neppure un alito di vento?

Per lo studioso, questo impeto che spinge l'umano verso l'estremo, che gli somministra esperienze e risultati straordinari, ma contemporaneamente spesso brucia e distrugge, è un mistero e una sfida. Fino a che punto, ci si chiede, si tratta di un carattere innato, legato per esempio a quella capacità cognitiva e di linguaggio che ci permette, in quanto specie, di formulare mondi immaginari, ma anche di popolare noi stessi la nostra immaginazione, vivendo vicariamente e nel simulacro del desiderio in mondi che non ci appartengono e forse che mai ci apparterranno? E quanto, invece, l'afflato dell'estremo dipende da circostanze più locali nel tempo e nello spazio, dal rompersi di un equilibrio che consentiva agli umani di vivere nella mediocrità aurea, nella medietà che evita l'estremo e l'eccesso? Qualunque sia la strategia di risposta, questa è necessaria, perché l'ebbrezza dello spingersi fino all'ultima Thule non genera solo rischio e pericolo, fascino ed esaltazione, ma anche tensione e conflitto.

Il gusto della polarità implica una polarizzazione, fra chi resta e chi parte, fra lo stanziale e il nomade, fra chi si contenta della propria medietà e chi, invece, la sfida agognando l'impervio, fra chi accetta la condizione imperfetta dell'umanità e chi invece vuole riformarla, costringerla entro percorsi di purificazione, fra chi, più in generale, sogna un destino trascendente per l'umanità e chi invece tollera o persino si compiace dell'immanenza. Sembrano, queste, riflessioni filosofiche anch'esse astratte e forse pure estreme, sui massimi sistemi del sogno di trascendenza contrapposto all'esistenza fra le ombre dell'essere, e in effetti si tratta di temi divenuti centrali nella riflessione filosofica della modernità e ancor più della post-modernità.

Il trasformarsi delle culture e lo sfilacciarsi degli orizzonti ideologici onnicomprensivi delle religioni e di tutti i sistemi di credenza universali gettano l'umano nell'angoscia del quotidiano, nell'insoddisfazione di un'esperienza che, giorno dopo giorno, dalla nascita fino alla morte, sembra non staccarsi mai da se stessa per diventare qualcosa d'altro e di più puro, ergersi verso vette da cui l'esperienza stessa possa essere rimirata, staccarsi dal consueto per librarsi in atmosfere più rarefatte e cristalline, dove si possa cogliere, in risonanza con forze misteriose, il vibrare dell'essere, se non la trascendenza perlomeno l'alito del trascendentale, ciò che si separa dal comune e si staglia libero, puro, estremo. Intere correnti filosofiche, oggi spesso accomunate sotto l'etichetta di «empirismo metafisico», teorizzano

questa possibilità di partire dal dato reale per raggiungere un'esperienza che sia o assolutamente pura oppure assolutamente al limite, come quella dell'esploratore Scott che era giunto lì dove non si poteva più andare oltre, o quella del protagonista di *Into the Wild* che si era staccato dal mondo impuro della cultura, entrambi destinati a perdersi in questo sogno di affrancamento dall'esperienza quotidiana e monotona del senso comune.

Sembrano, si diceva, temi filosofici astratti, anch'essi per certi versi estremi, ma nella realtà toccano un filo molto comune e quotidiano dell'esperienza. Basta infatti circolare per le reti sociali digitali, i social networks, nei quali spendiamo adesso molta parte della nostra vita, per cogliere ovunque un desiderio di distinzione e affrancamento che spesso porta a sposare posizioni estreme, a rifiutare la mediazione, a disprezzare il senso comune, entusiasti e al tempo stesso prigionieri dell'illusione che una verità più ardente, che un'esistenza più vera possano celarsi anche nelle pieghe del web, lì dove si rifiuta la normalità dell'esperienza e si cerca la vetta, sovente però piombando nell'abisso della tensione inconciliabile, del conflitto, dell'aggressione alla medietà altrui, nell'irrazionalità delle teorie del complotto, delle fake news, degli estremismi d'ogni sorta.

Le religioni, che per secoli hanno legato insieme i desideri e le intenzioni degli umani, calmierandoli in un certo senso, ma anche fornendo a ogni passo la tentazione di una fuoriuscita da sé e dal mondo, di una mistica e a volte anche di un fondamentalismo, non sfuggono ai nuovi percorsi dell'estremo digitale, ma anzi vengono reclutate, sia pure *obtorto collo*, come serbatoi di pensieri e testi antichi per giustificare l'estremizzazione contemporanea. «A mali estremi, estremi rimedi» recita un detto popolare, eppure si ha spesso l'impressione che la proiezione digitale dell'umano sia sempre più coinvolta in vortici, circoli viziosi, mulinelli di parole aggressive dove le energie espresse non toccano il reale e i suoi mali ma si avvitano su se stesse, generando ancora più tensione.

Di fronte a questo scenario, in cui un antico e forse persino connaturato gusto dell'estremo incontra la rapidità e l'esponenzialità delle nuove tecnologie per la scrittura e per le immagini, là dove il digitale arriva a simulare il reale con sogni sempre più perfetti di sostituzione, un luogo di studio e riflessione come il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler non può non impegnarsi in un esercizio di presa di distanza nel tempo e nello spazio da questi vortici dell'opinione pubblica e dell'andamento sociale per cercare di capire, approfondire, esaminare da punti di vista inusuali ma concreti ciò che avviene alle società contemporanee quando si lasciano stregare dal gusto dell'estremo e si polarizzano, fino a generare tensioni

e conflitti irreconciliabili, fino alla violenza che parte dal linguaggio e dall'immaginazione ma finisce con l'ostacolare e distruggere entrambi. Vi sono forse percorsi di depolarizzazione che consentano all'umano di sfuggire alla carica distruttiva e autodistruttiva dell'estremo senza che si perdano la sua voglia e il suo potenziale di rinnovamento? Si possono ripensare le grandi tradizioni religiose e le nuove correnti della spiritualità nel senso di un nuovo intento di comunità, in cui lo slancio verso la purezza e il limite trascendentale non si risolvano in parole e gesti estremi ma, al contrario, si esprimano in un estremo slancio di ragionevolezza, nel desiderio acuto di maturare insieme, senza esclusioni e soprattutto senza violenza? Si può forse immaginare un'umanità che non sogna di purificare se stessa, il mondo, e gli altri, bensì di maturare, di migliorare progressivamente, accettando i propri limiti ed errori pur sfidandoli in uno sforzo non eroico bensì quotidiano, fatto di rispetto e gentilezza più che di ardore e impeto?

Offrire una riflessione a più menti e a più mani su questi temi è sembrato il modo migliore per mettere le competenze e le attitudini dei ricercatori e delle ricercatrici del Centro al servizio di una comunità che vuole riconoscersi nei valori che da sempre animano la Fondazione Bruno Kessler e il territorio in cui essa opera ed è accolta, accettando le sfide della modernità e dei suoi modi di vita, delle sue tecnologie e dei suoi nuovi percorsi del senso, ma senza perdere l'obiettivo ultimo di preservare il senso umano dello stare insieme.

Forza e fragilità nella vita etica. Un caso speciale di resilienza morale

Paolo Costa

Premessa

La resilienza morale – quella che siamo soliti chiamare rettitudine o forza d’animo – è un fenomeno umano macroscopico, ma di non immediata comprensione. Parlando di «forza d’animo», «rettitudine», «resilienza», mi riferisco agli esempi eticamente significativi di persone che riescono, per così dire, a tenere la barra dritta anche in circostanze esterne estreme (guerre, disastri naturali, catastrofi esistenziali), senza che queste corrompano la loro fibra morale, anzi in molti casi facendola risaltare.

Perché sono così significativi questi esempi di resistenza alla sventura? Quali questioni filosofiche sollevano implicitamente?

Se non sbaglio, travagli del genere portano alla superficie una caratteristica della vita morale umana che la filosofa americana Martha Nussbaum ha opportunamente definito, in una delle sue prime opere, *La fragilità del bene* (*The Fragility of Goodness* – il termine inglese «goodness» potrebbe anche essere tradotto con vita buona o felice, insomma quella che gli antichi greci chiamavano «eudaimonia»). Il termine «fragilità» non sta a indicare qui una qualità esclusivamente psicologica, bensì una caratteristica strutturale della vita etica umana, ossia la vulnerabilità della stoffa morale delle persone ai colpi più duri della sorte, dovuta alla dipendenza (intrinseca) della fioritura umana da beni costitutivi esterni che gli individui non controllano (Nussbaum 47-56).

Detto più semplicemente: per chi pensa che una vita moralmente buona consista nel vivere in conformità a determinati standard di eccellenza, cioè esercitando virtù come il coraggio, la temperanza, la ge-

La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'Interregional Project Network IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund.

nerosità, la magnanimità, la compassione, la giustizia ecc., condizione necessaria per condurre tale vita è che le circostanze esterne non siano tali da impedire o precludere le scelte e le attività in cui tali virtù si materializzano, azzerandone, per così dire, le condizioni di possibilità. Per usare il vocabolario neoaristotelico di Alasdair MacIntyre (cap. 14), una vita eticamente felice è come un'azione ben riuscita, in grado cioè di realizzare pienamente il suo fine interno. L'una, insomma, non è separabile dall'altro ed è proprio questo a esporla agli scherzi (tragici) della sorte.

1. Forza e fragilità

Come stanno le cose, dunque, in materia di forza e fragilità morale?

Nella storia della filosofia occidentale, l'enfasi sul *moral luck* è stata contestata da molti pensatori (in stragrande maggioranza uomini) che hanno sposato un punto di vista diverso sulla sostanza ultima della moralità umana. Per costoro la persona veramente virtuosa sarebbe in realtà invulnerabile alla sorte, in quanto i beni che definiscono la qualità morale della sua esistenza restano in qualsiasi circostanza sotto il suo pieno controllo. In quest'ottica, quindi, la forza d'animo è direttamente proporzionale al livello di presa di coscienza di tale verità ultima circa la condizione umana. Le offese della sorte non possono ledere l'integrità morale delle persone di indole e volontà buona perché non possono incidere sulla differenza tra il bene e il male, tra il giusto e l'ingiusto, che sono sempre alla portata del giudizio e delle scelte individuali. Chi è causa del suo mal (morale), a conti fatti, può dare la colpa solo a se stesso.

Se mi è consentito di fare un uso non filologico del termine, definirei «stoica» questa intuizione della vita etica. La si trova infatti ben esemplificata in uno scritto di Seneca, il *De constantia sapientis* (la fermezza del saggio), in cui l'autore latino utilizza ogni mezzo retorico per convincere il proprio interlocutore, Lucio Anneo Sereno, che «il sapiente non è soggetto ad alcuna offesa» perché «dal contatto con le cose inferiori lo separa una distanza troppo grande perché alcuna forza dannosa possa far arrivare fino a lui i suoi attacchi» (57-58). L'uomo retto, in poche parole, dice di no non solo al male, ma anche alle sue subdole intimidazioni e seduzioni.

2. Topografie morali

Rettitudine è dunque sinonimo di invulnerabilità? E la resilienza morale dipende, in ultima istanza, solo dalla solerzia e risolutezza del singolo?

C'è a prima vista qualcosa di superomistico in questo ritratto della rettitudine umana, come riconosce per altro lo stesso Seneca che a un certo punto del suo ragionamento afferma che «il saggio è vicino, è prossimo agli dèi, simile a dio, eccezion fatta per la mortalità» (79). E il pensiero del lettore corre subito a Socrate, la cui forza d'animo (*patientiam*) è proverbiale e il cui nome viene in effetti menzionato verso la fine del dialogo (117).

L'idea di forza che emana dalla visione «stoica» della moralità può essere raffigurata mediante un vettore che si trova in tensione frontale con un vettore opposto. Si manifesta, cioè, *in primis* sotto forma di resistenza al male del soggetto, come capacità di sopportazione garantita dalle sue facoltà più nobili, che si oppongono alle pressioni disgregatrici che provengono dal fronte avverso. In questo caso, riassumendo, la polarità che caratterizza la configurazione dello spazio etico è di tipo estrinseco. Bene e non-bene operano in spazi distinti dell'esistenza personale, analogamente ad antipodi di portata metafisica come essere e apparenza o attività e passività.

L'immagine che predilige Seneca è non a caso quella della roccaforte inespugnabile: «I beni del saggio sono protetti da baluardi solidi e invincibili. A essi non potresti paragonare le mura di Babilonia, nelle quali Alessandro penetrò, non le mura di Cartagine o di Numanzia, conquistate dalla stessa mano, non il Campidoglio o la rocca – queste fortificazioni recano l'impronta del nemico: quelle che difendono il sapiente sono al sicuro sia da incendi che da irruzioni, non offrono alcun accesso, sono elevate, inespugnabili, all'altezza degli dèi» (71-73).

La topografia morale dello «stoico» è dunque decisamente binaria. Da un lato c'è uno spazio precisamente delimitato su cui la moralità potrebbe idealmente esercitare una forma di sovranità assoluta (nel caso degli stoici antichi lo spazio non è puramente interiore giacché l'anima del sapiente è in piena sintonia con il *logos* naturale). Dall'altro lato c'è uno spazio in cui dominano forze che hanno la caratteristica duplicità di aspetto degli errori, illusioni o chimere: sono cioè allo stesso tempo potenti (come lo sono i parassiti) e debolissimi perché, almeno dal punto di vista morale, non godono di una realtà indipendente.

Il punto che mi preme sottolineare, ora, è che in questa prospettiva non sembra esserci granché spazio per la ricettività come fonte di rettitudine, forza d'animo o resilienza morale. Non esiste cioè un vettore che poten-

zi il soggetto morale provenendo dall'esterno e non dall'interno della sua sfera di competenza. Nondimeno, una topografia morale alternativa, in cui l'agente morale funzioni anche, se non soprattutto, come un paziente morale, è perfettamente concepibile.

A tale scopo basta immaginarsi i moventi della persona che delibera e agisce moralmente non come molle interne, ma come *affordances*, solchi in cui l'agire si può incanalare rispondendo a sollecitazioni esterne. Se concepiamo lo spazio morale non come un fortilizio da difendere, ma come un ambiente intenzionale in cui i fini dell'azione si distribuiscono nel campo prasseologico secondo distinzioni di valore fortemente contrastive (sul modello dell'alto/basso o della destra/sinistra del campo percettivo umano), ne consegue che le polarità che orientano questo spazio (nobile/ignobile; umano/disumano; civile/incivile; leale/sleale; prepotente/mite; affidabile/inaffidabile; ecc.) e su cui può basarsi una topografia morale alternativa a quella «stoica», pur appartenendo a pieno titolo alla dimensione morale dell'esistenza, sono per così dire incapsulate nelle cose e nelle relazioni di ogni giorno, ossia nei contesti di azione. Può infatti darsi che una persona non proceda in una direzione non perché lo decide, ma semplicemente perché qualcosa che per lei conta molto le impedisce di andare là dove la maggioranza delle persone si sta incamminando. Questo qualcosa, poi, anziché essere il frutto di una scelta consapevole, è semplicemente parte del suo ambiente intenzionale e, come tale, si manifesta sotto forma di *habitus*, di percezioni con un forte potere di orientamento, di istintivi sentimenti morali. Simili moventi, infine, sono una fonte di dinamismo assai superiore a quello generato dal clash frontale del modello binario descritto sopra, in quanto lo spazio entro cui prende forma la distinzione tra vita buona e non buona, *eudaimonia* e *ka-kodaimonia*, è chiaramente multipolare, spesso intricato, e sollecita quindi un'esplorazione aperta, senza un termine predeterminato.

3. Il ragazzo dell'Altipiano

Tutto ciò, me ne rendo conto, è ancora poco trasparente. Non ci aiuta cioè più di tanto a capire in che cosa consista e su cosa effettivamente si basi la tempra morale delle persone – la loro forza d'animo.

Per testare il precedente ritratto, assai stilizzato, della vita etica umana prenderò come caso di studio un esempio speciale di resilienza morale, quello offerto dallo scrittore Mario Rigoni Stern che, tra il 1939 e il 1945 si è trovato a vivere in condizioni di vita estreme dimostrando una forza d'animo davvero fuori dall'ordinario.

L'esempio è particolarmente significativo perché Rigoni Stern non ha in alcun modo le caratteristiche di un «santo» morale, prerogative che si ritrovano invece, per citare tre sue quasi coetanee, nelle figure esemplari di Simone Weil, Edith Stein o Etty Hillesum. Nel suo caso non abbiamo cioè a che fare con una persona che, fin dall'adolescenza, ha fatto della qualità etica dei suoi atti, pensieri e affetti il fulcro della propria personalità. In questo senso, Rigoni Stern non è stato un «genio» morale – un innovatore in questo campo – ma un uomo che ha abitato il suo tempo, che ne ha condiviso l'ethos contraddittorio, trascendendolo dall'interno.

Nato nel 1921 ad Asiago, Rigoni diventa adulto tra le due guerre. La personalità che emerge dai suoi ricordi di gioventù è quella di un ragazzo curioso, dotato per lo sport, amante della lettura ma non particolarmente studioso. Per sua stessa ammissione, negli anni culminanti della dittatura fascista non matura alcuna coscienza politica e anzi si adatta al contesto autoritario in cui si trova a crescere obbedendo senza farsi troppe domande. Ciò che lo interessa è, nella sostanza, cavare dalla propria gioventù il meglio: la gloria, l'amore, l'amicizia, il viaggio.

La stessa scelta della vita militare a diciassette anni risponde più che altro a un desiderio adolescenziale di avventura. Così, poco prima dello scoppio della Seconda guerra mondiale, Rigoni approfitta di un bando, unico nel suo genere, e nell'autunno del 1938 viene arruolato tra gli alpini come «aspirante specializzato sciatore rocciatore» e comincia il suo duro, ma entusiasmante addestramento sulle montagne della Valle d'Aosta.

Un anno dopo scoppia la guerra. Queste, ridotte in pillole, sono le principali tappe del suo calvario.

4. Sergente nella neve

Le tribolazioni di Mario cominciano il 10 giugno 1940, quando l'Italia dichiara guerra a Francia e Inghilterra. La sua prima esperienza sul fronte è come portaordini alle dipendenze dirette del colonnello Augusto Reteuna. Il battesimo del fuoco è soprattutto un corpo a corpo con lo stato d'animo paralizzante per eccellenza: la paura. «La paura», ha osservato in tarda età Rigoni, «è un sentimento terribile perché non ti fa ragionare, e io l'ho provato due volte. La prima una notte sul fronte francese, appena sceso dal Rutor su Isère, ero fuori di sentinella e sentivo sparare nel bosco, anche razzi, colpi di raffiche. C'era la luna, con un po' di nuvole, mi sembrava che tutti i francesi venissero a cercarmi. Ero lì col fucile puntato, sempre pronto a sparare, ma c'erano solo ombre» (*Nuove stagioni* 129).

La paura lascerà spazio a una gamma di sentimenti ben più ampia negli altri due sanguinosi scenari bellici che Rigoni vivrà ancora in prima linea. Il primo è quello greco-albanese. Dopo la dichiarazione di guerra contro la Grecia del 28 ottobre 1940 il suo battaglione viene infatti rapidamente spedito al fronte. L'arrivo in Albania a novembre coincide con la disordinata ritirata dell'esercito italiano e la successiva penosissima guerra di posizione nel rigido inverno balcanico che si concluderà con una vittoria senza gloria.

Alla campagna di Grecia e Albania faranno seguito due missioni in Russia. La prima, più breve, avviene tra il gennaio e l'aprile 1942, e ha come culmine l'insensata manovra offensiva di Olkhovatka del 21 marzo. La seconda, quella della famigerata ritirata dell'Armir, dura dal luglio 1942 al marzo 1943 ed è raccontata nel *Sergente nella neve*, il primo e più celebre libro di Rigoni Stern. I due episodi bellici più noti sono la sanguinosa battaglia di Kotowskij del primo settembre 1942 (con l'improvvisa e sospetta defezione degli aerei e dei carri armati tedeschi) e quella ancor più tragica di Nikolajewka del 26 gennaio 1943, al culmine del disperato tentativo dell'esercito italiano in rotta di rompere l'accerchiamento dell'esercito russo.

Sopravvissuto per miracolo alla ritirata di Russia, Rigoni rifiuta di aderire alla Repubblica di Salò, cerca di tornare sul suo Altipiano ma viene catturato dai tedeschi e spedito in un campo di concentramento in Masuria, nella Prussia orientale, al confine con la Lituania (in una località chiamata allora Hohenstein, oggi Olsztynek, dove arriva il 16 settembre 1943). Farà ritorno in Italia solo nel maggio del 1945 dopo aver conosciuto altri due Lager, in Polonia e Austria. A Präbichl nel 1944 comincia la stesura di quello che, per la cura di Elio Vittorini, diventerà poi *Il sergente nella neve*.

Il 9 maggio 1945 Mario arriva stremato nel suo paese dopo aver attraversato a piedi il confine tra Austria e Italia. Solo a quel punto, percorsa «la via in salita dove aveva tanto giocato e di cui conosceva ogni pietra che sporgeva, i cortili, gli orti, i tre alberi, le sei porte, le cinque case ... la più lunga di tutte le strade, la più difficile da ritrovare, la più bella strada della terra, di tutte le strade che aveva camminato», può finalmente riabbracciare il fratello che lo credeva morto in una scena descritta con parole toccanti nel racconto ... *Che magro che sei fratello!*.

Comincia così per lui il lento e difficile processo di riconciliazione con la vita, che diventerà il tema di alcuni dei suoi racconti più riusciti. Dopo la guerra Rigoni Stern diventa impiegato del catasto (dicembre 1945) e, col passare dei mesi, comincia a manifestare la sua vocazione di scrittore-testimone. Si tratta di una vocazione letteraria sui *generis*, legata a doppio filo a

quel processo di crescita e trasformazione personale che lo hanno reso una figura carismatica nel panorama letterario (e non solo) italiano¹.

5. Due tipi di forza morale

Avviandomi alla conclusione vorrei provare a mettere a fuoco i tratti distintivi della varietà di resilienza dimostrata da Rigoni Stern in un contesto storico così drammatico. Come notavo all'inizio, l'immagine stessa della «forza d'animo» lascia intendere che le polarità assiologiche rappresentino un aspetto essenziale dell'esperienza di vita delle persone moralmente integre. La rettitudine, in effetti, è una virtù pugnace che combatte un male nel nome di un bene o afferma un valore in odio a un disvalore. Tale vigore spirituale può manifestarsi, poi, o nella forma «stoica» dell'edificazione di una cittadella interiore fortificata, schermata contro qualsiasi possibile assalto della malasorte, oppure nella variante espansiva, platonico-aristotelica, dello slancio verso un bene che finisce per agire nella vita delle persone come una luce che dischiude nuovi orizzonti dissipando le ombre e l'oscurità che inibiscono la forza dell'agire retto.

La forza morale che, per citare Primo Levi, ha consentito a Rigoni di «tollerare la vista di Medusa» senza perdere un'oncia della propria umanità è fatta indubbiamente anche di polarità etiche². Queste fissano i punti cardinali della sua topografia morale. Sto pensando a coppie assiologiche come: aggressori/aggrediti; imboscati/in-prima-linea; responsabili/irresponsabili;

¹ Per distinguersi dagli autori di romanzi, Rigoni ha evocato più volte nei suoi scritti e interviste la distinzione tra narratori per esperienza e per immaginazione proposta nel suo saggio su Leskov da Walter Benjamin (*Narratore* 248-253).

² L'immagine mitica dello sguardo di Medusa compare in una poesia inedita che Levi compose il 28 luglio 1984 per i suoi amici Nuto Revelli e Mario Rigoni Stern: «Ho due fratelli con molta vita alle spalle / nati all'ombra delle montagne. / Hanno imparato l'indignazione / nella neve di un Paese lontano, / e hanno scritto libri non inutili. / Come me hanno tollerato, la vista / di Medusa, che non li ha impietriti. / Non si sono lasciati impietrire / dalla lenta nevicata dei giorni» (citata in Mendicino 198-200). Pochi anni prima lo stesso Levi (*Radici* 215) aveva tracciato un profilo di Rigoni che potrebbe fungere da epitome di questo saggio: «Che Mario Rigoni esista, ha qualcosa di miracoloso. In primo luogo, perché ha del miracolo la sua stessa sopravvivenza: quest'uomo così lontano dalla violenza è stato costretto dalla sorte a fare tutte le guerre del suo tempo, ed è uscito indenne e incorrotto dai fronti francese, albanese e russo, e dal Lager nazista. Ma è altrettanto miracoloso che Rigoni sia quello che è, che sia riuscito a conservarsi autentico e schivo in quest'epoca di inurbamento suicida e di confusione dei valori. È raro trovare in altri libri una più piena aderenza fra l'uomo che vive e l'uomo che scrive; è raro trovare pagine altrettanto dense».

leali/sleali. Nel suo caso, la bonarietà, il coraggio, la serietà, la lealtà sono virtù che guidano l'azione anche nei contesti più critici e ha forse senso rappresentarsele come i valori di riferimento di un'etica del guerriero involontario e mite. Non a caso la collera e l'indignazione sono i due sentimenti morali che marcano i momenti di massima crisi nei patimenti di Mario – le circostanze della vita, cioè, in cui la sua coscienza morale sperimenta l'urto frontale con i lati più oscuri dell'esistenza.

Simili polarità sono il fulcro di qualsiasi identità morale. Così, quando, come negli ultimi giorni della battaglia di Nikolajewka o al ritorno sull'Altipiano alla fine della guerra, le condizioni esterne o interne impediscono a tali virtù o fini di orientare l'azione, la persona può essere ridotta a un fantasma, a una non-persona. Così Rigoni Stern descrive se stesso dopo la battaglia di retroguardia del 26 gennaio 1943: «Ma io, ormai, non pensavo più a niente; neanche alla baita. Ero arido come un sasso e come un sasso venivo rotolato dal torrente. Non mi curavo di cercare i miei compagni e, dopo, nemmeno di camminare in fretta. Proprio come un sasso rotolato dal torrente. Più niente mi faceva impressione; più niente mi commuoveva» (*Sergente nella neve* 136).

Queste parole trovano un'eco in quelle con cui si conclude il racconto *La scure*, dedicato, non a caso, a Primo Levi: «Il Lager avrebbe dovuto restare dietro le spalle, lontano; in una landa della Polonia. Ma non era, perché le baracche allineate nei blocchi, i reticolati con sopra, alte come su trampoli, le torrette delle mitragliatrici mi seguivano. Camminavo da centinaia di chilometri e attorno restavano sempre queste cose: mi attorniavano come un abito. Reali, non di impressioni o di aria, e non riuscivo a liberarmene. Forse neanche tentavo ... Anche la pianura e la festa per la Liberazione e il giorno della pace, in quel maggio del 1945, non erano ancora per me. Non mi accorgevo delle rondini, del suono delle campane, dei fiori dei ciliegi, del canto dei tordi, delle api sui colchici, perché ancora avevo i comandi urlati. Come frustate su un animale che non reagisce. Neanche la strada dove avevo giocato, la casa dove ero nato, la tovaglia bianca sotto la luce riuscivano a estraniare la fame, il freddo, le battaglie, le morti innaturali, il Lager. Di notte, nel sonno, urlavo. Di giorno andavo per i boschi senza sentire i fringuelli, senza vedere le tracce del capriolo, senza odorare il sambuco. E non cercavo nessuno» (269).

6. Controterrore

Come si resta in piedi quando ogni stilla di energia morale sembra esaurita, quando di noi non è rimasto che un grumo di pura passività? Su che cosa

poggia la resilienza morale a quel punto? La domanda fa tremare le vene e i polsi, ovviamente. Questo è l'abbozzo di risposta che ricavo dalla testimonianza letteraria di Mario Rigoni Stern.

Sullo sfondo, anche nelle situazioni più drammatiche, si staglia una serie di intuizioni della vita che definirei «non polarizzanti» e che lo scrittore Francesco Biamonti (102), riesumando un'intuizione geniale di René Char, ha descritto opportunamente come il controterrore che «egli si crea continuamente» e «gli serve in tutte le occasioni in cui la vita entra in nodi tragici»³.

La prima intuizione è un'idea minima di fratellanza umana intesa come «paesantità». L'essere paesani non è un ideale morale maestoso o perfezionista, ma la solidarietà di base tra esseri umani che condividono un destino di fatica, sofferenza, gioie semplici («Giacché al mondo siamo tutti paesani», recita la chiusa del racconto *Incontro in Polonia*). Questo legame è talmente profondo che non svanisce nemmeno nelle circostanze più estreme, ad esempio durante la battaglia di Nikolajewka, quando il semplice fatto di avere bussato dischiude a Mario l'ospitalità di una famiglia russa che assiste senza distinzione i soldati di entrambi i fronti (*Incontro in Polonia* 112). O, in tempo di pace, traspare nel sorriso del boscaiolo che porge a un Mario ancora oppresso dai ricordi della guerra e del Lager la borraccia di legno accompagnando il gesto spontaneo di amicizia con due semplici parole: «Vuoi bere?» (*Scure* 269). In entrambi i casi la paesantità, il fatto cioè di essere accomunati dal «destino della povera gente» (*Incontro* 114), appare come un'ovvietà non bisognosa di spiegazioni.

La seconda è un'intuizione volutamente indeterminata della bontà ultima dell'esistenza, spesso incarnata da figure femminili silenziose, piene di grazia, enigmatiche nella loro estraneità al mondo maschile (la Russia viene spesso descritta in questi termini femminili; come pure uno degli alberi preferiti di Rigoni Stern: la betulla), e, tra le stagioni, dalla primavera. Emblematica, da questo punto di vista, è la chiusa del *Sergente nella neve* in cui Mario che, come un cane, si ricava «la cuccia per dormire» è letteralmente impregnato dalle semplici scene familiari che contempla da sdraiato: una ragazza e un neonato; la ragazza seduta vicino alla culla; la culla appesa al soffitto con delle funi che dondola come una barca ogni volta che il bambino si muove; la ragazza che fila la canapa con il mulinello a pedale e il rumore del mulinello che riempie il suo essere come il rumore di una

³ Come nota lo stesso Biamonti (102, nota 41), in *Fogli d'Ipnos 1943-1944* Char aveva descritto il suo controterrore come «ce vallon que peu à peu le brouillard comble» (questa valletta colmata adagio adagio dalla nebbia).

cascata gigantesca; il sole di marzo, che entra tra le tendine e fa sembrare oro la canapa; la ragazza che spinge dolcemente la culla e canta quando il bambino piange; lui che ascolta e non dice una parola (149).

Tutto ciò, infine, – e siamo alla terza intuizione – è come incorniciato dalla visione del rapporto salvifico, ma antiperfezionista, degli esseri umani con la Natura, in quanto sfera dell'esistenza in cui si manifesta la vita in tutta la sua forza primordiale. È una visione complessa della natura perché, sebbene non ci sia alcuna forma di antropomorfismo consolatorio – la Natura, cioè, non è benigna come in un cartone animato di Walt Disney – tra Uomo e Natura non esiste un divario incolmabile, ma una relazione continua di risonanza. Spesso, non a caso, la fine dei racconti di guerra coincide negli scritti di Rigoni con immagini di una vitalità naturale elementare. Si veda, a titolo di esempio, la chiusa di *Quota Albania*: «Nel pomeriggio scendo al fiume che corre tra le colline a un chilometro dall'accampamento; ci arrivo per un sentiero quasi nascosto tra erbe alte che emanano un odore aspro. Davanti al mio passo batto con un bastone per far allontanare le vipere che sento frusciare e soffiare. Prima di arrivare all'acqua passo sotto una volta di fronde. C'è un'ansa tutta circondata da alberi, con i rami a lambire la corrente; l'acqua è limpida e fresca; il fondo non è di sassi ma di una creta verde e dura. Mi spoglio ed entro in quell'acqua fredda che per un attimo mi fa trattenere il fiato, poi mi diverto a spruzzarmi e a guardare i prilli tra la luce che filtra dal bosco attorno. Quando esco vado a stendermi su un sasso al sole; alto, nel mezzo del fiume. Sento il mio corpo evaporare, la corrente lambire il sasso e correre via. Chiudo gli occhi e sotto le palpebre ruotano infiniti piccoli soli colorati. E mi lascio vivere» (109-110).

7. *Resilient beliefs*

Questi tre baluardi di controterrore, di resilienza morale, oltrepassano e sostengono in qualche modo difficile da spiegare le polarità su cui si regge qualsiasi vita morale degna di questo nome. Dovendo azzardare un quadro interpretativo, direi che le polarizzazioni eticamente più robuste si basano su *resilient beliefs*, ovvero su intuizioni della vita che operano al di sotto della coscienza come forze depolarizzanti che consentono alle persone di non farsi travolgere dagli eventi e le orientano verso il futuro. Personalmente ritengo che, a dispetto dell'esasperata divisione del lavoro accademico, anche oggi sia un compito essenziale della filosofia morale provare a dare un nome e un volto a queste credenze profonde che incorniciano l'esperienza morale delle persone.

Nel caso particolare di Rigoni Stern il carattere fondativo, «ultimo», di queste macroimmagini – «Mangiavamo tutti nel medesimo recipiente con religiosità e raccoglimento», si legge alla fine del *Sergente nella neve* (150) – evoca il profilo inclusivo di una spiritualità secolare, che in un'intervista lo stesso Rigoni Stern (*Nuove stagioni* 55), autorappresentandosi come «un laico credente», ha descritto con pudore e difeso come uno spazio inviolabile di intimità: «Ma queste sono cose così personali ...». In un'altra occasione, l'11 maggio 1998, concludendo il discorso di ringraziamento per il conferimento della laurea honoris causa in Scienze forestali e ambientali dell'Università di Padova, il nesso tra il senso del sacro e l'esperienza della Natura è stato da lui evocato in maniera più esplicita. Queste sono le parole non convenzionali usate da Rigoni in quella circostanza: «Il bosco. Cattedrale del creato: le luci che filtrano dall'alto, i fruscii, i suoni, gli odori, i colori sono mezzi per far diventare preghiera le tue sensazioni da offrire a un dio che non si sa» (*Appendice* 580).

Anche se, come detto, in gioventù aveva assorbito per lo più passivamente l'*ethos* della propria comunità, la mappa morale che ha guidato le scelte di Rigoni Stern nella bufera del Novecento, pur non essendo il frutto di un lavoro metodico del pensiero, era comunque il prodotto di una «cultura» ricca, composta sia da uno strato di oralità (il metaracconto contadino, il «filò» evocato spesso negli scritti di Rigoni) sia da un repertorio considerevole di cultura scritta: la grande poesia italiana, da un lato, e dall'altro lato, i racconti di avventura alla Conrad che, per usare le parole di Cesare Pavese, narrano le storie di «piccoli uomini che, febbricitanti e risoluti, tengono duro ... – gli umili e i sorridenti che, senza un gesto, s'immolerebbero ai compagni e non lo sanno» e che discendono da una «stirpe di coraggiosi, non di santi» (VII). È proprio questa ricchezza che oggi fa sì che esaminare la sua «seconda ingenuità o immediatezza» morale, per ricorrere a un'espressione felice di Paul Ricoeur (314), equivale a compiere una sorta di fenomenologia della vita morale moderna *in vivo*. Una delle verità più importanti che emerge da questa ricognizione è che forza e fragilità costituiscono due aspetti parimenti essenziali di quella capacità di sopportazione per molti versi miracolosa di cui continuano ancora oggi a dare prova i «giusti» in ogni angolo del nostro travagliato pianeta.

Bibliografia

Benjamin W., 1962, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nicola Leskov*, in W. Benjamin, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Torino, Einaudi, pp. 247-274.

- Biamonti F., 2008, Recensione a: M. Rigoni Stern, *Sentieri sotto la neve*, in *Scritti e parlati*, Torino, Einaudi, pp. 99-103.
- Levi P., 1981, *La ricerca delle radici*, Torino, Einaudi.
- MacIntyre A., 1988, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. P. Capriolo, Milano, Feltrinelli.
- Mendicino G., 2021, *Mario Rigoni Stern. Un ritratto*, Roma - Bari, Laterza.
- Nussbaum M.C., 1996², *La fragilità del bene: fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, trad. M. Scattola, Bologna, Il Mulino.
- Pavese C., 2006, *Nota introduttiva*, in J. Conrad, *La linea d'ombra*, Torino, Einaudi, pp. V-VII.
- Ricoeur, P., 1972, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Milano, Jaca Book.
- Rigoni Stern M., 2003, *Quota Albania*, Torino, Einaudi.
- 2006, ... *Che magro che sei fratello!*, in M. Rigoni Stern, *I racconti di guerra*, Torino, Einaudi, (Kindle Edition).
 - 2008, *Appendice*, in M. Rigoni Stern, *Le vite dell'altipiano. Racconti di uomini, boschi e animali*, Torino, Einaudi, pp. 574-580.
 - 2013, *Le nuove stagioni di Mario Rigoni Stern*, in M. Rigoni Stern, *Il coraggio di dire no. Conversazioni e interviste 1963-2007*, Torino, Einaudi, pp. 54-58.
 - 2013, *Incontro di Mario Rigoni Stern con i ragazzi della scuola media di Lozzo di Cadore*, in M. Rigoni Stern, *Il coraggio di dire no. Conversazioni e interviste 1963-2007*, Torino, Einaudi, pp. 108-124.
 - 2013, *Gli ultimi*, in M. Rigoni Stern, *Il coraggio di dire no. Conversazioni e interviste 1963-2007*, Torino, Einaudi, pp. 125-131.
 - 2014, *Il sergente nella neve*, in M. Rigoni Stern, *Il sergente nella neve. Ritorno sul Don*, Torino, Einaudi, pp. 3-150.
 - 2014, *La scure*, in M. Rigoni Stern, *Il sergente nella neve. Ritorno sul Don*, Torino, Einaudi, pp. 263-269.
 - 2018, *Incontro in Polonia*, in M. Rigoni Stern, *Il bosco degli urogalli*, Torino, Einaudi, pp. 110-114.
- Seneca, 2001, *La fermezza del saggio*, in Seneca, *La fermezza del saggio. La vita ritirata*, a cura di N. Lanzarone, testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, pp. 42-123.

Gli effetti simbolici dello *Hate Speech*: riflessioni sul caso dell'odio rivolto a minoranze religiose

Valeria Fabretti

Introduzione

L'espressione «hate speech» – affermatasi nel contesto anglosassone negli anni Ottanta per indicare messaggi che incitano all'odio e all'intolleranza nei confronti di persone o gruppi sulla base della loro etnia, del genere e orientamento sessuale, dall'appartenenza religiosa e di altre caratteristiche identitarie (ECRI) – è almeno dagli inizi del nuovo millennio d'uso comune anche nel nostro Paese. La sua traduzione in italiano è, però, tutt'altro che immediata. Genericamente, si ricorre alla formula «discorsi d'odio», pur sapendo che in realtà ci si vuole riferire a una varietà di forme comunicative: non solo discorsi, appunto, ma anche singole parole, epiteti, immagini o simboli, vignette satiriche (pensiamo al ruolo che hanno oggi i *meme*, brevissimi video o semplici immagini con un breve testo, che veicolano contenuti dal tono perlopiù umoristico capaci di diventare velocemente «virali»). Si può poi anche discutere se richiamare proprio il sentimento dell'odio sia il modo migliore per dar conto della natura di queste espressioni, che, se è vero che racchiudono intenzioni ostili, offensive o persecutorie, potrebbero anche essere mossi da attitudini sensibilmente diverse, come l'antipatia o lo sdegno (Parekh).

Come la si traduca e analizzi – e non fermarsi all'etichetta è senz'altro un buon proposito – è evidente che la formula *Hate Speech* (di qui, HS) ci consente quantomeno di tratteggiare i contorni di un fenomeno non certo nuovo – non si è forse sempre offeso, insultato, ingiuriato? – ma che, nell'epoca del web, mostra una particolare capacità di propagazione, moltiplicazione e visibilità. Proprio questi aspetti fanno pensare che lo HS stia alimentando quella che diversi osservatori indicano come crescente polarizzazione – dunque, radicalizzazione e reciproco distanziamento – delle opinioni e degli orientamenti culturali, politici, religiosi, etici che si confrontano nella sfera pubblica e mediatica.

Diversi studi che negli ultimi anni si sono incaricati di monitorare la diffusione dello HS soprattutto nello spazio del web e nei social network restituiscono, in effetti, un quadro preoccupante. Tra questi, i dati prodotti da Vox – Osservatorio Italiano sui Diritti nel suo sesto anno di mappatura su Twitter: nel 2021 si registra una radicalizzazione del fenomeno – un aumento dei tweet negativi sul totale di quelli analizzati – e un allargamento dei target – le persone con disabilità (16,43%), le persone omosessuali (7,09%), gli ebrei (7,60%), le donne (43,70%) e i musulmani (19,57%). Di qui anche l'ipotesi di un'evoluzione interna al fenomeno che vedrebbe il coinvolgimento crescente e attivo di veri e propri «professionisti dell'odio».

Come evidente anche a partire da questi dati, i casi di HS indirizzati a minoranze religiose occupano una parte significativa nello scenario (Moon). Questo tipo di discorsi d'odio si basa spesso sull'attribuzione ai membri del gruppo di alcuni tratti indesiderabili, morali, comportamentali oppure legati a credenze e pratiche. Mentre l'antisemitismo nell'era moderna si è generalmente basato sui primi aspetti, implicando una condanna generalizzata dei membri delle comunità ebraiche in ragione di supposti «modi di essere» deprecabili (ad esempio, la disonestà o la crudeltà), nel caso dell'islamofobia o, meglio, dell'odio anti-musulmano le ragioni sono per lo più legate al giudizio sulle credenze e/o pratiche religiose, considerate pericolose e incompatibili con le società occidentali; aspetti attribuiti all'islam in generale, trascurando la diversità delle tradizioni e, all'interno di esse, le connessioni tra tradizioni e regimi politici, nonché la distanza tra gli orientamenti dei singoli individui e il gruppo religioso con cui questi si identificano.

In questo contributo mi riferirò soprattutto al caso dell'odio indirizzato ai gruppi religiosi per argomentare come, nell'attuale riflessione sullo HS e nella prospettiva di individuare le migliori strategie di risposta e contrasto, sia necessario soffermarsi sugli *effetti* cui queste forme comunicative sembrano capaci di dar luogo.

1. Il problema del «danno»

Un vivo dibattito riguarda da tempo i possibili interventi per il contrasto dello HS e per la preservazione del discorso pubblico da tali eccessi – potremmo dire, quindi, di «depolarizzazione». Il nodo principale interessa la possibilità di intervenire in modo restrittivo e sanzionatorio senza ledere, al contempo, la tutela della libertà individuale di parola, espressione o pensiero. La discussione, che dunque investe la misura in cui le democrazie do-

vrebbero «limitare sé stesse» attraverso l'introduzione di divieti o restrizioni alla libertà di espressione per la regolamentazione dello HS (*bans*), è fondamentalmente incentrata sul famoso «principio del danno» (*harm principle*) introdotto dal filosofo britannico John Stuart Mill già a metà dell'Ottocento. Secondo questo principio le azioni degli individui dovrebbero essere limitate solo nel caso in cui possano provocare «danni» ad altri individui.

Tuttavia, di fronte alla estrema varietà di forma e contenuto dei messaggi d'odio, non è facile individuare il tipo di danno – effettivo, imminente o probabile – che questi rappresenterebbero e che quindi giustificerebbe un intervento restrittivo. Inoltre, non dovrebbero essere tralasciate nell'analisi forme implicite, talvolta subdole, di offesa, stratagemmi discorsivi che fanno uso di metafore o false ironie e che possono comunque fomentare, «in sordina», vecchi e nuovi odiatori (Faloppa). Quali «danni» sono attribuibili a queste forme maggiormente ambigue di ostilità sociale? Tornando al caso dello HS diretto ai gruppi religiosi, ci si può chiedere quale danno possa essere ricondotto, ad esempio, alle frequenti affermazioni dispregiative nei confronti dell'islam o dei musulmani che incontriamo sui nostri social; al cosiddetto *black humor* a sfondo religioso, come pure alla pubblicazione di immagini di svastiche o alla profanazione di simboli sacri, come l'esposizione di una testa di maiale di fronte ad una moschea, per richiamare un episodio specifico avvenuto in Veneto nel 2015.

Richiamando un principio normativo astratto, alcuni/e hanno sottolineato che il danno debba essere identificato con la minaccia alla lesione della *dignità* della persona. Dunque, il criterio guida chiamato limitare la libertà di espressione sarebbe la misura in cui questa possa mettere a repentaglio un attributo – appunto, la dignità – genericamente attribuito all'essere umano in quanto tale. Provocatoriamente, potremmo chiederci, però, come sia possibile, se la dignità rappresenta un attributo di ciascuna persona in quanto tale, che questa le venga «sottratta» attraverso un'espressione ostile formulata da qualcun altro (Statman).

In accordo con altri contributi (*ibidem*), vorrei suggerire che questa interpretazione del danno che l'odio provocherebbe si muove su un livello eccessivamente astratto perché si possa guidare la ricerca di un giusto equilibrio nelle forme di contrasto e regolamentazione dello HS. Non intendo, in realtà, entrare nel merito dei possibili metodi o gradi di restrizione della libertà di espressione da porre in essere; bensì provare a restituire una lettura maggiormente concreta degli effetti dello HS, mettendo tra parentesi l'idea di danno alla dignità e considerando, invece, attraverso una lente so-

ciologica, il danno che lo HS può provocare alla condizione sociale e soggettiva delle persone e dei gruppi cui si esso indirizza.

2. Gli effetti dello HS: il danno simbolico non è intangibile

Ricerca una maggiore concretezza rispetto all'idea di danno come lesione della dignità non significa limitare lo spettro ad una mera materialità: non si tratta, in altri termini, di individuare gli effetti solo dove questi si mostrano in maniera tangibile (come nel caso della violenza fisica). Muovo dalla convinzione che siano altrettanto gravi quegli effetti che potremmo definire indiretti o *simbolici*.

In questa direzione, Antony Cortese, ad esempio, suggerisce che lo HS germingerebbe una forma di «intolleranza convenzionale», ovvero trasmessa di generazione in generazione, in una sorta di effetto cumulativo. Qui l'accento è sui *climi sociali* che l'odio contribuirebbe a condizionare, all'interno dei quali maturerebbero con maggiore probabilità emozioni e propensioni individuali di segno negativo. Lo HS agirebbe, insomma, come un «veleno ad azione lenta» che contribuisce a «intossicare» l'ambiente sociale (Waldron).

Mi sembra possibile però scendere ancora di grado, passando dalle atmosfere alle dinamiche sociali e considerando, tra gli effetti simbolici dell'odio, il *discredito* e l'*umiliazione*.

Se è vero che essere chiamati «negro» o «terrorista», etichetta diffusamente associata alle persone musulmane specie se migranti, sarebbe come ricevere uno schiaffo in pieno viso, perché le parole possiedono – come la filosofia del linguaggio ci insegna (Austin) – un potere performativo anche quando «restano tali», occorre provare a comprendere meglio la natura di questa violenza e le sue implicazioni. In particolare, dobbiamo chiederci cosa significhi esattamente umiliazione – ovvero, in cosa si traduca per le persone che la sperimentano – e attraverso quali meccanismi questa possa essere generata dallo HS.

Una chiarificazione preliminare è allora necessaria. Quando parliamo di gruppi, la condizione sociale – o *status* sociale – si riferisce al posto che questi occupano nella cosiddetta «gerarchia sociale», in virtù non solo delle condizioni strutturali (dotazione economica, grado di potere, insieme di diritti) ma anche della reputazione di cui tali collettività possono godere. Si può dire che un gruppo occupa posizioni elevate quando è in grado di controllare, per ordine o per influenza, la condotta degli altri gruppi e quando il suo ruolo e la sua condotta sono stimati dagli altri. Facendo riferimento al lavoro di uno

degli studiosi principali della etnometodologia, Harold Garfinkel, potremmo dire che lo *status* di un gruppo non dipende, in effetti, dalle sue caratteristiche ma dall'azione di «assegnazione» o «designazione» di quel gruppo ad una certa posizione sociale sulla base di quelle caratteristiche; un'azione che, ovviamente, viene portata avanti da «altri», normalmente in una posizione sociale che attribuisce loro questa facoltà.

Semplificando un po' processi che sono sempre dinamici, interconnessi e multilivello, potremmo dire allora che, se l'accesso da parte di un gruppo a risorse come il denaro o il potere dipende soprattutto da condizioni di tipo strutturale in essere in una certa società (come il funzionamento del mercato economico, le giurisdizioni in vigore ecc.), il *credito* accordato a tale gruppo – diremmo, la sua legittimazione sociale – dipende largamente, invece, da processi di tipo culturale e simbolico. Ovvero, da come quel gruppo è considerato dagli altri.

Lo HS può essere ricompreso esattamente in questo insieme di processi di produzione culturale e simbolica, ovvero di creazione e riproduzione di immagini e rappresentazioni sociali; esso quindi intacca non tanto le risorse materiali nei gruppi cui si rivolge – almeno non direttamente – quanto il credito che viene loro accordato a livello collettivo.

Questo primo tipo di danno può implicare, a sua volta, un secondo, ovvero la degradazione della considerazione che lo stesso gruppo sociale matura di sé e del proprio ruolo e spazio sociale (McLure 4).

Procediamo con ordine e vediamo come questi effetti interrelati si producono.

3. Il deterioramento del rispetto sociale

Cosa significa esattamente attribuire credito ad un gruppo a livello sociale? Tentando una risposta tarata sulla nostra società e in rapporto al caso delle minoranze religiose potremmo dire: riconoscere che l'insieme delle tradizioni, pratiche, scelte e credenze, che sono (almeno parzialmente) costitutive dell'identità di quei gruppi, sia socialmente legittimo e meriti *rispetto*.

Senza entrare nel dettaglio delle molte teorie al riguardo, è sufficiente dire che intendo qui per rispetto quanto suggerito dalla teoria del riconoscimento proposta dal filosofo Axel Honneth: un atteggiamento interpersonale in cui l'interlocutore – sia esso un individuo o un gruppo – è considerato «un partner a pieno titolo nell'interazione», un soggetto socialmente e normativamente meritevole di considerazione. A differenza dell'attribuzione di stima, una modalità di riconoscimento meno formale e più sostanzia-

le (Honneth), il rispetto non presuppone necessariamente la considerazione delle identità religiose come portatrici di verità o di principi eticamente apprezzabili e condivisibili (Forst). In altre parole, il riconoscimento come rispetto non richiede l'adesione e la valutazione di giudizi morali positivi – cosa che sarebbe peraltro particolarmente impegnativa nel caso di convinzioni religiose o di pratiche che possono essere controverse – ma di garantire pari opportunità di essere considerati e valutati, tutt'al più, come validi «candidati alla stima». Rispettare un gruppo religioso significa, allora, attribuire ad esso un ruolo e spazio nello scenario sociale, riconoscendogli un «margine di manovra» e «prendere sul serio» la sua esperienza o il suo punto di vista (Shirmer et al.). Qualcosa di più del mero «tollerare» (Galeotti).

Lo HS di fatto nega questa forma di rispetto, lesionando o deteriorando la considerazione dei suoi target in quanto membri della società (Waldron). In questo senso, lavora ad un «designazione» del gruppo target ad uno *status* subordinato nella gerarchia sociale.

Per comprendere questa dinamica è importante considerare non solo il ruolo dei *followers* e delle «camere d'eco» (*echo chambers*), in cui i messaggi d'odio vengono rinforzati, ripetuti e riverberano in una sorta di recinto, ma anche l'impatto su quelli che sono chiamati «ascoltatori causali»; coloro, cioè, che non appartengono al gruppo target, né rientrano tra i promotori della comunicazione offensiva. In questa audience, che può essere particolarmente allargata, l'effetto dello HS è il consolidamento dei pregiudizi e la promozione di un desiderio di estraneità e allontanamento rispetto al gruppo target. Secondo alcuni studi, ad esempio, essere ascoltatori di messaggi omofobi porta i maschi eterosessuali a rafforzare ed enfatizzare la propria identità sessuale e a prendere le distanze dalle persone omosessuali. Inoltre, questa sovraesposizione può avere un effetto contestuale di «normalizzazione» dell'odio, per cui la soglia di tolleranza della violenza verbale si alza oltremodo.

Se riportiamo le considerazioni fatte sin qui al caso dell'odio rivolto a gruppi religiosi possiamo ora trovare maggiormente evidente che: quando parliamo di minoranze parliamo del risultato non solo di condizioni determinate sociali (per esempio possesso o meno di diritti) ma anche – e forse soprattutto – del risultato di attività di «designazione» di tipo culturale portata avanti da altri membri/gruppi della società; di forme di esclusione e di dominio basate sulla riproduzione di rappresentazioni negative della identità di quei gruppi, di visioni stereotipate e pregiudizi disumanizzanti che spesso derivano dalla sovrapposizione e intersezione di diversi attributi ad essi associati.

Parliamo, in altri termini, del risultato di potenti «immaginari» che, basandosi su associazioni di idee e di stereotipi, corroborano una delegittimazione sociale di alcuni gruppi e di alcune identità.

Il danno in questione, qui, non è una generica perdita di dignità dei gruppi target; piuttosto, un logoramento dell'immagine sociale o, potremmo dire, della reputazione che può essere attribuita a un gruppo e che fa dei suoi membri cittadini più o meno rispettabili di una società.

4. L'umiliazione e il danno al rispetto di sé

Come anticipato, il danno «rappresentazionale» – come deterioramento della considerazione accordata al gruppo preso di mira – ha una seconda implicazione: il livello pubblico riverbera infatti su quello soggettivo. Come diversi studi indicano, la diminuzione del rispetto accordato a un gruppo, infatti, può causare una diminuzione del rispetto di sé nei suoi componenti.

Per spiegare questa dinamica potremmo richiamare ancora le teorie del riconoscimento, secondo le quali l'identità di ciascuno di noi – semplificando, il modo in cui rispondiamo alla domanda «chi sono?» – dipende, seppur non totalmente, da come gli altri considerano quei «beni» – valori, credenze, stili di vita, pratiche quotidiane ecc. – con cui ci identifichiamo profondamente. Certamente il grado in cui i singoli membri di un gruppo religioso si identificano con questi elementi – dunque le forme e l'intensità dell'affiliazione religiosa – sono estremamente variabili e di difficile lettura. Tuttavia, in termini approssimativi, così come vale per altri gruppi sociali, possiamo considerare che le comunanze all'interno di una comunità religiosa – appunto, valori, tradizioni, rituali condivisi – abbiano un peso anche laddove gli individui si riferiscano ad essi attraverso la mediazione dei propri schemi e significati.

Questo legame tra beni collettivi e identità personale rende tra l'altro la classica distinzione tra attacchi a un gruppo religioso e attacchi alle credenze di un gruppo non così netta come lo è in un'ottica giuridica. Se dal punto di vista giuridico, la distinzione è in effetti piuttosto cruciale – infatti, mentre un attacco a un gruppo religioso, se ritenuto sufficientemente odioso o estremo, è spesso un reato punibile, un attacco alle convinzioni di un gruppo è tipicamente consentito – dal punto di vista sociologico la questione non è altrettanto netta (Moon).

Il danno soggettivo che può essere inflitto da questo «deficit di riconoscimento» o mancanza di rispetto nei confronti del gruppo di appartenenza

viene definito, negli studi interessati, come *umiliazione*, un'esperienza che implica un deterioramento del *rispetto di sé*. In questo senso, l'umiliazione rimanda qualsiasi atto che fa sì che la persona o il gruppo cui è indirizzato arrivi a ritenere di non essere (o di essere meno) meritevole di considerazione e rispetto. In effetti, non c'è umiliazione che non abbia come portato questo senso di perdita nel grado di rispetto di sé (Statman).

Legato a questo tipo di implicazione è poi il cosiddetto «effetto di silenziamento» (*silencing effect*) sulle vittime dello HS. Queste, pur conservando i loro diritti formali a partecipare all'arena pubblica, possono risultare scoraggiate dall'esprimere le proprie opinioni. Uno studio norvegese, ad esempio, ha rilevato che, rispetto alla popolazione maggioritaria, le minoranze etniche sono sostanzialmente più inclini a diventare caute nell'esprimere il proprio punto di vista dopo aver subito attacchi d'odio (Midtbøen e Steen-Johnsen).

Nel complesso questi effetti producono nei target un vero e proprio «de-potenziamento» (*dis-empowerment*), basato appunto sul danneggiamento del valore sociale delle caratteristiche ad essi attribuite (Crenshaw). Il *dis-empowerment* può essere inteso anche come inconsapevolezza rispetto alle vessazioni subite: specie quando esse si confondono in comunicazioni mirate alla manipolazione delle coscienze, è più facile che restino invisibili alle loro vittime (Laborde 23) o persino che le interiorizzano (Reitter).

Ci si può chiedere se questo tipo di effetti possano verificarsi anche nel caso, che possiamo immaginare sia preponderante, in cui le vittime non si riconoscano negli orientamenti e valori manifestati dagli odiatori. Perché sentirsi umiliati di fronte ad un'offesa proveniente da qualcuno che non teniamo in alta considerazione? Non è semplice rispondere a questa domanda. La complessità sta nella stessa multidimensionalità del comportamento umano, non esauribile attraverso il criterio della mera razionalità di tipo cognitivo. Inoltre, ancora una volta, è il legame profondo tra la nostra identità e il bisogno di inclusione a spiegare questa apparente contraddizione: quando il comportamento di altri racchiude un messaggio intenzionalmente rivolto a rigettare, escludere, subordinare la nostra identità, non solo ci sentiamo «immediatamente» ed emotivamente umiliati ma possiamo anche dire di avere «buone ragioni» per sentirci così (Statman). Specie se le intenzioni di chi veicola il messaggio sono chiaramente offensive.

È vero che il rispetto di sé non dipende completamente dalle condizioni esterne; diversi esempi storici ci ricordano che le persone possono mantenere il rispetto di sé anche a fronte delle più estreme forme di privazione pubblica di rispetto – pensiamo alle esperienze nei campi di sterminio e

alle lotte degli schiavi afroamericani. Tuttavia, le risorse di cui la persona dispone per costruire una propria «impermeabilità» alla dinamica dell'umiliazione siano il prodotto di contesti, condizioni ed esperienze biografiche non generalizzabili. Inoltre, per alcuni gruppi sociali, particolarmente esposti alla subordinazione e a forme discriminatorie multiple o «intersezionali» per via della sovrapposizione delle loro diverse e contestuali caratteristiche (ad esempio le donne musulmane, le persone LGBT migranti o rifugiate, le persone disabili di colore ecc.), tale capacità di resilienza possa essere maggiormente debole e l'impatto dell'umiliazione sproporzionato.

Conclusioni

Questo percorso di riflessione è partito da alcuni interrogativi riguardo il tipo di effetti negativi attribuibili allo HS, un punto centrale per una discussione consapevole sulle possibili forme di depolarizzazione, tra cui la regolamentazione del discorso pubblico e la restrizione della libertà d'espressione. L'esercizio condotto ci aiuta, mi sembra, a mettere a fuoco almeno questi passaggi: la condizione di minoranza religiosa, lontano dall'essere semplicemente un «dato di fatto», va interpretata come condizione di subordinazione esito, almeno in parte, di un deficit di riconoscimento in termini di rispetto e, più precisamente, di azioni di degradazione dell'immagine sociale e del credito attribuibile a quello stesso gruppo religioso e ai suoi membri in quanto tali; gli atti comunicativi ostili realizzano tali azioni veicolando discredito entro platee ampie, lavorando dunque sul piano dell'immaginario collettivo attraverso la «risonanza» di queste rappresentazioni negative nella società; nella misura in cui questa dinamica può essere interpretata come umiliazione, gli effetti retroagiscono anche sul piano soggettivo delle persone coinvolte nei gruppi target, in misura maggiore nel caso in cui far parte di quel gruppo rappresenta un aspetto rilevante della loro identità; l'effetto in questione può essere descritto come lesione del rispetto di sé, inibizione dalla partecipazione alla sfera pubblica o persino diminuzione della consapevolezza rispetto alla subordinazione di cui si è vittima; effetti che si può ipotizzare risultino amplificati, come suggerito dalla teoria dell'*intersezionalità*, per le persone che condividono simultaneamente molteplici tratti o condizioni – ovvero che appartengono a diversi gruppi subordinati – che diventano oggetto di discriminazione.

In ultima analisi, allora, vorrei suggerire come questa parziale luce gettata sull'apparentemente oscura e intangibile catena di effetti generati dallo HS suggerisca di pensare alla depolarizzazione, prima ancora che come

intervento di tipo costrittivo, come processo alimentato da un approccio culturale ed educativo. Come accennato, infatti, la capacità dello HS di produrre umiliazione per le sue vittime può essere «de-potenziata». A questo proposito può essere utile richiamare due concetti emergenti negli studi sull'emancipazione, evidentemente interconnessi: quello di *resistenza culturale* (Collins) e quello di *coalizione* (Matsuda). Il primo suggerisce come le persone vittime di HS possano essere supportate nel veicolare la «propria versione della storia», ovvero la propria rappresentazione di sé per contrastare e ribaltare quella stereotipata prodotta dagli «odiatori». Il secondo dialoga invece con il concetto di paura dell'esclusione, sopra richiamato per spiegare la ragionevolezza del sentirsi umiliati dai messaggi d'odio, come pure con il possibile effetto di estraniamento dalla partecipazione pubblica provocato dall'esperienza dell'umiliazione: l'idea delle coalizioni, gruppi di subordinati impegnati nelle lotte per i propri diritti, suggerisce, infatti, la necessità di assicurare alle vittime «sponde» collettive significative su cui esercitare la propria partecipazione sociale e ricostruire una dimensione di inclusione.

Bibliografia

- Austin J.L., 1975, *How to Do Things With Words*, Cambridge MA, Harvard University Press.
- Collins P., 2019, *Intersectionality as Critical Social Theory*, Durham, Duke University Press.
- Cortese A., 2006, *Opposing Hate Speech*, Westport, Praeger.
- Crenshaw K., 1991, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color*, in "Stanford Law Review", 43, 6, pp. 1241-1299.
- European Commission Against Racism and Intolerance (ECRI), 2016, in *General Policy Recommendation No. 15 on Combating Hate Speech*, Bruxelles, Council of Europe.
- Forst R., 2013, *Tolerance in Conflict, in Past and Present*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Galeotti A., 2002, *Tolerance as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Honneth A., 1995, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge, Polity Press.

- Laborde C., 2008, *Critical Republicanism: The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
- Maclure J., 2017, *The Regulation of Hateful and Hurtful Speech: Liberalism's Uncomfortable Predicament*, in "MacGill Law Journal", 63, 1, pp. 133-154.
- Matsuda M., 1991, *Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory Out of Coalition*, in "Stanford Law Review", 43, 6, pp. 1183-1192.
- Midtbøen A. e Steen-Johnsen K., 2016, *Ytringsfrihetens grenser I det flerkulturelle Norge*, in "Nytt Norsk Tidsskrift", 32, pp. 21-33.
- Moon R., 2018, *Putting Faith in Hate: When Religion Is the Source Or Target of Hate Speech*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Parekh B., Herz M. e Molnar P., 2012, *Is There a Case for Banning Hate Speech?*, in M. Herz e P. Molnar (edd), *The Content and Context of Hate Speech: Rethinking Regulation and Responses*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 37-56.
- Reitter P., 2012, *On the Origins of Jewish Self-Hatred*, Princeton - Oxford, Princeton University Press.
- Shirmer W., Weidenstedt L. e Reich W., 2013, *Respect and Agency: An Empirical Exploration*, in "Current Sociology", 61, pp. 57-75.
- Statman D., 2000, *Humiliation, Dignity and Self-respect*, in "Philosophical Psychology", 13, 4, pp. 523-539.
- Waldron J., 2012, *The Harm in Hate Speech*, Cambridge MA, Harvard University Press.

Oltre le polarizzazioni: ripensare la bioetica a partire da cura, giustizia e autonomia relazionale

Lucia Galvagni

Quanto polarizzazioni e dualismi definiscono il dibattito bioetico? Se pensiamo ai termini e ai modelli più presenti nel confronto pubblico italiano, ad esempio quelli del paternalismo e dell'autonomia in medicina, all'opposizione tra cattolici e laici, alla contrapposizione tra giovani e anziani nel momento delle scelte durante l'emergenza sanitaria, capiamo che il ricorso alle opposizioni, e alla definizione per contrapposizione, è molto frequente anche quando si dibattono le questioni etiche. Questo approccio ha manifestato e manifesta molti limiti, perché semplifica le questioni e non permette di affrontare e di capire la complessità dei problemi e delle situazioni dei quali si discute.

Cura e giustizia, sapientemente bilanciate, rappresentano parametri morali cui si possono – e si dovrebbero – ispirare le scelte sanitarie, su scala globale e in dimensione locale: il richiamo a nozioni quali l'autonomia in relazione, la reciprocità e l'intersoggettività consentono di ripensare anche gli scenari presenti e di provare a guardare diversamente alle modalità di interazione e scelta in medicina e nella sanità.

1. Polarizzazioni nel dibattito bioetico

Proviamo ad osservare più da vicino alcune importanti polarizzazioni che attraversano il dibattito bioetico e la riflessione sull'etica della medicina: queste polarizzazioni riguardano il piano morale, dal momento che fanno riferimento a valutazioni e ad approcci morali, il piano epistemologico, perché riflettono modi diversi di intendere la conoscenza medica, e il piano antropologico, dato che rimandano a modalità diverse di interpretare gli esseri umani e la loro condizione.

Consideriamo innanzitutto tre importanti polarizzazioni che caratterizzano l'ambito morale del dibattito.

Le opzioni morali inerenti all'inizio e alla fine della vita vedono contrapporsi nel dibattito anglosassone le due posizioni estreme del *pro life* e del *pro choice*, che noi riportiamo ai due argomenti dell'inviolabilità o della sacralità della vita e a quello della qualità della vita e del diritto alla scelta: a tali posizioni si fa riferimento spesso quando si discute delle scelte rispetto alla vita nascente piuttosto che di quelle a fine vita o delle richieste di essere accompagnati a morire. Questa contrapposizione richiama quella – ben più nota in Italia – tra cattolici e laici, alla quale si è spesso ricorsi per rappresentare il dibattito bioetico (Fornero 2009 e 2012). Tale distinzione, che ha molto segnato il dibattito al suo inizio, non tiene in considerazione il fatto che gli orientamenti religiosi presenti nel nostro paese sono molti e differenti rispetto a quello cattolico, e non considera il fatto che il mondo cattolico e quello laico non sono omogenei ed indifferenziati al proprio interno, dal momento che – al contrario – sono caratterizzati da posizioni morali molto diverse e talora anche molto distanti tra loro.

Per quanto riguarda i modelli di relazione terapeutica, se da un lato il paternalismo medico ha rappresentato il modello di medicina più in voga nel passato, oggi tende a prevalere il principio del rispetto dell'autonomia e dell'autodeterminazione della persona, intese come la capacità della persona, e più in particolare del paziente, di determinarsi rispetto alle scelte inerenti alla sua salute e alla sua malattia. Anche in questo caso, forme di paternalismo forte, così come uno sbilanciamento esclusivo in direzione dell'autonomia individuale non favoriscono la possibilità che si crei una relazione di cura che riconosca e faccia spazio ai diversi soggetti in gioco.

Un'ulteriore polarizzazione, più complessa e problematica perché in parte latente nel dibattito e nella mentalità della nostra società, è quella tra giovani e anziani. È questa una polarizzazione che tutti abbiamo percepito, sbandierata dai media con poca attenzione e sensibilità per coloro che nella categoria degli «anziani» si trovano o si sono sentiti relegati e che ha giocato un ruolo pesante nei mesi dell'emergenza pandemica, quando si è tematizzato il problema di scegliere come e a chi destinare le cure intensive, a fronte di una scarsissima disponibilità di mezzi e di posti nei reparti d'ospedale. Questo dibattito morale, che si è svolto dapprima all'interno della realtà sanitaria, coinvolgendo medici e società scientifiche che molto hanno discusso in merito, si è esteso poi all'intera società, creando incomprensioni e profonde fratture e tensioni, in un momento già di per sé molto complesso.

A tali polarizzazioni – che riguardano il piano morale – se ne affiancano altre, non meno problematiche e per certi aspetti ancora più radicate e

profonde, che sono di tipo epistemologico e che riguardano le modalità di conoscenza che la medicina ha fatto e fa proprie.

Una prima importante polarizzazione epistemologica riguarda la pretesa oggettività della medicina e l'attribuzione della soggettività esclusivamente alla persona del paziente. La medicina è evoluta definendosi come disciplina scientifica, che riesce ad ottenere e ad offrire un approccio e uno sguardo sempre più precisi ed oggettivi rispetto alla malattia; nel tempo si è però fatta strada la constatazione che ci sono due importanti soggettività sempre in gioco, quella del paziente da una parte, che riporta la propria esperienza e il proprio vissuto di malattia, e quella del medico dall'altra, che interpreta tale condizione di malattia. Questa dimensione soggettiva va raccolta dal momento che consente di comprendere meglio la malattia, di cogliere la possibile sofferenza ad essa associata e insieme di identificare le risorse che ogni persona ha e può trovare per affrontare e convivere con tale condizione. La stessa dimensione terapeutica può essere pensata quale relazione, che prevede e richiede una forma di rapporto e di scambio intersoggettivo tra curante e paziente; per comprendere meglio la malattia ed intervenire in maniera più attenta e rispettosa, più pertinente e personalizzata nella cura.

Una seconda opposizione e potenziale polarizzazione epistemologica alla quale si ricorre è quella tra salute e condizione umana e salute e condizione animale, quasi a sancire una separazione e distinzione netta tra l'essere umano e gli altri animali. Se consideriamo come la salute viene inquadrata oggi, anche – ma non solo – a seguito della pandemia, possiamo osservare che tale distinzione e contrapposizione sembra essere saltata: la nozione e il modello della salute circolare e della *one health* si trova a rappresentare un nuovo importante paradigma di riferimento: in esso si riconosce una sostanziale continuità tra salute umana, salute animale e condizione ambientale, osservando e riconoscendo la profonda interconnessione che si dà tra queste diverse realtà che rappresentano – prese nel loro insieme – la comunità dei viventi (Vineis e Savarino).

Altre polarizzazioni infine rimandano al piano antropologico, dal momento che riguardano diversi modi possibili di intendere e di rappresentare salute e malattia: sono questi due poli, due estremi, due realtà e condizioni a sé stanti o vanno considerati piuttosto come momenti diversi di un continuum? La contrapposizione netta tra salute e malattia è problematica se consideriamo alcuni importanti ambiti e scoperte della medicina: la genetica permette ad esempio di identificare condizioni di predisposizione a malattia che pongono le persone in una complessa situazione di incer-

tezza, nella quale non è scontato capire e definire se si è in una condizione sana oppure malata, quando ancora la malattia non si manifesta (Vineis). Lo stesso vale per le malattie mentali, rispetto alle quali ci sono fasi, periodi e condizioni nelle quali la patologia si stempera e la condizione di malattia si mitiga e migliora, consentendo un recupero a volte temporaneo, a volte di più lungo periodo, quando non definitivo (Ongaro Basaglia).

La tendenza a definire i termini del dibattito bioetico per contrapposizione è stata ed è molto forte nella realtà italiana, ma non solo in questo contesto: pensare per dualismi porta spesso a costruire la definizione di quel che si è in contrapposizione rispetto ad un altro, ad un «diverso» da noi, che viene percepito come distante in particolare per quanto riguarda la sua visione morale o il suo orientamento religioso. Se le polarizzazioni consentono di dare una rappresentazione più semplice ed immediata di una questione, esse rendono sfocate tutte quelle posizioni intermedie che rappresentano spesso orientamenti importanti, presenti nella quotidianità, nelle realtà e nei luoghi più frequentati del dibattito.

Le polarizzazioni che abbiamo identificato possono però anche svolgere un ruolo importante, dal momento che consentono di tracciare e disegnare il «campo» entro cui si svolge il dibattito sulle questioni di etica della medicina e di etica della vita. È importante per questo provare a capire cos'altro si può incontrare e cosa può trovare collocazione tra questi estremi, che sono molto netti e che per questo risultano in certo qual modo esclusivi.

2. Cura e giustizia: un'ulteriore polarizzazione?

Accanto ai termini e ai modelli sin qui identificati come caratteristici del dibattito in etica medica, emergono due altri importanti parametri morali, che vogliamo richiamare e che vengono rappresentati a volte come un'ulteriore polarizzazione.

I termini in questione sono quelli di cura e giustizia, che possono venir considerati come estremi di un continuum: la cura da un lato richiede intervento, capacità di identificare e rispondere ai bisogni, lì dove giustizia, dall'altro, domanda di tener conto dei bisogni di tutti e di ciascuno, nelle differenze e nelle specificità che li caratterizzano, e chiede quindi di distribuire e differenziare gli interventi in maniera tale che, nel dare a ciascuno, non si comprometta quel che è dovuto a tutti.

La cura ha caratteristiche, se si considera ad esempio l'entità del bisogno di cura, che portano a parlare di una «dismisura della cura» (Tronto; Loute):

il grande bisogno di cura implica che, laddove c'è necessità di cura, questa necessità a volte si riduca, ma in molti altri casi essa tende invece ad ampliarsi, come capita nelle situazioni di malattia grave, nelle quali i bisogni di cura spesso aumentano e si amplificano.

È proprio guardando a tali scenari che la questione della giustizia e dell'equità, dell'equa distribuzione di interventi e risorse diventa sfidante: come garantire cura, una buona cura, una cura giusta a tutti e a ciascuno?

In un testo che sembra aver anticipato la situazione e le difficoltà che la pandemia ha enfatizzato, la filosofa Elena Pulcini considera come i parametri di cura e giustizia, ai quali si pensa perlopiù a livello locale, si modifichino quando li si consideri su scala globale. E rivaluta il ruolo di un'etica della cura per rapportarsi a se stessi, agli altri e al mondo.

«Con la sua attenzione alla relazione e al contesto, la sua sensibilità alla particolarità dell'altro e la valorizzazione di emozioni morali come l'empatia, la sensibilità, la fiducia; e soprattutto, attraverso il suo presupposto fondamentale di una reciproca interdipendenza, l'etica della cura appare più adatta a far fronte alle sfide della società globale» (Pulcini 41).

L'etica della cura prende le mosse dalla riflessione della psicologa Carol Gilligan, che negli anni Settanta si era interrogata sulle origini e le forme dell'educazione morale e aveva considerato come questa non possa essere ricondotta e ridotta soltanto alle norme e ai principi morali, ma debba saper tener conto delle attitudini, dei sentimenti morali, della capacità di empatia e della dote dell'immaginazione, che consente di pensare con un approccio creativo a scenari e soluzioni diversi, rispetto a situazioni complesse e dilemmatiche che si devono affrontare da un punto di vista morale (Gilligan; Tusino).

L'etica della cura rimanda al paradigma della vulnerabilità dell'essere umano: il riconoscimento della comune vulnerabilità porta a considerare come intervenire lì dove la vulnerabilità è diffusa, per capire a chi destinare le attitudini e gli interventi di cura (Giolo e Pastore; Reich). In questo modello sono proprio la dimensione della vulnerabilità e la risposta della cura a rappresentare e a diventare i criteri per mettere in atto la giustizia, cercando di garantire l'equità, ossia una distribuzione equa dei beni a disposizione.

Può sembrare la sfida più grande, quella di garantire cura e giustizia per tutti e per ciascuno. Lo capiamo quando guardiamo alla difficoltà di definire e distribuire le cure in sanità, lo possiamo osservare se ampliamo lo sguardo dal nostro mondo al resto del mondo e ci chiediamo quante delle condizioni che diamo per scontate nelle nostre realtà rappresentino le con-

dizioni di base o viceversa costituiscano dei «massimi» irraggiungibili per molti contesti. Basti pensare a quelle realtà che – per povertà e precarietà dei sistemi sanitari e delle condizioni di vita – sperimentano situazioni di grandissima instabilità, di insufficienza e indisponibilità di beni e sistemi che noi consideriamo come garantiti. Nella riflessione sulle risorse in sanità, è stato proposto – considerando l'aumento dei bisogni di salute nelle popolazioni dei paesi ritenuti più sviluppati e i costi che tali interventi implicavano ed implicano – di considerare una distribuzione dei beni e degli interventi essenziali, secondo una logica di ripartizione e di allocazione di un «minimo sufficiente» (Schramme)¹. Alla luce di quanto è capitato durante l'emergenza pandemica, ci possiamo chiedere se questo minimo è stato garantito o se, invece, non si sia venuti meno pure alla garanzia di quel che l'assistenza primaria dovrebbe sempre poter assicurare.

Nell'ampliare lo sguardo, possiamo considerare non solo gli altri contesti del mondo, del globo, al presente, ma anche chi vive e vivrà nel futuro: la cura e la giustizia, per essere tali, dovrebbero per questo diventare delle attitudini da esercitare verso l'altro che è distante nello spazio – chi oggi vive altrove – così come verso l'altro che è distante nel tempo, le generazioni future in particolare (Menga).

La rivalutazione del ruolo che passioni ed emozioni hanno per e nella vita morale può essere estesa anche all'interno delle dinamiche delle comunità e quindi nella vita politica. Nella sua disamina delle passioni, Elena Pulcini riserva un'attenzione particolare alle passioni che stanno alla base dei principi della cura e della giustizia, ossia l'empatia e la compassione, ma anche l'ira, l'indignazione, il risentimento. Tali passioni – e, potremmo dire, gli affetti ad esse associati – definiscono anche il nostro modo e la nostra capacità di accostare situazioni di vulnerabilità, entrare in risonanza con esse, nonché di utilizzare l'energia che dalle cosiddette passioni «negative» può derivare, per contrastare ed eventualmente ribaltare situazioni di iniquità e ingiustizia. C'è molto su cui riflettere, c'è molto su cui lavorare.

Una grande attenzione, sottolinea Pulcini, andrebbe riservata alla cura di sé e alla cura spirituale, per meglio identificare e comprendere quali emozioni caratterizzino la nostra esistenza e i nostri vissuti. Questo ci permetterebbe di capire e conoscere meglio la nostra interiorità e di riuscire così ad incontrare l'altro e gli altri con una diversa consapevolezza rispetto alla nostra persona e alla nostra identità.

¹ Questo approccio è definito «sufficiarismo», dall'inglese *sufficientarianism* (Schramme).

3. Differenze e identità: il valore della relazione

Accanto alla considerazione di cura e giustizia quali fondamentali parametri morali, nel dibattito etico e nell'etica della medicina alcuni autori e molte autrici hanno messo in luce il valore e la rilevanza di una dimensione che rimane spesso sotto traccia, ossia la dimensione delle relazioni, degli affetti e dei poteri, che sempre sono in gioco quando ci si rapporta a situazioni e questioni inerenti alla vita e alla morte, alla salute e alla malattia, alla cura e all'accompagnamento (Botti; Malherbe)². In questa prospettiva si osserva che l'identità del soggetto si costruisce all'interno di dinamiche relazionali, che contribuiscono a dar forma e a definire l'orientamento, la visione e le scelte morali della persona.

I filosofi e le filosofe citati propongono di ricorrere alla nozione di «autonomia relazionale» e di «autonomia reciproca», riconoscendo come – nelle scelte da fare e nelle decisioni da prendere – siano proprio l'entrare in relazione, il confronto, il dialogo tra paziente e curante a poter permettere una migliore definizione ed espressione dell'autonomia, ossia del proprio orientamento e della propria visione morale, che può risentire anche dei riferimenti spirituali o del credo religioso della persona.

Questi autori osservano come – a fronte di scelte complesse – le persone non decidano facendo riferimento semplicemente a principi astratti, a norme e valori morali, ma risentano in maniera significativa delle condizioni che quelle situazioni presentano, delle emozioni che esse suscitano e dell'influenza che le dinamiche relazionali possono avere rispetto alle scelte da fare, alle decisioni da prendere, alle azioni da intraprendere. La dimensione morale richiama dunque quella emotiva, quella affettiva e quella passionale, che portano con sé sentimenti ed energie che sembrano essere determinanti anche nel muovere la nostra interiorità, nel motivare le nostre azioni e nel definire le nostre possibili interazioni.

Per questo accanto agli affetti vengono identificati e nominati i poteri, quali elementi che «sbilanciano» in certo qual modo le presunte simmetrie e le polarizzazioni che abbiamo sopra identificato, siano esse morali – come nel caso della soggettività del paziente e di quella del curante –, epistemologiche – si pensi alla competenza del clinico e a quella del paziente – o antropologiche, se consideriamo ad esempio le due nozioni e condizioni di «salute» e di «malattia». In tale situazione di asimmetria,

² Oltre agli autori citati, un fondamentale contributo a tale dibattito è rappresentato dal lavoro di Carol Gilligan.

non viene meno il soggetto, che ha vissuti e sentimenti importanti e che modifica – ma mantiene, e per certi aspetti e in certi casi forse potenzia anche – la propria capacità di riflettere, di decidere e di agire in senso morale (Barazzetti). Nell'ottica dell'autonomia relazionale lo scambio tra medico e paziente viene pensato come una relazione a due, che a propria volta si inserisce entro dimensioni relazionali più ampie e complesse, dato che questi due soggetti si trovano a loro volta immersi all'interno di relazioni e reti relazionali significative: quella con i familiari e la comunità di riferimento, nel caso del paziente, quella dell'équipe e delle istituzioni di cura, per il medico e più in generale per i curanti.

In un modello relazionale e reciproco, si riconosce la rilevanza del confronto e del dialogo tra le persone, che possono avere posizioni morali diverse: il curante si può mettere in ascolto delle esigenze e dei riferimenti morali del paziente, può cercare di cogliere il suo punto di vista, per definire quindi anche un percorso di cura che sappia tener conto della sua storia di vita, delle priorità che lui si dà, delle abitudini e condizioni di vita nelle quali dovrà integrare una nuova modalità di vivere e con-vivere con la malattia. Può succedere che il medico cambi il proprio punto di vista, così come può accadere che lo cambi il paziente e che i familiari possano riflettere con lui sulle cure e l'accompagnamento che ritengono migliori.

Questa proposta etica si cala nelle situazioni e ne raccoglie la dimensione contestuale e concreta, caratterizzata da componenti soggettive ed elementi storici, che si delineano come fondamentali anche rispetto a scelte, decisioni e azioni da intraprendere. Le relazioni e le persone tornano qui a caratterizzare la situazione e a definirne i possibili contorni e i corsi potenziali. Le nozioni sulle quali abbiamo riflettuto ci portano a comprendere la complessità della relazione, in particolare quando in essa si entri da posizioni e con ruoli diversi, come quello di un medico, e più in generale di un curante, e quello di un paziente, o di una persona in difficoltà, che sta sperimentando una condizione di vulnerabilità.

È questo un modello bello ma esigente, nel senso che richiede la disposizione ad entrare e a stare in relazione, con l'impegno e le difficoltà che questo comporta – ma forse anche con i risvolti di bellezza e di umanità che esso implica. In questo spazio, in questo tempo e in questo stile di relazione si può pensare ed immaginare di far sì che orientamenti e posizioni morali, religiosi e culturali delle diverse persone e delle differenti realtà coinvolte possano trovare espressione e avere voce.

4. Gli estremi e la nostra comune umanità

Se spostando lo sguardo dal nostro tempo guardiamo al passato, ci accorgiamo di quanto la ricerca del «giusto mezzo» abbia rappresentato una sfida – e un compito – sin dall'antichità anche per il pensiero morale. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele osservava che la virtù può essere considerata come il punto medio tra due estremi: per riprendere l'immagine iniziale dei due poli, potremmo dire che la virtù rappresenta quel che sta tra i due poli come punto equidistante, che controbilancia limiti ed eccessi di ciascuno dei due. Il coraggio, ad esempio, è il punto medio tra la pusillanimità e l'eccesso di confidenza in se stessi o, detto altrimenti, l'arroganza; il giusto mezzo tra avarizia e prodigalità è la generosità, quello tra edonismo e indifferenza la temperanza; tra rassegnazione e rivolta il giusto mezzo è l'indignazione, tra ipersensibilità e insensibilità è l'empatia, tra compiacenza e opposizione è il dissenso.

Come viviamo noi oggi queste virtù, come le possiamo rimodulare nel e per il tempo presente?

Durante la prima fase di emergenza pandemica, nel guardare alle scelte più complesse, spesso tragiche, che i clinici dovevano affrontare, in molti abbiamo avuto l'impressione di esserci trovati di fronte a un estremo: l'estremo che separa vita e morte, benessere e malattia, speranza e disperazione, trattenere e lasciar andare. In molte situazioni di cura, anche estrema, la mediazione si realizza attraverso una presenza corporea, che permette una relazione tra il corpo di chi cura e il corpo di chi riceve la cura, che mette in comunicazione il corpo che tocca con il corpo che viene toccato, che consente l'intervento di uno sguardo e di una mano che, curando un corpo, talvolta lo possono aiutare a guarire. Molti medici e clinici coinvolti nella cura affrontano questi momenti estremi consapevoli del fatto di entrare in un luogo nel quale va osservato il silenzio ed esercitata la compassione, perché lì si assiste ad un momento di commiato, si accompagna una persona che può essere accostata solo con i modi della cura e della carità, intesa come *charis*, quale grazia. Si può essere vicini, esercitare la cura, dare e darsi conforto anche in una forma e con una presenza simbolica, silenziosa, corporea.

La situazione estrema che abbiamo vissuto e che stiamo sperimentando, per la pandemia e per le molte, altre numerose emergenze presenti oggi nel mondo, ha suscitato la consapevolezza del bisogno di arrivare in questi luoghi e a queste situazioni con un bagaglio carico di umanità, di quella capacità di sentire che ciascuno ha e che va coltivata e accompagnata, per far sì che nei momenti difficili e in quelli talora tragici della vita, nessuno si senta abbandonato, nessuno pensi di essere solo. Non siamo soli al mondo,

ricorda lo psicanalista Tobie Nathan, e lo ricorda pensando ai migranti, agli ultimi della terra, che si trovano a vivere uno spaesamento ed un isolamento che – per essere compreso e accostato – va riportato alla condizione che caratterizza ciascuna e ciascuno di noi e che ci richiama con forza alla nostra comune umanità (Nathan).

Bibliografia

- Aristotele, 2000, *Etica Nicomachea*, Milano, Bompiani.
- Barazzetti G., 2011, *Libertà e medicina. Il principio di autonomia nell'etica bio-medica*, Milano, Mondadori.
- Botti C., 2000, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti e potere*, Milano, Zadig.
- Fornero G., 2009, *Bioetica laica e bioetica cattolica*, Milano, Mondadori.
- 2012, *Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto*, Firenze, Le Lettere.
- Gilligan C., 1991, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli.
- Giolo O. e Pastore B. (edd), 2018, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci.
- Loute A., 2016, *La démesure du care: surabondance de l'amour, excédent sémantique ou contradiction?*, in "Revue du GRM", 10, pp. 1-24.
- Malherbe J.-F., 2014, *Elementi per un'etica clinica. Condizioni dell'alleanza terapeutica*, Trento, FBK Press.
- Menga, F.G., 2021, *L'emergenza del futuro. I destini del pianeta e le responsabilità del presente*, Roma, Donzelli.
- Nathan T., 2003, *Non siamo soli al mondo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Ongaro Basaglia F., 1982, *Salute/malattia. Le parole della medicina*, Torino, Einaudi.
- Pulcini E., 2020, *Tra cura e giustizia: le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Reich W.T., 2002, *Prendersi cura dei vulnerabili: il punto di incontro tra etica secolare ed etica religiosa nel mondo contemporaneo*, in "Annali di Studi Religiosi", 3, pp. 71-86.
- Schramme T., 2019, *Just Enough Health. Theories of Health Justice*, Lanham, Rowman & Littlefield.

- Tronto J.C., 2013, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Parma, Diabasis.
- Tusino S., 2021, *L'etica della cura. Un altro sguardo sulla filosofia morale*, Milano, Franco Angeli.
- Vineis P., 1997, *Prima della malattia. Per un'etica della prevenzione*, Venezia, Marsilio.
- e Savarino L., 2021, *La salute del mondo. Ambiente, società, pandemie*, Milano, Feltrinelli.

Depolarizzazione nella religione e nell'etica

Sara Hejazi

1. Polarizzazioni contemporanee

Qualche giorno fa ho letto su Facebook Meta un post sulla scuola, anzi, sul *primo giorno* di scuola.

Si trattava di un editoriale uscito sul quotidiano «la Repubblica» a firma dell'autore Federico Maria Sardelli, pittore, satirico, direttore d'orchestra, insomma personaggio conosciuto e poliedrico, ma non necessariamente esperto del tema.

In questo editoriale, l'autore descriveva con toni sarcastici il mondo scolastico, da lui visto come un universo oscuro popolato da mamme ansiose, SUV parcheggiati in quarta fila per accompagnare giovani lascivi, docenti appartenenti ad ormai passate ere geologiche, ragazzi incapaci di mantenere l'attenzione per più di 4 minuti.

Poi, il direttore d'orchestra proseguiva paragonando la disastrosa scuola del presente a quella del tempo di Edmondo De Amicis e del libro *Cuore*. Tempi in cui i maestri e i professori erano figure rispettate e i genitori non accompagnavano i piccoli in classe ma, semmai, li aspettavano a casa con lo zoccolo pronto a colpire, qualora fossero tornati con una nota di demerito. Bei tempi.

L'articolo vantava più di 50mila like. Era giocato tutto sulla retorica ben nota di un passato glorioso che ora non c'è più, perché tutto degenera.

La sensazione che tutto ciò che esiste vada necessariamente verso l'entropia non è solo una verità del mondo della fisica, ma è anche una sensazione condivisa quasi universalmente tra le popolazioni umane diverse nello spazio e nel tempo.

Lo diceva già Esiodo nel VII secolo a.C., nel suo poema *Le Opere e i Giorni*, in cui delineava un'età mitica, in netta contrapposizione con l'evolversi di un

tempo in cui l'umanità perdeva il proprio iniziale stato di grazia, di saggezza, di vicinanza al Divino e andava corrompendosi.

Lo dicevano anche, ancor prima di Esiodo, i sapienti induisti, parlando del *Satya Yuga*¹, l'età della verità e della correttezza, anch'essa contrapposta alle bugie e scorrettezze dei tempi presenti.

Lo dicono, infine, nei bar di paese, gli ultrasessantenni seduti intorno ai tavolini, guardando il presente con un velo di nostalgia ed iniziando il loro racconto dell'età dell'oro con l'enunciato «Ai miei tempi ...»

Così, spinta da un improvviso spirito di contraddizione, ho pensato di commentare l'articolo, confutando un eventuale peggioramento scolastico nel presente e facendo notare come chi non frequenta la scuola non può che conoscerla solo per sentito dire, cioè per stereotipi.

Dopo essermi dapprima complimentata con il maestro d'orchestra per lo stile sagace con cui aveva scritto l'editoriale, ho espresso i miei dubbi sul fatto che la scuola di Edmondo de Amicis potesse mai essere rimpianta e ancor più che fosse meglio di quella del presente.

La scuola del Novecento fu un luogo esclusivo, in cui solo in pochi arrivavano alla fine del corso di studi primari, in pochissimi alla fine del corso di studi secondari e solo un paio di fortunati al titolo universitario. Perché mai dovremmo avere nostalgia di tempi in cui l'umiliazione era uno degli strumenti basilari del processo educativo? E ancora, perché mai rimpiangere la scuola dei pochi? Abbiamo fatto passi in avanti rispetto ai tempi del *Libro cuore*, allargando in pochi decenni il bacino di chi può studiare e di fatto studia, sforzandoci, per lo meno, a rendere la scuola un luogo un po' più inclusivo del secolo scorso.

Di colpo, dinanzi allo schermo e sotto al mio commento, si è letteralmente materializzata una polarizzazione delle idee, che ha preso una sua propria forma simile a quella degli sciami d'api.

C'è chi si è sentito in dovere di difendere Sardelli, dicendo che la mia visione era limitata, chi addirittura mi ha insultata, chi si è messo a inveire contro la scuola in generale. Altri (una minoranza, in verità) dicevano che

¹ Dopo il perfetto *Satya Yuga* viene il Tetra Yuga (età dell'argento) segnato da un declino e il Dwapara Yuga (età del bronzo), che porta un ulteriore declino, fino al *Kali yuga*, l'età della perdizione. Si narra che alla fine di questo ciclo nascerà un essere divino che ristabilirà l'ordine, facendo cominciare un nuovo *Satya Yuga*.

De Amicis e tutto il Novecento erano responsabili della brutta gente che oggi vive, pratica e decide per la pessima scuola italiana. Insomma, i commenti al mio commento si sono divisi in due veri e propri blocchi di tifoseria. Sì al maestro, no al maestro. Brutta e cattiva io, bravo e buono il maestro. O viceversa.

È stato un esperimento antropologico interessante, da cui ho dedotto tre osservazioni sulla polarizzazione, che qui condivido.

1. La polarizzazione è un processo di semplificazione dei linguaggi e delle idee. È sempre esistita, ma ci sono ambienti che la favoriscono e la potenziano. Tra questi, i social media sono spazi particolarmente polarizzanti.
2. La ragione di questa caratteristica dei social media è che gli spazi sociali e virtuali funzionano come una camera insonorizzata dei pensieri. La chiamo «Camera dei pensieri» perché è uno spazio «chiuso», cioè che non include una serie di informazioni fondamentali per la comunicazione umana: vi si esprimono infatti posizioni totalmente decontestualizzate (spesso non si ha idea di chi, quando, come scriva e con che intento) e in più queste informazioni non necessariamente attendono una risposta, dunque sono fini a se stesse. *Insonorizzata* perché quel micro ambiente non è solo chiuso, ma è anche cucito su misura o «customizzato» per uno «user finale». I suoni, o le idee che lì si producono, non solo risuonano lì dentro, ma lì rimangono, non escono. Sostanzialmente, noi entriamo in stanze che sono già state pensate proprio per noi dall'algoritmo di Meta. Vi ricordate *Una stanza tutta per sé* di Virginia Woolf? Oggi sarebbe una stanza *su misura del sé*.
3. La polarizzazione potenziata nelle reti virtuali influenza il modo in cui noi ci posizioniamo nel mondo e al mondo diamo senso. Nell'ambiente in cui siamo immersi che comprende la nostra vita sia offline che online, le informazioni e i linguaggi appiattiti che abbiamo assorbito sui social media diventano essi stessi la nostra cultura, o come avrebbe detto Clifford Geertz «il testo della nostra cultura» (Geertz). Immerse in testi brevi, decontestualizzati, insonorizzati e polarizzati, le nostre percezioni di fatti ed eventi verrebbero a loro volta appiattite nel sì e nel no degli sciami digitali, perché quello è uno dei modi prevalenti in cui le opinioni diventano testo, cioè cultura, oggi. Sostanzialmente, ogni nostra opinione, inclusa la mia a favore della scuola o quella di Sardelli contro la scuola, espressa in quel modo, in quello spazio e con quel tempo, non farebbero altro che contribuire alla polarizzazione delle idee sulla scuola.

2. Polarizzare è umano?

Polarizzare è sicuramente una delle azioni più umane che vi siano. Siccome è un processo direttamente dipendente dal e intrecciato al pensiero e alla parola o alle dita che premono sulla tastiera o sullo schermo dello smartphone, non vi sono altre specie sul pianeta che polarizzano le proprie posizioni come lo fa *l'homo sapiens*.

Se la divisione in bande, fazioni, gruppi diversi e opposti è dunque un tratto umano universale che troviamo un po' ovunque sulla linea del tempo e attraverso lo spazio, è anche vero, però, che il nostro presente è caratterizzato da una serie di questioni che polarizzano le opinioni in modo particolarmente acuto e oltretutto su scala planetaria, cosa che è una novità storica per la nostra specie.

Pensiamo alle questioni-chiave su cui siamo, di volta in volta, chiamati a pronunciarsi, magari perché dobbiamo esprimere un voto elettorale o decidere se frequentare o meno una comunità religiosa o semplicemente per questioni personali e identitarie: il matrimonio tra coppie dello stesso sesso, l'eutanasia, l'aborto, la ricerca sulle cellule staminali, il riscaldamento globale, il vaccino, la guerra, vietare o rendere obbligatorio per le donne l'uso del velo ... Sono tutte questioni che generano opinioni opposte e contrastanti tra loro, quando invece la loro complessità richiederebbe una capacità extra-ordinaria di cooperazione e confronto tra idee diverse e diversi gruppi che compongono la società.

Al contrario però, accade questo: più le sfide del presente diventano complesse e identiche per tutta l'umanità, in ogni angolo del pianeta e ad ogni latitudine, più le idee, i credi e le posizioni si polarizzano secondo narrazioni di inconciliabilità assoluta.

Se polarizzare è umano, dunque, non riuscire a depolarizzare le opinioni in merito alle grandi decisioni e alle sfide che aspettano la nostra specie è, a dir poco, diabolico.

Ma cosa si intende, esattamente, per polarizzazione?

In questa sede chiamo polarizzazione una divisione di gruppi di persone in fazioni opposte, basate su opinioni contrastanti. Possono essere gruppi che si formano esclusivamente nell'ambiente della rete, che si formano e si trovano offline, oppure che vivono al contempo online e offline l'esperienza di polarizzazione.

Si tratta, nella fattispecie, di contrapposizioni che si possono osservare (dal punto di vista antropologico) solo nella loro concreta manifestazione, cioè

quando sono inscenate e messe in pratica, come nel caso dei commenti all'articolo sulla scuola che ho citato sopra, o come le diatribe tra diverse scuole islamiche sull'interpretazione di un versetto del Corano o come i dibattiti tra Repubblicani e Democratici sulla questione dell'aborto negli Stati Uniti.

La polarizzazione non può essere osservata come un fenomeno individuale, né silenzioso, ma deve essere considerata come fenomeno di gruppo. La dimensione collettiva della polarizzazione è talmente cruciale che è possibile osservarla attraverso simulazioni al computer e scoprire che spesso la maniera in cui i gruppi umani si polarizzano, risponde, di fatto, a modelli matematici ricorrenti (Krueger et al. 19). Per esempio, è stato mostrato come le posizioni opposte sui social network tendano a polarizzarsi quando da un livello micro, cioè limitato o direttamente collegato all'esperienza personale dell'individuo, il discorso si sposta a un livello macro, cioè verso l'astrazione del tema e alla sua generalizzazione. Se per esempio sono tenuto ad esprimermi sui miei personali rapporti con colleghi di origine straniera (a livello micro) tenderò ad assumere posizioni meno polarizzate rispetto a quando mi esprimerò sui flussi migratori in Europa (a livello macro). È per questa ragione che le persone che disprezzano un determinato gruppo etnico o nazionale vi potranno dire, per esempio che «i marocchini sono violenti e spacciano, ma il mio amico Mohammed è una brava persona». L'eccezione vicina è la regola che conferma la generalizzazione di ciò che è lontano.

In generale, i modelli matematici utili per spiegare i fenomeni di polarizzazione ci dicono anche che la polarizzazione aumenta al diminuire delle interazioni tra gli attori sociali e tra le categorie sociali coinvolte (per esempio tra anziani e giovani, tra conservatori e progressisti, tra credenti e non credenti). Meno interazioni avvengono tra categorie, minore è la possibilità di raggiungere un consenso sul tema. Il che vuol dire, fondamentalmente, che è più facile polarizzarsi quando non si esce mai dalla propria cerchia ristretta.

In ultimo, i modelli matematici ci dicono che è possibile che la polarizzazione sia incentivata dalla geometria dei legami sociali: tendenzialmente, tendiamo a schierarci o a «tifare» per i nostri simili, chi ci somiglia di più o i gruppi di persone alle quali vorremmo somigliare, quindi chi sta sopra di noi nella scala sociale. L'aspetto della tifoseria legata alla polarizzazione è particolarmente significativo: ridurre le opinioni e visioni del mondo ai *sì* e ai *no*, ai *pro* e ai *contro*, ricorda quello che il filosofo Marshall McLuhan ha ben descritto come caratteristiche dell'*homo electronicus*, quelle, cioè, di un

abitante elettronico del globo terrestre, connesso con tutti gli altri uomini, «come fosse uno spettatore in uno stadio sportivo globale» (McLuhan 174).

Tifare e imitare sono dunque due caratteristiche chiave coinvolte nei processi di polarizzazione. L'economista Thorstein Veblen aveva provato a ragionare, ormai più un secolo fa, nel suo classico *La Teoria della classe agiata*, proprio sul bisogno di ostentare oggetti di valore come riflesso del bisogno di imitare l'élite, perché sentirsi «migliori degli altri» è un «bisogno innato umano».

In realtà di innato non c'è nulla in questo bisogno, che è piuttosto di tipo culturale.

Ciò nonostante, di Veblen ci possiamo servire per spingerci un po' più in là: forse la polarizzazione avviene non solo come una scissione collettiva di gruppi che si schierano da una parte o dall'altra in base alla possibilità di imitare chi è desiderabile perché appartenente alla classe agiata. Piuttosto, l'*homo sapiens* imita soprattutto chi conferma le sue preesistenti convinzioni: chi, insomma, rafforza l'idea che ciascuno ha, o vuole avere, di se stesso.

Così torniamo agli sciami. La polarizzazione – soprattutto quando si verifica nell'ambiente dei social network – somiglia infatti a quelli che il filosofo sudcoreano Han Byung-Chul ha chiamato «sciami digitali». Gli sciami digitali umani sono simili, ci dice Han, a quelli animali: sono fugaci, instabili e volatili. Si dissolvono con la stessa rapidità con cui si formano, non hanno una direzione chiara, si creano, si disfanno, si riformano. Forse proprio per queste caratteristiche, raramente le opinioni polarizzate si trasformano in veri e propri agenti di cambiamento sociale: le polarizzazioni non fanno la rivoluzione.

Ma perché non contribuiscono all'agire sociale?

Dietro agli sciami digitali le identità sono appiattite: in termini antropologici, cioè, l'altro è assente, invisibile.

Uno dei punti fermi dell'antropologia è sempre stata proprio la definizione dell'altro. L'altro inizia dove finisce l'io: questa è la prima lezione di antropologia.

Ma bisogna fare attenzione a non idealizzare l'altro, che non è quasi mai una pacifica fonte di scambio o di arricchimento culturale. Il più delle volte, l'incontro con l'altro per la nostra specie è stato (ed è tuttora) uno scontro violento.

Negli ultimi tredicimila anni di storia, poi, l'altro è stato di volta in volta ridotto in schiavitù, sfruttato, disumanizzato a più riprese, insomma ... Come specie non amiamo poi così tanto l'incontro con «gli altri noi».

Lo scontro/incontro con l'altro ci ha costretti, però, nel tempo, a guardarci in faccia, a contrastare e poi prendere in considerazione le posizioni altrui, a imparare cose che non sapevamo, ad evolverci, a osservare che le possibilità di essere umani sono infinite.

Ma negli sciami digitali coinvolti nei processi di polarizzazione, in realtà, l'altro non si vede, sparisce. Non esiste fisicamente, perché gli sciami digitali sono, come dice ancora Han, uno specchio del sé o un'estensione del sé. Non c'è uno scontro frontale, non viene versato il sangue dell'altro. Ci si schiera contro o a favore, ma poi si ritorna a se stessi, come se nulla fosse. La polarizzazione assomiglia, in questo senso, al guardarsi allo specchio e fare le smorfie per osservare le proprie espressioni, finché non si è stufo, finché non si spegne la luce e ci si dedica ad altro.

3. Depolarizzare i poli

Abbiamo sistemi sofisticatissimi per lo scambio di informazioni. Molte altre specie viventi ne hanno di altrettanto sofisticati, praticamente dei super poteri, ma soltanto l'*homo sapiens* si appoggia a strumenti esterni, creati e progettati da sé, per comunicare.

Tra questi sistemi, negli ultimi anni sono stati i social network ad assumere una sempre più centrale importanza non solo per lo scambio di informazioni da un angolo all'altro del pianeta, ma anche perché hanno rappresentato una concreta occasione per mettere in contatto persone di tipo, estrazione, origine svariati: sono diventati, cioè, finestre sul mondo interconnesso, dalle quali la realtà, o pezzi di essa, viene osservata, letta e interpretata; anche perché, lontano da queste finestre virtuali, la nostra esperienza diretta del mondo rimane molto più limitata di quello che crediamo.

I contatti tra persone e di conseguenza le esperienze individuali, nella vita di tutti i giorni, si riducono infatti per lo più a contatti tra simili e ad esperienze reiterate, come se ciascuno di noi vivesse un numero infinito di giornate simili per un lungo periodo della propria vita e con lo stesso tipo di persone, per motivi di lavoro (quindi economici), culturali, politici e di appartenenza a una determinata classe sociale. Un po' come nel film *Ricomincio da capo*, del 1993, in cui la giornata di Bill Murray trascorrevva inesorabilmente allo stesso modo di quella precedente.

Il contatto con «l'alterità» rimane dunque, anche nell'era dell'iperconnessione, solo immaginata o evocata attraverso i filtri degli strumenti tecnologici. Questo significa che i social network determinano sempre di più come percepiamo l'ambiente che ci circonda e di cui non abbiamo in realtà un'esperienza diretta. Alla fine dell'estate 2022 dei video diffusi su Tik Tok mostravano centinaia di ragazzi molto giovani, per lo più di origini africane, uniti in un ritrovo a Peschiera del Garda. Molti quotidiani locali hanno riportato la notizia come un evento all'insegna del vandalismo. Tantissime persone, che non vivono a Peschiera del Garda e che non hanno alcun contatto diretto con adolescenti nella loro vita quotidiana, si sono formati l'opinione che i ragazzi di origine africana siano particolarmente problematici e violenti, convinzione difficilissima da estirpare.

E ancora, in questi giorni, proprio mentre sto scrivendo (settembre 2022), girano sui social network alcuni video sulle manifestazioni contro il velo in Iran. A molti italiani, che pur non hanno alcun tipo di conoscenza di quel Paese, sembra di avere un'esperienza diretta di quegli eventi e di potersi così formare un'opinione univoca a riguardo, per esempio che le donne iraniane vogliono e combattono per la libertà, quando le cose sono molto più complesse di così.

A volte l'esperienza a cui si assiste visivamente, guardando lo smartphone per qualche minuto, viene intesa come un'esperienza diretta, diventando una certezza che va a solidificare opinioni personali e posizioni preesistenti.

Questo non solo rende facile i fenomeni di polarizzazione, ma rende anche molto semplice de-umanizzare l'altro, riducendolo ad un simulacro (Baudrillard) appiattito nei suoi credi, cristallizzato in un'azione specifica o in ciò che rappresenta.

Quali possono dunque essere le strategie per depolarizzare le opinioni e le visioni del mondo, quando queste si formano *lontano* dal mondo? Come si può evitare una cultura bipartisan spaccata sulla maggior parte delle questioni cruciali che ci troviamo e ci troveremo ad affrontare come specie?

La complessità è infatti sia *l'humus* fertile per la polarizzazione delle idee, sia anche la via di uscita da essa. Da un lato si è detto che la polarizzazione dipende anche dal fatto che si può esperire l'alterità senza davvero esperirla. Dall'altro però la complessità è caratterizzata dalla super diversità (Vertovec 1024), uno spazio e un tempo, cioè, in cui persone diverse hanno reale occasione di incontrarsi. Eppure, se le nostre città o le megalopoli del mondo sono effettivamente dei luoghi super-diversi, il contatto tra alterità non avviene per vari motivi, per esempio perché le classi sociali, le apparte-

nenze religiose o etniche sono confinate in determinati quartieri o ghetti; o perché le torri d'avorio del potere non si mescolano mai con chi ne sta fuori; e anche perché la geografia della ricchezza e della povertà ben delimita con confini invisibili, ma perfettamente rispettati da tutti gli attori sociali, i diversi gruppi umani.

Insomma, non serve a nulla vivere nella super diversità, se questa è destinata solo ad essere la somma di diversi gruppi umani divisi per compartimenti stagni. Ci vuole una super diversità dinamica, che possa rappresentare lo scontro e incontro tra alterità e che mantenga variegata e viva l'esperienza quotidiana del reale. Tentativi in questo senso ce ne sono stati tanti e ancora ce ne sono. Tra tutti, mi sembra valga la pena citare come esempio concreto di incontro tra alterità l'esperienza di «Moschee aperte» e «Iftar street» nella città di Torino (Giorda; Hejazi 45).

Si è trattato di due eventi organizzati dalle associazioni islamiche cittadine che hanno coinvolto tutta la cittadinanza e che hanno contribuito a sensibilizzare e familiarizzare le opinioni – attraverso il linguaggio e le modalità tipiche dell'*event management* e dell'*event marketing* – rispetto a una confessione religiosa che, da un punto di vista istituzionale, rimane ai margini sia spaziali sia culturali della vita cittadina, non solo della città di Torino. Confezionato e promosso come un qualsiasi altro evento laico di interesse pubblico (a metà tra lo *street food*, il teatro di strada e la sagra di paese), l'evento ha reso «fruibile», anche ai non addetti ai lavori, un rituale di importanza fondamentale, trasformando l'*iftar* (pasto serale consumato dai musulmani dopo il calar del sole durante il Ramadan), tradizionalmente «chiuso» o limitato all'interno di comunità minoritarie, in un grande «evento» aperto a un pubblico ampio ed eterogeneo. Si è trattato di un vero e proprio passaggio dalla liturgia al *leisure*, dal rituale religioso alla fruizione occasionale ed esperienziale di un evento pubblico laico, ma dal carattere «spirituale». «Moschee aperte» e «Iftar street» sono stati frutto di una strategia vincente nel linguaggio e nel marketing dell'evento religioso sia istituzionale sia interno alle comunità. Se si considera che l'islam è una delle confessioni religiose attualmente più problematiche in Italia, in quanto è percepita tendenzialmente come avversa, distante, «contraria ai valori della contemporaneità», l'idea di trasformare un luogo di culto di fortuna – come la moschea ricavata nei bassi fabbricati o nei garage dei cortili e frequentata da individui idealmente collocati ai margini della vita urbana – in un luogo aperto, esteticamente piacevole, in grado di accogliere anche i non musulmani, seguendo il modello che dalla periferia muove verso il centro e viceversa, cioè quello della «open society» è stata un'idea vincente.

Karl Popper vedeva nella open society una sorta di esito del processo che dalla tribù aveva portato l'uomo contemporaneo alla società globale, attraverso lo sviluppo di facoltà individuali come quella di scegliere e discernere, cioè lo sviluppo del senso critico. Questo senso critico è ciò che rende gli individui coinvolti nell'organizzazione di «Moschee aperte» e «Iftar street», veicoli per la promozione di visioni coerenti con la open society, in quanto visioni innovatrici e depolarizzanti.

Conclusioni

Oltre al contatto concreto e reale, c'è, tra le strategie di depolarizzazione, quella di stabilire degli obiettivi comuni e condivisi tra gruppi diversi per incoraggiare la cooperazione verso uno scopo comune; questo può avvenire se ci abituiamo a pensarci sempre più come specie (Hejazi), piuttosto che come nazione, gruppo etnico, o individui. Pensarsi come specie significa anche provare a comprendere quali sono i tratti distintivi che ci rendono umani, in che rapporto stiamo con l'ambiente che ci circonda e che ormai porta le nostre tracce ovunque, in che rapporto stiamo con le altre specie da cui dipendiamo, e, infine che senso vogliamo dare al nostro passaggio, durato poco meno di 200.000 anni, su questo pianeta. Tra i primi obiettivi comuni che dovremmo avere c'è, senza dubbio, la sopravvivenza della specie stessa.

Per tutto il resto, le posizioni e le opinioni discordanti possono esistere fin quando queste non implicano la disumanizzazione dell'alterità.

Infine, ci vuole un'educazione alla saggezza. Sulla rivista «Internazionale»², proprio in questi giorni, è riportato un bellissimo articolo a firma di Arthur Brooks uscito su «The Atlantic». Si intitola *Undici soluzioni dell'antichità per il malessere moderno*. L'autore prende il saggio che Seneca scrisse durante i difficili ultimi anni trascorsi con Nerone, il *De vita Beata*. Sostanzialmente si tratta di una riflessione su come mantenere l'equanimità di fronte al caos personale ed esterno. Tra le lezioni, una in particolare fa al caso nostro. Dice Seneca «Farò tutto secondo coscienza senza basarmi sull'opinione degli altri e, anche se sarò solo io a sapere quello che faccio, mi comporterò come se tutti mi potessero vedere». Brooks spiega che questa lezione insegna a resistere ai confronti sociali ma anche ad agire in privato come in pubbli-

² <https://www.internazionale.it/opinione/arthur-c-brooks/2022/09/24/seneca-soluzioni-malessere> settembre 2022

co, spiegando perché i social network – attraverso i quali ci confrontiamo costantemente con estranei e amici – siano nocivi per il benessere di molte persone. Infine la lezione ci vuole insegnare come l'integrità e la coerenza portino alla felicità, e che l'ipocrisia porta all'infelicità. Esiste un bisogno umano di vederci come persone autentiche, coerenti e ineccepibili, probabilmente, ma senza irrigidimenti e chiusure in pensieri e posizioni inespugnabili.

Bibliografia

- Allport G., 1954, *The Nature of Prejudice*, Cambridge MA et al., Adison-Wesley.
- Baudrillard J., 1981, *Simulacres et simulation*, Paris, Galilée.
- De Amicis E., 1886, *Cuore*, Milano, Treves.
- Esiodo, 1979, *Le opere e i giorni*, Milano, BUR.
- Geertz C., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino [ed. orig. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973].
- Han B.-C., 2015, *Nello sciame. Visioni del digitale*, Roma, Nottetempo.
- Hejazi S., 2021, *Il senso della specie. Perché la cultura planetaria è il destino dell'umanità*, Trento, Il Margine.
- Krueger T. et al., 2017, *Anticonformity and Polarization of Opinions: Insights from a Mathematical Model of Opinion Dynamics*, in "Entropy", 19, 7.
- McLuhan M., 1964, *Understanding Media: The Extensions of Man*, London, Routledge.
- Popper K., 1966, *The Open Society and Its Enemies*, London, Routledge.
- Veblen T., 2007, *La Teoria della classe agiata. Studio economico sulle istituzioni*, Torino, Einaudi [ed. orig. *Theory of the Leisure Class. An Economic Study in the Evolution of Institutions*, New York, B.W. Huebsch, 1899].

Le convinzioni deliranti: marchio della follia, meccanismo di difesa o «spoletta di emergenza»?

Eugenia Lancellotta

Quali sono le probabilità di essere il piede sinistro di Dio? O l'imperatore dell'Antartica? Molti di noi riterrebbero queste convinzioni deliranti. Eppure, il premio Nobel della matematica John Nash, a un certo punto della sua vita, credette di essere queste due cose contemporaneamente (Williams 129). John Nash era affetto da schizofrenia e questo tipo di convinzioni – che il Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders o DSM (APA 523), la Bibbia della psichiatria, ha ribattezzato per l'appunto «deliranti» – si possono ritrovare, in diverse forme, in questo e altri disturbi mentali, quali disturbo bipolare, anoressia nervosa, disturbo ossessivo-compulsivo, depressione.

Le convinzioni deliranti sono dei veri e propri camaleonti della psichiatria, per la varietà di temi e manifestazioni comportamentali che possono assumere. Così, un uomo può credere di essere morto ma nonostante tutto continuare a mangiare il cibo che gli danno in ospedale (Young 255r-264); un altro, in seguito a un incidente che lo ha lasciato paraplegico, può essere fermamente convinto che la sua partner stia ancora insieme a lui, nonostante in realtà questa lo abbia lasciato già da diverso tempo (Butler 85-92). Alcuni credono di essere personaggi famosi come la regina Elisabetta o Napoleone, mentre altri ancora sono convinti di essere vittima di una cospirazione mondiale o che il riflesso della persona che vedono nello specchio non sia il loro.

Nonostante la diversità di temi ed emozioni che possono suscitare, le convinzioni deliranti sono però accomunate dalle seguenti caratteristiche. Esse sono convinzioni fisse, resistenti alle argomentazioni razionali e isolate, nel senso che non sono condivise da una comunità di persone appartenenti alla stessa cultura. Così accade che chi si crede Napoleone continuerà a farlo nonostante non abbia truppe al suo seguito e benché chi gli sta intorno tenti di convincerlo del contrario per mezzo di solidi argomenti. Diverso è invece il caso di un abitante del Sudan convinto che gli alberi di ebano trasmettano informazioni e siano al corrente dei piani delle streghe. In questo

caso, nonostante la convinzione sia irrazionale e superstiziosa, non si può considerare delirante, perché la credenza che l'ebano sia una fonte di interazione sociale è tipica della religione locale (Murphy 120).

Di seguito, illustrerò i tre principali atteggiamenti che psichiatria, psicologia, filosofia e cultura popolare hanno assunto nei confronti delle convinzioni deliranti, considerandole il marchio della follia, un meccanismo di difesa o ... entrambe.

1. Il marchio della follia

Le convinzioni deliranti sono state considerate (e lo sono ancora in gran misura) sia dalla cultura popolare che da buona parte della scienza psichiatrica, il marchio della follia, il risultato di un deficit o di una disfunzione neurologica o fisiologica di qualche tipo. Secondo la popolare *two-factor theory*, le convinzioni deliranti sarebbero il prodotto di una doppia disfunzione. La prima consisterebbe in un'esperienza anomala, la seconda in un deficit di razionalità. Per esempio, la convinzione delirante di essere Napoleone sarebbe generata da: 1. un'esperienza anomala tipo allucinazioni uditive a tema grandioso, 2. un deficit di razionalità nell'interpretare tali voci come evidenza di essere un personaggio deceduto secoli fa invece che come evidenza di soffrire di una malattia mentale (Davies et al. 133-158; Miyazono 561-573). Secondo un'altra, suggestiva teoria (Currie 167-182) le convinzioni deliranti sarebbero originate da un deficit nel monitoraggio dei propri stati mentali. In realtà, il soggetto delirante starebbe immaginando di essere Napoleone, ma scambierebbe erroneamente questo suo sogno ad occhi aperti per una convinzione. Altre teorie sulla formazione delle convinzioni deliranti ne attribuiscono l'origine a un'alterazione patologica di alcuni processi cognitivi fondamentali, che porterebbero la persona a percepire la realtà in maniera distorta. Tuttavia, in controtendenza al modello deficitario delle convinzioni deliranti, già a partire dal secolo scorso esse sono state interpretate sotto una luce più positiva.

2. Un meccanismo di difesa

Ispirandosi all'approccio freudiano alla psicosi, le cosiddette teorie psicomodinamiche o psicoanalitiche suggerivano che le convinzioni deliranti potessero essere parte di un meccanismo psicologico difensivo o protettivo, il cui scopo era quello di alleviare emozioni difficili e dolorose (e.g., Bentall e Kaney 1232; Enoch et al. 205-213). Per esempio, Capgras e Carette, nel

1924 (48-68), interpretavano la convinzione di una giovane donna che suo padre fosse un impostore come il risultato di un meccanismo di difesa volto a nascondere alla paziente stessa i suoi desideri incestuosi nei confronti del genitore. In tempi più recenti, Ramachandran (347-362) ha riportato il caso di una donna colpita da un ictus che le aveva paralizzato il lato sinistro del corpo. La donna non poteva spostarsi senza una carrozzina e non poteva muovere il braccio sinistro, ma quando le veniva chiesto se era in grado di camminare e impegnarsi in attività che richiedevano l'uso di entrambe le mani (come applaudire), sosteneva di esserne in grado. Ramachandran avanzò quindi l'ipotesi che le sue convinzioni deliranti fossero un'esagerazione di normali meccanismi di difesa volti a mantenere un'immagine coerente e sana del proprio corpo («sto bene», «non sono invalida»). Nonostante queste eccezioni, però, le teorie psicodinamiche e psicoanalitiche delle convinzioni deliranti sono in genere liquidate dalla psichiatria moderna come il relitto di una psicologia rudimentale priva di fondamenta scientifiche (Ellis 77-79; Stone e Young 327-364). Tuttavia, questo non è bastato a fermare i tentativi di neuroscienziati e filosofi della psicologia e della psichiatria di individuare una terza via, a metà tra modello deficitario e modello psicoanalitico delle convinzioni deliranti.

3. La terza via: «la spoletta di emergenza»

Questa terza via ha trovato espressione nella metafora della «spoletta di emergenza» (McKay e Dennett 493-510; Mishara e Corlett 530-531; Fineberg e Corlett 73-89), un meccanismo installato nei motori di alcune macchine progettato per rompersi qualora la macchina stia per danneggiarsi gravemente. Rompendosi, la spoletta evita che la macchina smetta di funzionare, consentendole di continuare a operare, seppure in maniera imperfetta. Agendo come una spoletta, le convinzioni deliranti consentirebbero a un sistema cognitivo in grave difficoltà a causa di fattori di varia natura di continuare a funzionare, seppure in modo sub-ottimale. In altre parole, le convinzioni deliranti non sarebbero un problema in sé, ma una risposta (seppure imperfetta e di emergenza) a un problema già esistente.

I fattori che possono mettere in pericolo il nostro funzionamento cognitivo sono di varia natura. Per esempio, molte persone affette da schizofrenia, a causa di disfunzioni dopaminergiche, soffrono di allucinazioni uditive, ovvero odono voci dal tono più o meno intimidatorio che esistono esclusivamente nella loro testa. Tali esperienze angosciano il soggetto che le subisce e lo isolano dal mondo esterno, perché le sue risorse cognitive sono

impiegate a ricercare una spiegazione delle voci che crede di udire. Ecco allora che sviluppare la convinzione delirante che queste voci vengono da Dio e che la persona che le ode sia il suo prescelto ha il beneficio di spiegare il fenomeno in questione e di liberare le risorse cognitive che erano prima impiegate a dare un senso alle voci – risorse che possono essere nuovamente impiegate per interagire con il mondo esterno (Bortolotti 879-900). Similmente, il sopracitato caso del paziente che un incidente lasciò paraplegico e che sviluppò la convinzione di stare ancora insieme alla sua partner rappresenta un caso di convinzione delirante motivata, il cui scopo è quello di attutire il colpo del doppio trauma derivante dall'incidente e dall'abbandono del partner. Come Lisa Bortolotti sostiene (*The Epistemic Innocence of Motivated Delusions* 490-499), tale convinzione non avrebbe solo evidenti benefici psicologici, perché impedirebbe al paziente di cadere in uno stato di prostrazione e depressione estrema in un momento delicato della sua vita, ma anche importanti ripercussioni biologiche. Non cadendo in depressione, il paziente fu infatti in grado di intraprendere un percorso di riabilitazione che gli permise una più pronta ripresa.

Il fatto che le convinzioni deliranti possano avere dei benefici, siano essi di natura psicologica o biologica, non deve però far scordare i danni che alla lunga esse possono arrecare, quali distacco dalla realtà, isolamento sociale e altri. L'idea è che, come molti meccanismi di emergenza, le convinzioni deliranti arrecherebbero benefici nel breve termine ma procurerebbero poi danni nel lungo termine, qualora il problema che hanno lo scopo di tamponare non fosse risolto. Si pensi alla febbre, la cui funzione è quella di uccidere i microrganismi responsabili di un'infezione: nonostante nel breve termine la febbre possa avere un'utilità, se l'infezione non viene curata e la febbre persiste, essa può portare alla morte delle cellule che dovrebbe difendere (Lancellotta e Bortolotti 1502).

Come si può notare dal mio breve resoconto dei tre approcci alle convinzioni deliranti, il ruolo della filosofia nel dibattito sulle convinzioni deliranti non è quello di dare una risposta binaria (sì/no) a una questione molto complessa – le convinzioni deliranti sono un problema o una risorsa? – ma quello di metterne in luce le sfumature, evidenziandone sia i benefici che i rischi.

4. A chi e a cosa serve lo studio delle convinzioni deliranti?

Le convinzioni deliranti sollevano innanzitutto questioni di grande interesse per i filosofi, permettendo di illuminare la relazione tra percezione e cognizione, i limiti della razionalità e il funzionamento della cognizione

neurotipica tramite lo studio della cognizione atipica. Inoltre, investigare i potenziali benefici delle convinzioni deliranti significa andare contro la visione apollinea di molta filosofia occidentale secondo cui la razionalità e la ragione sono le vie maestre per la felicità e l'autorealizzazione. La terza via alle convinzioni deliranti ci suggerisce che la realtà è complessa e che la sopravvivenza alle avversità può – e forse talora deve – passare attraverso le strade di una temporanea irrazionalità o follia.

Tuttavia, lo studio sulle convinzioni deliranti ha molto da dire anche al di là della filosofia della psicologia. Un aspetto importante che ne emerge è come persone sane e persone che soffrono di disturbi mentali non ragionino in modo così diverso da quel che si potrebbe pensare. Alcuni studiosi hanno proposto che tutti svilupperebbero convinzioni deliranti qualora si trovasse nelle condizioni di un malato di schizofrenia, con squilibri dopaminergici che provocano allucinazioni uditive o simili esperienze. Secondo Brendan Maher (98-113), le convinzioni deliranti sarebbero anzi un'ipotesi perfettamente razionale date le esperienze anomale che il soggetto vive. Questo significa che non vi è nulla di malato nel modo in cui il paziente schizofrenico ragiona: l'anomalia starebbe piuttosto nelle esperienze a cui è soggetto. Per citare un esempio ancora più familiare, gli psicologi hanno messo in luce come molte persone siano soggette al «better than the average effect», ovvero come si credano migliori della media su diversi parametri (bellezza, intelligenza ecc.) nonostante non abbiano prova di questo o, ancora peggio, nonostante abbiano palesi prove del contrario (Zell et al. 118-149). Così accade che anche chi ha subito numerosi incidenti d'auto possa crederci un abilissimo autista, oppure che lo studente mediocre si senta un genio incompreso. Riconoscere che tutti noi siamo un po' deliranti in alcuni aspetti della nostra vita dovrebbe farci meglio capire che la distinzione tra sanità e follia è meno netta di quel che si pensi, contribuendo a ridurre lo stigma verso chi soffre di disturbi mentali, spesso incompreso, quando non temuto o isolato.

5. Future direzioni di ricerca

Concludo questo rapido *excursus* sulle convinzioni deliranti delineando alcune delle possibili future direzioni di ricerca sul tema. Una prima direzione riguarda la messa in discussione di uno dei criteri di definizione fondamentali di convinzione delirante, ovvero il criterio di isolamento. Esistono infatti casi che sembrerebbero mettere questo criterio in dubbio. Già da tempo gli psicologi hanno riconosciuto l'esistenza di convinzioni deliranti condivise

tra due persone, le cosiddette *folies a deux* (Arnone et al. 5-11), in cui un soggetto dominante sviluppa delle convinzioni deliranti per poi trasmetterle a un secondo soggetto, di solito un familiare o una persona con cui intrattiene un legame molto stretto. Sembrano inoltre esistere convinzioni deliranti condivise da più di due persone. Si pensi, ad esempio, ai casi di sette e culti come il tristemente noto Heaven's Gate, dove il capo carismatico Marshall Applewhite riuscì a convincere decine di seguaci a commettere un suicidio di massa nella convinzione che la cometa Hale Bopp, in quei giorni visibile dalla Terra, fosse una navicella extraterrestre che li avrebbe trasportati a una forma di vita migliore. Tuttavia, in questo caso gli psichiatri sono restii a parlare di vere e proprie convinzioni deliranti, perché eliminare il criterio di isolamento significherebbe potenzialmente patologizzare le convinzioni irrazionali e resilienti di un gran numero di persone, non solo dei membri di culti e sette, ma anche dei seguaci delle grandi religioni, fino ai sopracitati casi di persone soggette al *better than the average effect*. Questa considerazione si riflette anche negli ordinamenti giuridici di paesi come gli Stati Uniti, dove l'attenuante di *mental insanity*, di solito data a chi soffre di convinzioni deliranti, non è mai stata concessa per reati commessi da persone che intrattenevano simili convinzioni ma le condividevano con un culto o una setta (Holoyda e Newman 53-62). Nonostante la motivazione alla base del criterio di isolamento sia comprensibile, essa non è condivisa da tutti gli studiosi (e.g., Reznick). Future ricerche dovranno focalizzarsi su un'analisi puntuale delle somiglianze e differenze tra fenomeni come, ad esempio, convinzioni religiose deliranti isolate, convinzioni religiose deliranti condivise e convinzioni religiose non deliranti: tali ricerche gioverebbero non solo ai filosofi della religione e della psicologia, ma anche ai giuristi interessati alla chiarificazione dei criteri alla base dell'attenuante di *mental insanity*.

Un secondo, fruttuoso ambito di ricerca riguarda i benefici psicologici, epistemici e biologici delle convinzioni irrazionali. Fenomeni come confabulazione, autoinganno e *wishful thinking* sarebbero cioè simili alle convinzioni deliranti nell'essere prive di basi razionali ma al tempo stesso nel fornire benefici di vario tipo in determinati contesti (Bortolotti, *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*). Spetta agli studiosi appassionati del tema il compito di esplorare ulteriormente questi complessi fenomeni.

Bibliografia

- American Psychiatric Association (APA), 2013, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*.
- Arnone D. et al., 2006, *The Nosological Significance of Folie À Deux: A Review of The Literature*, in "Annals of General Psychiatry", 5, 1.
- Bentall R. e Kaney S., 1996, *Abnormalities of Self-Representation and Persecutory Delusions: A Test of a Cognitive Model of Paranoia*, in "Psychological Medicine", 26, 6, pp. 1231-1237.
- Bortolotti L., 2015, *The Epistemic Innocence of Motivated Delusions*, in "Consciousness and Cognition", 33, pp. 490-499.
- 2020, *The Epistemic Innocence of Irrational Beliefs*, Oxford, Oxford University Press.
- Butler P.V., 2000, *Reverse Othello Syndrome Subsequent to Traumatic Brain Injury*, in "Psychiatry", 63, 1, pp. 85-92.
- Capgras J. e Carette P., 1924, *Illusion de sosie et complexe d'Oedipe*, in "Annales Medico-Psychologiques", 82, pp. 48-68.
- Currie G., 2000, *Imagination, Delusion and Hallucinations*, in M. Coltheart e M. Davies (edd), *Pathologies of Belief*, Oxford, Blackwell, pp.167-182.
- Davies M. et al., 2001, *Monothematic Delusions: Towards A Two-Factor Account*, in "Philosophy, Psychiatry, & Psychology", 8, 2, pp. 133-158.
- Ellis H., 2003, *Book Review: Uncommon Psychiatric Syndromes*, in "Cognitive Neuropsychiatry", 8, pp. 77-79.
- Enoch D. et al., 2021⁵, *Some Uncommon Psychiatric Syndromes*, London e New York, Routledge.
- Fineberg S. e Corlett P., 2016, *The Doxastic Shear Pin: Delusions as Errors of Learning and Memory*, in "Cognitive Neuropsychiatry", 21, 1, pp. 73-89.
- Holoyda B. e Newman W., 2016, *Between Belief and Delusion: Cult Members and the Insanity Plea*, in "Journal of American Academic Psychiatry Law", 44, 1, pp. 53-62.
- Lancellotta E. e Bortolotti L., 2019, *Are Clinical Delusions Adaptive?*, in "WIREs Cognitive Science", 10, 5, e1502.
- Maher B., 1974, *Delusional Thinking and Perceptual Disorder*, in "Journal of Individual Psychology", 30, pp. 98-113.
- McKay R.T. e Dennett D.C., 2009, *The Evolution of Misbelief*, in "Behavioral and Brain Sciences", 32, 6, pp. 493-510.

- Mishara A.L. e Corlett P., 2009, *Are Delusions Biologically Adaptive? Salvaging the Doxastic Shear Pin*, in "Behavioral and Brain Sciences", 32, 6, pp. 530-531.
- Miyazono K., 2015, *Delusions as Harmful Malfunctioning Beliefs*, in "Consciousness and Cognition", 33, pp. 561-573.
- Murphy D., 2013, *Delusions, Modernist Epistemology and Irrational Belief*, in "Mind and Language", 28, 1, pp. 113-124.
- Ramachandran V.S., 1996, *The Evolutionary Biology of Self-Deception, Laughter, Dreaming and Depression: Some Clues from Anosognosia*, in "Medical Hypotheses", 47, pp. 347-362.
- Reznek L., 2010, *Delusions and the Madness of the Masses*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- Stone T. e Young A.W., 1997, *Delusions and Brain Injury: The Philosophy and Psychology of Belief*, in "Mind and Language", 12, 3/4, pp. 327-364.
- Williams D., 2018, *Hierarchical Bayesian Models of Delusion*, in "Consciousness and Cognition", 61, pp. 129-147.
- Young A., 1998, *Cotard Delusion After Brain Injury*, in "Neurocase", 4, 3, pp. 255r-264.
- Zell E. et al., 2020, *The Better-Than-Average Effect in Comparative Self-Evaluation: A Comprehensive Review and Meta-Analysis*, in "Psychological Bulletin", 146, 2, pp. 118-149.

L'usignolo e la rondine. Due «edonismi religiosi» in Lorenzo Valla?

Enrico Piergiacomi

In seno alla tradizione filosofica occidentale, l'esistenza piacevole e la vita religiosa non sono sempre state considerate agli antipodi, o distanti quanto lo sono il Polo Sud e il Polo Nord sulla terra. Le due condotte apparentemente irrelate sono state identificate con forza, infatti, da una serie di pensatori che operarono approssimativamente tra il Trecento e la prima metà del Seicento, che potremmo definire come degli «edonisti cristiani». Ciò che essi hanno in comune è, da un lato, la convinzione che il piacere sia il bene che rende gli esseri umani felici e, dall'altro, la credenza che questa piacevolezza sia raggiunta tramite gli insegnamenti, i precetti, le regole della religione cristiana, dove Cristo viene presentato come un maestro di godimento.

Una figura che diede slancio a tale prospettiva è Lorenzo Valla (1407-1457). Umanista impegnato su più fronti, dalla filologia alla filosofia, dalla retorica all'esegesi neotestamentaria, egli è soprattutto noto come autore di un dialogo in tre libri dalla travagliata storia editoriale (per i dettagli, cfr. De Panizza Lorch 1985, 7-26). Il testo venne prima pubblicato a Pavia nel 1431 e provocatoriamente intitolato *De voluptate* (Sul piacere), poi fu riscritto nel 1433 a Milano e ripubblicato con il più cauto titolo *De vero falsoque bono* (Sul vero e sul falso bene), infine venne ampliato negli anni 1443-1449, raggiungendo la sua forma definitiva. Le varianti d'autore più considerevoli riguardano l'ambientazione e l'identità dei personaggi. Se la versione del 1431 è ambientata a Roma, con protagonisti Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli (detto il Panormita), Niccolò Niccoli e Niccolò Tartarino, quelle successive la collocano a Pavia dove dialogano Catone Sacco, Maffeo Vegio, Antonio da Rho e Guarino Veronese. Malgrado questo inquieto processo di riscrittura, il dialogo di Valla manterrà immutata la sua struttura, che consiste in un confronto tra i rappresentanti di tre visioni del mondo (stoicismo, epicureismo, cristianesimo), moderati da un giudice esterno. Il Libro I mostra l'interlocutore stoico (Bruni/Catone) che pronuncia una prolusione in lode della virtù o dell'onestà fine a se stessa, seguita da una prima critica

del personaggio dell'epicureo (Panormita/Beccadelli), il quale invece ripone la felicità nei piaceri del corpo e della mente. Nel Libro II, quest'ultimo difende l'idea che la condotta virtuosa sia uno strumento per ottenere godimenti maggiori rispetto a quelli dati dal vizio/dalla disonestà e che esiste un unico orizzonte di attesa in cui il piacere viene esperito: la vita mortale. Infine, nel Libro III, il personaggio del cristiano (Niccoli/da Rho) corregge l'epicureo, trasfigurando il suo edonismo in uno spirituale. La felicità consisterebbe nel piacere raggiunto per mezzo delle virtù cristiane e che si godrà dopo la morte, nel Paradiso che Dio generoso ha riservato a chi lo ama.

Esistono due macro-interpretazioni di questo dialogo. La prima vuole che l'autentico pensiero di Valla coincida con l'edonismo difeso dal cristiano nel Libro III (De Panizza Lorch 1985, 33-40; Di Napoli 190-246; Ebbersmeyer 238-252; Fois 95-167 e 603-630; Gambino Longo 63-73; Vickers 313-316). La prospettiva potrebbe essere confermata dai paralleli con le *Dialecticae disputationes* (Disputazioni dialettiche) del 1439 e l'*Apologia adversus calumniatores* (Apologia contro i calunniatori) del 1444, in cui l'autore espone – senza più nascondersi dietro la «maschera» del dialogo – l'identità tra esistenza piacevole e vita religiosa, proiettando la vera voluttà nel Paradiso che l'anima umana immortale raggiunge dopo la morte del corpo (Disp. I 9.42, 10.47-76; Apol. 436-445; Nauta 152-191). La seconda macro-interpretazione prevede, invece, che il largo spazio dato a Panormita/Vegio suggerisca che Valla sia epicureo e che il discorso del personaggio del cristiano sia una strategia di dissimulazione per proteggersi dai pericoli di una diretta adesione all'epicureismo, che nega l'immortalità degli individui e dà valore anche a piaceri corporei di norma deprecati dalla religione (cfr. almeno Fubini 152-164, Gaeta 15-53, spec. 43). La lettura può trovare sostegno persino dalle *Dialecticae disputationes*, dato che qui si sancisce che i godimenti mondani non sono colpevoli di per sé (*non sunt ipsae voluptates culpandae*), ma lo divengono quando si sceglie di anteporli a quelli eterni (Disp. I 10.62) – che per il supposto Valla «esoterico», tuttavia, non esistono.

In tale sede, vorrei difendere l'ipotesi che è lecita una terza via. Partendo dalle premesse del carattere «aperto» del dialogo e della necessità di usare cautela nell'identificare il pensiero di Valla con quello di uno o più dei suoi personaggi (cfr. Caserta 241-252, Di Napoli 241-242, Gambino Longo 73, Seigel 153-160), avanzo l'alternativa che il dialogo sia intenzionalmente ambiguo e offra al lettore due stili di vita, o l'epicurea o la cristiana, tra cui egli potrà scegliere secondo la sua personale sensibilità.

1. I canti degli uccelli: un paragone (quasi) equo

Per far ciò, è essenziale soffermarci sul finale del dialogo. Il cristiano ha appena finito di esporre il suo edonismo e gli ascoltatori demandano a Tartarino/Veronese di esprimere la sua opinione in merito. Egli non si limita a questo compito e aggiunge un confronto con l'orazione dell'epicureo, basato su una complessa similitudine poetica. Nella versione definitiva del dialogo, con protagonisti da Rho, Vegio e Veronese, essa è la seguente:

«Maffeo e Antonio è sembrato quasi cantassero, ognuno per conto proprio, soavissimamente, le lodi del piacere: ma Maffeo va paragonato piuttosto alla rondine e Antonio all'usignolo. Perché paragono questi uomini a questi uccelli? Sapete che i poeti hanno immaginato che questi uccelli fossero sorelle, figlie del re Pandione, credo perché sembravano quasi fratelli nel canto, e con essi hanno significato l'oratoria e la poetica, che sono quasi sorelle; con questa somiglianza hanno notato pure la differenza poiché uno ha una straordinaria passione di abitare i tetti e le città, l'altro gli alberi e i boschi, e hanno voluto che la rondine fosse simile all'eloquenza civile, che si esercita tra le pareti, nella curia, nei processi, Filomela, che diciamo l'usignolo, simile all'eloquenza boschereccia e dei poeti, che ricercano i boschi e le solitudini ed amano i luoghi frequentati non dagli uomini ma dalle Muse. Così, quanto l'usignolo è superiore nel canto alla rondine, nella vocalità, nella forza, nella soavità, nella varietà, tanto i poeti vollero che la loro voce fosse superiore a quella degli oratori e degli altri» (*Volupt.* III 27.2-4, trad. Radetti 247).

Il mito di Procne e Filomena a cui Veronese fa esplicito richiamo è derivato da Ovidio (*Metamorfosi* VI 424-674). Secondo il racconto, Filomena fu stuprata dal re Tereo e mozzata della lingua per impedire di riferire a chiunque l'accaduto. Ella riuscì, tuttavia, a rivelarlo a Procne, rappresentando lo stupro in una tela molto bella ed elaborata. Le due sorelle decidono quindi di vendicarsi. Procne uccide Iti, figlio di Tereo, e con l'inganno lo dà in pasto al padre. Subito dopo, le due sorelle si presentano al re brandendo la testa del figlio e questi, furioso, le insegue con un'ascia. Procne e Filomena pregano infine gli dèi di salvarle, venendo trasformate appunto nella rondine e nell'usignolo. Tereo diventa invece un'upupa, che secondo il folklore darebbe la caccia ai due uccelli canterini.

Potremmo pensare che Veronese usi questa similitudine semplicemente per dichiarare da Rho come «superiore» a Vegio sul piano retorico (Seigel 159; per chiarimenti sulla simbologia dei due uccelli, rinvio invece a Maspero 289-292 e 334-336). E tuttavia, credo che essa possa avere un significato più profondo e forse comporti una parziale riabilitazione di Vegio, o almeno una sua non-confutazione (così Caserta 252). Anzitutto, la similitudine sancisce che l'epicureo *canta*, dunque intona una melodia bella e piacevole. Da Rho e Vegio sono inoltre detti «fratelli nel canto»: come le due sorelle del mito si vendicano di Tereo, così i due interlocutori hanno il sopravvento sullo stoico Catone, paragonabile tacitamente a un'upupa rapace che non

intona alcuna melodia. Infine, i discorsi dei due personaggi sono collocati da Veronese in due diversi spazi esistenziali. La rondine epicurea esercita il suo canto tra «i tetti e le città», «tra le pareti, nella curia, nei processi», vale a dire nella vita associata e mondana – ed è lo stesso Vegio a riconoscerlo in un momento del suo discorso, asserendo che anche Pitagora che girò l'Italia per diffondere attivamente la sua filosofia è paragonabile a tale uccello (*Volupt.* II 4.1). L'usignolo cristiano si ritira di contro dal mondo, nello specifico da Rho vive in un monastero francescano (*Volupt.* II 27.7). Se teniamo a mente la sottotraccia del mito, peraltro, possiamo ipotizzare che Veronese stia traducendo in termini razionali l'allegoria mitica. Procne (= la rondine epicurea) è la donna che *agisce* contro Tereo, mentre Filomena (= la rondine cristiana) è colei che tesse nella sua stanza solitaria il drappo in cui la verità rifugge in tutta la sua ricchezza. Soffermandoci sulla lode di Veronese della «varietà», infine, potremmo anche cogliere un rapporto inversamente proporzionale tra il canto e l'azione. Quanto più l'agire è «vario» nelle cose del mondo, come accade a Vegio, tanto più la sua melodia sarà monotona nel decantare il piacere mondano. Viceversa, da Rho può intonare un canto dalla maggior «varietà» perché la sua azione non si riversa su tanti oggetti esterni. Egli consacra ogni sua energia alla lode dell'eterna voluttà in Dio.

A ulteriore riprova che la similitudine vada presa seriamente, è possibile osservare che Valla usa altrove la metafora del canto e/o della gerarchia tra cantori per descrivere una forma di eccellenza prestazionale. Ci sono, certo, melodie dannose e ingannevoli, o che portano alla perdizione attraverso i loro allettamenti. Valla ricorre ripetutamente al tradizionale esempio dei canti delle sirene omeriche (*Volupt.* I 22.1, III 12.7; *Disp.* II 21.1-2; *Apol.* 437), ma usa spesso metafore canore negative nel discorso sulla donazione di Costantino (*De falso credita et ementita Constantini donatione*). Il libello paragona quanti abbracciano in mala fede la verità di tale evento ad asini che ragliano, a serpenti sordi e a malvagi che ricorrono a cantilene o formule magiche per ingannare gli altri (Pugliese §§ 4, 41, 56, 60, 66, con Camporeale 17-134). Al contempo, Valla sostiene che il retore dalla lunga esperienza dialettica e capace di insegnarla è paragonabile a un bravo cantore (*Disp.* II 23.79, III 15.42). Egli dichiara, inoltre, nel dialogo *De professione religiosorum* (Sul voto dei monaci) del 1442-1443, che la differenza tra gli scrittori su un dato tema è equiparabile alla diversità tra gli uccelli. Alcuni volano (e cantano) in basso e altri in alto, alcuni si spingono lontano dal luogo di origine e altri restano nelle vicinanze (*Conf.* 379-380). Lo stesso testo si chiude con l'indicazione che i frati sono da lodare con merito, quando accendono l'amore della religione con i loro inni sacri (*Conf.* 426). Ancora, Valla chiude il suo *Encomion Sancti Thomae Aquinatis* con una gerarchia dei santi Pa-

dri della Chiesa, che si dividono per la tipologia di strumento e la qualità del canto che intonano in lode di Dio (Radetti 468-469, su cui Camporeale 199-202). Se infine ammettiamo che sia del nostro umanista il poemetto *Ars grammatica*, il cui *incipit* paragona l'insegnamento del latino in forma di poesia a una melodia utile e piacevole (Casciano vv. 1-30), troveremo un'ultima occorrenza di un'immagine cara a Valla che si ripercuote sulla valutazione dell'epicureo.

Tornando quindi alla similitudine in Veronese, si può supporre che essa sia importante perché segnala che c'è un aspetto su cui Vegio mantiene una sua originalità e che da Rho non può in alcun modo trasfigurare. L'epicureo celebra il piacere dell'azione nel mondo, il cristiano quello del ritiro dal mondo. Entrambi sono dunque da lodare, in quanto espressioni della vita felice perché piacevole. Anche se qualitativamente il canto dell'usignolo rimane più sicuro e superiore, quello della rondine mantiene una sua intrinseca bellezza e desiderabilità.

2. Due edonismi religiosi? Il caso dei piaceri dell'udito

L'ipotesi che Valla suggerisca che anche la morale edonistica di Vegio non vada affatto sottovalutata può essere rinforzata attraverso un'interpretazione generale del *De vero falsoque bono*. L'epicureo del testo è sì portavoce di un edonismo mondano e calato nell'azione, ma non per questo esso è meno religiosamente ispirato. Come nota lo stesso da Rho nella sua orazione, infatti, Vegio si è più volte dichiarato simpatizzante del cristianesimo (*Volupt.* III 7.2 e 7.6-7). La ragione è che l'epicureo dichiara di non essere sempre d'accordo con Epicuro, filosofo noto per aver sostenuto non solo che l'anima è mortale, ma anche che gli dèi non si occupano degli esseri umani (Piergiacomi spec. 70-90 e 131-139). Se Vegio non ha remore a aderire alla prima tesi (*Volupt.* II 30), egli dissente dalla seconda. In particolare, lo vediamo lodare la provvidenza che consente agli esseri umani di godere di numerosi piaceri (*Volupt.* I 10.1-2), facendone però un prodotto della natura e non di un supremo Dio creatore (cfr. ancora da Rho in *Volupt.* III 7.7 e De Panizza Lorch 1978, 102). È forse anche per tale religiosità che si ferma alle soglie del cristianesimo che Veronese sostiene che Vegio canta una bella lode del piacere. La divinità della natura è la fonte dei godimenti mondani a cui la rondine epicurea ispira il suo bel canto.

Per ragioni di spazio e tempo, difenderò tale prospettiva soffermandomi qui su un unico tipo di piacere: quello dell'udito (per un'analisi più completa, cfr. invece Vickers 292-312). Vegio ritiene che esso sia causato dall'orec-

chio che *riceve* un suono, dunque una qualità (*Volupt.* I 28.2, 31; *Nauta*, 54, 87, 142). In apparenza banale, il punto è originale perché si distanzia dalla concezione tradizionale che i sensi siano «affezioni» impresse sul soggetto, visto che Valla ritiene che un «affetto» sia una sensazione molto forte che produce dolore (cfr. qui il chiarimento di *Disp.* I 17.58-60 e *Di Napoli* 218, *Laffranchi* 261-263). Per un epicureo, inoltre, l'idea che l'udito sia una ricezione di suono fornisce un argomento contro la possibilità di poter godere dei suoni dopo la morte. Poiché manca di un orecchio capace di ricevere i suoni, un defunto non si accorge dei canti piacevoli, o persino che lodano le sue gesta virtuose, che i vivi intonano sulla sua tomba (*Volupt.* II 9.1 e 9.12). Il massimo che Vegio può concedere è che, se per assurdo gli esseri umani potessero vivere oltre la morte, la loro beatitudine oltremondana includerebbe anche il piacere del canto e della musica (*Volupt.* II 30.1).

Sul piano teologico, invece, l'udito è un senso che la natura provvidente ha creato in vista soprattutto degli esseri umani. Infatti, solo questi hanno la capacità di usare linguaggio articolato e, dunque, di godere di molti più suoni (*Volupt.* I 12.4, 22.1). Nella lunga prolusione in lode dei piaceri dell'udito (*Volupt.* I 22), Vegio specifica che essi includono il riso (§ 1; cfr. più oltre anche I 24.1) e la musica (§ 3), che sarebbe addirittura importante per la convivenza civile e, stando ai poeti, dà godimento persino agli dèi. L'essere umano è, inoltre, l'unico che gode dei canti di tutte le specie viventi. Se ad esempio gli uccelli traggono piacere solo dai canti dei loro simili (*Volupt.* I 27), l'umanità ricava godimento dalle melodie proprie e altrui (I 22.1-3).

Possiamo dunque notare che Vegio ha una visione religiosa della vita di piacere, nella misura in cui considera il godimento come un'esperienza insieme mondana e sacra. L'elemento terreno consiste nel fatto che i suoni che l'epicureo decanta come piacevoli sono perlopiù di origine umana e animale. Al contempo, l'udito è un piacere sacro perché dipendente dalla provvidenza della natura che ha fatto sì che la specie umana fosse ben più ricettiva dei suoni rispetto alle bestie. Anche la cursoria e sintetica allusione al potere della musica di allietare/commuovere gli dèi prova che le melodie hanno qualcosa di divino. In ogni caso, l'orientamento di Vegio è prevalentemente pratico o civile (*Ebbesmeyer* 232-238), il che conferma la bontà del giudizio di Veronese che, nel finale del dialogo, lo considererà appunto una rondine. Eloquente è in tal senso un breve riferimento dell'epicureo al pensiero musicale di Platone, declinato soprattutto nel *Timeo* (18a) e nella *Repubblica* (II-III 376e-401d), che viene apprezzato in quanto un mezzo necessario per il cittadino (*musicen civili viro necessariam existimavit*).

Ora, questo discorso di Vegio appare al cristiano da Rho in parte condivisibile. Egli non crede, infatti, che si debba esercitare la temperanza verso i piaceri acustici che non comportano perdizione e vizio (*Volupt.* III 4.4). La stessa definizione psicologica dell'udito come la ricezione del suono nell'orecchio viene accolta senza alcuna polemica (*Volupt.* III 13.2). Infine, da Rho non contesta la preminenza dell'essere umano sugli animali, il che indica che egli accetti a sua volta che noi godiamo di più delle bestie nell'udito.

Il dissenso inizia, piuttosto, quando egli osserva che il limite di Vegio è di essersi fermato alle esperienze acustiche piacevoli che si esperiscono nella vita mondana. Da Rho smonterà tale predilezione del suo avversario con due argomenti: uno positivo e uno negativo. Il primo è in *Volupt.* III 25.2. Da Rho parte dalla premessa che Vegio ha esperito in passato il piacere di ascoltare le campane della Chiesa, mentre la città è in festa, per indurlo a riflettere che, in analogia, ci possono essere suoni celestiali che massimizzano tale godimento (cfr. qui Laffranchi 285-292; Di Napoli 245). L'affermazione non solo fa leva sull'orientamento pratico-civile dell'epicureo, ma parte dall'evidenza di un godimento terreno per indurlo a riflettere su quelli ultraterreni. L'argomento negativo si trova invece in *Volupt.* III 19. Dopo aver citato le parole di Paolo di Tarso che sanciscono che l'orecchio umano non ha mai udito il bene (= il piacere) che Dio ha preparato a coloro che lo amano (*Prima lettera ai Corinzi* 2.9), da Rho ricorre a un ragionamento fisico: le sensazioni molto intense non sono avvertite dai nostri sensi troppo limitati. Come gli uccelli notturni non vedono il sole, perché i loro occhi non sono preparati a riceverlo, così gli umani non percepiscono con piacere, ad esempio, la rotazione armonica delle sfere celesti che pure risuonano con intensità tutt'intorno (cfr. anche la prima versione in Grillo 318, diretta contro coloro che negano che questo fenomeno celeste produca suono). Prima ancora che sul piano morale e teologico, dunque, l'edonismo di Vegio è biasimato per la sua povertà conoscitiva. Se egli fosse disposto a ragionare meglio su quanto ode in terra, o potesse udire le armonie celesti e altri fonti acustiche sublimi, le preferirebbe ai canti che ascolta nelle città umane, troppo umane.

Anche questi godimenti, d'altra parte, non sono mai presentati come qualcosa di così profondamente differente dai suoni ordinari, almeno sul piano qualitativo. Non a caso, da Rho sostiene più oltre (*Volupt.* III 22.4-12, spec. § 10) che, lungi dal perdere un corpo capace di percepire, i cristiani che andranno in Paradiso dopo morti ci entreranno con corpi superiori, dunque con orecchie pronte ad ascoltare cose molto più belle e piacevoli. Gli esseri umani potranno perciò sentire le armonie celesti che in vita risultavano

loro inudibili (*Volupt.* III 25.1) e, in più, saranno accolti da un corteo composto da angeli, santi, profeti, amici e parenti morti che cantano, per poi arrivare a udire la melodia piacevolissima e suprema di Dio (*Volupt.* III 22.3, 25.2, 25.11-25). Il piacere acustico lodato da Vegio viene pertanto trasfigurato dal cristiano in termini di grado, non di sostanza. Le orecchie umane che entrano in Paradiso continueranno a operare e ad essere solleticate da un canto avvincente.

Possiamo così chiarire meglio perché Vegio e da Rho siano «fratelli», secondo il giudizio di Veronese, nonché uccelli che cantano melodiosamente. Entrambi esaltano il piacere dell'udito e, dunque, in un certo senso propongono che la vita religiosa procuri la medesima ricompensa: ascoltare suoni bellissimi che scuotono l'essere umano fin nel suo intimo. La differenza chiave – e che fa sì che Vegio sia una rondine, da Rho un usignolo – è che la religione che difendono e che giustifica la ricerca dei godimenti acustici viene declinata con due diversi accenti. Vegio propone una visione edonistica basata sulla sacralità della natura, che spinge gli esseri umani ad associarsi nelle città e a godere dei canti che questi intonano in società, mentre da Rho difende una condotta edonistica che rinuncia ai suoni terreni per guadagnarsi quelli celesti. Potremmo allora dedurre che in Valla troviamo non uno, bensì *due* edonismi religiosi che intrattengono un fitto e concitato confronto dialettico.

3. Un finale aperto

Posto dunque che Valla non opponga radicalmente l'epicureo e il cristiano, ritenendo che il primo cerchi la voluttà divina che il secondo ritiene sia raggiungibile solamente in Paradiso, quale potrebbe essere la sua preferenza? Il problema del rapporto tra i personaggi del dialogo e il loro autore si ripresenta, così, sotto nuova forma. Il giudizio di Veronese è lo stesso del Valla? O anche questo va valutato con cautela, senza correre a sovrapporre maschera letteraria e autore?

Non è agevole dare una risposta sicura, se non su pochi punti. È certo che Valla pensi che la piacevolezza dell'udito dipenda dalla ricezione di un suono nell'orecchio. Il punto è studiato con attenzione nelle *Disputationes dialecticae*, dove si ribadisce che la specificità dell'essere umano rispetto alle altre specie viventi è proprio la capacità di usare un linguaggio articolato e significativo (I 9.43, 14.1-2, 14.12-25, 17.17-20; Nauta 54-58 e 85-88). Valla ricorda poi in un unico caso (*Disp.* I 10.68) che un cristiano coltiva religione e la virtù per raggiungere (*i.a.*) i piaceri dell'udito spirituale. E ancora, egli

– come da Rho – nega che la natura sia la vera divinità, visto che quella è piuttosto la forza generatrice che Dio infonde nel corpo del cosmo (*Disp.* I 8.11-13; Copenhaver 6-12). L'unica aggiunta di Valla a quanto già visto è la tesi che alcuni suoni arrivano ad alcuni enti inanimati: un fenomeno che si osserva (*e.g.*) nell'eco, o nel tremolio degli oggetti colpiti dall'onda sonora del fulmine (*Disp.* I 18.61). Questo dettaglio aggiuntivo non comporta, però, la concessione che tali enti provano piacere o dolore, che restano qualità esperibili solo da viventi provvisti di orecchie.

Questi dati sicuri mostrano però soltanto che Valla valuta positivamente l'edonismo religioso di caratura ultraterrena. Non dimostrano, di nuovo, che la sua controparte mondana sia del tutto da rigettare. In realtà, un ultimo sguardo al finale del *De vero falsoque bono* e alle sue differenti redazioni rende proprio questo punto ancora più controverso.

Nella versione definitiva del 1443-1449, Valla – con un altro gioco di mascheramento letterario – sembra dare un altro segnale della preferenza per il canto dell'usignolo. Fingendo di aver a sua volta partecipato alla discussione oratoria, egli racconta cosa accade dopo il giudizio di Veronese (*Volutpt.* III 28). È sera e i partecipanti devono tornare nelle loro case per passare la notte. Tutti convengono che sia opportuno accompagnare da Rho al suo monastero. Questi dichiara, tuttavia, di non voler essere accompagnato da Vegio, il quale lo ha offeso per aver insinuato che lui abbia pronunciato un discorso troppo lungo (§§ 3-4). L'epicureo resta dunque da parte, mentre gli altri lo accompagnano. Tra questi, però, solo Valla e il suo amico Antonio sono invitati dal cristiano a passare la notte nei locali adiacenti al monastero: gli altri vengono allontanati (§ 7). Leggendo in chiave simbolica l'episodio, sembrerebbe che Valla si consideri degno di stare con da Rho e di poter accedere alle gioie spirituali che questi ha lodato il giorno precedente. Per estensione, questo significa che egli preferisca ascoltare l'usignolo e non la rondine epicurea, pensiero che appunto coincide con il giudizio espresso da Veronese.

D'altro canto, nella versione originaria del dialogo, l'episodio ha una conclusione ben diversa proprio per quel che riguarda l'auto-rappresentazione dell'autore. L'epicureo Panormita non accompagna il cristiano Niccoli. Ma a sua volta, Valla non viene invitato a passare la notte con quest'ultimo (Grillo 320-321). L'autore non prende quindi alcuna posizione, nemmeno con discrezione e ironia. Pare, dunque, che l'intenzione originaria del dialogo fosse di sospendere il giudizio e lasciare al lettore la scelta se godere del canto dell'usignolo o della rondine. In entrambi i casi, il piacere che si raggiunge sarà pur sempre divinamente ispirato, resta un bene che Dio ha

voluto donare all'umanità. La differenza riguarderà soltanto la variante di edonismo religioso che si preferisce seguire: quello più declinato verso l'azione compiuta «qui e ora», o quello più orientato alla retribuzione eterna.

Con molta cautela, è possibile rafforzare questa ipotesi e concludere il saggio con un rapido confronto con altri due testi di Valla, che sembrano andare proprio in tale direzione. Da un lato, abbiamo la lettera inviata a Giovanni Serra il 13 agosto 1990. Valla dichiara qui di porsi, nelle sue dispute, nel solco degli antichi accademici, che criticano ogni filosofia e autorità senza prendere posizione per alcuna di esse (Cook 88, 97 e De Panizza Lorch 1978, 89-107, ma con i *caveat* di Fubini 150-151, e Nauta 6). Dall'altro lato, nel sopra citato *De professione religiosorum*, egli argomenta che i frati non meritano una retribuzione maggiore (= un piacere superiore) dei credenti che non hanno abbracciato la vita monastica (*Conf. spec.* 415, su cui almeno Trinkaus 36-45). Tenendo conto che da Rho sostiene nel *De vero falsoque bono* proprio tale superiorità, sembra che Valla esprima nel *De professione religiosorum* qualche dubbio sulla sicumera dell'usignolo cristiano – il che tutela l'alternativa della rondine epicurea. Anche un cristiano che non prende i voti, preferendo cercare il piacere nella pratica del cristianesimo nello spazio della «vita attiva», merita il medesimo fine del piacere illuminato e spirituale.

Resterebbe nondimeno oscuro perché Valla modificò il finale del *De vero falsoque bono*, arrivando al termine della sua attività intellettuale ad una posizione leggermente più dogmatica, o se non altro meno ironica e sfumata. Mi limito qui a sollevare il problema e a rinviare a future ricerche una sua (almeno ipotetica) spiegazione storico-teorica.

Bibliografia

- Camporeale S., 2014, *Christianity, Latinity, and Culture. Two Studies on Lorenzo Valla*, Leiden e Boston, Brill.
- Caserta E., 1966, *Il problema religioso nel De voluptate del Valla e nell'Aegidius del Pontano*, in "Italice", 43, 3, pp. 240-263.
- Casciano P. (ed), 2000, *Lorenzo Valla: L'arte della grammatica*, Milano, Mondadori.
- Cook B. (ed), 2013, *Lorenzo Valla: Correspondence*, Harvard, The I Tatti Renaissance Library.

- Copenhaver B., 2011, *Lorenzo Valla, Scourge of Scholasticism: Nature, Power and Modality in the Dialectical Disputations*, in "Rinascimento", 51, pp. 3-26.
- Copenhaver B. e Nauta L. (edd), 2012, *Lorenzo Valla. Dialectical Disputations*, 2 voll., Harvard, The I Tatti Renaissance Library.
- De Panizza Lorch M., 1978, *Lorenzo Valla's De vero falsoque bono, Lactantius and Oratorical Scepticism*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 41, pp. 76-107.
- (ed), 1985, *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*, Munich, Wilhelm Fink.
- Di Napoli G., 1971, *Lorenzo Valla: filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Roma, Edizioni di storia e letteratura.
- Ebbersmeyer S., 2010, *Homo agens. Studien zur Genese und Struktur frühhumanistischer Moralphilosophie*, Berlin e New York, De Gruyter.
- Fois M., 1969, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo tempo*, Roma, Libera Editrice dell'Università Gregoriana.
- Fubini R., 2003, *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*. Translated by Martha King. Duke, Duke University Press.
- Gaeta F., 1955, *Lorenzo Valla: filologia e storia nell'umanesimo italiano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Storici.
- Gambino Longo S., 2004, *Savoir de la nature et poésie des choses. Lucrece et Epicure à la Renaissance italienne*, Paris, Honoré Champion.
- Grillo V. (ed), 1948, *Lorenzo Valla: Il piacere*, Napoli, Pironti.
- Laffranchi M., 1999, *Dialettica e filosofia in Lorenzo Valla*, Milano, Vita & Pensiero.
- Maspero F., 1997, *Bestiario antico*, Casale Monferrato, Piemme.
- Nauta L., 2009, *In Defense of Common Sense. Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Harvard, I Tatti Studies in Italian Renaissance History.
- Piergiacomi E., 2017, *Storia delle antiche teologie atomiste*, Roma, Sapienza Università Editrice.
- Pugliese O. (ed), 2007, *Lorenzo Valla: La falsa donazione di Costantino*, Milano, BUR.
- Radetti G. (ed), 1953, *Lorenzo Valla: Scritti filosofici e religiosi*, Firenze, Sansoni.

Seigel J., 1968, *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, Princeton, Princeton University Press.

Trinkaus C., 1964, *Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla*, in "Studies in the Renaissance", 11, pp. 7-45.

Vickers B., *Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity*, in "Viator", 1, pp. 271-319.

Abbreviazioni

Apol. = *Apologia adversus calumniatores* (ed. Radetti 431-454)

Conf. = *De professione religiosorum* (ed. Radetti 379-427)

Disp. = *Disputationes dialecticae* (ed. Copenhaver-Nauta)

Volupt. = *De voluptate* (ed. De Panizza Lorch 1985)

Disaccordo e rilevanza religiosa

Boris Rähme

Negli ultimi anni il fenomeno del disaccordo religioso ha suscitato una notevole attenzione da parte di filosofi e filosofe che lavorano nel campo dell'epistemologia. L'epistemologia è la branca della filosofia che analizza la natura delle credenze, della giustificazione e della conoscenza. Il presente capitolo non si addentra nei dettagli dei sofisticati e spesso tecnici dibattiti epistemologici che si sono sviluppati intorno al tema del disaccordo religioso¹. Mi soffermerò, invece, su questioni che nascono prima dei problemi specifici affrontati dai vari approcci epistemologici al disaccordo religioso: in primo luogo, che cos'è un disaccordo religioso? Come dobbiamo pensare e concettualizzare la gamma di disaccordi che intendiamo indicare quando usiamo l'espressione «disaccordo religioso»?

Tali questioni sono motivate anche dal fatto che, da un punto di vista empirico, anche il tema della diversità religiosa ha attirato una crescente curiosità da parte di ricercatori e ricercatrici delle scienze sociali. Penso, in primo luogo, a sociologhe e sociologi, antropologi e antropologhe della religione. Il disaccordo religioso può essere visto come uno degli elementi del più ampio fenomeno della diversità religiosa. Quest'ultima è costituita da differenze intersecate di pratiche, riti, credenze, abitudini, tradizioni e forme di comunità. Una domanda, a mio avviso interessante, è la seguente: è possibile collegare in modo utile il lavoro concettuale sul disaccordo religioso svolto da filosofi e filosofe con lo studio empirico della diversità religiosa, svolto da sociologi e sociologhe, da antropologhe e antropologi? Per anticipare: sosterrò che è possibile farlo. Tuttavia, ciò richiede di

¹ La ricerca che sta alla base di questo lavoro è stata condotta all'interno dell'Interregional Project Network IPN 175 «Resilient Beliefs: Religion and Beyond», finanziato dall'Euregio Science Fund, 4° bando. Per una panoramica aggiornata dei resoconti epistemologici del disaccordo religioso si veda Benton e Kvanvig.

spostare il focus concettuale dalla nozione ristretta di disaccordo religioso a quella più ampia di disaccordo *religiosamente rilevante*.

La sezione 1 delinea una concezione generale di disaccordo, che ritengo plausibile e ampiamente accettata nell'epistemologia corrente. Nella sezione 2 discuto la questione di come applicare la concezione generale all'ambito religioso in modo tale da arrivare a una nozione più specifica di disaccordo religioso. Come vedremo, nella misura in cui vogliamo collegare in modo utile la concezione epistemologica del disaccordo religioso al lavoro empirico delle scienze sociali sulla diversità religiosa, una risposta diretta e semplice del tipo «i disaccordi religiosi sono disaccordi su questioni religiose» è problematica sotto vari aspetti. Introduco la nozione di rilevanza religiosa, utilizzo il concetto generale di disaccordo per definire l'idea di disaccordo religiosamente rilevante e suggerisco di sostituire il discorso sul disaccordo religioso con quello sul disaccordo religiosamente rilevante. La sezione 3 conclude il capitolo con alcune riflessioni che dimostrano l'utilità di questa mossa, o almeno così spero.

Utilizzerò una terminologia consolidata nell'epistemologia filosofica ma che potrebbe risultare poco familiare ai lettori che non conoscono la letteratura in materia, come ad esempio le espressioni «proposizione», «atteggiamento proposizionale», «atteggiamento doxastico». Prima di affrontare le questioni sopra indicate, è opportuno premettere alcune considerazioni terminologiche e concettuali.

Per quanto riguarda il termine «proposizione», si pensi alle proposizioni come ai contenuti semantici di credenze e asserzioni, ma anche, ad esempio, di speranze, dubbi, ansie o paure. Credenza, dubbio, speranza e paura sono esempi di ciò a cui in filosofia ci si riferisce con l'espressione «atteggiamento proposizionale». Le proposizioni possono essere vere o false. Quanto alla nozione di verità, per gli scopi di questo capitolo, non è richiesta alcuna teoria. È vero che la neve è bianca se, e solo se, la neve è bianca; è vero che Dio è onnisciente se, e solo se, Dio è onnisciente. E così via. Torniamo agli atteggiamenti proposizionali.

Se Takeshi crede che Parigi sia la capitale della Francia, allora il contenuto della sua credenza è la proposizione che Parigi è la capitale della Francia. Il contenuto della credenza di Takeshi è vero se, e solo se, Parigi è la capitale della Francia. Se Parigi non è la capitale della Francia, allora il contenuto della credenza di Takeshi è falso e la credenza stessa è sbagliata – è sbagliata anche se Takeshi l'ha formata in modo ragionevole e non può essere biasimato o criticato per essere arrivato alla credenza in questione. Questo perché credere che Parigi sia la capitale della Francia può essere

(approssimativamente) equiparato all'accettare la proposizione che Parigi è la capitale della Francia come vera. Se Sara dubita, spera o (per qualsiasi motivo) teme che Takeshi abbia superato l'esame, allora il contenuto proposizionale del suo dubbio, della sua speranza o della sua paura è la proposizione che Takeshi abbia superato l'esame. Questa proposizione è vera se, e solo se, Takeshi ha effettivamente superato l'esame. Tuttavia, a differenza del caso della credenza, sarebbe chiaramente sbagliato sostenere che se Takeshi non ha superato l'esame, allora il dubbio, la speranza o la paura di Sara sono in qualche modo sbagliati. Non sono sbagliati perché nel dubitare, sperare o temere che Takeshi abbia superato l'esame, Sara non ritiene che sia vero che Takeshi abbia superato l'esame.

Gli atteggiamenti proposizionali sono atteggiamenti mentali rivolti a contenuti proposizionali che possono essere espressi tramite frasi dichiarative. I filosofi e le filosofe che si occupano di epistemologia tradizionalmente dedicano particolare attenzione agli atteggiamenti doxastici di credenza, rifiuto (*disbelief*) e sospensione della credenza. Tuttavia, il rifiuto della proposizione che oggi è lunedì viene solitamente spiegato in termini di credenza che oggi non è lunedì. Alla fine, quindi, l'epistemologia tradizionale tende a concentrarsi su due soli atteggiamenti doxastici: la credenza e la sospensione della credenza (si veda Friedman, *Rational Agnosticism* 57)².

Un'ultima nota preliminare. Per raggiungere un certo livello di astrazione, a volte uso la lettera *p* in corsivo come segnaposto schematico per frasi dichiarative, come ad esempio in «Takeshi crede che *p*». Per ottenere istanze specifiche di questa frase schematica, si sostituisca *p* con frasi come «Parigi è la capitale della Francia», «Dio è onnisciente» o «la lobby dei combustibili fossili è potente». A volte uso la lettera *p* anche come abbreviazione di sintagmi come «la proposizione che la neve è bianca» o «la domanda se oggi è venerdì», come ad esempio in «Sara sospende il giudizio su *p*». Per ottenere istanze di questa frase schematica, si sostituisca *p* con espressioni come le seguenti: «la proposizione che Takeshi adora Berlino» o «la domanda se Dio è onnipresente». Il contesto disambiguerà tra i due usi di *p*.

² Occorre precisare che alcuni epistemologi ed epistemologhe individuano gli atteggiamenti doxastici in modo più minuzioso e articolato, cioè in termini di probabilità soggettive. Molto approssimativamente, l'idea è che si possa avere una credenza con maggiore o minore fiducia o certezza soggettiva e che questi gradi di fiducia possano essere utilmente mappati a decimali nell'intervallo [0, 1]. Ai fini del presente capitolo, approcci formali di questo tipo possono essere lasciati da parte.

1. Che cos'è un disaccordo?

La parola «disaccordo» fa parte del linguaggio quotidiano. Viene utilizzata principalmente, anche se non esclusivamente, per riferirsi a situazioni in cui due o più persone hanno opinioni divergenti e reciprocamente incompatibili riguardo ad un determinato argomento o ad una determinata questione.

Il tipo più semplice e chiaro di disaccordo si verifica quando due persone, chiamiamole Sara e Takeshi, hanno opinioni o credenze i cui *contenuti proposizionali* sono logicamente incompatibili tra loro. Due contenuti proposizionali sono logicamente incompatibili se non possono essere entrambi veri.

Consideriamo il seguente caso: Takeshi crede che ci sia vita su Marte. La sua amica Sara, invece, crede che non ci sia vita su Marte. In questo semplice caso è palese che l'opinione di Sara è logicamente incompatibile con quella di Takeshi perché il contenuto proposizionale della sua opinione è proprio la negazione diretta di – e quindi contraddice – ciò che Takeshi crede (e viceversa, ovviamente).

Consideriamo un caso di disaccordo leggermente – ma solo leggermente – meno evidente: Takeshi crede che ci sia vita su Marte, mentre Sara crede che l'unico pianeta del nostro sistema solare che ospita la vita sia il pianeta Terra. Se aggiungiamo l'informazione che Marte è un pianeta del nostro sistema solare e la consideriamo una conoscenza comune tra Sara e Takeshi, possiamo certamente concludere che Sara e Takeshi sono in disaccordo. Anche se il contenuto della credenza di Sara non nega direttamente ciò che crede Takeshi, esso comporta la negazione di ciò che crede Takeshi insieme all'informazione condivisa che Marte è un pianeta del nostro sistema solare.

Ma cosa succede se abbandoniamo l'ipotesi che sia Sara sia Takeshi sappiano che Marte è un pianeta del nostro sistema solare? Se invece ipotizzassimo che almeno uno dei due (per qualsiasi motivo) ignori questo fatto? Si tratterebbe comunque di un caso di disaccordo, anche se almeno uno tra Sara e Takeshi, prima di apprendere che Marte è un pianeta del nostro sistema solare, non sarebbe consapevole di essere parte di un disaccordo sulla presenza di vita su Marte. Questo mette in evidenza un punto importante: le persone possono essere in disaccordo anche se non se ne rendono conto. Il fatto che le persone siano o meno in disaccordo non dipende esclusivamente da ciò che credono. Dipende anche dal mondo intorno a loro (indipendentemente da come pensano che sia il mondo), da ciò che è vero e da ciò che non lo è (indipendentemente da ciò che ritengono vero) e da ciò che deriva logicamente da cosa (indipendentemente da

ciò che ritengono che derivi da cosa). Proseguendo su questa linea di pensiero, in un'accezione perfettamente rispettabile di «disaccordo», due persone possono essere in disaccordo sulla questione della presenza di vita su Marte anche se non si sono mai incontrate e non si sono mai parlate. Perché due persone siano in disaccordo su una determinata questione, non è nemmeno necessario che sappiano che l'altro esista.

Finora abbiamo considerato semplici casi di disaccordo tra due persone, dovuti all'incompatibilità logica dei contenuti delle credenze coinvolte. Introduciamo una terza persona, Bob. Bob ha letto molti articoli (di vario genere e con solidità scientifiche diverse) sulla questione dell'esistenza di vita su Marte, per non parlare dei libri di divulgazione scientifica e dei romanzi di fantascienza. Sulla base di queste letture ha riflettuto a lungo sulla questione. Ha raggiunto la conclusione che, per quanto ne sappia, le ragioni per pensare che ci sia vita su Marte sono pari a quelle per ritenere che non ci sia vita su Marte. Dal punto di vista di Bob, quindi, potrebbe esserci vita su Marte e potrebbe non esserci vita su Marte. In altre parole, egli non crede né che ci sia né che non ci sia. Sospende il giudizio sulla questione, assume una posizione agnostica. Bob si trova in disaccordo con Sara, o con Takeshi?

Prima di rispondere a questa domanda, consideriamo un quarto personaggio, Manfred. La domanda se ci sia vita su Marte non gli è mai passata per la testa. Proprio come Bob, Manfred non crede né che ci sia vita su Marte né che non ci sia. Ma, a differenza di Bob, non assume una posizione agnostica nei confronti della questione – in realtà non assume alcuna posizione, perché non ha mai pensato alla questione. Sembra chiaro che Manfred non sia in disaccordo con Sara, né con Takeshi o Bob. Il disaccordo (dissenso) non può essere equiparato alla semplice mancanza di accordo (mancanza di consenso). Ovviamente, Manfred non è nemmeno d'accordo con Sara, Takeshi o Bob. L'accordo (consenso) non può essere equiparato alla semplice mancanza di disaccordo. Mentre il disaccordo (accordo) implica sempre la mancanza di accordo (disaccordo), ulteriori condizioni devono essere soddisfatte per trasformare l'assenza di accordo (disaccordo) in disaccordo (accordo).

Torniamo a Bob. Si trova in disaccordo con Sara o con Takeshi? Abbiamo detto che Bob sospende il giudizio sulla questione dell'esistenza di vita su Marte. La considera una questione aperta. Quindi, non ha una credenza il cui contenuto proposizionale nega semplicemente ciò che crede Takeshi o ciò che crede Sara. Non ha nemmeno una credenza il cui contenuto proposizionale implica la negazione di ciò che Takeshi crede o di ciò che

Sara crede insieme ad alcuni fatti ovvi. Tuttavia, tendo a pensare che, a differenza di Manfred, Bob si trovi in disaccordo sia con Sara sia con Takeshi.

Ma se non è il suo contenuto, che cos'è allora che rende la sospensione del giudizio di Bob incompatibile con la credenza di Takeshi e con quella di Sara? Per rispondere a questa domanda dobbiamo dirigere la nostra attenzione al di là dei contenuti delle credenze e concentrarci sulla componente attitudinale di ciò che i filosofi e le filosofe chiamano atteggiamenti proposizionali.

Ciò che rende la sospensione del giudizio di Bob incompatibile con la credenza di Takeshi e con quella di Sara è il fatto che Bob consideri aperta (almeno per il momento) la questione dell'esistenza di vita su Marte, mentre sia Sara che Takeshi la considerano risolta (almeno per il momento). L'incompatibilità che stiamo cercando di individuare riguarda gli atteggiamenti che Takeshi, Sara e Bob, rispettivamente, adottano nei confronti della proposizione che ci sia vita su Marte. Non si può razionalmente considerare la domanda se p sia una questione aperta e contemporaneamente credere che p oppure credere che $\text{non-}p$. E, chiaramente, non si può razionalmente credere che $(\text{non-})p$ e allo stesso tempo considerare aperta la questione se p .

Nella letteratura epistemologica si discute se la sospensione della credenza (agnosticismo) riguardo a p costituisca un atteggiamento epistemico sui generis nei confronti di p o se possa essere ridotta a un atteggiamento di credenza il cui contenuto (pur non essendo identico a p e nemmeno a $\text{non-}p$) coinvolge in qualche modo la proposizione che p ³. Lasciando da parte queste questioni, per gli scopi del presente capitolo, adotterò la posizione secondo cui la sospensione della credenza può essere compresa nel modo seguente:

Una persona S sospende la credenza riguardo alla questione se p se, e solo se, (1) S non crede che p , (2) S non crede che $\text{non-}p$, (3) S ha considerato la questione se p alla luce delle informazioni e delle ragioni rilevanti a sua disposizione (se ce ne sono), (4) S non crede né che p né che $\text{non-}p$ perché pensa di avere informazioni e ragioni insufficienti per credere che p e insufficienti per credere che $\text{non-}p$ ⁴.

³ Per una panoramica della letteratura in materia si veda Friedman, *Rational Agnosticism* e *Why Suspend?*; Raleigh; Zinke.

⁴ Tuttavia, si veda Friedman, *Rational Agnosticism*, e Raleigh per alcune obiezioni contro questo approccio alla sospensione delle credenze. Rispondere a queste obiezioni richiederebbe più spazio di quello che ho a disposizione in questa sede.

Si noti che i punti (3) e (4) lasciano spazio al caso frequente in cui una persona sospende il giudizio su una determinata domanda da lei considerata, perché si rende conto di non disporre di informazioni o ragioni che le consentirebbero di rispondere.

Possiamo ora introdurre una nozione generale di disaccordo in termini di incompatibilità di atteggiamento, dove due persone, S_1 e S_2 , hanno adottato atteggiamenti doxastici incompatibili verso p se, e solo se, S_1 non può razionalmente adottare l'atteggiamento di S_2 senza abbandonare il suo atteggiamento iniziale verso p (e viceversa)⁵. L'incompatibilità è una relazione simmetrica: l'atteggiamento di S_1 è incompatibile con quello di S_2 se, e solo se, l'atteggiamento di S_2 è incompatibile con quello di S_1 .

Due persone, S_1 e S_2 , sono in disaccordo sulla questione se p se, e solo se, sia S_1 che S_2 hanno adottato un atteggiamento doxastico nei confronti di p , e l'atteggiamento adottato da S_1 è incompatibile con quello adottato da S_2 .

2. Disaccordi su questioni religiose?

Il modo più semplice per adattare questa nozione generale di disaccordo al caso più specifico del disaccordo religioso è sostenere che un dato disaccordo su p è di tipo religioso se, e solo se, la questione se p è una questione religiosa.

Ma che cos'è una questione religiosa a differenza di una questione non religiosa? Possiamo forse concordare su alcuni casi paradigmatici di domande religiose. Tali domande possono riguardare gli elementi centrali della fede, della dottrina o del credo in diverse tradizioni religiose – questioni teologiche fondamentali, quando si tratta di religioni teistiche. Una domanda paradigmaticamente religiosa è, ad esempio, quella sull'esistenza di Dio. Un'altra è qualisiano gli attributi di Dio. Un'altra è se Maometto sia il profeta di Dio. Un'altra ancora è se Buddha fosse illuminato. Potremmo allora dire che i disaccordi religiosi si verificano quando almeno due persone assumono atteggiamenti doxastici incompatibili nei confronti di una proposizione paradigmaticamente religiosa. Questo è in effetti il modo in cui procede gran parte del dibattito filosofico-epistemologico sul disaccordo religioso. Un approccio più solido per distinguere le questioni religiose da quelle

⁵ Si confronti la nozione correlata di «attitudinal non-cotenability» introdotta da John MacFarlane (121-123).

non religiose partirebbe da una definizione generale di religione, in contrapposizione alla non-religione, o da una concezione delle visioni religiose del mondo, in contrapposizione alle visioni non religiose del mondo. Come è noto, i tentativi di definire la religione sono contestati in filosofia e nelle scienze sociali. Allo stesso tempo, una definizione operativa di «religione» e di «visione religiosa del mondo» è chiaramente indispensabile per la ricerca e per il dibattito sul disaccordo religioso. Ai fini del presente capitolo, quindi, uso la parola «religione» per riferirmi a contesti socioculturali composti da pratiche, credenze, dottrine, precetti, legami comunitari, abitudini, atteggiamenti e istituzioni che sono guidati, orientati e strutturati dalla credenza dell'esistenza di entità o processi soprannaturali e rilevanti per gli esseri umani. Assumo, inoltre, che una visione religiosa del mondo sia la parte di credenza di una religione, per essere più precisi, la parte proposizionale di ciò che viene creduto.

Uno dei principali svantaggi di delineare il fenomeno del disaccordo religioso facendo appello a domande o proposizioni paradigmaticamente religiose è che questo porta a una nozione molto ristretta di disaccordo religioso. La nozione che ne deriva non riesce, ad esempio, a cogliere qualsiasi caso di disaccordo D in cui la questione contestata non è paradigmaticamente religiosa, ma gli atteggiamenti doxastici rilevanti di alcune delle parti di D sono fondati, motivati o giustificati da credenze religiose⁶. Limitare la nozione di disaccordo religioso a questioni paradigmaticamente religiose ha l'effetto di escludere la maggior parte dei disaccordi odierni, socialmente e politicamente rilevanti, che in qualche modo coinvolgono e impegnano le visioni religiose del mondo. È questo che rende la concezione del disaccordo religioso, proposta dall'epistemologia filosofica, difficile da collegare ai più ampi dibattiti empirici sulla diversità religiosa nelle scienze sociali, politiche ed economiche. Molti disaccordi che meritano l'attenzione di studiosi e ricercatori della religione riguardano proposizioni che non sono affatto paradigmaticamente religiose. Tali proposizioni possono interessare, ad esempio, i ruoli di genere, l'abbigliamento, i diritti riproduttivi, l'alimentazione, la sessualità, la giustizia sociale o la libertà di espressione. Sebbene ognuna di queste proposizioni possa essere rilevante per le prospettive religiose di un individuo o di una comunità, nessuna di esse è di per sé una proposizione religiosa.

⁶ A questo proposito, si vedano le importanti riflessioni di Robert Audi su ciò che rende un argomento un argomento religioso (69-78).

Consideriamo di nuovo Sara e Takeshi. Entrambi seguono una dieta vegetariana, ma non sono d'accordo sulla questione se gli esseri umani siano moralmente obbligati a non mangiare la carne. Si pensi a Sara come a una persona che non ha una visione religiosa del mondo. E si pensi a Takeshi come a una persona che ha una visione religiosa del mondo che, secondo Takeshi, richiede una dieta vegetariana. Takeshi crede che gli esseri umani siano obbligati a non mangiare la carne perché ritiene che questo obbligo faccia parte dei suoi impegni religiosi. A differenza di Takeshi, Sara è agnostica sulla questione (sospende il giudizio). Dopo aver considerato tutti gli argomenti a favore e contro di cui è a conoscenza, ha concluso che questi argomenti hanno lo stesso peso, così che il totale delle sue ragioni ed evidenze (come lei le interpreta e le soppesa) non giustifica né la convinzione che gli esseri umani siano moralmente obbligati a non mangiare la carne, né la convinzione che gli esseri umani non siano così obbligati. Tuttavia, Sara segue una dieta vegetariana perché è convinta che una tale dieta migliori il suo benessere fisico e mentale.

Sarebbe fuorviante descrivere il disaccordo tra Takeshi e Sara come religioso (o come un disaccordo relativo a una proposizione o a una domanda religiosa). Inoltre, una delle due parti coinvolte, ma forse anche entrambe, potrebbe benissimo voler negare che il disaccordo sia di natura religiosa. Allo stesso tempo, però, è chiaro che Sara e Takeshi adottano atteggiamenti doxastici incompatibili nei confronti di una proposizione che impegna e implica una visione religiosa del mondo, cioè quella di Takeshi. Se vogliamo comprendere il disaccordo di Sara e Takeshi, cosa possiamo fare di questa costellazione? Che cosa significa per una domanda o una proposizione implicare, o essere rilevante per, una visione religiosa del mondo?

Chiamiamo una proposizione *p* religiosamente rilevante se, e solo se, *p* segue da una visione del mondo religiosa sostenuta da qualche individuo o gruppo, oppure *p* è logicamente incompatibile con una proposizione *q* che segue da una visione religiosa del mondo sostenuta da qualche individuo o gruppo.

Si noti che la nozione di rilevanza religiosa, così definita, va di pari passo con quella di rilevanza non religiosa. Molti dei disaccordi religiosamente rilevanti nelle società contemporanee riguardano alcune questioni che sono non religiosamente rilevanti. Dire che un determinato disaccordo è non religiosamente rilevante non significa dire che è religiosamente irrilevante. La rilevanza religiosa e la rilevanza non religiosa non si escludono a vicenda. Proprio per questo motivo, le questioni che sono religiosamente significative per alcune persone si sovrappongono e talvolta sono identiche a quelle che sono significative per altre in modo non religioso.

Utilizzando la nozione di rilevanza religiosa, possiamo ora adattare la concezione generale, abbozzata alla fine della sezione precedente, in modo da coprire casi di disaccordo come quello tra Sara e Takeshi:

Due persone, S1 e S2, sono parti di un disaccordo religiosamente rilevante sulla questione se p se, e solo se,

- (a) sia S1 che S2 hanno adottato un atteggiamento doxastico verso p ,
- (b) l'atteggiamento adottato da S1 è incompatibile con l'atteggiamento adottato da S2, e
- (c) p segue da una visione religiosa del mondo tenuta da qualche individuo o gruppo, oppure p è logicamente incoerente con una proposizione q che segue da una visione religiosa del mondo tenuta da qualche individuo o gruppo.

Se da un lato è inadeguato caratterizzare il disaccordo di Sara e Takeshi come un disaccordo religioso (perché la domanda controversa non è una domanda religiosa), dall'altro sembra perfettamente adeguato caratterizzarlo come un disaccordo religiosamente rilevante. Takeshi ritiene che gli esseri umani siano moralmente obbligati a non mangiare la carne, Sara sospende il giudizio sulla questione. Quindi, la condizione (a) è soddisfatta. Credere che p e sospendere il giudizio su p sono atteggiamenti doxastici incompatibili nel senso definito nella sezione precedente. Anche la condizione (b), quindi, è soddisfatta. Infine, il fatto che gli esseri umani siano moralmente obbligati a non mangiare carne deriva dalla visione religiosa del mondo di Takeshi. Quindi, anche la condizione (c) è soddisfatta.

Nella sua forma attuale, tuttavia, questa concezione del disaccordo religiosamente rilevante è sia troppo permissiva sia troppo restrittiva. Per quanto riguarda la sua eccessiva permissività: forse alcuni individui o gruppi sostengono inconsapevolmente visioni del mondo religiose che contengono delle contraddizioni – cioè, sia p che non- p , per qualche p . Secondo le filosofe e i filosofi che accettano la regola di inferenza *ex contradictione quodlibet* (da una contraddizione si può ricavare ciò che si vuole), questo avrebbe come effetto che qualsiasi proposizione dovrebbe essere considerata religiosamente rilevante. Così la nozione di rilevanza religiosa verrebbe trivializzata. Ma anche se si respingesse l'*ex contradictione quodlibet* o se, come fatto puramente contingente, nessuno sostenesse una visione religiosa del mondo logicamente incoerente, ci sarebbe la più seria obiezione che le relazioni logiche di implicazione e incoerenza a cui si fa appello nella condizione (c) sono troppo esigenti. Non escludono troppe proposizioni dal qualificarsi come religiosamente rilevanti? Una risposta potrebbe essere quella di riformulare la definizione di rilevanza

religiosa in termini di ciò che le persone *ritengono* essere implicato o logicamente incoerente con le varie visioni religiose del mondo, piuttosto che in termini di ciò che è effettivamente implicato o incoerente con esse. Ma questo potrebbe essere ancora troppo esigente. Sembra presupporre che la rilevanza religiosa di una proposizione p dipenda, tra l'altro, dal fatto che le persone che considerano la questione se p sia religiosamente rilevante o meno, abbiano familiarità con i concetti logici di incoerenza e di implicazione. Si potrebbe quindi pensare di evitare qualsiasi appello alle relazioni logiche tra proposizioni e di ricorrere a una formulazione in termini di proposizioni la cui accettazione può *ragionevolmente essere considerata* come richiesta o anche solo suggerita da varie visioni religiose del mondo. Ecco, dunque, la concezione del disaccordo religiosamente rilevante che vorrei suggerire:

Due persone, S_1 e S_2 , sono parti di un disaccordo religiosamente rilevante sulla questione se p se, e solo se,

- (a) sia S_1 che S_2 hanno adottato un atteggiamento doxastico verso p ,
- (b) l'atteggiamento adottato da S_1 è incompatibile con l'atteggiamento adottato da S_2 , e
- (c) l'accettazione o il rifiuto di p può ragionevolmente essere considerato come richiesto o consigliato da una visione religiosa del mondo sostenuta da qualche individuo o gruppo.

Ciò che viene richiesto, preteso o suggerito dalle varie visioni religiose del mondo è di per sé una questione di interpretazione. Infatti, ci possono essere, e spesso ci sono, disaccordi su quali prescrizioni, richieste o suggerimenti pratici possano legittimamente essere derivati da una visione religiosa del mondo in relazione a questioni o problemi specifici. Ciò significa che la questione se un dato disaccordo si qualifichi come religiosamente rilevante può diventare essa stessa oggetto di dibattito, di negoziazione e, di conseguenza, di disaccordo. Questa osservazione costituisce un'obiezione contro l'idea di rilevanza religiosa sopra delineata? Direi di no. Essa mostra solo che la rilevanza religiosa di un disaccordo spesso non è ovvia o evidente, ma deve essere dimostrata e argomentata.

Conclusioni

Disaccordi religiosamente rilevanti possono sorgere su questioni che, a prima vista, hanno poco a che fare con la religione. La concezione della rilevanza religiosa proposta può quindi essere un buon punto di partenza per comprendere come le dispute, le controversie e i disaccordi su questioni

morali, scientifiche, politiche o economiche possano interessare le visioni religiose del mondo in modi diversi e spesso non ovvi. In altre parole, la concezione proposta ci fornisce – o almeno così spero – un modo utile per comprendere come discorsi religiosi possano intersecarsi con discorsi morali, scientifici, politici e molti altri. E lo fa senza obbligarci ad accettare l'affermazione poco plausibile che, ogni qualvolta un punto di vista religioso è in qualche modo coinvolto in una controversia, abbiamo a che fare con una controversia religiosa. Si pensi ai disaccordi sulla legittimità morale dell'aborto. Questi disaccordi sono in qualche modo intrinsecamente o paradigmaticamente religiosi? No. Sono religiosamente rilevanti nel senso che coinvolgono visioni del mondo religiose? Ovviamente sì.

La nozione di rilevanza religiosa e quella derivata di disaccordo religiosamente rilevante sono empiriche e descrittive. Condividono questa caratteristica con le concezioni del disaccordo religioso in termini di questioni paradigmaticamente religiose. Tuttavia, a differenza delle prime, le seconde sono molto più difficili da collegare in modo utile alla ricerca empirica sulla diversità religiosa nelle scienze sociali. Questo perché, a livello sociale e politico, le differenze nelle visioni religiose del mondo tendono a emergere in relazione a questioni altrimenti del tutto mondane, piuttosto che sotto forma di dibattiti su credenze divergenti riguardo a questioni paradigmaticamente religiose che implicano un riferimento esplicito a esseri o processi soprannaturali.

Nonostante la sua natura descrittiva, la nozione di rilevanza religiosa può avere una certa importanza nelle argomentazioni normative. Può aiutare le persone non religiose a riconoscere che certe questioni che, a loro avviso, non hanno nulla a che fare con la religione, possono comunque essere religiosamente rilevanti. Questo riconoscimento, insieme a quello che i valori religiosi possano contribuire alla costituzione di identità personali e di gruppo e, in questo senso, abbiano un significato profondo nella vita di molte persone e gruppi, può essere considerato un sollecito al rispetto nei confronti dei credenti religiosi – almeno se siamo in grado di fornire buoni argomenti per sostenere che, a parità di altre condizioni, siamo obbligati a essere rispettosi nei confronti delle identità di persone e gruppi. È qui importante sottolineare che questo tipo di riconoscimento come rispetto per i credenti e i praticanti religiosi è rivolto alle persone e ai gruppi. Esso riguarda solo indirettamente le rispettive opinioni religiose, le credenze e gli elementi di fede di tali persone e gruppi. In particolare, non presuppone alcuna valutazione epistemica di tali impegni come veri o falsi, giustificati o ingiustificati, ragionevoli o irragionevoli, razionali o irrazionali.

Al contempo, la nozione di rilevanza religiosa può aiutare le persone credenti, che sono coinvolte in disaccordi che riguardano le loro convinzioni e pratiche religiose a riconoscere che, mentre le questioni affrontate coinvolgono la loro visione religiosa del mondo, esse possono anche coinvolgere i valori profondamente sentiti delle persone non religiose – per esempio quelli degli atei (non religiosi), degli agnostici di vario genere e, infine, delle persone religiosamente indifferenti nella cui vita intellettuale e pratica la religione semplicemente non gioca alcun ruolo. Questa constatazione, insieme al riconoscimento che valori non basati su credenze religiose possano contribuire alla costituzione di identità personali e di gruppo in modo tale da avere un significato profondo nella vita di molti, può quindi essere considerata un chiaro sollecito al rispetto nei confronti di persone non religiose.

Bibliografia

Audi R., 2000, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge, Cambridge University Press.

Benton M.A. e Kvanvig J.L. (edd), 2012, *Religious Disagreement and Pluralism*, Oxford, Oxford University Press.

Friedman J., 2013, *Rational Agnosticism and Degrees of Belief*, in T.S. Gendler e J. Hawthorne (edd), *Oxford Studies in Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, vol. 4, pp. 57-81.

– 2017, *Why Suspend Judging?*, in "Noûs", 51, 2, pp. 302-326.

MacFarlane J., 2014, *Assessment Sensitivity. Relative Truth and Its Applications*, Oxford, Oxford University Press.

Raleigh T., 2021, *Suspending is Believing*, in "Synthese", 198, 3, pp. 2449-2474.

Zinke A., 2021, *Rational Suspension*, in "Theoria", 87, 5, pp. 1050-1066.

Depolarizzazioni: il caso delle immagini dell'Intelligenza Artificiale

Alberto Romele

1. Prima depolarizzazione: empirici e trascendentali

Si pensa d'abitudine che la filosofia sia la disciplina astratta per eccellenza. Anche quando si occupa di cose molto concrete, la filosofia lo fa con uno sguardo distratto, distante, macro o, come dicono i filosofi stessi, «trascendentale» – ovvero che si interroga non tanto sulla cosa in quanto tale, ma sulle sue condizioni di possibilità e di esistenza.

Si prenda il caso della filosofia della tecnica. La filosofia della tecnica è una branca della filosofia che nasce ufficialmente in Germania nell'Ottocento. Un grande contributo a questo filone di studi venne dato da Martin Heidegger che, negli anni Cinquanta del Novecento, pubblicò un testo dal titolo *La questione della tecnica*. Ebbene, in questo testo Heidegger esordiva dicendo che «l'essenza della tecnica non è nulla di tecnologico» (Heidegger 5-27). In effetti, per Heidegger, l'essenza della tecnica è il fatto di essere *Gestell*, termine che possiamo rendere con «dispositivo». Il termine dispositivo, però, non è da intendersi alla lettera. Bisogna invece sentire in esso il fatto di «disporre» e di «mettere a disposizione». La tecnica, per Heidegger, è ciò che dispone la natura di fronte ai nostri occhi e le nostre mani, mettendola allo stesso tempo a nostra disposizione. Insomma, la tecnica funziona per lui come un supermercato coi suoi banchi, in cui i generi alimentari sono ben divisi e disposti e a noi non resta altro da fare che metterli nel carrello della spesa.

L'idea di Heidegger è semplice e formidabile allo stesso tempo: prendete una tecnologia, non importa quale (una centrale elettrica, un accendino o una brocca) e vedrete che ciò che accomuna tutte queste cose non è qualche marchingegno specifico, ma il fatto che esse ci fanno vedere il mondo e la natura in un certo modo, come qualcosa di sempre disponibile e immediatamente consumabile. Trovatevi per un momento senza una di queste cose e capirete che cos'è per davvero la tecnica. Avete mai provato ad accendere un fuoco sfregando dei legni? Vi siete mai trovati a cenare a lume di candela o a raccogliere dell'acqua a mani nude direttamente da una fonte?

L'intuizione di Heidegger sembra quantomai vera oggi: si pensi alla crisi energetica, che ci sta mettendo davanti all'indisponibilità di qualcosa che fino all'altro giorno davamo per scontata. Si pensi, in maniera più profonda, all'emergenza climatica, che ci dice quanto la natura sia stata da noi trattata – dal Neolitico in poi – come qualcosa da mettere a nostra disposizione e, quando ci siamo davvero riusciti, dopo la seconda rivoluzione industriale, come qualcosa da cui in effetti potevamo attingere a nostro piacimento. Eppure, la stessa intuizione è anche estremamente semplicistica: mettere sotto la stessa categoria di dispositivo delle cose tanto diverse come una centrale elettrica, un accendino e una brocca è come accontentarsi di usare il concetto di vivente per descrivere delle cose tanto diverse quanto un essere umano, un ippopotamo e una quercia.

Si può dire che il male della filosofia sia proprio questo: quello di voler guardare sempre troppo lontano rispetto a dove stanno i suoi piedi. Famoso a questo proposito è l'aneddoto della Servetta di Tracia tramandatoci da Platone (*Teeteto* 174 a-174 c) che prese in giro il grande filosofo Talete il quale, guardando in alto per studiare gli astri, cadde nel pozzo. In questo senso, la filosofia della tecnica è una sorta di caso paradigmatico.

Eppure, da circa una ventina d'anni, soprattutto in contesto anglofono, i filosofi della tecnica hanno preso pienamente coscienza di questo problema. Un certo numero di autori provenienti originariamente da Olanda e Stati Uniti – ma ora si può parlare di un vero e proprio fenomeno globale – hanno cominciato a parlare e praticare quella che hanno chiamato «svolta empirica» (Brey). Con questo termine, si intende un generale rifiuto della filosofia della tecnica di autori come Heidegger (ma anche Herbert Marcuse, Jacques Ellul, ecc.), la quale è caratterizzata da determinismo (ovvero, l'uso di una certa tecnica non può che avere certi esiti), pessimismo (ovvero, questi esiti non possono che essere negativi per noi e per il mondo) e soprattutto ignoranza nei confronti delle singole tecnologie (ovvero, e poco importa di come funziona per davvero una centrale elettrica, un accendino o una brocca). I difensori della svolta empirica propongono di «ritornare alle cose stesse» (una famosa espressione del fenomenologo Edmund Husserl, che però io intendo alla lettera, a differenza sua che era in fin dei conti un idealista), ovvero di entrare nei laboratori di ricerca e nelle officine, di discutere con ingegneri e designers, e magari di acquisire qualche competenza nel settore specifico che si intende studiare.

Per quanto mi riguarda, sarei forse un po' meno radicale. Pensare che per essere dei buoni filosofi della tecnica si debba essere anche degli ingegneri è come pensare che per essere dei buoni filosofi della religione si debba

essere anche preti – il che, aimè, è una confusione che si fa spesso in questo settore. Secondo me, il filosofo della tecnica deve essere un «amatore» delle tecnologie, ovvero qualcuno che nutre un interesse autentico per il suo oggetto di ricerca specifico e che cerca anche, nei limiti del possibile, e senza sfociare nel professionalismo, di acquisire delle minime competenze. In effetti, faccio mia in questo caso la frase di Georges Canguilhem, il maestro di Michel Foucault e Gilbert Simondon, secondo cui «la filosofia è una riflessione per la quale ogni materia estranea è buona, anzi potremmo dire: per la quale ogni buona materia deve rimanere estranea» (Canguilhem 9, traduzione modificata).

In ogni caso, i filosofi della tecnica empirici sono un po' come la Servetta di Tracia che, con la sua ironia e, soprattutto col suo avere sempre a che fare con le cose banali di qui giù, si faceva gioco del serissimo Talete¹. D'altronde, come diceva Pascal – cito ancora a memoria –, è legittimo pensare che «il vero filosofare consiste nel prendersi gioco della filosofia». Ora, la linea di frattura che corre tra empirici e trascendentali – i quali, ben inteso, non sono per nulla spariti, soprattutto in Italia – è per certi versi simile ad altre fratture che hanno attraversato la storia della filosofia e del pensiero critico nel Novecento: penso alla separazione tra analitici e continentali (ovvero, quelli che sottomettono la filosofia al pensiero logico e razionale, da un lato, e quelli che ne fanno piuttosto una riflessione per certi versi paradossale, dall'altro lato) o ancora a quella tra integrati e apocalittici (ovvero quelli che hanno una visione ingenuamente ottimistica della cultura di massa, da un lato, e quelli che la criticano con grande pregiudizio, dall'altro lato). In effetti, si potrebbe dire che i filosofi della tecnica empirici sono, in qualche modo, gli analitici integrati della filosofia della tecnica, mentre i filosofi della tecnica trascendentali ne sono i continentali apocalittici. Una maniera semplice per rendere conto di questa differenza consiste probabilmente nell'usare la parola «tecnologie» (al plurale, con la t minuscola) nel primo caso e «Tecnica» (al singolare, con la T maiuscola) nel secondo.

Ovviamente, le cose sono più complesse di così: esiste per esempio una separazione, tutta interna alla filosofia della tecnica empirica, tra un

¹ La filosofa Adriana Cavarero ha dedicato delle pagine magistrali alla figura della Servetta di Tracia, che per lei è simbolo della critica al patriarcato e a una concezione patriarcale (astratta e non materiale) del pensiero e della filosofia (Cavarero). Senza entrare nei dettagli della discussione, ci tengo a dire che non è un caso che il materialismo femminista abbia avuto un ruolo importante nell'emergere di una coscienza empirica tra i filosofi della tecnica a cavallo tra gli anni Ottanta e Novanta.

approccio più ingegneristico (in Italia, si veda per esempio Terrone) e uno più umanistico, al quale mi sento personalmente più vicino. In particolare, quel che sto facendo nelle mie ricerche coincide col tentativo di abbracciare da un lato certi presupposti della svolta empirica senza dimenticare, dall'altro, che è proprio il compito della filosofia quello di prendere le distanze dalla realtà più immediata delle cose stesse. In altre parole, al cuore delle mie ricerche si trova il tentativo di superare la polarizzazione tra empirici e trascendentali che caratterizza oggi molto del dibattito in filosofia della tecnica.

2. Seconda depolarizzazione: IA e comunicazione sull'IA

L'idea che porto ora avanti nei miei lavori è che, a voler guardare troppo da vicino alle cose stesse, la filosofia della tecnica abbia finito per buttare via il bambino con l'acqua sporca. La filosofia della tecnica ha infatti rinunciato a porsi domande attorno alle condizioni di possibilità all'interno delle quali le tecnologie sono sempre avvolte e dalle quali anche la loro materialità più concreta dipende. Ci sono però almeno due importanti differenze tra la mia prospettiva e quella di Heidegger.

La prima è che per me, parafrasando la sua frase riportata sopra, «l'essenza della tecnica [delle tecnologie?] non è *del tutto* qualcosa di tecnologico». Ciò significa che andare oltre la svolta empirica – o andare oltre il concetto di «svolta», visto che ogni svolta implica un «girare le spalle a» – non significa dimenticarne i contributi fondamentali, come l'idea che il momento è venuto per la filosofia di sporcarsi le mani con altre discipline, imparandone e praticandone i metodi. All'immagine della svolta, io preferisco quella di circolarità, ovvero l'idea che ci debba essere un continuo andirivieni tra dimensione empirica e trascendentale o, per dirlo coi termini dell'ermeneutica – una branca della filosofia a cui sono particolarmente legato –, tra metodo e verità. Queste due dimensioni possono e devono illuminarsi a vicenda.

La seconda è la tesi che non ci sia solo un trascendentale della tecnica ma ce ne siano invece molti. Ciò significa che ogni tecnologia dipende da condizioni di possibilità di diverso ordine: economico, sociale, culturale, normativo, tecnologico, ecc. Per esempio, un telefonino non sarebbe quello che in effetti è oggi se non ci fosse un sistema normativo (documentale, direbbe il filosofo Maurizio Ferraris) di contratti con le compagnie telefoniche, se non ci fossero certe abitudini (come quella cattiva, in Italia, di parlare al telefono mentre si è sul treno – e che di recente, ho potuto osservare, si è trasformata in vere e proprie videochiamate in vivavoce) o ancora se non ci fosse un sistema tecnologico fatto di altri telefonini, cavi,

antenne, satelliti, miniere per l'estrazione dei metalli rari e così via. Più che privilegiare un trascendentale rispetto all'altro, si tratta allora di mapparli per magari poi studiarne le mutue relazioni e dipendenze e la maniera in cui, insieme, hanno un impatto sulla tecnologia in questione.

Ovviamente, mappare i trascendentali di una singola tecnologia è un'impresa che va oltre le capacità e competenze di una singola persona. Si tratta semmai di un vero e proprio programma di ricerca che dovrebbe investire un ampio team di studiosi. Nei miei lavori, mi interessa soprattutto ai trascendentali di ordine simbolico, sociale e culturale. La ragione è semplice: sono infatti questi i trascendentali, che di per sé sono quasi invisibili, che meglio mostrano secondo me che la filosofia della tecnica non si può accontentare di essere empirica. Che cosa fa che un certo gruppo sociale o cultura usi una tecnologia in un certo modo e che un altro gruppo sociale o cultura usi la stessa tecnologia in maniera affatto diversa? Non è la tecnologia stessa, né la norma/documento ad essa attaccata ma sono le abitudini sociali e culturali che avvolgono quella tecnologia e, in maniera più radicale, caratterizzano tutta una visione del mondo. Attenzione però: non sto dicendo che prima viene la tecnologia con la sua materialità e che poi su di essa si attacca la visione del mondo che ne determina gli usi. La dimensione simbolica, infatti, è già presente nel momento della concezione della tecnologia e gioca un ruolo fondamentale nei processi che portano alla sua implementazione. Ogni tecnologia è da principio avvolta da quelli che, ispirandomi al sociologo della tecnica francese Patriche Flichy, chiamo «immaginarci tecnologici».

Ora, fino adesso ho dato sicuramente l'impressione di essere un filosofo un po' astratto. Per uno che parla del bisogno di abbracciare, almeno in parte, la svolta empirica, devo essere sembrato uno che predica magari anche bene ma razzola gran male. Nei miei lavori, però, non mi occupo solo di questioni così lontane. Per dare corpo alle mie tesi, studio infatti nella maniera più empirica possibile gli immaginari dell'Intelligenza Artificiale (IA).

Ho detto prima che le forme simboliche, sociali e culturali sono quasi invisibili. Eppure, è anche vero che esse lasciano dietro di sé delle tracce, un po' come quelle che gli animali lasciano dietro di sé nella neve e sui sentieri di montagna. Alcune di queste tracce sono per così dire depositate nelle teste degli individui e ci vogliono così delle competenze, per esempio in psicologia comportamentale, per poterle leggere. Altre sono invece cristallizzate in produzioni sociali e culturali, come documenti, monumenti, libri, film e così via. Nelle mie ricerche, mi interessa alla maniera in cui l'IA è rappresentata, soprattutto per mezzo di immagini statiche, nei

contesti di divulgazione scientifica. Penso ai siti Internet delle università e laboratori di ricerca, alle copertine dei libri dedicati al tema, o ancora ai magazine (cartacei o digitali) specializzati, come è il caso del magazine della Fondazione Bruno Kessler. Proprio in questo momento (21 settembre 2022), la homepage del magazine contiene un articolo dedicato a «AI per le banche: nuovi strumenti per la crescita delle imprese nel progetto di FBK e Dedagroup Business Solutions»². Si noti l'immagine che accompagna l'articolo: una specie di schermo a sfondo blu composto di pixel, ognuno dei quali contiene il simbolo di una moneta (euro, dollaro, ecc.) e la figura stilizzata e computerizzata di una banca che emerge sulla destra:

La mia idea è che simili immagini siano piccole parti cristallizzate di un certo immaginario tecnologico dell'IA. Lungi dall'essere innocenti, queste immagini giocano secondo me un ruolo fondamentale nella configurazione di certe attese di senso, paure e speranze, ovvero degli immaginari nei confronti dell'IA. A sua volta, questi immaginari non sono staccati rispetto alla realtà tecnologica ma ne sono una delle principali condizioni di possibilità.

La filosofia dell'IA rappresenta oggi una sottobranca della filosofia della tecnica di particolare successo. In questa, si possono distinguere due tendenze. La prima, che andava di moda fino a qualche anno fa e che oggi sembra essere in declino, si interessava a questioni teoretiche – per esempio: quali sono le reali somiglianze tra la mente umana e le intelligenze artificiali? Si può dire che per davvero una macchina capisce quello che dice, anche quando dice qualcosa di giusto? Famoso a questo proposito è l'esperimento mentale della stanza cinese, col quale John Searle pensava di aver dimostrato che una macchina, anche quando 'ragiona' – ovvero dà dei risultati utili per noi – non ragiona mica davvero³. La seconda, che invece va per la maggiore da qualche anno, si occupa piuttosto di questioni etiche. A sua volta, l'etica dell'IA si divide in una parte che s'interroga sulle tecnologie d'IA in quanto *soggetti* d'azione, e per questo si chiede come sia possibile implementare nelle macchine stesse dei principi etici che ne guidino il funzionamento; e una parte che invece s'interroga sulle tecnologie d'IA in quanto *oggetti* d'azione, e che per questo si chiede come sia possibile

² <https://magazine.fbk.eu/it/news/ai-per-le-banche-nuovi-strumenti-per-la-crescita-delle-imprese-nel-progetto-di-ricerca-di-fbk-e-dedagroup-business-solutions/>.

³ Per un'analisi dell'esperimento e della letteratura, si veda <https://plato.stanford.edu/entries/chinese-room/>.

implementare nelle teste e nei cuori di coloro che l'IA la usano (o la creano) dei principi etici che ne orientino l'azione.

Se prendiamo quanto ho detto sopra a proposito degli immaginari e del loro ruolo nell'azione tecnologica, allora possiamo dire che esiste forse lo spazio per almeno una terza parte nell'etica dell'IA, che si preoccupi non solo della maniera in cui l'IA funziona ed è usata, ma anche della maniera in cui essa è comunicata, in particolare a coloro che sono dei non-esperti del settore, siano essi il pubblico generale o i decisori pubblici su cui magari gravano importanti scelte in termini di gestione fondi, implementazione in ambiti diversi, ecc. Quel che sto facendo nelle mie ricerche sta nel far capire che l'etica dell'IA e l'etica della comunicazione scientifica sull'IA non sono due settori separati. Non è possibile, per esempio, che la Comunità Europea spinga per un'IA etica che chiama «degnata di fiducia» e che poi comunichi questa stessa IA etica con immagini che tradiscono la fiducia di cittadini e decisori pubblici, come nel caso dell'immagine accessibile attraverso il link in nota⁴.

In effetti, questa immagine, che rimanda chiaramente a *La Creazione di Adamo* di Michelangelo, non può che ricordare la creazione divina (per non dire il dito illuminato di E.T. che era capace di ridare vita alle piante morte, come Gesù che resuscitava i morti), quando invero l'IA è una cosa tutta umana e che dell'umano porta tutti i difetti e pregiudizi. Insomma, il mio punto è semplice: l'IA è oggi molto più che un fatto tecnico. Si tratta infatti anche, e forse soprattutto, di un fatto sociale e culturale. La sua efficacia non deriva solo dalle sue performance concrete ma anche dalla generale atmosfera di fiducia nei suoi confronti che immagini come quelle sopra contribuiscono ad alimentare. Per questo motivo, l'etica dell'IA dovrebbe oggi appropriarsi, pur mantenendo la sua specificità (che è quella di essere un discorso prescrittivo), degli apporti provenienti da altre discipline come la sociologia della comunicazione, che degli immaginari dell'IA si occupa da tempo (si veda, a questo proposito, Natale e Ballatore; Cave et al.).

3. Terza depolarizzazione: visibile e invisibile

Nella sezione precedente ho detto che oggi filosofia ed etica dell'IA hanno bisogno di una filosofia, etica e magari anche di un'estetica della comunicazione sull'IA – che, nel mio caso specifico, si declina come etica

⁴ <https://www.instagram.com/p/CPH8xoCLm7/>. Il link rimanda al profilo Instagram Ugly AI (<https://www.instagram.com/ugly.ai/>) che raccoglie immagini d'IA di questo genere.

dell'uso d'immagini statiche che rappresentano l'IA nella comunicazione e marketing scientifici. La questione è: quali sarebbero i principi, valori o virtù di una simile etica?

La prima risposta che mi viene in mente è quella che viene spesso data nell'ambito dell'etica della comunicazione scientifica (Priest et al.): un'immagine che rappresenta l'IA sarà tanto più vera, buona e giusta quanto più sarà fedele alla cosa stessa, ovvero all'IA come è per davvero – cioè, quello che per davvero fanno informatici, ingegneri, designers, ecc. Di primo acchito, si tratta di una risposta sensatissima. La comunicazione scientifica non è lì per vendere fuffa ma deve semmai offrire a chi non è del settore un accesso, magari semplificato, ma veritiero (e dunque giusto) a ciò che si fa davvero. Per tutto il resto, ci sono i film di fantascienza e i fumetti. Anche quando lo scopo della comunicazione scientifica – e soprattutto di un'immagine che spesso i comunicatori scientifici considerano accessoria rispetto al testo – non è quello di comunicare la verità ma di suscitare un'emozione, l'etica della comunicazione scientifica impone di farlo nella 'giusta misura'. Secondo la terminologia della teologia cristiana, si potrebbe dire che si tratta di una prospettiva kenotica – da *kenosis*, termine greco con cui si indica l'(auto)svuotamento compiuto da Cristo per farsi uomo. Infatti, funzione ultima della comunicazione scientifica è quella di svuotarsi e lasciare spazio alla cosa che si vuole mostrare.

Eppure, questa risposta risulta meno brillante nel momento in cui cominciamo a pensare a che cos'è oggi l'IA. Quando oggi si parla d'IA, ci si riferisce per lo più ad algoritmi di *machine learning* (Alpaydin). La questione in effetti è: come possiamo rappresentare visualmente (in un'immagine statica) un algoritmo di apprendimento automatico? Ci sono a mio avviso tre possibili maniere di rappresentare visualmente l'IA: (1) attraverso l'algoritmo stesso – che a sua volta può essere 'incarnato' in un codice, in un albero di decisione, ecc. Eppure, si tratta di una visualizzazione problematica. In primo luogo, perché non comprensibile ai non-esperti (al massimo, la complessità può suscitare fascinazione). In secondo luogo, perché dire che rappresentare il codice significa rappresentare l'IA è un po' come credere che basta un'immagine del cervello per avere accesso all'intelligenza; (2) attraverso la tecnologia in cui l'algoritmo è 'incarnato': un drone, un robot umanoide, un'auto autonoma, ecc. Ma è chiaro che anche in questo caso la soluzione non sia delle migliori: chi ci dice in effetti che quella tecnologia non sia in realtà altro che una scatola vuota? (3) attraverso gli immaginari, come è il caso delle immagini che ho mostrato sopra. In quelle immagini, la referenza alle cose stesse è praticamente uguale a zero. Le immagini stanno

li più che altro a suscitare e confermare una sensazione e un sentimento nei confronti della tecnologia e di coloro che l'hanno inventata.

Ora, secondo una logica referenzialista e kenotica si potrebbe credere che (1) sia preferibile a (2) e che (2) sia comunque preferibile a (3). Tuttavia, come ho appena detto, nessuna di queste maniere di rappresentare visualmente l'IA è davvero soddisfacente. Che fare allora? Le buttiamo tutte dalla finestra e rinunciamo a rappresentare visualmente l'IA? Diventiamo, in altre parole, degli iconoclasti, cioè dei distruttori d'immagini dell'IA?

Nelle mie ricerche, sto discutendo una proposta diversa. Il referenzialismo è infatti basato su una semplicistica polarità tra visibilità e invisibilità, per cui la prima è bene e la seconda è male. Più un'immagine è in grado di rendere visibile l'invisibile dell'IA, meglio è. Per inciso «AI: Visualizing the Invisible» (IA: visualizzare l'invisibile) è il nome che Getty Images, la più grande e potente agenzia di immagini di stock al mondo, ha dato a una raccolta d'immagini dedicate all'IA lanciata a febbraio 2020⁵. Ma davvero è questione di rendere visibile l'invisibile pur sapendo che l'IA non è mai (almeno mai del tutto) rappresentabile visualmente? Non si tratta semmai di riconoscere proprio il fatto che l'IA non può che essere visibile e invisibile *allo stesso tempo*?

A questo proposito, è interessante notare come negli ultimi due o tre anni si stia assistendo, nell'ambito della comunicazione scientifica sull'IA, a una vera e propria inversione di tendenza. Tale inversione ricorda gli effetti dell'iconoclastia protestante del Cinquecento sulla pittura olandese del Seicento. In principio, c'erano tante immagini dell'IA come quelle a sfondo blu che ho mostrato qui sopra. In queste immagini, gli autori/produttori hanno potuto dare libero sfogo alla fantasia: cervelli fatti di carne e circuiti elettrici, volti rarefatti fatti di zero e di uno, robot bianchi che hanno la mano portata sul mento perché stanno pensando, ecc. La visibilità è (o almeno si pretende che sia) assoluta: siamo alla vera e propria pornografia delle immagini, la quale si può tradurre nella regola «non sapere (o potere) non immaginare» (Leone 651)⁶.

⁵ <https://creativeinsights.gettyimages.com/en/trends/technology/ai-visualising-the-invisible>.

⁶ Quello che sto dicendo qui potrebbe sembrare in contraddizione con quanto scritto prima, ovvero che il referenzialismo vuole la visibilità della cosa stessa che invece le immagini a sfondo blu negano. Ma questo non è davvero il caso, perché il desiderio di visibilità del referenzialismo, vista l'intrinseca impossibilità a rappresentare l'IA come è, non può che scaturire in forme di invisibilità.

Ma ecco che arrivarono i critici che cominciarono a dire che questa maniera di rappresentare visualmente l'IA è sbagliata, cioè poco giusta, veritiera e anche poco bella⁷. Così, nei luoghi della comunicazione scientifica sempre più spazio è lasciato a immagini 'umili' ed 'oneste', che mostrano per esempio due ricercatori di fronte a una lavagna, due giovani che scrivono linee di codice al computer o ancora una signora anziana alle prese con uno smart speaker. L'IA diventa invisibile e, in un certo senso, ineffabile – laddove con «ineffabile» intendo, rifacendomi ancora a Leone, la regola del «non sapere (o potere) immaginare». Al massimo, l'IA appare in qualche dettaglio, come il divino che si può intravedere nel famoso quadro *Donna con brocca d'acqua* del pittore (cattolico) olandese Johannes Vermeer. La collezione di Getty Images di cui parlavo sopra è esemplare in questo senso, perché l'IA è rappresentata come parte integrante del quotidiano. Nulla di eccezionale, dunque.

Questa scelta iconoclasta (che non consiste nel rinunciare alle immagini ma, in fin dei conti, nel buttare fuori l'IA dalle immagini, proprio come nella pittura olandese del Seicento il divino venne buttato fuori in favore di ritratti, nature morte, vedute e soggetti di vita quotidiana) porta però con sé una serie di problemi etici. Il primo fra tutti riguarda il fatto che, a ben guardare, ormai ci eravamo abituati all'iconografia fantasiosa dagli sfondi blu e avevamo sviluppato, o almeno stavamo cominciando a sviluppare, uno sguardo critico e ironico nei confronti di questo tipo di immagini. Al contrario, delle immagini che sono 'umili' e 'oneste' perché ci parlano di un'IA nel quotidiano non sappiamo bene cosa farcene, dove collocarle insomma. Le immagini fantasiose fanno parte di un genere ormai ben attestato, quello delle immagini di stock, mentre le immagini oneste e veritiere non si sa bene. Ed è curioso, o piuttosto rivelatore, il fatto che Getty Images lanci delle immagini di stock che si vogliono sottrarre al genere di cui fanno parte. Paradossalmente, si potrebbe dire che pur nei loro effetti anestetizzanti che io stesso ho denunciato (Romele) – ebbene sì, anche io sono stato iconoclasta – le immagini fantasiose diano più occasioni di dibattito e critica rispetto alle immagini nuove, nelle quali l'IA è semplicemente assunta come fatto ovvio delle nostre esistenze, tanto quanto la tazzina di caffè che ho in questo momento alla mia sinistra.

⁷ Si vedano a questo proposito l'iniziativa Better Images of AI (<https://betterimagesofai.org/>), il profilo Twitter di successo NotMyRobot! (<https://twitter.com/notmyrobots?lang=en>), e il profilo Instagram ugly.ai (<https://www.instagram.com/ugly.ai/>).

In sostanza, quello che cerco di proporre nelle mie ricerche è l'idea che non si debba scegliere tra visibilità e invisibilità, tra pornografia e ineffabilità dell'IA e delle sue immagini. Piuttosto, si deve lavorare sui rapporti che, proprio per la natura dell'IA di oggi, ne fanno qualcosa di invisibile e visibile allo stesso tempo. Penso a questo proposito ancora una volta al dibattito cristiano sulle immagini, questa volta quello dei Padri della Chiesa dei primi secoli. Senza entrare nei dettagli di una storia complessa (per una sintesi filosofica, si veda *Lingua*), si può dire che mai, né tra gli iconofili – coloro che difendevano le immagini – né tra gli iconoclasti – coloro che le accusavano – si è trattato di abbracciare o rifiutare le immagini in ogni misura e a ogni costo. In altre parole, mai nel dibattito ci si è messi davanti alla scelta tra visibilità e invisibilità. Piuttosto, tutta la questione era su quale giusta misura dare ai rapporti tra visibilità e invisibilità, in modo da distinguere le icone dagli idoli. In maniera simile – pur riconoscendo le differenze enormi tra esperienza religiosa e IA – dico che tutta la questione, anche nel caso della rappresentabilità visuale dell'IA, dovrebbe correre su questa linea.

Bibliografia

- Alpaydin E., 2016, *Machine Learning: The New AI*, Cambridge MA, MIT Press.
- Brey P., 2010, *Philosophy of Technology after the Empirical Turn*, in "Techné: Research in Philosophy and Technology", 14, 1, pp. 36-48.
- Canguilhem G., 2010, *Il normale e il patologico*, Torino, Einaudi.
- Cavarero A., 2014, *Nonostante Platone: figure femminili nella filosofia antica*, Verona, Ombre corte.
- Cave S. et al. (edd), 2020, *AI Narratives: A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines*, Oxford, Oxford University Press.
- Ferraris M., 2014, *Documentalità: perché è necessario lasciar tracce*, Bari, Laterza.
- Flichy P., 2001, *La place de l'imaginaire dans l'action technique. Le cas de l'internet*, in "Réseaux", 109, 5, pp. 52-73.
- Heidegger M., 2012, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia.
- Leone M., 2014, *Annunciazioni: Percorsi di semiotica della religione*, Roma, Aracne.
- Lingua G., 2006, *L'icona, l'idolo e la guerra delle immagini. Questioni di teoria ed etica dell'immagine nel cristianesimo*, Milano, Medusa.
- Natale S. e Ballatore A., 2020, *Imagining the Thinking Machine: Technological Myths and the Rise of Artificial Intelligence*, in "Convergence", 26, 1, pp. 3-18.

Pastoureau M., 2017, *Blu: storia di un colore*, Milano, Ponte alle Grazie.

Platone, 2006, *Teeteto*, Bari, Laterza.

Priest S. et al. (edd), 2018, *Ethics and Practice in Science Communication*, Chicago e London, The University of Chicago Press.

Romele A., 2022, *Images of Artificial Intelligence: A Blind Spot in AI Ethics*, in "Philosophy & Technology", 35, 1.

Terrone E., 2019, *Filosofia dell'ingegneria*, Bologna, Il Mulino.

Dai «dieci comandamenti» al «Decalogo»

Debora Tonelli

La vita ha bisogno di punti di riferimento. Questa banalità assume un volto più complesso se immaginiamo che essi debbano anche essere portatori di senso, creare una scala di valori a partire dalla quale fare delle valutazioni e costruire criteri per elaborare le nostre scelte. Le fonti di questo processo possono essere numerose e potremmo racchiuderle in modo generico in un insieme di forme educative che permettono all'individuo di riflettere sulle esperienze proprie e altrui con lo scopo di acquisire maggiore consapevolezza di sé, delle proprie azioni, ma anche del mondo esterno. In tal modo si ottengono alcuni strumenti che ci permettono di orientarci, di stare al mondo, di decifrare ciò che accade intorno a noi e di prendere posizione. Tali strumenti, pur nella loro bontà ed efficacia, sono tanto utili quanto rischiosi, chiarificatori da un lato ma capaci di restringere la nostra visuale dall'altro. Del resto, non potendo avere come alternativa l'onniscienza, già è tanto se riusciamo a individuare delle chiavi di lettura che ci permettano di vivere nella complessità del reale.

Tra i principi che le società attuali riconoscono alla base della buona convivenza ve ne sono alcuni che coincidono con insegnamenti catechistici. Credenti e non credenti, nelle varietà delle loro composizioni e specificità, sembrano poter trovare un punto di accordo su alcuni principi basilari. In questo scritto vorrei condividere qualche riflessione su una delle fonti che spesso, consapevolmente o meno, ispira tali principi. Lo scopo è ricondurre la riflessione da ciò che si *deve* fare a ciò che è *bene essere*. Qualcuno potrà ribellarsi, sostenendo che la distinzione non cambia, di fatto, il risultato. Tuttavia, come cercherò di dimostrare, le cose non stanno proprio così, poiché le motivazioni che ci spingono a rispettare una regola morale socialmente condivisa generano conseguenze che vanno oltre l'osservanza stessa. In un arco di possibilità molto ampie, esse possono condurci sia a forme di moralismo sia a mettere in discussione tali norme. Ciò dipende dal modo in cui l'individuo si colloca nella scelta morale.

La fonte che prenderò in considerazione è il Decalogo, uno dei testi più noti e fraintesi del Primo Testamento. La brevità e la chiarezza ne hanno determinato la fortuna nello stesso periodo in cui nasceva la scienza giuridica moderna, fino a sostituire la logica dei Sette Peccati capitali con un elenco di cose permesse e proibite da Dio. Siamo in piena Riforma e Controriforma e fu allora che il Decalogo divenne i «dieci comandamenti» (Tonelli 135-160). È su questo cambiamento che vorrei soffermarmi per riflettere sul modo in cui uno stesso «oggetto» – in questo caso il Decalogo – possa veder riconosciuto il proprio valore per motivazioni diverse e condurre a una diversa strutturazione della persona morale.

1. Il Decalogo nel suo contesto letterario: la stipulazione del patto

Ci sono molti modi per leggere un testo biblico e nel farlo non ci sentiamo vincolati ad una progressione narrativa, tanto meno temporale. Le modalità di lettura variano dagli scopi che intendiamo perseguire tramite essa: pastorale, storico, filologico, teologico, morale. Per ciascuno di essi è necessario individuare un metodo che sia più o meno strutturato. In questo caso sarà utile soffermarci brevemente sul contesto letterario nel quale i suoi redattori hanno voluto tramandarlo.

Anzitutto nella Torah troviamo due versioni del Decalogo: la prima in Es 20, 1-17 e la seconda in Dt 5, 1-21. Tale duplicazione è uno strumento per sottolinearne l'importanza. Nella versione dell'Esodo esso viene pronunciato subito dopo la stipulazione dell'alleanza con Dio, in seguito alla fuga dall'Egitto. In quella del Deuteronomio, invece, esso è parte del discorso in cui Mosè ricorda l'esperienza della liberazione e la stipulazione del patto. In entrambe viene sottolineato il legame con la storia che lo precede e nella quale esso fonda la sua ragion d'essere, mentre non è qui necessario soffermarsi su quale delle due versioni sia quella originaria. Mi limito a ricordare che la sequenza letteraria dei testi biblici non è vincolata alla loro progressione storica.

Il Decalogo arriva, dunque, *dopo* la liberazione dalla schiavitù, dopo la stipulazione dell'alleanza con il Dio liberatore e *prima* di giungere nella Terra promessa. Potremmo dire «tra un non più e un non ancora». Precisamente, nel deserto, al di fuori di ogni legislazione, perché zona inospitale, considerata allora una delle porte degli inferi. Le dieci parole vengono donate da Dio al popolo in quello che, secondo le credenze dell'epoca, era luogo di morte certa. Il deserto diventa così la culla di nascita del popolo d'Israele. Appena prima della proclamazione del Decalogo,

infatti, assistiamo alla stipulazione del patto tra Dio e Israele. Nella versione contenuta nell'Esodo siamo al cap. 19, 1-8: gli schiavi ebrei sono ormai salvi, è quindi giunto il momento di fare il punto della situazione e guardare al futuro:

«Nel terzo mese dopo l'uscita degli israeliti dall'Egitto – in questo giorno – arrivarono nel deserto del Sinai. Erano partiti da Refidim e giunsero nel deserto del Sinai. Piantarono le tende nel deserto. Là Israele si accampò di fronte alla montagna.

Mosè salì verso Dio. Il Signore lo chiamò dal monte dicendo: 'Dovrai dire alla casa di Giacobbe e annunciare agli israeliti: voi avete visto, cosa ho fatto all'Egitto, come vi ho sollevato su ali di aquila e vi ho fatti salire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza, diventerete la mia proprietà fra tutti i popoli. A me appartiene tutta la terra, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione, santa. Queste sono le parole che dirai agli israeliti'.

Mosè andò e riunì gli anziani del popolo. Riferì loro tutte queste parole, che il Signore gli aveva detto. Tutto il popolo rispose insieme e disse: 'Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo'. Mosè tornò dal Signore e riferì le parole del popolo».

Terminata la fuga concitata dall'Egitto e dagli egiziani, appena giunti in un luogo sicuro, paradossalmente proprio a causa della sua inospitalità, Dio affida a Mosè la sua proposta per questo gruppo di rifugiati senza identità rivolgendosi ad esso come a un popolo in grado di prendere una decisione. Una volta liberi e salvi, gli ebrei sono in condizione di scegliere il proprio futuro senza essere oggetto di ricatto proprio perché hanno già ottenuto la cosa più importante, la libertà. È solo a questo punto che il Dio liberatore si presenta ripercorrendo le tappe decisive del loro cammino: il racconto della fuga diventa la storia della salvezza ed essa è davvero tale non solo perché gli ebrei non sono più schiavi, ma anche perché Colui che li ha salvati non si propone come sostituto del Faraone, ma li pone di fronte alla possibilità di compiere una scelta libera.

Il linguaggio utilizzato in questi versetti merita qualche considerazione perché, come spesso accade nei momenti importanti, non è solo il contenuto ma la forma, il *modo* in cui esso viene offerto all'interlocutore, a dire qualcosa di più. Alle argomentazioni filosofiche la Bibbia preferisce racconti, poesie, canti che affida a immagini, quasi si trattasse di una *pièce* teatrale: gli autori biblici mettono in scena gli eventi senza abbellimenti retorici, concentrandosi sull'essenziale e affidandosi a una lingua concreta,

priva di astrazioni, che tuttavia non ha impedito agli interpreti posteriori di cogliere l'inesprimibile.

2. La scena

Israele ha piantato le tende nel deserto, ai piedi della montagna sulla quale Dio dimora. Solo Mosè ha il privilegio di salire fino a Dio: è il Signore stesso a chiamarlo per affidargli il suo messaggio per gli israeliti. Anzitutto Mosè dovrà ricordare al popolo cosa hanno visto, cioè quanto Dio ha compiuto per loro per liberarli dall'Egitto. In effetti, ripensando alla fuga dall'Egitto fino al passaggio nel Mar Rosso, gli israeliti non agiscono ma assistono alle meraviglie compiute dal Signore per loro. Guardano, ma senza combattere. Non sarebbero all'altezza e comunque il Signore non ha bisogno del loro aiuto.

Dopo il ricordo il Signore sposta l'attenzione al tempo presente: con l'avverbio «ora» Dio segna il passaggio a una fase completamente nuova. Dopo tre mesi dall'uscita dall'Egitto è venuto il momento di pensare al futuro. Per quanto sconcertante e traumatico, vissuto un tempo di sosta, è necessario guardare avanti. Si tratta di un futuro completamente nuovo, introdotto da un «se vorrete»: per la prima volta Israele ha la possibilità di scegliere. Il Signore non reclama nulla per sé, non usa il ricordo della liberazione per imporre la propria autorità sugli ex schiavi, ma per renderli consapevoli della scelta. «Ascoltare» e «custodire» descrivono un ruolo nuovo di Israele, molto diverso dall'obbedienza cieca e costretta dello schiavo. Dio chiama Israele a una scelta e a un ruolo attivo, che ne farà la «sua proprietà» fra tutti i popoli.

«Proprietà» è qui *segûllā* è imparentato con l'accadico *sigiltu*, che significa «proprietà ottenuta tramite contratto». Questo termine era utilizzato nei trattati di vassallaggio attraverso i quali i babilonesi sottomettevano i popoli vicini. Si tratta di un acquisto di proprietà legittimo, ma in questo caso con alcune differenze sostanziali. La prima è che mentre i babilonesi utilizzavano il vassallaggio per sottomettere altri popoli, qui Dio chiama Israele a una relazione libera, nuova e fondata su quanto Lui ha già compiuto per il popolo. Una seconda differenza è la libertà di scelta: i vassalli di Babilonia non potevano rifiutare il patto, altrimenti sarebbero stati invasi e distrutti. Al contrario, qui Dio non minaccia Israele nel caso in cui rifiuti il patto, proprio perché vuole che sia libero, anche nei confronti di chi lo ha liberato. Come ha efficacemente sintetizzato Michael Walzer: «La schiavitù fu imposta e mantenuta con la forza, il servizio di Dio iniziò e fu tenuto vivo da un'alleanza. L'alleanza fu l'invenzione politica dell'Esodo» (Walzer 53).

Gli autori di questa pericope, cioè di questa porzione di testo, erano evidentemente a conoscenza dei trattati che l'Impero mesopotamico stipulava con i popoli vicini. Probabilmente avevano trascorso lì il loro esilio e avevano potuto assimilare il linguaggio e conoscere le usanze. Il fatto che utilizzino tutto ciò per narrare il patto tra Dio e Israele fa sorgere immediatamente due considerazioni: la prima è che così facendo il racconto è immediatamente riconoscibile all'ascoltatore che conosce quelle usanze. La seconda è l'effetto sorpresa suscitato dalle varianti inserite in un testo diplomatico noto. Un paragone in tal senso è l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo (Gv 4). Nella tradizione del Primo Testamento l'incontro di un uomo e una donna al pozzo è preludio del loro matrimonio, quindi chi ascolta la scena può facilmente prevedere cosa accadrà dopo (cf. Gn 24, 13.17; Gn 29, 11; Es 2). Si tratta di un *cliché* letterario che facilita la tradizione orale e rispetta i costumi dell'epoca. L'uditore del Vangelo di Giovanni rimane quindi molto sorpreso quando si accorge che il dialogo tra Gesù e la Samaritana porta altrove e la donna, che aveva già cinque mariti, non ne cerca un altro, ma cerca la fonte della vita. Possiamo quindi dire che l'effetto sorpresa è parte dello stile degli autori biblici e che ha lo scopo di raggiungere contemporaneamente due effetti: agganciare l'uditore con un linguaggio noto e condurlo, in questo modo, verso una meta nuova.

Stipulando il patto con Dio, Israele diventerà un «popolo di sacerdoti» e una «nazione santa». La prima espressione è chiara nella sua dimensione religiosa. La parola utilizzata per dire «popolo» è *'am*, che significa «parente», «consanguineo». Accettando il patto, Israele si fa parente di Dio e servitore nella liturgia. La parola tradotta con «nazione», invece, è *go'im*, utilizzata nella Bibbia per indicare le «genti», cioè i popoli pagani che non conoscono il Dio di Israele. Sono popoli politicamente organizzati e non possiamo escludere che gli autori biblici intendessero proprio questo: l'autonomia politica di Israele che, infatti, diventerebbe «santo», *qādōš*, cioè «separato» da tutti gli altri popoli¹. La prima azione che Israele è chiamato a compiere liberamente è politica.

Mosè torna dal popolo, raduna gli anziani e riferisce loro quanto il Signore gli aveva detto. La totalità del popolo risponde insieme e accoglie la

¹ Cfr. Lv 18, 1-5: «Il Signore disse ancora a Mosè: 'Parla agli Israeliti e riferisci loro. Io sono il Signore, vostro Dio. Non farete come si fa nel paese d'Egitto dove avete abitato, né farete come si fa nel paese di Canaan dove io vi conduco, né imiterete i loro costumi. Metterete in pratica le mie prescrizioni e osserverete le mie leggi, seguendole. Io sono il Signore, vostro Dio. Osserverete dunque le mie leggi e le mie prescrizioni, mediante le quali, chiunque le metterà in pratica, vivrà. Io sono il Signore'».

proposta fatta dal Signore. È molto importante che la decisione sia presa dalla totalità del popolo e non da una élite o da un'oligarchia, poiché Dio si è rivolto a ciascun membro del popolo e ciascuno partecipa della responsabilità della scelta. Anzi, in virtù di questa scelta Israele diviene veramente popolo. La mediazione di Mosè viene interrotta dalla coralità della risposta. Il suo compito, infatti, non è prendere decisioni al posto degli israeliti, ma di mantenerne la relazione con Dio. In Mesopotamia, l'Imperatore si sarebbe interfacciato solo con il vassallo, non con i membri della nazione sottomessa. In Egitto, invece, l'unica legge vigente era la volontà (volubile) del Faraone, quindi non sarebbe stato proposto alcun patto. Israele come popolo e nazione autonoma nasce nel momento in cui stipula liberamente questo patto e si assume la responsabilità della scelta. Solo a queste condizioni Israele può proseguire il viaggio verso la Terra Promessa, ma prima è necessario che decida con quali criteri intende proseguire il proprio cammino.

3. Il dono del Decalogo

Fin qui ho brevemente raccontato il contesto letterario nel quale il Decalogo è inserito. Si tratta di un momento cruciale della vita di Israele perché da quel momento sarà veramente popolo di Dio e Dio sarà ricordato come il liberatore. Le diverse tradizioni che narrano il rapporto tra il Dio dei Padri e la loro discendenza vengono ora unificate in quella dell'unico Dio che ha salvato Israele.

Dopo la stipulazione del patto, il Signore chiede a Mosè di far purificare il popolo per tre giorni (Es 19, 10-11) in attesa di mostrarsi alla sua vista. Nel terzo giorno assistiamo alla teofania (Es 19, 16-20) ma solo Mosè può parlare direttamente a Dio mentre il popolo assiste a lampi, tuoni e una nube densissima che scende sul monte dall'alto. Fuoco e fumo salivano al cielo e il monte tremava. Il popolo è spaventato nel vedere tutto ciò, la vista della presenza di Dio è terrificante.

Il lettore di oggi può facilmente assimilare la teofania a un'eruzione vulcanica, ma all'epoca degli autori biblici non esisteva un concetto scientifico di natura ed essa era semplicemente creatura di Dio, luogo in cui e attraverso cui il Creatore mostrava la propria magnificenza. Nello stesso tempo, non dobbiamo prendere alla lettera quanto viene narrato. L'autore biblico fu forse testimone oculare di quegli eventi? Qualcuno poteva osservare e udire il dialogo tra Mosè e Dio e, contemporaneamente, assistere allo sconcerto del popolo? Le narrazioni bibliche non avevano

come finalità la cronaca degli eventi, ma la trasmissione del significato di un'esperienza. Le immagini utilizzate sono attinte alla letteratura dell'epoca e non hanno alcuna pretesa di raccontare cosa sia accaduto «in realtà». L'aderenza del racconto ai fatti reali è nostra e non degli autori biblici. Le narrazioni per loro erano uno strumento per tramandare e fare memoria di qualcosa di importante, in questo caso il legame speciale tra Dio e Israele e la grandiosità del suo Dio. Non possiamo quindi paragonare i racconti biblici ai nostri manuali di storia o ai nostri giornali. Per comprendere lo stile comunicativo degli autori biblici dobbiamo pensare a quelle occasioni in cui per descrivere il nostro vissuto di un'esperienza, siamo costretti a ricorrere a immagini e metafore oppure a aggettivi incapaci di offrire una descrizione riconoscibile («straordinario», «bello», «brutto», «affascinante» oppure «soffocante», «opprimente», «terrificante»). Nell'uso di queste immagini, metafore, aggettivi, la cosa importante non è il fatto che il nostro interlocutore veda cosa abbiamo visto, ma comprenda cosa ha significato per noi l'esperienza che stiamo raccontando.

La teofania è narrata attraverso un evento eccezionale perché esprime l'eccezionalità dell'incontro tra Dio e il suo popolo. Cosa sia accaduto in realtà, non è dato di saperlo. Possiamo anche invertire la prospettiva e immaginare che gli autori biblici non abbiano cercato immagini straordinarie per descrivere l'indescrivibile ma – al contrario – abbiano raccolto le testimonianze di eventi naturali eccezionali e li abbiano interpretati come manifestazione di Dio. Non ci è dato di saperlo e comunque, in parte, le due prospettive offrono visioni diverse di uno stesso fine, cioè testimoniare la peculiarità del rapporto tra Dio e Israele.

Siamo così giunti nel momento culminante del nostro percorso, quello in cui Dio dona il Decalogo:

«Dio allora pronunziò tutte queste parole: Io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù: non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna su quanto è lassù nel cielo. Né di quanto è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto terra. Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ma che dimostra il suo favore fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandi.

Non pronunzierai invano il nome del Signore tuo Dio, perché il Signore non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano. Ricorderai il giorno del sabato per santificarlo: sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ma il

settimo giorno è il sabato in onore del Signore tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha santificato.

Onorerai tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni sul suolo che ti dà il Signore tuo Dio.

Non ucciderai.

Non commetterai adulterio.

Non ruberai.

Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

Non desidererai la casa del tuo prossimo, non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo, né la sua schiava, né il suo bue, né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo». Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano.

Cosa dice esattamente Dio nel Decalogo? Soprattutto, *come* lo dice? Alcuni elementi possono aiutare a intravedere la complessità del testo e liberarlo da un'interpretazione deontologica che lo riduce a un elenco di norme. Anzitutto l'autore biblico dice che Dio pronunciò «parole», cioè *debarîm*, opportunamente reso dalla Settanta con *decálogos* per rendere l'espressione *'ásêret haddebarîm* (Es 34, 28; Dt 4, 13 e 10, 4). La tradizione cristiana successiva riprese questa espressione per indicare Es 20, 1-17 e Dt 5, 6-21. Il sostantivo *dabar* in ebraico significa «parola» e non «legge» o «comandamento». Gli autori biblici avevano a disposizione un lessico giuridico già piuttosto variegato e avrebbero potuto esprimersi diversamente (Tonelli, *Note*, 3-32). Non posso soffermarmi sulle possibili alternative a loro disposizione e mi limito a dire che la scelta di *dabar* è interessante non per negare il valore giuridico e vincolante dei versetti che seguono, quanto per comprendere l'origine della loro forza giuridica. Nel contesto narrativo nel quale essi vengono pronunciati, questi versetti sono un primo risultato della storia che li precede: l'esperienza di liberazione e la stipulazione del patto. Alla luce di essa, le parole che seguono sono lo strumento per conservare la libertà e il rapporto speciale costruito con Dio. Del resto, il Decalogo venne interpretato come testo legislativo in senso stretto solo all'epoca della *mishna*, cioè circa un secolo dopo la distruzione del secondo Tempio di Gerusalemme. Fino ad allora esso fu utilizzato come

raccolta di criteri generali cui attingere per orientare la relazione tra il popolo e il suo Dio.

Nel testo, l'unica parola che esprime chiaramente l'idea del comando è *miswôtaj* (v. 6) «i miei comandamenti». Il sostantivo deriva dal verbo *zwh* che significa «comandare», «ordinare» ma anche «dare responsabilità» ed esige un ruolo attivo da parte di chi ha stipulato il patto. La parola viene qui utilizzata al posto di *dabar* dopo che Dio ha proclamato la propria unicità per Israele, come a dire che la «parola» (*dabar*) diviene comando solo dopo che il popolo ha accettato la speciale relazione con Dio. La forza giuridica del testo, infatti, deriva dal contesto nel quale è collocato e non solo dal fatto che sia Dio a parlare. Israele ha fatto una scelta autonoma e ora deve assumersi delle responsabilità «Tutto quello che il Signore ha detto noi lo faremo» (Es 19, 8). La corrispondenza dei due termini (*dabar* e *miswôtaj*) non è casuale ed esprime la veridicità di un'esperienza storica che ha permesso a Israele di conquistare la libertà.

L'incipit del discorso di Dio rafforza questa interpretazione, infatti – come avviene anche nella stipulazione del patto – Dio *ricorda* la liberazione dalla schiavitù. Il ricordo è fondamento della relazione tra Dio e il suo popolo (la stessa sulla quale è fondato il patto) ed esprime l'identità di Dio. Nella Bibbia, infatti, Dio viene chiamato in molti modi (El, 'Elhoim; Šaddaj; El Olam, El Eljion), a seconda delle tradizioni cui gli autori attingono. Nella traduzione è difficile cogliere questo aspetto. Brevemente, il nome che traduciamo con «Dio» è *Elhoim* e appartiene alla tradizione dei Padri, seguito da «Signore» che è la traduzione del Tetragramma. Quest'ultimo è il Nome proprio di Dio, quello rivelato a Mosè in Es 3, 6, 13-15. Il filosofo ebreo Martin Buber ha spiegato in modo molto efficace l'importanza del Nome proprio nella Bibbia: «l'vero' nome di una persona, come di qualunque altro oggetto, per l'uomo che pensa in termini di magia non è una semplice denominazione; è l'essenza di una persona, per così dire, distillata della sua realtà, sicché essa vi è, per così dire, ancora una volta presente. E vi è presente in una forma tale che chiunque conosca il nome vero e sappia pronunciarlo nel modo giusto può prenderne possesso» (Buber 46).

Il nome proprio di una persona o di un personaggio dei racconti non era mai casuale. Esso esprimeva l'essenza di quella persona. I nomi degli dei erano loro emanazione e l'invocazione ne scatenava la forza. La rivelazione del Nome proprio del Dio dei Padri a Mosè ha quindi un'importanza straordinaria. Essa è racchiusa in due affermazioni di Dio: Es 3, 12 e 4, 12 in cui Dio afferma «lo sarò presente» per indicare il suo permanere accanto a Israele. L'autopresentazione che Dio fa di sé nel Decalogo, quindi, è qualcosa

di più di un 'atto notarile' che certifica il proponente, ma l'unificazione di più tradizioni in un unico Dio, testimoniando così la sua presenza al fianco di Israele fin dalle origini e legando il Nome a un'esperienza, quella della liberazione appunto. Ciò aiuta a comprendere meglio quanto segue, cioè il fatto che Israele non avrà altri dei (vv. 3-5), in nessuna forma (idoli, manufatti, immagini) e non pronunzierà invano il Suo Nome (v. 7). La separazione di Israele dalle altre nazioni avviene sia tramite l'esperienza vissuta con Dio sia tramite pratiche religiose nuove. Pluralità del pantheon, idoli, manufatti, invocazioni e stregonerie non sono ammessi perché non sono necessari e scatenerebbero l'ira di Dio (v. 5). Dio è già accanto al suo popolo. Allo stesso modo, il legame generato dall'esperienza non può identificarsi in un luogo. Presso i Padri e le altre popolazioni le divinità erano legate a un luogo e a un santuario. L'esodo sposta il luogo dell'esperienza di Dio dallo spazio al tempo: Dio agisce nella storia ed è il tempo la scena in cui si svolge l'azione. Il tempo è il palcoscenico dell'eternità (Barr 21). L'azione, il tempo, la storia sono il teatro nel quale Israele metterà in scena la propria libertà: non il culto statico, ma una vita conforme ai principi pronunciati nel Decalogo permetterà agli israeliti di conservare la libertà.

Sempre sulla memoria fanno perno le parole del sabato. Il verbo zkr «ricordare» lega la prima serie delle «parole», quelle che regolano la relazione con Dio, alla seconda serie, dedicata al mantenimento dell'ordine sociale. Senza il ricordo, la pratica della legge sarebbe vuota (Dt 6, 20-21). Nel mondo biblico «avere memoria», «ricordare», equivale ad «avere coscienza» ed essersi riconciliati con il passato di sofferenza al quale si riconosce un senso: la nuova vita trova il suo senso nella relazione con il Dio liberatore. La legge non deve quindi essere rispettata per mero dovere esteriore né per obbligo di sottomissione ad un'autorità superiore, ma perché esprime la verità di un'esperienza nella quale i membri del popolo riconoscono la fonte della propria libertà. Rispettare la legge è un modo per preservare tale libertà.

Merita qui un'osservazione il fatto che la motivazione del rispetto del sabato è diversa nelle due versioni del Decalogo: in quella dell'Esodo il giorno di riposo è stabilito per ricordare la creazione (v. 11) mentre in quella del Deuteronomio serve per ricordare la liberazione dalla schiavitù (5, 15). Nel primo caso il Dio liberatore è anche il Creatore, nel secondo viene ribadito il ricordo della liberazione quale evento fondativo di Israele. In entrambi i casi la trasformazione del tempo ordinario in tempo liturgico è motivata dalla necessità di «fare memoria», cioè «avere consapevolezza». Il capo famiglia, qui descritto come un latifondista che possiede famiglia, schiavi

e bestiame, deve farsi garante del riposo altrui. Chi più ha e più può deve garantire chi gli è sottomesso. Il potere implica responsabilità. Di fronte al Dio liberatore le differenze umane vengono annullate: la logica delle divisioni in classi sociali, tipica di altri codici del vicino oriente antico, viene superata da una visione inclusiva. Nel caso dell'Esodo, tutti devono potersi riconoscere come parte della creazione, nel caso del Deuteronomio, tutti devono ricordare di essere stati liberati. Cosa potrà mai nuocere a Israele se il suo Dio è creatore e liberatore?

I versetti successivi sono dedicati, come dicevo, al mantenimento dell'ordine sociale. Si tratta di una lista di richieste e divieti noti nel mondo del Vicino Oriente antico, qui inseriti dopo la parte dedicata alla relazione tra il popolo e Dio, come a dire che le relazioni umane sono in continuità con quella relazione così speciale. Il primo di essi è dedicato all'onore, al rispetto dovuto ai genitori. Essi, al pari di Dio, sono *'am* «parenti», «consanguinei» e sono coloro che trasmettono la tradizione e trasmettono alle nuove generazioni il ricordo della storia della salvezza. Il premio sarà poter abitare nella «terra promessa», mentre nulla viene detto in merito a cosa accadrà se tale onore non sarà praticato. Probabilmente il mancato onore ai genitori e quindi alla memoria avrà come conseguenza la perdita di quanto tale memoria garantisce e, quindi, la rinuncia al proprio bene.

Nei versetti che seguono, formulati attraverso una negazione seguita dal verbo al coortativo, abbiamo una lista di «divieti»: non ucciderai, non commetterai adulterio ecc. Anche qui dobbiamo tener presente che tutto segue quell'incipit in cui Dio ricorda di aver liberato Israele. Non è necessario che il singolo si affanni: Dio ha già dato a ciascun membro di Israele la cosa più importante, la libertà e ha dimostrato di essere sempre presente in mezzo al suo popolo. Tu non avrai bisogno di uccidere, perché Dio ti ha già donato la vita, non avrai bisogno di commettere adulterio, perché Dio ha già provveduto ai tuoi bisogni, e così via. L'ordine sociale è basato sulla relazione che ciascuno dei suoi membri mantiene con Dio. Questa lista non elenca una serie di norme, ma di criteri che aiutano a fare memoria di quanto Dio ha fatto per il suo popolo. Ciascuno dei suoi membri deve rispettare gli altri a partire dalla propria relazione con Dio.

4. Esperienza, memoria, discernimento

Siamo partiti dalla differenza tra ciò si deve fare e ciò che è bene essere e dalla necessità di porci una domanda sul modo in cui l'individuo si colloca nella scelta morale. Qual è il ruolo della norma? Essa deve limitarsi a dirci

cosa fare e cosa non fare, oppure porta con sé qualcosa di più? Con quale criterio essa può essere giudicata giusta? In che senso è salvifica? Che valore ha la consapevolezza nelle proprie scelte morali? In che misura essa ci rende responsabili? Il Decalogo, noto ai più come i «dieci comandamenti» grazie all'uso catechetico che ne ha favorito la circolazione, viene spesso interpretato come una lista di doveri. In realtà, come ho cercato di dimostrare, esso segna un punto di svolta nella relazione tra Dio e Israele ed è il risultato di un'esperienza di liberazione vissuta insieme. Esso trova la sua ragion d'essere in questa esperienza comune. La memoria di questi eventi è il fondamento su cui Israele può conservare la libertà e il Decalogo ne è lo strumento. Ciò rende il suo contenuto vincolante e salvifico insieme, facendone il criterio a partire dal quale elaborare la propria risposta alle sfide morali. Alla luce di questa memoria, l'accoglienza dei *debarim* come legge vincolante avviene sulla base del riconoscimento del fatto che l'autopresentazione di Dio interpreta correttamente la storia di Israele come storia di salvezza. Israele accoglie i *debarim* non perché li giudica «giusti» ma perché li riconosce «veri». Il criterio motivazionale non è il giudizio etico, ma la veridicità storica. Per questo, a differenza della visione deontologica, in primo piano non c'è la ragione – né un senso del dovere fine a se stesso – ma la memoria che, al pari di quella, ha una funzione universalizzante. Questo mi sembra un aspetto cruciale sia per proteggerci da ogni moralismo e obbedienza cieca – che si accontenta dell'ottemperanza della forma senza domandarsi se la legge sia davvero salvifica – sia per esercitare un sano esercizio di consapevolezza rispetto ai criteri delle nostre scelte morali, da dove nascono e dove possono condurci.

Bibliografia

Barr J., 1961, *Semantica del linguaggio biblico*, Bologna, Il Mulino.

Buber M., 1983, *Mosè*, Genova, Marietti.

Tonelli D., 2008, *Note sul lessico giuridico del Decalogo (Es 20, 1-17)*, in "Materiali per una storia del pensiero giuridico", 1, pp. 3-32.

– 2010, *Il Decalogo. Uno sguardo retrospettivo*, EDB, Bologna.

Walzer M., 1985, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli.

Indice delle autrici e degli autori

Paolo Costa è dottore di ricerca in Filosofia e ricercatore senior presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Valeria Fabretti, dottoressa di ricerca in Sistemi sociali, Organizzazioni e Analisi delle politiche pubbliche, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e docente a contratto in Sociologia presso l'Università degli Studi di Roma Tor Vergata.

Lucia Galvagni, dottoressa di ricerca in Bioetica, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Sara Hejazi, dottoressa di ricerca in Antropologia culturale ed epistemologia e ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Eugenia Lancellotta è dottoressa di ricerca in Filosofia e ricercatrice post-doc presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Massimo Leone è professore ordinario di Filosofia della Comunicazione e Semiotica culturale presso l'Università di Torino e Direttore del Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Enrico Piergiacomi, dottore di ricerca in Filosofia antica, è professore associato presso l'Università Technion di Haifa e *visiting fellow* presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

Boris Rähme, dottore di ricerca in Filosofia, è ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento e docente a contratto in Filosofia presso l'Università di Trento.

Alberto Romele, dottore di ricerca in Filosofia, ha collaborato con il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento ed è ora ricercatore in filosofia morale all'università di Torino.

Debora Tonelli, dottore di ricerca in Filosofia e Teologia, è ricercatrice presso il Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento.

I discorsi dell'oltre: fascino e pericoli della polarizzazione

a cura di
Massimo Leone



ISBN 978-88-98989-81-2

