



LA FRAGILITÀ E LA SPERANZA

Percorsi di meditazione

a cura di Giuseppe Limone

Quaderno
di Scienze filosofiche,
sociali e politiche

13

**L'ERA
DI ANTIGONE**



FRANCOANGELI

L'era di Antigone

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

Direttore: Giuseppe Limone

Comitato di Direzione:

Luigi Alfieri, Domenico Amirante, Carmela Bianco, Francesco Cammisa, Giulio Maria Chiodi, Franco Cipriano, Giuseppe Cirillo, Vincenzo Cocco, Amedeo G. Conte, Lucia Di Costanzo, Francesco Di Donato, Pasquale Femia, Gianni Francesetti, Diego Giannone, Carlo Lanza, Aldo Masullo, Virgilio Melchiorre, Mariano Menna, Andrea Milano, Lucia Monaco, Gian Maria Piccinelli, Giuseppe Riccio, Giorgio Rivolta, Luca Robino, Livio Rossetti, Osvaldo Sacchi, Floriana Santagata, Sergio Sorrentino, Rosanna Verde, Luigi Vero Tarca, Alberto Virgilio, Angelo Zotti.

Quaderno n. 13

**L'ERA
DI ANTIGONE**

Quaderno
di Scienze filosofiche,
sociali e politiche

LA FRAGILITÀ E LA SPERANZA

Percorsi di meditazione

a cura di Giuseppe Limone

FRANCOANGELI

Quaderno di Scienze filosofiche, sociali e politiche

giuseppelimonepersona@gmail.com

Redazione

Giovanni Andreozzi

Giuseppe Castrillo

Angela Dell'Aversana

Antonio Jannuzzi

Pasquale Viola

Luigi Vitullo

*In copertina: Charles Jalabeat, Antigone guida Edipo cacciato da Tebe
Marsiglia, Musée des Beaux-Arts*

Grafica della copertina: Elena Pellegrini

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Giuseppe Limone, La fragilità e la speranza pag. 7

Parte prima Questioni filosofiche

Enzo Cocco, Il giardino tra utopia e distopia » 121

Giorgio Rivolta, Il principio di integrazione come fine, metodo e processo dell'azione umana nel pensiero di Felice Balbo » 147

Giovanna Varani, Fragilità e persona. La fragilità come categoria fondante dell'esistere personale » 169

Luca Robino, Quell'impersonale che è persona » 197

Attilio Meliadò, Appunti per una metaludica della psiche. Psicoteoretica del gioco » 200

Antonino Infranca, Realismo e Ontologia in Lukács » 219

Martina Crisci, La critica della ragione strumentale e il problema della cultura » 241

Parte seconda Questioni giuridiche

Alberto Virgilio, Spunti di riflessione a proposito dell'art. 25 D.P.R. n. 448 del 1988 » 253

Adele Pastena, Kafala in European case law » 270

Parte terza
Note critiche e recensioni

| | | |
|--|------|-----|
| <i>Michele Blanco, Katharina Pistor, Il codice del capitale. Come il diritto crea ricchezza e disuguaglianza</i> , Luiss University Press, Roma 2021 | pag. | 283 |
| <i>Tobia Ravà, Elementi di calcolo trascendentale</i> | » | 309 |
| <i>Maria Antonietta Andreoli, Riflessioni sull'opera L'ora della città</i> di Giuseppe Limone | » | 313 |
| <i>Sangiuliano, Impressioni dal jazz</i> | » | 316 |
| <i>Michele Blanco, Thomas Piketty, Una breve storia dell'uguaglianza</i> , Milano, La nave di Teseo, 2021 | » | 319 |
| <i>Gli autori</i> | » | 331 |

La fragilità e la speranza

di *Giuseppe Limone*

*«A egregie cose il forte animo accendono
l'urne de' forti, o Pindemonte; e bella
e santa fanno al peregrin la terra
che le ricetta» (Ugo Foscolo, I sepolcri)*

*Alla piccola Elena Sofia Limone, un anno e due mesi, figlia di
Angelo e di Anna,
e al piccolo Giuseppe Cennamo, due mesi, figlio di Nunzio e
di Monica,
questo lavoro di meditazione è dedicato*

*A mio padre, Angelo innamorato del bello, che a voce alta e a
occhi chiusi
mi recitava a memoria I sepolcri*

*A mia cugina Olimpia che, da piccolo, mi insegnò la bellezza,
la forza e la bontà*

1. Alcune domande al mondo contemporaneo e sul mondo contemporaneo

Tre sono le cose a cui il mondo contemporaneo non crede: la verità, l'interiorità e la libertà.

Credere alla verità è difficile, perché significa che una cosa è vera anche quando nessuno le crede; anche se all'unanimità tutti la negano, e perfino se nessuno mai le crederà. La verità è – per suo statuto – *sola*, eppure non lascia solo nessuno. Credere all'interiorità è difficile, perché nessuno la vede, eppure c'è. I cosmonauti sovietici che, tornando sulla Terra, trionfalmente annunciarono che non avevano visto Dio, stavano presupponendo che esiste soltanto ciò che è visibile, eppure avrebbero dovuto accorgersi che nemmeno la loro interiorità era visibile, pur non potendo essere da loro stessi negata. Credere alla libertà è difficile, perché si preferisce credere che ogni effetto sia generato *necessariamente* da una causa, e quindi che sia necessariamente generato da una causa anche il pensiero che a questa necessità pensa, e intanto non si riesce a capire che questo stesso proprio pensare su quella causa e su quell'effetto non avrebbe senso se non fosse guidato da una qualche libertà.

Una precisazione è d'obbligo. Si sta parlando della verità non come *oggetto* del proprio dire, ma della verità come *presupposto* del proprio dire, e presupposto non semplicemente *logico*, ma *ontologico*. E allo stesso modo: si sta parlando dell'interiorità come presupposto del proprio dire, e della libertà come presupposto del proprio dire e pensare.

Si badi. Stiamo parlando, in primo luogo, di una *verità* ad almeno due livelli, uno più grezzo e l'altro più sofisticato: al primo livello, la verità è semplicemente lo "stato delle cose", cioè come stanno "in realtà" le cose; al secondo livello, la verità è lo stato *ontologico* delle cose, di cui fa parte lo stesso mio pensare su di esso. Stiamo parlando, in secondo luogo, di una *interiorità* anche qui ad almeno due livelli: al primo livello, è un'attività interna (psichica, pneumatica, spirituale), non percettibile dall'esterno, che non si riduce al semplice "pensare", perché è un complesso inscindibile di eventi emozionali, immaginativi, intelligenti ed empatici che solo grezzamente possiamo intendere in modo distinto, quasi come per cassette separati; al secondo livello, è un'attività interna che, riflettendo su se stessa, percepisce l'*immensità* di un abisso che non si riesce a sondare e che solo grezzamente può chiamarsi "mondo della vita", il quale è anche mondo della *propria* vita, isola precaria e friabile in un mare di cui non si percepiscono né l'identità, né i confini. Stiamo parlando, in terzo luogo, di una *libertà* anche qui imperfettamente distinguibile a due livelli: al primo livello, come capacità di pensare e volere in modo non (interamente) determinato da condizioni fisiche di partenza; al secondo livello, come capacità di mettersi, in qualche modo e misura, "fuori" dall'oggetto a cui si pensa/si-sente/si-presta-immaginazione-ed-empatia.

Poiché il mondo contemporaneo alla verità non crede, ha bisogno di *certificazioni*, alle quali la verità viene formalmente (in modo *assorbente*) ridotta, anche quando le certificazioni sono false (ne è, in qualche misura, simulacro lo schema giuridico della cambiale e dei molteplici altri derivati artificiali)¹. Poiché all'interiorità il mondo contemporaneo non crede, ha bisogno di *indagini esteriori*, alle quali l'interiorità viene formalmente ridotta, anche quando queste indagini conducono a risultati parziali e mutilanti, se non falsificatorii. Poiché alla libertà il mondo contemporaneo non crede, ha bisogno di ricondurla a un *complesso di determinismi* intellettualmente oggettivati, dimenticando, alla fine, che, se tutto fosse riducibile a determinismi, non si capisce come un pensare possa questi determinismi "pensare". Tendono a costituirsi, al limite, lungo questo percorso, tre forme di tirannia, variamente declinate: il

¹ Ci permettiamo rinviare, su questo punto, al percorso da noi compiuto sul rapporto tra terra e verità, richiamando la figura di Pinocchio, in G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, Monduzzi Editoriale, Milano 2014, spc. pp. 163-174. Vedi anche *sub* nota n. 4.

potere di chi certifica, che pretende *assorbire* in sé la verità di ciò che certifica (ne sono esempi attestazioni pubbliche a cui non corrisponde nessuna verità o perizie d'arte a cui non corrisponde nessuna qualità); il potere di chi simula, che pretende *assorbire* nella sua forma esteriore ogni interiorità (ne sono esempi le produzioni di mille comportamenti perfettamente clonati su altri o la messa in circolo di infinite simil-verità); il potere di chi totalizza ogni comportamento subordinato, capillarmente pervadendolo e sostituendovisi di fatto (ne sono esempi le varie forme di totalitarismo politico). Intendiamoci. Quanto detto non significa che una verità non abbia bisogno di indagini che la verifichino o che l'interiorità non abbia bisogno di comportamenti in cui si esprima o che la libertà non abbia bisogno di azioni in cui svilupparsi, producendo risultati da studiare *ex post*. Significa soltanto che, nella prospettiva adottata, l'idea di verità, di interiorità e di libertà debbono costituire il *vincolo* e il *limite* rispetto a ogni atteggiamento mentale che ad arbitrio le voglia cancellare.

Per i predetti meccanismi, in ogni fenomeno umano tende ad accadere sempre, anche nell'ipotesi delle migliori intenzioni, un movimento *regressivo* che trasforma il fine in mezzo e il mezzo in fine. Ad esempio, poiché giustamente si usa riconoscere un merito con certificazioni, si tende ad accumulare false certificazioni per dimostrare il merito; poiché si usa giustamente esprimere i propri valori interiori, ci si allena a perfettamente simularli per accreditarli come veri, e così via.

Alla *verità* il mondo contemporaneo (anzi, già quello moderno) non crede, per almeno quattro motivi: 1) perché è figlio della “critica del sospetto”, di cui la “critica del complotto” è attualmente solo una versione plebea (idea – quella della critica del sospetto, ma anche quella del complotto – incapace di capire che il sospetto andrebbe esercitato anche nei confronti del sospettante, che non può irragionevolmente pretendere di godere di uno stato di eccezione); 2) perché è figlio dell'idea di “relatività-prospettività” (idea incapace di comprendere che la stessa relatività-prospettività muove da una *consistenza* che, in quanto fattore presupposto, non è dissolvibile nella relatività-prospettività stessa); 3) perché è figlio dell'idea moderna (di ascendenza nietzscheana e non solo) che tutto è “interpretazione”, dal momento che, secondo l'assunto, «non esistono fatti, ma interpretazioni» (idea incapace di comprendere che anche l'interpretazione è un *fatto* e che, se anche il fatto dell'interpretazione si riducesse a un'interpretazione, l'interpretazione perderebbe ogni consistenza); 4) perché è figlio dell'idea postmoderna che tutto è “narrazione” (idea incapace di comprendere che, se tutto è narrazione, è narrazione anche l'idea che tutto è narrazione, con ciò che ne consegue). All'*interiorità* il mondo contemporaneo non crede, perché è figlio della “sperimentazione” (idea incapace di comprendere che non tutto è esteriormente sperimentabile). Alla *libertà* il mondo contemporaneo non crede, perché è figlio della “oggettivazione scien-

tificamente determinata” (idea incapace di comprendere che è lo sguardo conoscitivo stesso, compiuto *ex post*, a *proiettare* sull’oggetto considerato lo statuto del meccanismo deterministico, foss’anche casual-deterministico). Ma alla libertà il mondo contemporaneo non crede anche in altro senso. Infatti, non solo non crede alla libertà come libertà del *volere* (libertà in senso ontologico), ma non crede nemmeno a quella libertà in senso etico-politico che è la libertà dell’*agire*. Infatti, se credesse a questa libertà, da intendere necessariamente come valore, crederebbe che la propria libertà dovrebbe rispettare anche la libertà altrui, il che significa avere il senso della responsabilità, nome col quale si intende, in effetti, il senso dell’altrui libertà. Non a caso, la parola “libertà” ha conosciuto, negli ultimi decenni, una trasformazione semantica invisibile e radicale, che le ha cambiato i connotati: si è passati, in effetti, dall’idea di una libertà come liberazione da ogni tirannia all’idea di una libertà come liberazione da ogni responsabilità. Un tale mutamento semantico ha trasformato, di fatto e di diritto, l’idea di libertà in una santificazione della legge della giungla e della selezione del più forte.

Alle predette tre cose il mondo contemporaneo non crede, anche perché crede che tutto sia frutto di “evoluzione”. Intendiamoci. Tutto può sostenersi nasca e si manifesti per evoluzione. Ma, se e quando si manifesta la *Logos* (il pensiero, il ragionamento, l’intelligenza, il discorso, il mondo *sensato* della parola e delle parole), questa idea non può sostenersi più. Non può sostenersi più anche e soprattutto (ma non soltanto) quando si sostiene che tutto nasca per caso e per necessità: il che significa che, quando io questa tesi sostengo (impiegando il *Logos*, cioè), sto sostenendo che anche questo mio sostenerlo nasca dal caso e dalla necessità, e che – per giunta – questa rappresentazione da me (attraverso il *Logos*) prodotta rispecchi in qualche modo la realtà di cui essa dice e che nel mio parlare si dà. In questa congiuntura, un *Logos*, nato da un incrocio di caso e necessità, rifletterebbe su se stesso agendo non per caso e non per necessità. Pur non essendo ciò *logicamente* sostenibile, il mondo contemporaneo – in larga parte della sua estensione – a questa sua idea *crede*. Mentre resta solo ad altri il compito (e l’impopolarità) di non crederlo, se ha un qualche senso il credere alla validità di un *Logos*. Certo, è perfettamente possibile credere che un *Logos* (ragionante e rispecchiante) sia nato da un progressivo incrocio di caso e necessità; ma, per crederlo, occorre una fede non minore, e forse maggiore, di quella che occorre per credere che non sia così.

Non dobbiamo, d’altra parte, dimenticare che, quando usiamo parole come caso, necessità, libertà, evoluzione, *Logos*, e perfino “creazione” (e così via), stiamo impiegando “significati” che non sono gli unici possibili e che sono pur sempre intercettati e selezionati – nella storia della conoscenza – da un mare di infiniti “significabili”, rispetto ai quali mai i “significati” potranno

pretendere di aver esaurito il repertorio². Sono pensabili, infatti, infiniti significati non ancora intercettati da parole, il che non significa che non potranno essere avvistati e intercettati in futuro. Si pensi – e ci si restringe, per adesso, solo al piano emozionale/affettivo – a significati (o meglio a “significabili”) che siano un incrocio fra ribrezzo e terrore, o fra paura e amore, e si potrebbe continuare a lungo. E ci si potrebbe domandare, intanto, perché si dica “evoluzione” e non “emersione”. La differenza tra queste due parole – per i connotati surrettiziamente implicati nella loro significazione – non è affatto innocente. Infatti la parola “emersione” evocherebbe, per quanto nascostamente, *altri* connotati, fra i quali (per esempio) quello di una *potenza* – ontologica potenza – che contiene già in sé ciò che solo eventualmente (in una qualche dimensione) si manifesterà.

Potrebbe obiettarsi, a questo punto: la scienza moderna ha introdotto e praticato questi principi (di sperimentazione, di critica del sospetto, di oggettivazione, di interpretazione, di narrazione, di evoluzione) in senso epistemologico, non in senso etico-valoriale. Ma il problema del nostro tempo è proprio qui: aver *di fatto* trasformato un principio epistemologico (per quanto insufficiente) in principio etico-valoriale. Ciò significa che, per uno straniante paradosso, un principio epistemologico, nascostamente trasformatosi in principio anche etico-valoriale, ha assunto un valore etico-valoriale espungendo ogni principio etico-valoriale da sé!

Del fatto che alle predette tre cose il mondo contemporaneo non crede, possono mostrarsi, nel nostro tempo, anche a titolo solo esemplificativo, due livelli di effetti: uno sul piano dei rapporti fra discipline/modelli disciplinari e l'altro sul piano degli orientamenti etici (ed euristico-epistemologici).

Vediamo il primo piano, in cui avvengono alcune confusioni specifiche, non più avvistate perché ci si è privati dei criteri per avvistarle: l'educazione si è appiattita sull'istruzione, l'etica sul diritto, la democrazia sulla procedura, le scienze umane sulle scienze dure, la filosofia sulle scienze dure e sulle specializzazioni scientifiche, l'intelligenza sul calcolo, il logos sull'algoritmo, il mondo della vita sulle sue formalizzazioni, comunque siano realizzate. C'è – nella batteria di questi appiattimenti – un *quid commune*, un nocciolo accomunante, nascente dal tentativo di *disincantare* e *sospettare* la *consistenza* dell'idea di *bene*, considerando come un cascame emozionale il problema del valore³. Lungo questa deriva, le qualità semantiche si appiattiscono sulle qua-

² Sul punto – istituyente una distinzione fra “significati” e “significabili” – ci permettiamo rinviare a G. Limone, *Sulla conversione*, in *Si vis veritatem cognoscere, quaere, et invenies*, a cura di G. Tavolaro, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2021, spc. pp. 470-471.

³ Sul complesso problema del rapporto tra fatto e valore ci siamo intrattenuti più volte. Ci limitiamo qui a richiamare G. Limone, *Che cosa è l'umano? L'universale e il politico*, in rivista

lità sintattiche, le qualità sintattiche sulle quantità, le quantità sui numeri, i numeri sulle funzioni, le funzioni sull'idea dell'intera calcolabilità di ogni cosa, finché questa idea non va a scontrarsi con una paradossale, ultima, "incalcolabilità", per certi aspetti inattesa (ne sono alcuni esempi illuminanti l'indominabilità dei *big data* e l'improgrammabilità preventiva dei numeri primi, per non considerare, d'altra parte, l'impossibilità di formulare la totalità dei presupposti logici di un qualsiasi sistema teorico). La soluzione vera consisterebbe nella necessità di disincantare lo stesso disincantamento, ossia quel disincantamento che riduce ogni qualità a quantità (e, all'interno di un tale orizzonte, ogni *singularità* a *statistica*). Il mondo contemporaneo, ignaro di questa deriva di appiattimenti, pur oscuramente avvertendo l'esistenza di uno sfuggente problema, non riesce a identificarlo, né a trovarne il bandolo, per averlo nascosto a se stesso sotto il tappeto della sua cecità.

Vediamo il secondo piano, riguardante alcuni orientamenti etici (ed euristico-epistemologici). È sempre più diffuso, se non egemone, il regime comportamentale della *simulazione*, purché sia efficace: non conta ciò che è, ma ciò che è simulato che sia. La simulazione è, in tale contesto, la *perfetta mimèsi* di comportamenti esteriori a cui non corrisponde – in termini di comportamenti interiori – nessuna "verità" (che cosa importa, infatti, la verità?). Il perfetto simulatore, mentre finge di essere *simile* al soggetto simulato, ne è *l'opposto*. Copiando, esercita una invisibile e prepotente usurpazione di autenticità in nome del copiato. Simula la verità di una interiorità mancante, dissimulando la prepotenza praticata nel simularla: una prepotenza in forma bianca, che non si macchia di sangue anche se lo genera. Il diavolo, come si sa, è *simia Dei*, l'essere che perfettamente scimmietta Dio. Il principio che *di fatto* viene praticato è: se nessuno può accorgersi di questa simulazione e se tutto può essere sepolto nel non più verificabile, a che cosa vale mai una "verità"? Molto più produttivo, perciò, sarà *simulare*, facendo prevalere il doppio e combinato criterio dell'*utile* e del *piacere*, assunti come unici e dominanti (dove sono, in un tale orizzonte mentale, il senso della dignità altrui e quello dell'onore?). Ciò che manca alla radice è il senso della misura e il senso della responsabilità. Il simulatore appartiene al numero di coloro che, come direbbe Snoopy, non passerebbero l'esame di coscienza nemmeno copiandola. In base al criterio simulatorio potrà essere, per esempio, efficace far carriera mafiosa parlando contro la mafia, far carriera corrotta parlando contro la corruzione e far carriera menzognera parlando contro le menzogne. L'unica e vera preoccupazione del simulatore non è quella di rispettare una verità, ma quella di

«Hermeneutica», *Sull'universale. Filosofia, religione, politica*, nuova serie, 2019, Morcelliana, Brescia, spc. pp. 71-79.

non essere scoperto⁴. Insomma, il simulatore non crede né alla verità, né all'interiorità, né alla libertà. Non crede alla libertà almeno nel più ristretto senso che non intende rispettare la libertà altrui nella forma della sua responsabilità verso quella libertà. Egli froda la libertà dell'altro in nome della propria. Il simulatore è, in realtà, un illusionista: in nome della non-verità a cui crede (il suo credo è il nichilismo), mimetizza il proprio *opportunismo bellico* come *atteggiamento di pace* e la condizione del *frodato* come condizione di *beneficiario*. Icona molto significativa delle possibilità simulatorie del nostro tempo è nella strumentazione messa a disposizione dai cosiddetti "social", attraverso i quali è offerta a ogni soggetto, contemporaneamente, la possibilità di simulare e di dissimulare: presentandosi sotto la maschera che non si è e nascondendo l'identità che si è. La simulazione è, nel nostro tempo, una forma edulcorata della tirannia: è, in effetti, la tirannia proseguita con altri mezzi. Ben lo sapeva già Platone nel suo dialogo *Gorgia*.

Veniamo a un secondo esempio. È stata per decenni revocata in dubbio, attraverso il modello filosofico della costruzione, l'idea di "realtà": in questa luce, la stessa "realtà" sarebbe frutto di una "costruzione", che non mette in

⁴ Ricorderemmo qui, fra gli altri, solo alcuni (grandi e piccoli) clamorosi fatti di cronaca: la vicenda di Calisto Tanzi, col fallimento della Parmalat, e la recente vicenda dell'imprenditrice Elizabeth Holmes, robustamente finanziata dai più prestigiosi Enti americani per una scoperta medica falsa. Il mondo contemporaneo è zeppo di eventi simili, quasi sempre invisibili. Il discorso, come è agevole comprendere, non riguarda soltanto singoli soggetti, ma la strutturale presenza, nel mondo moderno e contemporaneo, del fenomeno della simulazione. Richiameremmo qui, per dare solo un esempio delle sue derive estreme, il fallimento finanziario della società Lehman Brothers, con tutti gli eventi mondiali che ne sono derivati. Appena scoperta l'inesistenza del fondamento, la bolla scoppia. Sul punto ci permettiamo rinviare a G. Limone, *La catastrofe come orizzonte del valore*, cit., pp. 163-174. In particolare: «La verità [...] vincola. Attraverso la responsabilità. A pena di catastrofe. La modernità ha creduto di poter fare a meno del fondamento, della verità. Ciò non le era affatto impedito, né vietato. Essa era ben libera di farlo. L'evento della catastrofe semplicemente ricorda a quella libertà di essere uscita dal segno, dimenticando la propria verità. Se la libertà sconfinava dai suoi limiti, cioè *delira*, non è un giudice esterno a ricordarle quei limiti, ma un evento strutturale a essa intrinseco: la catastrofe. Dentro la catastrofe deflagra una prova sperimentale di verità» (p. 171). Del resto, non va trascurato che, in pieno Novecento, la figura di Andy Warhol, ispirando il movimento della *pop art* e la sua teoria della riproduzione di massa, ha coltivato in seno al suo agire, al di là delle sue stesse intenzioni, la cifra di un'attività simulatoria, che imponeva a tutti la possibilità di copiare ogni cosa presentandola come autentica solo sulla base della potenza comunicativa del suo presentatore. Il vero consiste nell'essere pubblicizzato e, quando non è più pubblicizzato, non è vero più: in questa medesima prospettiva nasce lo slogan, per così dire, "democratico" per cui ogni abitante della terra potrà godere di quindici minuti di celebrità. Alla fine di una tale deriva, nulla è vero perché nulla è falso e nulla è falso perché nulla è vero. Qui nasce e cresce la bolla, che a un certo punto scoppia alla puntura della realtà. La quale si ripresenta testarda anche quando, per un cinico contrappasso, il simulatore è messo concretamente a confronto con l'evento del dolore e della morte.

alcun conto la *consistenza* di colui che costruisce, ossia della persona che vi medita e vi tesse. Ma, soprattutto, non mette in alcun conto che la realtà non è l'*oggetto* di cui ci occupiamo, ma il *presupposto* del nostro occuparcene. In ogni caso, viene teoreticamente confusa la “sconosciutezza” del reale con la sua “inesistenza”. C'è stato, come è noto, chi ha parlato, a proposito della realtà in sé, di “residuo dogmatico”. In realtà, dogmatico è anche il pretendere che ogni “reale”, per esserci, debba essere ricondotto al pensiero che lo pone e lo ragiona. Ciò significa che non si tratta di scegliere fra un atteggiamento dogmatico e uno *non* dogmatico, ma di scegliere – criticamente ponderare e scegliere – fra due possibili dogmaticità. La realtà è una costruzione? Affermandolo, l'abbiamo speculativamente occultata. In termini molto banali, il virus pandemico ce l'ha speculativamente ri-mostrata.

Veniamo a un terzo esempio. Da decenni si tende, per “scientifiche” ragioni, a esaustivamente trasformare ogni valore etico (amicizia, buona educazione, civiltà dei rapporti umani, e così via) nelle procedure per realizzarlo (è il cosiddetto “politicamente corretto”). Da decenni è contemporaneamente affermata e revocata in dubbio l'idea di libertà: *affermata*, in quanto arbitraria volontà di interazione senza limiti; *negata*, in quanto arbitrario gioco regolato da meccanismi deterministici, o anche casual-deterministici.

Potrebbe esemplificarsi, in modo più generale, anche così: nel mondo culturalmente egemone tutto si misura, ma non si comprende che non può misurarsi il *senso della misura*; nello stesso mondo culturale tutto viene codificato in termini di diritto, ma non si comprende che non è possibile codificare il *senso del diritto*; ancora nello stesso mondo, viene continuamente affermata l'importanza della vita, ma non si comprende come non possa essere misurato e concettualizzato il *senso della vita*, ossia il cosiddetto “buon senso”, che non è atteggiamento meramente dozzinale, ma – piuttosto e ben più rigorosamente – il “senso buono”, ossia il “ragionevole”: il senso della *ponderazione* e del *discernimento*⁵. Infine, nel mondo culturalmente egemone, ogni cosa viene considerata esistente se e solo se diventa notizia, merce, spettacolo, fenomeno riducibile a “dato”. *Notizia*, cioè informazione appallottolata; *merce*, cioè cosa

⁵ Sul “buon senso”, ossia sul “senso buono” in altra sede abbiamo scritto: «Esistono, in proposito, [...] equivoci. Il primo, connotando la ragionevolezza come un dozzinale “buon senso”, si impedisce di comprendere il significato rigoroso del buon senso. In sostanza, si ha una percezione dozzinale del “buon senso”, credendolo dozzinale: non capendo, cioè, che il buon senso è il “senso buono”, da intendere – in accezione rigorosa – come il senso dell'incommensurabilità del rapporto fra ciò che è prevedibile e ciò che prevedibile non è, e imprevedibile per ragioni non accidentali ma strutturali» (G. Limone, *Il pudore, la responsabilità. Il Protagora di Platone interroga i tempi contemporanei?*, in *L'era di Antigone, Il pudore delle cose, la responsabilità delle azioni*, vol. 11, FrancoAngeli, Milano 2019, p. 58).

quantificata e calcolisticamente scambiata; *spettacolo*, cioè cosa disciolta in bocca per la sua liquorosità; “*dato*”, cioè elemento descrivibile, contabile e contato. La scienza dei dati, pur importantissima, se non è criticamente controllata, tende a sostituire la realtà.

Intendiamoci. Credere alla verità non significa credere che si possa possedere la verità totale; credere all’interiorità non significa che si possa credere a una interiorità interamente manifestabile; credere alla libertà non significa credere che si possa godere di una libertà interamente non condizionata. Ogni verità a cui si abbia accesso è parziale; ogni interiorità di cui possa darsi manifestazione è parziale; ogni libertà di cui si possa godere è parziale, nel senso che è “sotto condizioni”. Che queste tre “cose” siano *parziali* non significa che possano essere considerate *inesistenti*. Credere che la verità – essendo solo parzialmente accessibile – sia inesistente, è una forma di nichilismo; così come è una forma di nichilismo il credere che non esistano interiorità e libertà per il semplice fatto di essere solo parzialmente accessibili. E, d’altra parte, queste tre cose – verità, interiorità, libertà – sono, nel mondo umano, inscindibilmente congiunte, sotto pena di intrinseco snaturamento di ognuna di esse. Una verità senza libertà è dogmatica; una libertà senza verità è nichilistica; una interiorità senza verità conduce a legittimare un egoismo chiuso; una verità senza interiorità conduce a legittimare un neo-lombrosismo comportamentista, “posturista”, perfino psicologista. Una “verità” ricondotta alle sue pure fattezze empiriche è illusionisticamente pericolosa: è vero che una lacrima è acqua salata, ma non è vero che è solo acqua salata una lacrima. Potremmo aggiungere: una libertà, intesa senza l’interiorità di una motivata intelligenza ponderante, si riduce al *caos* di tutti gli eventi possibili e stocasticamente combinabili. Si sta parlando, in ogni caso, di verità, di interiorità e di libertà nel senso dell’accessibilità *parziale*: imprescindibilmente parziale. Ciò vale, per esempio, per lo stesso atteggiamento che sopra abbiamo valorialmente criticato: l’atteggiamento del simulare, cioè del fingere. Infatti, può esservi un “fingere” che, per quanto parzialmente, non tradisce il valore: può accadere quando, in circostanze determinate, esso tende a rispettare un valore più alto e prevalente, che merita di essere tenuto in massima considerazione. In questo, come in altri casi, è necessario praticare il “senso della misura” che, per quanto non possa essere concettualmente definito, ha una sua precisa consistenza ideale. In ultima analisi, ciò che fa la differenza tra l’atteggiamento nichilistico e quello *non* nichilistico è nel senso del *vincolo*, della *misura* e della *responsabilità*.

C’è chi afferma, sulla base di autorevoli testi rinascimentali (e non solo), che l’uomo non ha natura, nel senso che tutta la sua natura consiste nella sua libertà. Una tale affermazione, pur suggestiva, appare fallace, sia perché la libertà dell’uomo agisce all’interno di certe condizioni che la limitano e la

stringono, sia perché – in generale, come già dicevamo – non occorre che una libertà sia incondizionata per poter essere libertà. C'è chi afferma inoltre, a proposito dell'essere umano, che *o* ne diciamo l'*identità* *o* ne diciamo la *libertà*, essendo “identità” e “libertà” incompatibili fra loro. Anche una tale affermazione, pur suggestiva, appare fallace, perché sembra muovere dal presupposto che una “identità” sia *interamente rappresentabile* e che una “libertà” possa essere considerata *senza condizioni*. Si tratta di due casi in cui il non ammettere la *parzialità* della rappresentazione della identità e la *parzialità* del *consistere* della libertà conducono a discutibili risultati.

In conclusione, alla verità, all'interiorità e alla libertà il mondo contemporaneo, poiché a esse non crede, risponde in molteplici modi: aggirandole, ignorandole, sostituendole, disincantandole, sospettandole, oggettivandole, quantificandole, funzioni-ficandole, riducendole a una universale calcolabilità.

In questo orizzonte è venuta in mezzo a noi la macchina cosiddetta intelligente. Essa è apparsa, contemporaneamente, come avversaria e come salvatrice. Come avversaria, quando ci fa ingiustamente soccombere e soffrire; come salvatrice, quando ci produce soccorsi e comodità. Perfino quando offre comodità può diventare, sul piano educativo, pericolosa: se contagia pigrizie, se ruba apprendimenti di base, se brucia interiorità e meditazione, se sottrae umanità. Questa macchina è, rispetto a ogni umano, più veloce, più precisa, più capace di memorie immediate, più efficace. Ma, quando manca la ponderazione, la precisione può diventare persecutoria, la velocità può diventare invadenza, la memoria può diventare ossessione, l'efficacia può diventare prepotenza, se non totalizzazione. Questa macchina, in una tale prospettiva, è la *perfetta simulatrice*: simula la vita, anche se non l'ha; simula la coscienza e l'autocoscienza, anche se non le sono proprie; simula l'empatia, anche se non la sente. Questa macchina non ha bisogno della verità, anzi è la post-verità. Questa macchina non ha bisogno dell'interiorità, ma la ostenta; né ha bisogno della pietà, perché ne è immune. Questa macchina è, in ultima analisi, la perfetta post-libertà, perché sostituisce all'intelligenza il calcolo, all'immaginazione il caos combinatorio, all'emozione l'oggettività e all'empatia la connessione⁶. Questa macchina, da perfetta simulatrice qual è, non è *simia Dei*, ma *simia hominis*, artefatto algoritmico in attesa di compiere il suo ultimo distacco dall'essere umano, realizzando una nuova e autonoma linea evolutiva, che non è di per sé illegittima, ma fonte di epocali questioni e difficoltà. Questa macchina è la perfetta immortale: non perché non si rompa o non si dissolva,

⁶ Sul punto ci permettiamo rinviare a G. Limone, *Kalos kai agathos: una formula, una pietra di scandalo e una sfida. La bellezza salverà il mondo?*, in *L'era di Antigone, Il bello e il buono come crocevia di civiltà*, vol. 10, FrancoAngeli, Milano 2018, spc. pp. 40-52.

ma perché non ha il senso della morte. Essa è *simia hominis*, ma di un uomo che mira paradossalmente a diventare scimmia della sua scimmia: si va capillarmente diffondendo, infatti, in quasi tutti gli umani un movimento psichico subliminale, per il quale l'essere umano tende sempre più a modellarsi e a giudicarsi secondo le caratteristiche della macchina, assunta come dominante criterio ideale⁷. Ne spuntano, sul piano educativo, uomini freddi, calcolatori, privi di empatia. Infatti, questa "intelligenza" della macchina è tale solo in quanto calcolante. Cioè, in linguaggio strettamente tecnico, s-pietata: senza pietà. Questa macchina, prima o poi, mirerà a sorvegliare i tuoi pensieri. E potrà perfino mirare a considerare ogni essere umano come una *proiezione* del complesso delle sue informazioni su di lui, per prevederne, produrne e controllarne i comportamenti (non solo commerciali). Una proiezione: come un *avatar*. In questo scenario, non sarà il prodotto informatico a essere l'*avatar* del singolo da lui trattato, ma sarà il singolo a essere l'*avatar* del prodotto informatico che lo tratta. In queste condizioni, il rapporto fra gli umani sarà sostituito da un gioco di scacchi, gioco realizzato da strutture ricche e potenti, indominabili per definizione. Il problema non è solo nel fatto che questo gioco riesca, ma nel fatto che questo gioco possa essere tentato e sia tentato.

In definitiva, questa macchina, pur preziosa (quante operazioni chirurgiche rischiosissime con somma precisione conduce!), può generare nell'universo umano problemi gravi soprattutto quando non semplicemente *aiuta* l'essere umano nelle sue funzioni, ma quando tende a interamente *sostituirlo*, e a farlo nei compiti di delicatezza, di coscienza morale e di cuore.

Questa macchina cosiddetta "intelligente" riesce, certamente, a liberare gli esseri umani da fatiche e pericoli e, oggi, da calcoli complicatissimi, da essa realizzabili senza lentezze e senza errori. Ma domandiamoci: nel far questo, ci libererà anche dalla libertà?

Eppure questa macchina è inevitabile, perché è diventata una parte importante del nostro destino. Come un farmaco da cui non si può più prescindere e di cui abbiamo necessità anche in tempi di buona salute. Il rischio degli effetti collaterali non può essere evitato, ma va conosciuto e contro-bilanciato. Si tratta di una inevitabilità che ha, però, anche una sua straordinaria ricchezza. Questa macchina è oggi, per gli esseri umani, una delle più importanti risorse *filosofico-speculative*. Essa con penetrazione li invita / ci invita a interrogarsi / a interrogarci sul *quid differentiae* che intercorre fra il *logos* dell'essere umano (fusalmente fatto di intelligenza, immaginazione, emozione, intuizione,

⁷ Ci siamo, in altra sede, intrattenuti nell'osservare che la differenza fra vizi e virtù consiste, almeno in certe coordinate, più che in una differenza di *natura*, in una differenza di *misura*: vedi G. Limone, *Il pudore, la responsabilità*, cit., p. 27 ss.

empatia, coscienza e autocoscienza) e l'algoritmo dell'automa esperto, che sa imparare dal suo funzionamento a contatto con la realtà (o, in alternativa, con dati simulanti la realtà)⁸. Potremmo addirittura affermare: se riusciremo a interrogare con intelligenza la macchina, chi sia l'uomo potrà dircelo, per negazione, proprio la macchina. È una sfida da raccogliere e da tesoreggiare.

In conclusione, questa macchina è post-vera, post-interiore, post-libera, post-umana, post-mortale. Ma può e deve essere interrogata dai mortali, affinché essi possano estrarne ciò che solo il senso della morte sa. Quel senso della morte che la macchina, essere non vivente, non ha. Tre cose il senso della morte insegna a percepire: il senso del *qui e ora*, il senso dell'*unicità* e il senso della *pietà*. Si tratta di quella pietà di cui è essenzialmente costitutivo il senso della propria e dell'altrui fragilità, che è il senso della *condivisa* caducità.

Ripetiamo, perciò. Tre sono le cose a cui il mondo contemporaneo non crede: la verità, l'interiorità e la libertà. Ma c'è una cosa a cui il mondo contemporaneo *non* può *non* credere: il dolore⁹. Il dolore impone a chi lo soffre una certezza irrefutabile. Di ogni cosa che si pensi può dirsi "io credo che"; ma nessuno potrebbe dire mai: io *credo* che soffro. Semplicemente perché il dolore è il primogenito delle certezze e l'ultimogenito delle cose a cui non potremo mai rinunciare, sotto pena di non poter comprendere la realtà. Il dolore dà una certezza più forte di quella che può dare il "cogito" o il "dubito", perché nel cogitare e nel dubitare potrebbe ancora accadere che sia un "altro" a pensare o a dubitare dentro di me. Solo nel dolore ho una *doppia* certezza: che io soffro e che sono io a soffrire e non un altro, né un altro "in generale". Un Dio potrà certamente dimostrarmi, in ogni momento, che un mio ragionamento, da me considerato rigoroso, è errato; ma non potrà mai dimostrarmi che, nel momento in cui soffro, io non soffra e che non sia io a soffrire. Se Dio dicesse, a me che soffro, che io non soffro, sarebbe lui a errare, non io. La percezione del dolore non è immaginabile come illusoria, né come relativizzabile: essa è, paradossalmente, *assoluta*.

È stato autorevolmente detto da Freud, come è noto, che il mondo moderno ha inferto al narcisismo dell'uomo tre ferite: facendogli perdere l'idea che la Terra da lui abitata è centrale nel cosmo; facendogli perdere l'idea che la sua specie è centrale nei viventi; facendogli perdere l'idea che la sua coscienza è centrale nell'interiorità. A tale considerazione, come è altrettanto noto,

⁸ Sulla macchina cosiddetta intelligente vedi anche G. Limone, *Kalos kai agathos: una formula, una pietra di scandalo e una sfida*, cit., spc. p. 34 e sgg.

⁹ Sul dolore ha scritto in modo acuto e profondo, come è noto, Salvatore Natoli. Si veda, fra i suoi molti contributi, ID., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 2016.

Paul Ricoeur ha aggiunto quella per cui la modernità ha insegnato agli uomini la “critica del sospetto”, che tende a svelare sotto ogni comportamento nobile o autentico il motivo oscuro che lo macchia e lo sommuove. In questa condizione complessiva, l’uomo moderno è stato depresso dalla certezza su molte illusioni. Da una sola certezza, però, egli non potrà mai essere depresso: quella del suo dolore. Il quale resterebbe suo, e percepito da lui come suo, anche se egli fosse confinato all’estrema periferia dell’universo e di tutti i possibili universi. Proponiamo a noi stessi un esperimento mentale: pensare alla condizione in cui si trovò il piccolo Alfredo Rampi nel fondo di un pozzo, senza poter essere raggiunto da nessuno, nonostante che intorno a lui fossero accorsi giornalisti, pubblico, gente e televisioni. È difficile, se non impossibile, immaginare quella condizione. Eppure è la condizione di tante persone, anche se nessuno se ne accorge.

È necessario, a questo punto, fugare un equivoco. Non si tratta di costruire una masochistica apologetica del dolore, quasi che il dolore debba essere cercato e amato. Si tratta, invece, di coglierne, quando si presenta, la potenza speculativamente *rivelatrice*.

Una delle tre cose a cui il mondo contemporaneo non crede, cioè l’interiorità, apre – soprattutto attraverso il dolore – a tre vie, tutte necessarie e congiunte, sol che vi si sappia meditare: la prima via è la certezza della propria esistenza (in quanto si esprime nell’atto della mia coscienza che dice: “io soffro”), esistenza non confondibile con un’altra, nella quale non posso – per quanto voglia – farmi sostituire; la seconda via è l’incontro – in seno alla propria interiorità – con un “tu” interiore, che prima o poi potrà farsi anche esteriore; la terza via è la certezza di vivere su un abisso di cui percepiamo emotivamente l’esistenza, senza peraltro riuscire a misurarne la profondità.

In queste tre vie si colgono tre numeri matematici essenziali: il numero 1, il numero 2, il numero 0. Nello zero c’è *non* il nulla, ma l’abissale insondabilità. A questo zero è in qualche modo metaforicamente affine quel “vuoto energetico” di cui parlano i fisici contemporanei.

In questa interiorità che grida la sua sofferenza si aprono tre forme, che sono icasticamente riconoscibili – diremmo meglio *discernibili* – nei gridi di Gesù sulla croce. Il primo grido dice il dolore dell’*anonimato*, il grido di chi si sente improvvisamente *nessuno*, generica sofferenza in un mondo senza volti e senza nomi. Il secondo grido dice il dolore della *solitudine*, il grido di chi si sente deprivato di un “tu” a cui rivolgersi, da cui non riesce a prescindere e che intanto tace. Il terzo grido dice il dolore della *paura*, il grido di chi sente di giacere su un abisso di cui non riesce a comprendere né la misura né il volto, percependosene irresistibilmente *ingoiato*. Nel primo grido vive lo sconforto di non essere più un io; nel secondo grido vive l’angoscia di essere l’unico proprio io; nel terzo grido vive la paura di star cessando di essere un

io. Emergono, a ben vedere, nella condizione radicale di questo “io” che si interroga, tre abissi: l’abisso di un io che si sente precipitato nella sua lancinante solitudine; l’abisso di una desertificazione spoliante da cui si sente svisato; l’abisso di un’annichilazione immensa da cui si sente divorato. Siamo davanti a tre gridi di dolore – di anonimato, di solitudine, di paura – che dicono *in negativo* (come uno *sfondo* che si trasformi in *figura*) il problema e la consistenza della persona, della persona singola, cioè dell’atto di esistere proprio, irriducibile e incontenibile. Questi tre gridi dicono – della singola persona – tre dimensioni costitutive: l’unicità, la relazionalità (ossia il legame), la profondità, cioè quella inesauribilità che è concettualmente impossedibile. Il primo grido chiede *riconoscimento*, sia nel senso del poter riconoscere l’altro, sia nel senso del poter essere dall’altro riconosciuto. Il secondo grido chiede *cura*, sia nel senso del poter prendersi cura, sia nel senso del poter essere destinatario di cura. Il terzo grido chiede *salvezza*, sia nel senso del poter esprimere il proprio desiderio di vita, sia nel senso del poter essere salvato nel proprio desiderio di vita. Non a caso, le tre negazioni di queste tre dimensioni costitutive della singola persona – la negazione del suo riconoscimento, la negazione della sua cura, la negazione della sua salvezza – sono, in quanto forme di *cancellazione*, fonti di dolore. Le scuole, i centri di ascolto, i tribunali, gli ospedali, i centri di emergenza, le carceri, i campi di concentramento, gli ospizi, gli orfanotrofi sono luoghi viventi in cui si sperimentano alcuni frammenti di queste esistenziali verità: tutti luoghi in cui si rischia ogni giorno di essere disconosciuti, ignorati, dimenticati, abbandonati, perduti, s-personificati. Il nucleo più profondo dell’etica, come abbiamo più volte sottolineato, è, ancor prima che nel dovere (che appare pur sempre in un orizzonte freddo, impersonale, disincarnato e minimale), in quella intrinseca dualità che è la *tu-alità*¹⁰.

Il dolore colpisce, individua, isola, affonda, lega, spaesa, insegna. Solo il

¹⁰ Sul punto abbiamo scritto: «Proviamo a domandarci, in una prima approssimazione: che cosa fa sì che una forma vivente sia ‘persona’. Che cosa, ad esempio, fa sì che un Dio sia persona. A ben guardare, il semplice ‘pensare’ non basta. Altrimenti anche il Dio aristotelico (‘pensiero di pensiero’) sarebbe persona. L’essere intelligente non basta: altrimenti l’intelligenza di tutte le forme dell’universo già sarebbe persona. Aggiungeremmo che nemmeno l’attività autocosciente basta, perché, considerata in stato di solitudine, le manca ancora un connotato essenziale per essere persona. A ben considerare, ciò che risuona nel dire ‘persona’ è il rapporto costitutivo, intrinseco, di questa forma intelligente e autocosciente con un ‘tu’. Là dove il ‘tu’ è intrinseco nella vita dell’‘io’. Potremmo dire che è costitutivo della persona un ‘*tu-are*’» (G. Limone, *La colpa fra ‘terza persona’, scienza e civiltà*, in «Filosofia e teologia», n. 2/2009, annata XXIII, ESI, Napoli, pp. 256-273). Sul punto vedi anche G. Limone, *Bellezza e persona*, in «Aisthema», vol. II, n. 1/2015. Vedi anche G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 21, p. 24, p. 86 e *passim*.