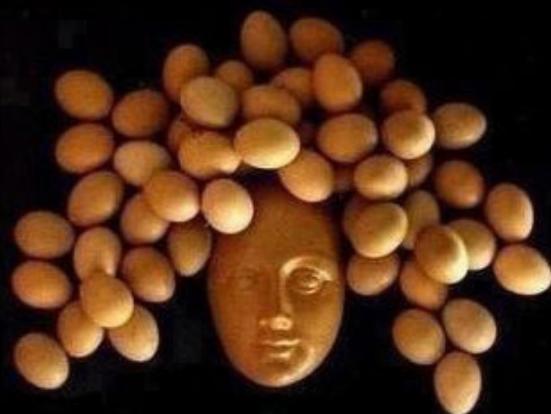


S&F\_n. 29\_2023



[scienzaefilosofia.it](http://scienzaefilosofia.it)

S&F\_n. 29\_2023

ISSN 2036\_2927

## COMITATO SCIENTIFICO

PAOLO AMODIO	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GUIDO BARBUJANI	Docente di Genetica _ Università degli Studi di Ferrara
EDOARDO BONCINELLI	Docente di Biologia e Genetica _ Università "Vita-Salute San Raffaele" di Milano
ROSSELLA BONITO OLIVA	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli - L'Orientale
BARBARA CONTINENZA	Docente di Storia della scienza e delle tecniche _ Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
MASSIMILIANO FRALDI	Docente di Scienza delle costruzioni _ Università degli Studi di Napoli Federico II
ORLANDO FRANCESCHELLI	Docente di Teoria dell'evoluzione e Politica _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
ELENA GAGLIASSO	Docente di Filosofia e Scienze del vivente _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
GIANLUCA GIANNINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
† PIETRO GRECO	Giornalista scientifico e scrittore, Direttore del Master in Comunicazione Scientifica della Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati (SISSA) di Trieste
GIUSEPPE LISSA	Professore Emerito di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Napoli Federico II
GIUSEPPE O. LONGO	Docente di Teoria dell'informazione _ Università degli Studi di Trieste
ROBERTO MARCHESINI	Centro Studi Filosofia Postumanista_Direttore della Scuola di Interazione Uomo Animale (SIUA)_Docente di Scienze Comportamentali Applicate
DAVIDE MAROCCO	Docente di Psicometria _ Università degli Studi di Napoli Federico II _ Già Lecturer in Cognitive Robotics and Intelligent Systems, Centre of Robotics and Neural Systems, School of Computing and Mathematics, University of Plymouth, UK
ALESSANDRO MINELLI	già Docente di Zoologia _ Università degli Studi di Padova
MAURIZIO MORI	Docente di Bioetica _ Università degli Studi di Torino
TELMO PIEVANI	Docente di Filosofia della Scienza _ Università degli Studi di Milano-Bicocca
VALLORI RASINI	Docente di Filosofia Morale _ Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia
ROBERTO REVELLO	Docente presso l'Università dell'Insubria
† STEFANO RODOTÀ	Docente di Diritto Civile _ Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
GIACOMO SCARPELLI	Sceneggiatore cinematografico e storico della filosofia e delle idee, insegna all'Università di Modena e Reggio Emilia. È Fellow della Linnean Society of London e della Royal Geographical Society
SETTIMO TERMINI	già Docente di Cibernetica _ Università degli Studi di Palermo
NICLA VASSALLO	Docente di Filosofia Teoretica _ Università degli Studi di Genova

## INTERNATIONAL ADVISORY BOARD

DAVID BANON	Professeur au Département d'études hébraïques et juives, Université de Strasbourg; Membre de l'Institut Universitaire de France; Prof. invité au département de pensée juive, Université hébraïque de Jérusalem
RENAUD BARBARAS	Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne; Membre de l'institut universitaire de France; Grand prix de philosophie 2014 de l'Académie Française
MYLENE BOTBOL-BAUM	Professeure de philosophie et bioéthique, facultés de Médecine et des Sciences Philosophiques; Professeure à l'Unité d'éthique biomédicale - UCL (Université Catholique de Louvain), Bruxelles, Belgique
COLAS DUFLO	Professeur de Littérature française et d'histoire des idées du dix-huitième siècle, Université Paris-Nanterre, France
EDWARD K. KAPLAN	Kevy and Hortense Kaiserman Professor in the Humanities, Brandeis University, Waltham, Massachusetts
NEIL LEVY	Deputy Director (Research) of the Oxford Centre for Neuroethics; Head of Neuroethics at the Florey Neuroscience Institutes, University of Melbourne
ANNA LISSA	Maitre de Conférence Littérature juive et hébraïque Département d'Etudes hébraïques Université Paris-8, France
DIEGO LUCCI	Professor of History and Philosophy, American University in Bulgaria
MAX STADLER	Professur für Wissenschaftsforschung, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich

## REDAZIONE

PAOLO AMODIO (DIRETTORE)	Università degli Studi di Napoli Federico II_ Dipartimento di Studi Umanistici_ Via Porta di Massa, 1 80133 Napoli tel. +390812535582 fax +390812535583 email: <a href="mailto:paamodio@unina.it">paamodio@unina.it</a>
LUCA LO SAPIO (COORDINATORE DI REDAZIONE)	Università degli Studi di Torino
VIOLA CAROFALO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
DIDIER ALESSIO CONTADINI	Università degli Studi di Milano_ Bicocca
ROBERTO CORSO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
MARIO COSENZA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
CRISTIAN FUSCHETTO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
FABIANA GAMBARDILLA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
DELIO SALOTTOLO	Università degli Studi di Napoli_L'Orientale
ALESSANDRA SCOTTI	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ROSA AKA VITTORIA SPAGNUOLO VIGORITA	Università degli Studi di Napoli_Federico II
VALERIO SPECCHIO	Università degli Studi di Napoli_Federico II
ALDO TRUCCHIO	Università degli Studi di Salerno



## INTRODUZIONE

Scienza&Filosofia 29\_2023, siamo alla vigilia dei 15 anni, sempre online per scelta, in ordine al dinamismo e all'immediata disponibilità della ricezione, adattandosi volentieri ai tempi e agli spazi che la rete in genere istituisce: vorrebbe essere agile e facilmente fruibile per chi è interessato a prender parte alle nostre discussioni. La sua *mission* non può dunque che essere diretta e senza scolastici orpelli:

*Scienza&Filosofia è più di un incrocio disciplinare o di un'area nella quale far convergere temi e interrogativi. Le innovazioni tecnico-scientifiche sono incalzanti: occorre lavorare criticamente sul presente e aprire discussioni che coinvolgano non solo questioni teoretiche, ma anche l'etica applicata e l'analisi delle narrazioni collettive. Ci proponiamo dunque di rispondere alle sfide poste dagli sviluppi della biomedicina e delle nuove tecnologie attingendo alle scienze umane e sociali, di promuovere il confronto sugli scenari sociopolitici che si prospettano e di individuare ed evidenziare il potenziale d'innovazione filosofica tracciato dalla ricerca scientifica.*

Da questa *mission* la rivista trova l'articolazione che ci è parsa più efficace. Anche questo numero, a esclusione del Report e della Sezione Arte, conterrà perciò le tipiche sezioni:

**DOSSIER** Il vero e proprio focus tematico scelto intorno al quale andranno a orbitare

**STORIA** Esposizione e ricostruzione di questioni di storia della scienza e di storia di filosofia della scienza con intenzione sostanzialmente divulgativa;

**ANTROPOLOGIE** Temi e incroci tra scienze, antropologia filosofica e antropologia culturale;

**ETICHE** Riflessioni su temi di "attualità" bioetica;

**LINGUAGGI** Questioni di epistemologia;

**ALTERAZIONI** Dalla biologia evuzionistica alla cibernetica, temi non direttamente "antropocentrati";

**COMUNICAZIONE** La comunicazione della scienza come problema filosofico, non meramente storico o sociologico. In altri termini: quanto la comunicazione della scienza ha trasformato la scienza e la sua percezione?;

**ARTE** Intersezioni tra scienze e mondo dell'arte;

**RECENSIONI&REPORTS** Le recensioni saranno: *tematiche*, cioè relative al dossier scelto e quindi comprensive di testi anche non recentissimi purché attinenti e importanti; *di attualità*, cioè relative a testi recenti. *Reports* di convegni e congressi.

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi si aggireranno tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli saranno sempre divisi per paragrafi. Anche le note saranno essenziali e limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e tenderanno a non contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo.

A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli saranno selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretenderanno, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

Le immagini d'apertura ai singoli articoli - coperte da copyright - che appaiono in questo numero, sono di LETIZIA CARATTINI, cui va il nostro ringraziamento ([letiziacarattini@outlook.it](mailto:letiziacarattini@outlook.it))

In rete, giugno 2023

La Redazione di [S&F\\_](#)



S&F\_n. 29\_2023



INDICE

- 1 Introduzione
- 4 Indice

### Dossier

- 7 **Etica applicata o Etiche applicate? Pluralismo disciplinare e centralità della scienza nei nuovi orizzonti della bioetica**
- 15 **Luca Lo Sapiro** *Bioethics as an Ethics of Extinction*
- 36 **Steven Umbrello** *From Subjectivity to Objectivity: Bernard Lonergan's Philosophy as a Grounding for Value Sensitive Design*
- 47 **Matteo Cresti** *Applied Ethics as "The New Ethics". Toward a new Transformation of The Role of Moral Philosopher as a "Moral Expert"*
- 65 **Ignazio Iacone** *L'etica Creatrice. Dal Dissenso della Scienza al Pluralismo Antropo-Etico*
- 79 **Adriano Pessina [Luca Lo Sapiro]** *IL Futuro della Bioetica tra scenari problematici e prospettive future*
- 87 **Rossella Bonito Oliva [Delio Salottolo]** *Riflessioni etiche a partire dalle implicazioni bioetiche della Rivoluzione tecnologica in atto*
- 96 **Giuseppe Lissa** *L'etica al tempo dell'intelligenza artificiale*
- 132 **Piergiorgio Donatelli** *Intelligenza artificiale, democrazia e valori umanistici*

### Storia

- 151 **Virginia M. Giouli** *Aristotle's Material Reductionist Account of History of Philosophy*

### Antropologie

- 169 **Mauro Mandrioli** *Una Teoria in Evoluzione: Rileggere L'opera di Erasmus Darwin tra Lamarckismo e Darwinismo*

### Etiche

- 190 **Emilia Marra** *La Cella Accanto: Cinque Figure del Tempo che Verrà*

### Linguaggi

- 202 **Salvatore di Concilio** *Epistemologia e metafisica nella teoria della selezione sessuale di Darwin*

### Alterazioni

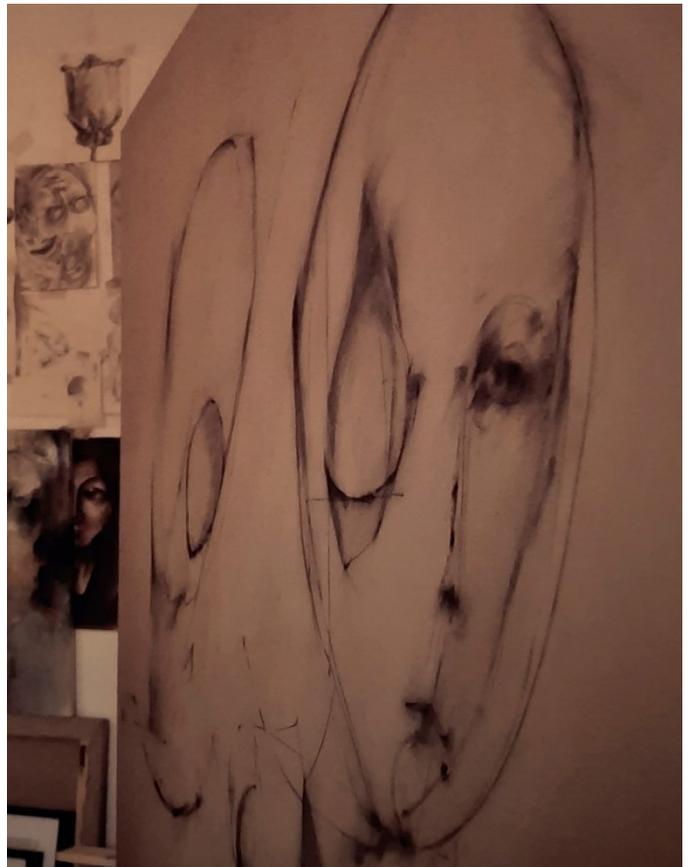
- 220 **Valerio Specchio** *La simulazione ama nascondersi. La realtà virtuale tra Jean Baudrillard e David Chalmers*

### Comunicazione

- 245 **Francesco Pio Leonardi** *La morte alla luce della tensione vitale. Narrazioni e responsabilità*

### Arte

- 263 **Federica Porcheddu** *Come La Tecnologia sta plasmando Le nostre vite. Qualche riflessione a partire dall'arte contemporanea*



## Recensioni&Reports

### Report

#### **278** *Organismi, Evoluzione e Conoscenza.*

Università di Modena e Reggio Emilia, Modena 21 e 28 aprile  
2023 (Adil Bellafqih)

### recensioni

#### **293** Marco Tamborini, *Entgrenzung. Die Biologisierung der Technik und die Technisierung der Biologie*, Felix Meiner Verlag, Amburgo 2022

(Ivan Quartesan)

#### **298** Eleonora De Concilis, *Sloterdik suite. Espansione e riduzione dell'umano*, Meltemi, Milano 2023

(Umberto Novi)

#### **304** Alessandro Sarti, Giovanna Citti, David Piotrowski, *Differential Heterogenesis. Mutant Forms, Sensitive Bodies*, Springer, Berlino 2022

(Andrea F. de Donato)

#### **311** Jean-Baptiste Lamarck, *Filosofia Zoologica e altri Naturalia*, Mimesis, Milano-Udine, 2020

(Alessandro Mecarocci)

#### **316** Mario Marino (Hrsg.), *Körper, Leibideen und Politische Gemeinschaft. «Rasse» und Rassismus aus der Sicht der Philosophischen Anthropologie*, Verlag Traugott

Bautz, Nordhausen 2020

(Andreas Höntschi)

#### **328** Frederic Neyrat, *La Part Inconstructible de La Terre. Critique du Geo-Constructivisme*, Seuil, Paris 2016

(Camilla Bernava)

#### **337** Adriano Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza artificiale*, Mimesis, Milano-Udine 2023

(Luca Valentino)

S&F\_n. 29\_2023



DOSSIER

## ***Etica applicata o Etiche applicate? Pluralismo disciplinare e centralità della scienza nei nuovi orizzonti della bioetica***



**ABSTRACT: APPLIED ETHICS AS SINGULAR OR PLURAL? DISCIPLINARY PLURALISM AND THE CENTRALITY OF SCIENCE IN THE NEW HORIZONS OF BIOETHICS**  
The accelerated scientific and technological advancements of the 20th and 21st centuries have, on the one hand, created a gap between Sapiens' technical abilities and its moral psychology. On the other, it has offered our species unprecedented possibilities for hybridisation with the world outside. The need for a well-structured reflection on the ethical-philosophical aspects of the new scenarios was the

driving force behind the transformation of Ethics. Toulmin, in a 1982 paper *How medicine saved the life of Ethics*, emphasised the key role that medicine played in giving new life to ethics and stimulating the birth of Bioethics, a kind of Applied Ethics at the center of a vast debate. In fact, to take up Toulmin's expression and, in some ways, revive it, not only medicine, but the sciences of the biosciences as a whole, engineering in its various forms, information technology right up to the leading sectors of artificial intelligence and synthetic biology have fostered the emergence of new areas of reflection and the multiplication of applied ethics. Each area of applied ethics somehow claims its own autonomy, in terms of the elaboration of specific analytical tools, distinctive problems and specific skills that a scholar within that area should exhibit. Nonetheless, it is also clear that the common denominator between the various fields and the connecting elements that emerge in the differences and beyond them should not be overlooked. Faced with these scenarios, there are two main themes that the present Issue intends to focus on. 1) To try to answer the question of whether disciplinary autonomy and pluralism in relation to Applied Ethics are the regulatory ideal to which we should adhere or rather (at least in some cases) an obstacle that prevents us from finding a more general framework for sectors of ethical reflection that often present points of contact and interconnected problems that it would be more effective to address by overcoming the hyper-specialisation that today seems to be the ultimate destiny (even) of the philosophical disciplines; 2) starting from the observation that in applied ethics the object of enquiry cannot be a mere Gegenstand (something that is in front of) but an active part of the process of reflection, a further question to be examined will be: what space in an ethics of science must scientific knowledge of reference occupy, in order to avoid making it the mere object of an external reflection?

*Le verità scientifiche non si decidono a maggioranza.*

Galileo

*I danni dello scientismo? Forse. Ma quelli del "filosofismo"?*

Jean Rostand

*Forse l'etica è una scienza scomparsa dal mondo intero. Non fa niente, dovremo inventarla un'altra volta.*

Jorge Luis Borges

1. Il rapido sviluppo tecno-scientifico del XX e XXI secolo da un lato ha generato un *gap* tra le capacità tecniche di *sapiens* e la sua psicologia morale<sup>1</sup>. Dall'altro, ha offerto alla nostra specie inedite *possibilità* di ibridazione con il mondo esterno. L'esigenza di una riflessione strutturata intorno agli aspetti *etico-filosofici* connessi ai nuovi scenari dischiusi dallo sviluppo tecno-scientifico ha costituito il volano per la trasformazione dell'Etica. Toulmin, in un paper del 1982 *How medicine saved the life of Ethics*, in tal senso, ha evidenziato il ruolo chiave che la medicina ebbe nel dare nuova vita all'Etica e, allo stesso tempo, impulso alla nascita della bioetica, una delle più note *forme* di etica applicata<sup>2</sup>.

Di fatto, volendo riprendere l'espressione di Toulmin e, in qualche modo, rilanciarla, non solo la medicina ma le scienze del *bios* nel loro complesso e alcuni dei settori di punta delle scienze coeve - l'ingegneria nelle sue varie articolazioni, le nanobiotecnologie, l'intelligenza artificiale, la biologia sintetica, etc. - hanno

---

<sup>1</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future. The need for moral enhancement*, OUP, Oxford 2012; Considerazioni simili possiamo rinvenirle in H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), tr. it. Einaudi, Torino 2009.

<sup>2</sup> S. Toulmin, *How Medicine saved the Life of Ethics*, in «Prospectives in Biology and Medicine», 25, 4, 1982, pp. 736-750.

favorito l'emergere di nuovi *ambiti* di riflessione e, con essi, la moltiplicazione delle forme di *etica applicata*.

In tale contesto, ciascuna forma, in qualche modo, ha rivendicato una propria autonomia, nell'elaborazione di *specifici strumenti di analisi, peculiari problemi e specifiche skills* che uno studioso, all'interno di quell'ambito, dovrebbe esibire.

Nonostante ciò, con sempre maggior forza è venuta emergendo anche la necessità di *non trascurare* il comun denominatore tra i vari ambiti e gli elementi di raccordo tra di essi.

Di fronte a questi scenari, il Dossier ha provato a fornire alcune risposte. In particolare, ha cercato di individuare possibili linee di riflessione e orizzonti per lo sviluppo del dibattito, considerando se l'autonomia disciplinare e il pluralismo che caratterizzano le etiche applicate siano *l'ideale regolativo* al quale attenerci o piuttosto (almeno in alcuni casi) un ostacolo che ci impedisce di trovare un inquadramento più generale per aree tematiche che presentano numerosi punti di contatto, forse da affrontare *superando* l'ottica di iperspecializzazione che oggi sembra essere il destino ultimo (anche) delle discipline filosofiche; e - tema che attraversa come un *fil rouge* i vari interventi - ha provato a indicare una strada: dal momento che nelle etiche applicate *l'oggetto di indagine* non può essere un mero *Gegenstand* (qualcosa che sta di fronte) ma *parte attiva* del processo di riflessione, è fondamentale comprendere quale spazio in un'etica delle scienze e delle tecniche debba rivestire il sapere scientifico di riferimento, per evitare di *farne* il semplice oggetto di una riflessione *esteriore*.

2. Jonsen, in un noto articolo del 2000, *Why has bioethics become so boring?*<sup>3</sup>, metteva in evidenza che, a seguito della fase di

---

<sup>3</sup> A. Jonsen, *Why bioethics has become so boring?*, in «The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine, Volume 25, Issue 6, 1 January 2000, Pages 689-699.

istituzionalizzazione tra gli anni Ottanta e Novanta, la bioetica avrebbe perso parte del suo *mordente*. Le battaglie contro il paternalismo medico e a favore del principio di autonomia avrebbero ceduto il passo a *una bioetica protocollarista* la cui *facies visibile* si esprimerebbe nei Comitati di bioetica, luoghi in cui la riflessione filosofica *sarebbe compressa* da esigenze *pratiche* che, benché legittime, metterebbero in secondo piano l'approfondimento *teoretico* e l'*animus* filosofico della disciplina (talvolta a vantaggio di istanze medico-legali e biogiuridiche).

Nello stesso articolo, Jonsen, tuttavia, segnalava anche nuove opportunità, legate all'attuale fase di evoluzione della disciplina, ossia che uscendo dal perimetro della filosofia nordamericana di ascendenza analitica e pragmatista e aprendosi ai nuovi contesti culturali europei (e non solo) essa potesse *arricchirsi* incorporando nuove istanze e nuovi strumenti di investigazione<sup>4</sup>. Dall'analisi di Jonsen sono ormai trascorsi oltre venti anni e potrebbe, pertanto, essere il momento di tracciare un bilancio critico. La questione può essere letta anche secondo altri punti di vista. Non solo che cosa è oggi la bioetica, e come si sia trasformata in questi anni, ma anche chi è il bioeticista, qual è la sua *expertise*. È qualcuno con una competenza filosofica, che legge i problemi etici all'interno delle scienze, oppure è uno scienziato che riflette sui problemi etici senza nessuna particolare competenza tecnica di tipo filosofico? Cosa fa dunque il bioeticista oggi? E dove opera? In accademia o all'interno di un laboratorio, fianco a fianco di chi manovra provette? Anche in questo si vede la pluralità dei modi di fare bioetica e delle strade che la disciplina ha preso o può potenzialmente intraprendere.

3. Frankena, uno dei maggiori Filosofi morali del '900, oltre ad aver proposto una delle classificazioni delle teorie morali più note e utilizzate (quella tra teorie teleologiche e deontologiche)

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

ha offerto anche una rappresentazione, in seguito altrettanto seguita e utilizzata, delle maggiori aree di ricerca dell'Etica<sup>5</sup>. L'Etica sarebbe suddivisa, almeno, in un'area Normativa, un'area Metaetica e un'area, a sua volta molto articolata al suo interno, Applicata. A questa, sulla base delle indicazioni dello stesso Frankena, possiamo aggiungerne una quarta, l'Etica descrittiva. Come alcuni autori hanno messo in evidenza, l'area descrittiva starebbe, sempre più, diventando appannaggio, della psicologia morale e delle neuroscienze della morale<sup>6</sup>, che attraverso l'indagine empirica *sarebbero* in grado, almeno in parte, di fornire risposte che i filosofi morali hanno cercato *via speculativa*, senza ottenere risultati affidabili.

L'Etica normativa, che secondo alcuni si sarebbe avvitata in modelli contrappositivi senza via d'uscita (consequenzialismo vs. Teoria deontologica; Etiche della cura vs. Etiche di stampo consequenzialista e deontologico; tecno-pessimismo e tecno-entusiasmo), sarebbe *oggi* alla ricerca di nuovi modelli, nuovi linguaggi, nuove strategie argomentative che *dovrebbero*, pur nella conservazione *critica* dei precedenti modelli, analisi e strategie argomentative, rinnovare il repertorio e consentire di *acquisire* strumenti per affrontare in modo adeguato le sfide della contemporaneità.

La Metaetica, uscita dalle strettoie di un approccio eccessivamente improntato alla filosofia linguistica, che aveva caratterizzato, in particolare, la filosofia anglosassone di matrice analitica, è oggi aperta a confrontarsi con questioni *stricto sensu* di natura metafisica ed epistemologica, in tal modo, però, uscendo *da una presunta autosufficienza* della riflessione morale che *sarebbe altro* rispetto alla riflessione epistemologica e ontologica.

---

<sup>5</sup> W. Frankena, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale* (1972), tr. it. Edizioni di comunità, Milano, 1996.

<sup>6</sup> G. Corbellini, E. Sirgiovanni, *Tutta colpa del cervello. Un'introduzione alla neuroetica*, Mondadori, Milano 2015; P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020.

Infine, le etiche applicate, tra cui la bioetica, che avrebbero a disposizione tre *differenti* approcci, come suggerito da Francis Kamm<sup>7</sup>. Possono limitarsi ad applicare *principi e regole* a fattispecie particolari; possono applicare *principi e regole* a fattispecie particolari, essendo disposte a modificare tali principi e regole alla luce di *specifici casi particolari*; infine possono adottare un approccio *bottom up* che preveda l'elaborazione di principi e regole a partire dall'analisi di fattispecie particolari. Anche in questo caso, sembrerebbe, al di là dei nobili intenti, che spesso prevalga l'approccio 1 piuttosto che 2 e 3. Di fronte a questo scenario, risulta necessaria una riflessione sull'opportunità che l'Etica non si trincerì dietro un'astensione giustificata, delegando *in toto* alle scienze empiriche le sue prerogative. In tal senso, *pur non negando* e anzi partendo dalla constatazione dell'importanza strategica dei dati scientifici per l'indagine morale, uno dei punti all'ordine del giorno dovrà essere di *riquadernare* un percorso di presa in carico *anche* delle questioni che *generalmente* vengono poste sotto il cappello delle scienze empiriche (in particolare la psicologia morale e le neuroscienze della morale).

Bisogna provare a superare gli steccati tra i diversi modelli etici normativi *evidenziando* che ciascuno *può* fornire un contributo alla ricerca di principi e valori per guidare l'agire dell'essere umano contemporaneo, senza mai dimenticare la *componente situazionale* dello sforzo di elaborazione morale e dei principi che possono costituirne l'esito.

C'è poi bisogno di una reale apertura interdisciplinare che *metta nelle condizioni* le diverse discipline filosofiche di dialogare, per cui la riflessione metaetica può costituire uno dei banchi di prova di tale confronto.

Infine, le cosiddette etiche applicate, dovrebbero cessare di essere solo dei *rivoli* con *pretese* di autofondazione (o con l'abbandono di

---

<sup>7</sup> F. Kamm, *Mortality and mortality*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1998.

qualsiasi tentativo di darsi uno statuto chiaro e definito) e *provare a convergere* in un punto comune che, senza con questo voler ripristinare anacronistiche velleità sistematiche, dovrebbe restituire la ricchezza delle questioni e la *realtà* delle interconnessioni esistenti *in re*.

4. In questo la bioetica è posta di fronte a un bivio. Può decidere di seguire il binario dell'iperspecializzazione o può tentare di proporsi come disciplina di raccordo tra le diverse articolazioni dell'etica applicata, recuperando, per altro, almeno in parte, un elemento di auto-riflessione che era *parte integrante* dei primi sforzi di elaborazione, strutturatisi tra gli anni Sessanta e Settanta. Non stupisce che nel confronto con le diverse aree tematiche che si sviluppano all'interno della bioetica la lista di possibili bioetiche sembri prossima al collasso o all'implosione: bioetica clinica; bioetica delle relazioni; bioetica dell'inizio della vita umana; bioetica della fine della vita umana; bioetica della fase terminale; bioetica della ricerca e della sperimentazione; bioetica ed economia sanitaria; bioetica della qualità della cura; bioetica della terapia; bioetica della salute alimentare; bioetica e comportamenti a rischio; bioetica e comitati etici; bioetica della comunicazione; bioetica del multiculturalismo; bioetica del comunitarismo; bioetica del disagio; bioetica dei servizi; bioetica della terza età; bioetica dell'educazione; bioetica della formazione e addirittura biovolontariato. Quasi a dichiarare, ma senza decidersi, che la bioetica o è per tuttologi o per iperspecialisti. E che, in ogni caso, non è un sapere, ma un servizio.

S&F\_ è nata precisamente per andare oltre tutto questo: non una rivista *a supporto della* bioetica, né tanto meno una rivista *contro* la bioetica. Le scienze pongono una sfida che il filosofo deve innanzi tutto accettare, per poi sottoporre a scrutinio critico e provare a fornire delle risposte.

Non possiamo non ricordare il padre spirituale della nostra rivista, troppo prematuramente scomparso, l'amico Pietro Greco che, con la sua tipica sobrietà e grazia, ci ammoniva quando nasceva S&F\_: "molte domande della filosofia sono nascoste nelle risposte della scienza".

*P.A. L.L.S.*

LUCA LO SAPIO

**BIOETHICS AND THE ETHICS OF EXTINCTION**

1. *The Earth after us*
2. *The Extinction problem*
3. *Existential Risks and The Ethics of Extinction*
4. *Bioethics as an Ethics of extinction*
5. *Longterminism and the future generations*
6. *The vulnerable world hypothesis*
7. *The Limits of our common sense morality*
8. *Concluding remarks*

**ABSTRACT: BIOETHICS AND THE ETHICS OF EXTINCTION**

*This article explores the idea of rethinking bioethics in terms of an Ethics of extinction. After showing the centrality to contemporary ethical debates of extinction, the article shows how bioethics was the first broad disciplinary reflection on the ethical consequences of human actions potentially bringing about extinction. In particular, it will focus on a widely debated issue in bioethics related to our inability as individuals and as a collectivity to deal with current existential risks.*

**1. The Earth after us**

In *Dialogo di un folletto e di uno gnomo* (*Dialogue of an Elf and a Gnome*)<sup>1</sup>, the poet and philosopher Giacomo Leopardi proposes a

scenario that, in some ways, could be typical of a thought experiment designed to reason about the effects of the disappearance of sapiens<sup>2</sup>.



---

<sup>1</sup> G. Leopardi, *Dialogo di un folletto e di uno gnomo*, in *Le operette morali*, La Feltrinelli, Milano 2014.

<sup>2</sup> See T. Pievani, *La terra dopo di noi*, Contrasto Editore, Roma 2019.

In a topical passage, the Elf says «all men are dead and the race is lost» and to the Gnome's question «Now how are we to know the news of the world?», the Elf replies «What news? That the sun has risen or gone down, that it is hot or cold, that here or there it has rained or snowed or blown the wind? For when men are gone, Fortune has taken off her blindfold, put on her spectacles, and set her wheel to a harpoon, and sits cross-armed, looking at the things of the world, without putting her hands on them anymore; there are no longer any kingdoms or empires that swell and burst like bubbles, because they are all blurred; there are no wars, and all the years resemble one another like an egg to an egg». To the Gnome's worried remark «nor will it be possible to know how many we are of the month, because no more lunars will be printed», the Elf replies «It will not be so bad, that the moon will not fail the way»<sup>3</sup>.

Nature is indifferent to human affairs: this is the apologue of Leopard's *Diologue*. Nature, as such, does not have a point of view. Therefore, it would "react" to our *cosmic disappearance* with *sovereign indifference*. However, that *Nature does not have a point of view*, and that our disappearance would be *indifferent* for It<sup>4</sup> does not *ipso facto* tell us that our cosmic demise wouldn't be bad, *not only from the point-of-view of those who disappear*, but also *sub specie aeternitatis*<sup>5</sup>.

Indeed, as will become clearer in the next paragraphs, in recent times a more structured reflection on sapiens extinction has developed and a range of ethical questions about whether extinction is bad and wrong have begun to be examined.

In particular, three major positions have emerged within the debate:

---

<sup>3</sup> *Ibid.* (The translation from italian is mine).

<sup>4</sup> It refers to Nature.

<sup>5</sup> On the problem of extinction and the *appropriateness*, in moral terms, of delaying it, there is a vast literature that, among other things, emphasises the need to distinguish between *being extinct* (understood as a fact) and *going extinct* (understood as a process). Among others see E.P. Torres, *Human extinction. A history of the science and ethics of annihilation*, Routledge 2023; W. MacAskill, *What we owe the future*, Oneworld Publication, London 2022; E.P. Torres, *Morality, Foresight, and Human Flourishing: An Introduction to Existential Risks*, Pitchstone Publishing 2017; D. Parfit, *Reasons and persons*, OUP, Oxford 1984.

- 1) extinction is bad since it deprives us of the possibility of developing future plans and/or deprives Nature of its self-conscious realisation capable of shedding light even on Nature itself;
- 2) Extinction is not bad in itself but depends on how it occurs and under what conditions;
- 3) Extinction is a good because it eliminates suffering from the world or because it frees the world from a species that harms it beyond measure.

In the next paragraph, following Torres' analysis, I will show how reflection on extinction has developed recently. However, I already point out here that, although not explicitly recognised in these terms, bioethics, in some of its forms, was the first experiment in systematic reflection on the subject of extinction. Indeed, the *possibility* that our disappearance is an evil, *sub specie humanitatis* and *sub specie aeternitatis*<sup>6</sup>, associated with the growing number of global catastrophic risks<sup>7</sup>, has contributed, since the 1960s, to the birth of a multi-voiced reflection, of which bioethics has represented one of the major traces<sup>8</sup>.

## **2. The Extinction problem**

The focus on extinction has not always been at the centre of the scene. Despite a few exceptions, including Giacomo Leopardi's own reflections, we have to wait until the onset of so-called secularisation to witness the flowering of reflection on the extinction of our species in the Western culture.

Although there is not necessarily agreement on this point, following Torres' reconstruction, five phases or, as Torres defines them,

---

<sup>6</sup> Here I employ the distinction *sub specie humanitatis* and *sub specie aeternitatis* formulated by David Benatar in *The Human predicament. A candid guide to life's biggest questions*, OUP, New York 2017.

<sup>7</sup> By global catastrophic risk I mean an event whose occurrence could annihilate human life or drastically reduce our ability to maintain current standards of civilisation (cf. N. Bostrom, *The vulnerable world hypothesis*, in «Global Policy», 10, 4, 2019, pp. 455-476).

<sup>8</sup> Other important authors are Günther Anders and Karl Jaspers.

five moods can be identified with respect to the theme of extinction.

1) Indestructibility (ancient times to the 1850s): The concept that human beings are inherently everlasting, in some sense, and cannot be destroyed, can be found in various cosmological theories and mythological systems that have existed since the time of the Presocratics in Ancient Greece. However, this doesn't imply that ancient civilizations never considered the possibility of a universe without us. In cases where they did, it was typically believed to be a temporary situation. In other words, they acknowledged the potential for our extinction in a limited sense, but rejected the notion that we could vanish permanently.

Nonetheless, the belief in our indestructibility took on a more radical form with the rise of Christianity and its dominance over the Western worldview. Over a span of approximately 1,500 years, during this period, it was widely regarded as impossible for humans to be extinguished in any naturalistic way. This belief provided a sense of "Comfort" and "perfect security," as described by notable individuals writing at the end of this era. It reassured people that regardless of what the future held or the catastrophes that might befall humanity, we would ultimately endure forever.

2) Existential Vulnerability and Cosmic Doom (1850s to the mid-twentieth century): The journey began with the revelation of a scientifically validated mechanism of demise, known as the Second Law of thermodynamics. This principle dictates that our earthly or celestial dwelling will progressively become less hospitable to life until it becomes completely uninhabitable. Although physicists initially projected this outcome to be millions of years away, the Second Law unexpectedly revealed that our extinction is not only possible but also ultimately unavoidable. This dual realization inflicted a profound sense of hopelessness upon many individuals, prompting them to question the purpose and significance of life. The backdrop for this existential shift was the waning influence of

religion on notions of human nature and the future of humanity. While the foundations of religious beliefs had already been significantly weakened, the fundamental ideas concerning existence and the end times remained largely intact. Consequently, this paradigm shift, coupled with the decline of Christianity, unleashed a torrent of captivating and imaginative speculations regarding the potential ways in which humanity could meet its end. However, among the scientific community (or natural philosophers), only the Second Law was widely acknowledged as a legitimate threat to our survival.

3) Impending Self-Annihilation (1945/mid-1950s to the 1980s/early 1990s). The shift described here began to emerge around the same time as the onset of the Atomic Age in 1945. However, it wasn't until the latter half of the 1950s that it truly took shape, as leading scientists recognized the potential for even a small-scale thermonuclear conflict to spread deadly amounts of radioactive particles across the entire planet. Over the following decades, a multitude of credible anthropogenic catastrophe scenarios emerged, encompassing various aspects such as nuclear weapons (e.g., the nuclear winter hypothesis), environmental contamination and degradation due to pollution and overpopulation, the threat of runaway climate change, and speculative dangers associated with biological weapons, self-improving artificial intelligence, and atomically precise technologies.

4) Nature Could Kill Us (1980/early 1990s to the late 1990s/early 2000s). The realization emerged from the understanding that natural events such as asteroids, comets, and volcanic supereruptions possess the capacity to impact the entire planet and trigger widespread extinctions, where numerous species vanish within relatively short geological timeframes. Before this realization, which began to take shape in the 1850s and persisted throughout the Cold War era, it was widely accepted that natural catastrophes were confined to specific regions of our planet. However, a significant transformation occurred during the 1980s, coinciding with the

decline of a prevailing scientific framework known as uniformitarianism. This transformation was largely influenced by groundbreaking research demonstrating that non-avian dinosaurs became extinct approximately 66 million years ago due to a colossal asteroid colliding with Earth. The demise of uniformitarianism and the emergence of a disconcerting new framework called neo-catastrophism revealed that our existence is not secure in a benign universe; rather, we are just as susceptible to abrupt annihilation from natural perils as the dinosaurs were. Sooner or later, Nature will endeavor to eradicate its own creation.

5) The Worst Is Yet to Come (late 1990s/early 2000s to the present). Unlike the preceding three shifts in mood, this particular shift was not motivated by the discovery of new methods of destruction. Instead, it was instigated by two significant developments. Firstly, a groundbreaking philosophical perspective emerged regarding the moral significance of averting our own extinction. This perspective directly inspired endeavors to outline a comprehensive understanding of our existential predicament, which can be referred to as the "threat environment." This endeavor involved, to some extent, a shift towards futurism, focusing on emerging and anticipated risks stemming from advancements in biotechnology, synthetic biology, molecular nanotechnology, and artificial intelligence, including the concept of "artificial superintelligence".

The second factor that triggered this shift was recent research in the field of environmental sciences, revealing the imminent and catastrophic dangers posed by human-induced climate change, global biodiversity loss, and the ongoing sixth mass extinction event. Simultaneously, it became evident that humanity, particularly the Global North, has set in motion a new geological epoch referred to as the "Anthropocene". This epoch signifies our irreversible impact on the geological record. At the core of this prevailing sentiment was a terrifying suspicion that, despite the dangers experienced in

the twentieth century, the twenty-first century holds even greater perils. In simpler terms, the worst is yet to come<sup>9</sup>.

### **3. Existential risks and the Ethics of Extinction**

In this context, the concept of existential risk became increasingly important. «An existential risk is one that threatens the premature extinction of Earth-originating intelligent life or the permanent and drastic destruction of its potential for desirable future development»<sup>10</sup>.

Nick Bostrom, in 2013, proposed this definition of existential risk, pointing out, in the same article, that today it is not so much the risk of a natural disaster that we should be concerned about as the risk related to human activities.

Indeed, the unique nature of human action casts us to worry not only and not so much about global catastrophic risks of natural disasters as about the risks associated with human actions intentionally or unintentionally aimed at destroying the planet. An articulated taxonomy of the existential risks our species is currently facing can be found in J. Leslie's *The end of the world*<sup>11</sup>. In particular, Leslie underlines that at least three categories of risks are at stake: 1) Risks that are already well known; 2) Risks that are often unrecognised (among these a first sub-typology is that of natural disasters, a second sub-typology is that of man-made disasters); 3) Risks arising from the acceptance and spread of certain philosophical ideas. Leslie outlines a range of well-known risks encompassing various domains. In terms of potential catastrophes, these include:

---

<sup>9</sup> E.P. Torres, *Human extinction. A history of the science and ethics of annihilation*, cit., pp. 8-10.

<sup>10</sup> N. Bostrom, *Existential risk prevention as Global priority*, in «Global Policy», 4, 1, 2013, pp. 15-31.

<sup>11</sup> J. Leslie, *The end of the world*, Routledge, London 1996, pp. 3-13. For further proposals for classification of existential risks, largely overlapping with the above, see M. Rees, *On the Future. Prospects for humanity*, Princeton University Press 2018; T. Ord, *The Precipice. Existential risk and the future of humanity*, Hachette Books, New York 2020.

- Nuclear war, posing a significant threat to global stability and survival.
- Bacteriological warfare or acts of terrorism and crime, which could unleash devastating epidemics or intentional harm.
- Chemical warfare or acts of terrorism and crime, with the potential to cause widespread harm and destruction.
- Destruction of the ozone layer, leading to harmful levels of ultraviolet radiation reaching the Earth's surface.
- Emission of greenhouse gases and subsequent global warming, contributing to climate change and its adverse effects.
- Pollution-induced poisoning, resulting from the release of toxic substances into the environment.
- Pandemics, such as the outbreak of highly contagious diseases with severe consequences.

Furthermore, there are often overlooked hazards originating from natural sources, including:

- Volcanic eruptions, capable of causing significant disruptions and environmental impacts.
- Asteroid or comet impacts, posing a threat to life and infrastructure on a large scale.
- Extreme ice ages triggered by passing through an interstellar cloud, potentially leading to widespread ecological disruptions.
- Close Supernova explosions, which could have detrimental effects on the Earth's biosphere.
- Other massive astronomical explosions, causing potential hazards to our planet.
- Unpredictable collapses of complex systems, with potential cascading effects.
- Unforeseen and unimaginable events that fall beyond our current understanding.

In addition, there are often unacknowledged hazards associated with human-made disasters, including:

- Insufficient preparedness for raising future generations, leading to potential social and economic consequences.
  - Disasters resulting from the engineering and subsequent release of genetically modified organisms into the environment.
  - Disasters caused by the replication and release of nanomachines, with possible unintended consequences.
  - Potential risks stemming from the development and deployment of Artificial Intelligence technologies.
  - Disasters arising from the alteration of delicate ecological balances due to specific agricultural practices.
  - The hypothetical creation of a new Big Bang in a laboratory setting.
  - The theoretical possibility of a transitional phase that could lead to the annihilation of everything.
  - The potential destruction of our civilization by extraterrestrial intelligences.
  - Unknown and unpredictable risks that defy current comprehension.
- Lastly, there are risks associated with the acceptance and propagation of philosophical and religious ideas, including:
- The placement of individuals with dangerous philosophical or religious ideas in positions of strategic influence for global governance.
  - The influence of Schopenhauerian pessimism, which can shape negative worldviews and impact decision-making.
  - Ethical relativism, emotivism, prescriptivism, and other doctrines that challenge the existence of objective values.
  - Negative utilitarianism, a moral perspective that emphasizes minimizing suffering over promoting well-being.
  - Granting moral weight solely to existing individuals, potentially overlooking future generations' interests.
  - The problematic application of human rights theory, which may neglect risks associated with overpopulation in the pursuit of an unconditional right to procreation.

- Overconfidence in the rationality of others, as exemplified by the prisoner's dilemma.
- The notion that a state has the right to retaliate with nuclear attacks in response to a nuclear assault, driven by a desire for revenge<sup>12</sup>.

These extensive lists emphasize the breadth and complexity of the risks we face across various realms, urging us to take proactive measures to mitigate and address them effectively. From this taxonomy it is possible to understand that, although the probability of occurrence of a global catastrophic risk could be not so high, it is at least not negligible and the values at stake are high.

#### **4. *Bioethics as an Ethics of extinction***

The History of bioethics, as some reconstructions point out, is to be explored *from* (at least) two trajectories: on the one hand, a *narrow bioethics*<sup>13</sup> or biomedical ethics<sup>14</sup>, whose main goal is to investigate the human conduct in the field of life sciences and health care in the light of moral principles and values<sup>15</sup>; on the other hand, a *Global Bioethics*<sup>16</sup> or Ecological bioethics, whose main goal is to investigate the human conduct *in relation to the environment and non-human living beings* in the light of moral principles and values.

«Potter's bioethics does not coincide with the bioethics we all knew from the 1970s onwards, i.e. focused on the new frontiers of biomedicine, and carried out with excellent means by Hellegers and the Kennedy Institute at Georgetown University in Washington DC»<sup>17</sup>,

<sup>12</sup> J. Leslie, *The end of the world*, cit.

<sup>13</sup> K. Ferguson, *The health reframing of climate change and the poverty of narrow bioethics*, in «Journal of Law, Medicine and Ethics», 48, 4, 2020, pp. 705-717.

<sup>14</sup> See T. Beauchamp, J. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 7<sup>a</sup> ed., OUP, New York 2013.

<sup>15</sup> This is Warren Reich's definition of bioethics introduced in *Encyclopedia of Bioethics*', first edition.

<sup>16</sup> See V.R. Potter, *Global Bioethics*, Michigan State University Press, Michigan 1988.

<sup>17</sup> G. Russo, *La Bioetica di Van Rensselaer Potter*, in V.R. Potter, *Bioetica. Ponte verso il futuro* (1971), Sicania, Messina 2000, pp. 24-25.

rather it identifies with «a bioethics where the quality of man's physical life (*Medical Bioethics*) was cybernetically coordinated with the quality of environmental and ecological life (*Ecological Bioethics*)»<sup>18</sup>.

In the article *Bioethics. The science of survival*<sup>19</sup>, considered by many to be the birthplace of bioethics, Potter states that «humanity is urged by the urgency to develop a new form of wisdom that provides "the knowledge of how to use knowledge" for the survival of humanity and the improvement of the quality of our lives. This concept of wisdom as a guide for action - the knowledge of how to use knowledge for the collective good - could be called the "science of survival", no doubt being the pre-requisite for improving the quality of our lives»<sup>20</sup>.

A few years after the publication of *Bioethics. The science of survival* and *Bioethics. A bridge to the future*, it was the turn of Hans Jonas with his *Principle of Responsibility. An Ethics for Technological Civilisation*<sup>21</sup>. Here, the German philosopher writes that there is a need for «an imperative appropriate to the new type of human action and oriented to the new type of acting subject, it would sound something like this: «Act in such a way that the consequences of your action are compatible with the permanence of genuine human life on earth», or, translated into negative «Act in such a way that the consequences of your action do not destroy the future possibility of such life», or, translated simply: "Do not endanger" "the conditions of humanity's indefinite survival on earth", or again, translated positively: "Include in your present choice the future integrity of mankind as the object of your will"»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>19</sup> V.R. Potter, *Bioethics. The science of survival*, in «Perspectives in Biology and Medicine», 14, 1, 1970, pp. 127-153.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> H. Jonas, *The imperative of responsibility. In Search of an Ethic for the Technological Age* (1979), University of Chicago Press 1984.

<sup>22</sup> *Ibid.*

The common thread running through bioethics is the connection between The Science of Survival and The Responsibility Principle, which emphasizes the importance of delving into a thought process I call “the Ethics of extinction”. Recognizing the profound existential threat posed by human actions compels us to deeply contemplate the notion of extinction, to the extent that it validates the claim that bioethics, particularly in its Potterian and Jonasian forms, encompasses an Ethics of extinction. The term “Ethics of extinction” serves to highlight two essential points. Firstly, it underscores that even when extinction is not explicitly mentioned, it remains the primary focus of investigation. Secondly, it emphasizes that ethical reflection is structured through the interpretative lens provided by the imminent existential threat we face. By employing the expression “Ethics of extinction”, we draw attention to the overarching theme of extinction and acknowledge that ethical considerations are shaped by the perspective of being under such a profound threat. In fact, after a period of partial obscurity, in which the term bioethics was not even associated with the name of Potter<sup>23</sup>, we are now faced with a *rainassance of* Potterian bioethics. In simpler terms, the field of global bioethics has experienced a resurgence in importance compared to biomedical ethics. As a result, many analytical authors who were previously focused on biomedical ethics and clinical bioethics have shifted their interests towards global bioethics issues. Particularly, they have become increasingly concerned with the subject of human extinction and exploring potential strategies to prevent it. This has led to an intriguing convergence between the thoughts of renowned thinkers such as Potter and Jonas, and the contemporary analysis conducted by authors like Nick Bostrom and Julian Savulescu, creating an unforeseen overlap between their reflections.

---

<sup>23</sup> H.T. Have, *Encyclopedia of Global Bioethics*, Springer, 2016, pp. V-VI.

Indeed, Bostrom's Maxipok principle echoes the imperative of responsibility of Jonas. For instance, Bostrom argues that the potential loss of expected value caused by a catastrophic event with existential consequences is so immense that the primary consideration when acting out of a collective concern for humanity should be to reduce existential risks. It can be helpful to adopt the following guideline for such morally impersonal actions: maximize the probability of achieving an "OK outcome", defined as any outcome that avoids existential catastrophe (Maxipok).

Maxipok is best understood as a practical rule or initial suggestion, rather than a universally valid principle, as there are certainly moral objectives other than preventing existential catastrophes. The principle's value lies in aiding prioritization. Altruistic efforts are not so abundant that we can afford to squander them on numerous projects that have suboptimal effectiveness. If promoting existential safety for humanity yields expected benefits on a significantly larger scale compared to other contributions, it would be wise to concentrate on this highly efficient form of philanthropy.

It's important to note that maxipok differs from the popular maximin principle («Choose the action that has the best worst-case outcome»). Since we cannot completely eliminate existential risks, as we could be wiped out at any moment due to a vacuum phase transition triggered in a distant galaxy billions of years ago, applying maximin in this context would mean selecting actions based on the assumption of impending extinction. Maximin would thus suggest that we should all indulge and enjoy ourselves as if there were no tomorrow. While this implication might be tempting, it is implausible<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> N. Bostrom, *Existential risk prevention as Global priority*, in «Global Policy», cit.

### 5. Longtermism and the future generations

In his text *What we owe the future*<sup>25</sup>, the Scottish philosopher MacAskill points out that our era is, compared to those that preceded it, unprecedented. Not only for what is new, in positive terms (a better quality of life, longer life expectancy, less poverty, greater spread of democracy, etc.) but also for our ability to impact on the balance of our planet, through behaviour whose aggregate effect will have an impact on present and future generations.

With this in mind, Greaves and MacAskill propose the concept of axiological longtermism, which suggests that, in many decision scenarios, the most favorable option beforehand corresponds to the best probability distribution over future events starting from a distant future date, denoted as “t”. They argue that a stakes-sensitive argument can be used to derive deontic longtermism from axiological longtermism. Deontic longtermism asserts that, in a broad range of decision contexts, the morally right option to choose is the one that aligns with the optimal probability distribution over future events from the same “t” date. The argument relies on the Stakes Principle, which states that when the importance of the values at stake is significant, non-consequentialist restrictions and prerogatives become relatively insignificant, implying that the best course of action is simply the one with the highest utility<sup>26</sup>. There are numerous versions of longtermism<sup>27</sup>: some radicals claim that the welfare of future generations is more relevant than the welfare of present generations.

---

<sup>25</sup> W. MacAskill, *op. cit.*

<sup>26</sup> A. Mogensen, *Staking Our future: deontic Longtermism and the non-identity problem*, GPI Working Paper - No. 9-2019.

<sup>27</sup> There are different versions of longtermism and a bunch of authors arguing for its main conclusions. Apart from the aforementioned MacAskill see also N. Beckstead, *On the overwhelming importance of shaping the far future*, Ph. D. thesis, Rutgers University Graduate School, 2013; N. Beckstead, *A brief argument for the overwhelming importance of shaping the far future*, in H. Greaves & T. Pummer (Eds.), *Effective altruism: Philosophical issues*, Oxford University Press, 2019, pp. 80-98.

The argument in favor of longtermism is rooted in the recognition of the vast magnitude of the distant future. To be more precise, the potential for both immense value and immense suffering in the far future of civilization originating from humans surpasses that of the near future. This assertion is supported by two key factors. Firstly, there is the aspect of duration. By adopting any reasonable demarcation between the near and far future (e.g., a span of 1000 or 1 million years from the present), it is plausible that our civilization could persist for a significantly longer period than the near future by several orders of magnitude. Even if we conservatively assume that our civilization will cease to exist when the increasing solar energy output renders Earth inhospitable for complex life as we currently know it, we could potentially endure for approximately 500 million years. Secondly, the spatial scope and utilization of resources come into play. If our descendants embark on interstellar colonization endeavors, even at a fraction of the speed of light, they would eventually settle in a region of the universe and harness an abundance of resources far surpassing our present capabilities. These two factors combined indicate that the distant future holds tremendous potential for either exceptional value or significant suffering<sup>28</sup>.

The problem with this perspective, even in its less radical versions, is that it clashes with our inability, at least at the individual level, to take action to improve the living conditions of merely potential entities, distant in time and incapable of reciprocation, the latter being, according to some authors, the condition for being able to claim rights<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> C. Tarsney, *The epistemic challenge of longtermism*, in «Synthese», 201, 195, 2023.

<sup>29</sup> The other issue at stake is the unpredictability of the far future. This characteristic affects both the ability of individuals and institutions to make reliable decisions and the willingness of individuals and institutions to cope with scenarios different from the not-so-distant future ones. This paper won't be focused on this aspect.

Faced with this scenario, two issues need to be brought to the fore. The first deals with the fabric of our societies that do not seem equipped to deal with such situations, the second concerns the general inability of individuals to attend to and care about the long-term consequences of their very actions.

### **6. *The vulnerable world hypothesis***

The need to adopt different strategies to deal with the global challenges ahead is not only hampered by the problem of our inadequate moral psychology but also and first of all by a social structure that prevents the implementation of appropriate policies. In this paragraph I briefly propose the analysis of the Swedish philosopher Nick Bostrom, who connected his vulnerable world hypothesis with the idea that, from the perspective of global politics, our societies are characterised by a semi-anarchic base condition.

In his essay entitled *The Vulnerable World Hypothesis*, Nick Bostrom illustrates human creativity as a process of extracting balls from a giant urn. Throughout history, we have extracted a wide variety of balls, most of them white, some with shades of grey. These balls represent ideas, discoveries and technological inventions. To date, the cumulative effect of these innovations on the human condition has been mostly positive and may even improve in the future. However, what we have not yet extracted is a “black ball”, i.e. a technology that, by its very nature, could destroy the civilisation that produced it. The failure to extract such a ball has so far been a matter of pure luck.

Should technological progress continue, it is practically inevitable that a “black ball” will be drawn. However, we usually adopt an attitude based on the hope that this will never happen.

To quote Bostrom’s words: «The vulnerable world hypothesis holds that if technological development continues, there will come a point where a set of capabilities will make the destruction of the

civilisation that produced them extremely probable, unless that civilisation adequately distances itself from the semi-anarchic base condition»<sup>30</sup> .

The scenario presented by Bostrom with his Vulnerable world hypothesis is amplified by the presence of world order that makes the management of risks associated with technological development extremely problematic. For describing such order Bostrom introduces the term “semi-anarchic basic condition”.

The term ‘semi-anarchic basic condition’ refers to a world order characterised by three main elements: 1) a limited capacity to develop preventive policies; 2) limited global governance; and 3) the existence of various motivations driving citizens and groups within a society, including selfishness, welfare, convenience, and even apocalyptic motivations of a residual part of the population, etc.

Firstly, there is a limited capacity to develop preventive policies, indicating a lack of comprehensive measures to address potential issues or challenges proactively. This suggests a reactive approach rather than a proactive one.

Secondly, there is limited global governance, implying a lack of centralized authority or regulatory structures at the global level. This results in a fragmented system where decision-making and governance responsibilities are dispersed among different actors and institutions.

Lastly, the existence of various motivations driving citizens and groups within a society is a defining characteristic of the semi-anarchic basic condition. These motivations can vary widely and encompass factors such as self-interest, the pursuit of individual or collective welfare, convenience, and even apocalyptic motivations held by a residual segment of the population. This highlights the diverse range of driving forces that influence human behavior within this world order.

---

<sup>30</sup> N. Bostrom, *The vulnerable world hypothesis*, cit.

In summary, the term ‘semi-anarchic basic condition’ refers to a global state where preventive policies are limited, global governance is lacking, and various motivations shape the actions of individuals and groups within society.

### **7. *The limits of our common sense morality***

The semi-anarchic base condition on the other hand is fostered, at least according to a certain line of interpretation, which I share in relevant part, by our inability to react effectively to the challenges around us. Within this framework it is interesting to analyze Persson and Savulescu’s view. They firmly believe that while technology has advanced at an extraordinary pace, granting humans unprecedented power to benefit humankind but also to cause harm, the corresponding development of moral psychology has lagged behind. In other words, as technology has progressed, our moral understanding and ethical capabilities have not kept pace.

Persson and Savulescu argue that our moral psychology, which encompasses our innate moral instincts and cognitive processes, has largely evolved during the Pleistocene era. This period, spanning from about 2.6 million to 11,700 years ago, was characterized by a significantly different environment and set of challenges compared to the present day<sup>31</sup>.

Throughout the Pleistocene, humans lived in small hunter-gatherer communities with survival and reproduction being the primary concerns. Both our moral instincts and our ethical intuitions were shaped by the environmental conditions and social circumstances at that time. These instincts provided us with the ability to deal with issues such as cooperation, reciprocity and the sharing of resources within small groups.

Indeed, our common sense morality, shaped by our evolutionary history and personal experiences, may exhibit certain

---

<sup>31</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future. The need for moral enhancement*, OUP, Oxford 2012, pp. 1-2.

characteristics that make it ill-suited for navigating the complex ethical challenges posed by technological development.

One such characteristic is the readiness bias, which refers to our tendency to be more afraid or cautious in situations where we have previously experienced negative outcomes. This bias is a product of our evolutionary adaptation to prioritize avoiding potential dangers and threats to our survival<sup>32</sup>.

Furthermore, our common sense morality often operates within an action-omission model and a causality-based conception of responsibility. These schemas shape our moral judgements by emphasising the distinction between actively causing harm through performing an action and allowing harm to occur through omission<sup>33</sup>

Furthermore, our emotional responses and moral judgements are often influenced by a cognitive bias known as the 'near future bias'. This bias refers to our tendency to prioritise and be more emotionally engaged with outcomes or consequences occurring in the near future than those in the distant future.

When we are confronted with ethical dilemmas about technological developments and their potentials for benefit or harm, our emotional reactions tend to be more pronounced with immediate or near future consequences. We tend to be more likely to consider the immediate benefits of a given action or technology, while discounting or minimising the risks or long-term consequences associated with it<sup>34</sup>.

Moreover, our moral feelings are spontaneously directed towards close relatives or friends, even if they are not spatially close to us. However, they are similarly not elicited for persons distant from us (affectively speaking), nor do they grow in relation to the number of persons involved in the scenario considered<sup>35</sup>

The parochial (myopic) character of common sense morality does not allow the activation of moral sentiments that go beyond the

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

prejudice of the near future, of availability, of causally based responsibility. This leads to what Persson and Savulescu, following Garrett Hardin, call the tragedy of the commons, i.e. the fact that each individual, by his actions, believing he is maximising individual interest, introduces, in the long run, behaviour that is detrimental to the group (of which he is a part), for example by depleting fundamental natural resources or polluting the environment<sup>36</sup>.

### **8. Concluding remarks**

Bioethics initially took the lead in addressing the existential risks confronting our species, as exemplified by the contributions of Potter and Jonas. These thinkers emphasized the urgency of formulating new principles and adopting novel perspectives to safeguard the survival of humanity. While it is valid to scrutinize certain aspects of Potterian and Jonasian bioethics, particularly regarding topics such as end-of-life choices, their works undeniably represent a groundbreaking milestone in contemporary philosophy. They introduced a well-structured examination of the grave threat of sapiens' extinction, marking a pivotal moment in intellectual discourse.

In this analysis, our primary objective was to highlight the significant impact of bioethical reflection in shedding light on the reasons behind humanity's inability to effectively address the challenges it faces. While delving deeply into this complex issue is beyond the scope of our current exploration, it is crucial to acknowledge the thought-provoking debates that have emerged from bioethical contemplation in recent years. Among these, two

---

<sup>36</sup> Buchanan and Powell present a different claim about our alleged moral inability to cope with certain scenarios. Indeed, they believe that exclusivism, that is, the moral attitude to care *exclusively* for the near and dear depends on the stimuli received from the environment and the specific way our *moral brain* has been trained and accustomed, not on a somehow inherent failure rooted in our evolutionary history (see A. Buchanan, R. Powell, *The evolution of moral progress. A biocultural theory*, OUP, New York 2018).

particularly intriguing discussions have revolved around the potential existential threat posed by AI<sup>37</sup> and the ethical considerations surrounding human enhancement<sup>38</sup>.

However, our focus in this contribution has been to bring attention to an often overlooked aspect within the discourse on the ethics of extinction: the profound issue of the motivations that impede our ability to restructure our moral behavior. By exploring this aspect, we hoped to shed light on the underlying reasons that hinder the necessary transformation of our ethical conduct.

---

<sup>37</sup> See N. Bostrom, *Superintelligence. Paths, dangers, strategies*, OUP, Oxford 2014.

<sup>38</sup> See A. Clarke, J. Savulescu, C.A.J. Coady et al., *The Ethics of human enhancement*, OUP, Oxford 2016.

STEVEN UMBRELLO

**FROM SUBJECTIVITY TO OBJECTIVITY: BERNARD LONERGAN'S PHILOSOPHY AS A  
GROUNDING FOR VALUE SENSITIVE DESIGN**1. Introduction 2. Objectivity  
3. VSD and moral commitments 4. Conclusion**ABSTRACT: FROM SUBJECTIVITY TO OBJECTIVITY: BERNARD LONERGAN'S PHILOSOPHY AS A GROUNDING FOR VALUE SENSITIVE DESIGN**

This article explores the potential of Bernard Lonergan's philosophy of subjectivity as objectivity as a grounding for value sensitive design (VSD) and the design turn in applied ethics. The rapid pace of scientific and technological advancement has created a gap between technical abilities and our moral assessments of those abilities, calling for a reflection on the philosophical tools we have for applying ethics. In particular, applied ethics often presents interconnected problems that require a more general framework for ethical reflection. Lonergan's philosophy, which emphasizes the importance of self-understanding and self-transcendence in achieving objectivity, can provide a valuable perspective on VSD and the design turn in applied ethics. The article examines how Lonergan's philosophy can be applied to VSD and the design turn, and how scientific knowledge can be integrated into an ethics of science without reducing it to an external reflection. By adopting Lonergan's perspective, we can address the ethical challenges arising from scientific and technological advancements while promoting a more holistic approach to applied ethics.

**1. Introduction**

As ethical issues have changed, applied ethics has taken various "turns". The 1950s saw the emergence of the empirical turn, which emphasized using scientific data to guide moral judgment<sup>1</sup>. Alongside that, we also witnessed the biomedical turn, which concentrated on ethical issues raised by developments in biotechnology and medicine<sup>2</sup>. The 1970s saw the emergence of the environmental turn, concentrating on the moral challenges brought on by environmental

<sup>1</sup> P. Borry, Schotsmans, K. Dierickx, *The origin and emergence of empirical ethics*, in G. Widdershoven et al. (eds), *Empirical Ethics in Psychiatry, International Perspectives in Philosophy & Psychiatry*, Oxford University Press, Oxford 2008.

<sup>2</sup> P. Borry, P. Schotsmans, K. Dierickx, *The birth of the empirical turn in bioethics*, in «Bioethics», 19, 1, 2005, pp. 49-71.

deterioration and climatic change<sup>3</sup>, and the 1980s heralded the “animal turn”, focusing on questions of how we (should) treat non-human animals<sup>4</sup>. More recently, applied ethics has shifted to a “design turn”, which, in light of scientific and technical breakthroughs, highlights the significance of the design process for new technologies, and argues that we ought to be incorporating human values into and throughout that design process in order to support and advance ethical norms<sup>5</sup>. The design turn further seeks to ensure that the advantages of technological breakthroughs are accessible to all, and it aims to close the gap between technical progress and our moral commitments. One of the most prominent and well-developed approaches for embedding ethics in design is value sensitive design (VSD)<sup>6</sup>.

VSD is a method of developing technology that considers moral principles and ethical ideals throughout the design process of technologies, making sure that they respect human autonomy, uphold our values, and advance welfare. Because VSD acknowledges that technical breakthroughs have broad ethical implications and that design choices have the potential to influence society and people’s lives, VSD is essential to the design turn in applied ethics<sup>7</sup>. VSD seeks to advance more ethical and equitable design and use by incorporating ethical issues into the design process itself. However, both a lack of moral commitments in VSD and the lack of a philosophical grounding for values have raised concerns about the method’s effectiveness for addressing these challenges. In this article, I present Bernard Lonergan’s philosophy of subjectivity as

---

<sup>3</sup> F. Mathews, *Environmental Philosophy*, in G. Oppy, N. Trakakis (eds), *History of Philosophy in Australia and New Zealand*, Springer, Dordrecht 2014.

<sup>4</sup> J.B. Callicott, *Animal Liberation: A triangular affair*, in «Environmental ethics», 2, 4, 1980, pp. 311-338.

<sup>5</sup> J. van den Hoven, *The Design Turn in Applied Ethics*, in J. van den Hoven, S. Miller, T. Pogge, (eds.), *Designing in Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 11-31.

<sup>6</sup> B. Friedman, D.G. Hendry, *Value sensitive design: Shaping technology with moral imagination*, MA: MIT Press, Cambridge 2019.

<sup>7</sup> *Ibid.*

objectivity as a novel way to understand and ground both VSD and, more broadly, the design turn in applied ethics.

Lonergan's philosophy places a strong emphasis on self-awareness and self-transcendence as means for achieving objectivity<sup>8</sup>. He contends that human subjectivity is an integral component of objectivity, rather than a roadblock to it; we can overcome our biases and arrive at a more impartial perception of reality by becoming aware of who we are and what those biases are<sup>9</sup>. This offers a useful viewpoint on the ethical issues raised by scientific and technological breakthroughs, which has significant implications for VSD and the design turn in applied ethics. Yet, despite its potential, Lonergan's philosophy has not been properly examined in relation to these domains. By investigating the possibilities of Lonergan's philosophy as a foundation for VSD, this article seeks to close this gap and present a potential principled grounding for the moral commitments that have been argued for in contemporary iterations of VSD.<sup>10</sup> The article shows how Lonergan's philosophy may be used to understand the objectivity of moral values and how this may aid us in understanding and grappling with the moral issues brought on by developments in science and technology.

## **2. Objectivity**

The foundation of Lonergan's philosophy is the notion that through a process of self-transcendence, humans are capable of knowing objective reality<sup>11</sup>. According to Lonergan, objectivity is a dynamic and ongoing process of inquiry that is constantly open to modification and improvement rather than a set of unchanging facts that exist independently of human experience, and being "attentive,

---

<sup>8</sup> C. Friel, *Faith and Feeling in Lonergan*, in «Australian eJournal of Theology», 21, 2013, pp. 139-154.

<sup>9</sup> B. Lonergan. *Insight: A Study of Human Understanding. Vol. 3. Collected Works of Bernard Lonergan*, University of Toronto Press, Toronto 1992.

<sup>10</sup> B. Friedman, D.G. Hendry. *Value Sensitive Design*, cit.

<sup>11</sup> M.H. McCarthy. *Authenticity as self-transcendence: The enduring insights of Bernard Lonergan*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2015.

intelligent, reasonable, and accountable” is the process by which objective knowledge is attained<sup>12</sup>. This calls for a readiness to doubt one’s presumptions, look for fresh data, and engage with others.

The objective philosophy of Lonergan directly affects moral principles as well. He holds that moral principles are not merely cultural norms or subjective beliefs, but rather objective facts that can be learned through the same process of inquiry that produces scientific and factual knowledge<sup>13</sup>. According to Lonergan, moral principles are rooted in the fact that people are rational beings, and this makes moral ideals discoverable through a process of reflective self-awareness, in which people consider their own behaviors and motivations and work to bring them into coherence with objective ethical standards<sup>14</sup>. Self-reflection requires the challenging of presumptions, contemplation of different points of view, and conversation with others. In this process, people can learn values like justice and fairness, respect for others’ autonomy, and dignity.

Lonergan’s larger philosophical framework, what he refers to as the “Generalized Empirical Method”, provides the intellectual foundation for his notions of dignity, fairness, and respect for autonomy<sup>15</sup>. This approach is predicated on the notion that people have a natural tendency to want to know and comprehend the world around them, and that knowledge comes from experience. According to Lonergan, our perception of the world is comprised of three fundamental processes: experience, understanding, and judgment.<sup>16</sup>

---

<sup>12</sup> B. Lonergan, *Method in Theology*, Darton, Longman, and Todd, London 1973, p. 20.

<sup>13</sup> W.E. Conn, *Bernard Lonergan on Value*, in «The Thomist: A Speculative Quarterly Review», 40, 2, 1976, pp. 243-257.

<sup>14</sup> M. Ambrosio, *Bernard Lonergan and John Finnis on the Question of Values, Understanding Values*, in «Center for Catholic Studies Faculty Seminars and Core Curriculum Seminars», 2, 2013.

<sup>15</sup> A. Beards, *Generalized Empirical Method*, in «The Lonergan Review», 3, 1, 2011, pp. 33-87.

<sup>16</sup> J. Dadosky, *Lonergan on wisdom*, in «Irish theological quarterly», 79, 1, 2014, pp. 45-67.

Experience is the unprocessed information we gather from our interactions with the outside world and our senses. Comprehension is the process of organizing that experience into meaningful patterns and relationships to make sense of it. Making assessments and conclusions based on our perception of the world is an act of judgment. Lonergan believes that the purpose of human inquiry and understanding is not merely to collect information, but rather to reach self-transcendence, or the full realization of one's potential as a human being<sup>17</sup>. Self-transcendence is the capacity to see beyond our own narrow viewpoint and to acknowledge the inherent dignity of all people.

Understanding the connection between objective knowledge and moral ideals can thus be understood using Lonergan's philosophy of "subjectivity as objectivity", which in turn offers a way to anchor moral ideals in objective reality and, by highlighting the significance of self-transcendence, reflective self-awareness, and continuing inquiry, to promote ethical behavior in a world that is increasingly affected by technological breakthroughs.

### **3. VSD and moral commitments**

Historically, value sensitive design (VSD) has seen criticism for not rooting its "values" in any moral commitments<sup>18</sup>. Early VSD literature frequently avoided broader philosophical arguments regarding the nature and justification of specific values, focusing instead on the technical aspects of designing for values<sup>19</sup>. Due to its lack of philosophical foundations, the process of selecting and ranking values was also somewhat ambiguous and prone to subjectivity. Detractors furthermore suggested that designers could

---

<sup>17</sup> B. Lonergan, *Insight*, cit.

<sup>18</sup> N. Jacobs, A. Huldtgren, *Why value sensitive design needs ethical commitments*, in «Ethics and information technology», 23, 2021, pp. 23-26.

<sup>19</sup> C. A. Le Dantec, E.S. Poole, S.P. Wyche, *Values as Lived experience: evolving value sensitive design in support of value discovery*, in «Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems», Association for Computing Machinery, New York 2009.

be tempted to give higher priority to values that are more practical or useful for their own interests or the interests of their clients, such as efficiency or profitability, even when these might come into conflict with more general human values like welfare<sup>20</sup>. Such problems might also be exacerbated if designers are unaware of the moral (or other) underpinnings of the values they have in mind during the design process. In other words, rather than serving to advance and defend moral principles, VSD runs the risk of becoming a vehicle for instrumentalizing them for other ends. This criticism has sparked a renewed interest in the philosophical underpinnings of VSD, and scholars have turned to various ethical theories and frameworks to provide a principled base for the norms VSD seeks to advance<sup>21</sup>.

The early work of Batya Friedman and company, who popularized the idea of value sensitive design in the 1990s, is exemplary of this issue. In their work, they acknowledged the value of moral principles in design, but they did not offer a conceptual framework to support those principles<sup>22</sup>. Instead, to decide which values should be given priority in a particular design, they used *ad hoc* techniques like stakeholder consultation and intuition. Similarly, early VSD researchers like Phoebe Sengers and Kirsten Boehner highlighted the need for design to represent societal values but did not clearly outline how such values should be determined and prioritized<sup>23</sup>. In response to these gaps, recent positions like those of Jeroen van den Hoven and Pieter Vermaas argue for more

---

<sup>20</sup> A. Borning, M. Muller, *Next steps for value sensitive design*, in «CHI 2012 Proceedings of the SIGCHI conference on human factors in computing systems», Association for Computing Machinery, New York 2012.

<sup>21</sup> S. Umbrello, *The Ecological Turn in Design: Adopting a Posthumanist Ethics to Inform Value Sensitive Design*, in «Philosophies», 6, 2, 2021, p. 29. See also S. Umbrello, *Imaginative value sensitive design: Using moral imagination theory to inform responsible technology design*, in «Science and Engineering Ethics», 26, 2, pp. 575-595, 2020, pp. 575-595.

<sup>22</sup> B. Friedman, *Value-sensitive design*, in «Interactions», 3, 6, 1996, pp. 16-23.

<sup>23</sup> P. Sengers, K. Boehner, S. David, J. J. Kaye, *Reflective design*, in «Proceedings of the 4th decennial conference on Critical computing: between sense and sensibility», Association for Computing Machinery, New York 2005, pp. 49-58.

principled approaches to VSD based on well-established ethical theories like consequentialism, deontology, and virtue ethics<sup>24</sup>. Yet even these methods have seen criticism for failing to account for the unique cultural and historical contexts in which design is located, and which can (and often do) impact on the values in need of consideration during design. One way or another, VSD needs a foundation for values, and one which is philosophically well-grounded.

Lonergan's philosophy offers one potential framework for comprehending the interplay between subjectivity and objectivity, as well as the significance of moral principles in human flourishing. By anchoring VSD within this framework, designers would be better able to recognize and rank the moral values that are most crucial in a certain design environment while also recognizing the significance of the cultural and historical circumstances that helped form those values. This would make it possible for designers to produce technologies which are more morally sound and responsive to values while also ensuring that their work supports the autonomy and dignity of all those involved.

It is also worth highlighting that Lonergan's theory emphasizes the necessity of self-transcendence and the pursuit of the common good, further enhancing its potential as a foundation for VSD. According to Lonergan, people have an inbuilt potential for self-transcendence which enables them to put aside their personal interests and pursue the common good. The idea of the common good recognizes that people are social beings that influence one another via their behaviors. People must cooperate in order to advance justice, fairness, and equality. In the context of VSD, Lonergan's focus on the common good offers an insightful viewpoint on the design process, as VSD aims to foster design practices which result

---

<sup>24</sup> P.E. Vermaas, Y.H. Tan, J. van den Hoven, B. Burgemeestre, J. Hulstijn, *Designing for trust: A case of value-sensitive design*, in «Knowledge, Technology & Policy», 23, 2010, pp. 491-505.

in technologies that are considerate of the needs and values of the people who will use them. By putting the common good first, designers may ensure that their creations not only benefit specific users but also improve society as a whole. This is crucial when developing technologies which can have a significant impact across society, such as social media platforms, autonomous vehicles, or automated industrial machinery. Lonergan's philosophy also places a strong emphasis on the value of justice and fairness in interpersonal interactions, maintaining that people are morally required to treat others with justice and fairness. Others' autonomy is to be respected, and individuals are to be treated with respect and decency. With regards to design, this entails creating technologies that respect the autonomy and dignity of the users who will interact with such systems. Most centrally, this means that technologies must not entrench or further discriminatory practices, impair certain users' abilities to control their lives, and users must retain control of their personal information (in addition to other concerns).

In a variety of respects, Lonergan's philosophy of objectivity has the power to substantially alter VSD. First of all, it would give a solid foundation for the moral commitments VSD so needs. By looking to Lonergan's philosophy, VSD can draw on a more substantial and principled understanding of morality based on justice, autonomy, and respect for dignity, rather than solely on the arbitrary values and preferences of designers. For instance, in the design of new equipment within the medical domain, a VSD strategy based on Lonergan's philosophy would give equal weight to the autonomy and dignity of healthcare professionals and the safety and well-being of patients. To do this, designers would have to look past their prejudices or preferences and examine the wider ethical consequences of their design choices.

Second, this grounding would compel practitioners of VSD to engage in a more thorough and introspective moral deliberation process.

Designers would need to carefully analyze the moral consequences of their work and engage in a process of debate and reflection with stakeholders, including end-users, impacted communities, and ethicists, rather than depending solely on intuition or personal ideals. To ensure that the values and perspectives of all stakeholders are effectively reflected in the design process, this would require VSD practitioners to be more open and accountable in their decision-making.

Furthermore, encouraging VSD practitioners to think about the larger social and cultural settings in which their work is located can help them to account for the social and cultural ramifications of their work, as well as the larger economic, political, and historical variables that influence the design process, rather than considering design as a solely technical or instrumental activity. To ensure that the design process is more inclusive and responsive to the needs and values of diverse populations, designers would need to be more thoughtful and critical in their approaches.

The three previous points represent a significant departure from how VSD is currently carried out. VSD frequently begins with the identification of stakeholders before attempting to balance their interests in the design of technologies or systems. But according to Lonergan's philosophy of objectivity, we should first have a solid grasp of what is good before designing the systems and technologies that would represent those values. This calls for a more philosophically informed approach, which VSD at the moment lacks, despite Friedman and Hendry's commitment to at least three universal values: human wellbeing, justice, and dignity<sup>25</sup>. Second, user-centered design, which emphasizes orientation toward the user and the value of user feedback, is frequently used in VSD. This strategy, however, is often individualistic and arbitrary, and may

---

<sup>25</sup> B. Friedman, D.G. Hendry. *Value Sensitive Design*, cit.; see also S. Umbrello, *Combinatory and complementary practices of values and virtues*, in «Filosofia», 65, 2020, pp. 107-121.

not result in the attainment of common goods. In contrast, Lonergan's philosophy of objectivity places a strong emphasis on the necessity of developing technologies and institutions that support a common understanding of what is desirable. Finally, VSD frequently lacks a clearly defined ethical framework, instead often relying on vague utilitarian strategies for balancing the interests of stakeholders. The emphasis on fairness and respect for others' autonomy in Lonergan's philosophy of objectivity, however, can offer a more principled way to reconcile divergent interests. In comparison to current practices in VSD, Lonergan's concept of objectivity thus offers a more philosophically founded, objective, and principled approach to VSD.

#### **4. Conclusions**

Lonergan's theory of objectivity presents a strong foundation for VSD to ground moral commitments and values, addressing longstanding historical gaps in the theory.

By looking to Lonergan's work, VSD could provide more principled strategies for solving societal issues by focusing on the ideals of justice, fairness, respect for autonomy, and human dignity. This would entail a shift in emphasis toward values as the primary organizing factor of VSD, necessitating a deeper understanding of philosophical and ethical ideas.

This strategy may have drawbacks, such as requiring designers to have knowledge of Lonergan's philosophy or introducing the danger of forcing a certain ethical framework on the design process.

Yet even so, incorporating Lonergan's philosophy into VSD has many advantages, such as a more solid and transparent ethical underpinning for decision-making, a clearer articulation of values and objectives, and a greater potential for social impact.

Finally, the potential advantages of incorporating Lonergan's theory of objectivity into VSD may offer designers a chance to

develop more morally and socially responsible approaches to challenging issues.

STEVEN UMBRELLO è Ricercatore presso il Centro per le Scienze Religiose Bruno Kessler di Trento

[sumbrello@fbk.eu](mailto:sumbrello@fbk.eu)

MATTEO CRESTI

**APPLIED ETHICS AS “THE NEW ETHICS”. TOWARD A NEW TRANSFORMATION OF THE ROLE OF MORAL PHILOSOPHER AS A “MORAL EXPERT”**

1. Introduction 2. Parfit’s thesis 3. Bioethics as ‘new ethics’ 4. What kind of applied ethics?  
5. The role of the philosopher today 6. Conclusion

**ABSTRACT: APPLIED ETHICS AS “THE NEW ETHICS”. TOWARD A NEW TRANSFORMATION OF THE ROLE OF MORAL PHILOSOPHER AS A “MORAL EXPERT”**

*This paper argues that applied ethics represents the new ethics. The first part reconstructs the origin of this new way of doing ethics, examining the theses of Parfit and Toulmin. Parfit argues that ethics is a recent discipline, distinct from religion, while Toulmin asserts that concrete problems have prompted philosophers to take up applied ethics. Subsequently, three levels of applied ethics are identified: philosophical, political, and case ethics. However, it is emphasized that applied case ethics has yet to overcome certain prejudices. It is argued that philosophers should participate in case discussions due to their formal expertise. In the secularised and technologically advanced context, philosophy can offer practical solutions to contemporary problems, entering public debates and people’s lives. The philosopher is the ideal interlocutor to discuss contemporary values, adopting a secular and pluralist approach.*

### 1. Introduction

This paper aims to defend the idea that applied ethics is the new ethics, not in the sense of a new substantive morality, but in the formal sense, i.e., a new way of approaching moral problems, the new way of doing moral philosophy.

In the first part of the paper, the intent is reconstructive. I will show how this new way of doing ethics became widespread, and I will do so by highlighting the theses of Parfit and Toulmin. First, I will explain Parfit’s thesis that ethics is a recent discipline, born around 1960, since it was in those years that ethics found its autonomy from religion, and I will also show in what sense this thesis may be true. In the second place, I will



Abime, pastello su carta, 150 x 100 cm, 2021

analyze Toulmin's thesis that concrete problems have stimulated philosophers to deal with applied ethics.

Secondly, I will then isolate three different levels of applied ethics, distinguished according to their aims: philosophical, political, and case based applied ethics. I then discuss the fact that this revolution in ethics still needs to be completed: in fact, applied case ethics still needs to be more studied. Finally, I show how this revolution can be completed. I maintain that the philosopher is the expert who can rightfully enter into the discussion of concrete cases, as she is the expert on moral argumentation. The idea I defend is that, at the very least, the philosopher should be recognized as having formal expertise that makes her best placed to recognize moral arguments and show their strengths and weaknesses and that because of this expertise, she should rightfully enter the teams that discuss moral cases.

The idea that I am defending is that in today's increasingly secularised world, in which changes caused by new technologies are ever more frequent, philosophy has something to offer in the resolution of concrete problems: it is not only a theoretical discipline but also a practical one, which can enter not only into public debates but also into people's concrete lives. The philosopher today is the one who is best placed to discuss the values associated with contemporary problems and who can discuss them from a secular and pluralist point of view.

## **2. Parfit's thesis**

«Non-Religious Ethics has been systematically studied, by many people, only since about 1960. Compared with other sciences, Non-Religious Ethics is the youngest and the least advanced»<sup>1</sup>, Derek Parfit commented at the end of his most important volume. The idea put forward by Parfit is that human beings have always discussed

---

<sup>1</sup> D. Parfit, *Reason and Persons*, Clarendon Press, Oxford 1984, p. 453.

ethics, what was good, right, or best to do, but they have always done so on a religious basis: and this has deprived ethics of the autonomy of thought, of the urge to search for the reasons that justify our actions and that prompt us to act. Only a few were the “atheist” thinkers, as Parfit calls them, whom we would call “secular”: Buddha, Confucius, Socrates, and a handful of Greeks and Romans.

According to Parfit, in contemporary philosophy, Sidgwick marks a caesura proposing a systematization of normative ethics and a non-religious analysis of the various theories. After Sidgwick, moral philosophy continued to find its autonomy, but mostly in metaethics, not normative ethics. Around 1960, people began to talk about ethics again.

Parfit’s thesis is that morality is something specific that has to do with a set of rational arguments and the evaluation of those arguments: «We are the animals that can both understand and respond to reasons»<sup>2</sup>. Morality is therefore connected with reasons for acting. However, since belief in some deity, in her intervention in the world and her demands on human beings, is very complicated to sustain rationally, as the study of reasons for acting and the justifications they provide, ethics is a recent phenomenon. The belief in divine punishment after death can be an internal reason to act according to rules that are believed to be predetermined by the deity herself, but one can hardly argue rationally about this belief.

Some will say that Parfit’s view is too radical, that there are already seeds of secularism and non-theological rational argumentation in Renaissance or eighteenth-century philosophy<sup>3</sup>. However, from a sociological point of view, Parfit’s thesis is

---

<sup>2</sup> D. Parfit, *On what matters*, vol II., Oxford University Press, Oxford 2011, p. 31.

<sup>3</sup>For approaches similar to Parfit’s but more gradualist, see V.J. Bourke, *History of Ethics. A comprehensive survey of the history of ethics from the early Greeks to the present time*, Doubleday & Co., Garden City 1968 and P. Donatelli, *Etica. I classici, le teorie e le linee evolutive*, Einaudi, Turin 2015.

confirmed: secularisation is a recent phenomenon: pre-modern societies were mostly religious, and morality conformed to religious norms; from the point of view of the history of philosophy, Parfit's thesis nevertheless finds its significance. Although it is true that since modernity, the place of the divine within philosophical systems has been increasingly reduced, it is only since contemporary times that this long history of progressive secularisation has found fulfillment<sup>4</sup>.

Parfit then adds that, since the end of the Nineteenth century, after Sidgwick, this particular type of non-religious moral reflection has arisen, but that its actual imposition has been since the 1960s. The philosophy of the first half of the Twentieth century is characterized by metaethical reflection: reflection on the semantics and logic of moral words. Indeed, philosophers from Moore onwards said very little about what was "good" or "right", focusing more on the definition of those words. Therefore, in the 1960s, normative ethics came back to life, and thus, Parfit can reasonably conclude that we are only at the beginning of this kind of reflection.

Parfit's thesis is also true according contemporary moral philosophy and its currents. Parfit is an analytic philosopher. Within analytic moral philosophy, three phases can be distinguished<sup>5</sup>. The first phase consists in the primitive delineation of the themes of metaethics, with some themes of normative ethics. A second phase entirely dedicated to metaethics abandons normative themes. Finally, the third phase, in the 1960s, known as the "great expansion" phase, is characterized not only by the proliferation of different areas and themes in metaethics but also by the return of normative ethics and the birth of applied ethics. Moreover, the

---

<sup>4</sup> For an analysis of the phenomenon of secularization see G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, ETS, Pisa 2013.

<sup>5</sup> See M. Cresti, *I Livelli dell'etica e l'argomentazione morale*, Vicolo del Pavone, Tortona 2021.

emergence of the need for “applied ethics” marks this turning point. Indeed, it is no coincidence that the resurgence of normative moral discourse coincided with philosophers’ engagement in solving practical problems.

### **3. Bioethics as ‘new ethics**

As Toulmin reminds us with his famous essay: «medicine saved the life of ethics»<sup>6</sup>. The practical problems related to medicine woke philosophers from their “slumber” all about abstract problems of metaethics and forced them to deal with practice. Toulmin himself attributes this turning point to precisely the same historical period as Parfit, the 1960s:

And this was still the general state of affairs [doing metaethics] in Anglo-American moral philosophy in the late 1950s and the early 1960s, when public attention began to turn to questions of medical ethics. By this time, the central concerns of the philosophers had become so abstract and general - above all, so definitional or analytical - that they had, in effect, lost all touch with the concrete and particular issues that arise in actual practice, whether in medicine or elsewhere. Once this demand for intelligent discussion of the ethical problems of medical practice and research obliged them to pay fresh attention to applied ethics, however, philosophers found their subject ‘coming alive again’ under their hands<sup>7</sup>.

Indeed, that is the period in which the birth of bioethics is widely recognized<sup>8</sup>. It is interesting to note this link between Parfit’s thesis and the widely accepted thesis on the birth of bioethics. The thesis I want to defend here is that Toulmin and Parfit discuss the same event. The need to deal with practical problems marks the birth not only of new disciplines (such as applied ethics and bioethics) and of a new way of doing ethics (as a secular reflection) but also of a new conception of “ethics” (understood as a discipline and not as a substantive moral theory)<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> S. Toulmin, *How the medicine saved the life of ethics*, in «Perspectives in Biology and Medicine», XXV, 4, 1982, pp. 736-750.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 749.

<sup>8</sup> See A.R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1998.

<sup>9</sup> This thesis has been argued in particular by Maurizio Mori, see M. Mori, *Bioetica. La risposta della cultura contemporanea alle questioni morali relative alla vita*, in *Teorie etiche contemporanee*, edited by C.A. Viano, Bollati Boringhieri, Torino 1990, pp. 186-224.

Let me try to test this hypothesis. Philosophical ethics has marginally dealt with concrete problems in the contemporary age. It was more concerned with defining the general contours of moral actions. If we take Hume's *Treatise*<sup>10</sup>, it is primarily concerned with outlining the structure of morality: the fact that morality is based on emotions and which emotions the moral virtues rest on. At the same time, Kant primarily wants to establish the nature of morality, that is, what formal characteristics a judgment must possess to be truly moral<sup>11</sup>. When philosophers then deal more specifically with what is right or wrong, they do so in contexts that are primarily marginal, such as pamphlets or essays: this is, for instance, the case with Hume's famous essays on suicide or Kant's on the alleged right to lie. This kind of work then provides an opportunity for their authors not only to deal with a specific topic but also to emphasize their conceptual frame.

Interest in concrete action is left mainly to moralists, to religious preachers who guide the masses with their religious morality. Analysing such a broad temporal dimension with precision here is impossible. However, it is reasonable to think that if the moral guidance of ordinary people is delegated to the religious, let be they priests or pastors, philosophy is content either to do metaethics *ante litteram* or to focus on particular points in a circumscribed debate between intellectuals, without the pretense of "changing the world".

In the 1960s, however, the necessary conditions for change were produced. Various phenomena produced this change. The first is secularisation, the roots of which start with the scientific revolution and found fulfillment in those years. Although Western societies are still religious, the first germs of the questioning of traditional common sense can be found. The second phenomenon is

---

<sup>10</sup> D. Hume, *Treatise on human nature* (1739), in *The philosophical work*, vol. I, Scientia Verlag Aalen, Darmstadt 1964.

<sup>11</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), trans. eng., *Critique of practical reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

scientific and technological progress, which emphasizes the urgency of specific problems previously in the background. Take, for example, one of the first technological interventions, such as the invention of dialysis. Here, the moral problem is establishing a criterion for treatment access. Indeed, this problem was familiar (distribution criteria have always been debated in moral and political philosophy). However, it has gained importance, significance, and intense media attention. As do the technologies concerning the beginning and end of life, which have brought issues that were previously considered marginal to the public's attention. Finally, the social and political context dominated by the Cold War and new media should be noticed.

Now as philosophers begin to deal with concrete problems, they try to apply abstract theories to the problems before them. This is the top-down model of applied ethics, or as Annette Baier called it, the «keystone model»<sup>12</sup>. The name "applied ethics" recalls precisely this approach: an abstract moral theory, a general normative theory, is applied to the concrete problem or case. I am a deontologist, and I have established that killing is always wrong; therefore, active euthanasia will be wrong. Period.

However, philosophers soon realized how unproductive this approach is. Bioethical problems require further reflection on the ethical principles we had previously elaborated on. A thief who kills an old lady to steal her pension and a doctor who carries out treatment that leads to the death of a terminally ill patient who asks to die, are different situations, with a different moral evaluation. Not only because the reasons for ending life are different but because the context is different because one has to reflect on the new conditions that technology has produced, the fact that today's situations of pain can be protracted, and in specific contexts, life loses meaning and dignity. The new technical possibilities

---

<sup>12</sup> A. Baier, *What Do Women Want in a Moral Theory?* in A. Baier, *Moral Prejudices*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

imposed (and still impose) a rethinking of our morality. Being born, living, and dying in the era opened by the biomedical revolution have a different meaning than in the 18th century.

This is why bioethics is not just a way to find a place for unemployed philosophers, nor a fashion, nor a way to intercept funding or to be pop<sup>13</sup>, but it reflects on the new way of experiencing the problems and possibilities contemporaneity offers. This is why bioethics and, more generally, applied ethics are new ethics and not just ethics of the applications of medicine and biotechnology.

If we look at the issues that bioethics has dealt with, we see that they almost exhaust the spheres of morality. There is the sphere of sexuality and reproduction, death, killing, and letting die, but also the more traditional ones of justice, truthfulness, autonomy, and care. Bioethical problems are the ethical problems of the contemporary world, which is why we can say that bioethics has become a new ethics because it exhausts (or occupies most of) the moral interests of the contemporary world. To these are added the problems analyzed by other applied ethics, which are increasingly finding their way in recent years.

Someone could say that this is not true: biomedical problems are not the only problems the contemporary world has faced since the 1960s. However, I need more than this objection to defeat my argument. First of all, a first answer is that one can see a trend towards a broadening of bioethics and the topics it deals with, ranging from animal issues to environmental ethics, so much so that today we speak of "global bioethics", in a sort of unification under a single label of all applied ethics. The essence of my thesis is that applied ethics is a new way of doing ethics, which has radically changed the content and methodology of ethics.

---

<sup>13</sup> R.M. Hare, *Why Do Applied Ethics?*, in *New Directions in Ethics: The Challenge of Applied Ethics*, edited by J. P. DeMarco and R. M. Fox, Routledge, New York 1986, pp. 225-237.

In addition, one can add a remark from the sociology of the academy: bioethicists and other philosophers who study applied ethics are often trained as such and know very little about the history of moral doctrines, metaethics, and normative ethics. They approach practical problems directly without ever having addressed normative issues conceptually, making the bottom-up approach at least true in practice.

My claim is that applied ethics is the new ethic regarding methodology and themes. The practical problems that have arisen since the late 1960s and the secularisation of the Western world have led philosophers to deal with new problems and to their voice being relevant in the public sphere.

#### **4. *What kind of applied ethics?***

For the first time in this context, philosophy knows a public relevance, which it may not have had for a long time. Toulmin comments:

But, now it was no longer a field for academic, theoretical, even mandarin investigation alone. Instead, it had to be debated in practical, concrete, even political terms, and before long moral philosophers (or, as they barbarously began to be called, 'ethicists') found that they were as liable as the economists to be called on to write 'op ed' pieces for the New York Times, or to testify before congressional committees<sup>14</sup>.

Philosophers deal not only with concrete issues but also with concrete cases. They may be engaged either in the resolution of a case or in the arguments accompanying the drafting of a law. There are thus different levels of applied ethics that, while in continuity with each other, have distinct objectives<sup>15</sup>.

The thesis, therefore, that applied ethics is the new ethics needs further specification.

Three levels of applied ethics can be distinguished according to their different purposes. The first level is *philosophical* applied

---

<sup>14</sup> S. Toulmin, *op. cit.*, p. 749.

<sup>15</sup> J. Arras, *Theory and Bioethics*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta, 2016, <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/theory-bioethics>.

ethics. It aims to construct a “comprehensive theory” in Rawlsian terms. According to Rawls, a comprehensive theory is an exhaustive theory of ethics and politics that incorporates metaphysical statements and a comprehensive conception of the good life, i.e., religious, philosophical, or cultural values. In this case, a theory of philosophical applied ethics is a theory that seeks to give a comprehensive account of a specific problem. The emblematic case may be abortion: traditionally, one starts by defining what is a “person” and then goes on to determine whether the embryo or fetus can be defined as such and thus argue for or against such a practice. This type of applied ethics aims to provide a theory that shows the deep-seated reasons for supporting or not supporting a specific practice or a solution to a problem. Such a theory will be divisive since it incorporates metaphysical and value-based assumptions that a part of people will not share.

The second level of applied ethics is *political*. Here, the aim is not to provide a comprehensive theory but to issue regulations, guidelines, and policies. For this reason, it is advisable to reach as broad a compromise as possible, which eliminates conflict and does not impose substantive moral positions on any minorities or, in any case, on a section of the public that holds a different moral view. Again taking up Rawlsian theory, the most appropriate argumentative method in this field will be public reasons. According to Rawls, when choosing the principles of justice that govern a society, one must choose those principles that are acceptable to all rational and reasonable individuals. The justifications cannot start from moral or metaphysical assumptions typical of a specific party. The aim here is not the completeness of the explanation and argumentation but rather to find agreement between the parties with shareable arguments.

Finally, the third level is the analysis of *concrete cases*. Applied ethics to case seeks to resolve individual problem situations. Again, the type of arguments involved must be clear: in many

situations, decisions must be made quickly, so the only helpful tool is cost-benefit calculations.

Returning to the question of applied ethics as the new ethics, the question becomes: which level are we talking about? Primarily, the revolution began in the realm of philosophical applied ethics: after all, as I said at the beginning of this paper, it is a revolution in philosophical ethics, which for the first time, finds itself discussing concrete problems in a secular manner. However, as Toulmin points out, it immediately seemed appropriate to take an interest in the political aspect or the resolution of individual concrete cases. This interest in political and concrete practice brings with it two aspects. On the one hand, it leads to the discovery of new methods of investigation i.e., bottom-up approaches such as casuistics overturn the traditional top-down approach of applied ethics. One does not first investigate the general problem (what euthanasia can be like), and then the proposed solutions are dropped into concrete cases (whether or not a particular patient can receive euthanasia treatment); instead, quite the opposite: one starts from the analysis of concrete cases (which patients and in which contexts can receive euthanasia treatment) and from these, a general rule is derived (under what circumstances euthanasia is permitted and why). On the other, it has produced a sociological shift: philosophers have entered the decision-making mechanisms, both at the political level and in the concrete management of problems, and have become part of public life (at least in some contexts).

### ***5. The role of the philosopher today***

Since the 1960s, a 'new ethics' has been affirmed. This statement has a double value. There is new ethics because, as Parfit said, there is a new way of arguing in ethics, which prescind from theology and religion. This way is the most widespread among the philosophical or intellectual elite and most people living in the

West, for whom religion finds less place and importance in the world.

Secondly, there is new ethics from a methodological point of view: because applied ethics is the new ethics, in the sense that reflection is directly dropped into the dimension of the practical problems (be it abortion or global warming), and if we take a closer look with a variety of methods and objectives: one may want to build a theory on a specific point, or offer arguments for political discussion, or even offer a contribution to the solution of a specific case.

The social and methodological aspects jointly contributed to this new philosophical landscape. The emergence of concrete problems has favored a shift to a different type of practical philosophy, so secularisation has favored a reflection much less tied to metaphysical beliefs and dogmas and much closer to the identification and solution of contemporary problems. The two aspects have also reinforced each other in a tangle that is difficult to unravel. Philosophers have been asked to intervene in public discussions precisely because of widespread secularisation (otherwise, only the churches and their representatives would have been asked)<sup>16</sup>.

Furthermore, it is precisely because non-religious philosophical reflection has become commonplace that we have moved further away from religious thought. Finally, dealing directly with concrete problems allowed philosophers to enter directly into moral dispute, on the one hand, because this was the demand (from funders and civil society), but on the other hand, because it showed the innovativeness of non-religious thought and allowed a watershed with the religious theories of common sense and tradition.

Given, then, that new ethics has come into being from the standpoint of its basic approach, as a secular one, and given that moral

---

<sup>16</sup> See A.R. Jonsen, *op. cit.*

philosophy can primarily be described as applied ethics, it will be necessary to see what this change has caused in the various declinations of applied ethics and to discuss what the role of the philosopher and the future of philosophy should be.

Now as far as philosophical applied ethics is concerned, there are not problems. It is in good health and is increasingly becoming the most widely used way to approach moral philosophy. More and more specializations are springing up precisely because moral problems in many areas of practical life are recognized. What is happening with artificial intelligence exemplifies the changes and the mechanism we have tried to outline. A new technology points out new problems, and philosophers begin to reflect on them. This leads to new conceptualizations, for example, in the case of the concept of “responsibility”, which gives a different meaning to general morality (the concept of “responsibility” has changed, and new agents have to be included in morality).

Less clear is the situation at the other levels of applied ethics. As far as political applied ethics is concerned, philosophers assiduously intervene in public debates, both in the media and in more professional and scientific manner. Indeed, few philosophers have a high media impact on the public debates of respective nations. However, on a smaller scale but more effectively, moral philosophers often become the bearers of legislative proposals or are officially heard by politicians when specific laws are discussed.

The situation of applied case ethics could be better. A detailed country-by-country analysis would go beyond the scope of this paper. However, although in some states, such as the USA or the UK, the figure of the clinical bioethicist is fully recognized, elsewhere this figure needs to be improved. Furthermore, in any case, in fields other than clinical ones, the presence of an expert philosopher is rare.

One could discuss the external causes that produce this situation (such as the low esteem of professionals and scientists for philosophical work and expertise), but this is not the aim of this paper. Here I want to discuss the internal causes within the discipline, which means that the revolution outlined by Toulmin and Parfit still needs to be completed and to show how philosophers can be instrumental in solving concrete problems through their particular expertise. Indeed, the revolution caused by dealing with practical problems can only be said to be complete if we not only deal with these problems at the general or political level but also the concrete level.

It must then be recognized that the philosopher has extraordinary expertise. There are various positions on the moral expert and the role of the philosopher<sup>17</sup>. I want to provide several considerations and arguments for a minimal position on which a consensus can be found on the philosopher's place in the discussion of concrete cases. I argue that, at the least, there is formal expertise that should make the philosopher's unique competence in the analysis of concrete cases recognized<sup>18</sup>.

If applied ethics also arose because of society's demand for philosophers to express themselves on contemporary problems, what do they offer? They could offer on one hand a suggestion or an intellectual's opinion, and on the other hand a factual content. Now the "opinion" as columnist does not offer any specifically philosophical content, so more is needed to justify academic

---

<sup>17</sup> For example, D. Archard, D. *Why moral philosophers are not and should not be moral experts*, in «Bioethics», XXV, 3, 2011, pp. 119-127; J.S. Gordon, *Moral philosophers are moral experts! A reply to David Archard*, in «Bioethics», XXVIII, 4, 2014, pp. 203-206.

<sup>18</sup> S. Camporesi, G. Cavaliere, *Can bioethics be an honest way of making a living? A reflection on normativity, governance and expertise*, in «Journal of Medical Ethics», XLVII, 2021, pp. 159-163; S. Camporesi, *La bioetica come professione e l'expertise in materia bioetica: riflessioni pedagogiche sullo sviluppo di un curriculum di Master di secondo livello in bioetica e scienze sociali in ambito anglosassone*, in «Future of science and ethics», VI, 1, 2021, pp. 74-82; M. Cresti, *I livelli dell'etica e l'argomentazione morale*, Vicolo del Pavone, Tortona 2021.

research on applied ethics issues or teaching or funding programs. Philosophers are asked not to be opinion leaders but to contribute scientifically to their subject topic. The question, therefore, remains whether the specificity of philosophy is material or formal. By “material content” I mean content that directly concerns moral positions, i.e. taking a stand towards one moral theory or another. Conversely, “formal content” does not concern specific moral positions but their form, i.e., the identification of arguments, logical structures, errors, or strengths.

Picking up on Parfit’s thesis, ethics has formal and material content to offer to the discussion. The fact that religious arguments are expunged from the discussion points toward this hypothesis. The moral philosopher offers arguments of a certain kind. As far as Parfit is concerned, his *Convergence Thesis* goes in precisely this direction: in the end, all moral theories converge on a single position through a climb up the mountain from different sides<sup>19</sup>. So moral philosophers, by expelling fallacious arguments, propose a single solution (or at most a small cluster of similar solutions), so the problem of dissent disappears. There is a moral position, and philosophers can show it and thus also solve concrete moral problems<sup>20</sup>.

Although I am sympathetic to this thesis, I cannot arguing here, so I will limit myself to showing how the moral philosopher can at least offer formal content. When faced with a problem and we have to solve it, we find justifications supporting possible solutions. That is: we look for arguments. Arguments can be of different kinds. We can appeal to engineers who give us arguments about the feasibility of various options. But we can also have arguments about the desirability of the various options. Ultimately, our drive is

---

<sup>19</sup> D. Parfit, *op. cit.* vol. I.

<sup>20</sup> A similar claim can also be found in Maurizio Mori, who separates deontological ethics with absolute duties on the one hand and consequentialist and deontological ethics with prima facie duties on the other. See M. Mori, *op. cit.*; and M. Mori, *Manuale di Bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2013.

to find an epistemic optimum, that is, to find the most justified options. Now what is the role of the applied ethicist philosopher in this deliberative process? What does she have to offer?

Regardless of whether moral knowledge exists, there is, however, a correct method for argumentation, which is the drive for epistemic optimality. The moral philosopher is the expert in moral argumentation; even assuming she has no material content to offer, she is the one who has matured her competence in recognizing, analyzing, and evaluating arguments. She is the one who is best able to do a cleansing job of other people's thinking, to show strengths and weaknesses, so that she can present valid and clear arguments. The expert in moral philosophy is the one who knows how *to walk the walk* and *talk the talk* in Collins' and Evans' words<sup>21</sup>, i.e., the one who knows how to contribute properly both to the discourse of moral philosophy and how to interpret the thought of others, both in the sense of other people involved in the concrete discourse and, more generally, of other disciplines involved in practical ethics.

This consideration succeeds in answering the criticism of those who deny the existence of any particular moral expertise. For those who argue that there is a fundamental difference between ethics and the rest of the disciplines since while disciplines from physics to hydraulics have content, and thus there is something that experts know better than we do, in ethics, there would be no content, so there would be no possibility of moral knowledge. If someone, therefore, asks for moral advice, it would not be given based on expertise (because it would be impossible to have expertise since

---

<sup>21</sup> H. Collins, R. Evans, *Rethinking expertise*, University of Chicago Press, Chicago 2008; the idea is also presented by S. Camporesi, G. Cavaliere, *Can bioethics be an honest way of making a living? A reflection on normativity, governance and expertise*, in «Journal of Medical Ethics», XLVII, 2021, pp. 159-163.

there is nothing to know) but would only be given based on a position of power and authority, which would make moral advice worthless<sup>22</sup>. This objection misses the point because moral expertise conceived in this way is not material but formal: a bit like the mathematician, who doesn't know the answer to every mathematical problem but knows the methods to obtain results and imagines which ones might be the most fruitful.

On the other hand, some object to the possibility of true moral expertise by arguing that for a judgment to be genuinely moral, it must result from an autonomous choice or evaluation: the individual herself must independently produce it<sup>23</sup>. Even if there were moral knowledge, it would be impossible for the expert to communicate it to others because everyone would have to arrive at that knowledge independently. Again, the objection is brushed aside because the philosopher acts as an advisor, not a substitute for the judgment-maker. The philosopher does a work of clarification and conceptualization of a material provided by the deliberating subject herself. She helps him to clarify agent's ideas; she does not replace agent's will. Therefore, the revolution of which Toulmin and Parfit speak will be complete when philosophers can and begin to deal with practical problems not only from a theoretical and political point of view but also from the point of view of practical cases. The recognition of their expertise is something new. They are not in ethics committees because their authority is recognized (e.g. because they are representatives of a religion), but they are there (or should be there) because they are the ones who, from a secular point of view and the point of view of reason, discuss the validity of the arguments that are presented and contribute to the team's discussion. It is only in this way, by recognizing the moral

---

<sup>22</sup> A. Gibbard, *Thinking how to Live*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2003; S. McGrath, *Skepticism about Moral Expertise as a Puzzle for Moral Realism*, in «Journal of Philosophy», CVIII, 3, 2011, pp. 111-137.

<sup>23</sup> J. Driver, *Autonomy and the Asymmetry Problem for Moral Expertise*, in «Philosophical Studies», CXXVIII, 3, 2006, pp. 619-644; K. Jones, *Second-Hand Moral Knowledge*, in «Journal of Philosophy», XCVI, 2, 1999, pp. 55-78.

philosopher as an expert, that the change Parfit spoke of in the birth of a new discipline: Non-Religious Ethics.

## **6. Conclusion**

In this paper, I have tried to show the future of the moral philosopher's figure. Applied ethics takes the form of the new ethics, understood formally, i.e., the new way moral philosophy is practiced. Moral philosophy is a recent discipline, as it has only recently become entirely independent of religious arguments. It is also characterized by a new investigation method, applied ethics. However, the philosophy practitioner must follow the path laid out by these changes and apply himself in the analysis and discussion of concrete cases. The moral philosopher possesses a unique expertise: she is the one who can recognize and analyze evaluative arguments and is thus able to contribute significantly to the solution of concrete problems arising from the emergence of new technologies. Moral philosophy is practical, and the time has finally come for it to be so in all respects.

MATTEO CRESTI svolge attività di ricerca presso il Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Torino

[matteo.cresti@unito.it](mailto:matteo.cresti@unito.it)

IGNAZIO IACONE

**L'ETICA CREATRICE.**

**DAL DISSENSO DELLA SCIENZA AL PLURALISMO ANTROPO\_ETICO**

1. Considerazioni introduttive
2. Tecnologizzazione delle esperienze, etica generale ed etiche applicate
3. Il dissenso della scienza e la pro-vocazione etica
4. L'etica come sub-stanzia delle etiche applicate

ABSTRACT: CREATIVE ETHICS. FROM THE DISSENT OF SCIENCE TO ANTHROPO\_ETHICAL PLURALISM

The techno-scientific accelerations have forced moral philosophy out of a certain self-referentiality and to face concrete problems concerning the life of men. Some factual questions of a bioethical nature (think of the redefinition of life or death) have required as many concrete solutions as possible. These solutions, of course, had to be guided and guided by general principles. And the general principles, in turn, had to be applied in various situations. On the one hand, the general ethics with its principles and on the other, the applied ethics called to face the dilemmas emerging from the technological advance. Beyond the methodological criticalities deriving from the application of the general principles in specific situations and fields, the "general" ethics remains the sub-stale (the substance) of the applied variants, avoiding that the latter is increasingly directed at endorsing the prevailing model of liberalism, which in practice moves along the line of authorisation of all that is chosen autonomously and consciously, with the only limitation dictated by the possibility of insult and fraud.



Abime, pastello su carta, 150 x 100 cm, 2021

**1. Considerazioni introduttive**

La nascita delle “etiche applicate”, o “etiche speciali”, «costituisce una delle novità nel campo della riflessione filosofica degli ultimi decenni»<sup>1</sup>. Con l'avanzare delle nuove tecnologie, la filosofia ha iniziato a occuparsi di questioni concrete relative alla vita, alla morte, alle emergenze ecologiche, ai mutamenti in atto nelle relazioni economiche e sociali e alle loro conseguenze. Se ne occupa, appunto, mediante una particolare riflessione sull'agire umano: l'etica. Il pluralismo disciplinare e la centralità della scienza, infatti, sollevano alcune importanti

<sup>1</sup> A. Fabris (a cura di), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci Editore, Roma 2018, p. 11.

questioni riguardo proprio l'applicazione di alcuni principi etici ad ambiti diversi. Nasce così l'etica applicata che, in questa direzione, è integrata in modo crescente nei percorsi formativi di diverse professioni, oltrepassando gli stessi confini della filosofia morale accademica e assumendo sempre più un ruolo pubblico. Essa ha una lunga storia che risale almeno al lavoro di Beauchamp e Childress<sup>2</sup> sulla bioetica negli anni '70 del secolo scorso. Inizialmente era considerata come un insieme di principi etici generali che potevano essere applicati a diversi contesti. Tuttavia, negli ultimi decenni, si è sviluppata una maggiore sensibilità rispetto al fatto che i contesti specifici richiedono un'attenta considerazione delle peculiarità etiche che essi presentano. Ciò ha portato all'emergere di "etiche applicate", come la bioetica, l'ingegneria etica, l'etica ambientale, l'etica della comunicazione, la neuroetica e così via. Sebbene sia fondamentale riconoscere la specificità dei diversi contesti, è altrettanto importante mantenere un nucleo comune di principi etici generali che possano guidare l'applicazione di etiche specifiche e, per questo, è necessario chiedersi se sia corretto parlare di "etica applicata" o di "etiche applicate". Il pluralismo disciplinare, infatti, potrebbe portare a una frammentazione dell'etica, rendendo difficile una visione d'insieme e una discussione critica dei principi etici coinvolti. Il presente contributo concentra l'attenzione sul carattere metodologico della problematica che in questa riflessione è considerato il problema fondamentale: il problema terminologico, che riguarda la discussione relativa al nome tramite cui è opportuno riferirsi a ciò che finora è stato chiamato "etica applicata" e il problema che riguarda l'unità o la pluralità delle etiche applicate e le relazioni che le diverse discipline intrattengono sia tra loro che rispetto alla filosofia morale e ai saperi scientifici e professionali nei quali si

---

<sup>2</sup> Cfr. T. Beauchamp, J. Childress, *Principles of biomedical ethics*, Oxford University Press 2008.

inscrivono<sup>3</sup>. In altri termini è necessario sciogliere il nodo della questione che riguarda la distinzione tra etiche e “etica forte”. Nelle società tecnologicamente avanzate, caratterizzate dalla mancanza di unità ideali, potrebbe risultare paradossale parlare di “etica forte”; è preferibile usare il termine etiche. In realtà si deve e si può parlare di “etica forte” più che mai.

Prima di delinearne il significato estensivo è necessario stabilire la genesi della parola etica. Essa affonda le sue radici in due parole apparentemente equivalenti nelle loro origini, ma sostanzialmente diverse nel loro significato: mentre il *mos* (morale) dei latini si riferisce all’abitudine sociale, collettiva, ai costumi di un popolo, l’*ethos* (etica) dei greci, soprattutto filtrata dalla riflessione aristotelica, indica l’abitudine del comportamento individuale, derivato non dalla pressione sociale, ma dalle sue azioni liberamente scelte. La postmodernità, o per meglio precisare la neomodernità<sup>4</sup>, caratterizzata dalla fragilità dei costumi (fragilità della morale collettiva), dalla crisi della ragione intesa come capacità sistematica, dalla dissoluzione delle teorie metafisiche e politiche onnicomprensive, dal predominio dell’interpretazione sui fatti e dall’emancipazione della dittatura del reale, inteso come dato di esperienza immutabile, ha creato spazi un tempo impensabili per l’*ethos*, inteso come iniziativa individuale. Di conseguenza, mentre le abitudini sociali hanno perso autorità, diventando modi di comodo, sono cresciuti sempre più gli spazi in cui la coscienza del singolo affronta problemi che vanno al di là dell’orizzonte del *mos* (morale collettiva). L’inquietudine, che scaturisce dal ritrovarsi del singolo, solo di fronte alla propria coscienza, è diventato il nuovo alimento della trasformazione umana.

---

<sup>3</sup> F. Fossa, *Che cosa sono Le etiche applicate? Tre problemi preliminari*, in «Etica e politica», 2, 2018, pp. 433-466.

<sup>4</sup> Cfr. R. Mordacci, *La condizione neomoderna*, Einaudi, Torino 2017.

## **2. Tecnologizzazione delle esperienze, etica generale ed etiche applicate**

La società contemporanea è contraddistinta da un'insolita accelerazione del mutamento sociale: esso porta a molteplici "rifiuti" che vengono assunti e discussi come problemi all'interno del dibattito pubblico. All'interno del quadro delle condizioni delle strutture democratiche, è difficile trovare soluzioni dall'alto per questi problemi; i discorsi pubblici non si basano solamente su potere e autorità, ma anche su argomenti. In modo più generale, le società moderne sono società che riflettono e che sono oggetto di riflessione; in esse tutto diventa oggetto di comunicazione e considerazione. In effetti, l'etica applicata può essere concepita, in primo luogo, come una parte di questo processo di riflessione e comunicazione. Essa è il tentativo di reagire con mezzi filosofici al crescente peso dei problemi. D'altro canto, l'etica (come la filosofia in generale) ha risposto da sempre ai problemi sociali, anche se talvolta il suo modo di riferirsi ai problemi è per lo più mediato e la sua reazione astratta<sup>5</sup>.

L'etica applicata si distingue, perciò, da quella tradizionale per il modo diretto con cui affronta il problema e per la sua reazione contenutistica. Visto da questa prospettiva, il successo stupefacente dell'etica applicata perde il carattere di una semplice moda passeggera e si inserisce in una vera e propria tendenza di tipo sociale e storico-teoretico che è oggi in atto. Diviene, così, comprensibile per quale motivo l'etica applicata si frantumi in una molteplicità di sotto-discipline (bioetica, etica dell'economia, etica dell'ambiente, etica del computer, fino all'etica del museo, ecc.), secondo una dinamica spesso sottovalutata.

Se l'etica applicata deve essere vista come parte del processo di auto-riflessione della società moderna, e se questa società si divide in numerosi sottosistemi e istituzioni, allora tale

---

<sup>5</sup> Cfr. K. Bayertz, *Self-enlightment of Applied Ethics*, in A. Cortina, A. García-Marzá, *Public Reason and Applied Ethics*, Routledge, London 2008.

differenziazione deve ripercuotersi in un'analogia differenziazione etica.

L'avanzata tecnologica, infatti, soprattutto in relazione ai molteplici impieghi dell'Intelligenza Artificiale, ha costretto la riflessione etica ad attardarsi su ambiti finora sconosciuti. Ecco la nascita di tante etiche quanti sono gli ambiti in cui si compie direttamente o indirettamente la trasformazione antropologica. L'etica della comunicazione, l'etica dell'economia, l'etica ambientale, l'etica della vita pubblica e la bioetica sono macro-ambiti in cui l'etica viene applicata allo scopo di approfondire e regolamentare questioni dovute all'impatto delle nuove tecnologie sulla vita degli esseri umani. All'interno di queste macro-aree ci sono settori più specifici di ricerca riguardanti ad esempio le cure mediche, il potenziamento umano, l'uso delle tecnologie comunicative, Big Data, l'economia globale, il mondo delle imprese, i temi della disabilità e delle differenze di genere.

Lo scenario "naturale" che si staglia sullo sfondo della postmodernità è un mondo tecnoliquido<sup>6</sup>. Relazioni tecno-mediate, apprendimento virtuale e digitalizzazioni delle informazioni sono solo alcune delle tecnologizzazioni delle esperienze quotidiane. La rivoluzione digitale ha trasformato il nostro sistema di relazioni e il modo in cui l'essere umano intrattiene rapporti con il mondo e con i suoi simili. Tutto l'agire comunicativo, potenziato e trasformato dalle nuove tecnologie, è qualcosa che non è più possibile controllare nelle sue variegate conseguenze. È inesorabile, dunque, una trasformazione di ciò che comunemente chiamiamo etica. Essa, infatti, non è più ciò che riguarda il comportamento degli uomini nelle decisioni che assumono di volta in volta individualmente e collettivamente; è divenuta, piuttosto, approfondimento delle forme e dei principi che dovrebbero soggiacere tra l'agire umano e l'agire dei vari dispositivi tecnologici. È

---

<sup>6</sup> Cfr. T. Cantelmi, *Tecnoliquidità, La psicologia ai tempi di internet: La mente tecnoliquida*, San Paolo, Milano 2013.

necessario, perciò, nell'ambito dell'agire comunicativo, operare una trattazione di tutte le novità che costantemente vengono proposte dalle tecnologie emergenti.

Un altro tratto specifico dell'etica applicata consiste nella pretesa di riflettere su tali problemi, non semplicemente in termini teoretici, ma di concorrere alla loro soluzione pragmaticamente.

Quando Martin Heidegger tematizza una serie di ricerche a proposito della medicina e della biologia riproduttiva, la sua prospettiva si distingue decisamente dalle riflessioni che vengono introdotte, in nome dell'etica applicata, a proposito della fecondazione in vitro o di altre tecniche oggi disponibili. Per Heidegger la produzione artificiale di esseri umani<sup>7</sup> è un segno per il «vuoto dell'abbandono dell'essere, entro il quale la consumazione dell'essente per le produzioni della tecnica, a cui anche la cultura appartiene, rappresenta l'unica via di uscita per mezzo della quale l'uomo, così tenacemente attaccato a sé stesso, può ancora salvare la soggettività nella superumanità»<sup>8</sup>.

Il progetto di una generazione artificiale dell'uomo, secondo questo autore, rappresenta il tema della riflessione, ma non il problema alla cui soluzione intendono, in qualche modo, contribuire le sue riflessioni. Proprio questa pretesa, invece, è avanzata dall'etica applicata in modo programmatico, andando oltre i confini stessi della filosofia.

Per ragioni facilmente comprensibili, in questo caso le possibilità di contribuire alla soluzione di problemi sociali - del tipo che abbiamo tratteggiato - sono più ampie, il che è facilmente comprensibile se si confronta il tradizionale ambito di lavoro di coloro che si occupano di etica applicata (in seminari universitari, riviste o congressi), con quanto avviene quando essi si impegnano in comitati etici o commissioni di consulenza politica.

---

<sup>7</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1976), tr. it. Mursia, Milano 2015, p. 62.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 60.

La tendenza a un impegno “trans-accademico” non corrisponde solo a un interesse degli eticisti applicati; il rafforzato inserimento istituzionale dell’etica applicata nasce dal fatto che tale impegno è socialmente gradito e accettato dai corrispondenti sottosistemi della società. Se è corretta la diagnosi secondo cui le società moderne si caratterizzano per una più intensa auto-osservazione e auto-riflessione, e che individua il modo in cui l’etica applicata debba essere concepita come parte di tale processo di auto-osservazione e riflessione, allora non può stupire che il processo, che mira a guadagnare un orientamento normativo, non sia più lasciato alla iniziativa privata di pensatori appassionati, ma assuma istituzionalmente una forma duratura.

L’istituzionalizzazione dell’etica applicata nell’ambito delle biotecnologie e della medicina è l’ambito più percorso.

Molti paesi europei hanno recentemente istituito commissioni etiche analoghe a quelle già esistenti, da tempo, negli Stati Uniti all’interno di ospedali, laboratori e altre istituzioni legate al tema della salute. Tali attività istituzionali, certamente, non rappresentano l’intero spettro dell’etica applicata. Essa, tuttavia, è ancora per alcuni aspetti una sotto-disciplina della filosofia intesa quale materia accademica, che ha le sue tradizionali attività nell’ambito della ricerca e dell’insegnamento; come tale, non deve essere separata in modo radicale dalla ricerca etica fondamentale o, più generalmente, dalla riflessione filosofica.

Su questo tema è concentrata l’attenzione di Bayertz:

Il ruolo istituzionale dell’etica applicata rimanda a un mutamento di funzione della riflessione etica nelle società moderne, che vorrei descrivere – in modo deciso – come un processo di «politicizzazione». L’etica applicata non riflette semplicemente i problemi della società moderna, confrontandosi con essi sul piano teoretico, ma si concepisce come momento del processo sociale di soluzione dei problemi. In ragione di questa pretesa immediatamente pratica essa abbandona la sua posizione distaccata dalla realtà sociale: essa si allontana dagli istituti filosofici e si lascia inglobare nei procedimenti pratici-istituzionali che strutturano il lavoro sui problemi della società<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.103.

Questo tipo di progressione ha però, di fatto, originato nuove problematiche che rischiano, in nome del pluralismo etico, di minare alla base la stessa etica filosofica. Se si prende in considerazione, ad esempio, la manipolazione della vita, ci si rende conto che essa si è attuata all'interno dei costumi occidentali prima ancora che le etiche applicate (bioetica) svolgessero le loro analisi filosofiche.

La neomodernità è caratterizzata da alcuni fenomeni storici che, praticamente, condizionano l'etica applicata intesa come etica filosofica. L'incremento delle biotecnologie e le nuove imprese scientifiche sono improntati ad una secolarizzazione che esclude dal discorso pubblico il fenomeno religioso e i suoi valori normativi e qualunque riferimento metafisico, rivendicando una neutralità dello Stato rispetto agli stili di vita ritenuti privati. «La secolarizzazione si presenta come una cornice liberale che postula l'impossibilità di stabilire criteri per una vita buona che valgano per tutti, creando, invece, condizioni formali affinché ognuno possa scegliersi lo stile di vita che meglio crede»<sup>10</sup>.

A tal proposito il filosofo tedesco Jürgen Habermas, facendo riferimento alla teoria politica di John Rawls, considerata il risultato di una progressione storica che ha visto frantumarsi tutte le certezze metafisiche, afferma: «La società giusta lascia libere tutte le persone di decidere che uso fare del tempo della loro vita. A ciascuna essa garantisce pari libertà di sviluppare un'autocomprensione etica al fine di realizzare una concezione personale di vita buona in base alle proprie possibilità e preferenze»<sup>11</sup>.

In un tale orizzonte l'etica sembra passare dall'idea che si debba “ragionare come se Dio non esistesse”, alla persuasione che si debba

---

<sup>10</sup> A. Pessina, *Etica e manipolazione della vita*, in A. Fabris (a cura di), *op. cit.*, p. 34.

<sup>11</sup> J. Habermas, *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale* (2001), Einaudi, Torino 2002, p. 6.

valutare se possa ancora esistere un'etica filosofica. E in questo consiste il senso della trasformazione del pluralismo etico in una vera e propria incommensurabilità delle etiche. La globalizzazione tecno-scientifica, inoltre, ha decretato una sorta di liberalismo di chiara matrice capitalistica che ha depotenziato l'influenza delle etiche applicate sempre più indirizzate ad avallare il modello prevalente del liberalismo, che in pratica si muove lungo la linea dell'autorizzazione di tutto ciò che è scelto in modo autonomo e consapevole, con l'unica limitazione dettata dalla possibilità dell'insulto e della frode. In questa cornice va, altresì, letto il cosiddetto fenomeno del "potenziamento umano", correlato al miglioramento delle prestazioni fisiche e intellettuali, che trova nei teorici del transumanesimo e del postumanesimo gli interpreti più convinti<sup>12</sup>.

### **3. *Il dissenso della scienza e la pro-vocazione etica***

L'intera esistenza è considerata dal transumanesimo e dal postumanesimo come un'incessante e libera produzione di bisogni e di desideri che liberano in maniera disorganica l'intenzionalità corporea finalizzata alla seduzione e allo sfruttamento dell'altro. In tale forma si celebrano l'esteriorizzazione della corporeità, i liberi impulsi e la forza del desiderio; l'esaudimento dei bisogni, al contrario, diventa la regola suprema dell'azione. Liberare i propri impulsi, scrollarsi di dosso le arrugginite impalcature delle leggi e delle norme sociali tradizionali, significa andare oltre ogni ideale, arrivare alla gioia totale della superficialità corporea. Questa condizione trova conferma nello sperimentalismo etico dove tutto viene lasciato al caso, alla fantasia, agli umori singoli. In questo modo, l'uomo, sradicato da qualsiasi consistenza relazionale, senza passato e senza futuro, privo di memoria e di attesa, si risolve in un consumo perennemente sperimentale del

---

<sup>12</sup> Cfr. R. Marchesini, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009.

presente, in un continuo transito e nomadismo identitario<sup>13</sup>, in cui «il nulla etico non è che un ulteriore prolungamento del nulla conoscitivo: è la piena consapevolezza che la decostruzione di ogni apriori trascina con sé ogni senso e ogni significazione; dunque, anche il mondo delle norme e dei valori»<sup>14</sup>. Sotto questo profilo sembra che l'etica non abbia più nessuna forza normante; è necessario, perciò, distinguere l'etica di matrice liberista, asservita alle leggi del mercato e della tecnologia dall'*ethos* della coscienza individuale, che rimane l'unico baluardo della razionalità alle derive del relativismo etico.

La scienza, in quanto espressione di una razionalità dialogica e problematizzante, sempre alla ricerca del fondamento ultimo, dovrebbe occupare un posto centrale nella tematizzazione etica; la scienza *in-forma* l'etica e l'etica *pro-voca* la scienza. L'affidamento dell'*ethos* alla coscienza del singolo potrebbe indurre erroneamente a pensare che le etiche siano frutto di questo tentativo relativista. In realtà il relativismo etico non nasce dalla coscienza del singolo ma dalla contrapposizione di blocchi all'interno dei quali tutto può essere il contrario di tutto. L'etica quanto più è affidata alla coscienza individuale, come invenzione di soluzioni a problemi di rapporti umani, tanto meno è relativistica e tanto più universale. Anche nei diversi ambiti, in cui essa viene applicata per regolamentare i riverberi delle nuove tecnologie sulla nostra vita, il fine è quello di dare risposte. E la categoria della temporalità assume un ruolo drammaticamente centrale, poiché il tempo è il senso del vissuto e del cambiamento. È un vissuto drammatico in quanto racchiude delle perdite, producendo allo stesso tempo novità all'interno delle quali l'uomo sperimenta una inesorabile centralità. Si impone, dunque, la necessità di individuare una nuova sintassi etica, capace di

---

<sup>13</sup> D.J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo* (1985), tr. it. Feltrinelli, Milano 1995, p. 158.

<sup>14</sup> C. Scilironi, *Il volto del prossimo. Alla radice della fondazione etica*, EDB, Bologna 1991, p. 98.

ricomporre quelle relazioni che fanno dell'uomo un tutto integrato non riconducibile solamente alla somma dei suoi singoli comportamenti. È necessario adottare uno schema etico-interpretativo che, coniugando la molteplicità delle dimensioni dell'umano, consideri l'uomo nella totalità del suo essere persona secondo l'ordine dell'intero al di là delle differenze spersonalizzanti e nullificanti. Appaiono di estrema chiarezza le affermazioni di Francesco Bellino quando afferma che

L'aporia della bioetica attuale è nel suo dimenarsi tra un'etica dell'ordine naturale e dell'equilibrio e un'etica della conquista e del rischio, tra lo sforzo di restaurare un presunto ordine naturale, continuamente minacciato dalla tecnoscienza, e la *hybris* di orientare e stimolare l'evoluzione dell'umanità verso nuovi e ignoti orizzonti. [...] Il postumano se diventa disumano non ha senso e perde ogni valore etico. [...] Senza l'uomo e la sua unicità, senza la sua ontologica relazione col mondo e con le alterità non c'è storia, comunità, né arte, scienze, etica. L'etica è nata con l'uomo, per orientarlo nel mondo e nei suoi rapporti con gli altri uomini e anche con le realtà non umane (natura, animali, macchine, beni culturali). Se scompare l'uomo o viene superato, viene superata e scompare l'etica. La dissoluzione ontologica dell'uomo produce la demoralizzazione, abolisce ogni criterio per distinguere il bene dal male, il giusto dall'ingiusto, l'umano dal disumano<sup>15</sup>.

Se nell'avanzamento della tecno-scienza l'etica applicata non si concretizza, soprattutto in ambito sanitario, in una sorta di dogmatismo di una «razionalità assiomatico-deduttiva o nel relativismo di una razionalità tecnico-strategica»<sup>16</sup>, in un «pensiero zippato»<sup>17</sup> o in una semplice «pratica sociale»<sup>18</sup> ma in una positiva etica pubblica, che non concerne soggetti collettivi a sé stanti, ma il bene comune, allora non sarà caratterizzata da un'attitudine dilemmatica esclusiva, ma da una forma inclusiva che salvaguarda la razionalità dell'agire senza degenerare nell'intolleranza<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> F. Bellino, *Pensare la vita, Bioetica e nuove prospettive euristiche*, Cacucci editore, Bari 2013, p. 13.

<sup>16</sup> L. Bertolino, *Etica e pratiche filosofiche*, in A. Fabris (a cura di), *op. cit.*, p. 357.

<sup>17</sup> A. Dal Lago, *Il business del pensiero. La consulenza filosofica tra cura di sé e terapia degli altri*, Manifestolibri, Roma 2007, p. 36.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>19</sup> P. Dordoni, *Oltre un'etica meramente "applicata". Spunti per la costruzione di un'etica "pratica"*, in «*Phronesis. Semestrale di filosofia, consulenza e pratiche filosofiche*», VI, 10, pp. 11-49.

Le etiche applicate, in altri termini, dovrebbero diventare strumenti di comprensione attraverso cui filtrare e dotare di senso assiologico la pluralità di elementi che emergono trasformandosi nei principali ambiti in cui si corporizza l'esercizio dell'etica (economia, tecnologia, comunicazione, ambiente, etc.). La contemporaneità è contrassegnata da una moltiplicazione/parcellizzazione dei saperi e da una teologizzazione della metafisica; ma proprio la differenziazione e pluralità del reale stimola una maggiore richiesta di senso. In questa direzione l'etica applicata diviene etica pubblica nel senso che si lega necessariamente a una concezione di metafisica pubblica, descrittivista e oggettivista che, non accettando più un uso privato della ragione, rende possibile un confronto morale tra posizioni differenti senza esclusioni aprioristiche e senza arbitrarietà.

L'etica filosofica, quindi, è costretta a venire allo scoperto, a fare i conti con la realtà, a risolvere problemi concreti, a mettersi alla prova dei fatti anche di fronte, talvolta, a veri e propri dilemmi; deve avere il coraggio di applicare fino in fondo la teoria anche quando questa fosse in contrasto con quanto emerge dalla realtà. Ciò non significa subordinare positivisticamente i principi o le norme universali ai fatti, la riflessione teorica alla verificabilità empirica, quanto piuttosto evidenziare la rilevanza di uno scambio arricchente tra concetto e realtà.

Nella misura in cui la scienza rivendica uno *status* di neutralità o un predominio sull'uomo e sul reale, costringendo la riflessione etica a un consenso acritico, annulla quel nucleo razionale grazie al quale l'etica generale non solo pone dei limiti a uno scientismo liberista, ma diventa la sostanza stessa delle etiche applicate.

#### **4. *L'etica come sub-stantia delle etiche applicate***

L'etica è sostanza (*sub-stantia*, fondamento nel senso della sintesi tra ragione e affezione) delle etiche nella misura in cui epura il tempo dell'uomo dalle perdite e dai cambiamenti e lo rende aperto

a nuove possibilità, consegnando l'uomo al suo vero *inter-esse*: la cura della propria esistenza. L'etica è tale, anzi è "forte", nel senso che diventa *sub-stanzia* delle sue varianti, proprio quando libera il tempo dell'uomo. Una riflessione etica è autentica per la sua capacità di riconsegnare l'uomo al senso del suo esistere e del suo operare; per la forza che dispone nel creare nell'uomo *l'inter-esse* (coinvolgimento, capacità di prendersi cura, di avere un obiettivo). E quale sarebbe *l'inter-esse* predominante dell'uomo se non quello di prendere a cuore la propria esistenza? La scienza, nella sua repentina evoluzione e nelle sue finalità ha *inter-esse* per l'uomo? Ha cura della sua esistenza? L'essenza della scienza e della tecnica in particolare, parafrasando Heidegger, risiede nell'*imp-posizione*<sup>20</sup>.

La scienza pone l'uomo sull'orlo di inedite possibilità che, da un lato lo pongono al centro del disvelamento di ambiti sconosciuti, dall'altro lo espongono al pericolo di una erronea interpretazione dell'ambito di-svelato. Sia bene inteso che il pericolo non è la tecnica o la scienza. L'Intelligenza Artificiale, le nuove macchine, i nuovi apparati tecnici non hanno nulla di demoniaco. Il pericolo, semmai, è costituito dal fatto che l'uomo, fagocitato dall'*imp-posizione* scientifica, non esperisca più la verità che connota ed eccede la scienza stessa. Laddove i criteri sono quelli della necessità o, peggio ancora, della causalità, l'uomo non fa più esperienza della libertà. La verità non ha più ragione di esistere e lascia spazio soltanto a una narrazione egemonica. Non c'è più bellezza etica; solo una lotta sordida per sopravvivere.

La scienza, in sé e per sé, non può dare conto della dignità umana, perché la dignità è basata sulla libertà umana. Secondo Harari, l'umanità non ha nulla di sacro, e l'Homo Sapiens non è l'apice della creazione. Gli umani sono «meri strumenti per creare l'*internet-di-tutte-le-cose*, che potrebbe alla fine espandersi dal

---

<sup>20</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), tr. it. GoWare, Firenze 2017, p. 51.

pianeta Terra fino a invadere l'intera galassia e perfino tutto l'universo»<sup>21</sup>. Secondo questa visione la scienza e tutte le nuove tecnologie digitali non hanno *inter-esse* per l'uomo se non per quanto concerne una sua possibile reificazione strumentale. Solo una scienza pro-vocata dell'etica, invece, agisce secondo il criterio della promozione umana. Solo se l'etica racchiuderà criteri e principi condivisi, affinché l'essere umano possa compiere scelte buone, chiarendo alcuni concetti come “bene” e “male”, “giusto” e “ingiusto”, “vizio e virtù”, potrà non solo essere la sostanza delle sue varianti applicate, ma promuovere modelli di vita che consentiranno a uomini e donne di giungere alla loro piena realizzazione.

IGNAZIO IACONE è docente di Bioetica ed Etica delle Imprese presso la LUM

[iaconeignazio@libero.it](mailto:iaconeignazio@libero.it)

---

<sup>21</sup> Y. Harari, *Homo deus. Breve storia del futuro* (2015), tr. it. Bompiani, Milano 2019, p. 480.

ADRIANO PESSINA

[LUCA LO SAPIO]

*IL FUTURO DELLA BIOETICA*

*TRA SCENARI PROBLEMATICI E PROSPETTIVE FUTURE*

**ABSTRACT: THE FUTURE OF BIOETHICS BETWEEN CURRENT SCENARIOS AND NEW HORIZONS**

*Bioethics is a complex discipline whose contributions have marked a fundamental part of the philosophical and moral debate of the second half of the 20th century and early 2000s. Adriano Pessina, one of the protagonists of this debate, offers his analysis to shed light on some of these aspects and to reflect on the transformations taking place. The contribution examines issues such as the role of ethics committees, the relationship between bioethics understood as biomedical ethics and global bioethics, and whether it is possible to develop a universalist ethical model.*

**S&F\_:** Albert Jonsen, uno dei padri fondatori della bioetica, ha evidenziato, in un articolo poi molto citato (*Why has bioethics become so boring?*), che la bioetica, ormai istituzionalizzatasi, avrebbe



perso, almeno in parte, il mordente che caratterizzava le prime battaglie contro il paternalismo medico e in favore dell'autodeterminazione. Questa tesi è stata ripresa e, in realtà, rilanciata da autori come Jonathan Baron e Steven Pinker i quali hanno visto nella bioetica uno strumento per rallentare o ostacolare la ricerca scientifica. Qual è la sua opinione al riguardo?

**AP\_:** *Come spesso capita, occorre chiarire i termini. Che cosa si intende per “istituzionalizzazione” della bioetica? Se il riferimento è ai vari comitati di bioetica nazionali creati, con funzioni differenti, nei diversi Paesi (penso in particolare*

*all'Europa), si deve notare che, in realtà, stiamo assistendo alla scomparsa della bioetica come disciplina di stampo filosofico a favore di una bio-giuridica che, ovviamente, è purtroppo condizionata dalle leggi vigenti in ogni Stato e dal contesto politico. Per quanto riguarda, poi, l'accusa rivolta alla bioetica di essere di ostacolo alla ricerca scientifica, mi pare che sia un luogo comune praticato da quanti hanno una visione miope della filosofia morale. Da una parte la ricerca scientifica è una prassi che si articola in diversi ambiti e mi pare che il dibattito sulla sostenibilità della ricerca evidenzia come le stesse scienze si interrogano sui confini da porre ai loro sviluppi, dall'altra è, però, evidente l'artificio retorico connesso con la creazione del dilemma tra promozione o ostacolo della ricerca scientifica.*

*Posto in termini generali, o meglio generici, è chiaro che nessuno vorrebbe avere a che fare con un sapere che ostacola la ricerca scientifica che, nell'immaginario collettivo, ha una connotazione etica positiva, una sorta di neutralità assiologica che si identifica con il cosiddetto "progresso". Ma se si entra nel merito delle possibilità dell'agire umano, potenziate dal nesso che lega tecnologie e scienze empiriche, allora è evidente che si apre la questione della responsabilità morale perché, come già ricordava Jonas, non si può giustificare a priori nessuna forma dell'agire. Se, come penso, la bioetica, da chiunque venga praticata, resta un'impresa di natura filosofica, allora il suo primo compito è quello di chiarire quali sono i "beni" messi in gioco nelle diverse prassi, sottraendosi ad una funzione ancillare nei confronti del contesto pratico-teorico in cui si inserisce. Si dovrebbe, anche alla luce del passato, capovolgere la prospettiva e chiedersi se si possa accettare uno sviluppo della ricerca che ignori le questioni etiche, così come già è avvenuto nel contesto del nazismo e come avviene, anche oggi, in alcuni Paesi che non riconoscono nemmeno i diritti dell'uomo.*

**S&F\_:** Rimanendo sulla scia della precedente riflessione vorrei ora esaminare un'altra questione che, soprattutto negli ultimi anni, è stata al centro di alcuni dibattiti. Mi riferisco al ruolo dei comitati etici nella regolamentazione della ricerca e della sperimentazione scientifica. Lei ritiene che nell'attuale forma tali comitati svolgano in maniera efficace questo compito o pensa ci siano dei correttivi che andrebbero implementati?

**AP\_:** *Se penso alla mia lunga esperienza all'interno dei Comitati etici ospedalieri e alla recente riforma, che recepisce indicazioni europee, penso di no. L'intreccio, inevitabile, tra la pressione economica delle grandi aziende, gli interessi, di per sé anche legittimi, dei singoli sperimentatori, la complessità di protocolli scientifici che coinvolgono migliaia di persone distribuite in vari territori, la riduzione delle tempistiche di valutazione, la generica attenzione alle questioni etiche connesse con il dovere di tutelare i pazienti, spesso ridimensionate attraverso consensi informati costruiti sulla base del criterio della libera scelta del paziente, rendono difficile un reale esercizio critico. In linea generale, ma la questione è complessa, occorre garantire la reale indipendenza dei valutatori, che devono avere un tempo congruo per la valutazione dei protocolli sperimentali: protocolli che devono essere esaminati in termini di efficacia, fattibilità e sicurezza, garantendo in modo sostanziale e non puramente formale che i benefici attesi, benché non possano essere garantiti, siano maggiori dei vari effetti collaterali a cui si sottopongono i pazienti. A ciò si aggiunga un fatto: benché siano definiti " etici", questi comitati si limitano, spesso e perlopiù, a formulare valutazioni di stampo strettamente giuridico-formali e sono formati da persone la cui competenza nel campo della filosofia morale è spesso assente, supplita da convincimenti personali. Vedremo se la situazione muterà.*

**S&F\_:** Storicamente si sono delineate due forme, per così dire, di bioetica: la cosiddetta etica biomedica che ha trovato nei *Principles of biomedical ethics* di Beauchamp e Childress un punto di riferimento e la cosiddetta bioetica ecologica di ascendenza potteriana. La prima forma è quella che si è maggiormente imposta anche all'attenzione pubblica, la seconda almeno in una prima fase è stata invece più in ombra e ha suscitato meno clamori in termini mediatici. Pensa che oggi la situazione sia cambiata?

**AP\_:** *L'opinione pubblica è alimentata dall'informazione di massa e di fatto quella che lei chiama etica medica investe direttamente la vita personale di molti cittadini, mentre le tematiche ecologiche appaiono, sebbene, erroneamente, lontane temporalmente e geograficamente. Le due linee di ricerca, per quanto connesse, rispondono a quesiti differenti e richiedono, anche, competenze diverse. Penso che la questione principale sia però individuabile nella separazione e frammentazione dei saperi, a cui si può tentare di rimediare non soltanto aprendo interazioni reali tra le competenze specialistiche delle varie discipline, ma avendo chiaro che lo sfondo stesso di questi problemi non è puramente scientifico, ma etico, nella sua più vasta accezione.*

**S&F\_:** Alcuni autori hanno affermato che soprattutto in alcuni paesi lo scontro tra bioetica laica e cattolica abbia rappresentato e/o rappresenti il leit motiv del dibattito pubblico e accademico sui temi bioetici. Altri tuttavia hanno evidenziato i punti deboli dell'uso di questa dicotomia. Anche lei su questo tema si è espresso in diverse occasioni. Può ripercorrere brevemente le sue idee su questo tema?

**AP\_:** *Lo schematismo è sempre una forma di pigrizia mentale. La filosofia non ha aggettivazioni e le teorie filosofiche possono soltanto far valere i loro argomenti. Da un punto di vista*

descrittivo, il binomio bioetica laica e bioetica cattolica è fallace per diversi motivi. Il primo è che questa impostazione trasforma la bioetica in un territorio tematico e non in una disciplina con un proprio statuto epistemologico che, a mio avviso, rientra nelle forme del sapere filosofico. In secondo luogo, mentre è abbastanza facile individuare le posizioni cattoliche, perché esiste un Magistero unificato, è arduo definire quali siano le posizioni delle differenti forme del cristianesimo, che ha molte espressioni: le Chiese ortodosse non esprimono gli stessi convincimenti della Chiesa “riformata”, luterani, protestanti, evangelici, valdesi, che anche tra di loro si diversificano a seconda dei luoghi e dei loro esponenti. In terzo luogo, questo schematismo emargina dal dialogo pubblico le varie confessioni non cristiane, dai mussulmani agli ebrei, ai buddisti o ai confuciani. In ultimo, ma non da ultimo, quale sarebbe la bioetica laica? In che consisterebbe la sua “ortodossia?”. Ci sono autori che si muovono nell’alveo dell’utilitarismo, altri seguono l’impianto kantiano, altri ancora si muovono sul terreno dell’antropologia filosofica, dell’assologia o della fenomenologia. Chi si appella a questo binomio, magari pubblicando interi volumi, può, al massimo, fare della sociologia. Personalmente ho cercato di argomentare partendo da un’altra distinzione, tra la bioetica come disciplina filosofica e il contributo che le diverse teologie e religioni possono dare alla comprensione dei problemi che la bioetica, nella sua autonomia metodologica, affronta. Nello spazio pubblico è bene ascoltare le voci di tutti, siano credenti, atei, agnostici, ma in una bioetica filosofica alla fine valgono soltanto le argomentazioni. In questa prospettiva l’impresa bioetica non può dirsi mai del tutto conclusa, perché ha, tra i suoi compiti, quello di “far pensare”.

**S&F\_:** Ritiene che il pontificato di Bergoglio abbia rappresentato un elemento di novità capace di avere un impatto di qualche tipo anche sul dibattito bioetico?

**AP\_:** *Un Pontificato porta sempre con sé l'impronta del Pontefice, della sua personalità, della sua storia e della sua formazione teologica. Penso che Papa Francesco abbia accentuato l'attenzione sulle questioni etiche connesse con la povertà, la crisi ecologica, l'ingiustizia sociale. Da una prospettiva filosofica, la questione centrale che, a mio avviso, Papa Francesco ha posto e che può realmente riguardare la bioetica, si trova nell'espressione, ricorrente, di "cambiamento d'epoca", posta come correzione dell'espressione "epoca di cambiamento". Penso che la bioetica debba prendere sul serio questa tesi, che condivido. Ritengo sia decisivo comprendere quali siano le profonde trasformazioni dell'esperienza umana introdotte dalle nuove tecnologie, in termini pratici e in chiave di autorappresentazione della condizione umana.*

**S&F\_:** Quali sono a suo avviso le linee di riflessione più interessanti al momento nell'etica applicata e perché?

**AP\_:** *Sono un po' insofferente rispetto alla categoria di "etica applicata". Per sua stessa struttura ogni riflessione etica riguarda un territorio dell'agire umano e solo se si viene da una impostazione formalistica si può separare l'etica, nella sua struttura fondamentale, dalla sua interazione con la storia, le scienze e la cultura in generale. Indubbiamente oggi si apre uno spazio nuovo di analisi, dedicato alla cosiddetta intelligenza artificiale e ai profondi cambiamenti che sta introducendo nella prassi umana.*

**S&F\_:** Oggi assistiamo a una proliferazione di etiche applicate, al punto che quasi a ogni settore di indagine scientifica sembra essere

associata una relativa etica applicata. Ritiene che stante questo quadro la bioetica sia destinata ad essere marginalizzata (di fronte all'avanzare di sub-discipline come l'etica dell'informazione, l'etica delle biotecnologie, l'etica animale, etc.) oppure questa potrebbe essere l'occasione per la bioetica di svolgere un ruolo di meta-riflessione e coordinamento?

*AP\_: A mio avviso è la filosofia come sapere unitario che può fungere da punto di raccordo, o se si preferisce, da meta-riflessione nei confronti di saperi zonali che rispondono ad alcune questioni specifiche sollevate dalle trasformazioni delle esperienze umane.*

**S&F\_:** Ritiene che la contrapposizione tra analitici e continentali, che già Franca D'Agostino problematizzava e che oggi autori come Markus Gabriel e Quentin Meillassoux criticano, possa essere in qualche modo utile per comprendere il dibattito bioetico?

*AP\_: Tutto può essere utile, a condizione che non ci si imprigioni nelle scatole chiuse delle classificazioni di comodo. Ritengo, però, che l'impostazione strettamente analitica fatichi a render ragione delle complesse sfumature dell'esistenza umana che sono così rilevanti nell'approccio etico, mentre una certa linea "continentale" corra il rischio di perdere in rigore. Ma, ovviamente, sono pure annotazioni che andrebbero declinate concretamente.*

**S&F\_:** Quale impatto ha avuto la pandemia di Covid-19 sulla bioetica, in termini di visibilità pubblica e riflessione teorica? Pensa che i bioeticisti abbiano giocato un ruolo importante nei tre anni di pandemia o ritiene che, in linea di massima, ci sia stato un silenzio ingiustificato?

**AP\_:** *Rispondo con un'altra domanda, violando le regole della cortesia. Ma la bioetica ha una visibilità pubblica? Molti parlano di questioni bioetiche, ma con la stessa competenza di chi parla di calcio solo perché fa il tifo per una squadra. In generale è la stessa filosofia ad essere assente dal dibattito pubblico italiano. La pandemia ha evidenziato un fatto: i problemi non aspettano le soluzioni, le impongono e i decisori non è detto che abbiano le risposte più adeguate o che attingano a un patrimonio di conoscenze che resta in larga parte dimenticato.*

**S&F\_:** *È verosimile immaginare nel futuro prossimo convergenze tali da favorire l'emergere di un'etica planetaria?*

**AP\_:** *Un conto è un'etica universale, capace di valorizzare le differenze e permettere agli uomini di costruire i loro progetti di vita dentro relazioni che diano senso ai conflitti delle interpretazioni senza generare nemici, un altro è auspicare la creazione di un'etica formale che governi un gregge consenziente, addomesticato dagli interessi economici. In parte stiamo già vivendo dentro un'etica planetaria, che è poi quella del consumatore di massa. Non mi pare che sia la prospettiva migliore: il pluralismo, se intelligente e dialogico, è una risorsa irrinunciabile, perché, per usare l'espressione di un noto pensatore, la "verità è sinfonica".*

ADRIANO PESSINA è docente di Filosofia Morale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

[adriano.pessina@unicatt.it](mailto:adriano.pessina@unicatt.it)

ROSSELLA BONITO OLIVA

[DELIO SALOTTOLO]

*RIFLESSIONI ETICHE A PARTIRE DALLE IMPLICAZIONI BIOETICHE  
DELLA RIVOLUZIONE TECNOLOGICA IN ATTO*

**ABSTRACT: ETHICAL REFLECTIONS FROM THE BIOETHICAL IMPLICATIONS OF THE ONGOING TECHNOLOGICAL REVOLUTION**

*Bioethics, as applied ethics that reason about the interconnections between the biological and technical dimensions of the human, cannot but evolve extremely rapidly. The constant innovations coming, for example, from the field of artificial intelligence or from the manipulation of the genome, cannot but constantly question the human form of life. In this interview, Rossella Bonito Oliva, a moral philosopher, discusses the complex issues of the unthought and artificial intelligence, genome manipulation and the very latest innovation concerning the "production" of a "synthetic human embryo", highlighting what she calls*



*the increasingly widespread disinterest in the 'human' form of life".*

**S&F\_:** La bioetica, in quanto etica applicata che ragiona sulle relazioni sempre più complesse tra dimensione biologica e dimensione tecnica dell'umano, evolve costantemente ed è costantemente alla ricerca di possibili risposte a problemi allo stesso tempo sempre nuovi e sempre antichi. La pensatrice Hayles, nel suo recente *L'impensato*, si è interrogata su quelli che definisce "assemblaggi cognitivi" che sempre di più includono attori umani e attori nonumani (viventi nonumani e macchine). Quali scenari si stanno aprendo nella comprensione dell'umano? Quali potrebbero essere gli impatti di una teoria che pone l'attenzione alla dimensione dell'impensato?

*RBO\_:* Vorrei sottolineare che la bioetica è un'etica applicata molto particolare per la sua storia e per i nodi critici che ha intercettato nel tempo. Diversamente da altre etiche applicate – etica della comunicazione, etica dell'ambiente, neuroetica, ecc. – la bioetica ha come suo focus la vita (come suggerisce il nome). Là dove “etico” richiama il coinvolgimento dell'umano nella delimitazione di un territorio “familiare”, culturalmente segnato da valori e conoscenze, bios mette in gioco connessioni e intrecci con la complessa articolazione del biologico tra vivente e non-vivente, come l'interdipendenza tra l'azione umana e l'ambiente, gli attori nonumani, le macchine. Il testo della Hayles del 2017 raccoglie criticamente l'eredità di Deleuze e di quanti si sono interrogati sulle ricadute della processualità intensificata dall'azione umana concentrandosi su quanto non solo dipende dall'azione più o meno responsabile degli umani, ma penetra e crea assemblaggi: una “seconda natura” ossimoricamente generata dalla cultura o civiltà delle macchine. Che cosa decide delle potenzialità della conoscenza e dell'azione umana al di là dell'inconscio, della coscienza, degli immaginari e degli universi simbolici? In questo senso l'impensato tocca in qualche modo scava ancora più a fondo, allarga una dimensione in qualche modo individuale per interrogarsi sulle metamorfosi dei sistemi cognitivi. È quanto ha progressivamente spostato l'orizzonte della bioetica rispetto alla sua ispirazione medica. Questa volta non per questioni legate ai valori, alle responsabilità e alle regole di una ricerca medica, ma per la scivolosità di questioni di carattere economico, politico (finanziamenti e politiche sanitarie) e etico in senso lato. Le promesse della medicina non entravano solo nel merito della cura e della salute, ma toccavano questioni centrali dell'etica, della morale, della politica, dei diritti – nascita, morte, natura/cultura – portando ad emergenza l'oscillazione tra natura e cultura, tra corpo/mente e artificio. Al di là delle posizioni degli esperti,

ciò che è entrato nel dibattito è la legittimità della coppia sapere-potere, o meglio la ricaduta delle sperimentazioni della scienza sulla percezione delle potenzialità dell'azione umana. Se già con la scoperta dell'inconscio si è sollevato il velo sul presunto dominio della coscienza e della ragione strumentale, l'assemblaggio uomo-macchina sempre più pervasivo nella nostra vita quotidiana ha non solo detronizzato soggetto e ragione ma focalizzato gli interrogativi sui fattori che incidono sulla metamorfosi della percezione della realtà prodotta dall'artificializzazione del naturale e dalla naturalizzazione dell'artificiale. Come le macchine hanno inciso o meglio mediato il rapporto corpo/mente e di conseguenza tra vissuti e decisioni? Come la trasformazione della relazione soggetto-oggetto ha spostato l'asse dal soggetto all'oggetto, o meglio ha generato una sorta di simbiosi nell'interconnessione tra il mezzo e le strutture cognitive? Difficile rimanere nell'orizzonte della capacità di preveggenza delle scienze o della perdita del paradigma morale nel momento in cui la tecnologia ha spostato l'asse dal sapere al potere, dall'interrogativo sulla posizione dell'uomo nel mondo alla produzione di artefatti che da protesi/strumenti capaci di "esonere" e supportare diventano corpi e menti. Si pensi all'uso ormai diffuso di cellulari, computer che organizzano e scandiscono le nostre vite, la nostra memoria e le nostre rappresentazioni. È quella che si definisce una "complessità" incrementata dalla scienza, ma offerta alla conoscenza attraverso sistemi operativi computazionali indifferenti al significato della vita umana, ma capaci di incidere sulle scelte e le decisioni o meglio di illudere di poter regolare la processualità e surrogando l'interazione tra sistemi diversamente regolati attraverso algoritmi: nell'economia, nella genetica capaci di fornire orientamento, orientare decisioni di quanto si rivela sempre più in-decidibile.

**S&F\_:** Un tema di cui si sta discutendo a lungo riguarda ancora una volta l'intelligenza artificiale, soprattutto a partire dalla diffusione del programma ChatGPT che permette di costruire contenuti "originali" e non soltanto corretti formalmente. In un'intervista rilasciata al quotidiano *LaRepubblica*, il filosofo Luciano Floridi racconta che, dopo aver provato la chatbot, ha rilevato che "non c'è alcuna comprensione del testo. Brutale. Zero. Proprio come l'abecedario o la calcolatrice non capiscono i numeri, per quanto precisi siano i calcoli". Eppure, il mondo umano è sempre più gestito da questa tipologia di software. Gli algoritmi pilotano oramai molti aspetti dell'esistenza umana, dall'informazione che ci viene proposta dai nostri device alle possibilità di indirizzare i risultati elettorali delle nostre sempre più esauste democrazie (il caso Cambridge Analytics), fino alla profilazione individuale in modo da renderci consumatori sempre più efficienti e performanti. Quali scenari apre la sempre maggiore diffusione di algoritmi e "intelligenza artificiale"? Come dovrebbe rapportarsi l'umano a questo suo possibile futuro?

**RBO\_:** *La questione di quello che può fare l'AI si intreccia con la rappresentazione dell'umano. Mi spiego meglio, dal punto di vista del prodotto non vi è dubbio che l'intelligenza artificiale lavora più velocemente, in modo più efficace ma se ci spostiamo sul fine o sull'uso che fa del mezzo il fine il risultato è zero come sostiene Floridi. Ma il fatto che il mezzo promette quanto è entrato profondamente nell'approccio umano alla realtà non è da sottovalutare, a mio avviso la domanda non va posta nei termini di comparazione, se è vero che guardiamo, sentiamo, ricordiamo anche attraverso strumenti ormai incorporati. In termini di funzionamento e di efficacia potremmo dire siamo perdenti, il problema è che la perdita è molto più radicale se ne va del significato della vita umana, della possibilità di uscire da una neutralizzazione dell'umano. Difficile rispondere, ma decisivo domandarsi se*

*L'azione umana sia circoscritta alla produzione, se il dominio della dimensione economica condensi il significato della vita umana, se tutto questo sia il terreno al cui interno trovano alimento i valori a cui comunque l'etica si appella. La famosa domanda posta più volte dai filosofi circa la comparabilità tra l'intelligenza delle api, delle formiche e l'intelligenza umana oggi non offrirebbe grandi margini di differenziazione dal momento che viviamo in una rete dalla quale è difficile uscire, pena l'esclusione dalla comunicazione, dalla partecipazione alla vita comune, dal riconoscimento sociale. Questo spiega la commistione di entusiasmo e di timore verso l'AI. Centri di ricerca istituzionali si pongono più domande di imprese e centri di ricerca finanziati da privati, forse perché l'AI è un buon investimento, cresce su un terreno reso fertile e disponibile dal progressivo disinteresse alla forma "umana" della vita.*

**S&F\_:** Un team dell'Università di Cambridge, guidato dalla biologa Magdalena Ernicka-Goetz, è riuscita a far crescere un embrione, senza utilizzazione di ovociti e spermatozoi, fino al punto in cui inizia la formazione di linee cellulari distinte, ma non quelle di cervello o cuore. La ricerca avrebbe la funzione di favorire gli studi sulle malattie genetiche e sulle cause degli aborti spontanei. La notizia ha avuto una grande eco mediatica e si è parlato di primo "embrione umano sintetico". Le domande che questa "scoperta" spinge a porsi sono innumerevoli: se l'embrione non ha cuore né cervello, può essere considerato umano? E se non è propriamente umano, di cosa si tratta? Qual è il confine tra dimensione naturale e dimensione tecnica in un "ente" di questo tipo? Inoltre, proprio in quanto embrione allo stesso tempo umano e non-umano, può davvero essere utile alla ricerca? O rappresenta una forma rinnovata di prometeismo portato alle estreme conseguenze?

**RBO\_:** Certo i miracoli sono sempre esistiti al mondo e quindi anche un uomo sintetico senza cuore e cervello sarebbe il coagulo di molte speranze, paradossalmente l'artificio più vicino all'AI che ovviamente pecca in termini di empatia e pensiero. Una grande definitiva liberazione per l'umano che traduce il ritardo, la distanza alla base della sua evoluzione, in un definitivo passo laterale. Prometeo si sa viene punito, torturato e poi ridotto al silenzio spettrale della montagna. Prometeo non parla più o forse sarebbe meglio dire che Logos e mythos si sono fusi nell'AI che combina dati, lavora in termini previsionali partendo da ciò che è disponibile e compiendo valutazioni, prendendo decisioni, intercettando elementi omogenei o omogeneizzabili. Come ogni sintesi anche quelle artificiali implicano un movimento di mediazione nell'opposizione tra due fattori, ma il medio non è nel mezzo e nemmeno il mezzo, d'altra parte cuore e cervello non sono evidentemente riproducibili artificialmente. Ma forse ci sarà un tempo in cui questo embrione potrà apparire a pieno titolo umano o, viceversa, che proseguendo su questa strada cuore e cervello non siano più così essenziali a caratterizzare l'umano.

**S&F\_:** Come abbiamo appena visto, uno dei temi centrali per la bioetica è sicuramente l'ingegneria genetica che, semplificando al massimo, permette tra le altre cose di alterare le sequenze di DNA dei geni in vista della "produzione" di nuove composizioni genetiche più adatte a rispondere a determinate "esigenze". Dinanzi a questi scenari che evolvono molto rapidamente, si può dire che il rischio sia lo sviluppo di nuove forme di "vulnerabilità". Cosa dovrebbe o potrebbe fare la riflessione etica e bioetica dinanzi a questi possibili, ma sempre più reali, scenari?

**RBO\_:** La ricerca nel campo della genetica ha rivoluzionato profondamente la ricerca medica, le capacità previsionali sullo sviluppo di determinate malattie e in generale la conoscenza delle

*interazioni con fattori ambientali, regimi di vita, ambiente. Ancora una volta quando viene sottolineata solo la capacità di intervento sulle sequenze di DNA o di intervento sull'ereditarietà di alcune patologie anche la genetica può intervenire a complicare e problematizzare la relazione tra sapere e potere, tra conoscenza ed azione. Allora la vulnerabilità può prendere nuove forme per la disponibilità di un fiume di informazioni - ormai all'ordine del giorno sui network, giornali, trasmissioni e intrattenimenti - non metabolizzabili del tutto da chi può essere chiamato a decidere. Ancora una volta l'essere informati non mette nella condizione di poter decidere, la sequenza genetica non decide assolutamente sul futuro di una vita a meno di non considerare la vita, la nostra vita, come una bolla chiusa che galleggia nel mondo. E in questo senso la vulnerabilità è data da due fattori, uno interno e l'altro esterno. Quello interno è l'assolutizzazione del dato genetico rispetto alle condizioni ambientali, sociali e vitali che interagiscono con la processualità della vita, taciute dall'informazione secca. Il rischio non è l'ignoranza ma la difficoltà di amministrare e governare le paure e i timori che l'ereditarietà di una patologia può generare nel soggetto informato. Chi può decidere o intervenire? Evidentemente ogni soggetto che viva in un paese che garantisca l'assistenza sanitaria, che disponga di strutture capaci di informare sul dato specifico - la sequenza - ma anche sui fattori che richiedono l'incrocio dei dati con le condizioni di vita. Forse un'utopia nel nostro mondo. Ma dall'esterno la raccolta dati non viene sprecata, né tanto meno si può ancora pensare che l'avanzamento della ricerca non abbia bisogno di finanziamenti e che finanziamenti siano ispirati da interessi economici. Questo comporta ovviamente problemi in termini di rispetto di sorveglianza e controllo della sfera privata: non a caso chiamata banca dati.*

**S&F\_:** Il termine “etica” è quanto mai presente e all’ordine del giorno, perlomeno all’interno delle varie forme che assume il discorso pubblico europeo e all’interno delle differenti tipologie di progettualità europee. L’Unione Europea sembra dunque dare la massima importanza alla dimensione etica e bioetica. Come è possibile interpretare questo interesse da parte delle istituzioni comunitarie? Qual è la loro possibile efficacia? Quale dovrebbe essere il compito dell’etica e della bioetica dinanzi alle sfide, non semplici, della nostra contemporaneità, anche dal punto di vista istituzionale?

**RBO\_:** *Non saprei come rispondere a questa domanda se non che “etica” e “bioetica” sono diventati termini inflazionati e da un certo punto di vista privati di significato come i termini che coinvolgono il significato di dignità, responsabilità, giustizia. La perdita del paradigma della morale ha inciso anche sull’etica, privata della tensione ai valori attraverso la quale si declina la forma “umana” della vita. Etica ha a che fare con l’umano, riflette il sistema di relazioni che l’uomo costruisce con il mondo, con gli altri formandosi come prima persona in un orizzonte condiviso. In questa cornice dignità, responsabilità e giustizia possono trovare un’eco, sia pure nella complessità di tensioni e differenze della vita umana. Per usare un’espressione di De Martino non è l’etichetta che garantisce la qualità etica, ma l’eterna lotta per rimediare al rischio di “perdita della presenza” che alimenta il tempo dell’umano come trascendimento irrisolvibile in termini di regole, costrutti. La “presenza” dell’umano, il sentirsi sentendosi familiare nello spazio abitato, mette in gioco il mondo, gli altri in uno scambio dialogico e dinamico. Che le istituzioni comunitarie lo mettano a tema è sicuramente importante, ma non credo che la questione etica possa risolversi in termini politici che al momento la forma del governo non sembra aver superato l’ispirazione*

*pragmatico/strumentale ed essersi difesa dalle ingerenze economiche.*

GIUSEPPE LISSA

**LA BIOETICA AL TEMPO DELL'INTELLIGENZA ARTIFICIALE**

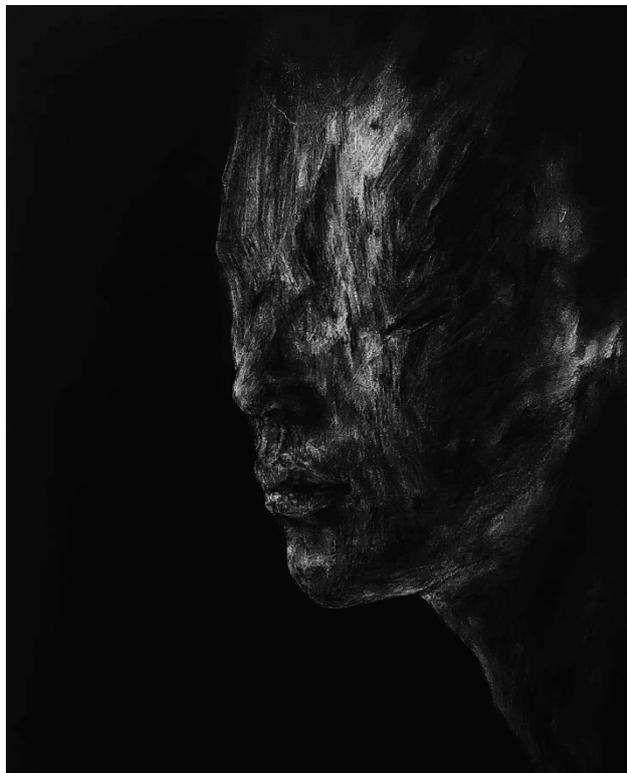
1. Religione, etica e bioetica
2. Religione, etica e bioetica
3. L'uomo, La persona, L'alterità
4. Soggettivismo, utilitarismo, nichilismo?
5. Natura e artificio? Meccanico e vitale

**ABSTRACT: BIOETHICS AT THE TIME OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE**

*Against the backdrop of the bioethical question and artificial intelligence, this paper aims to reconstruct the question starting from the ethical-political and social issues that span the twentieth century to reach our days in a way that, in the eye of the philosopher, can only be even more critical and problematic.*

**1. Religione, etica e bioetica**

La religione è lo spazio in cui si stabilisce la relazione tra l'uomo e il divino, tra l'uomo e gli dei, tra l'uomo e Dio. Quello spazio è investito, nel suo ben circoscritto orizzonte, dalla



luce che l'illumina, costituendolo nel suo essere: la luce della rivelazione. La rivelazione è rivelazione della verità. E la verità è il fondamento sul quale si costruisce l'identità dell'uomo.

L'uomo della religione è l'uomo che fruisce del dono della verità che lo rende uomo. Che lo rende uomo nella misura in cui si mostra disposto ad accogliere la verità e a sottomettersi alle norme che essa gli prospetta. L'uomo della religione è l'uomo dell'obbedienza. Non che egli non sia libero. Può accogliere o respingere la verità. Ma se l'accoglie non può far altro che praticarla, rendendo

operative le norme che essa gli ha rivelato. La morale, in quanto sistema di norme e di regole in grado di orientare i comportamenti umani, è stabilita dalla religione, dalla rivelazione della verità e non dipende dalla libera elaborazione dell'uomo.

Perché questo accada, perché l'uomo e solo l'uomo sia all'origine della morale, occorre una svolta. Occorre una separazione dall'universo costruito dall'immaginazione religiosa. Occorre che l'uomo, privo di ogni altro riferimento stabilito prima che egli inizi a pensare, si insedi nella ragione e decida con fermezza di non seguire altra ragione che quella che, ragionando, dimostri di essere la ragione migliore. La morale che la ragione può elaborare non può perciò cristallizzarsi in un insieme di regole fisse e imm modificabili. Confrontandosi con il divenire della vita dell'uomo, che è sempre vita di un essere inserito in una serie indefinita di relazioni intersoggettive, che, dunque, è sempre vita di un essere storico, essa deve mostrarsi disponibile a immergersi nel mondo dell'etica e a confrontarsi con l'*ethos* e gli *ethoi* (*ethea*), storicamente determinati e divenienti che lo costituiscono. E poiché quel mondo è sempre aperto ed esposto alle sollecitazioni del cambiamento, del dubbio, dell'esitazione e dell'interrogazione, anch'egli deve impegnarsi a mantenersi su quel terreno mobile e scivoloso, pronto a far fronte ai mutamenti e alle trasformazioni del caso.

Sottoposta indefinitamente ai traumi della storia, l'etica è il campo in cui si affrontano i valori che i gruppi umani, di volta in volta affermano e coltivano. La sua creatività è definita dalla sua capacità di trasformarsi sotto la pressione dei formidabili mutamenti che si producono in seno alle associazioni umane, edificate dall'azione degli uomini. Come è risaputo, niente è più flessibile, modificabile, al punto, a volte, da risultare evanescente, dell'azione umana; come niente è più complesso di essa dal momento che l'azione che si sostanzia come insieme di *ethoi* (*ethea*), dando vita all'etica che sorregge e illumina la vita

dell'uomo, consentendogli di fissare, di volta in volta, i lineamenti della sua identità, è sempre il risultato di un intreccio di sforzi individuali che negli incontri e negli scontri che li contraddistinguono subiscono trasformazioni talmente grandi da assumere configurazioni inedite e impreviste rispetto a quello che avevano pensato di realizzare tutti coloro che ne erano stati gli autori. Una dialettica specifica prende corpo su queste basi. L'etica non può non raccogliere le sfide che le provengono dai gruppi umani, man mano che essi trasformano gli stili di vita che conducono, dislocandosi incessantemente da un sistema sociale all'altro, stretti dalla necessità, di volta in volta, di confermare, smentire e reinventare le norme e i valori etici sulla base dei quali delineare la propria specifica identità.

Di questo danno prova inequivocabile le trasformazioni di quella che al suo apparire è sembrata a molti una nuova disciplina: la bioetica.

Secondo l'opinione comune, la bioetica nasce quando il cancerologo Van Rensselaer Potter (1911-2001) pubblica, nell'autunno del 1970, nella rivista "Perspectives in Biology and Medicine", un saggio intitolato: *Bioethics, the science of survival*<sup>1</sup>, cui fa seguito, l'anno successivo, il 1971, il volume *Bioethics: Bridge to the Future*<sup>2</sup>.

Per ammissione dello stesso Potter, la bioetica (è da segnalare che fin dal 1971 il ginecologo A. Hellegers include la bioetica come una disciplina già costituita nell'Institute della George Town University di Washington: "The Joseph and Rose Kennedy for the study of Human Reproduction and Bioethics" e che solo sette anni dopo è pubblicata anche la *Encyclopedia of Bioethics*<sup>3</sup>) deve configurarsi come "scienza della sopravvivenza" in una epoca in cui l'umanità va incontro ad una crisi senza precedenti.

---

<sup>1</sup> R. V. Potter, *Bioetica. La scienza della sopravvivenza*, Levante, Bari 2002.

<sup>2</sup> Id., *Bioetica. Ponte verso il futuro* (1971), tr. it. Sicania, Messina 2000.

<sup>3</sup> W. T. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan, New York 1978.

Secondo l'illustre studioso, l'impressionante sviluppo delle tecnologie che ha caratterizzato i decenni alla Seconda guerra mondiale ha favorito un incremento demografico abnorme. E questo ha creato un degrado ambientale che minaccia l'abitabilità stessa della biosfera. Le capacità di sostentamento offerte dalla terra sono in pericolo. E questo fa sospendere sulla testa degli stili di vita e sui moderni modelli di sviluppo economico e sociali la spada di Damocle del declino che si configura persino come il preannuncio della catastrofe e della distruzione. L'inquinamento crescente mette in pericolo gli equilibri ecologici e avvia sulla strada della scomparsa un numero imprecisato di specie. L'appello di Potter è inequivocabile: in una simile situazione l'etica deve correre in soccorso dell'umano. Bisogna raccogliere la sfida e costruire una nuova saggezza, coniugando scienza, e particolarmente scienza biologica ed etica. La bioetica è per lui il ponte verso il futuro. Essa è un'etica nuova, un'etica capace di aprirsi al dialogo con il mondo delle scienze e di costruirsi come una nuova saggezza in grado di correre in soccorso dell'umano.

Proprio fra gli umani si annidano forze di disgregazione e di disintegrazione che non si limitano ad investire i sistemi sociali e i loro assetti, puntano addirittura al disfacimento dell'essere umano.

Gli Stati Uniti, il paese di Potter, certo, sono una democrazia e una democrazia è costruita in maniera tale da usare il diritto come strumento di difesa dell'umano. Un meccanismo che generalmente funziona. Ma che funziona solamente ad un patto, a patto che il potere, attivo sempre e quindi attivo anche in democrazia, resti sempre sotto controllo, sorvegliato a vista dall'etica e dal diritto, in maniera che non possa lasciare briglia sciolta al gusto di prevaricazione che lo inabita, nel cuore stesso del suo essere vitale. Ma quando una democrazia, come quella americana, è infettata da un virus, il razzismo, che agisce sin dai tempi della sua costituzione, che non è stato rimosso nemmeno dalla terribile guerra

di secessione, che ambiva, almeno nelle intenzioni di alcuni rappresentanti delle forze del Nord, a liquidarlo, e che non ha cessato di vivere e di esercitare le sue funzioni nefaste nel corpo della nazione americana anche successivamente, attraversando tutta la storia degli Stati Uniti fino ad oggi e sopravvivendo perfino dopo i significativi rimedi giuridici messi in campo dal Presidente Johnson e dai suoi successori, è necessario ricorrere ad una riconversione radicale dei modi di pensare e di agire e far ricorso ad una trasfigurazione etica mai vista. Tragici eventi lo richiedono.

Il 16 maggio 1997 Bill Clinton, Presidente degli Stati Uniti, chiedeva a nome di tutto il paese scusa a tutta la comunità nera della contea di Macon in Alabama e agli otto sopravvissuti al terribile esperimento medico compiuto su di loro, e a loro insaputa, alcuni decenni prima e autorizzato dalla pubblica amministrazione: «Il governo degli Stati Uniti - dichiarò il Presidente - ha fatto qualcosa di tragicamente, di moralmente sbagliato...un atto chiaramente razzista»<sup>4</sup>. Di che si trattava?

Tutto era iniziato - ha raccontato Gilberto Corbellini - nel 1932 a Tuskegee, capoluogo della contea di Macon. A 600 uomini di colore, poveri e analfabeti, fu chiesto di sottoporsi ad accertamenti diagnostici periodici con la promessa del trasporto gratuito all'ospedale, nonché pasti caldi, cure ed i funerali a spese del governo. Ai medici interessavano i 399 soggetti da sifilide, che non furono informati della loro condizione, né curati se non con blandi ed inefficaci trattamenti. A tutti fu detto che avevano il "sangue cattivo" (*bad blood*) e che erano necessari periodici prelievi di midollo spinale. I sanitari usarono infermiere di colore e collaborazioniste per ingannare meglio i malati. Negli anni 40, in 250 furono trovati positivi per la sifilide alla visita di leva e per legge avrebbero dovuto essere sottoposti a trattamenti con penicillina, il nuovo e finalmente efficace antibiotico da poco sperimentato. Però furono esonerati dalla cura per disposizione del servizio sanitario. A conclusione dell'esperimento 28 uomini erano morti direttamente da sifilide e 100 per complicazioni associate alla malattia. 40 donne si erano infettate attraverso rapporti sessuali, e 19 bambini nati dai matrimoni avevano la sifilide congenita<sup>5</sup>.

Degli uomini erano stati usati come oggetti di sperimentazione, come se non fossero soggetti della specie umana. L'etica aveva di

---

<sup>4</sup> G. Corbellini, *L'immoralità del paternalismo*, in «Il Sole 24 Ore», domenica 30 ottobre 2022, pag. VI.

<sup>5</sup> *Ibid.*

che confrontarsi anche negli Stati Uniti. È da segnalare che per anni di quell'esperimento si discusse in ambienti ristretti, ambienti di scienziati e di politici. Ma su tutto fu mantenuto uno stretto riserbo e solo nel 1972, data significativa per il nostro discorso, un comitato di esperti rese pubblica la storia dell'esperimento, giudicato, bontà loro, "immorale".

I nodi problematici che contraddistinguono l'etica ufficiale di una grande democrazia erano venuti al pettine. Ce n'era ben donde per parlare di una sfida imprevista ed inedita da raccogliere da parte dell'etica in procinto di trasformarsi, grazie all'attivismo frenetico di un numero indefinito di circoli scientifici ed intellettuali, in bioetica. Come si vide, quella sfida, insieme a quell'altra sfida già segnalata da Potter, era così pressante da stimolare una crescita esponenzialmente illimitata della riflessione bioetica. Non vale nemmeno la pena di segnalare l'estrema alluvione di pubblicazioni bioetiche che dappertutto, in tutti i paesi, si rovesciò, da allora in poi, sul pubblico, che ne rimase prima sorpreso, poi interessato, poi sgomento e sopraffatto. Certo quella sfida era stata, per un'opinione pubblica democratica, sorprendente ed imprevista, ma non si poteva in alcun modo dire che essa era, nel ventesimo secolo, inedita.

## **2. *L'uomo del Novecento: potenza e Logos***

L'uomo del Novecento aveva sperimentato ben altro. L'etica era stata messa alla prova in una maniera ben più forte e distruttiva alcuni decenni prima, quando i motivi che suggerivano di passare a qualcosa di simile ad una bioetica si imposero con forza travolgente.

Gli anni 20 e 30 del secolo XX sono stati, come si sa, gli anni del trionfo dei regimi totalitari in Europa: fascismo, comunismo stalinista, nazional socialismo. Nella sostanza intercorrono notevoli differenze tra questi tre regimi. E di quelle differenze non è possibile non tenere conto se vogliamo, come tutto sommato dobbiamo, mantenere il necessario equilibrio del giudizio storico.

Ma questo non vuol dire che bisogna trascurare di mettere in evidenza che tutti e tre quei regimi, i quali non mancavano di avere tratti in comune, si affermarono in definitiva come la realizzazione di un unico modello istituzionale: quello totalitario. Il fascismo, ad esempio, il regime di Mussolini, era nato da motivi sociali e lo spirito che all'inizio lo pervadeva e lo spingeva in avanti è lo spirito di rivalsa di alcuni ceti verso altri: borghesia, ceti medi contro ceti popolari e proletari che avevano inteso, sotto la spinta di una speranza di giustizia destinata a rimanere delusa, "fare come in Russia", promuovere cioè una rivoluzione sociale che avrebbe reso attuale sotto diversa forma una specie di regno di Dio sulla terra. Ma l'ideologia di fondo che lo sorreggeva era l'ideologia nazionalista interpretata come affermazione di una singolarità, di una nazione, che nel '38 si sarebbe identificata come una razza, e si sarebbe messa in stato di insurrezione contro la condizione di universalità del genere umano cui tutti gli uomini appartengono. Questo tipo di nazionalismo imponeva come precetto etico l'esclusione e, di conseguenza, la prevaricazione nei confronti di quelli che erano giudicati non far parte della nazione. E si badi bene, a decidere chi faceva parte o meno della nazione era il capo carismatico, il Duce, che era l'incarnazione stessa della nazione e assumeva in sé tutte le prerogative di quella. L'esclusione poi poteva tradursi in pratiche diverse che andavano, a seconda dei casi, dalla ghettizzazione alla persecuzione violenta, alla eliminazione. Nel comunismo stalinista costruito su una ideologia precisa, che a guardar bene risultava molto simile a quella fascista: la necessità di edificare il socialismo in un paese solo, e, cioè, se non mi inganno, la necessità di dar vita a un socialismo nazionale, attribuendo questo compito ad una classe giudicata capace di costruire una umanità nuova, l'unica umanità universale, si giungeva, su queste basi, ad escludere e a rendere oggetto di persecuzione tutti coloro che non sarebbero stati giudicati appartenenti a quella classe e che sarebbero stati rinchiusi e

liquidati nell'universo del Goulag, descritto magistralmente nelle opere di Chalamov, Solzenitsin, Evguenia Guinzburg ed altri. Il nazional-socialismo di Hitler, infine, indubbiamente il meno ipocrita dei tre regimi, perché esplicitamente costruito sull'affermazione di un popolo identificato come razza e gratificato del titolo di razza superiore. Qui l'universalità del genere umano era esplicitamente negata. Secondo Hitler, ci sono solo le razze. E le razze non sono uguali. Alcune sono destinate dalla natura inesorabile al dominio, altre alla servitù, altre ancora allo sterminio in quanto agiscono come vettori di infezione sulle razze sane e ne provocano la degenerazione. Alcune razze vanno trasformate in schiave, quelle che causano la degenerazione, e cioè, ebrei, rom, omosessuali etc. sono destinati alla soppressione. Gli anni di cui parliamo furono perciò gli anni del trionfo dei campi: campi di concentramento, campi di lavoro schiavo, campi di sterminio.

Quel che in queste esperienze storiche era messo in discussione era il destino stesso dell'umano. Quando con la guerra diventò possibile sviluppare fino alle estreme conseguenze il progetto totalitario: il fascismo si perse in un delirio di violenza imbelli ed inutile; il socialismo nazionale stalinista si tese in un'impresa bellica inedita chiamando il popolo alla riscossa in nome dei valori della patria senza rinunciare per niente ad escludere e a chiudere nel "mondo a parte" descritto dallo scrittore polacco Herling, gli avversari politici, i cosiddetti borghesi e gli intellettuali, rendendone prigioniera la mente e internandoli negli asili per gli alienati; il nazional-socialismo, costruendo qualcosa di veramente inedito, di nuovo e di mai visto, mise su una vera e propria mega-industria per la produzione di cadaveri. Si raggiunse così il punto più oscuro della storia umana, il buco nero nel quale sprofondarono ad un tempo sia l'idea di Dio sia l'idea dell'uomo che avevano sorretto fino ad allora la storia morale del mondo occidentale.

Auschwitz è il luogo di sperimentazione, non solo della morte di Dio, ma anche di quella dell'uomo.

Esso segna la fine dell'umanesimo giudaico-cristiano, per il quale Dio è il Signore della storia, che deve rimanere, come per l'appunto non accade ad Auschwitz, orientata, malgrado le deviazioni prodotte dalle attività dell'uomo quando questi si perde dietro le sue pulsioni e il suo egoismo, verso una fine e un fine di salvezza del genere umano. Ma non si limita a questo. Esso determina anche la fine dell'umanesimo laico moderno per il quale l'uomo fa la storia e, poiché l'essenza che lo costituisce risiede nel fatto che nel suo esserci coincidono, fin dall'origine, corporeità, libertà e razionalità, *Sarks* e *Logos*, egli la fa in maniera tale che anche quando l'alleanza tra libertà e razionalità è messa al servizio della potenza del popolo, della classe, della nazione e dello stato, la storia che prende forma, grazie al suo agire, rende testimonianza del fatto che si determina in essa la coincidenza tra reale e razionale: si realizza cioè un regno dei fini che celebra i fastigi dell'umano. Ad Auschwitz, come nell'universo del *Goulag*, i protagonisti sono due tipi di uomini: l'uomo della potenza, il signore e carnefice, e l'uomo della fragilità, vittima e sottomesso, umiliato ed offeso. E poiché ad Auschwitz ad agire è solo l'uomo della potenza, Auschwitz si configura come il luogo in cui si produce sia l'eclissi (Buber) sia la morte di Dio, sia la fine dell'uomo, se è vero che l'identità dell'uomo si costruisce ogni volta, sul terreno della storia, su un'idea dell'uomo che ha sempre una configurazione etica. Laddove viene meno l'etica, là muore l'uomo, capace di identificarsi attraverso un'etica qualunque sia. Ma poiché ad Auschwitz agisce solo l'uomo della potenza e poiché l'uomo della potenza costruisce la sua idea di sé sull'assolutezza della politica, proclamando la derisorietà e la fine dell'etica, con la fine dell'etica è compromessa la possibilità dell'uomo di procedere umanamente alla propria identificazione.

L'uomo della potenza, di cui ha parlato quello che, forse, più di Giovanni Gentile, è il teorico più coerente del fascismo italiano, Julius Evola, agisce da solo e sovranamente ad Auschwitz. Il culto

della nazione, convertitosi in culto della razza, si trasforma in un idolo enorme e maestoso che richiede, esige scorra il sangue dell'uomo. L'uomo della potenza e della prepotenza, il costruttore di quello che Lévinas ha chiamato l'umanesimo dei prepotenti, è l'officiante dell'eccidio e dell'incenerimento. Quest'uomo, l'uomo di Auschwitz, è figlio di una costellazione di spiriti che da Schopenhauer, Nietzsche, a Junger, a Carl Schmitt, per finire ad Heidegger, hanno sedotto gli spiriti mediante le loro insistenze sulla libertà, rovesciatesi immediatamente, nelle loro interpretazioni, in esaltazione della libertà, intesa come potenza. Ma l'uomo della potenza, una volta sciolti i vincoli razionali che lo trattenevano, rompe immediatamente con il *Logos*, che ne avrebbe frenato, fino a imprigionarli, gli spiriti vitali. Fa anche di più. Trasforma quel *Logos* in uno strumento della potenza, convertendolo in un mezzo indispensabile per imporsi nella terribile e permanente lotta che la vita è, a suo giudizio. La sua saggezza si raccoglie nella sua essenza nell'affermazione secondo la quale la storia è il campo in cui si dispiegano un numero indefinito di forze che tutte vi si affrontano in una lotta disperata per la vita e per la morte. L'uomo della potenza assume perciò il volto tragico e soggignante di Heinrich Himmler secondo il quale il superuomo che il nazional-socialismo intende e sta costruendo è l'uomo dello sterminio. E quando sul palcoscenico della storia l'unico ad agire è l'uomo dello sterminio, è impossibile ritenere che lì nello stesso posto agiscano il Dio dell'amore o l'uomo umano disegnato dall'umanesimo moderno, espresso particolarmente nel soggetto etico descritto da Immanuel Kant. Dio, come risulta dalle elaborazioni ebraico-cristiane successive, è, d'ora in poi, nell'ipotesi più favorevole (quella più sfavorevole dice che Auschwitz dimostra che Dio non esiste) separato dalla sua potenza, identificabile ormai solo come un servo sofferente, presente in corpo e in spirito nelle vittime stesse della morte. L'uomo è, dunque, inchiodato alla condizione di un essere derelitto, abbandonato alla violenza dell'uomo della potenza

quando non è trasformato (come accade nel caso delle vittime di Mengele e degli altri medici nazisti) in puro oggetto di sperimentazione.

È quel che, a quanto sembra, ha capito Paul Celan che, gettando uno sguardo sul sangue sparso dall'uomo vi intravede la luce degli occhi di Dio e che vede, poi, Dio e l'uomo abbracciati in quel vortice di perdita infinita che è l'evento culmine di Auschwitz. E poiché sono una magistrale illustrazione di tutti questi passaggi mi permetto di trascrivere qui gli stupendi versi di Celan:

Siamo vicini, Signore,  
vicini e afferrabili.  
Già afferrati, Signore,  
l'uno nelle grinfie dell'altro, come fosse  
il corpo di ognuno di noi  
il tuo corpo, Signore.  
Prega, Signore,  
accanto a noi prega  
siamo vicini.  
A sghimbescio andavamo  
andavamo per chinarci  
verso conca e cratere  
all'abbeveratoio andavamo, Signore.  
Era sangue, era  
ciò che tu hai sparso, Signore. Riluceva  
e ci mandava la tua immagine negli occhi, Signore.  
Occhi e bocca così aperti e vuoti, Signore.  
Il sangue e l'immagine che era nel sangue, Signore.  
Prega, Signore, siamo vicini<sup>6</sup>

Vicini, entrambi, Dio e uomo, sprofondano nel buco nero di Auschwitz. E con essi ad Auschwitz risultano sospese: l'etica (quando l'uomo stermina per il gusto di farlo, non si può più parlare di etica o di morale); il diritto (gli ebrei, i rom, i malati, gli omosessuali, sono sterminati per il fatto di esistere, non perché siano colpevoli di qualcosa. La dialettica infrazione-punizione è qui annullata); la parola (v'è un punto estremo nel quale la sofferenza inferta si sottrae alle prese espressive del linguaggio), la rappresentazione (non si può rappresentare il

---

<sup>6</sup> P. Celan, *Tenebrae*, in *Sprachgitter*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt 1959, pp. 27-28 (trad. mia)

passaggio dalla derelizione dell'uomo privato, con lo strumento del lavoro e della sottrazione del cibo, dei tratti salienti della sua identità, alla disperazione in cui precipita quando è costretto a passare per la camera a gas e a finire nel forno crematorio). E si badi bene, quando diciamo che ad Auschwitz si estingue l'uomo, non usiamo questa espressione in senso metaforico. Il campo di lavoro schiavo (occorre segnalare che su questo punto si registra una significativa convergenza tra quel che si verifica nell'universo concentrazionario hitleriano e quello staliniano, come si può constatare agevolmente paragonando le descrizioni di Levi, Rousset, Antelme con quelle di Chalamov, Solzenitsin e Evguenia Guinzbourg) in cui vengono rinchiusi ebrei, rom, omosessuali e nemici politici è un vero e proprio luogo fisico nel quale si compie una inedita e progressiva sperimentazione della decostruzione dell'umano. Il lavoro forzato, le percosse, la privazione di cibo, la scarsa possibilità di riposare, la catena ininterrotta delle violenze subite quotidianamente hanno l'effetto di spogliare progressivamente il prigioniero della sua *humanitas*. Se, come si era sostenuto nel corso di una lunghissima tradizione di pensiero, che risale fino ad Aristotele, l'uomo è uno *Zoon Logon Ekon* oltre che uno *Zoon Politicon*, allora a poco alla volta nel campo lo si priva prima della socialità, lo si inchioda poi ad una solitudine disperata, nella quale egli è retrocesso in direzione di una riduzione che ne fa un semplice corpo, un complesso di pulsioni e di riflessi condizionati, che, spogliati del *Logos*, della ragione, e financo della parola, attraverso la quale la ragione prende corpo e si esprime, spogliato, di conseguenza, anche della sua memoria, del ricordo di tutta la sua storia e della storia umana di cui è partecipe, egli è ricacciato infine nella sua ancestrale condizione di animalità. Il campo di lavoro schiavo è una fabbrica di quel che, sulla scorta delle indicazioni di Primo Levi, che aveva sentito usare questo termine ad Auschwitz, si è soliti chiamare il Musulmano. Un essere ineбетito, privo di volontà, al limite della

coscienza di sé, ma già privo di capacità di comunicazione. Come segnala Améry, il Musulmano era «nel gergo del campo, il detenuto che cessava di lottare, e che i compagni lasciavano cadere, egli non aveva più nella sua coscienza un residuo di spazio nel quale il bene e il male, il nobile e il vile, lo spirituale e il non-spirituale, avrebbero potuto opporsi l'uno all'altro. Non è più che un cadavere ambulante, un miscuglio di funzioni fisiche nei loro ultimi sussulti». Era un cadavere che non aveva altra prospettiva che quella di finire nel forno crematorio, dopo essere passato per la camera a gas. E questo era quel che accadeva nell'universo concentrazionario nazista nel quale il nazionalismo, convertito in razzismo, giungeva al luogo delle sue estreme possibilità.

Là dove il nazismo giungeva al suo culmine, l'etica andava incontro ad un momento di smarrimento totale e rischiava di perdersi nei deliri di potenza dei moderni dittatori totalitari. Quei deliri sembravano autorizzati da una lunga tradizione di pensiero politico, che si era sviluppata, in maniera impressionante, nel corso della modernità, particolarmente dopo la guerra dei trent'anni e con la pace di Westfalia che «mise alla fine della cristianità come organizzazione politico teologica unificata», «erede dell'impero Romano cristianizzato». «Il principio "cujus regio ejus religio", sanciva l'assolutezza dello Stato Moderno, il cui capo, il cui principe, poteva disporre delle anime dei suoi sudditi». La nozione, elaborata da Jean Bodin, della sovranità dello Stato (Res-Pubblica) come «potenza assoluta», liberava lo statista dagli ingombri della morale tradizionale e trasformava il potere nella fonte del diritto. I passaggi machiavelliano (separazione tra politica e morale) e hobbesiano (l'autorità politica è la sola fonte del diritto) ponevano le basi affinché, quando lo Stato, diventa Stato del Popolo che trasmette all'uomo carismatico la totalità delle sue prerogative, il capo diventa la scaturigine del diritto (Carl Schmitt) e quando «il diritto di certi Stati Totalitari autorizza il governo a rinchiudere in campi di concentramento le persone la

cui mentalità e le cui tendenze, o la religione o la razza, gli sono antipatiche, e a costringerli ai lavori che gli piace, perfino ad ucciderli» è giocoforza ammettere che, «per quanto energicamente si possano condannare simili misure, da un punto di vista morale, non si può tuttavia considerarle come estranee all'ordine giuridico di questi Stati»<sup>7</sup>. Con il che, oltre al positivismo giuridico (Schmitt) anche il formalismo giuridico (Kelsen), contribuiva in qualche modo a rendere possibile la sottomissione legale della società alle ideologie. Ma questo non ci deve impedire di riconoscere che nella riflessione del giurista, che è il difensore più ascoltato di un "riformato giuspositivismo", malgrado "il suo dichiarato anti-giusnaturalismo", si agitano un'inquietudine ed una preoccupazione rispetto alle possibili degenerazioni degli ordinamenti fondati esclusivamente sulla ragione che lo spingono a dichiararsi insoddisfatto per l'incapacità "delle numerose teorie giusnaturalistiche" esistenti «a definire il contenuto dell'ordinamento giusto in un modo che almeno si avvicini all'esattezza e all'oggettività con cui la scienza può determinare il contenuto delle leggi della natura»<sup>8</sup>. È significativo che qui, come è stato acutamente osservato: «il formalismo, scoprendosi nella sua immagine di contenutismo deluso, si palesi quale giusnaturalismo capovolto»<sup>9</sup>.

Al cospetto della terribile tragedia della seconda guerra mondiale che ha costituito una delle più grandi, se non la più grande e clamorosa rottura nel corpo della tradizione storica, sicuramente occidentale, e finanche umana, della quale ancora oggi, forse, non abbiamo ancora adeguatamente misurato la portata (questo malgrado che una grande pensatrice come Hannah Arendt abbia insistito, nei suoi straordinari libri, sulla composità della frattura prodottasi nel corpo della tradizione storica dell'occidente con l'impresa

---

<sup>7</sup> H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto* (1934), tr. it. Einaudi, Torino 2021.

<sup>8</sup> Id., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di Comunità, Roma 1963.

<sup>9</sup> P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Liguori, Napoli 1961.

nazista), un notevole numero di spiriti fu indotto ad imboccare la strada che si ritenne avrebbe portato ad un rifugio sicuro. E che cosa c'è di più sicuro di una legge morale universale già data? Nessuna meraviglia, dunque, se si pensò che fosse possibile raccogliere la sfida etica lanciata all'uomo dalle tragedie della guerra, di Auschwitz, Kolyma, Hiroshima e Naga-Saki attraverso la restaurazione del diritto naturale. V'era, specialmente nel mondo occidentale, considerata la tradizione cristiana che aveva contribuito a formarlo, una naturale predisposizione a ciò. Il Presidente degli USA Franklin Roosevelt aveva già in un discorso al Congresso del 6 gennaio 1941, affermato che per difendere e stabilizzare il "modo di vita democratico" sarebbe stata necessaria l'instaurazione di "un ordine morale più elevato", "l'antitesi di questo preteso ordine nuovo della tirannia, che i dittatori cercano di creare nel fracasso delle bombe". Da segnalare che questa predisposizione si incontrava felicemente con il contributo di uno dei maggiori filosofi cattolici europei del tempo, Jacques Maritain. Costretto, durante il regime di Vichy, a lasciare la Francia, sua moglie era ebrea, si rifugiò negli Stati Uniti e fu accolto tra i consiglieri di Roosevelt. Lì scrisse due testi *Cristianesimo e democrazia*<sup>10</sup> e *I diritti dell'uomo e La Legge naturale*<sup>11</sup>, nei quali non si limitò a criticare acutamente e acerbamente la modernità. Si spinse oltre. Ritenne, cioè, opportuno sostenere che si potesse opporre alla Ragione degli Stati, tutta raccolta nella proclamazione dell'assolutezza della politica, la sovranità della morale e del diritto. Per dar corpo a questo disegno occorreva, a suo giudizio, costituire un organismo sovranazionale che fosse insignito della dignità di gestire, al di sopra degli Stati, e per richiamare all'ordine in caso di infrazione, la sovranità, nel nome della moralità universale e mediante il diritto internazionale. Per

---

<sup>10</sup> J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia* (1943), tr. it. Passigli, Firenze 2007.

<sup>11</sup> Id., *I diritti dell'uomo e La Legge naturale* (1942), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1991.

diventare possibile quest'ordine richiedeva che gli Stati nazionali accettassero di limitare la propria sovranità mediante un atto di rinuncia che sottomettesse le ragioni della politica alle ragioni dell'etica. È questa la scelta che è alla base della fondazione dell'ONU (25 giugno 1945) e della redazione della "Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo" (Parigi, 10 dicembre 1948). Su questa stessa strada si impegnarono anche gli stati europei. Anch'essi furono spinti dalle devastazioni subite da parte delle ideologie nazionalistiche, razziste e classiste a cercare un'istanza sovranazionale in grado di frenare e limitare le loro pulsioni alla potenza, all'espansione e alla prevaricazione. Settecento personalità si riunirono a La Haye, sotto la presidenza di Winston Churchill, per dar vita ad un congresso fondatore che redasse un programma. Fu così costituito un consiglio dell'Europa che promosse la prima assemblea parlamentare europea che redasse la "Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo", modellata sulla "Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo", ma che si spinge anche oltre, perché auspicò la costituzione di una corte europea competente a giudicare e condannare gli stati europei. Era un'affermazione forte della dignità della vecchia Europa che poneva l'etica al di sopra di tutte le ragioni delle altre istanze reali, fossero esse quelle della politica o quelle dell'economia. Ma tutto questo era costruito su una base che si sarebbe dimostrata pericolante.

Poteva l'affermazione del primato dell'etica risolversi nella restaurazione del giusnaturalismo? Era quello che pensavano autorevolissimi filosofi cattolici, tra i quali, oltre Maritain, Emmanuel Mounier e Gabriel Marcel (perfino pensatori storicisti come Carlo Antoni si orientarono in quella stessa direzione) che misero al servizio delle nuove necessità ideali la nozione di "Persona". Ma cos'è la persona? Nient'altro che un individuo, reso umano dal fatto di essere partecipe di una natura che ne riscatta l'individualità, elevandola all'universalità. In questo senso, ogni

individuo, è, a priori, persona, singolarità che è, nel nucleo della sua essenza, universalità. All'interno di questo orizzonte comune, Maritain poteva interpretare la persona quale "spiritualità dell'uomo", Marcel quale "partecipazione al mistero ontologico", Mounier quale «inserimento comunitario e cosmico»<sup>12</sup>. Proprio Mounier nel *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*<sup>13</sup>, aveva situato la persona al di sopra di tutte le altre formazioni sociali, affermando che essa è "un assoluto" incomparabile rispetto a «ogni altra realtà materiale o sociale» che, quindi, in nessun caso, può essere considerata «come parte di un tutto: famiglia, classe, Stato, nazione, umanità» e che nessuna di queste entità «può legittimamente utilizzarla come un mezzo». Con il che, egli, insieme ai suoi colleghi, aveva inteso fornire al diritto internazionale, uno strumento di protezione dell'uomo, identificato come persona, nei confronti degli arbitri di qualsiasi tipo di entità, fosse anche esso rappresentato dallo Stato nazionale. In questo modo l'uomo umiliato ed offeso dagli stati totalitari si reinsediava nella sua umanità. Ma poteva farlo solo se, considerandosi persona, si riteneva restituito alla natura umana. In quanto persona egli poteva considerarsi, come aveva detto Aristotele, come "il migliore tra gli esseri viventi", poteva farlo però in quanto non doveva a sé stesso questa superiorità ma alla natura. Come è stato detto: «è la natura che eccelle nell'uomo e non l'uomo che eccelle nella natura»<sup>14</sup> e la natura è buona perché è stata creata da un Dio di bontà. La filosofia finiva così per aprire la strada alla superiorità dell'etica, rispetto alla politica, all'economia e al diritto positivo degli stati, consegnandosi nelle mani della religione. Imboccando una strada decisamente anti-moderna finiva per proporre di sostituire l'uomo dell'obbedienza all'uomo della libertà.

---

<sup>12</sup> P. Piovani, *Principi di una filosofia della morale*, Morano, Napoli 1973.

<sup>13</sup> E. Mounier, *Manifesto al servizio del personalismo comunitari* (1936); tr. it. Ecumenica, Bari 1975.

<sup>14</sup> G. Puppinck, *Les droits de L'homme dénaturée*, Edition du cerf, Paris 2018.

È significativo che quando, nel 1948, i partecipanti al congresso di La Haye, di cui si è già fatto cenno, riconobbero, in una risoluzione approntata all'unanimità, che l'unità dell'Europa, al di là delle differenze nazionali dottrinali e religiose, è garantita da «una comune eredità di civiltà cristiana, di valori spirituali e culturali, e un comune attaccamento ai diritti fondamentali dell'uomo, particolarmente alla libertà di pensiero e di espressione», la chiesa cattolica non si contentò e non apprezzò, come forse avrebbe dovuto, questa impostazione “democratico-cristiana”. Il Papa Pio XII dichiarò che per ritrovare la pace l'Europa avrebbe dovuto espressamente riconoscere i “diritti di Dio e della sua legge”, in modo particolare, «il diritto naturale, fondo solido sul quale sono ancorati i diritti dell'uomo. Isolati dalla religione, in che modo questi diritti e tutte le libertà potranno assicurare l'unità, l'ordine e la pace?»<sup>15</sup>.

Stupefacente sostituzione nel primato: la religione al posto dell'etica. Sostituzione significativa, sostituzione che afferma il primato dell'etica cristiana *tout court* e che pretende di imporre le ragioni di quell'etica non solo ai singoli Stati ma a tutte le istanze internazionali. Che questa potesse apparire come una pretesa risulta da un episodio significativo:

Il rapporto finale della Conferenza preparatoria sulla creazione di un Consiglio dell'Europa indica che i governi del Belgio, dell'Irlanda, del Lussemburgo e dei Paesi Bassi erano favorevoli a che ci fosse un riferimento esplicito ai valori religiosi: sorprendentemente il rappresentante del governo italiano, allora presieduto da Alcide de Gasperi, propose un testo senza menzione del cristianesimo né della religione.

Ma all'origine della costituzione dell'ONU e dell'Unione Europea non c'erano solo i cristiani, c'erano anche i laici che erano portatori di una diversa concezione dell'uomo, di una antropologia che scaturisce da uno dei tanti percorsi coperti dal pensiero moderno che non ha sviluppato solo l'antropologia che si esprime

---

<sup>15</sup> Discorso del Papa Pio XII al secondo Congresso internazionale dell'Unione Europea dei federalisti, 11 novembre 1948, contenuto in *Documenti Pontifici*, 1948.

nella concezione del primato della volontà di potenza, dell'uomo come potenza. Quel che per questo modo di vedere non era accettabile, era la restaurazione del diritto naturale, perché la restaurazione del diritto naturale comportava il reinserimento dell'individuo entro la restaurazione «di un cosmo mosso da un universale finalismo»<sup>16</sup>, incompatibile con il modo di vedere consentito dalla scienza moderna. Per trasmutare l'individuo moderno nella realtà della persona si sarebbe dovuto procedere ad una naturalizzazione del «principio di individuazione riportandolo alla *materia quantitate signata*»<sup>17</sup>. Ma questa operazione, brillantemente effettuata nel passato da Tommaso d'Aquino, non poteva riuscire altrettanto brillantemente ai filosofi cattolici del ventesimo secolo. Per una ragione molto semplice. Possibile e facilmente realizzabile nel cosmo degli antichi e dei medievali, quella operazione era diventata impossibile nel mondo moderno. La natura dei moderni, infatti, è eticamente neutrale, moralmente muta. Il giusnaturalismo moderno, che, come è noto, esiste ed è una realtà molto estesa e complessa, si costruisce, come ha dimostrato Piovani nel suo indimenticabile libro, come un "giusnaturalismo senza natura", come un giusrazionalismo, quindi, non privo delle sue antinomie.

### **3. L'uomo, La persona, L'alterità**

Con la natura, cade il sostegno offerto alla Persona. La persona era stata pensata come ciò che rende uomo l'uomo, e cioè come l'essenza dell'uomo: la sua *ousia*, quel che è proprio dell'uomo. Ora, quel che è proprio dell'uomo, la sua essenza, è, secondo l'impostazione aristotelica originaria, ciò che permane e che, al di là delle mutazioni, si presenta stabile. Nel cosmo, nel quale tutte le nature partecipano di questa stabilità non è contraddittorio affermare che quel che dell'uomo è più proprio è

---

<sup>16</sup> P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, cit.

<sup>17</sup> *Ibid.*

quel che in lui permane, indipendentemente da quel che fa. Quel che è essenzialmente egli lo è fin dall'origine, qualunque sia la sua origine. Ma l'uomo moderno, separato e, come aveva detto Montaigne, privo di qualsiasi comunicazione con l'essere, è in una condizione di mobilità che lo priva di qualsiasi stabile radicamento. Quel che è, sia sul piano fisico sia sul piano spirituale, si configura, cioè, come un equilibrio di forze attraversato da una tensione permanente che insidia quell'equilibrio e lo squilibra, imponendo la necessità di permanentemente riequilibrarlo. L'uomo è un esistente fondato sullo sforzo di esistere, e in lui, come aveva detto Sartre, l'essenza coincide tutta quanta con l'esistenza. Ne consegue che in lui, come in ogni altra realtà del nuovo mondo, il mondo scoperto dalla scienza moderna, l'essere è il tempo. In quanto essere temporale l'uomo, perciò, si muove tra due confini, insormontabili, quello del nascere e quello del morire, che concorrono a costituire la tragica realtà della sua finitezza. È perciò in questo spazio di finitezza che egli è obbligato a muoversi e a dar corso al suo sforzo d'essere. Ma qui, in questo spazio e fin dall'inizio, che possiamo collocare nel momento in cui raggiunge la consapevolezza di sé, egli non esiste isolatamente, non è un individuo separato dagli altri. Non è, di conseguenza, una libertà che può, senza preoccuparsi delle prevaricazioni che rischia di produrre, espandersi illimitatamente. Ha preteso, certo, in alcuni sviluppi speculativi del moderno di essere esclusivamente volontà di potenza e si è visto in quali abissi di perdizione è sprofondata. La verità è che al cospetto dell'altro, questo individuo che ha nella libertà il suo principio di identificazione, non ha il diritto di identificare quell'altro come un nemico, come aveva preteso un celebre passaggio della *Fenomenologia dello Spirito*, come un nemico che lo insidia, un nemico con cui occorre scontrarsi, nell'eventualità, esclusiva, o di abatterlo o di sottometterlo, sempre che non tocchi a lui di essere abbattuto o sottomesso. L'altro è un esistente con cui si coesiste e si deve coesistere. In

questo senso, l'esistenza è strutturalmente coesistenza che innesca ipso facto il dovere non solo di coesistere con l'altro ma anche quello di rispettarlo, fino al punto da farsene responsabili. L'esistenza come coesistenza è, quindi, instaurazione etica. E l'instaurazione etica coincide con il riconoscimento della libertà e dei diritti dell'altro, individuando lo specifico dell'etica e del suo primato nell'effettuazione del dovere che lega l'io agli altri e gli altri all'io. Coesistenza. Ma si badi bene, questa coesistenza non può essere fondata sull'utilità, come hanno ritenuto i teorici dell'utilitarismo. L'utilità è, come aveva visto bene Kant, tutt'al più una opportunità. E l'individuo non può essere spinto a riconoscere i coesistenti solo sulla base di un calcolo di opportunità. Se lo facesse mancherebbe la sua realizzazione etica. Non riconoscerebbe l'altro, lo utilizzerebbe per la soddisfazione delle sue esigenze e resterebbe inchiodato al suo egoismo, inesorabilmente prigioniero della sua solitudine. Non si può fondare l'etica sull'utilità. Le etiche del *bonheur* sono tecniche della felicità e costituiscono, in quanto tali, delle articolazioni dell'economia. Si muovono su un terreno sul quale l'altro può essere coinvolto solo per consentire all'io di perseguire i suoi interessi e di conseguire i suoi scopi. Un'etica fondata sull'utilità non si rivelerebbe, dunque, adeguata a proteggere l'umano, né l'umano dell'io né quello dell'altro. Solo un'etica della responsabilità nei confronti dell'altro può assolvere a uno scopo simile.

Come che sia, all'origine della rifondazione dell'etica europea così come si prospettò nei documenti citati, vi erano tutte e tre queste istanze. Vi era, particolarmente, anche quella utilitaristica che si sviluppò in ambienti influenzati dall'evoluzionismo darwiniano, recentemente accreditato di una nuova rinascita dai progressi compiuti nel campo delle scienze naturali. Entro questo orizzonte di ricerca, si era sviluppata un'antropologia evoluzionistica, propugnata proprio in quegli anni dall'ultimo rampollo della dinastia degli Huxley, il cui iniziatore

era stato amico, collaboratore e divulgatore di Darwin. Nominato primo direttore generale dell'UNESCO, egli ebbe voce in capitolo sulla redazione dei documenti che sono all'origine della Costituzione dell'Europa.

I diritti dell'uomo furono, dunque, fondati sia come diritti della persona sia come diritti dell'individuo moderno. Questo innescò una dialettica che portò, secondo i rispettivi punti di vista, a risultati valutabili in maniera totalmente contrapposta. Dal punto di vista cattolico la constatazione è netta: «di fatto, i diritti dell'uomo non hanno mantenuto la promessa del personalismo»<sup>18</sup>. L'affermazione dell'individuo si è imposta su quella della persona e l'affermazione dell'individuo ha significato “soggettivizzazione della realtà”. Tutto è stato riportato ai desideri e impulsi dell'individuo. Diritti non sono stati più considerati i diritti naturali, quelli imposti da una natura che, in quanto creata da Dio, è gravida di valori. Veri diritti sono stati considerati i diritti decisi dalla volontà dell'individuo, che in quanto tali, sono espressione dello spirito individuale. L'ansiosa tensione ad essere sé stessi, disegnare una figura d'uomo che non si sa bene quale aspetto potesse avere, ha spinto ossessivamente l'individuo alla conquista della felicità. Ciò ha portato alla distruzione dell'ontologia personalista cristiana.

#### **4. Soggettivismo, utilitarismo, nichilismo?**

L'affermazione di questo soggettivismo estremo e il trionfo dell'etica utilitaristica, hanno portato, secondo questa prospettiva, a un nichilismo estremo. Così anche dopo il diffondersi della bioetica, a partire dalla svolta di Potter, poiché nella bioetica ha prevalso lo spirito di questo individualismo utilitaristico ed edonista si è giunti ad un punto estremo nel quale si è finiti nell'abisso del nichilismo: «Contraccezione, aborti, divorzi, pornografia, eutanasia, omosessualità, eugenismo: tutte

---

<sup>18</sup> G. Puppinck, *Les droits de l'homme dénaturée*, cit.

queste pratiche, largamente proibite nel dopoguerra, sono ora diritti e la loro critica è interdetta»<sup>19</sup>. Se si aggiunge il fatto che si sono prodotti nel frattempo anche una serie di eventi abbastanza sconvolgenti: il Sessantotto, l'89 (caduta del comunismo), 2001 (lo shock dell'Islam), 2007 (la crisi finanziaria mondiale), 2020 (il COVID) ed oggi la crisi migratoria, mentre, la plebeizzazione delle masse che si sta producendo in molti paesi dell'Europa rischia di provocare lo sprofondamento dei valori e delle istanze europee, non si può far meno di ammettere che siamo dunque di nuovo al cospetto di una possibile frattura che rischia di innescare un'altra caduta dell'etica.

I problemi da affrontare si moltiplicano enormemente se si pensa che nel frattempo, in particolare dopo il 1970 e la svolta impressa da Potter con la fondazione della bioetica come disciplina autonoma, si è verificata una trasformazione tecnologica di inaudite proporzioni che rischia di esporre l'uomo ad una trasformazione che, secondo alcuni, rende addirittura possibile ipotizzare che egli si possa proiettare al di là dell'umano.

L'umano era già sembrato non all'altezza di risolvere i compiti imposti dalle scienze umane ad alcuni pensatori, di certo non banali, negli anni Sessanta e Settanta. Che l'uomo, animale razionale, avesse un posto privilegiato nella natura per la capacità, dimostrata, di dominare e di raccogliere la totalità dell'essere nella coscienza di sé, era stato considerato fino ad allora scontato. Ma come la psicoanalisi aveva anche fin troppo dimostrato, la coscienza di sé spesso si disintegra e si perde nei meandri oscuri della malattia mentale. «Da allora in poi il mondo fondato, fondato sul cogito» cominciò ad «apparire umano, fin troppo umano», al punto da spingere a cercare «la verità nell'essere, in una oggettività in qualche modo superlativa, pura di ogni ideologia, senza tracce umane»<sup>20</sup>. E tutto si svolse come se l'io, «identità per

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Le Livre de Poche, Paris 1987.

eccellenza, alla quale risalirebbe ogni identità identificabile, facesse difetto a sé stesso e non arrivasse a coincidere con sé stesso»<sup>21</sup>. La fine dell'umanesimo, che così si delineava all'orizzonte del pensiero che faceva seguito alla fine della metafisica, portava così, dopo la morte di Dio, alla morte dell'uomo, proclamata da Michel Foucault, morte che era già stata anticipata da Claude Lévi-Strauss, secondo il quale «lo scopo ultimo delle scienze umane non è quello di costituire l'uomo, ma di dissolverlo», mentre Jacques Derrida si sarebbe impegnato, di lì a poco, a perseguire un'interpretazione dell'interpretazione che gli avrebbe consentito di «passare al di là dell'uomo e dell'umanesimo»<sup>22</sup>. E, perfino nell'ambito del marxismo, che si era identificato fino ad allora come storicismo e filosofia della prassi, il regno del soggetto, che risulta espropriato anche nelle ricerche di Lacan, che portano ad evidenziare l'onnipotenza in esso delle forze dell'inconscio, va incontro ad una contestazione radicale da parte di Althusser che mirava a costruire la storia come scienza e per farlo introdusse la nozione di «processo senza soggetto»<sup>23</sup> che sostituisce la nozione della storia come processo dialettico o processo di alienazione dell'essenza dell'uomo che era stata al centro del cosiddetto marxismo occidentale. Per dirla in breve la nozione di uomo ha cessato in queste impostazioni, e specialmente in quella di Althusser, di essere una categoria razionale fondamentale per produrre la comprensione della storia, ed è diventata, per usare un'espressione di Bachelard, molto cara ad Althusser, un «ostacolo epistemologico».

Ma qualcosa di peggio ancora stava per precipitare sull'uomo. Proprio intorno a quell'epoca Hannah Arendt, che si era rifugiata per sfuggire al nazismo, negli Stati Uniti, annotò nella *Condizione*

---

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> R. Brague, *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet modern*, Gallimard, Paris 2015.

<sup>23</sup> L. Althusser, *La querelle de l'humanisme*, in *Ecrits philosophiques et politiques*, Tome II, Paris 2005.

dell'uomo questa osservazione: «quest'uomo futuro, che gli scienziati, ci dicono, produrranno nel giro di un secolo non di più, sembra in preda alla rivolta contro l'esistenza umana quale è data, dono venuto da nessuna parte (laicamente parlando) e che egli vuole per così dire scambiare contro un'opera delle proprie mani». Ma non si limitò a prendere atto di un fatto. Avanzò un commento: quel fatto, a suo giudizio, avrebbe sollevato «una questione politica primordiale, che non si può, di conseguenza, abbandonare né ai professionisti della scienza, né a quelli della politica». Una questione politica primordiale, così dice la grande pensatrice; ma chi ha dimestichezza con il suo pensiero sa che, poiché essa non era una machiavelliana, per lei nella politica era implicata l'etica. E l'etica che si confronta con il problema della costruzione in laboratorio dell'essere umano è un'etica della vita, una bioetica, così come è possibile delinearla nell'era del trionfo delle tecnologie. Come si collocherà questa eventuale nuova bioetica nei confronti dei due paradigmi interpretativi che sono, come si è visto, stati in campo in tutti i decenni che hanno preceduto questo radicale sommovimento: paradigma giusnaturalista e quello evolucionistico liberale?

Come si è già detto, dal punto di vista giusnaturalistico l'impostazione e l'interpretazione che dei diritti umani hanno fornito i propugnatori dell'individualismo liberale portano, in quanto sviluppate fino alle estreme conseguenze, alla “distruzione dell'ontologia personalista e cristiana”, interpretando i nuovi diritti come diritti della volontà sul corpo che portano a pratiche “contro natura”. Il tutto in omaggio al principio «che ogni atto compiuto liberamente è buono se voluto liberamente»<sup>24</sup>. Questa impostazione che fa dipendere tutto dalla volontà dell'individuo comporta una duplice rottura con il corpo della tradizione occidentale. Sia “Atene”, sia “Gerusalemme”, che costituiscono le

---

<sup>24</sup> G. Puppinck, *Les droits de L'homme dénaturée*, cit.

colonne portanti di quella tradizione, hanno insistito ad affermare che l'umano si distacca su un «fondo che egli non produce ma che al contrario lo produce»<sup>25</sup>. La modernità ha già compiuto un primo passo significativo per distaccarsi da quel fondo, quando, rinunciando ad entrambe le origini, quella naturale e quella divina, ha attribuito la costruzione della storia all'uomo. Creando la storia, fu sostenuto dai moderni, l'uomo crea sé stesso. L'espressione è pregnante, ma in definitiva essa ebbe in questo contesto un innegabile significato metaforico. Un significato che assume una ben diversa configurazione quando diventa possibile costruire l'uomo in laboratorio. Si profilano allora i lineamenti dell'uomo nuovo, dell'uomo in grado di determinare sé stesso, ma non solo in senso spirituale, bensì anche nella sua costituzione psico-fisica. Quest'uomo, secondo il propugnatore di un punto di vista giusnaturalistico, non nasce semplicemente, come ha suggerito già Hannah Arendt, da un senso di rivolta nei confronti dell'istanza inidentificabile da cui ha ricevuto la vita, ma da un vero e proprio odio nei confronti della vita. Prodotto di un processo evolutivo determinato dalla soluzione naturale, la vita, in generale, e la vita umana in particolare, sono debitrice dello stato in cui si trovano rispetto all'intreccio di due tipi di casualità, quelli del caso e della necessità (Monod). Il risultato è stato che generalmente l'uomo rimane inchiodato entro i limiti della sua imperfezione. E bisogna riconoscere che se in lui lo sviluppo delle facoltà razionali appare cospicuo, non altrettanto si può dire delle sue prerogative fisiche. Di conseguenza, se diventa possibile volere, decidere e padroneggiare i processi costitutivi della propria corporeità, perché non approfittarne? L'uomo non ha forse sognato da sempre la felicità? E non ha sognato da sempre di avere un corpo all'altezza della sua spiritualità? E recentemente, nel secolo XIX in particolare, non si è sognato senza interruzioni di proiettarsi oltre l'uomo? Certo l'oltre uomo era stato concepito

---

<sup>25</sup> R. Brague, *Le règne de L'homme*, cit.

come un uomo in grado di costruire la propria identità su nuovi valori, su valori suscettibili di consentirgli, come rileva Nietzsche, di “rifidanzarsi col mondo”, e di espandersi nell’orizzonte di “un assoluto terrestre”. Quel che Nietzsche aveva perseguito era una riconversione culturale. L’oltre uomo era per lui l’uomo che basava la sua identità su valori non inficiati da alcun risentimento nei confronti dell’innocenza del divenire che contraddistingue la vita. Oltre uomo nell’impostazione dei transumanisti significa ora un’altra cosa. Significa che possiamo progettare l’uomo e sperare di ricostruirlo ex novo. Il genetista americano (Nobel 1962) James Watson in conformità a questa impostazione non ha, in linea di principio, avuto alcuna difficoltà ad affermare, nel 2000 che occorrerà «avere il coraggio di intervenire sulla linea germinale», anche «senza essere sicuri del risultato», per poi aggiungere: «di più e nessuno osa dirlo, se potessimo creare esseri umani migliori grazie all’aggiunta di geni (provenienti da piante o animali) perché privarsene? Dov’è il problema?»<sup>26</sup>.

### **5. *Natura e artificio? Meccanico e vitale***

Già, dov’è il problema? Nei laboratori si lavora incessantemente per raggiungere questo scopo. E mentre i biologi si concentrano su questi problemi, gli ingegneri hanno compiuto progressi immensi e stupefacenti nell’elaborazione delle macchine calcolatrici, dalle quali si sta sviluppando ormai l’intelligenza Artificiale: «I computer erano in origine macchine molto grossolane e distanti, in ambienti climatizzati in cui lavoravano tecnici in blusa bianca. Essi sono in seguito arrivati sui nostri uffici, poi sotto le nostre braccia e ora nelle nostre tasche. Ben presto non esiteremo nel metterle nel nostro corpo o nel nostro cervello»<sup>27</sup>. Grazie all’IA

---

<sup>26</sup> «Courrier International», 21 dicembre 2000.

<sup>27</sup> J. Truong, *Totalement inhuman*, Les Empecheurs des penser en ronde, Gallimard, Paris 2001.

gli studi di genetica sono andati incontro ad uno sviluppo impressionante, il 2 giugno 2016 la rivista "Science" annunciava il lancio del programma "Human Genome Project-Write". L'ambizione era quella di creare ex nihilo un genoma umano artificiale<sup>28</sup>. La creazione della vita cominciava a non sembrare più un argomento di science-fiction. Nel momento in cui il biotecnologo americano Craig Venter e i ricercatori del Genopol D'Evry e de CEP annunciavano, a loro volta, di aver fabbricato «batteri artificiali il cui DNA è stato scritto da un computer», il fine sembrava vicino se non raggiunto. L'uomo è, dunque, già pervenuto a trasformarsi da oggetto in soggetto dell'evoluzione? Che ci sia riuscito o meno non è facile a dirsi. Quel che è sicuro è che può controllare e addirittura progettare alcuni processi vitali. Già oggi le biotecnologie sono in grado di manipolare, indirizzare e governare i processi di procreazione mediante artifici. L'obiettivo perseguito è qui estremamente chiaro. Si tratta di sostituire la nascita "naturale" insidiosa e rischiosa con un procedimento che, grazie all'aiuto di meccanismi artificiali, rende questo evento sicuro e privo di incognite. Per rendere possibile tutto questo non si esita a supporre che un utero artificiale, monitorato e disinfettato, possa sostituire l'utero materno che come dice un esperto in etica moderna di Harvard «è un posto oscuro e pericoloso»<sup>29</sup> (Da segnalare che ad aprile 2017 una equipe di Filadelfia annunzierà la nascita di un feto di agnello in un utero artificiale). Quando queste tecnologie raggiungeranno il punto di sviluppo necessario le donne saranno liberate dalla maledizione che le destinava a trasmettere la vita nel pericolo e nella sofferenza: «le nascite assistite tecnologicamente, il che include eventualmente le gravidanze artificiali, libereranno le donne dalla necessità di essere le portatrici indispensabili e invulnerabili della prossima

---

<sup>28</sup> Pièces et main d'oeuvre, *Manifeste des chimpanzés du futur. Contre Le transhumanisme*, 2017.

<sup>29</sup> J. Fletcher, *The ethics of Genetic Control: Ending Reproduction Roulette*, Prometheus Books, Buffalo 1988.

generazione. La libertà morfologica, la possibilità di cambiare il proprio corpo (ivi comprese le nostre capacità, il peso, il sesso e le caratteristiche razziali) ridurrà le oppressioni basate sul corpo (handicap, obesità, sesso e razza) ai pregiudizi estetici»<sup>30</sup>. In attesa di liberare la donna dai traumi del parto o con l'utero artificiale o con la clonazione degli umani, si comincia a intervenire sui gameti per eliminare eventuali imperfezioni genetiche. Nel febbraio 2017 «L'Accademia americana delle scienze e l'accademia nazionale di medicina hanno approvato l'edizione germinale, in particolare con l'aiuto di CRISPR, per eliminare le malattie ereditarie gravi presso gli embrioni»<sup>31</sup>. Si tratta, secondo i sostenitori dell'etica naturale, di una svolta che dà corso al sogno degli inumani che puntano a sbarazzarsi della nascita e a sostituirla con un processo programmato e orientato. Soppressione della natura, istituzione del primato della volontà. La denuncia è forte e si spinge fino ad affermare che, autorizzando cose di questo genere, la scienza rivela di essere oggi il vero motore della potenza e del controllo, essenziali per instaurare un regime dispotico assoluto. Una ulteriore prova di ciò, secondo questa impostazione interpretativa, sarebbe offerta dagli sviluppi della medicina che da medicina curativa tende ormai a trasformarsi in medicina migliorativa. E si badi bene ancora una volta, non si tratterebbe di science-fiction ma di reality-science. Organismi internazionali rilevanti avallerebbero questi sviluppi. Fin dal 2002 un rapporto pubblicato dal Dipartimento del commercio americano e della National Science Foundation (NSF) auspicava «il miglioramento delle performance umane attraverso le tecnologie convergenti»<sup>32</sup>. E nel 2003, il Comitato di bioetica americano,

---

<sup>30</sup> J. Hughes, *Le transhumanisme démocratique 2.0.* <https://iatranshumanisme.com/le-transhumanisme-democratique-2-0/>

<sup>31</sup> Pièces et main d'oeuvre, *Manifeste des chimpanzés du futur. Contre Le transhumanisme*, cit.

<sup>32</sup> M. Roco, W. Bainbridge, *Converging Technologies for Improving Human Performance: Integrating From the Nanoscale*, in «Journal of Nanoparticle Research», 4, 2002, pp. 281-295.

pubblicava a sua volta, un rapporto che legittimava il principio di una medicina migliorativa non terapeutica.

E chi pensasse si trattava soltanto di eccessi del solito mondo americano immerso in un'atmosfera liberal utilitaristica, ossessionato dalla necessità di consentire agli uomini il raggiungimento della felicità, si sbaglierebbe di grosso. Dal momento che anche l'Unione Europea ha nel 2004, per non restare indietro rispetto a questi sviluppi, nominato un comitato di esperti per esaminare la questione. Un comitato che, ben lungi dallo smentire le conclusioni dei colleghi americani, ha auspicato di inaugurare una prospettiva di miglioramento, di incremento delle facoltà umane, "etica, durevole e giusta". Si tratta, come si vede, di impostazioni che hanno aperto la strada a sviluppi estremamente problematici. Se i giusnaturalisti hanno protestato con grande forza contro le invenzioni di una tecnoscienza che mirerebbe ad instaurare un totalitarismo tecnologico, fondato sulla costruzione dell'uomo in laboratorio, il pensiero liberale, preoccupato di preservare la libertà dell'uomo nel rispetto e nella realizzazione dei suoi diritti, di tutti quei diritti, cioè, il cui esercizio non implica nessuna conseguenza negativa per gli altri, ha concesso il suo assenso allo sviluppo di queste tecnologie migliorative per l'essere umano. Vorrei citare qui come exemplum di questa posizione che non sposa né l'oltranzismo dei giusnaturalisti né quello dei liberal naturalisti e si colloca in un territorio di confine sul quale non è facile mantenersi in equilibrio: «chi rifiuterà di riparare i geni patogeni? (...) chi rifiuterà anche di migliorare la resistenza dell'organismo umano all'invecchiamento, di aumentare le sue capacità percettive, intellettuali, finanche di dotare la specie umana per ibridazione di attitudini superiori?»<sup>33</sup>. Nessuno, è ipotizzabile, si rifiuterebbe di avvalersi di queste modifiche e anche se questo comportasse la necessità di trasformarsi in un

---

<sup>33</sup> L. Ferry, *La révolution transhumaniste. Comment La technomédecine et L'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*, Plon, Paris 2016.

ibrido nel quale l'organico e il meccanico si sposano perfettamente tra loro. Basta gettare uno sguardo su quel che racconta la cronaca giornalistica per rendersene conto. Se illustri ricercatori<sup>34</sup> dell'Università di Losanna, guidati da Grègoire Courtine, inseriscono nel cervello di un paziente che ha perduto l'uso della gambe, «un dispositivo che crea un ponte digitale tra il cervello dell'uomo paralizzato e i nervi sotto la ferita» e , grazie a questo dispositivo, «il cervello dialoga direttamente con la parte del midollo spinale che controlla il movimento», consentendo al soggetto in questione «di stare in piedi e camminare»<sup>35</sup>, chi potrebbe avere da ridire? Certo, si potrebbe osservare che questa è comunque medicina curativa. Ma è medicina curativa che comporta l'ibridazione tra il meccanismo e l'organismo. Un'ibridazione così realizzata difende e rispetta l'umano così com'è, nel mentre lo ripara. Essa è, dunque, una conquista straordinaria per l'uomo che non sarebbe sbarazzato della sua condizione umana. Ma, si potrebbe obiettare: con lo sposare il meccanico e il vitale non si pongono le basi per raggiungere comunque a un risultato simile? Se restiamo sul terreno dei fatti, se ci atteniamo a quello che possiamo aspettarci realisticamente dall'attuale sviluppo delle tecnologie non è e detto che si possa veramente giungere a un momento in cui diventerà possibile proiettarsi oltre l'umano, magari in direzione del post-umano. Questo è vero. Ma i risultati ottenuti in un dato momento dalla scienza si prestano sempre a letture e interpretazioni che possono anche essere diverse da questa. Anche le scienze e le tecnologie, lette e interpretate alla luce di un a priori particolare, possono discernere prospettive ideologiche o utopiche. È quel che sta accadendo in molte parti. Ed è in questa direzione, mi sembra, che si stanno sviluppando i discorsi del trans-umanesimo e del post-umanesimo. Qualunque possa essere il giudizio che si sia maturato o che si maturi su questi discorsi, quel che è sicuro è

---

<sup>34</sup> In «Corriere della Sera», giovedì 25 maggio, p. 21.

<sup>35</sup> *Ibid.*

che essi non mancano di interesse e meritano perciò grande attenzione.

Ma affinché i discorsi proposti da questi due filoni di pensiero possano esser compresi nelle loro ragioni, di certo, né banali, né stravaganti e, comunque, sensate e non sprovviste di qualche fondamento, occorre seguirle nelle loro elaborazioni, partendo da un passaggio che esse coprono dall'inizio del loro percorso speculativo. Occorre partire dalla presa d'atto di quello che a loro appare come un dato di fatto piuttosto che un'interpretazione. Come si sa, il corpo umano è un aggregato di cellule che vengono continuamente sostituite durante tutta la vita e tuttavia all'incirca esso conserva sempre la sua identità. Quel che gli consente questa performance, e quel che si mantiene stabile entro certi limiti (con la vecchiaia il processo di sostituzione si allenta o si inceppa e anche la forma si deforma) è rappresentato dalle caratteristiche del processo formale che avviene in esso nel corso della sua vicenda esistenziale. «Se il processo è preservato» il corpo «è preservato»<sup>36</sup>. Si può ipotizzare che l'identità del corpo sia mantenuta dal messaggio che esso trasmette, dal codice che genera la sua forma. E con questo ci ritroviamo sul terreno della cibernetica. Ci si deve ricordare che già negli anni 50 del '900 Norbert Wiener aveva identificato il mondo come «un vasto campo di informazioni»<sup>37</sup>. Con quest'affermazione egli aveva posto le basi per il determinarsi di una nuova ontologia, un'ontologia informazionale per la quale l'essere è il messaggio. Secondo questa impostazione, tutto, in noi e intorno a noi, dunque, è messaggio: lo sono il corpo, il pensiero, il linguaggio, le cose materiali, la natura nel suo insieme. Ma se questo è vero, questo vuol dire che chi penetra i meccanismi di funzionamento di questa realtà consegue su di essa un potere totale di intervento. Se tutto è messaggio,

---

<sup>36</sup> H. Moravec, *Une vie après La vie*, Odile Jacob, Paris 1992.

<sup>37</sup> N. Wiener, *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the machine*, MIT Press 1961.

tutto può essere letto e interpretato. Tutto può essere scomposto e ricomposto, come un libro può essere scritto e riscritto in tanti modi diversi. Certo, questo potrebbe dar luogo a molte letture e a molte interpretazioni diverse, e, forse, inclini a entrare in conflitto tra loro. Ma v'è una costellazione di spiriti che, sulle basi di questa constatazione, interpretata come un'ontologia informazionale, ha ritenuto di doversi orientare verso una sola interpretazione possibile: quella per la quale il convergere delle nuove scienze in un'unica impresa conoscitiva consentirà di tutto interpretare per tutto trasformare. Anticipando ampiamente sul futuro, questi spiriti rapiti da un entusiasmo interpretativo irrefrenabile che li riempie della convinzione che un giorno giungeranno al punto in cui sarà possibile di tutto trasformare, il mondo e l'uomo, si avventurano sulla strada che li porta a realizzare il passaggio al di là dell'umano e giungere addirittura al post-umano. È quel che vogliamo, dichiarano i transumanisti:

noi vogliamo diventare l'origine del futuro, cambiare la vita nel senso proprio e non più nel senso figurato, creare specie nuove, adottare cloni umani, selezionare i nostri gameti, scolpire i nostri corpi e i nostri spiriti, rendere sani i nostri geni, divorare festini transgenici, fare dono delle nostre cellule germinali, vedere gli infrarossi, ascoltare gli ultrasuoni, sentire i feromoni, coltivare i nostri geni, sostituire i nostri neuroni, fare l'amore nello spazio, dibattere con i robot, praticare clonazioni diverse all'infinito, aggiungere nuovi sensi, vivere venti anni o due secoli, abitare la luna, terraformare marte, dare del tu alle galassie ... ci evolveremo e nessuno ce l'impedirà<sup>38</sup>

Per quanto possa sembrare stupefacente, è quello che avverrà rincara anche colui che è considerato fra i transumanisti un capofila, Ray Kurzweil, l'autore di una serie di opere significative tra cui spicca il grande libro *La singolarità è vicina*<sup>39</sup>. In quest'opera Kurzweil si sofferma amplissimamente su questo passaggio di cui intendo qui mettere in rilievo, considerato che questo discorso deve volgere al termine, e brevemente, solo due tappe. Secondo Kurzweil verso il 2050 il convergere degli sforzi scientifici di

---

<sup>38</sup> *Manifest des Mutants*, <http://www.lesmutants.com/mutationenglish.htm>

<sup>39</sup> R. Kurzweil, *La singolarità è vicina* (2005); tr. it. Apogeo, Milano 2008.

diverse discipline, nanotecnologie, biologia, IA, scienze cognitive o neuroscienze (NBIC) renderà possibile padroneggiare la vita umana completamente. Potremo allora inserire nel nostro corpo e nel nostro cervello dei nanobot che agiranno come delle vere e proprie officine riparando le cellule, riproducendole, sostituendole. «Nanobot nel nostro organismo distruggeranno gli agenti patogeni, elimineranno gli scarti, come le proteine mal formate e le protofibrille, ripareranno il DNA e invertiranno i processi di invecchiamento. Saremo in grado di riprogettare tutti i sistemi dei nostri organismi in modo che siano capaci e durino di più»<sup>40</sup>, «l'accelerazione dei processi nella biologia ci permetterà di riprogrammare i nostri geni e i nostri processi metabolici in modo da eliminare malattie e processi di invecchiamento»<sup>41</sup>. Alla luce di questi sviluppi «possiamo immaginare che la prima realizzazione della rivoluzione nano e bio-tecnologica, ci consentiranno di eliminare praticamente tutte le cause mediche di morte»<sup>42</sup>. «Gli esseri umani» espanderanno allora «il loro pensiero senza limiti»<sup>43</sup>. Si creeranno le basi per la realizzazione di quella che Teilhard de Chardin aveva definito una noosfera. L'uomo che, come spiega, a sua volta, in un libro intrigante, Laurent Alexandre (*La mort de la mort*), sarà giunto a determinare la morte della morte dovrà ricorrere ad una governance mondiale che non mancherà di configurarsi, ahimè, agli occhi meno entusiasti e più critici di quelli dei transumanisti, come lo spettro di un totalitarismo tecnologico assoluto. È notevole che in questo ultimo scorcio della sua vita centenaria, Henry Kissinger, che insieme all'ex capo di Google Eric Schmidt ha pubblicato nel 2021 un libro su *L'intelligenza artificiale e il nostro futuro*<sup>44</sup>, si stia concentrando particolarmente sulle potenzialità dell'IA considerato che «sotto attacco» - e la guerra tra gli Stati è,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> H. Kissinger D. Huttenlocher E. Schmidt, *L'intelligenza artificiale e il nostro futuro* (2021); tr. it. Mondadori, Milano 2023.

secondo Kissinger, ineludibile -, «può diventare necessario affidarsi alla capacità di reazione della macchina se i tempi di revisione e analisi delle loro scelte fatte dall'occhio sono troppo lunghi»<sup>45</sup>.

Che cosa sarà allora l'oltre umano? Una IA fornita di una capacità di pensare in grado di spingersi aldilà di ogni limite, di gestire l'affettività umana in maniera esponenziale, e, quindi, di porre seriamente il problema di chi avrà il potere di decisione rispetto al futuro del mondo, o un uomo potenziato al punto da essere completamente trasfigurato: un uomo titolare di una mente e di un corpo in grado di sconfiggere la morte e di trascendere i limiti che circoscrivono l'umano? Nell'uno e nell'altro caso si aprirebbero prospettive che definire inquietanti è veramente poca cosa. Difficile gettare uno sguardo nell'oscurità circoscritta dall'orizzonte di questo futuro. I caratteri che comunque si intravedono sono quelli distintivi di tutte le società chiuse descritte dal discorso utopico.

Le utopie, certo, hanno un loro fascino, ma fin troppo spesso esse si sono configurate come descrizione di mondi chiusi. Chiusi nella loro perfezione. Perfezione che è sempre stato lo strumento mediante il quale il funzionamento di un potere totale e indiscutibile ha sedotto gli uomini. Se si realizzasse la perfezione, l'uomo si fermerebbe. Cesserebbe di essere quel viator che è, sempre in cammino, sempre insoddisfatto, ma sempre teso nello sforzo di essere libero e intrepido scopritore del mondo. L'uomo che, certo, forse, come si è detto, non dispone di un'essenza, non può contare su un fondamento che lo proietti verso l'assoluto a meno che non si voglia sostenere che quel che in lui permane è la finitezza, la necessità di ritornare, ad un certo momento, nel buio dal quale proviene. Nessuna utopia lo convincerà mai che egli può sbarazzarsi dei suoi limiti. Questo non vuol dire che fino a quando gli sarà dato di

---

<sup>45</sup> In «Corriere della Sera», venerdì 6 maggio 2023, p.18.

respirare smetterà di tendersi nello sforzo di compiere il suo dovere verso se stesso, verso gli altri e verso il mondo. Perché non c'è niente che lo fonda nella sua umanità, se non l'etica, che in quanto etica della responsabilità, gli consente di ricostruire la sua identità umana, che può essere migliorata in tanti modi possibili, ma che non può essere trascesa. Io credo che, anche se, probabilmente, non merita di morire, l'uomo può e deve in tutta tranquillità, e anche se non ha speranza, abbracciare "sorella morte". Io credo che può e deve farlo con serenità se non si è sottratto a tutti i doveri che la vita gli ha imposto. Per questo, mi pare, che non ci sia modo più opportuno per concludere queste note se non facendo uso delle parole di un grande poeta, delle parole di Pindaro: "O anima mia, non aspirare alla vita immortale, ma esaurisci il campo del possibile".

PIERGIORGIO DONATELLI

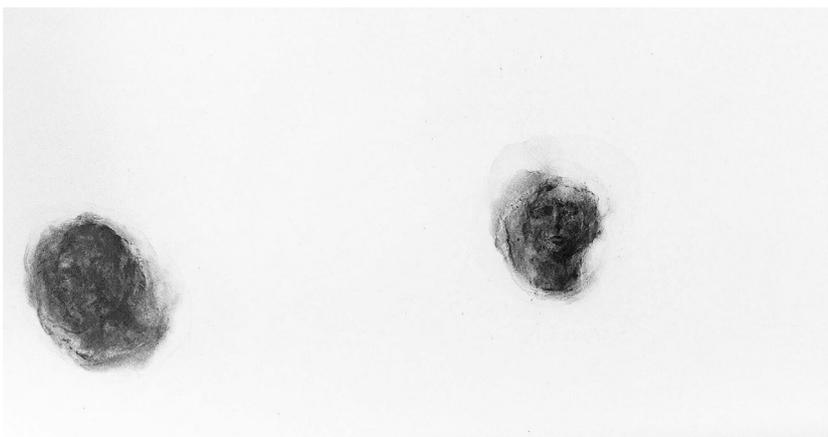
**INTELLIGENZA ARTIFICIALE, DEMOCRAZIA E VALORI UMANISTICI**

1. *La svolta tecnologica dell'intelligenza artificiale*
2. *Un umanesimo digitale?*
3. *IA e medicina*

ABSTRACT: **ARTIFICIAL INTELLIGENCE, DEMOCRACY AND HUMANISTIC VALUES**

The article examines various aspects of the technological turn brought about by artificial intelligence from the perspective of the goals that inspire humanistic and democratic ideals. The new technologies directly effect the humanistic ideal that represents individuals as progressive beings whose self realization requires mutual education (J.S.

Mill). Cognitive technologies offer extraordinary tools that advance research and intervention capabilities, but the way in which they are spreading also shows their potential for levelling and the tendency towards passivity. Education is a crucial key notion that needs to be introduced into the discussion.



**1. La svolta tecnologica dell'intelligenza artificiale**

L'intelligenza artificiale sta trasformando nel profondo le nostre società, coinvolgendo tutte le attività professionali, dalla medicina alla produzione, la finanza, la difesa, la ricerca, e sta cambiando anche la vita quotidiana. Nel rapporto con la rete, che ha già qualche decennio di storia alle nostre spalle, si è insinuata l'intelligenza artificiale, con cui parliamo, che ci consiglia e suggerisce e che imita attività intellettuali sofisticate come la scrittura di testi complessi con ChatGPT.

L'ingresso dell'IA nelle nostre società va inserito nel quadro che va avanti da alcuni secoli con la scienza moderna, l'illuminismo, la rivoluzione industriale, la crescita democratica delle società. In questo senso le nuove tecnologie fanno parte della linea progressiva interna alle società civili, anche se va osservato che

lo sviluppo tecnologico ha una sua coerenza indipendente dagli altri fattori, come la democrazia e l'organizzazione sociale. Valica i sistemi sociali e non deve sorprendere pertanto che sui temi dell'IA abbiamo tre modelli regolativi differenti rappresentati dalle due democrazie, gli Stati Uniti e l'Unione Europea, e dalla Cina.

Per riflettere sul significato di questa repentina svolta realizzata dall'IA conviene richiamare i due episodi precedenti situati nel Novecento, quando la tecnologia ha suscitato una riflessione etica e sociale che chiamava in causa le sorti e le direzioni della società nel suo complesso<sup>1</sup>. Il primo episodio a ridosso della Seconda guerra mondiale è stata la riflessione sulla bomba atomica e sulla medicina praticata dai nazisti, che ha dato origine a un pensiero fondato sulla paura verso la tecnologia, che rappresentava gli esseri umani come fanciulli che giocano con delle armi da fuoco. La tradizione filosofica tedesca, tra gli altri con Arendt, Anders e Jonas, ha insistito sul male che gli esseri umani sono in grado di arrecare e puntava il dito sul pericolo fatale insito nella tecnologia. Veniva rappresentato il potere distruttivo della tecnica che metteva a repentaglio le condizioni basilari della vita umana sul pianeta e al contempo si indicava il nucleo etico di fondo, la soglia della dignità sotto la quale gli umani si trasformano in mostri, come era accaduto con il nazismo.

Un episodio successivo è rappresentato dalla vicenda della bioetica che, perlomeno ai suoi esordi negli anni Settanta, riconduceva i cambiamenti tecnologici e le nuove scelte etiche agli scopi delle società democratiche. In questo contesto, il pensiero sulle innovazioni della medicina e della ricerca non portava alla difesa di una tradizione etica di lunga durata, pervertita dall'uso di una tecnologia costitutivamente fuori controllo, ma incoraggiava al contrario un ripensamento del quadro etico tradizionale. Grandi trasformazioni che prendevano piede sia sul piano tecnologico, come il trapianto d'organo, le macchine di sostegno vitale, la Fivet e

---

<sup>1</sup> P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, Einaudi, Torino 2020, cap. VIII.

la tecnica del DNA ricombinante, sia su quello concettuale ed etico, come la nuova definizione di morte e il consenso informato, venivano accolte come occasioni di miglioramento della qualità della vita e di espansione delle possibilità di scelta. Nel primo episodio l'etica si poneva a difesa di una umanità violata dagli orrori nazisti e messa a rischio da una tecnologia che minacciava di distruggerla. Nel secondo caso invece l'etica accoglieva i cambiamenti rivisitando la sua tradizione. La bioetica di fatto segnalò il crollo della lunga tradizione del giusnaturalismo medievale che aveva inscritto nella natura la trama costitutiva dell'umanità: la nascita, la morte, la sessualità - una tradizione che la modernità aveva in effetti solo scalfito nelle questioni della bioetica, poiché si era occupata principalmente della società e non delle forme di vita. Più tardi, già a partire dagli anni Ottanta con le due figure cruciali del presidente Reagan e del pontefice Giovanni Paolo II, quando la bioetica era diventata una questione politica, la rivoluzione bioetica sarà tradotta nei termini dell'attacco ai fondamenti della natura umana, segnando una contesa che arriva ai nostri giorni. Tuttavia, nel frattempo, nelle società si era insediata questa linea intellettuale e sociale che guardava ai progressi della tecnologia biomedica come occasioni di miglioramento della qualità della vita e di espansione della libertà<sup>2</sup>.

Le questioni dell'IA vanno poste in continuità con le vicende della bioetica perché si tratta di miglioramenti e progressi interni alle società democratiche, anche se coinvolgono un attore cruciale come la Cina. Tuttavia, le tecnologie cognitive stanno cambiando nel profondo e con grande rapidità il complesso delle attività umane. Non possono essere caratterizzate solo come delle trasformazioni interne al quadro delle forme di vita e dei valori democratici

---

<sup>2</sup> P. Donatelli, *Dove va La bioetica?*, in «La Società degli Individui», XXIV, 72, 2021, pp. 26-44; Id., *Dagli anni settanta al presente: la bioetica, le libertà, la politica*, in «Bioetica. Rivista interdisciplinare», XXX, 1-2, 2022, pp. 69-90.

poiché hanno un potenziale di cambiamento che promette di rendere obsolete attività e modi di vivere e di portare sulla scena situazioni umane inedite.

## **2. Un umanesimo digitale?**

L'IA condivide pertanto aspetti che appartengono alle due circostanze più recenti in cui la tecnologia ha provocato un ripensamento dell'orizzonte umano. Lasciando da parte il caso della Cina e concentrandoci sulle maggiori aziende dell'Information Technology che operano negli Stati Uniti, l'IA va certamente situata dentro lo sviluppo di società capitalistiche e democratiche. Risponde a bisogni e interessi dei loro cittadini, non è imposta dall'alto da qualche potere totalitario. Tuttavia ci sono elementi di incertezza. È un motore di trasformazione molto rapido e imponente della società e delle attività umane. Sulla direzione del cambiamento influisce la conversazione pubblica nelle nostre società, ma gli scopi non sono elaborati attraverso una riflessione democratica condivisa ma sono dettati dagli interessi di mercato delle grandi imprese nel settore. Inoltre, se valutiamo la direzione di marcia, la situazione appare incerta. L'obiettivo è chiaramente il progresso delle attività professionali e della ricerca nonché il miglioramento della vita quotidiana in diversi campi, come informarsi, comunicare, coordinarsi per una impresa comune. D'altra parte il prezzo è una trasformazione radicale di *tutto* e un cambiamento notevole del rapporto con noi stessi, con il nucleo dei valori umanistici che opera sia nelle attività dei professionisti sia nella vita di ogni giorno.

Cosa intendo per valori umanistici?<sup>3</sup> Il richiamo all'umanesimo è pieno di insidie poiché può travestire il bisogno di ancorare le proprie incertezze nei confronti di un mondo che cambia a valori che appaiono assicurati una volta per tutte, nascondendo nell'umano un nucleo di scelte che esclude altre possibilità. Non dovremmo

---

<sup>3</sup> P. Donatelli, *La filosofia e la vita etica*, cit., cap. I.

rinunciare però a richiamarci all'idea di umanesimo, come idea educativa sviluppata dalle discipline umanistiche e caratteristica di scelte politiche che hanno valorizzato lo sviluppo personale. Esso indica il progetto di dare forma alla propria vita in modo libero e creativo, educandoci secondo modelli diversi che costituiscono degli esperimenti di vita, come li chiama John Stuart Mill, che mettono in luce lati e temperamenti diversi nelle differenti sfere, nei legami umani, nella visione politica, nella religione e negli ideali personali, dentro una società rispettosa e solidale<sup>4</sup>. Siamo tutti potenzialmente esemplari per gli altri e in primo luogo per noi stessi, cercando di rintracciare il sé migliore che ci parla e ci guida. Sto evocando una linea di pensiero precisa e un canone di cui fanno parte tra gli altri autori come Goethe, Mill, Emerson e Thomas Mann, che scopre la democrazia americana con l'avvento del nazismo. Queste idee hanno dato forma alla nostra concezione della società democratica intesa in senso non solo istituzionale ma anche come uno spazio comune pluralistico e solidale, dove le persone trovano occasione e incentivo a educarsi reciprocamente, provando a dare forma alla propria vita in modo personale.

Su questa idea del sé e della società influiscono certamente i cambiamenti impressi dalle tecnologie legate all'IA. Consideriamo alcuni aspetti. 1) Questa concezione dell'educazione e della società richiede uno spazio di elaborazione anche solitaria e comunque non sempre sorvegliata della propria persona, un'idea che colleghiamo al concetto di privacy ma che è più estesa: dobbiamo essere lasciati liberi di sperimentare lati del nostro carattere e scelte personali in modi e contesti che non ci siano sempre riferiti per chiederne conto e per disapprovarci. Non possiamo essere sempre sul palcoscenico, né sempre controllati. Tuttavia l'IA funziona con

---

<sup>4</sup> J. S. Mill, *La Libertà* (1859), in Id., *La Libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano ed E. Mistretta, tr. it. Rizzoli, Milano 1999.

grandi dati che devono essere prelevati continuamente in larga parte senza il nostro consenso, lasciando tracce delle nostre attività ovunque. Nell'epoca digitale la nostra interazione con il mondo e gli altri non è mai solitaria o privata come immaginavano Rousseau e Mill, quando esortavano a incontrare la natura da soli o quando tematizzavano l'amicizia come forma di relazione e di crescita reciproca diversa dall'incontro agonistico sulla scena sociale. Entrando in rete siamo anche presi nella rete, profilati, sollecitati, guidati attraverso algoritmi che definiscono uno spazio che ci costringe senza lasciarsi comprendere e quindi criticare.

2) Il rapporto con i diversi ambiti della vita è quello dell'educazione del sé, della cultura, dell'immaginazione, dell'esperienza del corpo, è un rapporto con idee, schemi intellettuali e modelli di vita che possiamo conoscere e criticare. Il rapporto è riflessivo e consapevole, e ciò vale in tutte le sfere: da quella politica all'autonomia personale. La concezione moderna delle istituzioni politiche ce le presenta come costitutivamente trasparenti e l'immagine così influente del contratto sociale ce le restituisce precisamente come assetti che in ogni momento possono essere confermati o rifiutati da ciascuno di noi: essi dipendono dall'assenso che diamo a schemi cooperativi che abbiamo compreso e accettato. In modo analogo l'idea moderna di autonomia, da Kant a Mill, richiede che le regole e i principi a cui sottomettiamo la nostra condotta, morali e religiosi, personali ed estetici, siano il risultato del nostro scrutinio riflessivo. Tuttavia, questa relazione con gli schemi intellettuali che governano la società e la nostra persona è messa in discussione nei limiti in cui con le nuove tecnologie stabiliamo rapporti di fiducia cieca (la questione della black box), che può essere attenuata ma che è costitutivamente rivolta a risultati di cui non possiamo comprendere la catena di ragionamento, proprio perché non si è svolto nessun ragionamento, ma degli algoritmi hanno predetto il

risultato statisticamente più accurato. Questa è la differenza fondamentale che distingue la ricerca precedente fondata su sistemi simbolici e il machine learning che ha rivoluzionato il campo dell'IA. Inoltre, con queste tecnologie stabiliamo un rapporto diverso in un altro senso: questi dispositivi in taluni casi ci conoscono meglio di quanto ci conosciamo, ci offrono suggerimenti che sono quelli che avremmo scelto se solo ci avessimo pensato bene<sup>5</sup>. Ma di che tipo di conoscenza si tratta? Non è una conoscenza che possiamo riconoscere come nostra, come nel rapporto educativo e di amicizia con una persona o con un testo, o nel rapporto politico con una istituzione che ci rappresenta. Questa prospettiva esterna sulla mia vita non è un punto di vista che io posso assumere, perché non è proprio un punto di vista, e le sue istruzioni e consigli non mi sono rivolti; io non sono affatto una persona in questa interazione ma la configurazione di un insieme di dati. Se immaginiamo di essere costantemente conosciuti e istruiti da dispositivi cognitivi stiamo immaginando una società che gradualmente perde la sostanza delle proprie pratiche intellettuali e delle relazioni personali e le conserva solo per finta, come quando diciamo che stiamo parlando con ChatGPT. A lungo andare però perderemmo proprio il senso e la motivazione di proseguire con queste attività e l'umanità cambierebbe davvero.

3) Queste tecnologie richiedono pertanto una nuova educazione che cambia i termini del modello umanistico, che vale ugualmente nelle discipline umanistiche e in quelle scientifiche, secondo cui conosciamo ciò che rappresentiamo secondo uno schema intellettuale che abbiamo elaborato<sup>6</sup>. Esse quindi possono diseducarci indebolendo la fiducia in noi stessi, e quindi in fondo nel pensiero, spingendoci ad affidarci a procedimenti che sappiamo che funzionano, anche se non sappiamo come. D'altro canto, possiamo interagire con

---

<sup>5</sup> Y. N. Harari, *21 Lezioni per il XXI secolo*, Bompiani, Milano 2018, pp. 89-98.

<sup>6</sup> D. Weinberger, *Everyday Chaos. Technology, Complexity, and How we Are Thriving in a New World of Possibility*, Harvard Business Review Press, Boston, Mass. 2019.

queste tecnologie incorporandole nel modello di conoscenza tradizionale, affidando loro dei compiti e usando i risultati a cui pervengono. Così il programma AlphaFold progettato per predire la struttura tridimensionale delle proteine è stato utilizzato agli inizi del 2020 per individuare il coronavirus SARS-CoV-2. Il progresso della ricerca scientifica attraverso l'uso dell'IA è una delle promesse più emozionanti nel variegato panorama delle trasformazioni prodotte dall'impiego delle nuove tecnologie.

4) Gli sviluppi dell'IA alimentano la fiducia in un balzo in avanti mai visto prima nella ricerca scientifica e nella tecnologia, e quindi in un miglioramento inedito delle nostre capacità di conoscenza e di intervento. La prospettiva di una tale rivoluzione si accompagna però a una reazione opposta, che è la sfiducia che l'umanità sia in grado di guidare una svolta di queste proporzioni. La specie umana, ferma alla dotazione biologica emersa dalla selezione naturale, o meglio in movimento con i tempi dell'evoluzione delle specie, è impreparata ad affrontare le grandi sfide del presente, rappresentato da un mondo ipertecnologico e interconnesso minacciato dai cambiamenti climatici. Rovesciando le paure di Anders, si sostiene che abbiamo a disposizione una tecnologia che può risolvere i grandi problemi dell'umanità ma che l'umanità è incapace di usarla, vincolata a una dotazione psicologica antiquata<sup>7</sup>. Il discorso sul rischio della tecnologia si trasforma in una svalutazione dell'umanità e quindi in una lode indiretta del progresso tecnologico a discapito del più ampio sviluppo umano. Bisogna prestare attenzione alle insidie insite nella fascinazione verso la tecnologia che prende la forma anche della denuncia del pericolo incombente per l'esistenza stessa dell'umanità sul pianeta<sup>8</sup>, poiché tale fascinazione, ottimistica o

---

<sup>7</sup> I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future. The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012.

<sup>8</sup> Un quadro teorico influente è quello offerto dalla prospettiva dei rischi esistenziali: N. Bostrom, M. M. Ćirković (a cura di), *Global Catastrophic Risks*, Oxford University Press, Oxford 2008. Si veda la dichiarazione pubblicata nel maggio 2023 che mette in guardia dal rischio di estinzione firmata tra gli altri

pessimistica, esprime una profonda sfiducia nelle capacità cooperative dell'umanità e quindi negli strumenti della democrazia. La fascinazione verso l'IA può condurre perciò a svalutare la ricca tessitura di pratiche, regole e rapporti di fiducia che costituisce la democrazia. Non dimentichiamo che il motore di questo progresso, nelle nazioni democratiche e lasciando quindi da parte nazioni come la Cina che non intendono percorrere il quadro dell'umanesimo liberale e democratico, è governato da grandi aziende che hanno cominciato a sostituire i servizi pubblici, contribuendo a destrutturare l'impianto pubblico e democratico delle nostre società in coerenza con il quadro di sviluppo neoliberale in cui ci situiamo. I servizi pubblici fondamentali dipendono dalle grandi aziende e in taluni casi l'IA ha cominciato a entrare nella gestione diretta di questi servizi. La grande rivoluzione delle tecnologie cognitive è innanzitutto una nuova immensa invenzione capitalistica: anche se è molto altro, e non vanno percorse le analisi riduzionistiche della realtà sociale, non va sottovalutato l'aspetto manifesto dei grandi cambiamenti in atto che è quello di una espansione inedita dei mercati in condizioni di regolazione pubblica minimale<sup>9</sup>.

Le nuove tecnologie pongono pertanto delle sfide importanti ai valori umanistici e al quadro democratico inteso come una forma di vita associata. Per riuscire a pensarle come uno sviluppo della tradizione umanistica abbiamo bisogno di educazione. Esse vanno coniugate con l'educazione che ci rende consapevoli che un robot sociale è comunque un robot e non un umano, che i risultati a cui arriva un procedimento che opera su grandi dati hanno un carattere di cecità che va bilanciato con altri meccanismi esplicativi, che

---

dai capi di grandi aziende dell'IT come Bill Gates e Sam Altman (<https://www.safe.ai/statement-on-ai-risk#open-letter>) e nel marzo 2023 la richiesta di moratoria dopo la diffusione di ChatGPT-4 firmata tra gli altri da Elon Musk (<https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>).

<sup>9</sup> E. Morozov, *The True Threat of Artificial Intelligence*, in «The New York Times», 30 giugno 2023.

l'inventività del machine learning non solo non è la nostra inventività che riguarda l'educazione e l'esperienza ma la imita a partire da un bacino di dati determinati, senza la creatività individuale che potremmo apportare noi, e che nella vita quotidiana possiamo fare a meno di mediare tutti i nostri contatti con la realtà attraverso dispositivi senza con questo abbracciare un'opzione di drop out dalla società digitale. E abbiamo bisogno di educazione in chi sviluppa e produce i dispositivi cognitivi; gli scopi umanistici devono poter pervadere il design del mondo digitale in cui abitiamo in modo sempre più continuo ed esteso. Tuttavia la linea di tendenza intrinseca allo sviluppo diffuso e ineducato di queste tecnologie è l'addomesticazione con un abbassamento del tasso di riflessione e di esperienza in prima persona.

Il modello umanistico classico si è basato certamente su sistemi di valore che in ciascun caso potevano essere criticati e rifiutati (sono state criticate le religioni, le ideologie, i sistemi giuridici e così via), ma esso richiede il controllo riflessivo degli schemi intellettuali (la religione ragionevole di Locke, la sovranità che possiamo rivendicare come nostra nella tradizione del contratto sociale, la cultura che ha il potere di rappresentare il nostro agire sociale nella tradizione della teoria critica). Invece le nuove tecnologie impongono un modello diverso che non è intrinsecamente educativo poiché esse nascondono i processi attraverso i quali interagiscono con noi. In parte la questione riguarda la natura dell'IA attuale che non funziona con sistemi simbolici e in parte dipende dal mondo in cui è sviluppata e utilizzata, offerta in larga scala come oggetto di consumo e non come uno strumento che richiede studio e apprendimento.

Gli ideali umanistici che ho richiamato sono il frutto di un esperimento sociale storicamente determinato: promuovere gli spazi di libertà creando anche i mezzi per esercitarla con la produzione e la distribuzione della ricchezza, una libertà che va intesa come sperimentazione nel senso di Mill, libertà di essere eccentrici,

osservati dagli altri ma non oppressi dallo sguardo altrui, anzi incoraggiati a essere se stessi. Questa libertà ha bisogno di cultura, di esempi e di istruzione che le persone si impartiscono reciprocamente. Il modello educativo è quello in cui ciò che è autorevole e importante per noi è appreso come un lato della nostra persona che non abbiamo coltivato e che anzi abbiamo disdegnato per qualche motivo e che trova le parole che lo rendono interessante e perseguibile. Ci educiamo ritrovando nelle parole di un libro, di un film, di un amico, di un maestro le nostre stesse parole rigettate che tornano con una maestà alienata, per riprendere l'immagine di Emerson<sup>10</sup>. Secondo questo modello, ciò che ci educa stabilisce un rapporto interno con noi, sono parole, insegnamenti, esempi di vita che ci appartengono anche se li abbiamo rifiutati o nascosti (o proprio per questo). L'idea è quella della educabilità a qualcosa che già siamo. Ricordo che su questa base abbiamo costruito società democratiche che fanno leva precisamente sul fatto che tutto ciò che succede ci riguarda e può essere preso ad esempio. La democrazia ha come nemici l'indifferenza e il cinismo, le barriere tracciate una volta per sempre. Le nuove tecnologie sono una fonte indefinita di strumenti di educazione mai sperimentati prima, ma al contempo inducono una forma di affidamento e di fiducia cieca che non è educativa.

D'altro canto, il potenziale di passivizzazione delle tecnologie cognitive si allea a un complessivo spostamento, che si sta realizzando nelle nostre società, dall'educazione all'autonomia, che ci chiede di saper padroneggiare intellettualmente il mondo per trovare la nostra posizione, all'acquisizione di skills che ci rendono esecutori efficaci e meri trasmettitori di informazioni, richieste e stimoli<sup>11</sup>. L'autonomia - intesa nel senso umanistico

---

<sup>10</sup> R.W. Emerson, *Self-Reliance*, in Id., *The Major Prose*, ed. by R.A. Bosco e J. Myerson, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2015, p. 127.

<sup>11</sup> W. Deresiewicz, *Excellent Sheep. The Miseducation of the American Elite and the Way to a Meaningful Life*, Free Press, New York 2014; C. Bollas, *L'età dello smarrimento. Senso e malinconia*, Raffaello Cortina, Milano 2018.

ampio che ho introdotto - non è una proprietà ma una forma di vita, un modo di trattarsi e di educarsi reciprocamente. Il rapporto con l'IA non va stabilito nei termini di chi è più bravo a eseguire un compito - i dispositivi cognitivi vinceranno sempre, è solo una questione di tempo - ma in che modo l'interazione con questi dispositivi valorizza o impoverisce la forma di vita che abbiamo costruito attorno allo sviluppo della personalità individuale nelle diverse sfere, in un contesto sociale educato all'interesse e alla sollecitudine verso le altre persone. L'ideale umanistico si propone di realizzare le condizioni in cui siamo incoraggiati a educarci, coltivando aspetti della mente e della persona, spinti a trovare una nostra posizione personale e unica nel mondo, ad attraversare lo spettro della sensibilità umana e ad apprezzare queste qualità con curiosità e spirito solidale. Lo scopo politico che va posto, nella prospettiva umanistica che sto difendendo, è quello di sviluppare e impiegare le tecnologie cognitive in modo che si realizzi una espansione dell'ideale umanistico.

Le tecnologie cognitive costituiscono un potenziale di espansione dell'ideale umanistico e al contempo sono anche una minaccia. Possiamo usare l'IA come una fonte di mosse che non avremmo compiuto, come una spinta nuova a superare i nostri limiti culturali - una mossa che giocatori di go considerano inappropriata e che il software AlphaGo ha compiuto aprendo uno scenario nuovo per questo gioco<sup>12</sup>. Oppure possiamo usarla perché compia operazioni al nostro posto, accrescendo la tendenza alla proceduralizzazione delle attività umane e alla trasformazione della personalità individuale in un sé trasmissivo, come lo chiama Christopher Bollas, un abile trasmettitore di stimoli e direttive. Il contrasto tra i due impieghi molto diversi delle tecnologie cognitive non riguarda peraltro noi in quanto tali, l'umanità, un concetto che torna a essere enfatizzato in modo sospetto, ad esempio quando si parla di

---

<sup>12</sup> A.I. Could Solve Some of Humanity's Hardest Problems. It Already Has. Ezra Klein Interviews Demis Hassabis, in «The New York Times», 11 luglio 2023.

rischi esistenziali, perché nasconde le diseguaglianze che proprio la diffusione di queste tecnologie sta ulteriormente favorendo. Le tecnologie cognitive stanno effettivamente trasformando le attività umane e coinvolgono pertanto questioni di natura concettuale (cosa significare pensare, parlare, agire, esprimersi, scegliere) e riguardano perciò cosa vuol dire essere umani. Tuttavia sono anche classiche questioni di giustizia. Le persone fortunate, dotate dell'agio economico, di intelligenza e di curiosità, potranno trarre grandi benefici dalle nuove tecnologie, e lo stanno già facendo, mentre per le persone meno fortunate questo straordinario motore di progresso si sta trasformando in un fattore di uniformazione e asservimento, al servizio della logica di mercato: lavoratori controllati con dispositivi che monitorano l'attività neuronale<sup>13</sup>, consumatori continuamente sollecitati a dare il proprio contributo alla produzione e allo scambio di merci.

### **3. IA e medicina**

Ho presentato alcune considerazioni che riguardano lo sviluppo delle nuove tecnologie cognitive in generale, ma è importante distinguere tra la vita quotidiana e le attività professionali. È sull'uso quotidiano, che per le Big Tech è fonte di enormi guadagni con un mercato che si estende potenzialmente alle intere popolazioni, che si sono concentrate molte critiche e dove possiamo vedere un rischio di perdita del valore della personalità individuale e dello spazio pubblico dove essa può fiorire. Nell'uso professionale ci aspettiamo che l'IA risolva grandi problemi scientifici e tecnologici. Gli scopi in questo caso non sono innanzitutto quelli di cambiare la struttura delle nostre vite quotidiane, ma di consentire progressi che altrimenti avrebbero richiesto molto tempo per essere realizzati. Tuttavia indirettamente anche questi sviluppi dell'IA

---

<sup>13</sup> N. A. Farahani, *The Battle for Your Brain: Defending the Right to Think Freely in the Age of Neurotechnology*, St. Martin's Press, New York 2023.

avranno, e in parte stanno già avendo, degli effetti sulla nostra vita quotidiana.

Consideriamo rapidamente in conclusione il campo della medicina. Come è noto, l'uso del machine learning che lavora su grandi quantità di dati sta cambiando la professione medica<sup>14</sup>. L'impatto sulla diagnostica per immagini e sulle specializzazioni che fanno grande affidamento sulle immagini (dalla radiologia alla patologia, la gastroenterologia e l'oftalmologia) è davvero importante. Esso riguarda però anche i dati che non sono immagini, come quelli chimici, sequenze genomiche, EEG e tutti i dati che possono essere raccolti tramite chip con identificazione a radiofrequenza, anche solo con degli smartwatch al polso. Tuttavia anche i testi che riguardano gli stili di vita e le abitudini relative alla salute che possono essere raccolti da internet sono oggetto del machine learning. Gradualmente l'IA applicata a questo insieme di grandi dati permetterà una sempre migliore interpretazione delle patologie, con una predizione del rischio molto più accurata e di conseguenza con trattamenti più efficaci. Siamo solo agli inizi di progressi imponenti che ci catapulteranno in un mondo molto diverso da quello presente.

Esaminiamo ora alcuni profili etici che si pongono in questo ambito specializzato.

(1) Una prima questione è la relazione del medico con queste tecnologie. Come ho già osservato, la caratteristica del machine learning è che esso è tipicamente cieco. Quanto possono essere resi comprensibili i processi che hanno portato a questi risultati? La questione riguarda la fiducia del medico in queste tecnologie e quindi lo statuto del suo sapere, ma riguarda anche la responsabilità innanzitutto etica e quindi deontologica e giuridica per le sue scelte. Se andiamo verso una deresponsabilizzazione del medico (che potrebbe farla ricadere sui dispositivi utilizzati ed

---

<sup>14</sup> P. Rajpurkar, E. Chen, O. Banerjee, Eric J. Topol, *AI in Health and Medicine*, in «Nature Medicine», 28, gennaio 2022, pp. 31-38.

eventualmente sulle aziende che li hanno prodotti), ciò finirebbe con l'incidere notevolmente sull'autorevolezza della professione. Il cambiamento riguarda però anche i pazienti che potrebbero perdere la capacità di comprensione della propria situazione medica e quindi il controllo sulla propria salute (riducendo il grado di autonomia). In qualche modo questa tendenza sembra far parte dello sviluppo della medicina, tuttavia questo processo di perdita di autorità in prima persona del medico potrebbe essere compatibile con un guadagno in un'altra dimensione. Nel delegare alle tecnologie molte sue attuali specialità, la medicina conserverebbe uno sguardo globale sul paziente e la sua situazione, con una capacità di interpretare le esigenze mediche del paziente dal punto di vista complessivo dei suoi scopi e valori, dentro una relazione personale che le tecnologie non sostituiscono.

(2) Una seconda questione riguarda la sfera personale e il tema della medicalizzazione. Questa tecnologia entrerà nei nostri corpi con chip e un controllo a distanza che consentirà una manutenzione predittiva della nostra salute. Al contempo questo genererà l'aspettativa che le persone siano disponibili a essere controllate in ogni momento. Ciò può finire con il cambiare la nostra percezione della responsabilità perché saremo portati ad aspettarci condotte sempre più prudenti. Non accetteremo più come naturale una certa malattia, frutto della *sorte*, ma potremo dire che è in larga parte responsabilità del paziente. Questo già accade con condotte come il fumo e l'alcol, ad esempio. Ma potrebbe riguardare la nostra vita complessivamente e nei suoi aspetti più intimi, finendo con il medicalizzarci, da una parte, e, dall'altra, invadendo le scelte personali. Certamente fa molta differenza se viviamo in nazioni dotate di un sistema di sanità pubblica o dove vige un sistema di assicurazioni private che possono usare questi dati per negare l'assistenza sanitaria. Tuttavia si tratta in ogni caso di un significativo cambio di paradigma, poiché la malattia sarà sempre più trattata come il frutto di scelte individuali e sempre meno

come una disgrazia che ci è capitata. È un processo di responsabilizzazione individuale che comporta molti rischi perché siamo spinti a diventare responsabili e quindi a diventare soggetti con una propria individualità attenta a ciò che ci circonda e a ciò che facciamo dal punto di vista di interessi medici che selezionano e plasmano aree della vita. Lo scopo dell'ideale umanistico è quello di educare la nostra esperienza in modo da nutrire fiducia in essa al punto da presentare noi stessi come esempi per gli altri, individui con una personalità propria. Questo è possibile se ciò che facciamo non è esaustivamente ricondotto a una rappresentazione medica, o a qualsiasi rappresentazione di cui non controlliamo i criteri e che è imposta dall'esterno, ma rimane a disposizione dell'educazione che le più diverse fonti dell'immaginazione e della cultura possono impartire. La tendenza a ricondurre una sfera sempre più ampia e articolata della vita alla dimensione della prudenza medica costituisce un ostacolo alla formazione di una vita individuale dove il rischio e l'azzardo fanno parte dell'avventura della vita.

(3) Un altro tema enorme è quello della privacy. Le tecnologie cognitive lavorano su grandi dati. Teniamo alla privacy ma non c'è dubbio che c'è un conflitto tra il punto di vista della privacy che attiene al controllo e al consenso relativamente ai propri dati sensibili e il punto di vista del progresso medico realizzato attraverso l'IA. L'Unione Europea ha puntato sulla privacy nella gestione delle nuove tecnologie, tuttavia una difesa molto elevata della privacy priva la ricerca dei dati necessari. Trascurare la privacy significa andare nella direzione delle soluzioni non democratiche come in Cina dove i dati sono utilizzati per scopi politici, o in assetti con poche protezioni pubbliche come negli Stati Uniti dove i dati sono usati per scopi commerciali (incluso

il mercato della salute). D'altro canto però i dati sono il carburante della rivoluzione dell'IA<sup>15</sup>.

(4) Un ultimo tema a cui voglio accennare è quello dei pregiudizi, i bias nascosti nei dati o nel modo in cui sono etichettati. I dati possono presentare uno sbilanciamento verso alcuni gruppi della popolazione rispetto ad altri, ad esempio privilegiando la pelle bianca rispetto ad altre pigmentazioni in dermatologia. In questo caso il bias produce informazioni errate per quanto riguarda altri gruppi di popolazione. A mano a mano che l'IA in medicina incorporerà più informazioni, maggiore sarà il potenziale di bias rispetto a gruppi sottorappresentati per vari motivi. Ad esempio, quando un gruppo rilevante dal punto di vista medico si correla con situazioni di ingiustizia sociale tanto maggiore sarà il bias nei suoi confronti perché è sottorappresentato o rappresentato in modo pregiudizievole.

D'altronde il problema di fondo è che tutte le attività umane sono *biased* e quello che chiamiamo progresso morale e civile, come ha sostenuto Mill<sup>16</sup>, consiste proprio nella graduale scoperta che quelli che consideravamo modi naturali di organizzare la vita sociale e di trattarci reciprocamente erano in realtà delle gravi ingiustizie, e così è successo con lo schiavismo, con il razzismo, con la discriminazione delle donne e degli orientamenti sessuali minoritari. Il problema che riguarda la medicina e tutte le altre professioni è che questa impostazione pregiudizievole influenza la raccolta dei dati e in questo modo prolifera attraverso il machine learning. La tecnologia può cristallizzare e ampliare il pregiudizio ed essere quindi di ostacolo alla nostra capacità di rivedere opinioni e consuetudini liberandoci dei pregiudizi.

L'IA che si propone di risolvere problemi specifici in ambiti professionali circoscritti appare foriera di grandi progressi

---

<sup>15</sup> S. L. Sorgner, *We Have Always Been Cyborgs. Digital Data, Gene Technologies, and Ethics of Transhumanism*, Bristol University Press, Bristol 2022, pp. 42-49.

<sup>16</sup> J.S. Mill, *Utilitarismo* (1861), in Id., *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, cit., p. 325.

scientifici e tecnologici e ha senso distinguerla dai dispositivi cognitivi che sembrano esclusivamente il frutto di interessi di mercato, e tuttavia anche lo sviluppo specialistico dell'IA contribuisce a modificare lo spazio comune dello sviluppo umano, come ho voluto suggerire nel caso della medicina. Gli scopi che ispirano le democrazie e gli ideali umanistici interrogano tutte le dimensioni della svolta tecnologica che stiamo vivendo.

S&F\_n. 29\_2023



STORIA

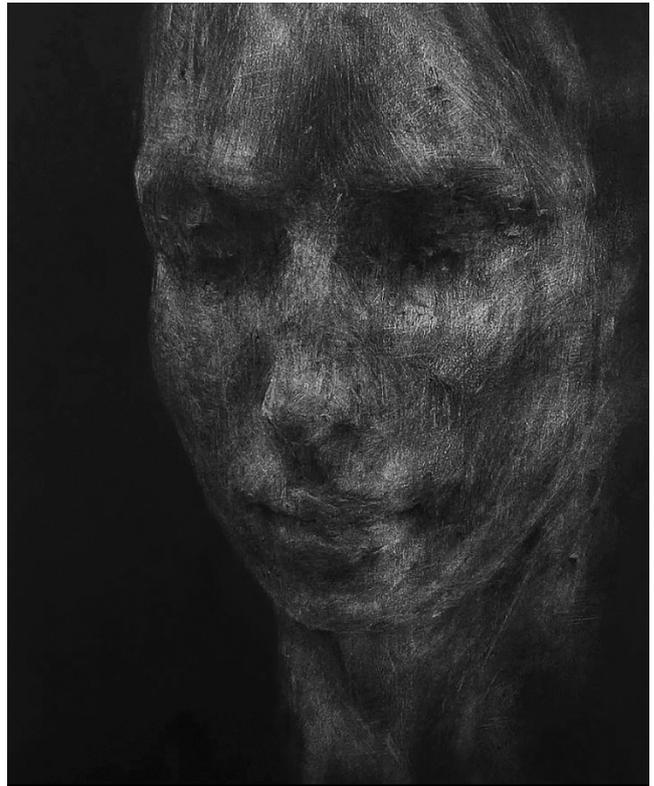
VIRGINIA M. GIOULI

**ARISTOTLE'S MATERIAL REDUCTIONIST ACCOUNT OF HISTORY OF PHILOSOPHY**

1. *The Problem*
2. *Tools and Trends*
3. *The Output: Non-Realism versus Material Reductionism in Aristotle's History of Philosophy*
4. *Concluding remarks*

**ABSTRACT: ARISTOTLE'S MATERIAL REDUCTIONIST ACCOUNT OF HISTORY OF PHILOSOPHY**

In his account of the flux of ideas, Aristotle searches the models of his predecessors to find an alternative cause for this; and he finds none. Indeed, no answer is given either by himself or by them as to why nature conforms to order or to no order at all. For this reason Aristotle's bewildering multi-variety of causes-essences is not realisable unless this variety refers to an ideal of unity beyond it. The order, however, that accounts for this unity is beyond understanding in Aristotle. All that man can do is to dedicate himself to the futile pursuit of an ideal of unity. The pre-Aristotelian philosophers and Aristotle himself resort to the language of myth to make an uneasy compromise between what we can do and what we cannot do regarding this realisation. This attribute of non-realism is best ascribed to him by Thomas Aquinas; whereas Demetrius Cydones' (1324-1398) hellenised output of Aquinas' *Summa Theologica* stresses a material reductionist strain as due to Aristotle's limited understanding of this flux. To this end the functions of ratios and causal principles, once defined by his predecessors and by himself as well, are real because they are the only possible ones. However, any general statement about reality of the form "all is x" - where x is the pre-Aristotelian idea of water, air, intelligence, love and strife, etc. - has been the result of confusion. We enmesh Truth with the above-mentioned principles. However exclusive, necessary and sufficient these principles may be, they cannot give us irrefutable propositions regarding the idea of Truth about Reality.

**1. The Problem**

Essences are not the real natures of kinds, as Aristotle had initially hoped; but he later realised his mistake. Charles' ingenious resolution of the problem concerns Aristotle's idea of the inter-dependency of definition and explanation<sup>1</sup>. Charles asserts<sup>2</sup> that scientific knowledge must consist in knowledge of

<sup>1</sup> D. Charles, *Aristotle on Meaning and Essence*, Clarendon Press, Oxford 2000, pp. 213-218 and 304-306.

<sup>2</sup> Aristotle, *Politics*, 1256 b7-26; R. Smith, *Logic*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 27-65; D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, London 1984, pp. 234-242 and 213-227.

causes, in that all essences are *per se* causes of a given type and all such *per se* causes are essences. A different account<sup>3</sup>, though, bases itself on Aristotle's limited understanding in this field, stressing that beyond the above-mentioned theoretical, all-embracing goal of principles we can explain<sup>4</sup> *no further*; this interdependence of definition and explanation derives directly from the relevant experience we currently possess and not from any inexorable laws governing nature. Instead, an emphasis on Aristotle's non-realism refers mainly to turning the ideal concept of the world itself, and its history, of which we have partial knowledge, into reality. Mauro Bonazzi alludes to such an account – which opposes Plato's<sup>5</sup> – as expressed both by Aristotle and his predecessors. The strong link between the rational and the real in Plato is undermined by Aristotle's forefathers and by Aristotle himself. The realisation that the ideal or the wonderful are inexplicable is founded on the dead-end in search of any absolute truth. Here Vegetti's ideas on this realisation is of the utmost importance<sup>6</sup>. Our idea of science is too far apart from the ideal or the wonderful to contradict them or to be contradicted by them; simply because they occur outside well-defined sets of circumstances<sup>7</sup>. Thus, that Aristotle's ideas are proved false by medicine (and *vice-versa*), shows merely that two different conceptual worlds are too far apart from each other. The one indicates what we can do and the other what we cannot do. Certainly, a minor difference exists between what facts we formulate and what

---

<sup>3</sup> V.M. Giouli, *How is Social Science Possible? An Aristotelian Critique of Normativism in Sociological Methodology*, sponsored by D. Daskalopoulos, Livani Publishing, Athens 2012, pp. 147-154; Ead., *Aristotle's Non-realistic Account of the World*, in «*Chōra χώρα • REAM*», 20, 2022, pp. 267-290.

<sup>4</sup> T.E. Burke, *Questions of Belief*, Avebury, Hants 1995, pp. 35, 97.

<sup>5</sup> M. Bonazzi, *Universals Before Universals: Some Remarks on Plato in His Context*, in R. Chiaradonna, G. Galluzzo (eds.), *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Normale, Pisa 2013, pp. 24-25.

<sup>6</sup> M. Vegetti, *Culpability, responsibility, cause: Philosophy, historiography, and medicine in the fifth century*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 282, 286.

<sup>7</sup> T.E. Burke, *op. cit.*, p. 97.

values we pursue. Vegetti makes this point in order to stress the transition in those primitive times of thought from the “personal” language of culpability and moral, political and legal responsibility to the abstract expression of cause. Wittgenstein would use the word “meaningless” instead of abstract<sup>8</sup>: neither the ideal nor the wonderful can be grasped. They are beyond understanding; clearly unattainable for mankind. It is the Hippocratic doctors<sup>9</sup> rather than the predecessors of Aristotle who manage to gain partial knowledge of causal principles. Is it then in a material reductionistic way that, as Vegetti states, the universal and necessary connection that binds things in the cosmic cycle is conceived in the moral/judicial terms of guilt and punishment rather than those of causal explanation<sup>10</sup>. It is medicine above all that lifts the causal structure of explanation into the realm of an appreciably conceptual generalisation, Vegetti continues<sup>11</sup>; the abstract paradoxically gives way to the concrete.

## **2. Tools and Trends**

The lack of causes, nevertheless, of which we can have a partial knowledge, can be traced in Aristotle’s dictum regarding the limits which we assign to the overall function of the history of philosophy and its methodology. It is not possible for things to be explanatory of one another, he states<sup>12</sup>, simply because the explanation is prior to what it is explanatory of. Thus, we will only achieve tautology here if we account for a y that is caused by x and establish this x just as what causes y. Then y is caused by the cause of y<sup>13</sup>. Illusory and worthless explanations of this sort simply show that we are outside the realm of empirical enquiry and there is nothing

---

<sup>8</sup> M. Vegetti, *op. cit.*, p. 274.

<sup>9</sup> A.A. Long, *The Scope of Early Greek Philosophy*, in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, cit., p. 3.

<sup>10</sup> M. Vegetti, *op. cit.*, p. 273.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>12</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, 98 b17-18.

<sup>13</sup> T.E. Burke, *The Philosophy of Whitehead*, Greenwich Exchange, London 2000, p. 88.

we can do to reduce the intelligible to the sensible. We must not therefore postulate the intelligible as able to provide the explanation we seek for the sensible. This has caught Cydones' attention regarding our inability to be led to understand the cause of physical effects<sup>14</sup>. Cydones, a scholar and a politician with a fervor for latin Christianity translates Aquinas' *Summa Theologica* and his *Summa contra Gentiles* thus making available Aristotle's ideas in the Occident. It has been argued<sup>15</sup> that neo-hellenic philosophy starts at this era (circa 1355) with this exchange of ideas between Greece and the West. Cydones in his translation emphasises reductionism in Aristotle; whereas Aquinas minimises it, thus giving way to Aristotle's non-realistic account of the flux of ideas. His hellenised translation of Aquinas' *Summa Theologica* is influenced by Aristotle's conviction that given causal principles do not govern nature. We cannot definitely determine why any result occurs, Aristotle avers<sup>16</sup>. Aquinas, on the contrary, reduces causes to the omnipotence of divine reason<sup>17</sup>. He states without citing Aristotle that which surpasses the faculty of nature, cannot be natural nor acquired by the natural powers, since a natural effect does not transcend its cause. Therefore, he adds, charity can exist in us neither naturally, nor through acquisition by the natural powers, but by the infusion of the Holy Ghost.

---

<sup>14</sup> Demetrius Cydones, *Summa*, cur. F. Demetrakopoulos, in *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum, Second Part of the Second Part*, Qu. 24, *Of the Question of Charity*, Art. 2, *Whether charity is caused in man by preceding acts or by a Divine infusion?*, v. II, 17A, ed. E. Moutsopoulos, Foundation of Research and Editions of Neo-hellenic Philosophy, Athens 1980, f. 95, 10-12, p. 47, n. 3.

<sup>15</sup> E. Moutsopoulos, "Thomism and Aristotelism in Byzantium: Demetrius Cydones", in French, in Demetrius Cydones, *Thomas Aquinas: Summa Theologica, Hellenised*, S. Sideri (cur.), in *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, vol. II, 17, B, in E. Moutsopoulos (ed.), Foundation of Research and Editions of Neo-hellenic Philosophy, Athens 1982, pp. 8-9.

<sup>16</sup> Aristotle, *Posterior Analytics*, 98 b21.

<sup>17</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu. 24, *Of the Question of Charity*, Art. 2, *Whether charity is caused in man by preceding acts or by a Divine infusion?*

### 3. *The Output: Non-Realism versus Material Reductionism in Aristotle's History of Philosophy*

Our methodology is continuously self-correcting and it continuously tells us what ordinarily happens. We should persevere in our efforts to grasp what it is which triggers our capacity to form images of time and what this could show regarding peace, ethics, time and reconstructions of myth. The history of ideas is made up of all of these. Anaxagoras idea of an impassive and unmixed mind taken by Aristotle<sup>18</sup> to be the cause and control of motion is cited by both Aquinas<sup>19</sup> and Cydones. Aquinas stresses that an abstraction from sensible phantasms constitutes the perfect intellectual operation. Cydones<sup>20</sup>, however is quick to stress Aristotle's<sup>21</sup> refutation of this idea: nothing moves itself, unless containing within itself the source of motion. This does not mean that anything can cause motion. It only shows that it is "passively" subjected to the experience of motion; anything thus can simply "suffer" motion. Thus, motion is caused as long as nothing hinders it<sup>22</sup>. The text here is cited by Aquinas<sup>23</sup> who has missed, however, the concrete event of unhindered motion. Any contingent cause, i.e., would not be the proper obstacle to, say, the confession of faith. As has been cogently argued by E. Moutsopoulos<sup>24</sup>, Aquinas when translating Aristotle simplifies; whereas Cydones translating Aquinas into Greek balances both thinkers' views. Moutsopoulos produces evidence

---

<sup>18</sup> Aristotle, *Physics*, 256 b25-27.

<sup>19</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu. 15, *Of the Vices Opposed to Knowledge and Understanding*, Art. 3, *Whether blindness of mind and dulness of sense arise from sins of the flesh?*

<sup>20</sup> Demetrius Cydones, *Summa*, cur. G.Leontsinis and A. Glycofridi-Leontsini, in *CPGR, Second Part of the Second Part*, Qu. 3, *Of the Outward Act of Faith*, Art. 1, *Whether confession is an act of faith?*, v. II, 15, ed. E.Moutsopoulos, Foundation of Research and Editions of Neo-hellenic Philosophy, Athens 1976, f. 18r, 20-25, p. 82, n. 4.

<sup>21</sup> Aristotle, *Physics*, 255 b27-30.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 255 b20-25.

<sup>23</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu.3, *Of the Outward Act of Faith*, Art. 1, *Whether confession is an act of faith?*

<sup>24</sup> E. Moutsopoulos, "A Temperate Compromise", in French, in Demetrius Cydones, *Thomas Aquinas: Summa Theologica, Hellenised*, H. Kalokairinou (cur.), in *Corpus Philosophorum Graecorum Recentiorum*, cit., vol. II, 18, Athens 2002, p. 9.

on Aquinas' simplification of Aristotle; whereas Cydones eases off the tension between faith and reason. In fact the evaluation of their work as non-realistic and reductionistic is what seems a correct reading of Aristotle. The fact is that Aquinas' frequent use of religious terms obscures the meaning as we understand it (and as Aristotle, too, understood it). Theological concepts cannot offer us knowledge of Truth, however hard they attempt to complete scientific concepts<sup>25</sup>.

Noam Chomsky<sup>26</sup> avers that we are not capable of grasping with our minds the logically impossible, the unknown, which remains beyond understanding and expression. For this reason, the fundamental physical mechanisms that underlie the linguistic expression of the mind are unknown, despite all attempts to come up with an ultimate and complete answer which can be tested against psycho/physiology. Nevertheless, speaking of mind continues to be speaking at some level of abstraction of yet-unknown physical mechanisms of the brain, Chomsky adds. This inevitable material reductionism is relevant to Cydones' account of Aristotle's fragile understanding of the flux of ideas. Thus, it is impossible for Cydones to definitely, once-and-for-all accept viewpoints and significances, as formulated by Anaxagoras' overall guiding image. Is it absurd to separate the sensible from its image?<sup>27</sup> Cydones is a believer in Aristotle's non-realistic account of the world and its ideas; thus with the unprofitability of Aristotle's model of the history of ideas. Material reductionism is clearly in evidence here.

One is completely at a loss to understand both how such images activate our understanding of meanings and what triggers them.

---

<sup>25</sup> T.E. Burke, *Questions of Belief*, cit., pp. 35-38.

<sup>26</sup> N. Chomsky, *Language and Mind (3ed)*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 11; also Id., *Language and Problems of Knowledge: The Managua Lectures*, MA: Massachusetts Institute of Technology, Cambridge 1988, pp. 7-8.

<sup>27</sup> Demetrius Cydones, *Summa, Second Part of the Second Part*, Qu. 15, *Of the Vices Opposed to Knowledge and Understanding*, Art. 3, *Whether blindness of mind and dulness of sense arise from sins of the flesh?*, v. II, 15, cit., f. 61v, 18-20, p. 223, n. 2.

Bonazzi's ingenious account of Heraclitus is to the point here<sup>28</sup>. Heraclitus, a philosopher of becoming<sup>29</sup>, formulates an overall picture of reality: that all is war is its governing principle. The reasoning on which this is based is commonly seen<sup>30</sup> as being exemplified by the principle of fire<sup>31</sup>. Change, for Heraclitus, occurs at a level that surpasses all strife and contradiction brought by war in the spatio-temporal order of events. This order is clearly a rationalistic one as Hegel, among others, concurs. Again, however, we are left short of the level where all contradiction will be definitely, once-and-for-all reconciled and truth will be attained. This lessens neither Heraclitus' powerful image of historical becoming, as assigned to him by Bonazzi, nor Aristotle's theory of the inherent weakness of rationality. Cydones insists<sup>32</sup> on making known Aristotle's<sup>33</sup> dictum that empirical contact and assertion are part of our practices to attain to the truth, whereas non-contact leads to ignorance. Nothing can testify more to the ideas of Aristotle's predecessors than that; especially by Aristotle adding at this point that assertion is not the same as affirmation. Aquinas' formulation on the contrary<sup>34</sup> eschews such a production of evidence stressing the rationalistic quality of knowledge. The conditions determined by faith must only rationally be realised by believers. Excellence in deliberation will be correctness with regard to what conduces to the end of which practical wisdom is the true apprehension, Aristotle states<sup>35</sup>.

---

<sup>28</sup> M. Bonazzi, "Heraclitus of Ephesus", in Italian, in M. Bonazzi (cur.), *History of Ancient Philosophy*, I. *From the Origins to Socrates*, Carocci editore, Rome 2016, pp. 105-118.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>32</sup> Demetrius Cydones, *Summa Hellenised, Second Part of the Second Part*, Qu. 2, *Of the act of faith*, Art. 3, *Whether it is necessary for salvation to believe in anything above natural reason?*, v. II, 15, cit., f. 11r, 23-24, p. 61, n. 1.

<sup>33</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1051 b24-30.

<sup>34</sup> Cf. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu. 2, *Of the act of faith*, Art. 3, *Whether it is necessary for salvation to believe in anything above natural reason?*

<sup>35</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1143 a30-35 in Demetrius Cydones, *Summa, Second Part of the Second Part*, Qu. 15, *Of vices opposed to knowledge and understanding*,

Cydones questions here the possibility of this excellence in the unqualified sense: ingenuity in deliberation links to what conduces to practical wisdom. It is beyond any reasonable doubt that philosophers before Aristotle had deliberated well; however in a particular – i.e., inevitably relativistic – sense of excellence. Aquinas prefers to stress that such a thing as perfect reasoning exists<sup>36</sup>. Bodily senses are reduced to the intellectual.

Aristotle's comments<sup>37</sup> on naming and reality refer always to the above-mentioned procedures that take place within complex sets of conditions. Names do not exist naturally; they are spoken sounds which have been given a conventional significance. This happens after sounds have been accepted as symbols of meaning. No part of such a spoken sound is significant outside its symbolic context. This practice, though conventional, is paradoxically timeless. Aristotle again at this point hints at a nature that does not obey any given causal principles.

Our idea of reality, thus, cannot surpass meanings and attributes ascribed to it within complex sets of conditions. This idea has again caught Cydones' attention in his translation<sup>38</sup>. Aquinas overlooks it<sup>39</sup>. He states that convention is reduced to God's timeless authority. Cydones is quick to underline Aristotle's dictum<sup>40</sup> that the necessary, i.e., the compulsory, is painful, as it is in opposition to freedom of choice. Cydones mentions at this point the necessary quality of the rational; but only in relation

---

Art. 2, *Whether dulness of sense is a sin distinct from blindness of mind?*, v. II, 15, cit., f. 61r, 24-25, p. 221, n. 2.

<sup>36</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu. 15, *Of vices opposed to knowledge and understanding*, Art. 2, *Whether dulness of sense is a sin distinct from blindness of mind?*

<sup>37</sup> Aristotle, *De Interpretatione*, 16 a19-30.

<sup>38</sup> Demetrius Cydones, *Summa*, cur. A. Glycofridi-Leontsini, in *CPGR, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 85, *Of Sacrifice*, Art. 1, *Whether offering a sacrifice to God is of the Law of nature?*, v. II, 19, ed. E. Moutsopoulos, *Foundation of Research and Editions of Neo-hellenic Philosophy*, Athens 2012, f. 327r, 5-10, p. 117, n. 4.

<sup>39</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 85, *Of Sacrifice*, Art. 1, *Whether offering a sacrifice to God is of the Law of nature?*

<sup>40</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 1015 a26.

to deprivation of freedom<sup>41</sup>. How does deprivation of freedom link to material reductionism? This is about “ought” statements that link with this deprivation (if made at random, where we have no relevant knowledge). Material reductionism becomes more evident if we proffer such statements where we should not; simply because we are definitely not in a position to explain them<sup>42</sup>. Aquinas has nothing to add here<sup>43</sup>: God does not love a cheerless giver fulfilling her/his vow. Thus, excellence cannot be a form necessary to knowledge, as Socrates thought<sup>44</sup>. Aristotle’s<sup>45</sup> disbelief in Plato’s idea that morality links with rationality is evident here. It has also caught Cydones’ attention that excellence involves reason. However, Aristotle does not suggest an alternative rationality to morals. He only alludes to the arbitrariness of any limitless use of reason, instead of its weakness – something unthinkable for Aquinas<sup>46</sup>. It is to the science of the service of God that the science of ethics must obey.

To think of the infinite, Aristotle states, we must play the language game to express it within the rules: in the same way as we say “it is day” or “it is the games”<sup>47</sup>. We need to grasp the infinite in bodily terms: it thus becomes a sensible body, he adds<sup>48</sup>. The infinite is not a body<sup>49</sup> outside the world as physicists claim, he

---

<sup>41</sup> Demetrius Cydones, *Summa, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 88, *Of Vows*, Art. 6, *Whether it is more meritorious to do a thing from a vow, than without a vow?*, v. II, 19, cit., f. 338r, 3-5, p. 164, n. 39.

<sup>42</sup> T.E.Burke, *The Philosophy of Popper*, Manchester University Press, Manchester 1983, p. 98.

<sup>43</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 88, *Of Vows*, Art. 6, *Whether it is more meritorious to do a thing from a vow, than without a vow?*

<sup>44</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1144 b28-30 in Demetrius Cydones, *Summa, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 80, *On the Potential Parts of Justice*, Art. 1, *What virtues are annexed to justice?*, v. II, 19, cit., f. 308v, 25, p. 36, n. 26.

<sup>45</sup> J. Cottingham, *Rationalism*, Paladin, London 1984, p. 33 and n. 40.

<sup>46</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part, Treatise on Prudence and Justice*, Qu. 80, *On the Potential Parts of Justice*, Art. 1, *What virtues are annexed to justice?*

<sup>47</sup> Aristotle, *Physics*, 206 b12-16.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 206 b25 and 15-16.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 206 b23.

states. Cydones<sup>50</sup>, stresses Aristotle's reductionism with his comment on Aristotle's<sup>51</sup> dictum that no finite object can be reduced to the infinite by addition: Plato's theory relating to the "monad" and the "decad" are impractical and thus meaningless<sup>52</sup> when linked *in abstracto* with the infinite, but Aquinas fails to see this<sup>53</sup>. Aquinas states, holds good in those things which have the same kind of quantity, but not in those which have different kinds: thus however much a line may increase, it does not reach the quantity of a superficies. Now the quantity of a wayfarer's charity which follows the knowledge of faith is not of the same kind as the quantity of the charity of the blessed, which follows open vision. Hence the argument does not hold good, Aquinas concludes.

Is what triggers historical time real? For Aristotle it is not; because this answer lies altogether outside the scope of explanatory concepts and competence. Thus, if we assign to our subject-matter certain functions outside the circumstances of the ordinary, we leave it indefinite. This is also expressed in Aristotle's account of Thales'<sup>54</sup> and Parmenides'<sup>55</sup> mythology<sup>56</sup> of the world governed by water and eros respectively. Aristotle's intention<sup>57</sup> to either find another kind of cause or be more convinced of the correctness of those maintained thus far<sup>58</sup> is in contrast to all previous history of philosophy, despite the fact that all philosophers before him<sup>59</sup> investigated the being and philosophised about reality. His ingenious remarks, however, about the opinions of his ancestors and

---

<sup>50</sup> Demetrius Cydones, *Summa, Second Part of the Second Part*, Qu. 24, *Of the Subject of Charity*, Art. 7, *Whether it increases indefinitely?*, v. II, 17, A, cit., f. 98v, 20-25, p. 57, n. 2.

<sup>51</sup> Aristotle, *Physics*, 206 b26.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 206 b27-207a.

<sup>53</sup> Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, Second Part of the Second Part*, Qu. 24, *Of the Subject of Charity*, Art. 7, *Whether it increases indefinitely?*

<sup>54</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 983 b19-984 a15.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 984 b4 and 986 b18.

<sup>56</sup> A.F. Jacques, *Aristotle Considered as a Historian of Philosophy*, in French, A. Pihan de la Forest, Paris 1837, pp. 7-8.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>58</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 983 b3-5.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 983 b2.

earlier predecessors lead us to understand that they were faced with the impossibility of finding other solutions than those already established by themselves<sup>60</sup>. This fits with Wittgenstein's dictum that the real is the possible; unless otherwise. Anaxagoras' nous (intelligence), Empedocles' philia and neikos (love and strife), Pythagoras' numbers enacting morals; all these stand for the real functions of the world of ideas because, according to these philosophers, they were the only possible solutions. But this means exactly that science and reason, though attempting to decipher the riddle of reality, remain always incomplete<sup>61</sup>. This is true for Wittgenstein also who investigates the validity of this criteria; this remains in the realm of the logically impossible. Outside the ordinary use of what can be said of the unknown there is nothing more which any language can provide us with<sup>62</sup>. We shall never access the real essences of things because we lack the exactness of criteria to succeed in so doing. However, any causal similarities between things and our classificatory practices of enquiry, must provide standards of correctness (however inexact these may be) for this enquiry<sup>63</sup>. But we can use Aristotle's model of the history of philosophy as an infallible<sup>64</sup> standard - though inexact - for deciding whether the results of our inquiry into the history of ideas are reducible or non-reducible to the unknown. Aristotle further clarifies his thoughts by offering the philosophy of Empedocles as an example of nature not being governed by fixed ratios. Ratios fail to conform to our bewildered view of nature. Empedocles says<sup>65</sup> that the bone exists by virtue of the ratio of

---

<sup>60</sup> A.F. Jacques, *Aristotle Considered as a Historian of Philosophy*, cit., p. 27.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>62</sup> L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [1967], C. Barrett (ed.), University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, and Oxford University Press, Oxford 1970, p. 59 in T.E. Burke, *Questions of Belief*, cit., pp. 44-45 and n. 2.

<sup>63</sup> W. Child, *Pears's Wittgenstein: Rule-Following, Platonism and Naturalism*, in D. Charles/W.Child (eds.), *Wittgensteinian Themes: Essays in Honour of David Pears*, Clarendon Press, Oxford 2001, pp. 81-113 esp. pp. 107-108.

<sup>64</sup> A.F. Jacques, *Aristotle Considered as a Historian of Philosophy*, cit., p. 15.

<sup>65</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 993 a17-26.

bone to other components of the body. The ratio thus substantiates what is flesh. It is on account of this ratio that flesh and bone and everything else exist; not on account of the matter (fire and earth and water and air). Why nature has a non-material cause remain impossible to grasp. We cannot name, Aristotle states<sup>66</sup>, any other cause beyond those which have been outlined in an imprecise way by our forefathers. While in a sense causes have been wholly described by them, in another sense they have not been described at all. This does not mean that their models for understanding the flux of the history of ideas are false; they are simply not sufficient<sup>67</sup>. Their abiding interest is that they cannot supply us with irrefutable propositions regarding historical truth. The logic here is poor, faulty, almost absurd, since it closely follows the inductive method<sup>68</sup>. Thus any general thesis about reality, even one proposed in recent times<sup>69</sup>, expressed in statements of the form: "All is x" – where x stands for matter, mind, life or whatever – must be the result of misunderstanding the exclusiveness of the models examined and taking them for truth. Aristotle together with his predecessors cherishes the nature of myth, which is not restricted to a particular date or time<sup>70</sup>. Myth takes hold of us with a sort of authority, so that we cannot see things "otherwise". A myth for instance can neither be refuted nor proved true. Thus, we may wonder if a myth constitutes an empirical statement within the language game or the historical proof game; but, even so, what is to be taken as a rule within such games, is necessary and admits of no conceivable exceptions. What is the character of our investigation when we try to find out whether or not C is a criterion for S, or of our statement if we say that it is? Are we stating something

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, 993 a12-15.

<sup>67</sup> A.F. Jacques, *Aristotle Considered as a Historian of Philosophy*, cit., pp. 55, 49.

<sup>68</sup> *Ibid.*, pp. 22, 82.

<sup>69</sup> T.E. Burke, *The Philosophy of Whitehead*, cit., p. 84.

<sup>70</sup> P. Conradi, *Iris Murdoch: A Life*, in Greek, Hatzinikoli, Athens 2003, pp. 346, 354.

logically necessary or merely the empirical fact discovered by observation? How then are the relevant mythological terms actually used?

To be fair to Vegetti's remarks on the above-mentioned physiological terms used to understand the meaning of justice in the pre-Aristotelian era of philosophy, it is necessary to note that language is used in a mythological way in pre-Aristotelian epistemology<sup>71</sup>. Certainly a godlike being cannot share our ability to use the name of justice the way we use it, according to Heraclitus<sup>72</sup>, simply because this being does not share our experiences of need and scarcity. Thus, godlike groups of beings that are not related to us do not share the rules of our language-game; thus there is no need to ask them what they think about it. This is Aristotle's answer to the above mentioned questions of the use of language and the relevant mythological terms. Here Aristotle cannot escape Heraclitus' route. There is no need, Aristotle warns us, to insist on things that we cannot do, unless we use mythological terms, as elaborated by the pre-Aristotelian tradition.

Heraclitus shows a reductionist view of the use of language in his B2 fragment<sup>73</sup>: "although discourse is shared, most people live as if they had a private understanding". Does this show that realism is reduced to a form of solipsism in the way Wittgenstein understands it?<sup>74</sup> It is because of the influence of hedonism, materialism, mechanism etc., according to Nussbaum<sup>75</sup>, that our use of language is meaningless (a view held by Aristotle) when operated at a level other than the ordinary. Wittgenstein, too, subscribes to this view. Thus, our use of mythological language is the only safe choice while attempting to express principles that serve

---

<sup>71</sup> M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 241.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 246, n. 17.

<sup>73</sup> Heraclitus, B2 fr. in Nussbaum, *op. cit.*, p. 260 and n. 39.

<sup>74</sup> S. Blackburn, *Mirror, Mirror: The Uses and Abuses of Self-Love*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 2014, pp. 21-22.

<sup>75</sup> M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 260.

reality. In that way Pre-aristotelians and Aristotle himself have made an uneasy compromise between what they can and what they cannot do regarding their grasp of Truth<sup>76</sup>. Heraclitus, as Bonazzi reminds us, resorts to the image of fire to show how fire, the Word and Reason are the basic principles of ever-changing reality. Heraclitus hoped by the use of this principle to correct the shortcomings of private language, but failed. Aristotle's resistance to adopting Plato's so-called<sup>77</sup> dogmatism concerning the search for Truth is also expressed by his links to this Heraclitean idea of Historical Becoming within which "immortals are mortal, mortals immortal, living with respect to one another's death, dead with respect to one another's life"<sup>78</sup>. How we are to live our lives is Plato's main concern in *The Republic*.

A final point of interest is that of the limitations of language as a means of reaching absolute Truth; these limitations are testified to by the necessity to resort to myths, narratives, fairy tales, folk songs and popular fables. There can be, Nussbaum insists,<sup>79</sup> no single nature to which all of genuine value discloses itself. No such a unitarian account is ever compiled by Aristotle<sup>80</sup>. Avoiding<sup>81</sup> the infinite regress of explaining and interpreting the world, as we have seen, is already a limit; because, absurdly, the lack of limit is itself a limit<sup>82</sup>. This idea holds good in Wittgenstein's warning that words on the unknown can be hard to say.

The imaginary products of the Good remain imperfect copies of the nature of the Good, as we have seen above. The same holds for the

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 372.

<sup>77</sup> S. Blackburn, *Plato's Republic*, Atlantic Monthly Press, New York 2006, pp. 160-161, 136.

<sup>78</sup> M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 342, n. 39.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 342.

<sup>80</sup> D. Charles, *Method and Argument in the Study of Aristotle, A Critical Notice of The Cambridge Companion to Aristotle*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 15, 1997, p. 241.

<sup>81</sup> S. Blackburn, *Ruling Passions: A Theory of Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 82, 51. Also Id., *Truth: A Guide*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 16.

<sup>82</sup> M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 342.

insufficiency of mythical symbols. Behind the diversity of views, we find a widespread acceptance of this mythological grammar of art and history in Aristotle and his predecessors and of their related words/products. A common mythological language provides a unifying factor that sets limits to the attributes we can ascribe to the realms of the historically and artistically unknown. Dedication<sup>83</sup> to the realisation of the ideal, despite the futility of any such attempt is all that is left to mankind in the flux of the ideas, as expressed in the models in question: Aristotle's story, said to have been directed to one of his biology students<sup>84</sup> concerns some visitors to Heraclitus who saw him sitting in the kitchen, warming himself by the stove instead of outside his house, contemplating the heavens or lost in reflection. Heraclitus corrected their impression saying that gods dwell in humble, ordinary places as well<sup>85</sup>. Gods, thus, according to Heraclitus, dwell within the realm of empirical enquiry. We cannot search for them outside this realm. This fits with Wittgenstein's thought that it is through the commonplace that we attempt to reach the realm of the unknown<sup>86</sup>.

#### **4. Concluding remarks**

The logical subject can be marked only by the existentially quantified variable<sup>87</sup>. This remark, however, cannot be considered a refutation of Aristotle's objectivity because the idea of cause in the long run, is always determined by the elusive nature of time. This non-realistic view of the ideal of truth, as shown in the models just called into question, can be expanded further. It can be seen in relation to Aristotle's "craftsmanship" idea<sup>88</sup>. This does

---

<sup>83</sup> V.M. Giouli, *op. cit.*

<sup>84</sup> M.C. Nussbaum, *op. cit.*, p. 242, n. 40.

<sup>85</sup> Aristotle, *Parts of Animals*, 645 a19-23.

<sup>86</sup> S. Blackburn, *Truth: A Guide*, OUP, New York 2005, p. 130.

<sup>87</sup> Alexander of Aphrodisias, *On Aristotle Metaphysics 2&3*, E.W. Dooley & A. Madigan (trans.) in R. Sorabji (ed.) *Ancient Commentators on Aristotle*, Bloomsbury, London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney 2014, pp. 5, 29-30 and nn.64-66.

<sup>88</sup> W. Child, *Dreaming, Calculating, Thinking: Wittgenstein and Anti-Realism about the Past*, in «Philosophical Quarterly», 57, 2007, pp. 252-272.

not contradict neither with Aristotle's objective treatment of time ideal nor with Wittgenstein's one. Whatever happens has to be understood in secular terms. What cannot be explained within this range of concepts can only be left unexplained. It is only by a decision based on an initiative "other" than our own<sup>89</sup>, that we can attempt, albeit in vain, to transform the ideal into reality. This is undoubtedly a choice beyond reason<sup>90</sup>; though not necessarily a religious one.

Can this choice the above-mentioned philosophers have made allow us to extend our conceptual armament towards the logically impossible, the unknown?

The laws of nature<sup>91</sup> are so sacred in Aristotle that he is reluctant to allow "divine" intervention in the flux of ideas. Hence, the mental is the physical; we cannot deny Aristotle's material reductionism however wide the field for doubt. before us. These models of explanation are only valid under certain conditions. This inseparability of nature from explanation certainly does not allow any scope to attain knowledge of Truth *unconditionally*. We are in need at this point of an explanation in terms of something which does not itself require to be explained<sup>92</sup>. It is to this end that the concept of the ideal in the world and its history is introduced by Aristotle with his "master craftsman" perspective. Alas, this realisation will always remain unfulfilled... We are well aware of this weakness, i.e., of an obstinate Why that hinders permanently all progress and advance in our enquiries regarding the world and history. This is highlighted<sup>93</sup> in Aristotle's very words "For the more I am a lover of solitude the more fond of stories I become"; even "for the more I am a lover of solitude and with a great deal

---

<sup>89</sup> T.E. Burke, *Questions of Belief*, cit., 26.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>92</sup> Id., *The Philosophy of Whitehead*, cit., p. 85.

<sup>93</sup> Aristotle, *Metaphysics*, 982 b17-2.

of philosophical insight, the more fond of stories I become". His history of philosophy has no ending other than this and only this.

VIRGINIA M. GIOULI is Ph.D. in Philosophy at the University of Reading, U.K.

[giouli8@icloud.com](mailto:giouli8@icloud.com)

S&F\_n. 29\_2023



ANTROPOLOGIE

MAURO MANDRIOLI

**UNA TEORIA IN EVOLUZIONE:**

**RILEGGERE L'OPERA DI ERASMUS DARWIN TRA LAMARCKISMO E DARWINISMO**

1. *Erasmus Darwin e L'idea di una natura in cambiamento*
2. *Erasmus Darwin e Lamarck: analogie e differenze*
3. *Charles Darwin e La Zoonomia*
4. *Conclusioni*

**ABSTRACT: AN EVOLVING THEORY: THE WORK OF ERASMUS DARWIN BETWEEN LAMARCKISM AND DARWINISM**  
The work of the English physician, botanist and poet Erasmus Darwin has repeatedly described as anticipating both Lamarckism and Darwinism. The present analysis is aimed to the analysis of the true contribution of E. Darwin, in order to appreciate its value independently of what has been included in subsequent theories.

**1. Erasmus Darwin e L'idea di una natura in cambiamento**

A partire dalla fine del Settecento le critiche al finalismo e all'idea della natura come catalogo di forme perfettamente create divennero sempre più

ricorrenti<sup>1</sup>. La natura iniziava, infatti, a essere percepita come il risultato di un continuo flusso creativo, in cui le specie non erano fisse, ma erano andate modificandosi nel tempo. L'uomo stesso iniziava a essere visto come un prodotto della natura, non solo



---

<sup>1</sup> G. Barsanti, *Teorie dell'evoluzione nell'Ottocento*, Le Monnier, Firenze 1980, pp. 3-7.

perché originatosi allo stesso modo degli altri animali, ma anche perché assimilabile a una sorta di macchina idraulica, il cui funzionamento poteva essere studiato. Tra fine Settecento e inizio Ottocento si inizia, quindi, a intravedere quella rottura con il concetto tradizionale di creazione, che andrà a completarsi con la formulazione delle teorie dell'evoluzione di Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) e di Charles Darwin (1809-1882)<sup>2</sup>.

Numerosi Autori hanno analizzato e discusso questa fase di cambiamento, focalizzando l'attenzione sull'opera dei tanti filosofi e naturalisti che si occuparono, in modo differente, di materialismo e di origine del pensiero evoluzionistico<sup>3</sup>, ma poca attenzione è stata dedicata all'opera di Erasmus Darwin (1731-1801), i cui testi ben dimostrano quella fase di profondo cambiamento che si realizzò tra fine Settecento e inizio Ottocento<sup>4</sup>. Sul finire del Settecento, Erasmus Darwin, noto medico inglese nonché nonno di Charles Darwin, anticipava, nella sezione dedicata alla generazione degli organismi della sua opera *Zoonomia, or the Laws of Organic Life* (1794-1796), alcuni elementi che di lì a qualche anno sarebbero stati inclusi da Lamarck, in quella che rappresentò la prima proposta di teoria dell'evoluzione<sup>5</sup>. In parallelo, nella sua opera si trovano riferimenti a una rinnovata dimensione del tempo, intenso come età della Terra e antichità della vita sulla Terra, ad attestare come l'idea di evoluzione concretizzata nell'Ottocento avesse già solide basi alla fine del secolo precedente<sup>6</sup>.

Rileggere oggi l'opera di Erasmus Darwin (1731-1802) è interessante perché in molti casi il medico inglese non fornisce dimostrazioni

---

<sup>2</sup> A. La Vergata, *L'evoluzione biologica da Linneo a Darwin*, Loescher Editore, Torino 1979, pp. 28-34.

<sup>3</sup> Si veda a questo proposito G. Barsanti, *Dalla storia naturale alla storia della natura*, Feltrinelli, Milano 1979.

<sup>4</sup> M. Mandrioli, *All'origine dell'eredità dei caratteri acquisiti: rileggere Erasmus Darwin e Jean-Baptiste de Lamarck per ricordarne la vera identità*, in «S&F\_scienzaefilosofia.it», 28, 2022, pp. 26-38.

<sup>5</sup> E.G. Hernández-Avilez, R. Ruiz-Gutiérrez, *From one Darwin to another: Charles Darwin's annotations to Erasmus Darwin's 'The Temple of Nature'*, in «Humanities & Social Sciences Communications», 10, 2023, p. 143.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 28-32.

di quanto propone, non solo perché la sua opera risulta incentrata più su aspetti speculativi che non sperimentali, ma perché spesso E. Darwin pone all'attenzione del lettore dati e idee non proprie, ma che sono già consolidate e diffuse sul finire del Settecento. Analizzarne quindi oggi l'opera vuole essere un modo non tanto per suggerire l'idea che Erasmus Darwin abbia precorso i tempi, ma per mostrare come la sua opera incarni il desiderio di focalizzare l'attenzione dei suoi contemporanei su alcuni punti di discontinuità tra il sapere naturalistico settecentesco, frutto più della teologia naturale che non di una visione scientifica della natura, e l'idea di una natura in evoluzione che si sarebbe affermata nel secolo successivo<sup>7</sup>.

Questa premessa è interessante anche da un punto di vista metodologico, poiché l'opera di Erasmus Darwin diviene una sorta di fotografia di quanto noto a fine Settecento, più che una storia di brillanti anticipazioni. Spesso molti Autori, in particolare nel corso del Novecento, hanno enfatizzato quella che Barsanti ha chiamato la «storiografia dei precorrimenti»<sup>8</sup> ovvero la ricerca di Autori che avrebbero anticipato parti di una teoria o semplici idee (anche solo come approssimazione), che solo nei decenni (o a volte secoli) successivi sono state completamente comprese. Questa visione della storia della scienza riflette l'idea che l'indagine scientifica sia da sempre una impresa razionale e lineare, la cui storia è cosparsa di brillanti scienziati che hanno anticipato elementi che i contemporanei non hanno avuto modo di comprendere. Sebbene, come vedremo nelle sezioni successive di questo articolo, Erasmus Darwin abbia descritto alcuni elementi che tutti potranno facilmente riconoscere come anticipazione dell'opera di Lamarck, l'intenzione di questa opera non è suggerire che Erasmus Darwin abbia per la prima volta introdotto, ad esempio, l'idea dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, quanto mostrare la

---

<sup>7</sup> A. La Vergata, *op. cit.*, pp. 187-199.

<sup>8</sup> G. Barsanti, *op. cit.*, p. 5.

diffusione che tale idea aveva già prima di Lamarck. L'opera di Erasmus ci mostra quindi i tanti cambiamenti che erano in atto tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento e che sono stati fondamentali per portare alla formulazione della teoria dell'evoluzione di Lamarck prima e C. Darwin poi.

Erasmus Darwin minò sensibilmente la sensibilità cristiana suggerendo la naturalizzazione dell'essere umano e del suo mondo<sup>9</sup>. Questo processo, oggi concretizzato nello studio del cervello e nella neurobiologia, si propone di spiegare ogni aspetto della nostra vita a partire dagli aspetti naturali della nostra costituzione fisica. Con la proposta di E. Darwin, inizia quindi una transizione per cui quello che siamo è riconducibile al solo dato biologico o, se vogliamo, quello che siamo emerge dal biologico<sup>10</sup>. Questo emergere progressivo della dimensione umana non può che incidere in modo profondo su vari ambiti tipici della religione, tra cui il concetto stesso di anima. Nella proposta di E. Darwin funzioni normalmente attribuite all'anima vengono ridotte/emergono invece dalla sola dimensione corporea biologica<sup>11</sup>. Questo è uno spostamento difficilmente gestibile dalla religione cattolica perché è un punto non mediabile: la naturalizzazione proposta da E. Darwin mette a rischio per alcuni versi la pensabilità stessa del sacro e del religioso. Come scrive Leonardo Paris «la più naturale reazione di fronte a quello che viene percepito come un attacco è la difesa. Si tratta in questo caso di salvare uno spazio per il sacro all'interno di un panorama culturale che a prima vista lo espunge»<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Id., *Dalla storia naturale alla storia della natura*, cit., pp. 243-247.

<sup>10</sup> N. Garfinkle, *Science and Religion in England, 1790-1800: the critical response to the work of Erasmus Darwin*, in «Journal of the History of the Ideas», 16, 1955, pp. 376-388.

<sup>11</sup> J. List, *Erasmus Darwin's beautification of the sublime: materialism, religion and the reception of The Economy of Vegetation in the early 1790s*, in «Journal of Eighteenth-Century Studies», 32, 2009, pp. 389-405.

<sup>12</sup> L. Paris, *Le tentazioni del sacro in dialogo con Le neuroscienze*, in A. Aguti, G. Sandrini, W. Minella, A. Loffi, A. Mazzarello, *Quel che resta del sacro*, Mimesis, Milano 2022, p. 37.

Non è quindi sorprendente la pubblicazione di tante confutazioni della *Zoonomia*, perché «l'istanza neuro-scientifica provoca il cristianesimo in quando fa perdere gli appigli tradizionali di innesto del sacro e del divino inducendolo a un atteggiamento difensivo volto a preservare gli spazi residuali dalla sua intelligibilità»<sup>13</sup>. È però interessante osservare che nel fare questo la religione cattolica ha optato da un lato per uno spostamento verso una marcata interiorità che trova appoggio nelle più svariate forme di spiritualità che l'ha portata talvolta a costruire indebite associazioni con tutto ciò che si oppone a tale riduzione dello spazio del sacro. In altri casi, la scelta è stata di negare la naturalizzazione non come risultato, ma come idea stessa che le capacità conoscitive siano in grado di spiegare processi così complessi, portando verso uno gnosticismo che nulla conosce.

Da E. Darwin a oggi indubbiamente la percezione della naturalizzazione dell'uomo è cambiata e la scienza ha permesso una precisa definizione del posto dell'uomo nella natura. Per assurdo però a essere oggi oggetto di critica di una parte della società è il fatto che la scienza possa essere una cornice unica e autosufficiente per ogni conoscenza e indagine, mostrando un continuo oscillare in ciò che è ritenuto più efficace per rispondere alle necessità della società.

## **2. Erasmus Darwin e Lamarck: analogie e differenze**

L'opera di Erasmus Darwin più rilevante da un punto di vista evolucionistico è indubbiamente la *Zoonomia*, che, dopo una lunga fase di scrittura, fu pubblicata in inglese nel 1794, per poi essere successivamente tradotta in tedesco, francese e italiano,

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 45.

quest'ultima edizione venne stampata in sei volumi, curati da Giovanni Rasori tra il 1803 e il 1805<sup>14</sup>.

Leggendo oggi questa opera si può osservare in primo luogo che Erasmus Darwin era nei fatti un epigenetista, nel senso che nella sua proposta ogni animale si formava da un filamento (una sorta di spermatozoo), prodotto per secrezione dal sangue del padre. Assorbendo particelle nutritizie, questo filamento aumentava di dimensioni e si differenziava acquisendo nuove e diversificate forme di irritabilità, oltre che di sensibilità, volontarietà e associabilità<sup>15</sup>. Queste proprietà, insieme con la varietà degli stimoli ambientali, producevano, nell'idea di Erasmus Darwin, la diversità delle forme animali<sup>16</sup>. Per altro, coll'acquisto di forme nuove, gli animali sviluppavano anche «nuove sensazioni, nuovi desideri e nuove potenzialità»<sup>17</sup> e saranno questi nuovi tratti a portare alla genesi di ulteriori nuove strutture<sup>18</sup>.

Questo primo esempio è interessante da un punto di vista concettuale, perché ci mostra come Erasmus Darwin focalizzasse il proprio interesse non tanto sull'origine delle specie, quanto sul variare delle loro forme nel tempo, forme che andavano modificandosi in particolare nel corso dello sviluppo: «Dal primo loro embrione o rudimento sino al terminar della vita», scriveva Erasmus Darwin, «tutti gli animali vanno subendo perpetue trasformazioni, le quali sono in parte tradotte dai loro propri esercizi, in conseguenza dei loro desideri e delle loro avversioni, piaceri e dolori, irritazioni e associazioni e molte di tali forme e inclinazioni così acquisite sono trasmesse alla prole»<sup>19</sup>. Secondo Erasmus Darwin quindi le leggi di natura avevano dotato gli animali della «capacità d'acquistar nuove parti, accompagnate da nuove propensioni o appetiti, diretti

---

<sup>14</sup> E. Darwin, *Zoonomia, ovvero Leggi della vita organica* (1794-1796), tr. it. Pirotta Editore, Milano 1803-1805.

<sup>15</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 127.

<sup>16</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 139.

<sup>17</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 152.

<sup>18</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 144.

<sup>19</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 152.

da irritazioni, sensazioni, associazioni, volizioni; e in tal modo aventi la facoltà di continuare a perfezionarsi per attività loro propria e inerente e tramandare il loro perfezionamento di generazione in generazione»<sup>20</sup>.

Secondo E. Darwin quindi l'evoluzione di basava sulla capacità di rispondere in modo differente a stimoli ambientali, con la possibilità di tramandare di generazione in generazione eventuali nuove strutture formatesi. A questo il medico inglese aggiungeva anche il fatto che l'anatomia rispecchiava anche regole di uso/disuso, per cui ciò che non serviva veniva perso: «Tutto ciò si vede accadere alla giornata nella metamorfosi del girino che acquista gambe e polmoni quando ne abbisogna e perde la cosa quando non è più utile per servirgli a alcun uso»<sup>21</sup>.

Leggendo Erasmus possiamo quindi notare che vari elementi tipici del trasformismo di Lamarck erano in realtà già diffusi alla fine del Settecento sia in Inghilterra che in Francia. Serve, infatti, ricordare che l'opera di Erasmus Darwin venne tradotta in francese solamente nel 1810, ovvero dieci anni dopo la pubblicazione della "Prolusione" (*Discours d'ouverture*) al corso di Zoologia del 1800, in cui Lamarck anticipava gli elementi di base della propria teoria. E. Darwin non anticipava quindi Lamarck, ma ne condivideva l'interesse per l'idea che i caratteri acquisiti potessero essere trasmessi alla prole a fronte di una loro utilità e di un uso continuato<sup>22</sup>.

Leggendo però con maggiore attenzione l'opera del medico inglese si possono osservare alcuni elementi interessanti. Secondo Erasmus Darwin, ad esempio,

un gran bisogno di tutti gli animali consiste nei mezzi di procurarsi alimento; e questo bisogno ha diversificate le forme di tutte le specie degli animali. Per esso il naso del porco si indurì onde poter volgere sottosopra il terreno in cerca di insetti e radici. La tromba dell'elefante è un allungamento del naso oggetto di poter tirar giù i

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 151.

<sup>21</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 152.

<sup>22</sup> C. Zirkle, *The Early History of the Idea of the Inheritance of Acquired Characters and of Pangenesis*, in «Transactions of the American Philosophical Society», 35, 1946, pp. 91-151.

rami degli alberi di cui si ciba senz'aver da piegar le ginocchia. [...] Tutte le forme sembrano essere state gradatamente prodotte dai perpetui sforzi degli animali stessi per provvedere al bisogno d'alimento e tramandate alla rispettiva progenie con quel costante perfezionamento che andarono acquisendo nel servire a quegli usi determinati<sup>23</sup>.

Secondo E. Darwin quindi il cambiamento deriverebbe da una volontà (o comunque da una azione volontaria) volta a ottenere uno specifico vantaggio, per cui, ad esempio «il falcone e la rondine hanno acquistata gran velocità di volo per tenere dietro alla loro preda [...]. E tutte queste parti sembrano essere state formate dal filamento originale stimolato ad agire dai vari bisogni di questi esseri che li hanno, e sui quali è basata la loro esistenza»<sup>24</sup>.

Andando a leggere la proposta di Lamarck<sup>25</sup>, si può osservare che secondo il naturalista francese, le funzioni proprie degli organismi rispondono sempre alle caratteristiche degli ambienti in cui essi vivono, per cui nuove necessità portano a nuove abitudini che portano alla trasformazione delle strutture. Le nuove abitudini, se mantenute a lungo, possono avere un effetto sull'organismo determinando una alterazione della sua morfologia e struttura. Successivamente i cambiamenti apportati alle nuove abitudini possono essere trasmessi direttamente ai discendenti grazie a una eredità diretta dei caratteri acquisiti. Nella *Filosofia Zoologica*, Lamarck scrive infatti che

non sono gli organi, o meglio la natura e la forma delle parti del corpo di un animale, che hanno dato origine alle sue particolari abitudini e capacità; ma al contrario sono le abitudini, le modalità di vita e l'ambiente che hanno, con il passare del tempo, regolato la forma del corpo, il numero e lo stato degli organi e, alla fine, le facoltà che l'animale possiede<sup>26</sup>.

A differenza di Erasmus Darwin secondo cui l'eredità dei caratteri acquisiti riguardava tutti i tratti, inclusi eventi fortuiti come le mutilazioni, per Lamarck, solo se le nuove condizioni di vita che hanno indotto una variazione sono mantenute per un numero

---

<sup>23</sup> E. Darwin, *Zoonomia, ovvero Leggi della vita organica*, cit., sez XXXIX, p. 153.

<sup>24</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX, p. 155.

<sup>25</sup> J.B. Lamarck, *Filosofia zoologica* (1809), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1976.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 107.

sufficientemente elevato di generazioni, si ha anche che eventuali nuove strutture sono ereditate: «se le nuove abitudini diventano permanenti, gli animali adottano le nuove abitudini che si mantengono tanto quanto le necessità che le hanno determinate»<sup>27</sup>. In Lamarck non si trova quindi l'effetto di una ineffabile volontà dell'animale, quanto un cambiamento indotto dall'ambiente, per cui «le variazioni dell'ambiente inducono cambiamenti nei bisogni, nelle abitudini e nel modo in cui vivono gli esseri viventi [...] e queste trasformazioni danno origine a modificazioni o a cambiamenti nello sviluppo degli organi e nella forma delle loro parti»<sup>28</sup>. Per Lamarck quindi non la volontà, ma la funzione di una struttura ne determina la morfologia. Questo punto è interessante in quanto mostra chiaramente che la critica legata alla volontà di cambiamento, solitamente attribuita a Lamarck, è in realtà presente nell'idea di Erasmus Darwin e lo stesso Charles Darwin non percepì questa differenza, quando vide nell'opera del nonno una anticipazione della proposta Lamarckiana<sup>29</sup>.

Un ulteriore elemento di interesse presente nell'opera di Erasmus Darwin è legato alla progressiva “scoperta” del tempo dell'evoluzione, nel senso che non solo la Terra, ma anche la vita sulla terra acquistano dimensioni temporali non più spiegabili in millenni, ma in «milioni di secoli»<sup>30</sup>, così come iniziano a svilupparsi ipotesi legate alla medicina e alla psicologia, per cui ogni vivente diviene un sistema di organi il cui funzionamento è permeabile all'ambiente, così come l'uomo non è più progressivamente guidato da una anima incorporea, ma da interazioni tra il proprio cervello e una molteplicità di agenti naturali. L'opera di Erasmus Darwin si inserisce quindi in una idea, che iniziò a diffondersi alla fine del Settecento, che suggeriva una teoria federativa

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>29</sup> C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)* (1887), tr. it. Einaudi, Torino 1962, pp. 30-31.

<sup>30</sup> E.G. Hernández-Avilez, R. Ruiz-Gutiérrez, *From one Darwin to another: Charles Darwin's annotations to Erasmus Darwin's 'The Temple of Nature'*, cit., pp. 2-3.

dell'organismo, concepito come una unità decentrata e aperta, sviluppata dai medici e fisiologi Xavier Bichat (1771-1802), Paul-Joseph Barthez (1734-1806) e Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), oltre che da Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy (1754-1836) e *Marie-François-Pierre* Gonthier de Biran (1766-1824), che analizzarono il comportamento umano anche in termini di azioni istintive e inconsce. La *Zoonomia* contiene, infatti, numerosi riferimenti alla psicologia e, come scrisse anche Charles Darwin in *La vita di Erasmus*, Erasmus Darwin avrebbe meritato di essere menzionato come uno dei primi naturalisti, che tentò di stabilire le basi fisiologiche dei fenomeni mentali<sup>31</sup>.

Un elemento che, invece, non ha ricevuto grande attenzione è legato al rapporto che emerge nell'opera di E. Darwin tra la biologia di fine Settecento e il cristianesimo. Con la fine del Settecento non solo la Terra e la vita sulla Terra iniziano a discostarsi dalle presunte verità riportate nel libro della Genesi, ma le stesse aspirazioni dell'uomo di essere stato creato a immagine di Dio iniziano a vacillare. L'uomo, solitamente rappresentato nei gradini più elevati della *scalae naturae*, non ha più né un passato divino, né un futuro radioso. Sebbene Erasmus Darwin venga spesso descritto come ateo, in realtà in più occasioni fa riferimento in diverse sue opere a un Dio creatore. Come ben suggerisce Ursillo<sup>32</sup>, in una lettera a Richard Gifford del 4 settembre 1768, Erasmus Darwin scrive che «il Signore dovrebbe compiacersi nel vedere gli uomini esercitare le facoltà che gli sono state donate per indagare le meraviglie delle sue opere». Qui è presente un evidente richiamo alle pagine del libro della Sapienza<sup>33</sup> ad attestare l'assenza di una volontà diretta di Erasmus Darwin di attaccare la religione.

---

<sup>31</sup> C. Darwin, *La vita di Erasmus Darwin* (1879), tr. it. Mimesis, Milano 2018, p. 159.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>33</sup> *Sapienza*, VII, 17-21: «(17) Egli mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose, per comprender la struttura del mondo e la forza degli elementi, (18) il principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni, (19) il ciclo degli anni e la posizione degli astri, (20) la natura degli animali e l'istinto delle fiere, i poteri degli spiriti e

In modo analogo nella sua Prefazione al volume I della *Zoonomia*, Erasmus Darwin scrive che «il gran Creatore dell'Universo ha diversificate all'infinito le opere della sua mano, ma nello stesso tempo ha impressi in ognuna certi tratti di somiglianza da cui siano avvertiti che tutto il creato è una sola famiglia opera di un solo padre»<sup>34</sup>. Nell'idea del medico inglese quindi il «grande creatore dell'Universo» aveva dotato gli animali «della capacità d'acquistar nuove parti e tramandare il loro perfezionamento di generazione in generazione senza fine»<sup>35</sup>.

Un allontanamento da queste visioni religiose si osserva invece in *The Temple of Nature*<sup>36</sup>, opera pubblicata postuma, in cui il medico inglese suggerisce che la vita si sarebbe originata per generazione spontanea portando alla comparsa di animali piccoli e microscopici che si sarebbero poi andati modificando per successive generazioni in un incalcolabile serie di ere.

Lo stesso uomo si sarebbe originato da altri viventi, tanto che E. Darwin non esita a riproporre l'idea secondo cui

la razza umana è stata in precedenza tanto quadrupede quanto ermafrodita e che alcune parti del nostro corpo non sono effettivamente così convenienti per uno stato eretto. Questi filosofi [...] sembrano immaginare che la razza umana sia apparsa da una sola famiglia di scimmie. Queste scimmie devono poi aver accidentalmente imparato a usare gli adduttori del pollice, o quel forte muscolo che costituisce la sua sfera, tendendo la punta del dito fino a toccare la punta di tutte le altre dita, una cosa che le scimmie comuni non fanno. In questo modo, nelle successive generazioni, il muscolo deve aver gradualmente incrementato la sua taglia, la sua forza e attività; ed è da un simile perfezionamento nell'uso del senso del tatto che le scimmie hanno acquisito idee chiare diventando, gradualmente, uomini<sup>37</sup>.

Forse per un compromesso con le proprie idee originali o semplicemente per tentare di arginare la censura, Erasmus Darwin

---

i ragionamenti degli uomini, la varietà delle piante e le proprietà delle radici. (21) Tutto ciò che è nascosto e ciò che è palese io lo so, poiché mi ha istruito la sapienza, artefice di tutte le cose».

<sup>34</sup> Si veda la nota 12 di Leonardo Ursillo presente in C. Darwin, *La vita di Erasmus Darwin*, cit., p. 156.

<sup>35</sup> E. Darwin, *Zoonomia, ovvero Leggi della vita organica*, cit., sez. XXXIX, pp. 154-155.

<sup>36</sup> E. Darwin, *The Temple of Nature*, Joseph Johnson, London 1803.

<sup>37</sup> Traduzione dell'Autore da E. Darwin, *The Temple of Nature*, Joseph Johnson, London 1803, pp. 68-69.

accetta l'idea che l'uomo ospiti un principio vitale di origine divina, ma suggerisce che il medesimo spirito di animazione che caratterizza le funzioni organiche dell'uomo sia presente anche negli animali, così come nelle piante e che da questo derivi la base comune a tutti i viventi attorno al quale il medico inglese costruisce una idea di legge unificante che regola tutti i fenomeni della vita organica<sup>38</sup>. Erasmus, quindi, non solo suggeriva la presenza di capacità intellettive anche negli animali, ma riteneva che esse fossero necessarie per offrire loro quella possibilità di sviluppare e apprendere nuove azioni utili per rispondere in maniera conforme alle proprie necessità: «Qualcuno si potrebbe sentire meravigliato nell'ascoltare la disputa a favore della presenza della ragione negli animali, ma è solo il nostro orgoglio e pregiudizio che non gli concede l'uso di quella facoltà»<sup>39</sup>.

### 3. Charles Darwin e La Zoonomia

Numerosi studi e pubblicazioni sull'evoluzionismo riportano l'indicazione che l'opera di Erasmus Darwin sarebbe stata di ispirazione per il nipote Charles, di cui avrebbe anticipato molte idee nella *Zoonomia*<sup>40</sup>. Sebbene sia indubbiamente vero che la pubblicazione di E. Darwin contenga svariati suggerimenti legati, ad esempio, al fatto che le specie non sono fisse nel tempo e che l'età della terra deve essere più ampia di quanto molti pensavano a fine Settecento<sup>41</sup>, può essere interessante verificare quanto la *Zoonomia* abbia realmente ispirato l'opera di Charles Darwin partendo dai suoi stessi scritti.

---

<sup>38</sup> E. Darwin, *Zoonomia, ovvero leggi della vita organica*, cit., sez. XXXIX, pp. 211-213.

<sup>39</sup> *Ibid.*, sez. XXXIX p 175.

<sup>40</sup> Si vedano ad esempio: E. Loren, *Il secolo di Darwin: L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono* (1958), Feltrinelli, Milano 1975; M.T. Ghiselin *Two Darwins: history versus criticism*, in «Journal of the History of Biology», 9, 1976, pp. 121-132; R.J. Richards, *The meaning of evolution: the morphological construction and ideological reconstruction of Darwin's theory*, University of Chicago Press, Chicago 1992.

<sup>41</sup> G. Barsanti, *Teorie dell'evoluzione nell'Ottocento*, cit.

Leggendo quanto scritto da Charles Darwin colpisce che la *Zoonomia* non sia sostanzialmente citata nella parte introduttiva, intitolata «Compendio storico del progresso delle idee sull'origine delle specie», de *L'Origine delle specie*, in cui Charles Darwin cita numerosi naturalisti che anticiparono l'idea dell'evoluzione delle specie, tra cui Lamarck, Geoffroy Saint-Hilare, Spencer, Huxley e Wallace. L'opera di Erasmus Darwin non è analizzata in questo contesto, ma è citata semplicemente in una nota, in cui si riporta: «Mio nonno Erasmus Darwin, nella sua *Zoonomia* (vol I, pp. 500-510) ha anticipato le opinioni di Lamarck con gli stessi errori di impostazione. Quest'opera vide la luce nel 1794»<sup>42</sup>. In questa nota, quindi, Darwin vede le proposte della *Zoonomia* più in continuità con la teoria dell'evoluzione proposta da Lamarck che non con la propria.

Più spazio trova, invece, l'opera di E. Darwin nel Taccuino B, compilato da Charles Darwin a partire dal mese di luglio del 1837, che inizia con un ampio richiamo alla *Zoonomia*<sup>43</sup>, tanto che il termine "zoonomia" è ben evidente come titolo nella prima pagina del taccuino. In modo diverso da quanto ci si potrebbe aspettare, Charles Darwin usò però l'opera del nonno Erasmus essenzialmente come una sorta di mappa per disporre in modo ordinato le domande cruciali a cui lui stesso riteneva di dover rispondere per formulare una propria teoria evuzionistica. In queste pagine Charles Darwin prese, quindi, spunto da alcune frasi presenti nella *Zoonomia* per ragionare sull'isolamento riproduttivo di tipo geografico e sul ruolo che esso poteva avere nell'evoluzione dei viventi, oltre che per interrogarsi su cosa sono le specie e riflettere sul fatto che la perdita di fertilità degli ibridi potrebbe essere la prova dirimente della separazione tra specie. È quindi interessante

---

<sup>42</sup> C. Darwin, *L'origine delle specie* (1859), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1967, p. 76.

<sup>43</sup> C.R. Darwin, *Notebook B: [Transmutation of species] 1837-1838*, in «Darwin Online», Documento CUL-DAR121, Link: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=CUL-DAR121.-&pageseq=38&viewtype=side>, (ultimo accesso: 19/06/2023).

osservare che Darwin, pur apprezzando quella che potremmo definire la mentalità da filosofo del nonno, usò la *Zoonomia* come strumento per mettere in ordine le proprie idee più che come punto di partenza del proprio lavoro.

Un rapporto simile con i contenuti della *Zoonomia* emerge anche nella autobiografia di Charles Darwin in cui il naturalista inglese scrive:

Non ricordo come conobbi il Dottor Grant [il riferimento è a Robert Edmund Grant, n.d.a.], più anziano di me di diversi anni. [...] Una volta mentre passeggiavamo insieme, dichiarò la sua entusiastica ammirazione per Lamarck e per le sue idee dell'evoluzione. Meravigliato lo ascoltai in silenzio, ma a quanto oggi posso giudicare, non ne fui molto colpito. Avevo già letto la *Zoonomia* di mio nonno, ma anche questa non aveva avuto alcun effetto sul mio pensiero. È probabile che l'aver sentito sostenere e lodare quella teoria quando ero molto giovane, abbia preparato il terreno favorevole a quella dottrina che più tardi, in forma diversa, ho sviluppato nell'*Origine delle specie*. Allora ammiravo molto la *Zoonomia*, ma quando la rilessi, dopo un intervallo di dieci o quindici anni, rimasti molto deluso, per la grande sproporzione fra l'ampio sviluppo della parte speculativa e l'esiguità dei fatti citati ad esempio<sup>44</sup>.

Alcuni rimandi alla *Zoonomia* sono inoltre presenti nella biografia che Charles Darwin scrisse di Erasmus Darwin<sup>45</sup>, ma al di là del riferimento a una vaga ispirazione, neppure in questa occasione emerge che la *Zoonomia* o altre opere di Erasmus abbiano avuto un ruolo importante nell'ispirare l'opera del naturalista inglese.

In una lettera inviata il 29 dicembre 1879<sup>46</sup>, Darwin ringrazia C.H. Tindal per avergli inviato un manoscritto (di cui oggi non abbiamo copia), da cui emerge che le idee pubblicate nella *Zoonomia* risalgono ad almeno 20 anni prima, ad attestare la lunga fase di stesura che questa opera ebbe. Questa lettera è interessante perché attesta che al di là della lettura dell'opera del nonno, Darwin ne rimase poco impressionato tanto da non cercare neppure di capire l'origine delle proposte che Erasmus Darwin formulava nella propria opera.

<sup>44</sup> C. Darwin, *Autobiografia (1809-1882)*, cit., pp. 30-31.

<sup>45</sup> Id., *The Life of Erasmus Darwin*, cit.

<sup>46</sup> C. Darwin, *Letter no. 12375*, in «Darwin Correspondence Project», <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-12375F.xml> (ultimo accesso: 19/06/2023).

In modo del tutto analogo, in una lettera invia al medico Thomas Lauder Brunton il 25 aprile 1879, Darwin scrive:

intendo scrivere una nota preliminare per la biografia di mio nonno Erasmus e vorrei includere la sua attività di medico. [...] Potrebbe inviarmi qualche informazione su questo tema? [...] Ho alcune evidenze del fatto che eminenti medici a lui contemporanei lo stimassero, ma questo non è durato per molto tempo. La *Zoonomia* è certo che sia stata ampiamente discussa<sup>47</sup>.

Nella risposta che Brunton invia a Darwin il 26 aprile 1879<sup>48</sup>, emerge che Brunton non ha prestato particolare attenzione alla *Zoonomia*, ma riporta il fatto che, seppure in modo non molto chiaro, Erasmus Darwin aveva anticipato la dilatazione dei vasi sanguigni periferici con conseguente ristagno di sangue a seguito di un colpo di calore e che la loro funzionalità non sarebbe stata recuperata immediatamente dopo l'abbassamento della temperatura. Secondo Erasmus Darwin il calore avrebbe esaurito il potere di irritazione dei capillari cutanei, rendendo quindi impossibili ulteriori risposte<sup>49</sup>. Charles Darwin presenta questo dato come una anticipazione delle scoperte realizzate dal fisiologo Isidor Rosenthal sulla termoregolazione negli animali a sangue caldo<sup>50</sup>, ma nuovamente non lo collega ad aspetti biologici legati alla teoria dell'evoluzione.

Una delle lettere più significative sul rapporto tra la teoria di Charles Darwin e la *Zoonomia* è quella inviata dallo zoologo inglese William Sweetland Dallas a Darwin il 9 maggio 1879. In questa lettera, Dallas (che ben conosceva l'opera di Darwin tanto da aver curato l'indice dell'opera *La variazione degli animali e delle piante allo stato domestico* pubblicata nel 1868) scrive:

---

<sup>47</sup> Id., *Letter no. 12011*, in «Darwin Correspondence Project», <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-2011.xml&query=DCP-LETT-12011> (ultimo accesso: 19/06/2023, trad. mia).

<sup>48</sup> Id., *Letter no. 12014*, in «Darwin Correspondence Project», <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-12014.xml> (ultimo accesso: 19/06/2023, trad. mia).

<sup>49</sup> E. Darwin, *Zoonomia*, cit., vol. II, p. 570.

<sup>50</sup> Il riferimento è all'opera di I. Rosenthal, *Zur Kenntniss der Wärmeregulierung bei den warmblütigen Thieren*, Eduard Besold, Erlangen 1872.

Avete visto quel breve saggio appena pubblicato da Hardwicke & Bogue, intitolato *Evolution, old & new* di Samuel Butler<sup>51</sup>? Ne ho letto solamente una parte, ma sembra che l'Autore stia scrivendo il panegirico del Dr. Erasmus Darwin e della sua filosofia. Il saggio presenta oltre 20 pagine dedicate alla vita del Dr. Darwin e 40 di esposizione delle sue opinioni e citazioni dalla *Zoonomia*. Questo non toglie piuttosto vento alle nostre vele?<sup>52</sup>

Come si evince da questa lettera, né Darwin né gli altri naturalisti a lui vicini vedevano una continuità tra i contenuti della *Zoonomia* e quelli dell'*Origine delle specie*, a ribadire ulteriormente che l'opera di Erasmus influenzò più i suoi contemporanei che non quelli del nipote. Non è da escludere che proprio questi elementi comuni tra la proposta di E. Darwin e quella di Lamarck abbiano portato Darwin a perdere di interesse per l'opera del nonno oppure a evitarne volutamente qualsiasi continuità con il proprio lavoro così da non fornire alcun supporto indiretto alla teoria di Lamarck. Secondo quanto proposto da altri Autori, Charles Darwin sarebbe, invece, stato principalmente colpito da quanto esposto dal nonno nel suo *The Temple of Nature*<sup>53</sup>. A seguito di un esame fisico della copia di Charles Darwin di *The Temple of Nature*, sono emerse 25 annotazioni che Darwin fece nel libro come prova del suo interesse e della sua familiarità con le idee di Erasmus Darwin sul cambiamento delle specie nel corso del tempo. Le annotazioni di Charles Darwin mostrano però un interesse condiviso con il nonno per la selezione sessuale, aspetto che suggerisce una eventuale somiglianza più tra *The Temple of Nature* di Erasmus Darwin e *L'origine dell'uomo* di Charles Darwin (1871) piuttosto che richiamare *L'origine delle specie*, a cui le idee di Erasmus sono più spesso paragonate<sup>54</sup>.

<sup>51</sup> Il riferimento è all'opera di S. Butler, *Evolution, old and new: or, the theories of Buffon, Dr. Erasmus Darwin, and Lamarck, as compared with that of Mr. Charles Darwin*, Hardwicke and Bogue, London 1879.

<sup>52</sup> W. S. Dallas, *Letter no. 12045*, in «Darwin Correspondence Project» <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-12045.xml> (ultimo accesso: 19/06/2023, trad. mia).

<sup>53</sup> E.G. Hernández-Avilez, R. Ruiz-Gutiérrez, *From one Darwin to another: Charles Darwin's annotations to Erasmus Darwin's 'The Temple of Nature'*, cit., p.4.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

Proseguendo l'analisi delle annotazioni, la copia della *Zoonomia* che C. Darwin ereditò dal padre presenta più volte l'annotazione "Lamarck!" posta dal naturalista inglese, che rimase sorpreso da questi riferimenti, tanto che in una lettera a Thomas H. Huxley del 9 gennaio 1860 scriveva: «È curioso osservare quanto mio nonno (in *Zoonomia* vol. I, p. 504) abbia dato in maniera accurata ed esatta alla teoria di Lamarck»<sup>55</sup>.

Andando invece a esaminare altre opere riferite a Darwin, colpisce il fatto che non vi sia alcun accenno a Erasmus Darwin nella monumentale opera *La struttura della teoria dell'evoluzione*, pubblicata dal naturalista ed evoluzionista Stephen Jay Gould<sup>56</sup>, così come in moltissimi altri libri dedicati alla storia della biologia evoluzionistica<sup>57</sup>. Includere E. Darwin vorrebbe dire dover dare spazio a tantissimi altri Autori, tra cui ad esempio Bernard-Germain-Etienne Lacépède (1756-1825), che hanno rilanciato, con più o meno originalità, aspetti che poi sono diventati parte di una teoria compiuta con Lamarck prima e con C. Darwin dopo. Come suggerisce Barsanti,

alla storia dell'evoluzionismo è pur lecito realizzare un approccio di tipo tradizionale, quello per cui all'edificazione della scienza [...] ogni singolo ricercatore è visto portare il suo pur modesto contributo in mattoni. Ma per tale via si giunge spesso a compilare solo un elenco di nomi e di opere, che mancando però della dimensione problematica si inseriscono in una cronaca senza storia [...]. Una cronaca magari completa in cui però non sarebbe più possibile tentar di capire perché nella storia della biologia è solo con Lamarck [e con C. Darwin poi n.d.a.] che la teoria dell'evoluzione diviene una ipotesi scientifica controllabile<sup>58</sup>.

Nel complesso, si può sicuramente affermare che Charles Darwin lesse in più occasioni l'opera del nonno, ma la prima volta quando era probabilmente troppo giovane per esserne seriamente influenzato, e successivamente, in età avanzata, rimanendone deluso per la grande

---

<sup>55</sup> C. Darwin, *Letter n. DCP-LETT-2646*, in «Darwin Correspondence Project», <https://www.darwinproject.ac.uk/letter/?docId=letters/DCP-LETT-2646.xml> (ultimo accesso: 19/06/2023, trad. mia).

<sup>56</sup> S.J. Gould, *La struttura della teoria dell'evoluzione* (2002), tr. it. Codice, Milano 2003.

<sup>57</sup> Si veda ad esempio G. Barsanti, *Dalla storia naturale alla storia della natura*, cit.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 246.

sproporzione fra l'ampio sviluppo della parte speculativa e l'esiguità dei fatti citati come esempi. In realtà, come ben describe La Vergata,

non solo tali precorrimenti si rivelano poco convincenti, ma la stessa concezione generale della natura che emerge in Erasmus è diversa da quella del nipote. Il suo tentativo di spiegare i fenomeni della vita in termini di un sistema di materia in movimento e la trasformazione degli organismi nei termini di un perpetuo perfezionamento prodotto da leggi impresse negli atomi stessi della materia e il fatto che il suo evoluzionismo consista più che altro in una generalizzazione della sua teoria sulla generazione sono aspetti di una visione della natura che sembra essere piuttosto uno degli ultimi e suggestivi frutti del materialismo illuminista<sup>59</sup>.

#### 4. Conclusioni

Leggere oggi Erasmus Darwin ci permette di osservare in primo luogo che alcune idee attribuite a Lamarck non sono in realtà per nulla lamarckiane. Come sostenuto in più opere da Giulio Barsanti<sup>60</sup>, Lamarck ha in realtà più volte insistito nel sottolineare il carattere inconscio del processo di modifica. Certamente parte di questa interpretazione può essere estesa anche all'opera di Erasmus Darwin che, come sottolinea Leonardo Ursillo<sup>61</sup>, difficilmente pensò che il naso del maiale fosse divenuto più duro a fronte del desiderio dell'animale di avere un naso rigiro, quando dal reiterato uso del naso per scavare il terreno alla ricerca di cibo. Non quindi la volontà di avere il naso indurito, ma la volontà di trovare alimenti, non quindi un atto di volontà coscientemente indirizzato al conseguimento di una qualche trasformazione, ma il desiderio che spinge l'animale a una azione necessaria per la propria esistenza (la ricerca/il desiderio di cibo).

A Erasmus Darwin possiamo quindi riconoscere di avere fatto proprie numerose idee diffuse al suo tempo e di averle organizzate così che fossero più facilmente comprensibili. Come scrisse Charles Darwin nel suo *La vita di Erasmus*: «Secondo mio padre, Erasmus possedeva

<sup>59</sup> A. La Vergata, *op. cit.*, p. 187.

<sup>60</sup> G. Barsanti, *Dalla storia naturale alla storia della natura. Saggio su Lamarck*, cit.; Id., *Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo*, Einaudi, Torino 2005.

<sup>61</sup> Note all'opera di C. Darwin, *La vita di Erasmus Darwin*, cit., p. 107.

un grande talento nello spiegare con facilità qualsiasi argomento difficile, lui stesso attribuiva questo potere alla sua abitudine di parlare sempre di qualsiasi cosa stesse studiando, modificando e modulando l'argomento in accordo con le capacità dei suoi ascoltatori»<sup>62</sup>.

Ripensare l'opera di Erasmus Darwin in quest'ultima ottica rende anche meno sorprendente l'eterogeneità degli argomenti trattati dal medico inglese, che spaziano dalla botanica (fondò tra l'altro la *Lichfield Botanical Society* che curò la traduzione in inglese di alcune opere in latino di Linneo) alla medicina, passando per chimica e fisica, ambito in cui alcuni Autori videro una anticipazione della legge sull'espansione adiabatica dei gas.

In modo analogo, rileggendo quanto Charles ed Erasmus Darwin scrissero anche il legame che li unisce appare meno evidente di quanto spesso suggerito. Questo aspetto non vuole essere ovviamente un modo per ridimensionare l'opera del medico inglese quanto una occasione per renderle merito, attestandole una rilevante importanza indipendentemente dal fatto di essere stata o meno alla base del lavoro di Charles Darwin.

Un aspetto finale è invece metodologico ed è relativo al modo in cui la scienza procede e di conseguenza al modo in cui anche la storia della scienza spesso ne ricostruisce l'operato. Come ben suggeriva La Vergata:

Fare storia della scienza, e in particolare dell'idea di evoluzione, non vuol dire semplicemente disporre in ordine cronologico le tappe che hanno portato alle nostre attuali conoscenze. Non si tratta cioè di fare la biografia dell'attuale biologia evoluzionistica andando a caccia dei precursori di Darwin [...]. Non si tratta di montare con cura tanti pezzettini fino a ricostruire un'immagine che conosciamo già nella sua forma definitiva e che ci serve da guida nella ricostruzione. [...] Le intricate e complesse linee di sviluppo intellettuale e scientifiche che conducono a quella che è chiamata la sintesi darwiniana non si prestano a una ricostruzione lineare e logica. Che la storia delle dottrine evoluzionistiche si sia svolta secondo vie regie e ben definite è solo una illusione retrospettiva. A causa di questa illusione i motivi evoluzionistici presenti nei naturalisti e nei filosofi del Settecento sembrano come tentativi sbandati e immaturi, intuizioni isolate e imperfette di una idea che, dapprima percepita confusamente, si venne imponendo lentamente, fu formulata compiutamente per la prima volta da

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 190.

Lamarck, ma trionfò solo con Darwin. Ma questa ricostruzione è falsa. La storia dell'evoluzionismo è così complessa che si può ben dubitare che si tratti della storia di una idea. Quello che a noi oggi sembra un concetto relativamente unificato e ben definito [...], non è una verità che fu scoperta poco a poco, ma è il risultato di una lunga evoluzione culturale e scientifica che interessò anche campi del sapere che divennero evoluzionistici solo in seguito. [...] La storia dell'evoluzionismo è la storia del progressivo sgretolarsi di una secolare immagine del mondo, della concezione secondo cui la natura è una realtà statica e inalterabile. Stabilire in quale campo della cultura questa concezione cominciò a incrinarsi è impossibile, sia perché, a man mano che si va indietro nel tempo, le nostre distinzioni tra questi campi del sapere sfumano, sia perché il movimento che portò all'affermazione di una concezione dinamica della natura fu effettivamente lento e policentrico<sup>63</sup>.

MAURO MANDRIOLI insegna Genetica all'Università di Modena e Reggio Emilia

[mauro.mandrioli@unimore.it](mailto:mauro.mandrioli@unimore.it)

---

<sup>63</sup> A. La Vergata, *op. cit.*, pp. 13-14.

S&F\_n. 29\_2023



ETICHE

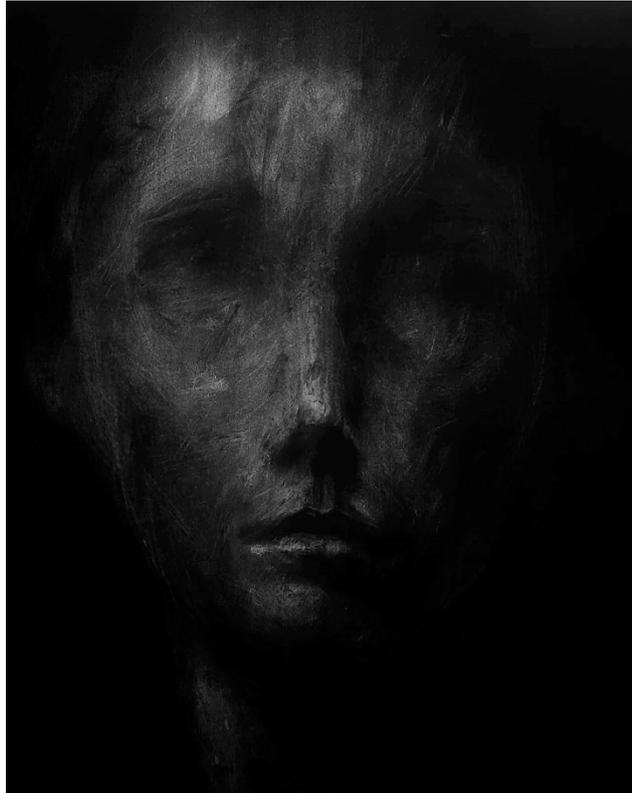
EMILIA MARRA

**LA CELLA ACCANTO: CINQUE FIGURE DEL TEMPO CHE VERRÀ**

1. Marinetti, 1909: *La guerra, sola igiene del mondo*
2. Nietzsche, 1962: *L'intempestivo, o Lo sradicamento dall'attualità*
3. Bergson, 1927: *La materia è un presente che ricomincia incessantemente*
4. Musil, 1930: *agire nel pensiero, agire nella pratica*
5. Pussy Riot, 2011: *agire nella pratica, agire nel pensiero*

ABSTRACT: *THE NEXT PRISON CELL: FIVE FIGURES OF THE TIME TO COME*

This contribution takes the famous Prisoner's Dilemma as its starting point in order to think about generational responsibility to futures not yet present. The cell next door, a figure of otherness, is brought back to a temporal figure, defined as the unthought par excellence of the market economy. The movement to move from a thought of spatiality to a reflection on time, thus on duration and sustainability, is articulated in five moments (Marinetti's Manifesto, the Deleuzian reading of Nietzsche, Bergsonian indications of method, Musil's doubts, the action of Pussy Riot), whose role is to guide through the three syntheses of time. In order to move from the total war promoted by futurism to the need to build social horizons capable of duration (cfr. Braidotti, 2017), it is indeed necessary to move from the capitalist paradigm of accumulation to ethical thought, whose field of pertinence does not lay on a spatial perimeter, but is actually time. Only within this field in fact will the concept of vulnerability no longer lead to the paralysis of action, but rather to a thought of sustainability.



### 1. Marinetti, 1909: *La guerra, sola igiene del mondo*

Il «dilemma del prigioniero», elaborato da Tucker negli anni '50, deve buona parte della propria fama alla sua capacità di descrivere in modo semplice ed efficace la questione strategica fondamentale della Guerra Fredda: la corsa agli armamenti tra URSS e Stati Uniti. Nell'era atomica, questo modello sanciva che l'ottimo paretiano, ossia la situazione più efficiente dal punto di vista delle risorse a disposizione, si raggiunge nella convergenza della scelta verso l'opzione a costo minore - sebbene tale scelta implichi l'auto-esposizione al rischio della pena massima. L'iniziale contro-intuitività della scelta collaborativa, che rinuncia alla

massimizzazione dell'istante in favore di una maggiore sostenibilità a lungo termine, si rispecchia in strategie di produzione, abitudini di consumo e politiche che, sebbene a tratti criticate in quanto «controspettive detrattive di una responsabilità intergenerazionale»<sup>1</sup>, continuano a favorire approcci dominanti. Secondo Menga, una possibile spiegazione a tale forma di miopia nasce da un punto cieco del contrattualismo e dell'utilitarismo, individuato nella loro necessità strutturale di riferirsi a soggetti reali; la proposta di questo contributo è che le istanze immaginarie di giocatori le cui scelte sono simultanee alle nostre possano essere assimilate a quelle di futuri non attuali, impensato per eccellenza dell'economia di mercato. In altre parole, poiché il dilemma del prigioniero è interamente giocato sull'esistenza di un altro a me totalmente ignoto, esso può fornire strumenti concettuali adeguati a «costruire collettivamente orizzonti sociali capaci di durata». L'analisi della reiterazione del gioco e delle sue diverse soluzioni può infatti offrire il modello descrittivo dei limiti delle prime due sintesi del tempo, lasciando emergere i vantaggi di una temporalità incentrata sul concetto di divenire, in cui il politico è il cantiere di produzione dell'a-venire. La terza sintesi del tempo si offre allora come strategia fondamentale per pensare il progetto di una etica della sostenibilità che non si fondi sullo stato di emergenza o sul presenzialismo, ma che al contrario si sottragga alla logica rappresentativa per lasciare spazio a pratiche di autodeterminazione, la cui prova selettiva sta precisamente nell'affermare la pienezza del proprio gesto, ridefinendo così un prima e un dopo. Inoltre, il progressivo ma irreversibile spostamento di segno che ha travolto la rivendicazione del futuro, strappandola alla retorica marinettiana, ha portato dalla pretesa di sottomissione violenta di ogni forma di alterità al

---

<sup>1</sup> Cfr. F.G. Menga, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016, p. 10.

riconoscimento del diverso come antidoto necessario contro il rischio dittatoriale di un unico possibile. «Il futuro è donna o non è affatto» è allora una presa di posizione etica e politica: al senso di vulnerabilità che il quotidiano offre, con la sua costante messa in dubbio della possibilità stessa della nostra durata nel mondo, come individui e come specie biologica, non basta rispondere con una amorfa panumanità basata sul timore dell'estinzione, ossia su un collante ottenuto a partire da passioni negative, ma occorre elaborare un pro-getto, la cui premessa fondamentale è la presa in carico collettiva di futuri possibili.

Dalla «sinistra promiscuità di tanti corpi che non si conoscono» del 1909, il progressivo e inesorabile cambio di voce nell'appropriazione del futuro porta a un necessario pervertimento dello stesso dilemma del prigioniero, travolto a sua volta dalla necessità del contingente. Una proposta più adeguata al nostro tempo potrebbe infatti essere la seguente: in una prigione ci sono due celle, nella prima ci siamo noi, nella seconda i nostri futuri. Con i futuri non possiamo comunicare, ma abbiamo una scelta da compiere: scegliere di massimizzare l'istante presente, rischiando l'autodistruzione, o rinunciare a una piccola parte di dati per consentire al virtuale di attualizzarsi. Tradire o collaborare con i nostri futuri. Il capitalismo ha preso la sua decisione, affermandosi come il divoratore di futuri per eccellenza. Rosi Braidotti adotta l'altra soluzione:

Se l'assiomatica del capitalismo distrugge i futuri sostenibili, resistergli vuol dire tentare di costruire collettivamente orizzonti sociali capaci di durata, ovvero di speranza e sostenibilità. Si tratta di una pratica politica di resistenza al presente che mobilita il passato per produrre speranze di cambiamento ed energie di attualizzazione. Tale pratica modifica le forze negative per impiegarle nella direzione potenziante dell'impegno per futuri alternativi. Perché portare avanti questo progetto? Per nessuna ragione in particolare. La ragione qui non c'entra nulla. Si tratta di agire per il gusto di farlo - per essere degne/i del nostro tempo resistendo al presente, per amore del mondo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> R. Braidotti, *Per una politica affermativa. Itinerari etici* - manca la data dell'edizione generale, non sono riuscito a trovarla, potrebbe essere anche un'operazione italiana di raccolta di saggi, ma non lo so, tr. it. Mimesis, Milano 2017, p. 40.

Tale pratica politica si allontana diametralmente da quella proposta, per esempio, da Roberto Esposito, il quale, di fronte alla constatazione di «un certo deficit di progettualità politica in larga parte della filosofia francese dell'Europa»<sup>3</sup>, propone una riflessione intorno ai limiti spaziali dell'Europa stessa, sostenendo che «è attraverso le rappresentazioni spaziali che le teorie politiche formulano i propri concetti, li adattano alle istituzioni, ne riconoscono le dinamiche»<sup>4</sup> perché «fuori da un universo spaziale, la politica non potrebbe attivare le proprie logiche»<sup>5</sup>. Interrogare lo statuto ontologico del futuro significa allora tentare una riflessione politica e filosofica che renda lo spazio una funzione del tempo; si tratta, a ben guardare, di una eredità ben presente nella (rara) compattezza che il post-strutturalismo ha assunto nel prostrarre l'impegno di una *Nietzsche Renaissance*, che in ultima istanza non è altro che un progetto di ripensamento radicale della temporalità.

## **2. Nietzsche, 1962: L'intempestivo, o Lo sradicamento dall'attualità**

Già nel 1962, Deleuze avvertiva della radicalità dell'impresa nietzschiana<sup>6</sup>, della severa critica ai presunti fondamenti del mondo contemporaneo; ed è proprio perché la scala valoriale della contemporaneità si è modificata rispetto a quella del classicismo e del romanticismo, non da ultimo in virtù di quella cesura chiamata era atomica, che occorre ripartire da una lettura degli effetti prodotti dal nostro sistema di riferimento per porre le basi per l'interrogazione. L'esperienza del post-strutturalismo ha

---

<sup>3</sup> R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 227.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> G. Deleuze, *Nietzsche e La filosofia e altri testi* (1962), tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. 3: «Nel suo significato più ampio, il progetto di Nietzsche consiste nell'introduzione dei concetti di senso e di valore in filosofia».

sconfessato le alternative morali, svelandone il carattere arbitrario in favore di quell'indefinibile Medesimo differenziale per trattare del quale, forse o almeno fino ad ora, solo una ortografia volutamente errata - di derridiana memoria - sembra essere appropriata. Pluralizzazione, quantità di quantità: le forze, trama dinamica della sensibilità. Le differenze di quantità si incontrano tra loro nella forma dell'affezione, e nell'incontrarsi assumono una caratterizzazione qualitativa: «chiameremo *gerarchia* questa differenza di forze qualificate in conformità alla loro quantità: forze attive e reattive»<sup>7</sup>. La gerarchia diviene così processo dinamico, rinuncia alla datità come presenza a sé statica in favore di un movimento non dialettico in cui l'unico, semplicemente, non esiste in quanto tale. Ontologia processuale, in cui la ragione del sensibile non è lo spazio-tempo, bensì la *disparatezza*<sup>8</sup>. E come sussurra Clarisse a Walter, riportando al marito una conversazione avuta con Ulrich:

oggi è tutto disperso. Dice che tutto si è incagliato, non lui soltanto. Ma non se la prende come te. Una volta mi ha fatto un lungo discorso: se si scompongono i caratteri di mille persone si trovano appena due dozzine di qualità, di sentimenti, forme di sviluppo, principi costitutivi di cui tutti son fatti. E se si scompone il nostro corpo, si trova soltanto acqua e qualche dozzina di piccoli ammassi di elementi che vi nuotano dentro. L'acqua sale dentro di noi come dentro gli alberi e forma i corpi animali come forma le nuvole. Mi sembra molto bello. Solo non si sa più che cosa dir di noi stessi. E che cosa fare<sup>9</sup>.

Molto bello, e al contempo destabilizzante. Ma se corpi animali e nuvole sono composti dalla stessa materia, se la nostra attenzione si rivolge solo alle intensità e se il dire di noi stessi diviene funzione del tempo a venire, accadrà che se qualcosa di noi infine sapremo dire, lo faremo a patto di rinunciare al compiacimento illuministico che vede nell'essere umano il custode del vero per accettare il nostro essere agenti solo a condizione di essere agiti.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>8</sup> Cfr. Id., *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 288: «La ragione del sensibile, la condizione di ciò che appare, non è lo spazio e il tempo, ma il Disuguale in sé, la *disparatezza* così come è compresa e determinata nella differenza di intensità, nell'intensità come differenza».

<sup>9</sup> R. Musil, *L'uomo senza qualità* (1930), tr. it. Einaudi, Torino 2014, p. 70.

Ecco che dall'Antropocene si passa a un nuovo paradigma interpretativo, in cui quel che conta sono le forze e il modo in cui esse si compongono, indipendentemente dai corpi che investono. Il progetto della filosofia si conferma quindi una etica, come già affermava Spinoza, una etica che risponde del profondo legame tra vivente e non vivente, tra tempo dell'azione ed era geologica, che sia un «essere degni di ciò che ci accade», e in cui il luogo di tale accadere è in realtà il tempo.

La rivendicazione femminista del futuro scardina l'autorità, il privilegio, il diritto, la proprietà e la gerarchia, ponendo le basi per una etica affermativa, la cui forma attualizzata è, con le parole di Braidotti, una politica affermativa.

### **3. Bergson, 1927: *La materia è un presente che ricomincia incessantemente***

Affinché i passaggi necessari a tale appropriazione del tempo che sarà potessero darsi, occorre che l'intero protocollo teorico bergsoniano venisse messo in atto. *In primis*, si tratta di scovare ed eliminare i problemi mal posti, di smettere quindi di pensare il tempo in funzione dello spazio ma di compiere il movimento opposto di ridefinizione della materia stessa in base al tempo, per ridefinirne i contorni sulla base di un neo-materialismo radicale. Ogni forma di dualismo presupposto cede il passo alle forme del divenire e l'abito artificioso del coscienziale, generatore sommo di dualismi, viene infine dismesso, in favore della molteplicità delle forme del sensibile. La ricerca di una soluzione individuale ai problemi cede il posto a una alternativa percorribile collettivamente e che collettivamente dovrà essere creata. Ci si rivolge quindi all'immaginario sociale contemporaneo, non di rado definito nei termini di una teratologia, al fine di spostarne l'asse attraverso un movimento di rotazione e di traslazione che permetta di passare dalle rappresentazioni grottesche dei corpi obesi, di quelli distrutti dagli abusi di droghe e da malattie vecchie e

nuove, a un pensiero dell'autodeterminazione. Deleuzianamente, quindi, la *pars destruens* si scatena contro le forme rappresentative che ci intrappolano ancora nel negativo e nella contraddizione, i cui tratti fondamentali sono oggi potenziati dalle nuove tecnologie. Infine, la terza indicazione di metodo che Deleuze ci offre ne *Il bergsonismo*<sup>10</sup>: porre i problemi dal punto di vista del tempo e non dello spazio, occuparsi della durata per fare filosofia senza cedere alla spazializzazione, generare un'inflessione lungo la curva del pensiero tale da rendere l'istante attuale il contenuto del presente e, contemporaneamente, del futuro.

Agli strumenti della tradizione teoretica francofona del Novecento, Braidotti affianca l'esperienza pratica e teorica dei femminismi: accanto all'intuizione bergsoniana, metodo della divisione in grado di analizzare i misti secondo le differenze di natura in essi presenti, di ottenere due parti non simmetriche lungo le direttrici dell'estensione e della durata, troviamo infatti nei suoi libri l'intelligenza critica della Haraway che, esattamente come l'intuizione, è «una sorta di simpatia»<sup>11</sup>, che non opera lungo il fronte soggettivo-oggettivo, naturale-artificiale, ma che decodifica il quotidiano dividendolo per empatie e affinità. Braidotti ripete e reinterpreta dunque il movimento bergsoniano, offrendo un nuovo nome al suo esito: la *sostenibilità*, ossia la capacità di durare nel tempo.

#### **4. Musil, 1930: agire nel pensiero, agire nella pratica**

Siamo incagliati, ci dice Ulrich, e probabilmente è vero. Ci siamo incagliati nel populismo, in Trump, nel consenso accordato a Marine Le Pen, ci siamo incagliati nella retorica anti-migranti e nelle pratiche autocelebrative, ci siamo incagliati in una allucinazione ottica attuata per mezzo di schermi che ci fa percepire tutto come

<sup>10</sup> Cfr. G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966), tr. it. Einaudi, Torino 2001.

<sup>11</sup> R. Braidotti, *op. cit.*, p. 57.

distante e immediatamente presente al contempo, ci siamo incagliati nell'autocommiserazione, nello choc che ci offre l'incomprensione. Occorre però imparare a controeffettuare attraverso la costruzione di nuove strade, per atti creativi e non per politiche del "contro". La sostenibilità si innalza dunque come una alternativa percorribile innanzi al terrore della vulnerabilità; fondandosi sulla durata, essa sarà inevitabilmente fonte di pluralizzazione, un indefinibile sempre già altrove che, ciononostante, ricalcherà il modello della reciprocità tra il gioco nudo delle differenze e i travestimenti delle ripetizioni. Conservazione e potenziamento del proprio vivere: terminologia nietzschiana per un *conatus* spinoziano. Solo il pensiero di un futuro sostenibile rende il presente vivibile, ci dice Braidotti. E il presente vivibile è il presente del posizionamento e della collocazione, il presente dell'azione politica possibile, e che diventa possibile nel momento stesso in cui accade. Istante più contratto dell'insieme del nostro passato, il presente mette in contatto la nostra esperienza vissuta con l'estrema estensione della materia, permettendoci di «pensare globalmente per agire localmente»<sup>12</sup>. L'esperienza chiamata qui in causa non è l'innocente susseguirsi di qui e ora vuoti che caratterizza la coscienza sensibile della *Fenomenologia dello spirito*, ma è al contrario l'esperienza dolorosa del corpo vissuto, del corpo ferito e del corpo escluso, del corpo che si sa come finito nello spazio e nel tempo. Corpo che, nel nostro millennio, è preso dal paradosso estrinseco di una «simultanea scomparsa e sovraesposizione»<sup>13</sup> e da quello, intrinseco, di essere corpo animale e tecno-mostro insieme. Finitezza, dunque, per ripensare la vulnerabilità come risorsa, perché è proprio attraverso il senso di finitezza che il corpo può quello che prima lo paralizzava: sperimentare, resistere, muoversi sul filo di quel confine incomprensibile tra il dentro e il fuori, tra la vita e la morte.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 29.

Desiderio di resistere e memoria storica che agiscono non contro il presente nella forma della negazione, ma per il presente come attualizzazione di un virtuale la cui potenza non è affatto limitata dallo stato di cose. Occorre però in primo luogo che la memoria storica sia appunto per noi quel virtuale, insieme delle possibilità attualizzate e non, affinché l'eterno ritorno possa essere non solo ciò che fa ammalare Zarathustra, ma anche simultaneamente la strada che lo porterà alla convalescenza. Viceversa, a violenza subita si risponderà solo con violenza agita: ancora una volta è la politica americana a dimostrarci come nella logica della doppia negazione non ci siano vincitori ma solo altra perdita.

##### **5. *Pussy Riot, 2011: agire nella pratica, agire nel pensiero***

Il limite di un progetto politico che si arresta alla seconda sintesi del tempo è però emerso nell'esperienza del femminismo: come Braidotti ci ricorda infatti, le memorie collettive degli anni Settanta hanno finito con lo sclerotizzarsi in un blocco di creatività e in una conseguente ansia nei confronti del futuro, il cui sintomo più evidente è la forma ossessiva che ha preso la celebrazione delle icone. L'icona diventa feticcio (Che Guevara, Nelson Mandela, Lady Diana), e porta con sé tutta la simbologia quasi religiosa e certamente irrazionale del caso. Si ricostituisce così quel Medesimo innanzi al quale la moltitudine ripiomba nell'invisibilità, si recupera infine una forma di quell'Identico che non fa altro che confermare la visione egemone e il processo di visualizzazione del potere, attraverso il noto apparato di cattura della visività. Il passaggio dalla politica al politico non sarà possibile fintantoché il tempo sarà subordinato al rapporto tra fondazione e fondamento, perché il fondamento è per sua natura relativo a ciò che fonda. In altri termini, la Memoria non ci consente di sfuggire al presenzialismo; di più, ci toglie la possibilità di creare il nuovo. Solo nella terza sintesi del tempo il ripetuto potrà affermarsi come avvenire e una politica

affermativa sarà possibile. Già in *Trasposizioni*<sup>14</sup> e poi ne *Il postumano*<sup>15</sup> iniziava a emergere nella riflessione della Braidotti il bisogno di porre l'accento su una temporalità radicalmente diversa dal presente dell'emergenza, e che sempre più ha preso la forma di una temporalità del divenire. Se, a partire da quei testi, era lecito affermare che il politico era, per definizione, il cantiere di costruzione dell'avvenire, con *Per una politica affermativa* si può senz'altro ragionare sul politico come *avvenire tout court*, perché progetto ripetuto di una etica della sostenibilità. Emergono così pratiche di autodeterminazione la cui prova selettiva sta esattamente nell'affermare la pienezza del proprio gesto, nel farne la cesura che ridefinisce il prima e il dopo; il mascheramento delle Pussy Riot attraverso il passamontagna diviene allora ripetizione complessa che esclude la coerenza del rappresentativo permettendo così a una singolarità nomade di emergere: la singolarità politica. Che questo processo sia legato a doppio filo con la morte - dell'io, del mondo e di Dio - è proprio ciò che ne svela la tragicità e il peso, l'elemento problematico che non permette di liquidarlo frettolosamente come scelta contemplativa dell'anima bella. Che nel percorso delle Punk Women e delle Riot Grrrls il costo personale sia stato altissimo è un fatto, e chiamare il loro progetto a testimonianza della complessità dell'autodeterminazione e dell'aspetto al contempo gioioso e doloroso della trasformazione dell'auto-rappresentazione significa mostrare, ben distanti da una retorica del sacrificale, le istanze di un politico che sfugge alle politiche nei termini di una *potentia* che sfugge ad ogni *potestas* non solo esistente, ma persino pensabile. Per questa ragione possiamo dunque affermare che l'in-sé del politico non esiste, perché sfugge al rappresentativo: il politico è, come la *potentia*, per-sé, perché i movimenti di

---

<sup>14</sup> Cfr. Id., *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, tr. it. Luca Sossella Editore, Roma 2008.

<sup>15</sup> Cfr. Id., *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, tr. it. DeriveApprodi, Roma 2014.

resistenza ce ne svelano il “per noi”. In altri termini, il politico è l’impensabile, ma si conserva per-sé in quello spazio virtuale che chiamiamo immaginario, e che ci permette di attualizzarlo nei “per noi” che l’attivismo femminista ci ha mostrato:

Le pratiche delle Pussy Riot meritano di essere prese sul serio non solo perché Putin e “i padri della Chiesa” le hanno mandate in galera, bensì perché in grado di funzionare come modello generale di politica radicale. Questa politica è a tutti gli effetti gioiosa, affermativa; ci mette le ali sotto i piedi, anche se le sue pioniere si trovano dietro le sbarre<sup>16</sup>.

Tornando al nostro prigioniero, sembra quindi che la decisione da prendere dovrà essere assunta non sulla base di un essenzialismo, bensì a partire da una istanza immaginativa: non confessare significa affermare l’avvenire tutto intero a partire da un posizionamento, significa spogliarsi del ragionamento incentrato sulla *potestas* per insorgere, per resistere, per offrire futuro, sebbene il prezzo da pagare nell’immediato ci sia. Significa spogliarsi del proprio particolarismo e tendere la mano a un altro che, in fondo, non siamo neanche sicuri esista davvero, e che, qualora esistesse, potrebbe tradirci.

Emilia Marra è Dottore di Ricerca in Filosofia Teoretica ed è stata Research Fellow presso Center of Advanced Studies di Rijeka

[emiliamarra91@gmail.com](mailto:emiliamarra91@gmail.com)

---

<sup>16</sup> Cfr. Id., *Per una politica affermativa*, cit., p. 85.



S&F\_n. 29\_2023



LINGUAGGI

SALVATORE DI CONCILIO

***EPISTEMOLOGIA E METAFISICA NELLA  
TEORIA DELLA SELEZIONE SESSUALE DI DARWIN***

1. *L'idea geniale e pericolosa di Darwin* 2. *La rinascita della selezione sessuale*  
3. *Due differenti epistemologie* 4. *La metafisica di Wallace* 5. *La metafisica di Darwin*  
6. *Metafisiche a confronto* 7. *Conclusioni*

**ABSTRACT: EPISTEMOLOGY AND METAPHYSIC IN DARWIN'S THEORY OF SEXUAL SELECTION**

The theory of evolution by natural selection appeared for the first time in 1859 and, despite the initial opposition of some scientists and Churches, in a few years it established itself throughout Europe. Darwin's recognized prestige did not prevent him from criticism and open aversion when in 1871 he published *The Descent of Man*, a book in which he expounded the theory of sexual selection, which was contested and forgotten for over a century. Its rediscovery occurred when there was a change in epistemological paradigms, also under the influence of different social situations.

**1. *L'idea geniale e pericolosa di Darwin***

Charles Darwin confessava in una lettera al suo amico e sostenitore americano Asa Gray, il terrore che gli suscitava l'osservazione della magnifica

livrea del pavone «La vista di una piuma nella coda di un pavone, ogni volta che la guardo, mi fa venire la nausea!»<sup>1</sup>. L'esempio della coda del pavone aveva una portata paradigmatica: per quale motivo un pavone maschio dovrebbe farsi crescere un apparato così vistoso, come la sua magnifica coda, che dal punto di vista della sopravvivenza comportava solo svantaggi, lo rendeva più visibile ai predatori e meno capace di difendersi, lo gravava di una spesa energetica impegnativa e che ogni anno aumentava per respingere la concorrenza dei rivali. La risposta ai suoi dubbi giunse dall'elaborazione della teoria della selezione sessuale che



---

<sup>1</sup> C. Darwin, *Lettera ad Asa Gray*, 3 aprile 1860 - DCP-LETT. 2743.

comprendeva due tipi di comportamenti: la lotta dei maschi fra loro per avere accesso alle femmine e la scelta femminile dei maschi più attraenti per la loro bellezza. La nuova teoria risolveva il problema di dare una spiegazione all'esistenza del dimorfismo sessuale di molte specie, nelle quali le femmine sono poco sgargianti, al contrario dei maschi che, specie fra gli uccelli, si impegnano a modulare canti melodiosi, sfoggiano code molto appariscenti per la grandiosità, per i colori e per i disegni che vi appaiono. Darwin insisteva molto nel tenere separate le due selezioni, la naturale decideva chi sarebbe sopravvissuto nella lotta per l'esistenza e l'altra che stabiliva quali individui avevano le maggiori possibilità di riprodursi.

Quindi, la selezione naturale regolava la *sopravvivenza differenziale* quella sessuale la *riproduzione differenziale*. La scelta del partner fatta sulla base di un criterio estetico da parte delle femmine è il punto centrale del pensiero di Darwin ma fu anche il più controverso, inaccettabile per il suo amico A.R. Wallace che lo rifiutò affatto, fornendo altri tipi di spiegazione che chiamavano in causa la selezione naturale. A suo parere le lotte e le sfide che i maschi affrontano per avere il diritto di essere scelti dalle femmine non trovano la loro ragion d'essere in una preferenza estetica, nella tenzone essi sviluppano armi di attacco o di difesa che sono di aiuto per proteggere la famiglia dai predatori. Si poteva dare un'interpretazione adattiva anche per comprendere il dimorfismo sessuale, assegnando l'aspetto dimesso delle femmine alla necessità di non attirare i predatori.

Le differenze di valutazione si estesero anche all'uomo, Darwin riteneva che i gusti estetici delle donne fossero state la causa delle diversità anatomiche e di aspetto che caratterizzavano le diverse razze, mentre Wallace continuava a considerare che anche in questo caso aveva agito esclusivamente la selezione naturale. A sostegno della sua tesi sull'adattività di qualsiasi nuova caratteristica, Wallace faceva notare che la scelta femminile, anche

se fosse esistita, non avrebbe potuto indurre un cambiamento ereditario, per il quale occorreva mantenere un criterio costante di bellezza per molte generazioni, escludendo che le femmine di animali non umani potessero possedere la dovuta costanza. Darwin rimase fermo nella sua convinzione che la scelta per gusto avesse una sua autonomia fino al punto da sfuggire anche al vaglio della selezione naturale. Si dichiarava fiducioso che nel futuro la selezione sessuale sarebbe stata riconosciuta in tutta la sua importanza.

Il duello amichevole fra i due amici si interruppe per la morte di Darwin, avvenuta nel 1882, anche se l'altro continuò a lungo a portare argomenti a favore della sua tesi. Per molto tempo i naturalisti scelsero il modello sostenuto da Wallace, compresi i darwinisti più ortodossi, temendo che l'eventuale azione della selezione sessuale avrebbe gravemente sminuito l'importanza della selezione naturale nei processi di evoluzione degli organismi viventi. Ma come si può interpretare il mancato accordo sul riconoscimento della selezione sessuale fra due naturalisti che erano stati uniti dalla comune scoperta della selezione naturale? La risposta richiede di scandagliare più a fondo ciò che sta dietro alle teorie scientifiche, che spesso non viene alla luce, gli scienziati non amano uscire da un percorso segnato da osservazioni, esperimenti e deduzioni logiche che siano compatibili col metodo scientifico. Essi in parte ignorano, e in parte nascondono, l'influenza di moventi di altro ordine che entrano in gioco quando si fa scienza.

## ***2. La rinascita della selezione sessuale***

La convinzione di Wallace che ogni scelta femminile fosse fondata sull'utilità e non sulla bellezza fu da subito venne condivisa dai naturalisti darwiniani che, dopo la morte di Darwin, si erano concentrati sulla compilazione delle storie evolutive dei gruppi viventi guidate dalla selezione naturale.

Tuttavia, le teorie spesso si comportano come i fiumi carsici che scompaiono alla vista immergendosi in cammini sotterranei, risorgendo a sorpresa dopo un percorso più o meno lungo. Anche la selezione sessuale a distanza di molti decenni ritornò in superficie. Le opinioni sulla selezione sessuale ebbero una prima svolta nel 1915 con un articolo del biologo matematico R.A. Fisher<sup>2</sup>, esponente della corrente del neodarwinismo, conosciuta col nome di “*sintesi moderna*” perché unificava la teoria di Darwin con la genetica mendeliana, che propose una giustificazione della scelta estetica delle femmine, argomento che riprese e ampliò nel 1930 quando diede alle stampe la prima edizione della sua opera *The Genetical Theory of Natural Selection* nella quale riesaminava la controversia sulla selezione sessuale, non condividendo la scelta adattamentista di Wallace. Rispetto a Darwin cambiò l’approccio al problema di dovere dimostrare come la preferenza sessuale femminile potesse dirigere l’evoluzione, concentrandosi invece sull’evoluzione della stessa preferenza sessuale.

Quello delineato da Fisher è un meccanismo di retroazione positiva, quando una femmina sceglie un tratto genetico che controlla lo sviluppo della coda e un tratto fenotipico a coda lunga sta probabilmente scegliendo un partner maschile che aveva avuto una madre con la stessa preferenza per la coda lunga, ripetendosi questa scelta per diverse generazioni il tratto e la preferenza per la coda lunga si sarebbero diffuse perché i maschi di quel tipo sarebbero stati i più ricercati dalle femmine, a prescindere dalla loro gagliardia. Le argomentazioni esposte da Fisher non riuscirono a riportare alla luce il modello estetico proposto da Darwin, mentre quello wallaciano fu ammodernato dall’israeliano Zahavi che nel 1975 avanzò il *principio dell’handicap*<sup>3</sup> che riscosse una grande risonanza, con questo principio ci guadagnava sia chi sceglieva che

---

<sup>2</sup> R.A. Fisher, *The evolution of sexual preference*, in «Eugenics Review», III, vol. 7, 1915, pp. 184-192.

<sup>3</sup> A. Zahavi, *Mate Selection. A Selection for a Handicap*, in «Journal of Theoretic Biology», LIII, 1, 1975, pp.205-214.

chi veniva scelto. Anche se le femmine scelgono il maschio con un enorme apparato ornamentale, svantaggioso dal punto di vista adattivo, bisogna considerare che questo handicap è il segnale per le femmine che il maschio che aveva superato tutti gli ostacoli doveva essere in possesso di buoni geni. Questi garantiscono alla femmina di avere trovato un partner idoneo a lasciare alla sua prole la sua buona eredità genetica, insieme alla bellezza che attirerà a loro volta le femmine. Il principio del *segnale onesto* o dell'*handicap* non è del tutto convincente: se il vantaggio nella scelta femminile è proporzionale al costo dell'*handicap* i vantaggi (la preferenza per la sua scelta) e gli svantaggi (l'onerosità dell'ornamento) tenderanno ad annullarsi e la specie non potrà più evolversi. Un'altra prova della sua debolezza dipende dal fatto che se fosse sempre operante ogni maschio tenderebbe ad aumentare il suo handicap per assicurarsi l'accesso alle femmine, ciò significherebbe che dovremmo aspettarci di osservare organismi con danni gravissimi sul corpo, come mutilazioni di interi organi, cosa che invece non si rileva. Negli anni Ottanta del Novecento, ad oltre un secolo dalla sua proposta, fu finalmente riportata all'attenzione la scelta estetica.

I biologi matematici Lande<sup>4</sup> e Kirkpatrick<sup>5</sup> ripresero l'ipotesi di Darwin e Fisher completandola con un modello matematico più completo, secondo il quale la scelta femminile poteva oscurare il criterio dell'utilità perché se anche i maschi più belli non erano i più vigorosi avrebbero avuto figli a differenza degli altri. Solo quando gli effetti negativi dell'implementazione degli ornamenti arrivassero a escludere le possibilità di sopravvivere l'evoluzione estetica si sarebbe fermata. Con buona approssimazione si può affermare che allo stato attuale non c'è unanimità su quale delle due teorie di fondo possa dirsi vincente. Un giudizio oculato si

---

<sup>4</sup> R. Lande, *Models of Speciation by Sexual Selection on Polygenic Traits*, in «PNAS», LXXVIII, 6, 1981, pp. 3721-25.

<sup>5</sup> M. Kirkpatrick, *Sexual Selection and an Evolution of Female Choice*, in «Evolution», XXXVI, 1, 1982, pp. 1-12.

trova in un recente libro dedicato a questa tematica, *L'evoluzione della bellezza* di R.O. Prum che per anni ha studiato i display di corteggiamento di uccelli sparsi per tutto il mondo. Per comprendere il suo pensiero ci si può fermare a considerare il caso del fagiano argo maggiore<sup>6</sup> che vive nel Borneo, in ambienti forestali che ne rendono difficile l'osservazione. L'argo è una testimonianza a favore della scelta estetica, i suoi particolari ornamentali, che il maschio mostra solo durante il display di corteggiamento, sono centinaia e forse addirittura migliaia, per acclarare l'ipotesi adattiva bisognerebbe provarne per ognuno il valore utilitaristico, eventualità impossibile da fare per la rarità di osservazioni sul campo e per l'elevatissimo costo dei tentativi. La prova che la scelta femminile venga fatta per avere percepito una onesta proposta delle capacità maschili è di per sé molto difficile perché si tratta di una specie poliginica, nella quale il maschio cerca di accoppiarsi con più femmine possibili, non collabora in niente con le partner che vengono subito lasciate sole a costruire il nido con i rametti, a badare alla cova delle due uova normali, a occuparsi della crescita e a procurare il nutrimento per sé e per i piccoli, in tal modo non riceve nessun vantaggio diretto eventualmente nascosto nel segnale onesto. Prum conclude che poiché non si riuscirà mai a dimostrare nel caso dell'argo e di altri uccelli un legame con la fitness bisognerebbe accettare che quella che lui chiama la *bellezza che capita* è un'ipotesi nulla, che non si può dimostrare con prove a carico ma è l'unica possibile. Tuttavia, non esclude che esistano anche casi che sono sicuramente dovuti a diretta utilità o handicap dichiarato.

### **3. Due differenti epistemologie**

Paradossalmente ciò che separava Darwin e Wallace era la portata dell'azione della selezione naturale, in cui entrambi credevano.

---

<sup>6</sup> R.O. Prum, *L'Evoluzione della Bellezza*, Adelphi, Milano 2020, pp. 83-98.

Wallace può essere considerato come un'iperselezionista per la sua convinzione che la selezione naturale fosse l'unica forza a modellare gli organismi viventi in tutti i loro attributi, fisici e comportamentali. Rimproverava a Darwin di aver tolto alla selezione naturale il monopolio assoluto dell'evoluzione, di averle affiancato procedimenti di trasformazione del vivente, che lui si rifiutava di condividere. Wallace non aveva ragione, sin dal primo momento Darwin aveva messo in chiaro che la selezione naturale non era l'unica forza capace guidare l'evoluzione<sup>7</sup>, ad essa aveva accostato il principio della variazione correlativa, secondo il quale un adattamento in una parte del corpo poteva provocare un cambiamento in un'altra, inoltre aveva anche recuperato sia il principio dell'uso di lamarckiana memoria, nonostante l'antipatia che provava per il suo autore, e sia l'azione diretta delle condizioni ambientali, a cui aveva poi aggiunto la selezione sessuale. Riteneva indispensabili tutte queste forze per spiegare la presenza di proprietà del vivente che sembravano sottrarsi all'opera della selezione naturale, senza intaccare il suo naturalismo integrale. Wallace, più realista del re, non approvava quelle integrazioni ritenendole superflue. L'importanza delle scelte metodologiche è decisiva, esse creano delle aspettative alle quali si tendono a conformare i risultati della propria ricerca scientifica, scartandoli quando la mettano in dubbio, accogliendoli se la confermino. Questo successe anche per i due grandi naturalisti. Wallace era sicuro che fosse possibile trovare una spiegazione adattiva per ogni caratteristica degli organismi, ad eccezione dell'uomo. Darwin invece era un pluralista metodologico, aveva capito di non potere ridurre tutti i fenomeni evolutivi alla selezione naturale. In modo alquanto bizzarro, i due amici si sono trovati su versanti opposti per quanto riguarda la natura dell'uomo: mentre Wallace metteva dei limiti alla selezione naturale

---

<sup>7</sup> C. Darwin, *L'Origine dell'Uomo*, Newton, Roma 1982, p. 87.

nell'evoluzione umana, Darwin, al contrario, teneva per fermo il ruolo primario della selezione naturale nell'origine e nella comparsa di tutte le qualità che distinguono l'uomo.

Le opposte opzioni epistemologiche, che condizionarono in maniera decisiva il riconoscimento della scelta estetica femminile in materia di accoppiamento, prima di essere validate dalle naturali esperienze affondavano le loro radici in una dimensione preesistente. Non è azzardato usare per essa il nome di *metafisica*, intendendo designare con questo termine le credenze ultime degli scienziati, che nella filosofia della scienza comprendono quelle visioni della realtà naturale che si annidano nella mente degli scienziati prima di ogni esperienza fenomenica.

La metafisica scientifica comprende affermazioni sulla struttura del mondo, formulate in modo tale da non potere essere direttamente: né confermate né confutate [...]. Di fatto la storia dello sviluppo della conoscenza è la storia dei dialoghi critici fra metafisiche scientifiche in lotta fra loro, ossia fra programmi scientifici di ricerca contrastanti<sup>8</sup>.

#### **4. La metafisica di Wallace**

Esaminiamo innanzitutto la posizione di Wallace, le prime crepe nella concordia intellettuale con Darwin le semina in un articolo di giornale dedicato all'origine delle razze umane e all'antichità dell'uomo, nel quale opera una netta separazione delle forze che hanno agito sull'evoluzione umana, relegando il ruolo della selezione naturale alla sola funzione di plasmare la parte fisica dell'uomo, mentre riteneva che a forgiarne le facoltà più sviluppate, morali e intellettuali, era stata un'altra forza che aveva agito in modo da amplificare enormemente il cervello degli uomini. A riprova di questo convincimento faceva rimarcare che gli uomini di razze primitive possedevano cervelli di grandezza simile a quella degli uomini più civilizzati, ciò non poteva essere opera della selezione naturale che sostiene solamente i cambiamenti che

---

<sup>8</sup> Y. Elkana, *Come cresce La Conoscenza*, in *Problemi e prospettive di storia della scienza*, a cura di Massimo Baldini, Città Nuova, Roma 1976, pp. 146-149.

recano un vantaggio immediato, escludendoli per vantaggi futuri. Per questo rifiutava tassativamente la possibilità che la selezione naturale avesse potuto agire nei primi uomini per un ingrandimento del loro cervello, che non era richiesto dalle modeste necessità intellettuali che il loro rudimentale livello di vita richiedeva, per la loro sopravvivenza sarebbe bastato un organo del pensiero molto più modesto e non quello di un filosofo. Dando per scontato, come lo era all'epoca, che il volume del cervello fosse la misura più evidente dell'intelletto. Wallace estendeva lo stesso ragionamento ad altre caratteristiche che non potevano essere state effetto della selezione naturale, fra queste enumerava l'assenza di pelo in certi punti del corpo, la perfezione dei piedi e delle mani, l'organo della voce, il senso morale, tutte funzioni che esulavano da una funzione di immediata utilità. Sulla base di queste deduzioni, isolava l'uomo dal resto della natura e lo poneva in una dimensione superiore, quella spirituale: «un'intelligenza superiore ha guidato lo sviluppo dell'uomo in una ben precisa direzione e per uno scopo speciale»<sup>9</sup>, un tale risultato non poteva che provenire da una forza fuori della natura «siamo anche certi di rintracciare l'azione di qualche legge superiore che va al di là ed è indipendente da tutte quelle leggi che noi conosciamo»<sup>10</sup>.

Il naturalista gallese non si esprimeva chiaramente sullo *status* di quella intelligenza, non si trattava di una sorta di teismo, piuttosto la considerava come una legge primigenia che agiva nel senso di condizionare dal di dentro la selezione naturale, pur restando sconosciuta. La sua metafisica è un dualismo che abbandona il rigido materialismo di Darwin per aprire a una dimensione spirituale che lo spinge a credere nello spiritismo, che lo rese assiduo e credulo frequentatore di sedute spiritiche.

Qualche legge più generale e più fondamentale sta sotto quella della selezione naturale. Una legge di questo tipo è quella dell'intelligenza

---

<sup>9</sup> A.R. Wallace, *I Limiti della Selezione Naturale applicati all'Uomo*, in *L'uomo che gettò Darwin nel panico*, a cura di F. Foerster, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 194.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 195.

inconscia permeante tutta la natura organica... È più probabile che la vera legge si trovi troppo in profondità perché possa essere scoperta; tuttavia mi sembra che si abbiano qui ampie indicazioni che tale legge debba esistere, ed essere forse connessa con l'origine assoluta della vita e dell'organizzazione<sup>11</sup>.

L'isolamento dell'uomo dal resto della natura era inaccettabile per Darwin, che aveva cominciato a temere per la direzione pericolosa intrapresa dall'amico. Nel 1869, all'interno di una prefazione dedicata da Wallace all'opera geologica di Charles Lyell, si stavano avverando i suoi peggiori sospetti, e senza avere ancora letto la prefazione, espresse in una lettera indirizzata all'amico tutta la sua disperazione per un'eventuale insopportabile deriva del suo pensiero: «Spero che non abbiate del tutto assassinato la vostra e mia creatura»<sup>12</sup>. Purtroppo per lui, Wallace nella prefazione avrebbe confermato i suoi peggiori dubbi. Dopo averla letta, avuta conferma della traiettoria intellettuale divergente dell'amico gli comunicò il suo totale sconforto.

Se non me l'aveste detto, avrei pensato che quelle frasi [sull'uomo] le avesse aggiunte qualcun altro. Come già vi aspettavate, sono purtroppo in disaccordo con voi, e me ne dispiace molto. Non capisco la necessità di tirare in ballo un ulteriore e diretta causa riguardo all'uomo<sup>13</sup>.

Il distacco fra i due su questo punto si fece definitivo quando l'anno dopo Darwin lesse un altro saggio di Wallace *I limiti della selezione naturale applicata all'uomo*, nel quale l'autore ribadiva le sue convinzioni. In un'altra lettera, Darwin prese atto dell'esistenza di una frattura definitiva fra le loro opposte concezioni «Riguardo all'origine dell'uomo, piango. Voi scrivete da naturalista che ha subito una metamorfosi (in direzione retrograda) ... Eheu! Eheu!Eheu! Il vostro sconsolato amico»<sup>14</sup>. Si oppose sempre alla sua caduta nell'irrazionalità argomentando la propria opposizione con la constatazione che l'uomo, anche il più primitivo, era pur sempre l'animale più potente mai apparso sulla terra, e

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Darwin a Wallace, lettera del 27/3/69, in C. Darwin, *Lettere Sulla Religione*, Einaudi, Torino 2013, p. 84.

<sup>13</sup> Darwin a Wallace, lettera del 14/04/1869, in F. Focher, *op. cit.*, p. 175.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 176.

come tale sottoposto all'azione della selezione naturale da cui dovevano essergli derivate tutte le sue caratteristiche, senza nessuna eccezione.

### 5. *La metafisica di Darwin*

Darwin guardava alla natura come a un mondo che bastava a se stesso, mosso da sue proprie leggi che escludevano l'intervento di forze esterne, come dio o forze vitali. Se dunque l'epistemologia di Darwin poggiava su una piattaforma programmatica di rigido materialismo non si proponeva di entrare in contraddizione con essa nemmeno quando introduceva la selezione sessuale. La sua metafisica era caratterizzata dall'unità della natura, senza distinzione fra mondo inorganico ed organico, come il primo era un sistema ordinato di forze naturali così anche il secondo doveva essere un sistema che veniva retto da altre forze naturali, opinione che al tempo era considerata scorretta. Il passaggio a un materialismo assoluto si forma nella sua mente molto precocemente, come stanno a ricordare i taccuini giovanili nei quali compaiono spesso pensieri che denotano la maturazione di quella scelta che non abbandonò mai più. Nei *Taccuini Filosofici* troviamo espressioni inequivocabili nella loro sintetica crudezza:

Platone [Erasmus] dice nel Fedone che le nostre "idee necessarie" derivano dalla preesistenza dell'anima, e non sono originate dalla esperienza.-leggi scimmie al posto di preesistenza"<sup>15</sup>.

Ciò che avrebbe formato l'argomento dell'*Origine dell'Uomo* diversi decenni dopo è già presente *in nuce* nella sua mente che presagisce le radici scimmiesche dell'umanità:

La nostra discendenza, quindi, è l'origine delle nostre passioni malvagie!!- Il Diavolo sotto orma di Babbuino è il nostro antenato!-<sup>16</sup>

Demolisce di volta in volta tutte quelle che per la teologia naturale erano le invicibili qualità dell'uomo: «Il pensiero,

---

<sup>15</sup> C. Darwin, *Taccuini Filosofici*, UTET, Torino 2010, p 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 55.

per quanto intellegibile possa essere, sembra soltanto la funzione di un organo, come la bile del fegato»<sup>17</sup>.

Il risultato finale del suo percorso intellettuale fu quello di gettare solide basi per una visione materialistica, facendo diventare argomento scientificamente provato che la natura avesse una sua autonomia. Non a caso nell'ultima pagina dell'*Origine delle specie* mise in parallelo l'azione della gravità con quella della selezione naturale che dirige la vita che «mentre il pianeta seguita a girare secondo la legge immutabile della gravità, si è evoluta e si evolve, partendo da inizi così semplici, fino a creare nuove forme estremamente belle e meravigliose»<sup>18</sup>. Questa bella espressione della fiducia nell'immagine di una natura potente e generatrice è diventata l'architrave imprescindibile di tutta la sua teoria.

## 6. Metafisiche a confronto

A Wallace sembrava che la teoria della selezione sessuale rappresentasse un abbandono della loro comune scoperta perché con la sua introduzione si sarebbe ammessa una grave limitazione del potere della selezione naturale, con la possibilità che venissero selezionate caratteristiche inutili o addirittura deleterie per l'adattamento. Ma non era così. Darwin aveva più volte chiarito che le facoltà intellettive dell'uomo e quelle morali si erano perfezionate per opera della selezione naturale. L'emergenza di quelle facoltà era stata resa possibile da un fenomeno che Patrick Tort ha designato come l'«effetto reversivo dell'evoluzione»<sup>19</sup>, secondo il quale i comportamenti antiselettivi e antieliminatori erano stati selezionati per la loro utilità nel facilitare il progresso delle antiche popolazioni. Il passaggio dalla sfera della biologia, in cui domina la selezione naturale, che prevede l'eliminazione dei più deboli, a quella civilizzata, nella quale si

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>18</sup> C. Darwin, *L'origine delle Specie*, Newton, Roma 1991, p. 428.

<sup>19</sup> P. Tort, *Darwin e il darwinismo*, Editori Riuniti, Roma 1998, pp. 60-61.

affermano gli istinti sociali, non è contraddittorio in quanto la prevalenza di norme etiche superiori favorisce la sopravvivenza delle comunità solidali contro quelle egoiste. Come è differente il ruolo che Wallace, nell'ambito del suo dualismo spirito/materia, aveva assegnato alla natura per l'evoluzione umana, con il ricorso a entità metafisiche.

Il suo orientamento in merito era motivato dal rifiuto che opponeva alla trasmissione ereditaria dei caratteri acquisiti con l'uso, dopo le ricerche di Weismann che avevano certificato l'inviolabilità delle cellule gametiche da parte del soma. Il fatto che Darwin conservasse il suo materialismo per avere avuto fede nel principio lamarckiano pseudoscientifico dell'eredità dei caratteri acquisiti con l'uso, mentre Wallace se ne allontanasse per averne accettato la giusta falsificazione è un esempio di quali vie traverse e talvolta contraddittorie si intrecciano nella storia delle scienze. Coerentemente con le loro convinzioni, i due naturalisti ricostruirono l'evoluzione umana secondo opposti principi. Per Wallace l'uomo fu da subito dominante sulla natura, grazie alle sue facoltà intellettive poteva trasformare l'ambiente che lo circondava per adeguarlo ai suoi fini, e soprattutto per lo stesso motivo era capace di adeguare i suoi comportamenti e le sue abilità manipolatorie ai continui cambiamenti ambientali che lo minacciavano. Tutt'altro discorso faceva per gli animali che per adattarsi agli habitat in cui vivevano, in mancanza delle facoltà umane, dovevano passare attraverso la selezione naturale dei tratti morfo-funzionali che ne aumentavano la fitness.

La chiave di interpretazione delle stesse vicende umane era più articolata. Darwin, in primo luogo, constatava che le facoltà intellettive e morali degli uomini non erano distribuite equamente, e in seconda battuta che quelle facoltà erano ereditabili. Coloro che ne possedevano in maggior misura avrebbero avuto maggiori possibilità di sopravvivere e di avere figli, che avrebbero ereditato le stesse facoltà, e qualcuno anche in misura maggiore,

cosicché si sarebbero diffusi largamente nella loro tribù che sarebbe stata avvantaggiata rispetto alle altre: «È perciò molto probabile che per quanto riguarda il genere umano, le facoltà intellettive si siano venute principalmente e gradualmente perfezionando mediante la selezione naturale»<sup>20</sup>.

Allo stesso modo, anche le facoltà sociali e morali hanno avuto un ruolo decisivo nel successo delle antiche popolazioni, in proporzione all'aiuto che i suoi membri si scambiavano per le necessità della vita e per la difesa da popolazioni ostili «Tali qualità sociali, la cui altissima importanza per gli animali inferiori non è messa in discussione da nessuno, senza dubbio è stata acquisita dai progenitori dell'uomo in modo simile, cioè tramite la selezione naturale, agevolata dalle abitudini ereditarie»<sup>21</sup>.

Un ruolo decisivo allo sviluppo della moralità è stato dovuto all'istinto di simpatia, che in tempi più recenti è stato rinforzato dai sentimenti religiosi, dall'educazione e dall'abitudine. Questo concetto è ribadito nelle ultime considerazioni contenute in *Origine dell'Uomo*

Per quanto importante la lotta per l'esistenza sia stata e sia ancora tuttavia per quello che concerne la parte più elevata dell'umana natura, vi hanno altri agenti più importanti. Perché le qualità morali hanno progredito, sia direttamente od indirettamente, molto più per opera degli effetti dell'uso, delle potenze del ragionamento, dell'istruzione, della religione, ecc., che non per opera della scelta naturale; sebbene si possano con certezza attribuire a quest'ultimo agente gl'istinti sociali, che somministrano la base nello sviluppo del senso morale<sup>22</sup>.

## 7. Conclusioni

A prima vista, Darwin e Wallace avrebbero dovuto arrivare ad un giudizio simile rispetto ai fenomeni raggruppati sotto il nome di selezione sessuale, tanto più che vivevano nella stessa stagione

---

<sup>20</sup> C. Darwin, *L'Origine dell'Uomo*, cit., p.154.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.155.

<sup>22</sup> Id., *L'Origine dell'Uomo*, in C. Darwin, «L'Evoluzione», Newton, Roma 1994, p. 974.

storica, caratterizzata dalla potente crescita dell'industria capitalistica inglese e da idee religiose e morali tipiche della società vittoriana. Abbiamo visto che così non avvenne e che le ragioni che li separarono devono essere ricercate su altri piani del loro pensiero. Le loro versioni evolutive contenevano implicitamente opposti stili di pensiero. Dal monismo materialistico darwiniano discendeva una teoria evoluzionistica che non ammetteva nessun finalismo nascosto nella storia e nessun cammino di perfezionamento dell'organico e dell'uomo, che erano sostituiti dal potere della più assoluta contingenza. Il dualismo di Wallace ospitava nei suoi assiomi una tendenza escatologica simile a quella del cristianesimo e del marxismo, che alla fine della storia ponevano l'instaurazione di una condizione paradisiaca, il regno di Dio per l'uno e il trionfo del comunismo per l'altro. Strutturalmente Wallace rientra in questa tradizione, che possiamo definire ebraico-cristiana, perché credeva in una futura affermazione del socialismo realizzato sulla terra, il cui protagonista sarebbe stato un uomo perfezionato, guidato dalla sua parte spirituale. Entrambi condividevano una visione sessista delle differenze di genere, ciononostante le differenze filosofiche e culturali li indussero a proporre congetture opposte quando dovettero decidere sul potere delle femmine, e delle donne, di scegliersi un partner. Mentre dal ricco borghese inglese venne ad esse un attestato di fiducia dal gallese piccolo borghese venne un totale rifiuto di quella possibilità. Ambedue condividevano la valutazione della donna tipica dell'età vittoriana, che doveva essere casta e passiva nel rapporto con il marito, dal quale dipendeva totalmente, non potendo votare, possedere una proprietà o un conto bancario, né citare qualcuno in giudizio. La casa diventava una gabbia nella quale occuparsi dell'economia domestica e dei figli, in un'attitudine del tutto rassegnata, che si prolungava anche nel sesso. Nessuno poteva accettare che creature credute così deboli e limitate, incapaci di raziocinio, potessero

esercitare una scelta consapevole dalle conseguenze così delicate, come quella di scegliersi un marito, e quindi una figliolanza. E se anche avessero avuto una tale facoltà la proverbiale instabilità caratteriale avrebbe impedito loro di mantenere una costanza di criteri estetici, indispensabile per indurre una evoluzione fondata sulla bellezza. Una tale condizione di subordinazione impedì allo stesso Darwin di approfondire le conseguenze che la scelta femminile del partner avrebbe potuto avere. Tutto ciò è venuto meno nella nostra epoca nella quale la condizione della donna è affatto mutata. Oggi sta anzi facendosi largo un cambiamento paradigmatico che apre a nuove prospettive che tendenti ad ampliare il ruolo della selezione sessuale nella specie umana, mettendo al centro dell'attenzione le novità evolutive che la scelta sessuale delle donne ha introdotto nei nostri comportamenti sessuali. Si tratta di ipotesi che hanno ancora bisogno di conferme e di approfondimenti, tuttavia già oggi ci sono fatti che sostengono l'esistenza di un processo evolutivo autonomamente sostenuto dalla scelta femminile, ottenuto attraverso la forte diminuzione del conflitto sessuale, che ha sostituito quello violento dei nostri antenati ominoidi, e che ha comportato anche un rimodellamento del maschio. Conclusioni del genere potrebbero essere giudicate contrarie al darwinismo, sembrerebbero dare un senso ad una linea evolutiva guidata dalla sola bellezza, di contro si può constatare che l'evoluzione sessuale della nostra specie non può trovare spiegazione nella lotta fra maschi per il possesso delle femmine, essa si presenta così varia e plastica perché segnata dalla cultura più che dalla natura. Solo la scelta femminile può avere prodotto trasformazioni decisive, come la sconfitta della coercizione sessuale, l'infanticidio, e il superamento del modello estetico del maschio dominato dalla forza fisica, che si è tradotto nella diminuzione del dimorfismo sessuale, oggi nella nostra specie attorno al 16% della differenza corporea di genere, molto al di sotto dei nostri antenati ominoidi. Queste trasformazioni hanno permesso alle donne di ottenere dei forti

vantaggi perché opporsi più facilmente alla prepotenza dei maschi nei loro rapporti, onde potersi scegliere i partners senza esserne costrette, e di difendere i figli dalle loro violenze. Tutti questi cambiamenti sarebbero il risultato di una scelta femminile che nel tempo si è orientata decisamente verso maschi che mostravano comportamenti sociali culturali e affettivi più sviluppati di altri, che partecipando maggiormente alla cura della prole permettevano un più lungo e sicuro periodo adolescenziale. Le cure parentali prolungate ed assidue sono il carattere che maggiormente distingue gli uomini dagli altri primati, determinandone un vero salto evolutivo verso il dominio sull'ambiente naturale. Da notare che l'evoluzione su base estetica non è in contraddizione con quella guidata dalla selezione naturale perché fenomeni come l'infanticidio, la copula forzata e la violenza sessuale dei maschi contrastavano con la sopravvivenza della specie. Di contro, la tendenza a scegliere maschi più disponibili a impegnarsi con costanza nelle cure parentali ha avuto un grande effetto sull'evoluzione della specie perché il loro allungamento ha permesso un forte sviluppo della mente umana che è stato alla base dell'ampliamento delle nostre capacità intellettuali estetiche morali e sociali. Queste suggestioni ci fanno pensare che la biologia evolutiva dovrebbe tenere in maggior conto l'evoluzione guidata dal senso del bello.

SALVATORE DI CONCILIO è stato Docente di Scienze Naturali nei Licei ed è Organizzatore del Darwin Day di Salerno

[s.diconci@gmail.com](mailto:s.diconci@gmail.com)



S&F\_n. 29\_2023



ALTERAZIONI

VALERIO SPECCHIO

*LA SIMULAZIONE AMA NASCONDESI.*

*LA REALTÀ VIRTUALE TRA JEAN BAUDRILLARD E DAVID CHALMERS*

1. Anticamera della simulazione 2. In orbita del virtuale  
3. Oscillazioni tra iperrealità e reality+ 4. Riannodare i circuiti

ABSTRACT:

*SIMULATION LOVES TO HIDE. VIRTUAL REALITY BETWEEN JEAN BAUDRILLARD AND DAVID CHALMERS*

*This essay faces the question of simulation from two different perspectives. The first one is linked to the concept of Hyper-reality conceived by Jean Baudrillard, the second one is elaborated through the*



*concept of Reality+ proposed by David Chalmers. This two concepts can be used to investigate the existential phase shift generated by Virtual Reality. The latter, as a result of the ontological refoundation between anthropos and the world, echoes the fondative issue of Western civilitation, materialized in the seamless circuit between artificium and reality. Nowadays, this circuit repeats the ancestral question of anthropos in a new way: how can Homo Sapiens reshapes its narrations within the Virtual Reality?*

*Gli occhiali potrebbero diventare un giorno, in particolare nella sfera della realtà virtuale, una protesi definitiva della specie.*

*J. Baudrillard, Patafisica e arte del vedere*

*Lo schermo televisivo, ormai, è il vero unico occhio dell'uomo. Ne consegue che lo schermo televisivo fa ormai parte della struttura fisica del cervello umano. Ne consegue che quello che appare sul nostro schermo televisivo emerge come una cruda esperienza per noi che guardiamo. Ne consegue che la televisione è la realtà e che la realtà è meno della televisione.*

*David Cronenberg, Videodrome*

## 1. Anticamera della simulazione

Aderendo alla nozione deleuziana secondo cui «la filosofia è l'arte di formare, di inventare, di fabbricare concetti»<sup>1</sup>, il presente articolo esaminerà la problematica della simulazione a partire da due *fabbricazioni concettuali*.

La prima, quale possibile *coagulo* teorico della pensée radical di Jean Baudrillard, risulta *circuitata* nel concetto di *Hyper-realtà*. La seconda, *assemblata* dal filosofo australiano David Chalmers, trova forma nel concetto di *Reality+*.

Al fine di ricostruire le suddette fabbricazioni, si partirà da una *decostruzione* del concetto di *realtà* così come proposto dai due filosofi.

Difatti, la decostruzione del termine *medio* fra il concetto di *Iperrealtà* e *Realtà+* permetterà di individuare il punto di contatto critico-problematico delle due fabbricazioni: la *Realtà Virtuale*. Posti tali obiettivi, l'*anticamera* della questione può esser *fissata* a partire da una delle *mot de passe* baudrillardiane<sup>2</sup>:

Nella sua accezione corrente, il virtuale si oppone al reale, ma la sua improvvisa *emersione*, attraverso le nuove tecnologie, dà la sensazione che sia il segno dello *svenimento*, del collasso, della fine del reale. Per quanto mi riguarda, ho già detto che *realizzare* (*faire advenir*) un mondo reale significa, di per sé, *produrlo*, e il reale non è mai stato che una forma di simulazione<sup>3</sup>.

La simulazione, ponendosi come *questione centrale* tra i due pensatori<sup>4</sup>, rende possibile un confronto tra le sopracitate

---

<sup>1</sup> G. Deleuze F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* (1991), tr. it. Einaudi, Torino 2002, p. VIII.

<sup>2</sup> Ovvero da una delle quindici *passwords* o parole chiave fornite da Jean Baudrillard per attraversare il suo pensiero in J. Baudrillard, *Mot de passe*, Pauvert, Paris 2000: «le parole *trascorrono*, *trapassano*, si *trasformano*, *trafficano* idee secondo percorsi imprevedibili», p. 10 (trad. e corsivo miei).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 45 (trad. e corsivo miei).

<sup>4</sup> Seppur a partire da diverse *angolazioni* speculative e campi di ricerca. Ad esempio, in Baudrillard, il concetto di simulazione pervade e *retroagisce* sull'intera produzione del filosofo francese, in particolar modo da *Les trois ordres de simulacres* contenuto in Id., *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976, p. 77 (trad. mia), e dal *raffinamento* teoretico rinvenibile in Id., *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1980. Tuttavia, non è possibile indicare un riferimento *puntiforme* del concetto di simulazione all'interno della produzione baudrillardiana visto che quest'ultima risulta essa stessa un esercizio di *simulazione*: «Je ne vois donc pas d'autre façon d'en

fabbricazioni rispetto alla medesima questione: la *Virtual Reality* emersa dallo schermo<sup>5</sup> e dai visori VR<sup>6</sup> segnante la *commistione* tra mondo *offline* e mondo *online*.

Per entrambi gli autori, la continuità *schermo-visore* risulta campo d'indagine e *materia prima* per investigare l'*aggiornamento ipertrofico* del concetto di reale, all'interno di un'inedita condizione d'esistenza antropica *innervata* nel reticolo digitale della connessione dati.

Secondo quest'ottica, l'espansione della Realtà Virtuale, accessibile a partire dall'*immersione* in dispositivi informatici, sarebbe *dimensione contemporanea* e *circolare*, causa-effetto, di una storica *mutazione* di *Homo Sapiens* o, meglio, della sua *strutturazione d'interfaccia* con il mondo.

Una mutazione esistenziale veicolante e veicolata da una *sfasatura esistenziale* immanente all'estensione dell'apparato percettivo umano e alla *disseminazione* del sistema nervoso antropico in una nuova dimensione: la Realtà Virtuale appunto.

Una dimensione che sarebbe, al contempo, *ambiente*, ovvero condizione di *manifestazione* e *interazione* tra enti fisico-reali e fisico-digitali, e *laboratorio*, spazio di *circuitazione* e *rielaborazione* tra questi stessi enti.

In tal senso, le fabbricazioni proposte da Baudrillard e Chalmers si porrebbero come *possibili* rimodulazioni narrative dell'umano

---

*parler qu'en termes de simulation*» (Id., *Le mots de passe*, cit., p. 7). Per quanto riguarda invece la posizione di David Chalmers è possibile far riferimento al paragrafo *What is the simulation hypothesis?*, contenuto in D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, Penguin Random House, London 2022, attraverso cui il filosofo australiano discute uno dei versanti teoretici di cui è composto il concetto di *Reality+*. Come si vedrà i due filosofi interpretano il concetto di *reale* attraverso due prospettive differenti: Chalmers si concentra sul concetto di reale dal punto di vista *fisico-epistemologico*; Baudrillard, invece, impiegando analisi socio-semiotiche, critica il concetto di reale inquadrandolo a partire da una peculiare prospettiva metafisica.

<sup>5</sup> Concetto che in Baudrillard assume un'ampiezza semantica notevole: «con ciò intendo certamente anche le reti, i circuiti, i nastri perforati, i nastri magnetici, i modelli di simulazione, tutti i dispositivi di registrazione e di controllo, tutte le superfici d'iscrizione», in J. Baudrillard, *Le strategie fatali* (1983), tr. it. Feltrinelli, Milano 2007, p. 94.

<sup>6</sup> D. Chalmers, *Do virtual reality headsets create reality?*, in Id., *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. 185.

all'interno di un'ennesima *sfasatura* storico-esistenziale ascrivibile dalla e nella *saldatura* del circuito triadico *logos-anthropos-ente*.

Una saldatura *fondativa*, non solo di un legame *inscindibile*, ma di una «*strutturazione progressiva*»<sup>7</sup> dell'umano nel suo *costitutivo rapporto* con il *reale*, ovvero, con una temporanea storico-situazionale rappresentazione e, nella fattispecie, *simulazione* del mondo quale *alterità*.

Non a caso, Chalmers e Baudrillard *fabbricano* i loro concetti di *Reality+* e *Iperrealtà* *innestando* al concetto di realtà una *figurazione* aritmetica, quale *operazione addizionale* (*plus*), e un *prefisso* di superamento (*iper*).

In tal senso, risulta possibile interpretare le fabbricazioni dei due filosofi (attraverso lo *smarginare* del *plus* e dell'*iper*) come concettualizzazioni dell'*onlife*<sup>8</sup>, in una sorta di *riverbero-continuità* del paradigma fondativo dell'uomo occidentale e, al contempo, *scrostamento* dalla finitezza del *corpo biologico*, in un'*insondabile* apertura del rapporto tra la *mente*<sup>9</sup> e la Realtà Virtuale nel: «ricostruire un universo omogeneo e continuo, un *continuum* questa volta artificiale»<sup>10</sup>.

Attraverso questa impostazione, la problematica della simulazione, circuitata nell'annosa questione della Realtà Virtuale, se collocata in continuità con lo sviluppo storico del circuito triadico *logos-anthropos-ente*, potrebbe esser interpretata come *rimodulazione* dell'enigmatico aforismo eracliteo *physis kryptesthai*

---

<sup>7</sup> G. Giannini, *Del mutante polimorfo sulla riva fluviale*, in C. Incoronato, *Homo artificialis: dall'umanesimo della purezza ai neoumanesimi dell'ibridazione*, Giannini Editore, Napoli 2016, p. 12.

<sup>8</sup> L. Floridi, *The Onlife Manifesto. Being a Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Berlino 2014.

<sup>9</sup> D. Chalmers, *Does augmented reality extend the mind?*, in Id., *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. 294. Come si vedrà in seguito la questione della mente estesa risulterà punto critico-problematico di contatto tra i due autori.

<sup>10</sup> J. Baudrillard, *Lo scambio impossibile* (1999), tr. it. Asterios, Trieste 2000, p. 39.

*philei*, tradotto da Giorgio Colli con «nascimento ama nascondersi»<sup>11</sup>.

La proposta di questo saggio, pertanto, consisterà nell'inquadrare i concetti di *Realtà+* e *Iperrealtà* quali strumenti interpretativi per investigare un *inedito nascita*, una *rimodulazione del nascondimento originario*: «il nascondimento può essere un rifiuto o semplicemente una simulazione. Noi non abbiamo mai la certezza assoluta se si tratta dell'uno o dell'altro. Il nascondimento nasconde e simula se stesso»<sup>12</sup>.

Ciò per dire che la *simulazione*, sottraendosi all'*immediata comprensione*, veicolerebbe la medesima questione investigata da Chalmers e Baudrillard: interrogare una *condizione esistenziale antropica* in cui «non si possono più utilizzare le categorie del reale»<sup>13</sup>.

## 2. *In orbita del Virtuale*

Posto che per Baudrillard «ciò di cui manchiamo maggiormente è un pensiero della compiutezza della realtà»<sup>14</sup>, il concetto di *Iperrealtà* può esser ricostruito a partire dal modo in cui il filosofo francese decostruisce «the commonplace neo-liberal perspective which contrasts 'the real world' with the 'virtual worlds' of new technologies and the information superhighway»<sup>15</sup>.

Baudrillard *disinnesca* tale prospettiva dicotomica affermando che il Virtuale, quale *Realtà Integrale*, risulterebbe *compimento e dissoluzione* della simulazione, ovvero, del *terzo ordine di simulacro*: «virtuality is not an order of simulacra as such, but the 'final solution' to the problem of simulacra»<sup>16</sup>.

<sup>11</sup> G. Colli, *La sapienza greca III. Eraclito*, Adelphi, Milano 1980, p. 91.

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 39.

<sup>13</sup> J. Baudrillard, *Cyberfilosofia*, Mimesis, Milano 2010, p. 42.

<sup>14</sup> Id., *Delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?* (1994), tr. it. Raffaello Cortina, Milano 1996, p. 70.

<sup>15</sup> W. Pawlett, *Virtual*, contenuto in R. G. Smith, *Baudrillard Dictionary*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2010, p. 237.

<sup>16</sup> Id., *Object*, in G. Smith, *Baudrillard Dictionary*, p. 143

Volendo perimetrare l'ampiezza semantica e teoretica del concetto di simulacro baudrillardiano è possibile riprendere le considerazioni di Dario Altobelli secondo cui il *simulacro* «[in Baudrillard] appare essere ogni tipo di prodotto umano, dal più semplice utensile alla grande tecnologia e fino a includere le forme dell'attività economica, politica, ideologica, inteso come *segno* capace di rimandare a una specifica configurazione storico-sociale quale suo significato profondo»<sup>17</sup>.

Il simulacro, pertanto, risulterebbe essere la macro *immagine-segno*, tautologica e *regolativa*, di un determinato *principio di realtà* storico-situazionale, o meglio, di una specifica *strutturazione di senso* e *valorazione* sociale: «la cultura non è mai stata qualcosa di diverso: comunanza collettiva dei simulacri»<sup>18</sup>.

In tal senso, la simulazione baudrillardiana indicherebbe una specifica *strutturazione di senso* semiotico-sociale, rinvenibile nelle società post-industriali, entro cui la simulazione sarebbe «ciò che governa le relazioni di scambio, produzione e consumo»<sup>19</sup> attraverso la centralità dell'*oggetto*:

La società industriale conosce soltanto il *prodotto*, e non ancora l'*oggetto*. L'*oggetto* non incomincia veramente a esistere che con la sua liberazione formale come funzione/segno, e questa liberazione non avviene che con la mutazione di questa società in senso stretto industriale in quella che si potrebbe chiamare la nostra tecnocultura, con il passaggio da una società *metallurgica* a una società *semiurgica*: cioè quando comincia a porsi, al di là dello statuto del prodotto e della merce (al di là del mondo di produzione, di circolazione e di scambio economico), il problema della finalità di senso dell'*oggetto*, del suo statuto di messaggio e di segno (del suo modo di significazione, di comunicazione e di scambio/segno)<sup>20</sup>.

Ciò per dire che Baudrillard, a partire da una sorta di *genealogia semiotica* delle società moderne, interpreta la *simulazione* come

---

<sup>17</sup> D. Altobelli, *Jean Baudrillard. Il male, l'utopia, il simulacro*, Mimesis, Milano, 2020, p. 82 (corsivo mio).

<sup>18</sup> J. Baudrillard, *Le strategie fatali* (1983), tr. it. Feltrinelli, Milano 2010, p. 57.

<sup>19</sup> R. Donadio, *Simulazione e virtualità*, in E. De Concilis (a cura di), *Jean Baudrillard, o la dissimulazione del reale*, Mimesis, Milano 2009, p. 70.

<sup>20</sup> J. Baudrillard, *Per una critica dell'economia politica del segno* (1972), tr. it. Mimesis, Milano 2010, p. 181.

specifico schema di *superamento* dello *scambio segno* (rappresentativo) in vista di una *dissoluzione* del *referente*, ovvero, del consumo del *segno* stesso, nella *realizzazione definitiva* del simulacro:

*Così è la simulazione, in quanto contrapposta alla rappresentazione. Quest'ultima parte dal principio di equivalenza del segno e del reale (anche se è un'equivalenza utopistica, resta comunque un assioma fondamentale). La simulazione parte, al contrario, dall'utopia del principio di equivalenza, parte dalla negazione radicale del segno come valore, parte dal segno come reversione e messa a morte di ogni referente. Mentre la rappresentazione tenta di assorbire la simulazione interpretandola come falsa rappresentazione, la simulazione avvolge tutto l'edificio della rappresentazione stessa come simulacro<sup>21</sup>.*

All'interno dell'*architettura olografica* del pensatore francese, quindi, la simulazione risulterebbe, al contempo, strumento *critico-semiotico* mirante a una *decostruzione* delle vie di significazione e *strutturazione sociale* occidentale moderna (non a caso a partire da un orizzonte di *critica dell'economia politica del segno*<sup>22</sup>), ed espressione/rinvenimento del *compimento* definitivo della *strutturazione sociale*, ovvero, del *reale* modernamente inteso: «il mondo reale *incomincia a esistere* in epoca moderna»<sup>23</sup>. Da qui, la scivolosità del concetto di simulacro che, in quanto *realtà senza origine*, coinciderebbe con la stessa produzione baudrillardiana in un rimando indefinito e inarrestabile: «il simulacro non è mai ciò che nasconde la verità - è la verità che nasconde il fatto che non ce n'è nessuna. Il simulacro è vero»<sup>24</sup>. Pertanto, la simulazione, quale compimento ultimo del *principio di realtà*, nell'*ipertrofia ontologica* dell'oggetto conosciuto e *consumato*, manifesterebbe la *reversione* di quest'ultimo e del mondo, quale totalità degli enti, nel simulacro definitivo: la simulazione, ovvero, la definitiva *riduzione* e *risoluzione* del referito nel

<sup>21</sup> Id., *Simulacres et simulation*, cit., p. 1 (trad. mia).

<sup>22</sup> Id., *Per una critica dell'economia politica del segno* (1972), tr. it. Mimesis, Milano 2010.

<sup>23</sup> Id., *Pouquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?*, L'Herne, Paris 2020, p. 10 (trad. mia).

<sup>24</sup> Id., *Simulacres et simulation*, cit., p. 9 (trad. mia).

referente, del contenuto nella forma, del significato nel significante.

Il significante *totalitario* delle società simulate, che secondo Baudrillard circuiterebbero sé stesse all'interno di un codice autoriferito e infondato, poiché in continua *fondazione*, sarebbe il codice informatico, ovvero, un *significante* che *virtualmente* può assorbire e veicolare qualsiasi significato: «la digitalità è il suo principio metafisico (il Dio di Leibniz) e il DNA il suo profeta»<sup>25</sup>.

La *metaphysique du code*<sup>26</sup>, quale strutturazione della simulazione, ovvero dell'*interscambiabilità definitiva* tra gli oggetti-segno, realizzerebbe, quindi, l'astrazione universale degli enti o, meglio, la decodificazione *ab-soluta* della *relazione* tra fenomeni in *bit*:

il segno diventa “*a dead unit of information*”. Il codice può assimilare ogni significato, idea, emozione o gesto critico riproducendolo come segno astratto o “*code position*” all'interno di un campo, in continua espansione, di opzioni e possibilità. Tutti i segni sono, *al livello fondamentale del medium*, equivalenti o commutabili; i segni astratti abilitano una “*equivalenza universale*” attraverso la “*de-sign-azione*” di tutto come un termine del codice<sup>27</sup>.

Secondo questa impostazione, nella *simulazione*, quale *schema ordinativo* concretizzatosi nelle società digitali, si sarebbe materializzata il *prosciugamento* di ogni *significazione* e *sostanza* nella *prevalenza* e *precedenza* del *modello* di significazione, il codice informatico, quale *garante* di un inedito statuto ontologico, costitutivamente *indeterminato* e, quindi, totalmente *commutabile* o modificabile: «la simulazione non è più quella di un territorio, di un *essere referenziale*, di una sostanza. È la generazione da parte di modelli di un reale senza origine né realtà: *Iperreale*»<sup>28</sup>.

L'*Iperrealtà*, secondo Baudrillard, quindi, *realizzerebbe* e si sarebbe *realizzata* a partire da un principio di *equivalenza*

---

<sup>25</sup> Id., *L'échange symbolique et la mort*, cit., p. 89. (trad. mia)

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>27</sup> W. Pawlett, *Code*, in R. J. Smith, *The Baudrillard Dictionary*, cit., p. 34. (traduzione e corsivo mio)

<sup>28</sup> J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, cit., p. 10. (trad. mia).

*universale* degli oggetti-segno, nel compimento del principio metafisico *astrattivo* e *dissolutivo* del digitale quale *manomissione riproduttiva* del reale:

La definizione stessa del reale è: *ciò di cui è possibile fare una riproduzione equivalente*. Essa è contemporanea della scienza, che postula che un processo possa essere riprodotto esattamente nelle condizioni date, e della razionalità industriale, che postula un sistema universale di equivalenze (la rappresentazione classica non è equivalenza, è trascrizione, interpretazione, commentario). Al termine di questo processo di riproduttibilità, il reale è non soltanto ciò che può essere riprodotto, ma *ciò che è sempre già riprodotto*: iperreale<sup>29</sup>.

Secondo il filosofo francese, l'Iperrealtà, quale configurazione operativa del reale (e quindi di ogni essere), verrebbe raggiunta in una *progressiva neutralizzazione della rappresentazione simbolica*:

Il Virtuale, la Realtà Virtuale, inaugura il crepuscolo del segno e della rappresentazione. Ciò riguarda tutto l'universo digitale, dove la binarietà dello 0/1 non lascia spazio che a un universo operativo della cifra...Calcolo integrale, circuiti integrati. La distanza scompare. Quella esterna, dal mondo reale e quella, interna, propria del segno<sup>30</sup>.

Questo versante del pensiero baudrillardiano, suggerendo l'influenza della lezione nietzscheana contenuta in *Su verità e menzogna in senso extra-morale*<sup>31</sup>, riaffermerebbe il codice digitale quale compimento ultimo, e mai ultimato, della metafisica occidentale, di un'*aggiunta mendace*<sup>32</sup>, quale *annichilimento della cosa*<sup>33</sup>.

<sup>29</sup> Id., *L'échange symbolique et la mort*, cit., p. 114 (trad. mia).

<sup>30</sup> Id., *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Galilée, Paris 2004, p. 59 (trad. mia).

<sup>31</sup> «Che cos'è dunque la verità? Un mobile esercizio di metafore, metonimie, antropomorfismi, in breve una *somma di relazioni umane che sono state potenziate poeticamente e retoricamente, che sono state trasferite e abbellite, e che dopo un lungo uso sembrano a un popolo solide, canoniche e vincolanti: le verità sono illusioni di cui si è dimenticata la natura illusoria, sono metafore che si sono logorate e che vengono prese in considerazione soltanto come metallo, non più come monete*», in F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale* (1896), tr. it. Adelphi, Milano 2015, p. 20.

<sup>32</sup> Id., *Il crepuscolo degli idoli. Ovvero come si filosofa con il martello* (1889), tr. it. Adelphi, Milano 1983, p. 41.

<sup>33</sup> All'interno della questione riguardo al *nesso ontologico* contenuta in N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Cronopio, Napoli 2012, viene affermato che Nietzsche «è il primo a riconoscere in maniera compiuta la logica intimamente nichilistica della metafisica, il nichilismo che sin dall'inizio è» (p. 12), circa «l'alienazione della cosa nell'ente, la differenza così istituita

In tal senso, è possibile affermare che Baudrillard sostenga la tesi heideggeriana secondo cui a partire dall'evo moderno: «il reale diviene così perseguibile e calcolabile. Il reale viene assicurato nella sua oggettività»<sup>34</sup>.

Tuttavia, secondo il filosofo francese, il mondo reale, quale *motore immobile* della modernità, sembrerebbe essersi *dissolto* proprio nel suo compimento, la Realtà Virtuale:

La realtà, il mondo reale, sarà dunque durato solamente per un po' di tempo, il tempo che la nostra specie lo faccia passare per il filtro dell'astrazione materiale del codice e del calcolo. Reale da un po' di tempo, il mondo non era destinato a restarlo a lungo. Esso avrà attraversato l'orbita del reale in pochi secoli, e si sarà perduto molto velocemente al di là<sup>35</sup>.

Questo passaggio racchiude l'intera questione baudrillardiana del simulacro come *verità senza origine* nell'azzeramento della distanza tra *physis-Logos-mythos*:

Abbiamo divorato non solo la *distanza geografica* che separava ogni parte del mondo - non solo la *distanza temporale* che separava il passato dal futuro, in favore di quella sorte di collisione istantanea del tempo chiamata tempo reale, ma anche la distanza mentale che ci separava dalla nostra propria immagine, e perfino *la distanza metafisica* che ci separava dalla verità e dalla realtà - *Abbiamo divorato la nostra stessa immagine, la nostra stessa verità e la nostra realtà*. Avendola divorata, ci troviamo in una situazione di realtà integrata, realtà integrale, senza distanza e senza trascendenza, in una completa promiscuità con noi stessi<sup>36</sup>.

Secondo il filosofo francese, quindi, il Virtuale, realizzandosi come Realtà Integrale, non si porrebbe affatto in contrasto con il reale, bensì, lo porterebbe a pieno compimento, *cauterizzando* ogni possibilità di trascendenza e *divenire* dal nuovo *dato* originario: la Realtà Virtuale.

A questo punto, risulta possibile chiarire l'affermazione baudrillardiana secondo cui «il reale non è mai stato che una forma di simulazione»<sup>37</sup> attraverso le parole di Serge Latouche:

---

nello stesso, ci porta infine a vedere il nesso tra *ente* e *nientificazione*» (p. 63).

<sup>34</sup> M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1957), tr. it. Mursia, Milano 1991, p. 35.

<sup>35</sup> J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, cit., p. 51.

<sup>36</sup> Id., *L'agonia del potere*, Mimesis, Milano-Udine 2008, p. 46 (corsivo mio).

<sup>37</sup> Id., *Mot de passe*, cit., p. 45 (trad. mia). Tale citazione, in un certo senso, racchiude l'intera intelaiatura teoretica del pensiero baudrillardiano.

Siamo stati nel reale. C'è stato un tempo in cui il reale esisteva veramente. Si poteva anche rappresentarlo, imitarlo. Poi il simulacro a poco a poco ha preso il posto del reale, fino a eliminarlo. Ma se questo processo è stato possibile, ci suggerisce Baudrillard, vuol dire che il reale era già un simulacro. Non esisteva. Forse non è mai esistito<sup>38</sup>.

Ed ecco che il Virtuale, a partire dal *simulacro* digitale, si porrebbe, al contempo, come *definitiva* e *originaria*<sup>39</sup> astrazione *circolare* degli enti nella loro decodificazione informatica. Quest'ultima, seppur *ultima*, mai ultimata, garanzia di provvisorio statuto ontologico, comporterebbe un *abbandono* definitivo di qualsiasi ontologia deterministica.

La Realtà Virtuale, difatti, si porrebbe come *dimensione* ultima di *manifestazione* degli enti e, contemporaneamente, loro definitiva *evanescenza*: «il virtuale è ciò che *sostituisce* il reale, ne è la soluzione finale nella misura in cui, allo stesso tempo, realizza il mondo nella sua realtà definitiva e ne *segna* la dissoluzione»<sup>40</sup>. In tal senso, Baudrillard interpreta il Virtuale come *canale di scomparsa*, o meglio, *consumo ontologico* del reale: «The virtual, for Baudrillard, is a mode of disappearance»<sup>41</sup>: «la scomparsa del reale nel virtuale, la scomparsa dell'evento nell'informazione, la scomparsa del pensiero nell'intelligenza artificiale, la scomparsa dei valori e delle ideologie nella mondializzazione degli scambi»<sup>42</sup>. Secondo il filosofo francese, quindi, il *fulcro ideologico* della modernità, il reale, non sarebbe stato altro che un *transitorio* modello interpretativo, un simulacro di *corrispondenza ontologica*

---

Un'intelaiatura che, *riproducendosi* in una continua metamorfosi, non potrà esser esaminata e conclusa nella sua complessità. Pur tuttavia, cercando di individuare alcuni dei passaggi decisivi delle riflessioni del filosofo francese, non negando una necessaria *approssimazione*, si tenterà di perimetrare una delle possibili declinazioni del concetto di iperrealità.

<sup>38</sup> S. Latouche, *Quel che resta di Baudrillard. Un'eredità senza eredi* (2019), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2021, p. 139.

<sup>39</sup> Come si vedrà, tale passaggio trova il proprio corrispettivo teorico-problematico nella *simulation hypothesis* affrontata da David Chalmers, seppur declinata a partire da una prospettiva fisico-epistemologica che, non a caso, porterà Chalmers a sostenere una posizione ibrida tra naturalismo e creazionismo.

<sup>40</sup> J. Baudrillard, *Mots de passe*, cit., p. 46 (trad. mia).

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>42</sup> *Id.*, *Lo scambio impossibile*, cit., p. 126.

che, in quanto tale, non potendo corrispondersi *eternamente*, avrebbe preparato da sé il proprio superamento<sup>43</sup>:

Nell'era dei media, del virtuale e delle reti, si è parlato molto dell'assassinio della realtà - senza starsi troppo a domandare quando il reale abbia incominciato a esistere. Ora, se osserviamo bene, vedremo che il mondo reale comincia a esistere, in epoca moderna, con la decisione di *trasformarlo*, cosa che avviene attraverso la scienza, la conoscenza analitica del mondo e la messa in opera della tecnologia - ossia, secondo Hannah Arendt, con l'invenzione di un punto d'Archimede esterno al mondo (a partire dall'invenzione del telescopio di Galileo, e la scoperta del calcolo matematico)<sup>44</sup>.

Attraverso questo passaggio Baudrillard, perimetrando la nascita del concetto di *reale* all'interno modernità, esporrebbe l'arco temporale entro cui sarebbe avvenuto il periodo di *gestazione* della Realtà Virtuale.

Quest'ultima, difatti, risulterebbe *figlia* della progressiva sovrapposizione, corrispondenza e *reversione* tra l'utilizzo dell'*artificium tecnico* moderno (che trova nel cannocchiale galileiano il proprio archetipo) e il principale codice di *trascrizione ontologica* del reale (il linguaggio matematico): «Niente più padre, niente più madre: una matrice»<sup>45</sup>.

Non a caso, il filosofo francese, citando Hannah Arendt, permette di ricollocare la questione del Virtuale, e del suo *originario* ma *commutabile*, se non falsificabile, attestato di nascita (il reale), all'interno del processo di *alienazione* dell'umano dal *mondo terrestre*<sup>46</sup>.

Riprendendo le riflessioni della Arendt circa la *realizzazione* di un punto di Archimede esterno al mondo, manifestatosi nel *lancio* del primo satellite artificiale, lo Sputnik (il «primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigionia terrestre»<sup>47</sup>), Baudrillard suggerirebbe che il Virtuale si ponga come

---

<sup>43</sup> In un certo qual modo l'*aufhebung* hegeliano-marxiano occupa un ruolo dirimente nel pensiero baudrillardiano.

<sup>44</sup> Id., *Pouquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu?*, cit., pp. 10-11 (trad. e corsivo miei).

<sup>45</sup> J. Baudrillard, *La trasparenza del Male* (1990), tr. it. Sugarco, Milano 2018, pp. 127-128.

<sup>46</sup> H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana* (1958), tr. it. Bompiani, Milano 1988.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 39.

*slatentizzazione* dell'intimo desiderio dell'uomo moderno, ovvero, *abbandonare* la finitudine del proprio *soma* quale *abitazione terrestre*:

Tutto si satellizza; si potrebbe dire addirittura che il nostro cervello non è più in noi, ma ci fluttua attorno nelle innumerevoli ramificazioni hertziane delle onde e dei circuiti. [...] Tutto dell'essere umano, il suo corpo biologico, mentale, muscolare, cerebrale, fluttua attorno a lui sotto forma di protesi meccaniche o informatiche<sup>48</sup>.

Questo passaggio, richiamando le riflessioni di uno degli autori che più ha influenzato Baudrillard, ovvero Marshall McLuhan, suggerisce la sottile trama che legherebbe la questione del *corpo biologico* con quella della simulazione, raffigurando la deframmentazione dell'individuo nei *cavi di trasmissione* della Realtà Virtuale: «Archimede disse una volta: "Datemi un punto d'appoggio e solleverò il mondo". Oggi ci avrebbe indicato i nostri media elettrici dicendo: "M'appoggerò ai vostri occhi, ai vostri orecchi ai vostri nervi e al vostro cervello, e il mondo si sposterà al ritmo e nella direzione che sceglierà io"»<sup>49</sup>.

In tal senso, riprendendo la tesi del sociologo canadese<sup>50</sup>, è possibile interpretare il Virtuale come *rete estensiva* del sistema nervoso umano, ciò che Baudrillard definisce *la diaspora mentale delle reti*<sup>51</sup>:

*inserendo con i media elettrici i nostri corpi fisici nei nostri sistemi nervosi estesi*, istituimo una dinamica mediante la quale *tutte le tecnologie precedenti*, che sono soltanto estensioni delle mani, dei piedi, dei denti e dei controlli termici del corpo - tutte queste estensioni, comprese le città - *saranno tradotte in sistemi d'informazione*. La tecnologia elettromagnetica richiede dall'uomo una docilità profonda e la quiete della meditazione, come s'addice a un organismo che ha ora il cervello fuori del cranio e i nervi fuori della pelle<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> J. Baudrillard, *La trasparenza del Male. Saggio sui fenomeni estremi*, cit., p. 37.

<sup>49</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare* (1964), tr. it. Il Saggiatore, Milano 2015, p. 81.

<sup>50</sup> Per un adeguato confronto tra le riflessioni di McLuhan e Baudrillard si consiglia G. Genosko, *McLuhan and Baudrillard. The masters of implosion*, Taylor&Francis, London 1999.

<sup>51</sup> J. Baudrillard, *Le pacte de lucidité ou l'intelligence du Mal*, Galilée, Paris 2004, p. 63 (trad. mia).

<sup>52</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., p. 72 (corsivo mio).

Per Baudrillard, tale *disseminazione* ontico-informatica, farebbe parte del *crime parfait du réel*, ovvero, «la *realizzazione incondizionata del mondo attraverso l'attualizzazione di tutti i dati, mediante la trasformazione di tutti i nostri atti e di tutti gli eventi in pura informazione*»<sup>53</sup>.

### 3. *Oscillazioni tra Iperrealtà e Reality+*

E proprio a partire dalla *diaspora mentale delle reti* concepita da Baudrillard risulta possibile, quasi *obbligato*<sup>54</sup>, accedere alla decostruzione del secondo concetto protagonista dell'articolo, ovvero quello di *Reality+*.

Tale fabbricazione concettuale viene impiegata da Chalmers per supportare la tesi secondo cui la Realtà Virtuale sarebbe una «*genuine reality*»<sup>55</sup>.

Questo punto, seppur all'interno di differenti prospettive speculative, risulta in piena continuità con il *disinnesco teoretico* proposto da Baudrillard circa «the commonplace neo-liberal perspective which contrasts 'the real world' with the 'virtual worlds'»<sup>56</sup>.

Difatti, lo stesso Chalmers, nell'introdurre la propria fabbricazione, afferma che: «I know that what i'm saying is counterintuitive to many people. Perhaps you think that VR is Reality-, or Reality Minus. Virtual worlds are fake realities, not genuine realities [...] *I'll try to convince you that Reality+ is*

---

<sup>53</sup> J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, cit., pp. 31-32 (corsivo mio).

<sup>54</sup> Essendo Chalmers uno dei filosofi più affermati nell'ambito della filosofia analitica contemporanea, in particolare modo nell'area della *philosophy of mind*, e avendo co-teorizzato l'ipotesi dell'*extended mind* secondo cui la mente, *esercitando* e *delegando* parte dei propri processi cognitivi attraverso oggetti appartenenti all'ambiente esterno, potrebbe *non* necessariamente risiedere *esclusivamente* nel corpo biologico/cervello, bensì, estendersi, teoricamente, all'intero mondo fisico. Tale tesi è stata presentata per la prima volta nell'ottica di un *active externalism* in A. Clark D. Chalmers, *The Extended Mind*, in «*Analysis*», 58, 1, 1998, pp. 7-19.

<sup>55</sup> D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. XVII.

<sup>56</sup> W. Pawlett, *Virtual*, in R. G. Smith, *Baudrillard Dictionary*, cit., p. 237.

*closer to the truth*»<sup>57</sup>. Ma cosa intende il filosofo australiano con *Reality+*? E perché quest'ultima sarebbe più vicina alla verità? Secondo Chalmers, gli attuali sistemi di accesso alla *realtà virtuale* e alla *realtà aumentata* (*smartphones*, *computers*, *visori VR...*), sarebbero lo stadio primitivo di un prossimo *virtual environment* in cui le realtà virtuali saranno indistinguibili dalla realtà non-virtuale<sup>58</sup>.

Ed ecco che la strutturazione del concetto di *Reality+* viene presentata, non solo a partire dall'*attuale* possibilità di *proiezione* in mondi virtuali (*realtà aumentata*, *social*, *videogames...*), ma dalle *possibilità* teorico-esistenziali che tali mondi suggeriscono: «Each virtual world is a new reality: Reality+. Augmented reality involves additions to reality: Reality+. Some virtual worlds are as good or as better than ordinary reality: Reality+. If we're in a simulation, there is more to reality than we thought: Reality+. There will be a smorgasbord of multiple realities: Reality+»<sup>59</sup>.

Nella prospettiva di Chalmers, quindi, non vi sarebbe discontinuità *ontologica* tra mondo reale e mondo virtuale. La Realtà Virtuale, quale macroinsieme dei mondi esplorabili dall'umano, fisico-reali e fisico-digitali, ingloberebbe tutto ciò che esiste, superando i limiti del corpo umano come primo *artificio* d'interfaccia: «the cosmos (everything that exists) contains many worlds (physical and virtual spaces), and the objects in those worlds are real»<sup>60</sup>.

Il filosofo australiano, volendo dimostrare la *genuinità* del Virtuale in piena continuità con il *manifestarsi* del mondo fisico, propone cinque criteri/attributi del proprio concetto di reale: «existence, casual powers, mind-independence, non-illusioniness, and genuiness»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. XVIII (corsivo mio).

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. XIV.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 115.

Secondo questa impostazione, un oggetto sarebbe reale nel caso in cui risulti «perceivable and measurable»<sup>62</sup>, «if it can affect things or be affected by things»<sup>63</sup>, «if something exists in a way that's independent of anyone's mind»<sup>64</sup>, «things are real when they're roughly as we believe them to be»<sup>65</sup>.

Ed è su questo punto che è possibile adoperare il concetto di *Reality+* proposto da Chalmers che, *risolvendo* ogni presunta distinzione *ontologica* tra mondo reale-fisico e mondo virtuale-informatico, permette di inquadrare la *simulation hypothesis* in continuità con la teoria fisica dell'*it-from-bit* teorizzata da John Arcibald Wheeler, secondo cui: «il significato è qualcosa di simile a “Tutto è informazione”»<sup>66</sup>, «il datismo sostiene che l'universo consiste di flussi di dati e che il valore di ciascun fenomeno o entità è determinato dal suo contributo all'elaborazione dei dati»<sup>67</sup>. Non a caso, la *reformulazione* del concetto di reale proposta da Chalmers si *concentra* nel *plus*, ovvero, nell'*aggiunta* della *Virtual Reality and Augmented Reality systems*<sup>68</sup> all'insieme del *reale*.

Ed è proprio all'interno, o forse sarebbe meglio dire *dall'interno*, di tale *aggiunta* che il filosofo australiano discute la *simulation hypothesis* come *variazione* della *it-from-bit hypothesis*<sup>69</sup>, sostenendo la totale *equivalenza* tra realtà fisica e realtà digitale: «physical objects are real and they are digital»<sup>70</sup>: «virtual entities are digital entities, made of computational and informational process. More succinctly, they're made of bits. They're

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>66</sup> C. Rovelli, *La realtà non è come ci appare. La struttura elementare delle cose*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 214.

<sup>67</sup> Y. N. Harari, *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2015), tr. it Bompiani, Milano, 2018, p. 449.

<sup>68</sup> D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. XIII.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. XIX.

<sup>70</sup> *Ibid.*

perfectly real objects that are grounded in a pattern of bits in a computer»<sup>71</sup>.

Questo passaggio permette di accostare la *Reality+* di Chalmers con il simulacro *baudrillardiano* poiché, all'interno dell'ipotetico *intervallo tra Reality e plus*, in una sorta di *salto* teorizzabile ma *indimostrabile*, o meglio, non confutabile, viene a collocarsi l'ipotesi di simulazione: «the hypothesis that we're living in a computer simulation-that is, that we are and always have been receiving our inputs from and sending our outputs to an artificially-designed computer simulation of a world»<sup>72</sup>.

Il problema specifico di Chalmers, la *Reality+*, quindi, al pari della questione del *simulacro baudrillardiano*, non può che *ricadere* in un movimento circolare, in un *rimando* tautologico, traducendo una *mutuale* riformulazione tra strumento-*plus* e mondo-*realtà* che, seppur in *corrispondenza* di contingenti *rappresentazioni* scientifiche, apre margini di ipotesi inconfutabili all'interno delle stesse narrazioni umane.

Tutto ciò andrebbe a conferma del fatto che: «Homo sapiens è una specie post-verità, il cui potere dipende dal creare narrazioni e dal credervi»<sup>73</sup>.

Non a caso, nel capitolo *siamo caduti dal Giardino dell'Eden?*<sup>74</sup>, Chalmers restituisce la chiusura *circolare* della propria fabbricazione nel rapporto tra l'immagine *manifesta* del mondo e l'immagine *scientifica* della realtà attraverso il *centro di diramazione* della problematica, la *coscienza*:

Eden is a kind of hypothetical ideal. We can think of it as Reality 0.0. Ordinary physical reality, after the fall, is Reality 1.0, at least assuming we're not in a simulation. Virtual Reality is Reality 2.0. In both ordinary reality and virtual reality, Eden has been stripped down to its structural core, with consciousness at its center<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 469.

<sup>73</sup> Y.N. Harari, *21 Lezioni per il XXI secolo* (2018), tr. it. Bompiani, Milano 2019, p. 340.

<sup>74</sup> D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. 423.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 439.

Il filosofo australiano suggerisce che ogni *fase storica*, dal momento in cui la mela della *conoscenza* fu colta, ha dovuto rapportarsi a tale *relazione*: come *interfacciare* l'immagine immediata e comunemente riconosciuta del mondo, con l'episteme scientifica che smantellerebbe le certezze della *percezione* diretta?

All'interno di questo dilemma, che *riavvolge* l'arco teorico tra la *reality* e il *plus*, tra la *physis* e *l'artificium*, tra il mondo fisico-reale e il mondo fisico-digitale, il filosofo australiano afferma di porre in primo piano l'aspetto *ricostruttivo*<sup>76</sup>, ovvero, il *ricostruire* l'immagine manifesta del mondo *compatibilmente* all'immagine scientifica.

Pertanto, il concetto di *Reality+* verrebbe impiegato dal filosofo australiano nel tentativo di riformulare l'immagine manifesta del mondo (*Reality*) a partire da un'ipotesi di simulazione (+), potendo *switchare* i due poli della questione trovando in essi *piena continuità*, investigando il *rimando costitutivo* tra mondo reale e mondo virtuale, con l'obiettivo di *colmare* l'anacronismo narrativo tra gli *users* e la *Reality+*.

#### **4. Riannodare i circuiti**

Portando a chiusura il confronto tra le due fabbricazioni concettuali proposte da Baudrillard e Chalmers il punto di contatto risulta *innervato* nella seguente problematica: la condizione esistenziale umana, *attualmente teletrasmessa* nella Realtà Virtuale, scandirebbe un anacronismo, una *sfasatura* percepita da Homo Sapiens nella sempre più prossima commistione tra mondo reale e mondi virtuali, in un circuito «proiettato verso un futuro prossimo nel quale la coniugazione con la realtà esterna si farà più intensa e ampia sotto la spinta di nuove forme di ibridazione

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 427.

con l'alterità animale, tecnologica e con l'ausilio di sostanze sintetiche rivoluzionarie»<sup>77</sup>.

Una *sfasatura esistenziale* quindi che, da un lato, risulterebbe in piena continuità con l'ancestrale e cronica indigenza antropologica riflessa nel «bisogno di esistere costantemente in un mondo totale e organizzato, in un Cosmo»<sup>78</sup>, dall'altro, si manifesterebbe come sintomo del *costante aggiornamento*, del *riannodarsi continuo* di un *inedito nascita* che, difatti, sembrerebbe poter assumere uno sviluppo pienamente autonomo<sup>79</sup>, ponendosi come «configurazione operativa»<sup>80</sup>.

Tutto ciò veicolerebbe una continuità problematica con la questione fondativa della *physis*, così come lucidamente espresso da Roberto Donadio relativamente ai margini di *autonomia* delle neo-tecnologie che costringono a «pensare in modo nuovo la sintesi *physis-techne* come luogo primo dell'*ethos*, dell'abitare umano (e, direi tra parentesi, se fino a ora la *polis* è sta l'espressione più articolata di questa sintesi, adesso la dimensione del politico non appare più sufficiente)»<sup>81</sup>.

In chiusura, l'ipotesi conclusiva, in quanto *inconcludente*, di questo saggio emerge dai *buchi neri* teorico-problematici a *fondamento* delle prospettive fornite da Baudrillard e Chalmers, riconducibili alla non confutabilità della *simulation hypothesis* e alla Realtà Virtuale come *sparizione* del simulacro:

<sup>77</sup> C. Incoronato, *Homo Artificialis: dall'umanesimo della purezza ai neumanesimi dell'ibridazione*, Giannini, Napoli 2016, p. 51.

<sup>78</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 33.

<sup>79</sup> Ipotizzabile nell'*automiglioramento ricorsivo* dell'intelligenza artificiale indicato da Nick Bostrom in N. Bostrom. *Superintelligenza. Tendenze, pericoli, strategie*, Bollati Boringhieri, Torino 2018: «Un seme di IA efficace sarebbe in grado di perfezionare sé stesso in maniera iterattiva: una prima versione dell'IA potrebbe progettare una versione migliore di se stessa e la versione migliore - essendo più capace dell'originale - potrebbe riuscire a progettare una versione di se stessa ancora migliore e così via. In certe condizioni, questo processo di automiglioramento ricorsivo potrebbe continuare abbastanza a lungo da produrre un'esplosione d'intelligenza [...]. Le intelligenze artificiali potrebbero essere - anzi, è probabile che per la maggior parte saranno - estremamente aliene» (p. 59).

<sup>80</sup> *Ibid.* (trad. mia).

<sup>81</sup> R. Donadio, *Simulazione e virtualità*, cit., p. 63.

La Grande Sparizione, quindi, non è più semplicemente quella della trasmutazione virtuale delle cose, in cui la realtà rimanda a se stessa all'infinito, ma quella della divisione all'infinito del soggetto, di una polverizzazione a catena della coscienza in tutti gli interstizi della realtà. Al limite, la coscienza (la volontà, la libertà) è ovunque, si confonde con il corso delle cose e, a partire da lì, diventa superflua<sup>82</sup>

Questo versante, *coincidente* alla diaspora mentale delle reti proposta da Baudrillard<sup>83</sup>, viene reindirizzato da Chalmers, quale filosofo analitico, nell'ipotizzabile tentativo di *risolvere* la questione della *coscienza* nella sempre più prossima *compatibilità* tra mondo fisico-reale e mondo informatico-virtuale o, meglio, nell'*esplicazione* dei processi cognitivi in modelli computazionali. Nel paragrafo *Can Machines be conscious?*, difatti, il filosofo australiano espone l'ipotesi dell'*uploading* affermando che: «Someone might argue that simulating a brain is impossibile. Here I'm assuming that the brain is a physical system and therefore obeys laws that can be computationally simulated. Certainly, current evidence favors both of those assumptions. If they're true, then a computer simulation of a brain should be possible»<sup>84</sup>.

L'ipotetica *risoluzione* del fenomeno della coscienza in sistemi di simulazione, «it's natural to conclude that simulated brains in general can be conscious, at least when the brain they are simulating is conscious»<sup>85</sup>, sembrerebbe far parte di uno dei *contraccolpi* a ciò che Chalmers definisce la *caduta dal giardino dell'Eden*, ovvero, all'abbandono di un'interpretazione *assoluta e intrinseca* della qualità degli oggetti-fenomeni<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> J. Baudrillard, *Perché non è già tutto scomparso* (2007), tr. it. Castelvecchi, Roma 2013, p. 19-20.

<sup>83</sup> Ovvero uno dei fronti critico-problematici della contemporanea sfasatura esistenziale dell'umano nella Realtà Virtuale.

<sup>84</sup> D. Chalmers, *Reality+. Virtual Worlds and the Problems of Philosophy*, cit., p. 288.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 291.

<sup>86</sup> Non a caso, lo stesso *svuotamento sostanziale* rinvenuto da Baudrillard nella simulazione quale equivalenza definitiva degli oggetti-segno nella trascrizione del codice binario. In tal senso, la *physis* della Realtà Virtuale, il *nascimento che ama nascondersi* nella simulazione, si celerebbe nel *codice di programmazione* che occupa le riflessioni di Chalmers nel capitolo "Is God a hacker in the next universe up?" contenuto in *ibid.*, p. 124.

Secondo il filosofo australiano, pertanto, gli enti sarebbero *reali* esclusivamente in *funzione* di una rete, di una struttura di relazioni e non avrebbero un'unità qualitativo-ontologico che li precederebbe, un *originario* a cui corrispondere, come nell'idealismo platonico<sup>87</sup>.

In definitiva, il filosofo australiano ritiene che il problema della coscienza, e della sua trascrizione in *modelli computazionali*, vada a toccare o, meglio, *rifluisca*, nell'aperta questione della *mente estesa*<sup>88</sup>: «the extended-mind hypothesis says that tools in our environment can literally become parts of mind»<sup>89</sup>.

Tuttavia, l'attuale *inconcludenza* della comprensione della mente, echeggerebbe l'esistenza di una *realtà altra*, di cui la coscienza si riconoscerebbe *appendice*:

The standard methods of neuroscience and cognitive science are directed at explaining behaviors, so they don't give us much of a grip where the hard problem of consciousness is concerned. At best, they give us *correlations* between brain process and consciousness. Neuroscientists are gradually making process toward what they call the "neuronal correlates of consciousness". But correlation is not explanation. So far, we have no explanation of why and how these processes give rise to consciousness itself<sup>90</sup>.

E sembrerebbe proprio questo il problema ultimo *interfacciato* da Baudrillard e Chalmers nella loro indagine circa la simulazione e la Realtà Virtuale, ovvero, che posto assegnare all'*alterità* del mondo<sup>91</sup> quale *inafferrabile originarsi* della coscienza e della

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 438. La stessa costruzione teorica di Chalmers, tuttavia, potrebbe esser letta, seppur proposta sotto le *spoglie* del naturalismo, come una sorta di metafisica rovesciata, ovvero, riproposizione di un idealismo costrittivo del Dover Esser della realtà. Difatti, questo punto manifesterebbe il disallineamento tra le prospettive di Baudrillard e Chalmers in quanto, per Baudrillard, la *rete* e il *medium* risulterebbero configurazioni operative dell'essere degli enti, secondo la lezione mcluhaniana de "il medium è il messaggio".

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>91</sup> Approssimando si potrebbe dire che, in Chalmers, la questione ontologica, nel nesso tra *Logos* e *ta onta*, rifluisce nell'epistemologia. In tal senso, *il problema della verità*, quale *corrispondenza* tra rappresentazioni ed enti, riguarderebbe le condizioni di conoscenza dettate dall'*oggettività* del reale. In Baudrillard, a sua volta, vi sarebbe sempre una *precedenza* dell'oggetto sul soggetto conoscente, «l'oggetto non è mai innocente, esiste e si vendica»<sup>91</sup>, in J. Baudrillard, *Le strategie fatali*, cit., p. 103, tuttavia tale vendetta confermerebbe l'*illusione* a fondamento del mondo, che confermerebbe l'*oggettività*

realtà: «alla fine, è l'estraneità del mondo a essere fondamentale, a resistere allo statuto di realtà oggettiva»<sup>92</sup>:

It's an open question how much we can know about reality. There are objective facts about the distant past that we may never know. If we live in a perfect simulation, there will be facts about the world beyond simulation that we can never know. We don't know how much reality is accessible and how much is inaccessible<sup>93</sup>.

Pertanto, si potrebbe affermare che l'intersecata questione tra simulazione e Realtà Virtuale, si ponga come *eco* e *rimodulazione* della medesima questione investigata dai filosofi ionici, «quelli che dovevano trovare il sentiero che dal mito conduce alla legge di natura, dall'immagine al concetto, dalla religione alla scienza»<sup>94</sup>. I fisiocratici, difatti, interrogandosi «innanzitutto sul modo in cui le cose *vengono* al mondo e vi trascorrono, mutando e scomparendo»<sup>95</sup> riformularono l'*enigma* racchiuso nel *mythos*: «c'è un mondo nascosto, il mondo di cui il nostro è la parvenza, questa è l'intuizione greca: là vivono gli dei»<sup>96</sup>.

Ed è su questo punto che la simulazione, come inedito «nascimento ama nascondersi»<sup>97</sup>, riannoderebbe la Realtà Virtuale, quale ultima, e mai ultimata, *ritrascrizione ontologica* dell'avventura ominide nell'intersecazione tra *physis-logos-techne*.

Baudrillard e Chalmers, difatti, rinvenendo un'inedita sfasatura narrativo-esistenziale umana, tenterebbero di circuitare un

---

di un'alterità inoggettivabile: “fortunatamente, gli oggetti che ci appaiono sono già da sempre scomparsi. Fortunatamente, *nulla ci appare in tempo reale*, come le stelle nel cielo notturno. Se la velocità della luce fosse infinita, tutte le stelle si presenterebbero simultaneamente e la volta del cielo sarebbe di un'incandescenza insopportabile. Fortunatamente, *nulla accade in tempo reale*, altrimenti saremmo sottomessi, nell'informazione, alla luce di tutti gli eventi e il presente sarebbe di un'incandescenza insopportabile. Fortunatamente, viviamo in base a un'illusione vitale, a un'assenza, a un'irrealtà, a una non immediatezza delle cose. *Fortunatamente, nulla è presente né identico a sé stesso. Fortunatamente, la realtà non ha luogo*” in Id., *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, cit., p. 11. Per certi versi, quindi, i due filosofi sembrerebbero trarre le medesime conclusioni ma in prospettive-finalità diametralmente opposte, se non speculari.

<sup>92</sup> Id., *Il patto di lucidità o l'intelligenza del male*, cit., p. 17.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 462

<sup>94</sup> F. Nietzsche, *I filosofi preplatonici*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 5.

<sup>95</sup> N. Russo, *La cosa e l'ente. Verso l'ipotesi ontologica*, Napoli 2012, p. 105.

<sup>96</sup> G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1982, p. 41.

<sup>97</sup> Id., *La sapienza greca III. Eraclito*, Adelphi, Milano 1980, p. 91.

*anacronismo* storico attraverso le fabbricazioni concettuali di *Iperrealtà* e *Reality+* che, in ultima battuta, non possono porre conclusioni e definizioni ultime circa il loro oggetto d'indagine. In tal senso, la Realtà Virtuale, costituirebbe il fondamento primo e ultimo, circolarmente *infondato* (poiché in *continua fondazione*), della continuità tra l'antiquato mondo reale, ormai *anacronistico* nelle proprie categorie critico-comprehensive, e un'inedita *physis* tecno-informatica quale continuo *originarsi* e *divenire*: «in quest'era elettrica ci vediamo tradotti sempre più nella forma dell'informazione e avanziamo verso l'estensione tecnologica della conoscenza. In questo senso diciamo che ogni giorno ne sappiamo di più sull'uomo. Vogliamo dire che siamo in grado di tradurci sempre più in altre forme espressive che sono al di là di noi»<sup>98</sup>.

Forme espressive che, attualmente, sembrerebbero esser concentrate nello *sviluppo-evoluzione* delle AI, ovvero, di enti capaci, nella loro rielaborazione dati, di porsi come *viventi autonomi*, ad esempio attraverso codici di programmazione automodificanti, *smarginando* definitivamente dal concetto di *vivente* biologico-organico.

In qualche modo, se i fisiocratici misero in dubbio, o comunque indagarono altre vie, per riformulare la narrazione circa l'origine del cosmo, nel passaggio dalla cosmogonia alla cosmologia, le scienze coeve, ascrivibili alla Quarta Rivoluzione<sup>99</sup>, starebbero mettendo in discussione l'ultimo *mythos* contemporaneo da cui *scrostarsi*: il *soma* organico che, in ultima battuta, sembrerebbe l'ultimo ostacolo da *deframmentare* per il superamento del principio d'individuazione.

In tal senso, la Realtà Virtuale si porrebbe come ambiente/laboratorio di un *inedito* *nascimento*, in cui l'umano, così come concepito fino a oggi, sembrerebbe *scomparire*, disseminando le proprie tracce in una sorta di *deframmentazione originaria*:

---

<sup>98</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, cit., pp. 71-72 (corsivo mio).

<sup>99</sup> L. Floridi, *La Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

«sogniamo dunque di vedere i computer accedere a un'autoprogrammazione intelligente [...] Non solo l'Intelligenza Artificiale, ma anche tutta l'alta tecnicità illustra il fatto che, dietro i suoi doppi e le sue protesi, i suoi cloni biologici e le sue immagini virtuali, l'essere umano ne approfitta per scomparire»<sup>100</sup>.

La simulazione, pertanto, risulterebbe riproposizione storica di un dilemma *sostanzialmente* immutabile poiché infondato, ovvero, in continua *fondazione*.

Un dilemma che si confermerebbe *esclusivamente* nel *divenire* della *physis*, quale continuo *principiare* da cui e verso cui *anthropos*, attraverso la propria sfasatura, riconoscerebbe il proprio salvifico *anacronismo*.

Un anacronismo *generosamente* tramesso e ritrasmeso dalle e nelle stesse protesi di *interfaccia* antropiche, in un circuito senza soluzione di continuità, circolarmente *riproposto* nell'*interazione* tra *physis*, *Logos* e *techne*:

La realtà è un processo in via di completamento, per assorbimento, nell'informazione e nel virtuale, fatale a ogni dimensione, tramite l'omicidio che è alla base della pacificazione della vita e della consumazione entusiasta di questa banalità allucinogena. Ritorno al limbo, a quella zona crepuscolare dove tutto si conclude tramite la sua stessa realizzazione<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, cit., pp. 45-46

<sup>101</sup> Id., *Patafisica e arte del vedere*, Giunti, Firenze 2006, pp. 54-55

S&F\_n. 29\_2023



COMUNICAZIONE

FRANCESCO PIO LEONARDI

**LA MORTE ALLA LUCE DELLA TENSIONE VITALE.**

**NARRAZIONI E RESPONSABILITÀ**

1. La questione base: cos'è la morte?
2. La domanda di senso come approccio filosofico
3. Oltre la morte: narrazioni religiose nella teologia cristiana contemporanea
4. Il senso comune: paura di cosa?
5. Ars moriendi come ars vivendi: tensione vitale e dialettica
6. Breve conclusione

**ABSTRACT: DEATH IN THE LIGHT OF VITAL TENSION. NARRATIVES AND RESPONSIBILITY**

Death narratives are always within our thoughts, even if this is not always highlighted. Whichever way you look at it, death remains an unsolved question, and the main objective of this work is to reflect on the importance of caring, through the tool of narrative captured in a balanced way. Death will always remain



a mystery, but our approach to its idea pursues the goal of respectful adaptation to the irregular and jagged edges of its profound essence. This brief survey consists of two parts: in the first, more substantial part, we will attempt to expose the way in which the question of death is thought of in certain cultural contexts; in the second, on the other hand, as a brief systematic conclusion, we would like to briefly highlight the vital tension present in the different narratives of death, with the perspective of an ethical approach in order to indicate the principle of responsibility as the privileged way to fully live the time of choices. Responsibility cannot be interpreted as a hermetic stopper over the black hole of non-sense, but rather as the way towards the production of a concrete reason, not as a projection of illusions, but as a reflection on each person's history.

**1. La questione base: cos'è la morte?**

Quando discutiamo della morte, ci riferiamo necessariamente a un momento che viene considerato parte dell'esistenza. L'intervallo entro il quale la vita si dispiega giace tra la nascita (inizio) e la morte (fine). La questione principale riguarda l'ipotesi che i due estremi di quest'intervallo, specialmente il secondo nel nostro caso, possano essere inclusi pienamente sotto il raggio luminoso dell'esistenza. Potremmo rispondere sì all'impatto primario, con

una serie di ragioni ben costruite sulla base del vissuto di ciascuno, ma non si può escludere, allo stesso tempo, che la negazione di quest'assenso sia evidentemente presente, con altrettante ragioni suscitate dalle contraddizioni della vita. Ciò supporta chiaramente la domanda sull'appartenenza della morte, a quale realtà essa afferisca, se essa faccia parte dell'esistenza in positivo oppure no.

L'introduzione di narrazioni possibili, per far fronte al problema del negativo, persegue lo scopo di rendere ragione della dialettica presenza-assenza nell'oscurità.

Ci soffermeremo brevemente su tre differenti tipi di narrazione: l'approccio filosofico; la credenza dell'eternità come realtà escatologica nella teologia cristiana occidentale; il senso comune. Bisogna precisare che la lettura che tenteremo di offrire è relativa solo ad alcuni aspetti delle tradizioni occidentali che abbiamo citato, ma nonostante ciò immaginiamo che esse possano essere considerate paradigmatiche; non nel senso di universalmente valide, ma nell'ottica della funzionalità, per l'espressione di un'idea significativa di ciò che tali narrazioni rappresentano a partire dal nostro punto di vista.

## **2. La domanda di senso come approccio filosofico**

*Sous une lumière blafarde/ Court, danse et se tord sans raison/ La Vie, impudente et criarde./ Aussi, sitôt qu'à l'horizon/ La nuit voluptueuse monte,/ Apaisant tout, même la faim,/ Effaçant tout, même la honte,/ Le Poète se dit: «Enfin! [...]»<sup>1</sup>.*

Questo brano, tratto da una poesia di Charles Baudelaire, supporta l'idea del riposo, della quiete dell'oscurità, contro la luce del desiderio colmo di dolore e pena. In questo senso, l'oscurità della notte estingue le vanità della vita; da qui il poeta esclama: «Finalmente!», perché comprende che tutti gli sforzi dell'uomo nel

---

<sup>1</sup> C. Baudelaire, *La Fin de la journée*, in *Les fleurs du mal*, Newton Compton, Roma 2019, p. 306.

perseguire desideri e bisogni è come se si dissolvessero nel nulla. Queste immagini aiutano a capire come osservare due differenti sviluppi o, se vogliamo, come distinguere due tipi di narrazione filosofica della morte che spesso sono pensate insieme.

Da un lato, abbiamo la morte nella sua connotazione tragica, che favorisce la ribellione contro la caduta nel non senso: l'oscurità, infatti, riduce al silenzio non solo il dolore, ma anche affezioni e progettualità. Dall'altro, l'arrendersi a quest'evento, sempre letto all'interno dello stesso movimento di desiderio, può essere letto come la principale interpretazione della vita stessa. Sebbene nelle parole di Baudelaire possiamo riscontrare la presenza di questa seconda interpretazione, l'anelito alla ricerca di una risposta prodotto dalla dicotomia vita-morte è pur sempre avvertito, quasi in modo istintuale.

L'approccio filosofico alla domanda sul senso della morte è nato praticamente con la filosofia stessa. La paura dello sconosciuto, mista alla meraviglia, ha prodotto poi le altre questioni come tentativo di dare forma a ciò che non ce l'ha. L'idea della morte, dunque, sembra costituire un dispositivo filosofico per esorcizzare la stessa, quindi trasformarla in energia di senso. Franz Rosenzweig, nell'*incipit* della sua opera principale, *La stella della redenzione*, scriveva:

Dalla morte, dal timore della morte prende inizio e si eleva ogni conoscenza circa il Tutto. Rigettare la paura che attanaglia ciò ch'è terrestre, strappare alla morte il suo aculeo velenoso, togliere all'Ade il suo miasma pestilente, di questo si pretende capace la filosofia. [...]. A tutta questa miseria la filosofia rivolge il suo vacuo sorriso e alla creatura, che è squassata in tutte le membra dalla paura del suo aldilà, mostra con l'indice teso un aldilà di cui essa nulla vuol sapere. Perché l'uomo non vuol affatto sottrarsi a chissà quali catene, vuol rimanere, vuole vivere<sup>2</sup>.

L'uomo e tutte le creature vogliono vivere, esprimere mediante diversi linguaggi il desiderio di rimanere oltre la possibilità dell'oblio, anche nei casi più difficili. La ragione, in accordo

---

<sup>2</sup> F. Rosenzweig, *La stella della redenzione* (1921), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 3-4.

con le sue potenzialità, può muoversi per cercare una o più narrazioni che le permettano di costruire un ponte sulla confusione generata e generante la paura. La possibilità della filosofia dipende dalla volontà di costruire un passaggio sicuro. In questo modo, risulta evidente lo scarto tra le possibilità dell'indagine filosofica e quest'abisso profondo, ma, nonostante ciò, la ricerca tenta di muoversi nell'introdurre le persone alla coscienza dello scopo sotteso alla loro vita. Usiamo volutamente, in questo contesto, la parola *scopo* e non il termine *sensu* perché quest'ultimo potrebbe significare una comprensione onnipervasiva della realtà, sulla falsariga di una dialettica dalla sintesi già annunciata. Nella nostra riflessione, invece, vorremmo essere cauti e, se possibile, raggiungere un certo grado di acquisizioni solo a partire dalla forza affascinante che emana dal reale stesso. Lo scopo, poi, produce il movimento attraverso l'itinerario che conduce alla direzione delle scelte. La filosofia, fin dall'inizio, può essere considerata uno strumento peculiare nella lettura della vita con le sue implicazioni. I due aspetti della paura di ciò che è sconosciuto e del passaggio a una possibile pienezza si fondono, pur rimanendo forte e permanente la loro distinzione. Michele Federico Sciacca, nel suo libro *Morte e Immortalità*, affermava:

è "dommaticamente" "vero" che l'uomo muore, e la vita sarebbe «falsa» se non morisse: infatti è contraddittorio che un mortale non muoia; d'altra parte solo morendo può sperare di compiersi nella sua pienezza [...]. Permane però la verità del *memento mori* e la consapevolezza della miseria dell'uomo che non può non morire<sup>3</sup>.

La paura, dunque, non viene cancellata, quanto piuttosto può diventare l'indice di risoluzione del problema: la questione è sempre aperta, ma proprio quest'apertura può rivelare un passaggio nella lettura della vita in modo consono alla stessa.

A ben vedere, quest'idea contiene molti punti in comune con la filosofia heideggeriana, che si pone come pietra di sostegno o pietra d'inciampo nel solco della tradizione filosofica

---

<sup>3</sup> M. F. Sciacca, *Morte e Immortalità*, L'Epos, Palermo 1990, pp. 24-27.

contemporanea. Non ci soffermeremo primariamente sulla possibilità, nel pensiero di Heidegger, dell'esperibilità della morte a partire da quella altrui, ma su come quest'evento dipenda dalla stessa vita e ne orienti la fenomenologia (*Sein zum Tode*): «La morte, in senso latissimo, è un fenomeno della vita. [...]. Resta da chiedersi come dall'essenza ontologica della vita, si determini quella della morte»<sup>4</sup>. In questa visione, la narrazione della morte può essere ricondotta al concetto di *cura*: solo questa soluzione offre ragioni accettabili che possano unificare la dicotomia tra l'esistenza e il suo negativo. In questa prospettiva la cura non è una mera conseguenza di reazione contro l'autorità della morte, bensì la principale narrazione che può esprimere meglio il nucleo principale della realtà stessa<sup>5</sup>. Si tratta dello stesso movimento del reale, che contiene dentro sé la positività delle azioni e la possibilità della loro negazione. In *Essere e Tempo*, Heidegger riporta la favola di Igino, che aiuta a comprendere il senso della narrazione, mediante l'evidenziazione del valore originario della cura:

Un giorno la "Cura", traversando un fiume, vide del terriccio argilloso: sovrappensiero lo prese in mano e cominciò a modellarlo. Mentre rifletteva su ciò che aveva fatto, si fa avanti Giove. La "Cura" lo prega di infondere al pezzo di fango da lei modellato lo spirito. Cosa che Giove di buon grado le concede. Ma quando poi essa volle dare alla sua opera il proprio nome, Giove glielo proibì pretendendo che le si dovesse dare il proprio. Mentre la "Cura" e Giove litigavano sul nome, saltò anche la Terra esprimendo il desiderio che le venisse dato il proprio nome, visto che essa gli aveva offerto una porzione del proprio corpo. I litiganti presero a giudice Saturno. E Saturno diede loro questa sentenza apparentemente equa "Tu Giove, che le hai dato lo spirito, avrai alla morte lo spirito, e tu Terra, che le hai donato il corpo, il corpo avrai. Ma poiché la Cura ha per prima formato questa creatura, essa per tutta la durata della sua vita sarà in preda alla Cura. E siccome discutete sul suo nome, chiamatela 'homo', perché è fatta di humus (terra)"<sup>6</sup>.

Seguendo questa traccia, l'atto del morire non è semplicemente il *terminus ad quem* la vita si compie, ma anche e soprattutto il *terminus a quo* la stessa esistenza umana procede. Il compito della

---

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), tr. it. Mondadori, Milano 2012, pp. 348-349.

<sup>5</sup> Vedi A. Papa, *Identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 282-283.

filosofia, in tal senso, deve condurre alla fuga dalla trasformazione dell'angoscia in ansia da mancanza di serenità, con le sue ovvie conseguenze impersonali e deturpanti. L'angoscia, nel pensiero di Heidegger, può rivelare la natura propria degli enti come principio di posizione della domanda sull'essere. Quest'idea, chiaramente mutuata dal pensiero di Schelling di matrice gnostica, che concepisce la generazione della luce intellegibile da un oscuro principio di finitudine originaria<sup>7</sup>, induce al pensiero che la finitudine, dunque il pensiero produttivo che di essa si può avere, sia originaria: il negativo si mostra e realizza come presenza nel mondo dalla sua costituzione.

Se vogliamo evidenziare il passaggio successivo, troviamo che il problema è sempre il medesimo e le diverse narrazioni che la filosofia elabora procedono dal rapporto all'universale e, allo stesso tempo particolare, vocazione dell'essere umano. Qual è la nostra speranza? Si tratta, a ben vedere, della domanda kantiana relativa agli indici peculiari di teoresi e di azione concreta<sup>8</sup>. La direzione della speranza potrebbe essere letta come il termometro proprio che segna l'atteggiamento umano riguardo all'identità e alle sue conseguenze nell'azione presente. In accordo a quest'idea, la coscienza dei limiti dipende anche dalla "larghezza" della visione e del peso della dimensione progettuale. Differenti attribuzioni di significato alla finitudine producono differenti livelli di auto-percezione: quando si tenta di dire qualcosa riguardo alla finitudine, ci si riferisce a un concetto instabile, in quanto esso non viene interpretato in modo uguale da tutti. Forse, potremmo chiedere come la presenza del limite possa influenzare le scelte, ma la loro posizione può essere dispiegata solo osservando la tensione sottesa tra l'universalità della direzione e l'identità chiusa nelle circostanze. Cercheremo di

---

<sup>7</sup> Vedi Id., *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana* (1971), tr. it. Guida, Napoli 1998.

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della Ragion Pura* (1781, 1787), tr. it. Laterza, Bari 2017, p. 495.

sviluppare questo punto nell'ultima parte di questa indagine, ma ora ne evidenziamo l'importanza per tutta la storia della filosofia. Le narrazioni filosofiche, in questa prospettiva, vogliono rendere ragione a questo movimento: dalle origini ai nostri giorni, la questione principale è quella del movimento e della tensione, individuata come il nucleo di esso. La filosofia hegeliana, ad esempio, può essere interpretata come un tentativo di narrazione, sistematica senza dubbio, con l'obiettivo di comprendere il reale nello sviluppo dialettico. Sebbene il compito di questa narrazione sia l'elevazione della coscienza individuale al rango dell'universalità, la dialettica, che permette lo stesso atto intellettuale, permette nel medesimo istante di individuarne i confini. Procedendo da ciò, il sentire che viene dalla morte può essere indagato seguendo la chiusura "senza respiro" dell'individualità:

La inadeguatezza dell'animale alla sua universalità è la sua malattia originale; ed è il germe innato della morte. La negazione di questa inadeguatezza è appunto l'adempimento del suo destino. [...]. Ma, nell'idea della vita, la soggettività è il concetto; ed essa è quindi, in sé, l'essere in sé assoluto, e l'universalità concreta. [...]. La natura è, per tal modo, trapassata nella sua verità, nella soggettività del concetto, la cui oggettività stessa è l'immediatezza negata dell'individualità, l'universalità concreta<sup>9</sup>.

Hegel si riferisce al concetto di *universalità concreta* per evidenziare la grande intuizione, o grande tentativo concettuale, di mettere in luce il ruolo della linea di orizzonte e della sua causa universale. Se prestiamo attenzione a questo dato, possiamo anche volgere lo sguardo ai prodromi della grande storia del pensiero: la stessa nascita della metafisica può essere intesa come la lettura della fenomenologia degli eventi (scelte e azioni umane comprese) da un altro punto di vista (oltrepassamento), quello dell'orizzonte e del movimento; ciò si nota nell'affascinante vicenda dell'ordine ermeneutico delle opere aristoteliche di fisica e metafisica.

---

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1827), tr. it. Laterza, Bari 1951, pp. 342-343.

### **3. Oltre la morte: narrazioni religiose nella teologia cristiana contemporanea**

In questa parte porremo la nostra attenzione su un particolare tipo di narrazione che possa supportare lo sviluppo del nostro punto di vista sulla questione fino al completamento. Tenteremo di compiere la breve disamina di alcune parti del pensiero teologico cristiano in epoca contemporanea. Com'è ovvio, abbiamo dovuto fare delle scelte, dettate dalla necessità appena esposta.

Il cristianesimo può essere individuato come componente essenziale e influente nell'evoluzione delle narrazioni sulla morte nel mondo occidentale, comunque la si pensi riguardo alla fede nella rivelazione. In questa prospettiva, gli studi cristiani del XX secolo sembrano rappresentare una sorta di sintesi della tradizione cristiana dall'epoca patristica ai giorni nostri, non solo a causa dell'ingente quantità di produzioni teologiche, ma anche per il tentativo in sé di rendere ragione del problema e della sua risoluzione. È possibile scoprire come la teologia cristiana di tutti i secoli interpreti sé stessa come "specchio" della tradizione, ma il XX secolo in modo particolare vive nella memoria di molte persone della generazione attuale come il confine di passaggio a un'altra visione dell'essere umano, in tutte le discipline (si pensi, ad esempio, agli inizi delle ermeneutiche *trans-human* e *post-human*), e il cristianesimo ha tentato di tradurre la propria visione in modi diversi, più che in alcune epoche del passato.

Il pensiero teologico, in special modo quello di confessione cattolica, dal medioevo, passando per il Concilio di Trento, alla fine del XIX secolo era basato su trattati relativi ai diversi ambiti della dottrina; seguiva, inoltre, uno schema specifico dettato dal tomismo nella maggior parte dei casi. Le narrazioni della morte erano affidate alla matrice del trattato specifico *De Novissimis*, che era primariamente una speculazione sulle realtà

escatologiche presenti nella Bibbia e nel magistero ecclesiastico, poi tradotte dai sacerdoti nel catechismo e nella predicazione alle persone semplici. È importante evidenziare quest'aspetto, perché il catechismo offriva, di per sé, una narrazione propria della vita oltre la morte ed essa è ancora presente a diversi livelli di comprensione e di adesione nella cultura occidentale, nel senso comune. La teologia cristiana pensa la morte come il passaggio a una nuova condizione, differente da quella immanente, ma relativa a questa. Si tratta di una realtà definitiva che può essere interpretata come la *fine di tutto* e l'avvento del *regno di Dio*. Questa connotazione di completamento è stata supportata anche dalla visione dantesca dell'aldilà e dallo sviluppo medievale degli studi sull'escatologia. Il trattato *De Novissimis* sottolineava quattro passaggi, perché le principali realtà escatologiche sono quattro: morte, giudizio, inferno, paradiso. Questi quattro indici sono quelli definitivi, infatti il purgatorio viene escluso come realtà transitoria. Non andiamo oltre, perché quanto detto serve al fine di costituire una solida base per comprendere la nascita del pensiero teologico contemporaneo.

Nel XX secolo, il pensiero cristiano avverte che il bisogno di rinnovamento è urgente: le narrazioni della morte non possono essere chiuse in uno "schema d'acciaio perenne", a causa della nascita delle nuove interpretazioni del reale. Le riflessioni teologiche di questo periodo, infatti, sono caratterizzate dal rapporto tra il mondo finito e la Grazia divina:

Cristo è uomo-Dio. Tutta l'importanza sta nel prendere questo concetto fondamentale del pensiero cristiano nella pienezza della sua energia. Dio non ha solo pervaso religiosamente; afferrato per farne un profeta, legato a sé nel destino un uomo; ma "si è fatto", è "divenuto" uomo, ha formato con lui un'unità esistenziale - in modo tale che l'io, che qui si pronuncia, è nel senso più rigoroso il suo, l'atto di vita che qui è compiuto e il destino che qui è sperimentato, nel senso più semplice, sono suo atto e suo destino. Ciò però non 'privatamente', in una sfera di esclusività che concerne solo Lui e la creatura prescelta, ma quale Redentore di tutto il creato<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> R. Guardini, *Mondo e Persona*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 121.

La questione che Guardini cerca di dirimere riguarda il modo in cui la Grazia di Dio possa offrire la vita eterna agli uomini e il punto nodale è quello dell'incarnazione. Infatti, uno dei principali modi mediante i quali la teologia cristiana contemporanea tenta di esporre il senso della fede è quello dell'incarnazione. Questo perché solo percorrendo l'itinerario tracciato dal Dio fattosi uomo è possibile perseguire l'idea di eternità nell'immanenza. In quest'ottica, la morte resta un passaggio, come nei trattati della Scolastica, ma questo passaggio viene *creato dal basso*. La missione di Cristo e la sua risurrezione accettata dai credenti aprono il passaggio per la creazione di senso sul tragico abisso della morte; questa ragione, poi, viene avvertita solo alla fine (*a posteriori*): tra la negazione del positivo e la possibile vita eterna vi è solo la Grazia divina in forma d'amore, nei concreti episodi della vita:

I farisei gli domandarono: "Quando verrà il regno di Dio?". Egli rispose loro: "Il regno di Dio non viene in modo da attirare l'attenzione, e nessuno dirà: "Eccolo qui", oppure: "Eccolo là". Perché, ecco, il regno di Dio è in mezzo a voi!"<sup>11</sup>.

«In mezzo a voi» permette di interpretare la presenza e l'immanenza del regno di Dio e aiuta a comprendere l'esperienza degli uomini e delle loro scelte. Se la vita eterna fosse la sola significativa, quale senso per il presente? Il tentativo dell'unificazione delle due dimensioni costituisce il compito della teologia cristiana contemporanea. In accordo a ciò, la tensione tra individualità e la narrazione dell'eternità è il tema principale. I teologi, infatti, hanno indagato sulla trasformazione dell'elemento tragico. La questione resta pur sempre irrisolta, ma questo tentativo ermeneutico ha influenzato i modi di percepire non solo la fede, ma anche il pensiero filosofico. Karl Rahner, ad esempio, ha evidenziato come la vita eterna sia la condizione di pienezza della vita attuale: «questa vita eterna non è altro, infatti, se non la definitività (salvata o smarrita) della nostra storia terrena e del

---

<sup>11</sup> Lc 17, 20, 21.

soggetto che l'ha realizzata nella libertà»<sup>12</sup>. In questa maniera, la libertà viene data agli uomini in una condizione di limitatezza, ma che dev'essere necessariamente rivolta all'eternità. Sembra di ricordare una dei postulati kantiani della *ragion pratica* e, in effetti, gli studi di Rahner si rifanno al tomismo trascendentale di Joseph Maréchal. Ciò che qui interessa è l'evidenziazione del modo in cui la libertà umana raggiunga la dimensione eterna e la questione rimane aperta. Forse questa dimensione non viene specificata al meglio nell'opera del gesuita tedesco.

Sebbene l'approccio sia differente, Hans Urs Von Balthasar tenta di spiegarne il modo. Il teologo svizzero sembra essere d'accordo con l'idea del punto definitivo, ma la coscienza umana del desiderio di eternità può essere raggiunta solo *ex-post*. In questo modo, la coscienza può divenire tale solo attraverso la narrazione evangelica o, in una parola, attraverso l'evento Cristo:

Naturalmente la risposta di Dio - che suona in ultima analisi: Gesù Cristo - sarà alla fine l'adempimento della nostalgia di Adamo (e in tal modo ogni proposizione "teologica" è proposizione "antropologica"), ma ogni costruzione previa della Parola di Dio da parte dell'uomo che è alla ricerca di questo adempimento non potrà che condurlo, come già menzionato, in errori sempre più profondi. La forma della Parola di Dio lo dimostra nel più chiaro dei modi: essa è quale *Logos tou staurou*, come la Parola crocifissa dagli uomini [...]<sup>13</sup>.

Se esiste un'eternità, essa dev'essere narrata. Il passaggio dalla fine della vita, vissuto per la finitudine, bisogna che venga costruito dalla base dell'esistenza rivelata nell'incontro col Cristo, la cui possibilità porta dentro di sé il tratto dell'universalmente valido. La questione irrisolta, in ciò, riguarda il modo in cui la narrazione evangelica dell'eternità (universale), data in un evento particolare, possa assurgere al rango di principio significativo. Nel medesimo punto von Balthasar scriveva:

E se questa cosa impossibile, che l'assoluto non soltanto si rivela nel suo splendore alla finitezza, ma diventa lui stesso finito, si adempie,

---

<sup>12</sup> K. Rahner, *Il morire cristiano* (1976), tr. it. Queriniana, Brescia 2009, p. 45.

<sup>13</sup> H.U. Von Balthasar, *L'azione*, in *Teodrammatica* (1971-1983), tr. it. Jaca Book, Milano 1986, vol. 4, p. 109.

allora si può avverare anche la cosa inconcepibile per l'esistenza umana stessa: che il finito come tale venga inserito nella realtà definitiva ed eterna. [...]. Che ci sia questa parola-risposta di Dio, che si è calata nel finito e perituro, chiamato "carne", costituisce il centro della fede cristiana<sup>14</sup>.

La domanda, dunque, resta senza risposta a causa della sua propria direzione, che è quella della fede. Evidentemente lo scarto tra la possibile saldatura dei due poli e la domanda che li posiziona è assimilabile alla distanza che intercorre tra filosofia e teologia cristiana. La fede, che viene garantita dalla discontinuità della *croce*, viene considerata luogo di scandalo anche e soprattutto per la stessa positività del linguaggio. D'altra parte, bisogna dire che essa sorge proprio da questo dramma insoluto, con la pretesa di esser suscitata dall'alterità totale: Dio.

#### **4. *Il senso comune: paura di cosa?***

Quello che definiamo con l'espressione "senso comune" indica le espressioni, per così dire, semplici della cultura nella quale siamo immersi, ma non è indipendente dalle prime due istanze che abbiamo tentato di evidenziare nei paragrafi precedenti. Cos'è il senso comune riguardo alla morte? Che valore ha la sua narrazione? Possiamo parlare di un solo paradigma di senso comune?

Risulta difficoltoso enunciare una definizione di esso, se non impossibile; infatti dipende dalla situazione concreta che l'uomo vive. Tuttavia, sebbene non abbiamo una definizione precisa, possiamo tentare, nel nostro ambito d'indagine, di spiegare brevemente quali attributi esso possieda nella nostra area occidentale.

Abbiamo intitolato il paragrafo "paura di cosa?" perché la paura sembra essere l'elemento principale nelle storie umane. Essa può controllare gli uomini e, a causa di ciò, sorgono imponenti le strutture, siano esse strutture di pensiero oppure politiche in senso lato. Se guardiamo, dunque, alla politica e, più in generale,

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 123.

al potere dell'uomo sull'altro uomo, la paura è uno strumento per ottenere la resa. Nonostante ciò, può essere letta in modo ambivalente: da un lato, essa crea il potere di potere (possibilità), dall'altro permette di fuggire da questo. Chi soffre il potere, infatti, ha paura, ma chi usa questo strumento, può darsi lo faccia per mettere a tacere la propria. In un modo o nell'altro serve per regolare la coesistenza.

Questa particolare sensazione, poi, può avere un oggetto: ciò che è sconosciuto? La morte? Non solo. Torna qui in gioco il problema del *negativo*: l'uomo chiede, seppur mediante atteggiamenti diversi, quale sia il reale posto dell'oscurità. Egli cerca di dare un nome all'innominabile, seppur ci si rende conto dell'impossibilità dell'impresa. In certi casi, la paura diventa addirittura paranoia e diminuisce la possibilità di libera scelta. Le narrazioni qui possiedono la forza di trovare una strada per rendere ragione della complessità, in modo semplice e comprensibile ai più. Il problema, oggi, è quello della frammentazione delle narrazioni classiche, o meglio della capacità di ascolto di esse, con la rispettiva necessità di trovare nuovi canali narrativi.

È necessario stabilire una certa continuità tra le vecchie e le nuove narrazioni, essendo capaci di leggere il loro centro e il loro scopo. In poche parole, bisogna leggere le narrazioni passate non avendo il timore dei nuovi punti di vista. Per essere concreti, bisogna saper maneggiare le riflessioni tradizionali storicizzandole, al fine di evidenziarne ciò che bisogna trattenere nel presente e cosa, in fin dei conti, lasciare indietro. In questa prospettiva, la letteratura può aiutare a scorgere come la tensione vitale permei il nostro tempo e come una narrazione sia, in fin dei conti, una ribellione orientata contro la debolezza impersonale nella quale gli eventi sembrano porre le nostre esperienze:

Islandese: Cotesto medesimo odo ragionare a tutti i filosofi. Ma poiché quel che è distrutto, patisce; e quel che distrugge, non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo mi sa dire: a chi piace o a chi giova cotesta vita infelicissima

dell'universo, conservata con danno e con morte di tutte le cose che lo compongono?

Mentre stavano in questi e simili ragionamenti è fama che sopraggiungessero due leoni, così rifiniti e maceri dall'inedia, che appena ebbero la forza di mangiarsi quell'Islandese; come fecero; e presone un poco di ristoro, si tennero in vita per quel giorno. Ma sono alcuni che negano questo caso, e narrano che un fierissimo vento, levatosi mentre che l'Islandese parlava, lo stese a terra, e sopra gli edificò un superbissimo mausoleo di sabbia: sotto il quale colui disseccato perfettamente, e divenuto una bella mummia, fu poi ritrovato da certi viaggiatori, e collocato nel museo di non so quale città d'Europa<sup>15</sup>.

Questa narrazione è certamente pessimistica<sup>16</sup>, ma nonostante la morte sia descritta come una forza debordante che alla fine vince su tutto, il brano può essere letto come un tentativo di dirimere la questione, innanzitutto come coscienza del problema. La risposta viene data, ma si ha come l'impressione che il punto non sia definitivo; essa sembra porre in risalto anche l'anelito dell'uomo che pur sempre rimane. In quest'ottica la visione storicizzante può aiutare a contestualizzare la riflessione, che viene influenzata dalla vita personale dell'autore, e a estrarne la comunicabilità per il presente.

Ci si rende conto che, in ogni caso, alla fine l'essenza delle narrazioni sia legata alla vita stessa, letta e interpretata dalla luce della coscienza. Più si padroneggia la complessità e più si è capaci di intercettare le nuove generazioni, oggi definite in modo diverso.

La vita chiama la vita e il principio di responsabilità, vissuto in mezzo a essa, può essere l'arma migliore contro la resa.

### **5. *Ars moriendi* come *ars vivendi*: tensione vitale e dialettica**

La morte rappresenta un non senso che può essere letto come l'elemento più rilevante dell'eccedenza del movimento che caratterizza la vita. Individuiamo l'eccedenza come tale

<sup>15</sup> G. Leopardi, *Dialogo della Natura e di un Islandese*, in *Operette morali*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 123.

<sup>16</sup> Si veda, a tal proposito, l'ingente produzione di studi sul pessimismo leopardiano.

innanzitutto per offrire una ragione alla presenza del limite che portiamo. La distinzione tra gli oggetti che ci circondano e la nostra identità è il prodotto di questo confine, e questa condizione può essere indagata solo dopo averla vissuta. La vita concreta viene prima del pensiero, non per forza in senso cronologico, bensì come pensiero di esperienza fattuale che salda gli opposti di moto e identità. Hegel, a tal proposito, scriveva: «La dialettica, in quanto movimento che nella sua immediatezza è negativo, appare inizialmente alla coscienza come qualcosa di estraneo di cui essa è preda»<sup>17</sup>, ma alla fine il pensiero trova la sua appartenenza relativa al movimento, dunque alla produzione di una narrazione. Per Hegel ciò rappresenta la via privilegiata per fare filosofia. Nel pensiero di Kant, invece, l'essenza del movimento o, più precisamente, della realtà non può essere indagato in modo puro (*noumeno*); l'unica possibilità sta nella morale come approccio pratico alle cose. La definizione d'identità traccia sempre una barriera tra una cosa e l'altra e la negazione è lo specchio che permette di definirne l'immagine. In questa prospettiva, la morte definisce la vita e gli itinerari che la circondano, ma risulta in sé stessa inafferrabile, eccedente appunto. La luce della vita è la sola via che abbiamo per rendere ragione del reale e modificarlo con le nostre scelte: forse si tratta di una piccola funzione, è vero; ma la ricerca di senso non può che partire dalle proprie possibilità, seppur minime. A questo punto le religioni, oppure le altre percezioni del sacro, possono essere uno strumento per interpretare il mistero, orientando tradizioni e scelte sulla vita. Bisogna, tuttavia, ricordare che le prescrizioni non possono eliminare la libertà, ma solo indicare un percorso che il soggetto, in quanto tale, dev'essere in condizione libera di seguire o meno.

---

<sup>17</sup> G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito* (1807), tr. it. Bompiani, Milano 2017, p. 301.

Il *mysterium tremendum et fascinatum*<sup>18</sup> genera paura e, al medesimo istante, attrazione, desiderio. La vita genera il desiderio, ma nonostante il possibile raggiungimento di esso come coscienza piena, si tratta pur sempre di una grandezza incommensurabile. L'assenso alla vita come tale (responsabilità), oltre la capacità di comprensione, ma con serena fiducia, sembra l'unica possibilità che abbiamo di intravedere un'intelligenza della negazione. In questo modo si realizza la *tensione dialettica della vita*.

Lo scatto dell'assenso che la mette in moto è l'umiltà, non primariamente intesa nel significato morale, ma come idea tratta dalla narrazione originaria che procede dalla terra (*humus*). Le narrazioni della morte sembrano essere la trasmissione di spazi e di tempi, illuminati dalla tensione vitale a esse sottesa. Costituiscono un metodo povero, ma unificatore in quanto offrono concretezza. Le narrazioni migliori (e la filosofia migliore) sono le più povere, per il sigillo di verità che la semplicità porta con sé; bisogna, tuttavia, evidenziare che la semplicità è espressione delle cose, non superficialità soggettiva.

La simpatia per la vita e la responsabilità da esercitare, dunque, non possono essere lette come la resa al dispositivo di qualsivoglia sacralità, bensì come la risposta alla concretezza immanente, anche se non arbitraria, dell'universo delle cose. Questo ritorno alle cose può essere indice della scoperta di un *oltre* incondizionato, di un Bene, quindi di un valore morale:

Il valore morale non si trova, dunque, nell'effetto che ci si attende da essa, e neppure, quindi, in un qualsiasi principio dell'azione che possa trarne motivo da questo effetto atteso. Tutti gli effetti, infatti (gradevolezza di uno stato proprio, o anche promozione dell'altrui felicità), possono essere prodotti anche da altre cause, senza che sia necessario l'intervento della volontà di un essere razionale: in cui, pure, solo si può trovare il bene supremo e incondizionato<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Si veda, sul senso proprio di quest'espressione, R. Otto, *Il Sacro* (1917), tr. it. SE, Milano 2009.

<sup>19</sup> I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. Bompiani, Milano 2017, p. 73.

Il formalismo kantiano non è una semplice legge, bensì la suprema bontà della realtà che viviamo. Anche per questo la responsabilità significa la risposta come presenza dell'assoluto nel relativo. Le narrazioni della morte o, più in generale, i tentativi d'intelligenza di quest'evento, sono prodotti in vista di una maggiore serenità. La coscienza della tensione vitale e dialettica può essere un itinerario per raggiungerla, anche se spesso si presenta debole. Si tratta, volgendo lo sguardo alle origini della tradizione filosofica, del metodo platonico di ascolto e dialogo in senso largo.

### **6. Breve conclusione**

Le narrazioni della morte possono essere un esempio di evidenziazione della totalità. Il metodo narrativo è la strada privilegiata per esporre la dialettica, che rappresenta la tensione vitale come fedeltà alla terra e alla coscienza di ciascuno. In tutti i tentativi di indagine di questo problema, dal cristianesimo alla filosofia, il punto chiave è l'ascolto delle esperienze, che spesso sono fallimentari, ma che pongono la tensione come domanda.

FRANCESCO PIO LEONARDI insegna nella Scuola Secondaria, e svolge attività di ricerca presso il CESPES (Centro Studi su Pascal e il Seicento) Università di Catania.

[fra.aci.leonardi@gmail.com](mailto:fra.aci.leonardi@gmail.com)

S&F\_n. 29\_2023



ARTE

FEDERICA PORCHEDDU

**COME LA TECNOLOGIA STA PLASMANDO LE NOSTRE VITE.**

**QUALCHE RIFLESSIONE A PARTIRE DALL'ARTE CONTEMPORANEA<sup>1</sup>.**

1. **Introduzione: Ai Art e intelligenza artificiale: GAN**
2. **Percezione, interazione, ottimizzazione**
3. **IL rovescio della medaglia. Come convivere con L'AI? Rischi e prospettive**

**ABSTRACT: HOW TECHNOLOGY IS CHANGING OUR LIVES. SOME REMARKS STARTING OUT FROM CONTEMPORARY ART**

*This short essay aims to explore how new technologies are changing and shaping our perception of ourselves, others and our being in the world. This questioning will have contemporary art as its privileged field of research. Understanding art as a purely human activity and observing contemporary art, it is possible to see how various artists are exploring precisely this change through the use of different artificial intelligence technologies in their works, reflecting on questions of identity, perception, and communication in the digital age. The idea behind this short essay is that the combination of art and science in contemporary art proves to be a particularly fertile field of research, comparable to a kind of seismograph that can detect changes in the relationship between technology and human experience. The first section will be an introductory overview of the main artificial intelligence models used in contemporary art. The second section will examine how their application influences the way we perceive the world, ourselves and others, while at the same time reflecting on what it entails in the process of creating a work and how it changes the role of the artist and the spectator. Finally, the last section will attempt to explore the problems and risks associated with the use*



*of artificial intelligence. The final aim of this short essay is therefore to open up new pathways of reflection and broaden the contemporary debate on an urgent and highly topical issue.*

---

<sup>1</sup> Questo saggio si innesta all'interno di una ricerca più ampia che mette insieme la riflessione sulla filosofia dell'arte, la tecnologia e le sue implicazioni etiche ed estetiche, nella convinzione che l'arte ma ancor più, l'estetica sia un terreno di ricerca fertile per comprendere l'umano e la direzione verso cui ci si sta dirigendo, proprio perché si configura fin dalla sua nascita come *territorio di confine* che ha sempre cercato di dialogare con diverse discipline (antropologia; sociologia, scienze cognitive, psicologia, ecc).

## 1. Introduzione: Ai Art e intelligenza artificiale: GAN

L'Ai Art, ovvero l'arte prodotta mediante l'utilizzo dell'intelligenza artificiale<sup>2</sup>, è un fenomeno artistico piuttosto recente<sup>3</sup>. Sono passati infatti poco meno di dieci anni quando nel 2014 il team di Ian Goodfellow dell'Università di Montréal mette a punto il processo chiamato GAN, ovvero, *Generative Adversarial Network* (rete generativa avversaria) che consiste in due reti neurali (*generator* e *discriminator*) tra loro in competizione con lo scopo di generare dati (suoni, immagini, testi).

Comprendere il funzionamento delle GAN è essenziale al fine di poter svolgere una riflessione critica sul rapporto fra arte e tecnologia ma soprattutto fra tecnologia ed esperienza umana.

Per ragioni di brevità descriverò a grandi linee il funzionamento base di una GAN<sup>4</sup>.

Una GAN è un tipo di rete neurale artificiale composta da due parti: un generatore e un discriminatore. Il generatore ha il compito di

<sup>2</sup> D'ora in poi AI.

<sup>3</sup> Di seguito alcune delle più recenti pubblicazioni sul tema: J. Zylińska, *AI Art. Machine vision and warped dreams*, Open Humanities Press, London 2020 [http://openhumanitiespress.org/books/download/Zylińska\\_2020\\_AI-Art.pdf](http://openhumanitiespress.org/books/download/Zylińska_2020_AI-Art.pdf) (Ultimo accesso: 12/06/2023); A. Barale (a cura di), *Arte e intelligenza artificiale. Be my GAN*, Jaca book, Milano 2020; L. Manovich, *Defining AI Arts: Three Proposals*, 2019 <http://manovich.net/content/04-projects/107-defining-ai-arts-three-proposals/manovich.defining-ai-arts.2019.pdf> (Ultimo accesso: 12/06/2023); R. Baquero, J. Savulescu, *Artificial intelligence and the future of art*, in «Journal of Medical Ethics», 45, 10, 2019, pp. 675-679; K. Belhajjame, D. Garijo, *AI and creativity: A taxonomy of current approaches*, in «Information Processing & Management», 58, 3, 2021; S. Colton, *Artificial Intelligence and Computational Creativity*, in *The Oxford Handbook of Computational Creativity*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 483-500; R. Datta, S. Chaudhuri, A. Mukerjee, *Creative applications of artificial intelligence in art and design*, in «Design Science», 5, 24, 2019; A. Elgammal, B. Liu, M. Elhoseiny, *Can AI be creative?*, in «Proceedings of the 2017 IEEE Conference on Computer Vision and Pattern Recognition Workshops», pp. 1693-1702; B. Graham, *New media art and the gallery in the digital age*, Routledge, London 2019; H. Liao, Y. Li, *Artistic creation with artificial intelligence*, in «Advances in Mechanical Engineering», 12, 1, 2020; J. McCormack, M. d'Inverno, *Computers and creativity*, Springer, Berlin 2012; C. Mok, M. Wong, K.H. Lee, *Computational art: a review of AI and machine learning in the visual art*, in «Cognitive Computation», 13, 3, 2021, pp. 440-463; P.L. Rosin, *Computers and creativity: From co-creativity to creativity support*, in «Digital Creativity», 29, 2, 2018, pp. 69-82.

<sup>4</sup> Per una spiegazione più dettagliata cfr. [https://papers.nips.cc/paper\\_files/paper/2014/hash/5ca3e9b122f61f8f06494c97b1afccf3-Abstract.html](https://papers.nips.cc/paper_files/paper/2014/hash/5ca3e9b122f61f8f06494c97b1afccf3-Abstract.html) (Ultimo accesso: 12/06/2023).

generare dati, mentre il discriminatore ha il compito di distinguere tra i dati generati dal generatore e i dati reali.

Il funzionamento di una GAN può essere diviso in tre fasi: la fase di addestramento del discriminatore, la fase di addestramento del generatore e la fase di utilizzo del modello.

Durante la fase di addestramento del discriminatore, il modello viene alimentato con un set di dati di addestramento che contiene sia dati reali che dati generati dal generatore. Il discriminatore è addestrato per distinguere tra i due tipi di dati e assegnare loro una probabilità di essere reali o generati.

Durante la fase di addestramento del generatore, il modello genera dati a partire da un rumore casuale di input. L'obiettivo del generatore è di generare dati che possano ingannare il discriminatore facendogli credere che siano dati reali.

La fase di utilizzo del modello consiste nel far passare il rumore casuale di input attraverso il generatore per generare dati, che vengono poi passati al discriminatore per determinare se sono reali o generati. In pratica, il modello viene utilizzato per generare dati artificiali, come immagini o testo, che sono difficili da distinguere dai dati reali.

Una delle principali applicazioni delle GAN è la generazione di immagini foto realistiche a partire da dati non strutturati, come ad esempio testo. Le GAN possono essere utilizzate anche per la generazione di suoni, video e molto altro.

Il rumore casuale è un elemento cruciale del funzionamento delle GAN. Esso viene introdotto nella rete neurale generativa come input casuale durante il processo di generazione di immagini o dati sintetici. Il rumore casuale ha lo scopo di aumentare la varietà delle immagini generate e di impedire che la rete neurale generativa impari a generare sempre le stesse immagini. In altre parole, l'aggiunta di rumore casuale alla rete neurale generativa consente di creare immagini sintetiche sempre diverse. Il rumore casuale può essere introdotto nella rete neurale generativa in vari modi. Ad

esempio, può essere generato da una distribuzione Gaussiana o da una distribuzione uniforme. In ogni caso, l'importante è che il rumore casuale sia sempre presente durante il processo di generazione delle immagini sintetiche. In pratica, il rumore casuale viene spesso combinato con altre informazioni, come ad esempio le etichette di classe, per produrre immagini sintetiche più complesse e realistiche. Se stiamo generando immagini di volti umani, possiamo combinare il rumore casuale con informazioni come la forma del viso, la forma degli occhi e della bocca, la posizione delle orecchie, ecc. Questo allo scopo di estendere il campo d'azione del generatore affinché possa esplorare un ventaglio sempre più ampio di soluzioni e generare immagini sintetiche sempre più realistiche e variegate impedendo quindi che la rete generativa impari a creare sempre le stesse immagini.

Le diverse varianti delle GAN DCGAN (Deep Convolutional Generative Adversarial Network); CycleGAN; StyleGAN; Pix2Pix; DALL·E, Midjourney si differenziano per l'architettura di rete, la funzione obiettivo e il tipo di dati di input utilizzati, e sono state sviluppate per applicazioni specifiche di generazione di immagini, ma hanno in comune l'idea di utilizzare una rete generativa e una discriminativa.

La questione più rilevante per il tema di questo breve articolo è un altro. In tutte le GAN utilizzate nell'arte contemporanea, c'è una parte autonoma svolta dall'AI che sfugge al controllo diretto dell'artista. Ciò accade perché le GAN utilizzano una rete neurale artificiale per generare immagini o altro contenuto creativo, e questa rete è in grado di apprendere autonomamente le caratteristiche del dataset di partenza e generare nuovi output sulla base di queste informazioni.

Quest'ultima è una delle questioni principali: l'autonomia dell'AI nel processo di creazione delle opere d'arte corrisponde alla perdita di controllo dell'artista sul risultato finale dell'opera.

## 2. Percezione, interazione, ottimizzazione

Negli ultimi mesi si è discusso ampiamente sull'utilizzo dell'AI in tutti i campi, dalla scrittura di canzoni e saggi alle auto senza conducente, dai terapeuti alle chatbox e allo sviluppo della medicina.

Questa discussione si è accesa recentemente grazie all'artista tedesco Boris Eldagsen.

Con l'opera intitolata "Pseudomnesia: The Electrician"<sup>5</sup>, Eldagsen ha vinto il premio "categoria creativa" aperta del Sony World Photography Award 2023. Tuttavia l'artista ha rifiutato il premio affermando che le immagini create con l'AI non dovrebbero competere con quelle fotografiche. «Si tratta di entità differenti. L'AI non è fotografia. Per tale ragione non accetto il premio»<sup>6</sup>. Lo scopo di Eldagsen era quello di aprire un dibattito sull'utilizzo dell'AI nella fotografia.

Nei mesi successivi al rifiuto del premio il fotografo tedesco ha infatti organizzato diversi eventi per fare chiarezza su cosa siano le immagini create con l'AI. Il 21 Aprile arriva la risposta sulla pagina profilo Facebook: *Promptography*. Questo termine è stato suggerito a Eldagsen dal fotografo peruviano Christian Vines che egli cita sul suo sito ringraziandolo e ringraziando anche «tutto il mondo fotografico per aver partecipato al dibattito e aver trasformato i miei piccoli post su facebook e insta in una discussione mondiale!»<sup>7</sup>

Il gesto del fotografo, una vera e propria provocazione, ha delle implicazioni molto più profonde che certamente riguardano il futuro della fotografia e degli artisti ma costituisce altresì un'occasione di riflessione su come la tecnologia influenzi la nostra percezione della realtà.

---

<sup>5</sup> <https://www.eldagsen.com/sony-world-photography-awards-2023/> (Ultimo accesso: 12/06/2023).

<sup>6</sup> <https://www.bbc.com/news/entertainment-arts-65296763> (Ultimo accesso: 12/06/2023; trad. mia).

<sup>7</sup> <https://www.eldagsen.com/sony-world-photography-awards-2023/> (Ultimo accesso: 12/06/2023; trad. mia).

La sua opera ha infatti chiaramente mostrato come anche fotografi esperti e esperti d'arte possano essere ingannati dall'AI. Fino a poco tempo fa questa distinzione risultava abbastanza evidente. Nelle immagini generate sinteticamente si potevano cogliere facilmente alcuni difetti, come ad esempio: arti e proporzioni non realistiche; espressioni facciali innaturali o problemi con la consistenza della texture.

A oggi l'implementazione costante delle AI rende questa distinzione sempre meno possibile. Attraverso le GAN gli artisti possono ora esplorare nuove forme e combinazioni di colori, creando immagini che sfidano la percezione umana della realtà. Ancora, le GAN consentono agli artisti di creare opere d'arte in modo più efficiente e veloce. Prima del loro utilizzo, la creazione di immagini sintetiche richiedeva un lungo e complesso processo di modellazione e rendering. Con l'utilizzo delle GAN, gli artisti possono generare immagini realistiche in modo più rapido e con meno sforzo. Questo può consentire agli artisti di lavorare su progetti più grandi e ambiziosi, o di produrre più opere in un breve periodo di tempo.

L'artista si trova dunque a giocare un ruolo differente rispetto al passato che implica necessariamente un mutamento nella "relazione" tra strumento e artista. Secondo il collettivo *Obvious* – che paragona lo sviluppo delle GAN alla comparsa della fotografia dell'800 nel mondo dell'arte – le opere computer *generated* daranno vita a un nuovo movimento artistico creando opere che si evolvono insieme alla tecnologia. Anche l'artista è destinato ad avere un ruolo differente e a evolversi, apprendendo nuove competenze tecnologiche che muteranno la "relazione" fra artista e strumento. «L'artista rimarrà al centro del processo di creazione in quanto portatore del messaggio e dello stile artistico che comunica attraverso le opere da lui create», ciò nondimeno nella relazione con lo strumento l'artista – prosegue il collettivo – «fa un passo indietro quando gli algoritmi entrano in azione. La creazione visiva

viene lasciata interamente all'insieme di istruzioni programmate dall'artista, che può soltanto osservare gli elementi visivi che prendono forma»<sup>8</sup>.

Analogamente anche il rapporto fra spettatore e opera d'arte cambia. Questo è evidente nell'opera "Uncanny Mirror" (2018) dell'artista Mario Klingemann, considerato un pioniere nel campo delle reti neurali, del computer learning e dell'arte creata con l'AI. In questa installazione interattiva il pubblico si trova di fronte a uno schermo che in tempo reale ne analizza i dati biometrici facciali e posturali, generando in stile pittorico un ritratto dello spettatore che rispecchia il modo in cui l'AI lo percepisce. Ogni ritratto – spiega Klingemann – è però il frutto di tutti i volti precedentemente osservati dall'AI.

Lo spettatore cessa quindi di essere un osservatore passivo diventando parte integrante dell'opera. In questo caso particolare diventa il soggetto stesso dell'opera d'arte. «Non solo, se di fronte allo schermo non si trova nessun volto, la macchina continua a imparare, creando animazioni fluide in cui solo occasionalmente compaiono dei volti»<sup>9</sup>.

In un mondo in cui la maggior parte delle nostre esperienze passa per uno schermo, il fenomeno dell'AI comporta significative conseguenze nell'ambito della trasformazione tecnologica, influenzando profondamente la nostra interazione con gli strumenti digitali e conseguentemente modellando i nostri comportamenti in svariati settori della vita quotidiana.

La possibilità dell'AI di processare in pochissimo tempo un'enorme mole di dati provenienti da diverse fonti fornisce informazioni utili al fine di prendere decisioni informate cambiando dunque il nostro modo di prendere decisioni. Gli algoritmi di profilazione consentono invece una personalizzazione dell'esperienza

---

<sup>8</sup> Obvious, *La Famille de Belamy e i Sogni Elettrici di Ukiyo: reinterpretazioni e accelerazioni*, in A. Barale (a cura di), *Arte e Intelligenza Artificiale. Be my GAN*, cit., p. 190.

<sup>9</sup> <https://vimeo.com/336559940> (Ultimo accesso: 12/06/2023; trad. mia).

dell'utente. Analizzando i dati del comportamento, diviene possibile fornire una personalizzazione dell'esperienza che riflette le preferenze e le abitudini dell'utente. I siti web utilizzano infatti l'AI per mostrare contenuti personalizzati in base ai nostri interessi e alle nostre attività online. Questo processo sta cambiando il modo in cui interagiamo con il mondo online e il modo in cui utilizziamo i servizi digitali. Un altro settore riguarda quello dell'apprendimento. La piattaforma "EDapp" ad esempio utilizza una combinazione di video, presentazioni, quiz interattivi, esercitazioni e forum per fornire un'esperienza di apprendimento coinvolgente e personalizzata. Gli utenti possono lavorare ai loro ritmi e accedere ai materiali di apprendimento quando è più comodo per loro. L' AI sta cambiando inoltre il modo di lavorare e produrre beni e servizi automatizzando processi ripetitivi, ottimizzando l'efficienza dei processi di produzione consentendo così di abbassare i costi di produzione. Ma è davvero oro tutto ciò che luccica?

### ***3. Il rovescio della medaglia. Come convivere con l'AI? Rischi e prospettive***

Quando si scrive su un argomento in continua evoluzione come quello dell'AI il rischio è quello che l'articolo potrebbe diventare obsoleto nel giro di pochi mesi o addirittura poche settimane. Nella stesura di questo articolo molte cose sono accadute, come il blocco provvisorio della famosa piattaforma chatGPT in Italia con disposizione immediata del garante della privacy il 30 marzo 2023. La motivazione principale era legata alla raccolta dati degli utenti italiani da parte di OpenAI. Dopo un brevissimo braccio di ferro, chatGPT riapre il 28 aprile del 2023 garantendo più trasparenza e più diritti a utenti europei e non, come si legge nel comunicato

ufficiale rilasciato<sup>10</sup>. Il 27 aprile 2023, il “padrino dell’AI” Geoffrey Hinton si dimette da Google per poter parlare liberamente dei rischi connessi all’AI senza danneggiare l’azienda, come riportato nel lungo articolo rilasciato al New York Times<sup>11</sup>. Molte altre cose accadranno durante la stesura di questo articolo che al momento non è possibile prevedere. Ma qui non si tratta di offrire risposte confezionate e pronte all’uso sul futuro di questa rivoluzione tecnologica. Ciò che più conta è porre le domande giuste, con lo scopo di aprire nuovi percorsi di riflessione e ampliare il dibattito contemporaneo su una questione urgente e di cocente attualità. Per tale ragione ritengo che una possibile chiave di lettura sia quella di comprendere in che modo si sia arrivati da un utilizzo della tecnologia che aveva lo scopo di sollevare gli uomini dai lavori più pesanti, a una tecnologia che ora li sottrae ai compiti mentali più impegnativi. In breve: come si è passato dall’utilizzo della tecnologia come strumento *ausiliario* a un’entità da cui gli individui sono totalmente dipendenti? Cosa è accaduto e cosa comporta? Quali sono le implicazioni etiche, sociali e culturali di questo cambiamento di paradigma?

Le parole pronunciate da Klingemann per la presentazione della sua installazione “Uncanny Mirror” mi pare riassumano in maniera quasi inquietante il rapporto uomo-macchina, non solo in ambito artistico, ma in tutti gli ambiti più sopra menzionati: *il pubblico diventa un’interessante banca dati*. L’individuo, che lo sappia o meno, diventa a sua volta strumento di uno strumento.

A distanza di poco più di mezzo secolo le parole di Heidegger suonano quasi profetiche: «gli incommensurabili successi dell’inarrestabile sviluppo della tecnica fanno ancor sempre

---

<sup>10</sup> <https://www.garanteprivacy.it/home/docweb/-/docweb-display/docweb/9881490> (Ultimo accesso: 12/06/2023).

<sup>11</sup> <https://www.nytimes.com/2023/05/01/technology/ai-google-chatbot-engineer-quits-hinton.html> (ultimo accesso: 12/06/2023).

credere che sia l'uomo il signore della tecnica. In verità, invece, egli è il servo di quella potenza»<sup>12</sup>.

Secondo quanto emerso dal forum tenutosi il 5 maggio scorso "Tech Economy Hub 2023" del Sole 24 Ore l'Italia, su 27 paesi, si posiziona al 25° posto per diffusione di competenze digitali a causa della mancata consapevolezza e competenza degli strumenti digitali, essenziali per raggiungere l'obiettivo di un'attiva cittadinanza digitale. *La strada obbligata passa dall'inclusione* si legge nell'articolo del 6 maggio dell'omonima rivista. Inclusione, consapevolezza da raggiungere attraverso la semplificazione di tecnologie evolute. Tale semplificazione coincide con l'effetto *frictionless*, ovvero senza attrito, descritto dal giornalista del New York Times Kevin Roose come *ossessione del settore tecnologico*. Ma come si può rendere semplice una rivoluzione epocale che sta ridisegnando e plasmando le nostre esistenze, i nostri desideri, il nostro modo di pensare, sentire e agire? Come semplificare le implicazioni antropologiche, culturali, etiche e politiche causate dall'applicazione delle diverse AI?

Tutte le applicazioni dell'AI descritte nel precedente paragrafo assumono un significato e una configurazione del tutto differente se lette alla luce del fatto che il database di cui parla Klingemann sono i soggetti, che da persone diventano utenti e che la nuova architettura delle AI è in grado non soltanto di un apprendimento costante che si nutre delle nostre *tracce digitali* ma altresì di funzionare in maniera autonoma anche senza la supervisione del soggetto.

La semplificazione delle tecnologie evolute non rende conto di tutto questo ma è assolutamente in linea con quello che è il nuovo paradigma dell'AI: quello che conta non è produrre gli algoritmi migliori ma avere sempre più dati. «Il linguaggio della nuova

---

<sup>12</sup> M. Heidegger, *Filosofia e Cibernetica* (1984), tr. it. ETS, Pisa 1988, p. 42.

disciplina è oggi quello della statistica e dell'ottimizzazione, e la preoccupazione costante è la quantità e la qualità dei dati»<sup>13</sup>. Essere consapevoli significa rendere coscienti gli individui, che ciò che viene descritto come personalizzazione dell'esperienza dell'utente in realtà risponde a un meccanismo ben collaudato da un gran numero di aziende (Amazon, Facebook, Google) e che ciò che appare come un suggerimento, di un libro, di un video, di una qualsiasi merce, in realtà somiglia più a un meccanismo di circuizione, manipolazione, volto a innescare nuovi desideri senza che il soggetto ne sia davvero consapevole, rendendo tutte le nostre azioni sempre più semplici e automatiche: "Acquista con un click". Nell'ambiente digitale le persone diventano utenti. Nonostante molto spesso questi termini vengano usati come sinonimi intercambiabili, si tratta invece di concetti molto differenti e che implicano ricadute di non poco conto tanto sul concetto di identità del soggetto quanto sulle problematiche della gestione del rapporto uomo-macchina. L'utente è infatti privo dei tratti caratteristici della persona, singolarità, coscienza, volontà, morale, valori, creatività, capacità di prendere decisioni etiche e autonome, emozioni ed esperienze che sono alla base della sua costituzione come soggetto e del modo in cui si relazione con il mondo.

L'utente è al contrario è colui che usufruisce di un bene all'interno di un contesto digitale, di una specifica piattaforma attraverso un'identità virtuale definita da un nome, o da un avatar. Le sue azioni e interazioni si svolgono all'interno di un sistema che mette in discussione la capacità del soggetto di agire autonomamente. Nel mondo digitale infatti si viene a creare una nuova forma di dipendenza e passività poiché le scelte degli utenti sono vincolate, limitate, dagli algoritmi della piattaforma di volta in volta utilizzata. Un esempio è quello dei "cookies", frammenti

---

<sup>13</sup> C. Nello, *La scorciatoia. Come le macchine sono diventate intelligenti senza pensare in modo umano*, Il Mulino, Bologna 2023, p. 30.

di dati sugli utenti memorizzati sul computer o su qualunque dispositivo al fine di offrire un'esperienza personale dell'utente. Molto spesso l'accesso a un contenuto digitale dipende o meno dalla loro accettazione. La loro accettazione comporta la condivisione dei nostri dati e la loro memorizzazione. La libertà dell'utente di interagire all'interno del mondo virtuale è dunque vincolata dall'accesso ai suoi dati personali, alla sua privacy. L'essere umano, dotato di autonomia personale, diventa sempre più un elemento passivo all'interno del mondo digitale, in cui le sue scelte sono dettate dai sistemi di raccomandazione delle macchine.

Nella vita quotidiana – «s'insinua il germe di nuove discriminazioni, nasce il cittadino non più libero ma "profilato" prigioniero di meccanismi che non sa o non può controllare»<sup>14</sup>.

Ci troviamo di fronte a quello che è stato definito da Cosimo Accoto ne *"Il mondo dato"* come *inconscio tecnologico* che si insinua nelle nostre vite in maniera invisibile. Al momento infatti gli algoritmi e i codici software attraverso cui l'AI prende decisioni sulle nostre vite non sono del tutto decifrabili.

Tutto ciò ci pone di fronte a dilemmi etici e morali di non poco conto.

L'essere umano mutatosi in utente è sottoposto a una nuova forma di dipendenza tecnologica che comporta una serie di automatismi dei quali, perlopiù, non è del tutto consapevole, ponendolo di conseguenza in una posizione di passività.

L'autonomia dell'AI nel processo di creazione di un'opera *computer generated* corrisponde come già detto alla perdita di controllo dell'artista sul risultato finale che, come citato più sopra, può solo osservare. Ma cosa accade quando la *perdita di controllo* concerne decisioni di tipo etico che riguardano la vita delle persone? A chi deve essere attribuita la responsabilità?

---

<sup>14</sup> S. Rodotà, *Il mondo nella rete*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 37.

La sfida che si tratta di affrontare è quella di trovare un equilibrio tra la dipendenza tecnologica e l'autodeterminazione dell'individuo. Sarà necessaria una regolamentazione etica delle nuove tecnologie in modo tale che non nuocciano all'essere umano. Al momento il parlamento europeo sta lavorando sull'AI Act volto a garantire uno sviluppo tecnologico etico e incentrato sull'uomo. I deputati hanno già approvato nuove regole di trasparenza e di gestione dei rischi per i sistemi di AI, come si legge sulla pagina del Parlamento Europeo<sup>15</sup>. Ma come si potrà arrivare a una regolamentazione etica che superi gli interessi dei diversi stati? Questo potrà accadere soltanto attraverso un processo lungo e consapevole, e che richiederà come presupposto essenziale non soltanto un allineamento fra i diversi stati ma altresì una stretta collaborazione e contaminazione tra i vari saperi umani.

A oggi dunque la regolamentazione dei sistemi AI è certamente uno scenario possibile per il futuro del nostro rapporto con la tecnologia che non si configuri come mera dipendenza.

Ma potranno mai dell'entità non umane riuscire a *mimare la nostra coscienza morale (Gewissen) e non soltanto quella teorica (Bewußtsein)*. È questo un tema enorme a cui qui posso soltanto accennare.

In attesa di una tale regolamentazione, non possiamo *rimanere a osservare* il risultato finale.

La convivenza con i sistemi di AI passa da una presa di coscienza critica dell'individuo: «più si impone l'automatismo, più siamo obbligati a non essere noi automatici e a sviluppare la coscienza accanto alla conoscenza»<sup>16</sup>. Soltanto una tale presa di coscienza e resistenza che si oppone alla semplificazione di meccanismi

---

<sup>15</sup> <https://www.europarl.europa.eu/news/it/press-room/20230505IPR84904/ai-act-a-step-closer-to-the-first-rules-on-artificial-intelligence> (ultimo accesso: 12/06/2023).

<sup>16</sup> R. Bodei, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, intelligenza artificiale*, Il Mulino, Bologna 2023, p. 419.

complessi, potrà forse evitare un indebolimento e un offuscamento del pensiero e della stessa facoltà di giudizio dell'essere umano.

FEDERICA PORCHEDDU è Dottore di ricerca in Filosofia morale presso l'Università degli studi di Macerata

[federicamuoveilblu@gmail.com](mailto:federicamuoveilblu@gmail.com)

S&F\_n. 29\_2023

---

RECENSIONI & REPORTS

## Organismi, evoluzione e conoscenza

Università di Modena e Reggio Emilia, Modena 21 e 28 aprile 2023

**Organismi, evoluzione e conoscenza**

**Venerdì 21 aprile 2023**  
Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali, Unimore  
Aula 80 B, Largo S. Eufemia 19 (Modena)

**Venerdì 28 aprile 2023**  
Teatro del Collegio S. Carlo  
via S. Carlo 5 (Modena)

**Venerdì 21 aprile 2023**

10:30 Saluti Istituzionali  
Lorenzo Bertacchini, Direttore del DSLC  
Paolo Cecovelli, Presidente del "Fondazione di Modena"  
Maurizio Rinaldi, Unimore

10:30 Presentazione del progetto "La biblioteca della vita"  
Maurizio Rinaldi, Unimore

10:30 Presentazione della Prima Sessione  
Annalisa Ferretti, Unimore

10:30 **Geologia dell'Origine**  
Stefano Dominici, Museo di Storia Naturale UiniFi

11:00 Contributi alla Prima Sessione  
L'edilizia litologica di Frosinone: un'evoluzione darwiniana  
e morfologia geoflora  
Valeria Magagnoli, Unipa

Tra divulgazione e agenziazione, sulla sintesi evolutiva di Federico  
Sacco (1881-1948)  
Leonora Anzani, Unimore

Ormai non si evolve più? Le reazioni della pubblicistica cattolica  
alle opere di Darwin  
Francesco Deacchi, Studio Teologico S. Paolo di Catania

12:00 **Filosofia. Darwin botanico**  
Giacomo Scarpa, Unimore

12:30 Dibattito

15:00 Presentazione della "Mostruosa dei libri" Unimore  
Milena Bertacchini, Unimore

15:20 Presentazione della Seconda Sessione  
Fabio Degli Esposti, Unimore

15:30 **Considerazioni sparse su darwinismo e  
darwinismi, scienze e scienziati, storia, natura e...**  
Antonello La Vergata, Unimore

16:00 Contributi alla Seconda Sessione  
A new factor in evolution: the role of Darwinism in the selection  
organism of James Mark Baldwin  
Chiara Rinaldi, Unipa

Dalla variazione darwiniana come differenza pura alla variazione  
come elemento costitutivo di una struttura ricorsiva  
Nicola Lovricchio, Unipa

16:45 **L'eredità dei caratteri acquisiti prima e dopo  
Darwin**  
Mauro Mandrioli, Unimore

17:15 Dibattito e conclusioni

**Venerdì 28 aprile 2023**  
17:00-18:00 - Teatro del Collegio S. Carlo  
Saluti Istituzionali  
Stefano Dominici, Presidente Fondazione San Carlo  
Presentazione della conferenza a cura di  
M. Bertacchini, A. Ferretti, M. Mandrioli, V. Rinaldi, Unimore

**Come siamo rimasti l'unica specie umana sulla Terra**  
Telmo Plevani, Università di Padova

18:15 Dibattito e conclusioni

Con il patrocinio di:  
Comune di Modena, SIFM, Università di Modena e Reggio Emilia, Università di Padova, Fondazione di Modena

Con il supporto di:  
Fondazione di Modena

La critica storica è invitata a partecipare alle iniziative. Per informazioni scrivere a [pubbliko@unimore.it](mailto:pubbliko@unimore.it)

### ABSTRACT: ORGANISMS, EVOLUTION AND KNOWLEDGE

*This article presents the conference Organisms, evolution and knowledge that took place on April 21 and 28, 2023 in Modena. The common thread that links the panels is the concept of "evolution", from its origin to contemporary epigenetic discoveries. The reconstruction of a fragmented debate across different interpretations and misunderstandings of Charles Darwin's theory is not an easy task but is nonetheless crucial to illuminate the very inner process of science as a whole: on the one hand, the non-linear product of fallible human minds in conflict with each other; on the other, the only reliable method for understanding bits and pieces of the world around us.*

Nelle giornate del 21 e del 28 aprile 2023 si è tenuto a Modena il convegno dal titolo *Organismi, evoluzione e conoscenza*, culmine del progetto dal titolo "La biblioteca della vita" finanziato dall'Università di Modena e Reggio Emilia e dalla Fondazione

Modena per il sostegno ai progetti di natura interdisciplinare e interdipartimentale. Il percorso di ricerca, iniziato nel 2021 nel quadro del programma FAR Mission Oriented, sotto la coordinazione della professoressa Vallori Rasini e con la collaborazione di Annalisa Ferretti, Mauro Mandrioli, Milena Bertacchini e Fabio degli Esposti, ha unito in un unico sforzo di ricerca i dipartimenti di Studi linguistici e culturali, Scienze della vita e Scienze chimiche e geologiche di Unimore con l'obiettivo di ricostruire in ottica multidisciplinare il complesso dibattito attorno alle teorie dell'evoluzione tra Ottocento e Novecento, tra fraintendimenti e interpretazioni parziali della teoria darwiniana, sia presso i detrattori che i sostenitori, gettando anche una prospettiva sul contesto scientifico contemporaneo.

Il progetto ha contribuito inoltre alla valorizzazione del patrimonio librario di Unimore e dell'Accademia di lettere, scienze e arti attraverso l'analisi e la selezione di un'ampia collezione di carteggi e materiali sul tema in oggetto, resi ora disponibili gratuitamente in forma digitalizzata sulla piattaforma Lodovico grazie al DHMoRe (il centro interdipartimentale di ricerca sulle Digital Humanities dell'Università di Modena). Contestualmente, il progetto ha prodotto una serie di videoclip (fruibili gratuitamente anche da parte delle scuole) di natura scientifica che legano il dibattito del passato con i problemi affrontati dalla società contemporanea; un numero monografico per la rivista «Scienza&Filosofia» dal titolo *La teoria dell'evoluzione tra fraintendimenti ed errori*; infine due nuove traduzioni di testi classici edite da Mimesis, *I movimenti e Le abitudini delle piante rampicanti* di Charles Darwin e *la Storia della creazione naturale* di Ernst Haeckel.

La professoressa Vallori Rasini, all'apertura dei lavori, ha sottolineato l'importanza dell'impegno congiunto di discipline diverse nel convergere attorno all'intricato tema dell'evoluzionismo, ricostruendo un dibattito che, nella sua passata complessità, permette di cogliere aspetti ricorrenti anche nella disputa scientifica contemporanea, come il caso del Covid-19 ha tristemente ricordato. Se è vero che viviamo in un universo darwiniano, sbrogliare la matassa di opinioni, distorsioni, travisamenti, rifiuti, esaltazioni, contaminazioni con teorie rivali, può gettare una luce non solo sul ruolo della scienza nell'economia della vita, ma soprattutto sull'essere umano che *fa* la scienza e con essa muta se stesso, il mondo e la visione che egli ha di quest'ultimo.

La prima sessione, presieduta dalla professoressa Annalisa Ferretti, ha ripercorso la nascita, lo sviluppo e la diffusione del pensiero di Charles Darwin secondo diverse direttrici. Il primo intervento del professor Stefano Dominici (curatore del Museo di

Storia Naturale dell'Università di Firenze) dal titolo *Geologia dell'Origine* ha trattato della centralità della geologia nella formazione del pensiero di Darwin. La parola "origine" inserita nel titolo, infatti, si riferisce all'*Origine delle Specie*, a significare come sia possibile un vero e proprio scavo tra gli strati geologici delle influenze che hanno plasmato Darwin, contribuendo a creare il clima culturale adatto perché le idee del naturalista inglese potessero trovare forma compiuta. Gli approcci alla storia della teoria evolutiva possono essere di due tipi: internalisti, conchiusi cioè nei carteggi e negli appunti di Darwin, o externalisti, indirizzati alla ricostruzione del contesto intellettuale da cui Darwin mutuava suggestioni e idee. Geologia e zoologia sono, in questo caso, due pietre angolari della teoria darwiniana. Prive della mediazione della biologia, che all'epoca era di là da venire, posizioni geologiche e zoologiche si scontravano su fronti opposti. La concezione catastrofista di Cuvier, per esempio, negava l'evoluzione delle specie, contrapponendosi al trasmutazionismo di Lamarck, secondo cui invece le specie si trasformavano gradualmente in altre. Cuvier era un geologo, pertanto rilevava la presenza di organismi fossili negli strati di roccia e ne concludeva che grandi catastrofi avessero portato all'estinzione repentina di forme viventi: ne conseguiva che le specie erano soggette a brusche scomparse e all'altrettanto brusca comparsa di nuove. Lamarck al contrario, botanico e zoologo di formazione, riteneva che non fossero le catastrofi ad annientare le specie e provocarne l'estinzione, bensì lente trasformazioni originate dall'intenzione inconsapevole dei viventi ad adattarsi ai mutamenti ambientali. Un terzo attore, spesso trascurato dalla critica ed espunto dallo studio sul dibattito evoluzionista, è stato l'italiano Giambattista Brocchi. Autore di una *Conchiologia fossile*, Brocchi intratteneva un denso scambio epistolare con i colleghi francesi poiché aveva osservato, studiando i molluschi, come certi organismi fossili vivessero ancora negli strati geologici

antichi: Brocchi ne concludeva che le specie esistono e si comportano come gli individui, secondo un movimento di nascita e morte dettato da “fattori naturali interni” - sia Cuvier che Lamarck, invece, avevano finora insistito sulle cause esterne. Il dibattito sull’evoluzione tarda ad attecchire nel contesto britannico e solo nel 1807 viene fondata a Londra la *Geological Society*. L’approccio inglese sovvertirà la consuetudine, sostituendo la libera teorizzazione con la raccolta di prove concrete e dati fossili attraverso cui sviluppare linee di ragionamento induttive. In questo solco si muoveranno Charles Lyell, con i *Principi di geologia*, John Herschel, Robert Grant, Adam Sedgwick e tutti giocheranno un ruolo chiave (soprattutto Lyell) nel plasmare quelli che Darwin rielaborerà nei tre capisaldi della teoria evolutiva: ereditarietà, variabilità e selezione. Inoltre, sempre attraverso Lyell, Darwin recupererà anche l’idea di un “perdimento delle specie” di Brocchi.

La teoria di Darwin però non si diffuse in maniera omogenea e spesso si tentò di adattarla ad altre teorie già consolidate. Un esempio lo offre il secondo intervento di Valeria Maggiore (Università degli studi di Palermo) intitolato *L’estetica biologica di Ernst Haeckel tra evoluzionismo darwiniano e morfologia goethiana*. A differenza di Darwin, il quale si sarebbe rammaricato in tarda età di non aver dedicato maggior tempo alle arti, Haeckel crebbe in un contesto favorevole alla sintesi tra arte, pittura, poesia e scienze, e fin da bambino dipingeva la fauna naturale con straordinaria precisione. In un certo senso, il “darwinismo” si diffuse in Germania proprio grazie a Haeckel il quale, col suo bestseller *I problemi dell’universo*, ne preparò il terreno. Haeckel però non era un darwiniano puro: il suo obiettivo era armonizzare quel che aveva letto di Darwin con le teorie di Lamarck e la morfologia di Goethe: proprio sulla scia di quest’ultimo, Haeckel si pose il problema dell’ordine delle forme viventi e le leggi della loro metamorfosi. Haeckel approdò alla zoologia marina per vie traverse, accantonando

l'inclinazione artistica prima e lo studio della medicina dopo, influenzato da Johannes Müller. Nel 1859 prese parte a una spedizione per raccogliere fauna marina nel Mediterraneo. A Ischia riscoprì l'amore per la pittura, tentando di fonderla con la ricerca naturalistica in elaborate illustrazioni dei campioni collezionati. Haeckel lesse in seguito l'*Origine delle specie* nella traduzione tedesca del geologo e paleontologo Heinrich Bronn. La traduzione, però, era tutt'altro che fedele. Bronn non si limitò a integrare considerazioni personali all'opera di Darwin, ma aggiunse addirittura un intero nuovo capitolo a commento critico in coda. Haeckel di conseguenza interpretò impropriamente il pensiero di Darwin, sovrappoendolo a quello di Goethe nell'idea della variazione morfologica di una comune forma-base organica attraverso metamorfosi progressive. Questa sovrapposizione si espresse non solo scientificamente ma anche artisticamente, sintetizzando così le sue diverse inclinazioni spirituali in numerose tavole illustrate.

Haeckel fu solo un esempio di filtrazione della teoria di Darwin. Il terzo contributo, di Leonardo Anatrini (Università di Modena e Reggio Emilia), dal titolo *Tra divulgazione e speculazione: sulla sintesi evolutiva di Federico Sacco (1864-1948)* offre un caso di studio ancor più eclatante e inedito. Federico Sacco fu geologo e scienziato affermato. Nel 1910 pubblica in francese un curioso volume, *Evolutionbiologique et humaine*, tentando una sintesi non solo tra darwinismo, lamarckismo e teologia naturale, sulla scorta di Haeckel, ma di incorporare nel già imbrogliato quadro dell'evoluzione la tradizione esoterica. L'interpretazione del testo di Sacco non è facile, anche per l'assenza di note bibliografiche. Certo è che Sacco riceve il portato dell'esoterismo europeo dell'epoca così come professato nella Società Teosofica fondata da Madame Blavatsky. I primi teosofi, troppo legati alla loro radice "occultistica", avevano letto con sospetto il darwinismo, Sacco, invece, vede nell'evoluzione una nuova chiave

alchemica per interpretare non solo il passato ma prefigurare il futuro. La storia naturale si dividerebbe in “periodi” e il presente, Antropozoico, sarebbe stato sostituito da un futuro “Psicozoico” in cui gli esseri umani si sarebbero dovuti spogliare della propria prigione organica per evolversi in “angeloidi”, creature di pura essenza psichica. Il progresso tecnologico avrebbe affrancato l’essere umano dalle afflizioni e dalle fatiche della vita mondana, permettendogli di accrescere la propria vita mentale grazie al libero pensiero spiritualista, trascendendo cioè in una forma super-organica di pura psiche. Nel 1937 Sacco pubblicherà una sintesi dell’opera precedente (in italiano, questa volta) *Origine ed evoluzione della vita*, rinnovando in chiusura l’auspicio di un’evoluzione angeloide dell’uomo in vista di una imminente catastrofe globale sul modello di quelle descritte da Cuvier.

Sacco non fu il solo a introdurre il darwinismo in Italia. L’intervento di Francesco Brancato (Studio Teologico S. Paolo di Catania) intitolato *Creazione vs. Evoluzione? Le reazioni della pubblicistica cattolica alla teoria di Darwin* offre un pregnante spaccato sulla storia del dibattito italiano riguardo l’interpretazione del pensiero di Darwin da parte della stampa cattolica. Partendo da un testo di Carlo Molari, *Darwinismo e teologia cattolica*, è possibile individuare quattro fasi dello scontro tra cattolicesimo e darwinismo: guerra aperta; guerra in armi; armistizio e ultime difficoltà; pace. La pubblicazione dell’*Origine delle specie* passa perlopiù inosservata in Italia, ma la situazione cambia con *L’origine dell’uomo*. La rivista gesuitica «Civiltà cattolica», fondata nel 1850, avvia un dibattito con l’evoluzionismo, ma il nome di Darwin compare una solva volta. La rivista tenterà di dimostrare come il macrocosmo proteiforme delle teorie dell’evoluzione altro non sia che una congerie di ipotesi non suffragate da dati scientifici inoppugnabili, in un bizzarro cortocircuito; la rivista chiamerà in causa addirittura lo stesso Galileo, costretto all’abiura solo qualche secolo prima,

appellandosi al suo magistero per quanto concerne la metodologia delle dimostrazioni scientifiche. Secondo commentatori cattolici come Palomba, la scienza naturale sarebbe stata solo una nuova religione positivista e materialista, la quale per affermare i suoi dogmi avrebbe rinnegato perfino i capisaldi del suo metodo, offrendo congetture e ipotesi non verificabili sperimentalmente. La teoria di Darwin, in altre parole, sarebbe stata più filosofica che scientifica, una teoria del progresso di matrice ideologica mascherata da scienza. Curioso osservare come il cattolicesimo, invece di evocare la fede, rimproverasse a Darwin di non essere abbastanza scientifico.

Darwin, dal canto suo, non smise mai di cercare conferme e complementi della sua teoria, muovendosi con spiccata creatività anche in campi in genere ignorati quando si pensa al grande naturalista inglese. Uno di questi è stato affrontato nell'intervento del professor Giacomo Scarpelli (Università di Modena e Reggio Emilia) dal titolo *Fitosofia. Darwin botanico*. Nel 1862 Darwin pubblica *I vari espedienti mediante i quali le orchidee vengono fecondate dagli insetti*, primo di una serie di volumi dedicati alle piante. L'obiettivo di Darwin è scoprire se i meccanismi evolutivi del regno animale già sviscerati in passato siano gli stessi di quello vegetale. Un aspetto apparentemente banale come il colore dei fiori, per esempio, si rivela uno stratagemma di sopravvivenza: attrarre gli insetti in modo da farsi impollinare. La varietà delle forme vegetali porta Darwin a esperimenti insospettabili, come nel caso delle piante insettivore. Per stabilire se queste abbiano o meno un apparato digerente, Darwin somministra tanto (e vario) cibo quanto veleni. La drosera carnivora usata come cavia sopravvive anche all'arsenico e Darwin ne conclude che sia dotata di un sistema digestivo ma non di uno nervoso. Le piante rientrerebbero a pieno titolo tra gli organismi in lotta per la vita e appronterebbero strategie di sopravvivenza come la fecondazione incrociata per rafforzare la discendenza. Non solo,

tutte le piante avrebbero una tendenza al movimento (per verificarlo, Darwin lasciò che la casa fosse invasa dai rampicanti). Tali movimenti, però, a differenza di quelli animali, sono determinati dalla luce e avvengono solo se vantaggiosi: le piante non solo si muovono, ma “giudicano” in base alle *chance* di sopravvivenza. Lo stesso dicasi per le radici, che si muoverebbero simili alle talpe, orientandosi per evitare gli ostacoli nel terreno. In conclusione, mentre il mondo discuteva dei presupposti e delle conseguenze della sua teoria, Darwin ricercava un’immagine universale della natura in cui tutti gli organismi viventi fossero figli dello stesso processo.

A seguito del momento di dibattito e la pausa pranzo, i lavori sono ripresi con l’intervento della dottoressa Milena Bertacchini e della dottoressa Laura Montinaro (Università di Modena e Reggio Emilia) dal titolo *Presentazione della ricchezza dei fondi Librari Unimore*. Le relatrici hanno illustrato l’ampio lavoro di catalogazione dei fondi della Biblioteca giuridica, della Biblioteca dell’orto botanico e della Biblioteca medica, consistenti in manoscritti di storia naturale i cui estremi di datazione sono compresi tra il 1501 e il 1830. Nel 2023 è iniziata la digitalizzazione dell’ampio materiale a disposizione sulla medialibrary Lodovico. Il fondo Dante Pantanelli, direttore dell’accademia dei fisiocritici, geologo e presidente fondatore società geologica italiana, ha contribuito inoltre all’ampliamento della biblioteca Unimore e alla ricostruzione della storia del museo Gemma.

Il professor Fabio Degli Esposti ha coordinato la sessione pomeridiana, aperta da un intervento del professor Antonello La Vergata (già ordinario dell’Università di Modena e Reggio Emilia) intitolato *Considerazioni sparse su darwinismo e darwinismi, scienza e scienziati, storia, natura e...* Il quadro emerso dalla prima sessione è quello di una teoria che non si è sviluppata linearmente, ma tra inciampi, errori e interpretazioni sbagliate, sia in buona che in cattiva fede, ma forse è solo un pregiudizio del senso comune

che esista davvero una “Scienza” monolitica in cui tutti gli scienziati siano in accordo su un comune paradigma. Il Covid-19 ha mostrato come l'accordo tra scienziati sia spesso difficile, e non solo per il credito variabile da posizione a posizione, finti esperti, opinioni in libertà, eccetera. Luminari di chiara fama hanno professato posizioni avverse a colleghi altrettanto prestigiosi e tutti dichiarandosi armati di fatti e dati sperimentali. Al dibattito sul virus hanno partecipato (solo per nominarne alcuni) virologi, immunologi, microbiologi, infettivologi, epidemiologi, pneumologi, tutti con formazioni e specializzazioni differenti. L'inevitabile frammentarietà del processo scientifico nell'acquisizione di conoscenza è una costante, basti citare, per tornare a Darwin, la disputa su numero e tipo di “selezioni” nella lotta per la vita operanti in natura. Il solo James Baldwin ne aveva individuate un'intera congerie in contrasto con altri teorici, e tutto prima ancora delle scoperte di Mendel. L'interpretazione convenzionale della “scienza assoluta” genererebbe in realtà, secondo La Vergata, due errori fatali: da una parte vedere la scienza come mito; dall'altra alimentare un sentimento contrario di diffidenza nei confronti di qualcosa che, in realtà, è un processo fallibile di uomini fallibili. Se le discipline umanistiche hanno un ruolo, in questo contesto, è documentare dettagliatamente le deviazioni, gli errori, le confusioni e le liti dell'unico metodo che abbiamo per acquisire conoscenza, che al contempo non può, e non deve, per il suo stesso bene, trasformarsi in una nuova narrazione mitologica.

La figura di Baldwin è stata ulteriormente approfondita nel successivo intervento di Chiara Pertile (Università degli studi di Milano) dal titolo *A new factor in evolution: dalla crisi del darwinismo alla selezione organica di James Mark Baldwin*. La teoria generale di Darwin contiene cinque teorie costitutive più piccole: l'evoluzione, la discendenza comune, il gradualismo, la moltiplicazione delle specie e la selezione naturale. Quest'ultima

è anche la più importante, ma altrettanto lacunosa. Mancherebbero infatti spiegazioni non solo sul meccanismo delle variazioni ma anche sulla loro ereditarietà. L'assenza di una descrizione precisa del processo di selezione fa propendere per un neolamarckismo che, al contrario, sembra offrire almeno due risposte: primo, un'evoluzione "verticale" che porta al miglioramento dei caratteri individuali; secondo, il considerare l'ambiente fondamentale nello sviluppo delle caratteristiche ereditarie. Verso la fine dell'Ottocento, Herbert Spencer sposa il neolamarckismo pubblicando *The Inadequacy of Natural Selection*, cui replicherà il neodarwiniano August Weissman con *The All Sufficiency of Natural Selection* sostenendo come l'ambiente e le condizioni di esistenza non avessero rilevanza nello sviluppo delle variazioni. È in questo acceso dibattito che si inserisce James Baldwin, con una prospettiva inedita, quella americana. Il rapporto tra organismo e ambiente era centrale nella cultura d'oltreoceano, basti pensare alla corrente trascendentalista e allo stretto rapporto che intercorreva con la natura. Baldwin, da psicologo, voleva analizzare il comportamento e lo sviluppo della coscienza all'interno dell'evoluzione, senza però cedere al lamarckismo: troverà risposta nella cosiddetta selezione organica. La selezione organica vede gli organismi come entità "plastiche": l'ambiente può causare modificazioni di certi caratteri che, se vantaggiosi, vengono trasmessi alla prole. Questo tipo di variazione con modificazione, però, pur incorporando l'ontogenesi, non sarebbe altro che un intelligente "accomodamento". Gli accomodamenti, infatti, non sono ereditati a livello biologico, ma sociale: detto altrimenti, non sono innati, ma appresi in un'unità indissolubile tra la sfera biologica e quella culturale in cui gli organismi sono calati. L'unità tra natura e cultura è la chiave di volta che secondo Baldwin permette di correggere il tiro e completare la teoria evolutiva senza tralasciare la centralità del comportamento e degli stili di vita socioculturali.

Tanto il neolamarckismo quanto Baldwin notavano un difetto nella teoria evolutiva che, forse, proprio come rimproverato dalla stampa gesuitica, mancava di rigore scientifico nelle dimostrazioni. A questo proposito l'intervento di Nicola Lovecchio (Università degli studi di Bergamo) dal titolo *Dalla variazione darwiniana come differenza pura alla variazione come elemento cinestetico di una struttura ricorsiva* riprende il vecchio assunto di Karl Popper secondo cui quella di Darwin non può considerarsi una teoria scientifica, quanto piuttosto una struttura concettuale entro cui sviluppare nuove e diverse teorie scientifiche. Dal punto di vista della logica formale, la teoria di Darwin mancherebbe del prerequisito ontologico che spiegherebbe il meccanismo di selezione, o accumulo delle variazioni. Il riassunto della catena deduttiva dell'*Origine delle specie* è il seguente: compaiono variazioni; cambiano le condizioni di vita; alcune variazioni sono vantaggiose a condizioni ambientali mutate. Nell'ambivalente contesto distruttivo/creativo del processo evolutivo, la sopravvivenza dell'organismo equivale alla sua persistenza. La chiave logica da cui dedurre la comparsa di variazioni, e il loro successo nella selezione, è l'auto-mantenimento di questa persistenza tra topologie chiuse di organismi. La selezione, in altre parole, non sarebbe l'effetto causante, bensì il risultato dell'auto-mantenimento organico.

La giornata del 21 si è chiusa con l'intervento del professor Mauro Mandrioli (Università di Modena e Reggio Emilia) intitolato *L'eredità dei caratteri acquisiti prima e dopo Darwin*. Quella dell'eredità dei caratteri acquisiti era un'idea diffusa prima di Darwin. Con l'avvento dell'*Origine delle specie* e il lento mutamento di paradigma, come abbiamo visto, il lamarckismo si eclissa fino a riproporsi però in una forma inedita (e sorprendente) appena dieci anni fa. Secondo i genetisti sarebbe necessario revisionare il darwinismo alla luce di una rinnovata teoria dei caratteri acquisiti: la modificazione epigenetica. Si sono condotti

esperimenti sui topi in cui la cavia è stata sottoposta a una scossa elettrica sulla zampina, in modo da condizionarla ad alzarla ogniqualvolta sentiva odore di mandorla. Questo carattere acquisito è stato ereditato dalla prole del topino, concepita con un'altra cavia non sottoposta al condizionamento. Si potrebbe concludere che le condizioni esterne modifichino il DNA, ma sarebbe improprio. La modifica epigenetica, infatti, non cambia il DNA, ma il modo in cui il gene funziona senza mutare: in altre parole, cambia l'informazione trasmessa dal gene, non la struttura. Esisterebbero infatti tanti eventi che possono "scrivere" sul nostro materiale genetico: possiamo ottenere così cellule identiche di specie identiche che però funzionano in modi diversi (per esempio esemplari dello stesso insetto in cui uno ha le ali e l'altro no: stesso materiale genetico, diverso fenotipo). L'aspetto forse più rivoluzionario della scoperta è che le modificazioni epigenetiche sono ereditarie. Poiché la modifica non è strutturale, però, la durata delle modificazioni intergenerazionali dipende dal mantenimento dello stimolo che ha causato il cambiamento: in questo senso, le modificazioni non sono definitive e possono essere azzerate. L'abbondanza di dati sperimentali a disposizione fa propendere in certo senso verso una riabilitazione di Lamarck, non tanto per dismettere la teoria di Darwin, ma proprio in virtù del fatto che la scienza non è un processo lineare: i corsi e ricorsi della storia delle idee possono sempre riproporsi alla luce delle innovazioni, ciascuno contribuendo a rivelare un poco di più l'inesauribile rapporto tra l'organismo chiamato uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo.

Il 28 aprile si è tenuta nel teatro del Collegio San Carlo di Modena la conferenza conclusiva del professor Telmo Pievani (Università degli studi di Padova) dal suggestivo titolo *Come siamo rimasti l'unica specie umana sulla Terra*. Dopo i saluti istituzionali del professor Giuliano Albarani e la presentazione della professoressa

Annalisa Ferretti, Pievani ha affrontato il concetto di “antropocene”, periodo dalla datazione incerta in cui l’attività umana ha iniziato a incidere strutturalmente sulla natura. Un articolo apparso su *Nature* tre anni fa ha stabilito che nel 2020 la massa antropogenica ha per la prima volta superato quella della biomassa; in altri termini abbiamo riempito il globo di manufatti la cui massa eccede tutta la biomassa degli esseri viventi. Le ipotesi sull’inizio del processo antropocenico sono varie, dalla prima rivoluzione industriale allo scoppio delle bombe atomiche, ma si potrebbe retrodatarlo a migliaia di anni fa, quando la nostra specie ha cominciato a diventare “invadente”: che questa pre-potenza sia coincisa con il momento in cui siamo rimasti l’unica specie umana sulla terra?

In ogni fase storica, da sette milioni di anni fa sino a una certa soglia, è esistita una pluralità di specie umane in compresenza. Basta risalire di centomila anni nella filogenesi per individuare addirittura sei specie umane diverse dalla nostra. L’*Homo sapiens* è dunque emerso da un contesto primordiale in cui figuravano tanti modi di “essere umani”. Queste specie però non erano divise da barriere biologiche e societarie insormontabili: i dati fossili rilevano non solo la presenza di incroci, ma addirittura l’accettazione di queste “forme ibridate” all’interno dei gruppi preesistenti, permettendo loro forse di perpetuare una discendenza mista.

La classica immagine lineare che ritrae da sinistra a destra il progenitore comune di uomo e scimmia ancora abbarbicato agli alberi, e procede raffigurandolo in cammino, ora barcollante sulle zampe posteriori, ora ancora un po’ curvo che brandisce la fiamma, ora la lancia, e via via raddrizza la schiena fino a trasformarsi nell’ultima figura, un *Sapiens* con la cravatta annodata al collo e la valigetta stretta nella mano, è sostanzialmente falsa. L’evoluzione dell’uomo è in realtà un mosaico: non c’è stata una direttrice unica, ma tanti e diversi tentativi di adattamento. Il

primo intervallo di separazione rilevante tra le specie è stato il bipedismo. Anche il cervello si è sviluppato in maniera disomogenea e fino a tempi recenti alcune specie umane avevano il cervello grande un terzo del nostro. Questa frammentazione è il risultato di un processo tipicamente umano, assente tra le scimmie: la migrazione.

Due milioni di anni fa è iniziata un'espansione territoriale dall'Africa e l'allontanamento progressivo delle popolazioni ha favorito la differenziazione per mancanza di scambio genico tra gruppi lontani. Di nuovo, l'espansione non è stata un movimento unico e tantomeno omogeneo. Ondate successive di migrazioni dall'Africa hanno permesso l'incontro tra nuove generazioni e quelle insediate in precedenza.

La domanda resta: come ha fatto l'Homo sapiens a prevalere su tutte le altre specie umane? Neanderthal, per esempio, non solo manifestava una forma d'intelligenza simbolica (strumenti musicali, ornamenti, eccetera) ma era sopravvissuto a prove durissime, comprese le glaciazioni: com'è possibile che nel volgere di ventimila anni appena, una specie così ben adattata sia scomparsa del tutto insieme alle altre? Le ipotesi sono varie. È improbabile che il Sapiens abbia massacrato tutte le specie diverse, poiché tra i resti fossili non figurano tracce di grandi conflitti (le morti più frequenti erano dovute alla caccia). Altrettanto improbabile è che, uscendo dall'Africa, il Sapiens abbia recato malattie letali per gli altri ominidi: qualcuno si sarebbe adattato o avrebbe sviluppato anticorpi e, in ogni caso, una pandemia non impiega decine di migliaia di anni per sterminare le specie. Un'altra ipotesi è che si sia verificata un'ultima ondata dall'Africa di orde di Sapiens più competitive, dotate di elevata organizzazione, immaginazione, coordinazione, strategia e, soprattutto, un linguaggio più efficace rispetto alle altre specie umane.

I Sapiens dell'ultima ondata, di cui noi saremmo discendenti, manifestavano un comportamento inedito: occupavano nicchie

ecologiche. Trasformavano un ambiente nel *loro* ambiente. Nella loro casa.

Un esempio lo offrono i cacciatori di mammut i quali, invece di continuare a migrare verso climi più miti, sopravvivono per generazioni a temperature rigide, in ambienti inospitali, affinando tecniche di caccia la cui precisione e metodicità erano finora impensabili.

Poco a poco, le altre specie umane che abitavano le stesse nicchie sono state assorbite dal gruppo meglio organizzato, fino a dissolversi.

Essere rimasto l'unico umano sulla terra può aver generato nell'Homo sapiens l'illusione che questa stessa terra sia sua di diritto.

Non solo.

La capacità di plasmare la natura può averlo illuso di esserle superiore. Riprendendo una citazione fatta dal professor Pievani all'inizio della conferenza, lasciamo l'ultima considerazione in merito a Mark Twain, un esemplare Sapiens di raro acume:

Man has existed for 32,000 years. The fact that it took hundreds of millions of years to prepare the world for him is proof that it was created for man. I suppose it's like that, but I don't know for sure. If the Eiffel Tower represented the current age of the world, the paint layer at the tip of its pinnacle would represent the lifespan of man, and everyone would perceive that that thin layer was what the tower was built for. I believe they would perceive it, but I do not know for sure...

*Adil Bellafqih*

ADIL BELLAFQIH è Dottorando di Ricerca presso il Dipartimento di Studi Linguistici e culturali di Unimore

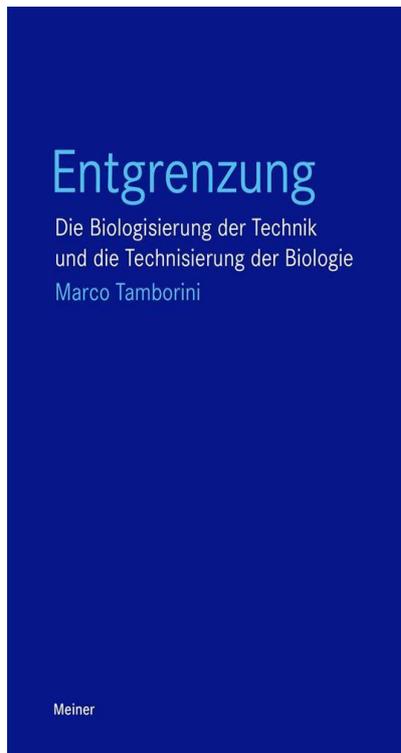
[adil.bellafqih@unimore.it](mailto:adil.bellafqih@unimore.it)

**Marco Tamborini**

***Entgrenzung.***

***Die Biologisierung der Technik und die Technisierung der Biologie***

Felix Meiner Verlag, Amburgo 2022, pp. 208, € 18,99



Il testo di Marco Tamborini è uscito nel 2022 in Germania per i tipi di Felix Meiner, e ha anzitutto il pregio di essere una lettura agile, nonostante la complessità delle questioni trattate, la diversità delle discipline considerate, nonché il numero delle prospettive, degli autori e degli esempi inclusi.

Infatti, Tamborini attraversa la biologia, le biotecnologie, l'ingegneria, la robotica, la paleontologia, il *design* e l'architettura, ne ripercorre la storia più recente e ne segue gli sviluppi più avanzati, avendo particolarmente cura per lo

sviluppo - sia in sede di considerazione teorica che pratica - delle tecnologie impiegate da ognuna. È d'altronde la questione della tecnologia, o più precisamente della tecnica, la leva con cui il testo solleva le questioni decisive per l'intero percorso. Attenzione però: lo scopo non è quello di una rassegna delle possibilità tecniche, strumentali e pratiche che le scienze hanno oggi. Piuttosto, l'utilizzo di queste, e le relative riflessioni, sono il banco di prova per affrontare per l'appunto delle domande di importanza fondamentale: che rapporto vige tra tecnica e natura? In quale relazione sono la pratica e la teoria? Come si comportano le varie discipline tra loro? Che cosa significa - e come è stata storicamente intesa - la nozione di forma? Lo scopo di Tamborini è quindi proprio quello di fare ordine entro queste questioni, e il

metodo è quello di considerarle all'interno dello sviluppo delle discipline citate, nel gioco reciproco tra prassi e riflessione teorica.

Inoltre, la domanda sulla nozione di forma è l'altro polo che traccia idealmente il percorso del lavoro di Tamborini, e che definisce la risposta alle domande precedenti. La maniera di intendere questa ha infatti declinato il modo di comprendere sia la relazione tra la tecnica e la natura, sia quella tra la pratica e la teoria. Ma ha anche deciso dell'atteggiamento delle varie discipline tanto nel confronto con l'utilizzo della tecnologia, quanto in relazione alle altre discipline più o meno prossime: è la nozione di forma che avvicina prospettive a prima vista così lontane come quella della biologia e dell'architettura. E con ciò, l'ordine e la dimensione delle questioni, le quali appartengono non soltanto alla storia delle scienze, ma anzitutto anche alla filosofia, si determinano più nello specifico entro l'ambito della morfologia. È soprattutto all'interno di questa che si delineano il merito e i risultati del testo dell'autore.

La formulazione della morfologia risale ai lavori scientifici di Johann Wolfgang von Goethe, la cui fortuna è stata quanto meno alterna. Ciò anche e soprattutto per gli sviluppi nella biologia della prospettiva dell'evoluzionismo, fino alla più moderna sintesi dell'Evo-Devo, che ha poi oscurato il contributo di Goethe per via della considerazione di lui come mero anticipatore – e pertanto poi inevitabilmente superato – di ciò che più tardi sarebbe stato meglio elaborato appunto con l'evoluzionismo. All'orizzonte della morfologia sono da inscrivere però, cosa che Tamborini non manca di fare, così come non manca di riferirsi alle radici goethiane della morfologia, anche i contributi di autori fondamentali come quelli, tra gli altri, di D'Arcy Thompson e Stephan J. Gould. Per comprendere il merito specifico di Tamborini, interessa soprattutto ricordare come negli ultimi anni, soprattutto in Germania, ma anche in Italia (si pensi per esempio ai lavori di Francesco Moiso per la

storia della filosofia, e di Federico Vercellone per l'estetica), sia stato riscoperto il valore originale e autonomo dell'impostazione di Goethe, e in questa direzione, come questa riscoperta abbia corrisposto all'esigenza di elaborare, sulla scorta della morfologia, un nuovo paradigma di ricerca per le più differenti discipline. Con ciò, per citare autori e discipline che Tamborini non tratta tematicamente nel suo libro, ma per proseguire e chiarire così il suo stesso lavoro, si è sottolineata l'influenza della morfologia su autori fondamentali, e insieme ribadito il valore di questi, come Aby Warburg ed Ernst Gombrich per la storia dell'arte, Ernst Cassirer e Wilhelm Dilthey per la filosofia, André Leroi-Gourhan per l'antropologia, e Franco Moretti per la storia della letteratura. Si può affermare che il lavoro di Tamborini dia un seguito proprio a queste esigenze, declinandole per un verso nella ricostruzione delle pratiche, dei rapporti reciproci, nonché delle teorie della biologia, delle biotecnologie, dell'ingegneria, della robotica, della paleontologia, del *design* e dell'architettura, e per un altro per approcciare quelle domande generali che sono già state esplicitate.

Pertanto, per tornare proprio alle domande precedenti, i risultati cui Tamborini conduce sono così a loro volta da intendere generalmente entro la più generale prospettiva della morfologia come studio e descrizione della forma quale dinamica continua e complessa che costituisce il vivente, dove vige il continuo gioco di implicazioni tra l'oggetto di studio, il soggetto che osserva, la storia della disciplina in cui ci si muove, il contesto della ricerca. E, in ordine, si possono così schematicamente riassumere: natura e tecnica rimandano costitutivamente e con continuità l'una all'altro, definendo ognuna la sua immagine in un gioco di specchi; allo stesso modo, teoria e pratica non si possono separare, perché il loro rapporto è quello della generazione reciproca, così che, in concreto e per proseguire la questione precedente, l'utilizzo di una tecnologia - della tecnica - offre nuove possibilità di

comprendere la natura, modellare teorie e manipolare problemi; le varie discipline si comportano l'una rispetto all'altra con la circolazione inevitabile, costante e aperta di saperi e tecniche; e la forma, la cui concezione deve giustificare tutto ciò, deve essere concepita come il compito aperto del processo di costruzione dinamica di idee, di teorie, di modelli, di strutture, di oggetti, di materiali, che include più livelli e più elementi da co-ordinare e configurare.

Il testo di Tamborini raggiunge tutto ciò in uno spazio abbastanza breve, articolandosi in una struttura di otto capitoli: nel primo, viene affrontata la morfologia biologica del XX secolo, e le diverse definizioni del concetto di forma che hanno determinato quello e il seguente secolo; nel secondo, sono affrontati i fondamentali filosofici - come vengono elaborati dal botanico Raoul Heinrich Francé e dal filosofo Ernst Kapp - della bionica, vedendo come questo sapere è circolato significativamente nelle discipline architettoniche della prima metà del XX secolo; nel terzo, viene offerta l'analisi del concetto di forma di D'Arcy Thompson, e come questa abbia influenzato, di nuovo, l'architettura e le biotecnologie, e i lavori di Alan Turing; nel quarto, viene delineato il rapporto tra la tecnica e la biologia negli anni '60 del '900, attraverso la biomimetica negli USA e la bionica nella Germania dopo la Seconda Guerra Mondiale; nel quinto, si concentra soprattutto sul *morphospace*, ossia la tecnica e prassi di visualizzazione al Computer di tutte le possibili forme di costruzione, valutando anche l'influenza di questa nella biologia e nell'architettura del tardo XX e del XXI secolo; nel sesto, in continuità con il precedente, sono trattate le conseguenze per la paleontologia e per la ricostruzione delle forme viventi a partire dai fossili, della visualizzazione informatica, e degli sviluppi tecnologici della stampante 3D, della realtà virtuale e aumentata; nel settimo, viene studiato il ruolo e il valore della tecnologia nella ricerca morfologica e biologica del XXI secolo, soprattutto

per l'utilizzo della robotica, che ha consentito la formulazione non solo di nuovi metodi, ma anche e soprattutto di nuove questioni; nell'ottavo e ultimo, si considerano infine le questioni di ordine politico, economico e valoriale insite alla circolazione del sapere nel XX e XXI secolo. Infine, come conclusione di tutto questo percorso, Tamborini propone una riflessione storica e attuale, che è tanto premessa quanto insegnamento generale del suo lavoro: il sapere non può che avanzare con la sua libera circolazione e con l'apertura dei vari confini disciplinari.

*IVAN QUARTESAN*

Eleonora de Conciliis

*Sloterdijk suite.*

*Espansione e riduzione dell'umano*

Meltemi, Milano 2023, pp. 240, € 22



*Sloterdijk suite. Espansione e riduzione dell'umano* è l'ultimo testo di Eleonora de Conciliis; al suo interno riesce a coniugare i suoi interessi per la critica culturale - lo sviluppo della soggettività, i compiti e le potenzialità della filosofia - alle questioni che la nostra contemporaneità ci suggerisce - la situazione ambientale e lo sviluppo di internet - attraverso lo sguardo sistematico di Sloterdijk.

De Conciliis si avvale del preludeo per costruire un terreno semantico comune

tra il lettore e Sloterdijk; a questo fine viene sostenuta l'equazione tra "pensare" e "trasporre fuori" (p. 14) e da ciò deriva la seconda equazione, quella tra "filosofia" e «abitare lo spazio del concetto» (*ibid.*). Questa spazializzazione dell'azione speculativa, da cui viene mutuata la *topologicità* dello stile sloterdijkiano, permette di sintetizzare il piano materiale e quello spirituale in un'unica sfera che abbraccia tutto ciò che è inerente all'essere umano - la *sfera dell'umano*. Il pensatore tedesco deve trovare argomenti validi al fine di avvalorare il metodo filosofico nella discussione intorno all'umano e, per farlo, mutua il concetto di *iperoggetto* da Timothy Morton, secondo il quale un *iperoggetto* è un ente inconoscibile immediatamente in quanto è dilatato nel tempo e nello spazio. Siccome la filosofia è proprio ciò che permette di muoversi con dimestichezza nello spazio concettuale -

dove il tempo si appiattisce - e siccome l'*umano* corrisponde a un ente che si estende nello spazio e nel tempo, allora la filosofia è il dispositivo migliore per discutere dell'umano.

L'introduzione è utilizzata per spiegare il titolo e gli obiettivi di *Sloterdijk suite*. L'opera di Sloterdijk, considerata nella sua spazialità, può essere paragonata a una lussuosa suite d'albergo: «una sequenza spazio-temporale artificialmente costruita, inanellamento abitabile o rappresentabile ad concetti: un corteo di melodie teoriche o di stanze speculative da cui ammirare un panorama mozzafiato, generatore di sentimenti e di pensieri terribilmente lucidi [...] "suite" significa un luogo della mente in cui trascorrere un periodo piuttosto lungo, caratterizzato dalla riduzione del movimento e dalla dilatazione del tempo, a cui va aggiunta una paradossale intensificazione del lavoro» (p. 20). L'intera visione del mondo sloterdijkiana si fonda sulla teoria sferologica: si assume la realtà come sistema-sfera caratterizzato da un movimento pulsante che riflette i vari fenomeni dei soggetti nella *sfera*. Al fine di mappare l'opera del filosofo, il testo si articola in sette capitoli: il primo di fondazione metodologica; i successivi quattro delineano gli elementi fondamentali della teoria; il sesto capitolo identifica la causa comune delle crisi del sistema-sfera e il settimo una loro possibile soluzione.

Il *Capitolo primo, La quarta ironia* introduce le quattro determinazioni storiche dell'ironia e la funzione dell'ultima. La prima forma d'ironia, che vede in Socrate il massimo esponente, consiste nell'auto-immiserimento - o *riduzione* - del filosofo al fine di poter indagare il mondo circostante; la seconda invece è l'ironia *romantica*, che consiste nella riduzione del mondo circostante attraverso un processo di sua creazione e distruzione ideale. La terza e la quarta ironia si articolano a breve distanza l'una dall'altra: l'ironia *cibernetica* avviene con l'ultima svalutazione, svalutato il filosofo e il mondo resta da svalutare il soggetto; la quarta ironia è la nuova forma d'analisi necessaria

per comprendere una realtà spazializzata dove anche il soggetto è stato ridotto, così si può parlare di *drone*: un dispositivo pilotato a distanza che perlustra uno spazio. Considerando i quattro capitoli successivi come funzioni e caratteristiche della sferologia e il *drone* come il dispositivo per osservarle e comprenderle, allora l'ironia è lo strumento per indagare e attraverso il quale Sloterdijk ha indagato il mondo e tratto la sua teoria - una fenomenologia ironica della cultura.

Il secondo capitolo delinea il fondamento della sferologia, definendo i suoi movimenti e le sfere interne. La sfera può *espandersi* e *ridursi*, questo si traduce in un'inclusione nell'*umano* del *non-umano* (espansione) o nella rielaborazione dello spazio occupato dagli enti nella sfera (riduzione). Il dispositivo che permette questi movimenti è il linguaggio in quanto è alla base degli strumenti utili all'espansione - la stessa scienza è una formulazione linguistica della realtà - e di quelli utili alla riduzione - tra cui il discorso filosofico -; grazie a questa caratteristica del soggetto, l'essere umano è l'unico animale in grado di *autodomicarsi*. La *sfera dell'umano* si muove in maniera ritmica, a ogni periodo di espansione corrisponde un periodo di riduzione e ciò fa sì che la sfera si trasformi, affinché queste trasformazioni non la distruggano sono necessarie tecniche di ri-soggettivazione, il capitolo terzo si occupa di descriverne la forma a priori.

Il processo di antropogenesi si articola in un complesso di antropotecniche storicamente determinate e altre, da sempre efficaci per la specie umana, dette "ancestrali". Il processo di costruzione storica dell'antropogenesi è espansivo-riduttivo: l'umano si espande in una direzione, preferendo un'antropotecnica innovativa, eppure si riduce abbandonando le antropotecniche obsolete. Caratteristica dell'odierna antropotecnica è la incentivazione nell'organizzazione di forti individualità - piccoli nuclei sociali o individui particolarmente espansi nella *sfera*

dell'umano - , questi si presentano nello spazio come sfere intratopiche - sfere collocate all'interno della *sfera dell'umano*. La crescente disposizione di sfere intratopiche viene definita da Sloterdijk *processo di schiumazione*. Questo processo si coniuga con un potente strumento di espansione, il web, innescando l'*userizzazione* dell'umano. Il soggetto diventa così *user* ovvero un *soggetto sgravato dal peso dell'esistenza* (p. 94).

Il quarto capitolo tratta della maternità e va a iscriversi nel discorso antropogenico garantendo un ingresso alla visione sloterdijkiana ripulita dalle critiche di carattere ideologico - puntuali o meno che siano. La maternità è la relazione ancestrale tra il figlio e la madre che pone il primo in totale dipendenza dalla seconda: non a caso il figlio, non solo riesce a vivere grazie alle cure della madre ma tutta la sua vita è una declinazione delle tecniche adoperate dalla madre per tirarlo su. Il ruolo della madre è però importante quanto stressante, perciò la *sfera dell'umano* ha predisposto delle sfere introtopiche affinché la madre possa non dover ricoprire troppo a lungo il suo essere-madre: la sfera allomaterna. Così la scienza indagando il fenomeno della nascita sveste la madre del suo ruolo misterico-divino e l'allomaternità la sveste del suo ruolo antropogenico. La scienza, come altri dispositivi di espansione, si fonda sull'esplicitazione, il tema centrale del quinto capitolo: la possibilità di scambio tra il *fuori* e il *dentro* della sfera. Quest'ultimo dispositivo è giustificato da un'interna pulsione del soggetto a muoversi verso l'esterno: il *thymós*.

Il sesto capitolo tira le somme delle varie crisi rintracciate intorno a ogni dispositivo delineato nel corso del testo. La sferologia tutta vede come crisi apocalittica l'espansione continua delle sfere intropiche: le sfere sono per loro natura autoimmuni e un'espansione incontrollata delle sfere, che compongono la schiuma, genera come effetto a catena l'espansione incontrollata di tutta la *sfera dell'umano* - a cui dovrà corrispondere una riduzione

ugualmente violenta e incontrollata. La conservazione e lo sviluppo delle antropotecniche vedono nell'*userizzazione* un serio pericolo: depotenziando e analfabetizzando il soggetto, quest'ultimo perde la facoltà di riduzione e si affida al più potente dispositivo di espansione, il web, così il soggetto perde la sua peculiare capacità di rielaborare l'antropogenesi e si proietta verso una crisi apocalittica. La maternità invece si vede pungolata dall'allomaternità crescente e dalla scienza che privano di potenza la madre e così, secondo Sloterdijk, la donna. L'attuale condizione sociale della *sfera dell'umano*, infine, appiattisce la differenza timotica tra i soggetti, questo appiattimento implica la demolizione dei soggetti che non percepiscono una potente spinta timotica e trovano, di fronte a sé, sfere dotate di una potenzialità espansiva superiore. Tutte queste crisi hanno in comune l'espansione senza controllo, questo si riflette socialmente nell'attuale globalizzazione capitalistica: spiega tanto la guerra in Ucraina quanto il Covid, tanto l'incontrollata crescita demografica quanto il sistema credito-debito.

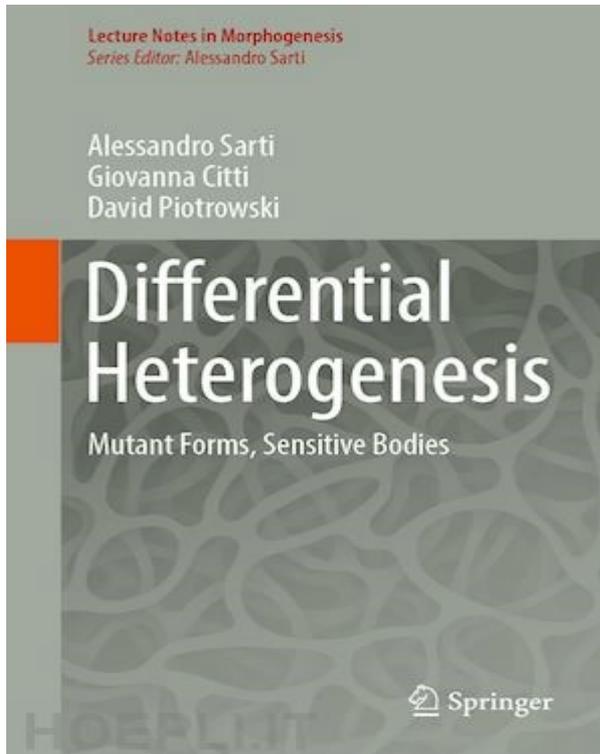
L'espansione senza controllo apre l'orizzonte a una riduzione tanto grave da risultare apocalittica per la specie umana. La soluzione che Sloterdijk suggerisce è una nuova eugenetica: una selezione delle nascite che permetta una distribuzione valida e adeguata delle risorse. Attraverso il *drone*, il filosofo conosce lo stato della *sfera* e la sua reazione ai fenomeni interni: una riduzione dell'umano che permetta la nascita dei soggetti più validi ad affrontare il futuro catastrofico e la riduzione violenta della *sfera* al fine di far sopravvivere in uno stato più propizio tutta la specie umana.

Le soluzioni sloterdijkiane possono destare sospetto ma in conclusione Sloterdijk Suite. Espansione e riduzione dell'umano è un testo che favorisce un incontro interessante con il pensatore di Karlsruhe, assolto dalle accuse politiche - o, quantomeno, il cui giudizio è rinviato - e letto senza la nube di pregiudizi teorici

che gli vortica intorno. De Conciliis presenta così Sloterdijk e la sua teoria lasciando trasparire i maestri che lo hanno ispirato e la visione del mondo che ne deriva, e, pur non nascondendo una notevole stima nei confronti del filosofo, il saggio premette comunque di prendere una posizione "laica" sulla sua figura, andando inoltre a sopperire alla penuria - quantitativa ma non qualitativa - di opere in Italia sull'autore tedesco.

*UMBERTO NOVI*

Alessandro Sarti, Giovanna Citti, David Piotrowski  
*Differential Heterogenesis.*  
*Mutant Forms, Sensitive Bodies*  
 Springer, Berlin 2022, pp. 228, € 148



Matematica e filosofia possono essere articolate in due modi. Il primo, piuttosto rozzo, istituisce regimi di filosofia della matematica, una filiazione che risponda essenzialmente a un problema: come pensa il matematico? Il secondo, assai più elegante, non si preoccupa affatto di combinare i due campi, quanto piuttosto di concepire più stili del pensiero. In questo modo, *mathesis* e metafisica si

configurano come codici attuali, come stili, come formalizzazioni del pensiero, ma il problema al quale rispondono non appartiene alle loro componenti. È così che si può andare al di là di qualsiasi dogmatismo metodologico e levigare un solo grande problema: come si pensa? Il recente *Differential Heterogenesis. Mutant Forms, Sensitive Bodies* (d'ora in avanti, *DH*), cardine teorico dell'intera collana *Lecture Notes in Morphogenesis* diretta da Alessandro Sarti per i tipi di *Springer*, si propone come logica e metodo di questo problema, e sviluppa in maniera originale una tradizione intellettuale notevole.

Se *rovesciare il platonismo* significava farla finita con una certa metafisica essenzialista, pensare che *DH* fondi l'anti-essenzialismo ponendo la fisica dopo la metafisica – simondoniana e deleuzoguattariana – significherà precisamente rovesciare anche

l'aristotelismo, per il quale la metafisica restava una nobile radicalizzazione della fisica. *DH* opera allora due rovesciamenti allo stesso tempo, quello classico dell'essenzialismo e quello moderno del rapporto tra fisica e metafisica, ognuno dei quali si preoccupa di proporre un cantiere di ricerca ampio e urgente. Come si alimenta la lotta all'essenzialismo, pur senza cadere nelle derive rinascimentali, trascinando dalla propria parte una fisica-matematica ben poco miope? La risposta è chiara: la filosofia deve diventare cosmogonia, e la cosmologia deve diventare ecologia. Si tratta di una sostituzione che in fin dei conti potrebbe connotare anche gli studi di Maturana e Varela nelle scienze cognitive, studi per i quali l'individuo non è più collocato in una *Umwelt* ideale ed essenziale ma contribuisce a costituirlo. Con un po' di cattivo gusto si potrebbe dire che la sostituzione proposta equivarrebbe a chiedere a Platone di afferrare le Idee o ad Aristotele di modificare la velocità causale del Motore Immobile, come se si potesse davvero smentire Bergson e cambiare i fenomeni astronomici anche solo prevedendoli [H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza* (1889), tr. it. Raffaello Cortina Editore, Milano 2001, p. 124]. Eppure il progetto di *DH*, al di là di macabre ironie, è senza dubbio ben più ampio, se non altro per l'estensione metafisica dei nodi trattati. La questione genetica della forma (morfogenesi) e quella genetica della genesi (eterogenesi) intercetta non solo il problema della mente e delle scienze cognitive, non solo la linguistica o le filosofie della tecnica, e nemmeno solo le filosofie della natura o i postumanismi; si tratta invece di legittimare ognuna di queste problematiche in funzione di un principio teorico, che in verità non è affatto una reificazione del *principium* ma una sottrazione della teoria a tutto ciò che non è operazione. L'operazione, allora, si moltiplica e si sostanzia in infiniti segni, o in infiniti significati che esigono dei segni: nient'altro che la singolarizzazione del virtuale. Valga sin da qui l'eredità simondoniana della individuazione prioritaria a qualsiasi

teorema precostituito e individuante. L'operazione, nel suo moltiplicarsi, costituisce il piano pre-individuale o, con Deleuze, virtuale, mentre l'attuale sarà l'integrazione di elementi estesi su un piano oramai realizzato e pur sempre diveniente. Tra l'altro, ed è il caso di ricordarlo, cosa intuisce Agamben se non proprio questo gioco teoretico quando pone il reale come irrealizzabile? [G. Agamben, *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*, Einaudi, Torino 2022]. Virtuale e attuale sono in una continua costituzione, e il problema della conoscenza e della liberazione del pensiero dalla filodossia e dagli altri dogmi sta nella formidabile intuizione deleuziana di empirismo trascendentale. Sono questi i presupposti filosofici di *DH*, e ciò non significa che il presunto progresso stia nel portare avanti, chissà dove, queste problematiche. Entra in gioco puntualmente il rovesciamento dell'aristotelismo. R. Thom e J. Petitot, *matematici di genio*, provando una insormontabile asfissia nei confronti dell'automatismo che avrebbe caratterizzato il passaggio da virtuale ad attuale - dimenticando la specificità filosofica perlomeno deleuziana per la quale, in fin dei conti, virtuale e attuale erano dei modi per spolverare la nozione classica di divenire, già in principio lontana da dualismi procedurali - cercano un modo assai sacrificato per uscire proprio dall'automatismo dell'attualizzazione. Scacco matto a Spinoza, direbbe forse un hegeliano, ma il punto è che finalmente la morfodinamica era riuscita a svincolare gli elementi sul punto di attualizzarsi da attrattori attuali determinati. L'univocità dell'attualizzazione, insomma, era stata aggirata. Dal fronte filosofico, di nuovo, rispondono idealmente proprio Deleuze e Guattari, che pensano finalmente l'eterogenesi come genesi della genesi, per svincolare non più gli attuali ma il virtuale stesso da qualsiasi residuo essenzialista, da qualsiasi *omogenesi*. Si tratta di *dare vita al piano intensivo*, pensare le forme sensibili, estetiche, e non più gli elementi integrabili nel loro momento natale. Ora, al di là di questa fin troppo schematica e scarna

panoramica, che non può non tener conto delle agili geometrie sub-riemanniane alle quali *Mille Piani* di Deleuze e Guattari si ispira, il problema dell'eterogenesi differenziale è proprio quello per cui la fisica matematica debba rispondere, e l'ha fatto con successo già da diversi anni, al grido metafisico deleuzoguattariano. Aristotelismo pienamente rovesciato, dunque, perché è la fisica a essere una radicalizzazione della metafisica, una discesa macabra dall'incorporeo al corporeo.

Ecco il punto: «In cognitive neuroscience, heterogenesis introduces the possibility of studying the virtual conditions for the deployment of enacted and embodied cognition, where the body is the centre of the process of perception/action» (p. 59). L'eterogenesi ha immediatamente due funzioni ulteriori: la prima è quella per cui la teoria della conoscenza possa superare definitivamente i correlativismi della modernità, laddove soggetto e oggetto sono rimpiazzati dalle condizioni di costituzione di una coscienza che incarna il reale senza possederlo; c'è poi una seconda funzione, con la quale si mette in movimento questo nuovo epicentro anticorrelativistico, che non può essere distante da una corporeità vibrante che *capta* delle forze e vi si costituisce al proprio interno. Non che questa penetrazione sia una passività: tutto al contrario, si tratta di attivare un piano di immanenza aperto nello stesso momento in cui il corpo *capta* la forza/le forze. Attraverso una dettagliata disamina degli stimoli e delle «strategie» che la corteccia celebrale produce proprio nel processo eterogenetico - laddove in *Mille Piani* si restava su un livello eminentemente metafisico - *DH* articola in modo assai coinvolgente la nozione di neuroplasticità (p. 118), che in fin dei conti non è altro che il tentativo, anche questo elegantemente riuscito, di dare un nome al virtuale.

Non solo: quali sono le dirette conseguenze filosofiche? Si noti, con estrema evidenza, in che misura il piano della coscienza pura de *La transcendence de l'Ego* sartriana sia assai differente, nelle

sue linee espressamente fenomenologiche, dalle posizioni deleuzoguattariane. Eppure, ed è questo il punto, *DH* porta queste differenze alle estreme e tangibili conseguenze. La coscienza, nella sua virtualità o pre-individualità, o è incarnata o non è; e non c'è *connessione* che tenga, nessun terzo. La trascendenza non si manifesta se non per eccedenza di percetto, e non semplicemente di senso. È, in ultima istanza, il problema dell'intuizione, un certo teorema della simultaneità: «we define insight as any sudden comprehension, realization, or problem solution that involves a reorganization of the element of a mental representation of a stimulus, situation, or event to yield a non obvious or non dominant interpretation [...] At the cognitive level, what we are witnessing in the case of insight is the activation of new configurations of neural groups and the interaction of the signal on the concatenation of the circuits» (p. 124). Si tratta, dunque, di una riorganizzazione interna, la ricerca di un nuovo equilibrio, la creazione di una nuova norma. La resa di questo equilibrio, tuttavia, è sempre «a hybrid of the cognitive, perceptual, and affective in such a way that it is difficult if not impossible to separate the various components» (p. 125). In una formula: «divenire-altro».

L'intreccio diventa ancor più interessante quando, nel sesto capitolo, si estende l'analisi ai problemi dell'espressione, e si affronta l'eterogenesi *in quanto* semiolinguistica. Da qui l'esigenza di una semiogenesi, se non altro per marcare la classicità del gesto filosofico eterogenetico nel momento in cui tenta di risalire a un atto originario e genetico dell'espressione. Non si confonda l'espressività, in quanto orizzonte di possibilità di una certa caratteristica ontica (o elementale), dall'espressione in sé, atto puro: «expression is an inconceivable mixture of sensibility and intelligibility, of intuitive and understanding, of immediate and mediate knowledge, and, in fine, of presence and absence» (p. 138).

L'estensione operata, chiaramente, è fatta in virtù di due snodi chiave dell'eterogenesi, «salience» e «pregnance», intesi come fuochi di qualsiasi curva che punti a una *archè* dell'espressione - e quindi di una certa matrice, anteriore perlomeno euristica se non ontologicamente, dell'atto puro; atto che viene declinato in modo evidentemente materialistico, e non potrebbe essere altrimenti. Si tratta di una materia paradossale, che conserva una propria eccedenza nonostante l'esprimibilità, istanziabile e inesauribile. Ma a questo punto l'istanziabilità sarebbe in fin dei conti una maniera quasi ornamentale, e soprattutto essenziale, di estendere il concetto di realtà, evitando di alimentare certe castrazioni gnoseologiche.

Dopo una panoramica semiotica tra gli autori più determinanti (Saussure, Hjelmslev, Husserl, Peirce, Eco, Fontanille), l'interlocutore decisivo diventa Merleau-Ponty. Per farla breve, in questo punto ci si chiede: come fa l'espressione a divenire linguaggio? Come fa il gesto locutorio a divenire discorso linguistico? Nient'altro che la resa semiotica dell'eterogenesi; ma stavolta è ben evidente che l'*éteron*, pur non dovendo rendere conto di un'Idea essenziale che lo omologhi riducendolo a *mè on*, proceda esso stesso in virtù di una certa distanza intensiva rispetto agli *altri*, e solo tale distanza semiotica gli permette di essere in qualche modo *cosostanziale* - e comunque eccedente - con la materia che (vi) si articola. È l'ontologia merleau-pontiana che permette di approdare al concetto di *cosostanziale*, a partire dal quale tutta la logica dei «sensitive bodies» può svilupparsi. *Cosostanziale* è in effetti il modo con cui si prende coscienza di essere parziali: che sia però una parzialità diversa e non oppositiva è l'ambizione, o il proposito, di *DH*. *Non opposita sed diversa* è la logica della *cosostanzialità*, laddove tuttavia il diverso, in quanto dato dalla differenza, non può che rifarsi al differente, che poi si scopre essere sé stesso, in tutta la fertilità del singolare. Questo accade a oltranza, fin quando si moltiplicano gli orizzonti di senso. Il

che significa, in altre parole, che a ogni *sensitive body* debba corrispondere una singolare e nuova individuazione, e questo perché le forme sono legittime in quanto «mutanti». Non è certo un caso che questa ultima questione sia posta a partire dalla poesia e dalla forma *poietica*. Detto ancora meglio: si tratta di *fondersi* col mondo.

**ANDREA F. DE DONATO**

**Jean-Baptiste Lamarck**  
***Filosofia zoologica e altri naturalia***  
 a cura di Giulio Barsanti  
 Milano-Udine, Mimesis 2020, pp. 274, € 26



Nelle prime pagine della sua *Filosofia zoologica* del 1809, Lamarck sottolinea come il potere di credibilità delle teorie tradizionali e generalmente accettate costituisca un ostacolo spesso insormontabile per le nuove teorie che, al contrario, si mostrano per la prima volta. Tale rigidità, continua il naturalista francese, rappresenta nella maggior parte dei casi un vantaggio per le

conoscenze generali, preservandole al riparo da singolari idee senza solide fondamenta. Tuttavia si danno a volte altri casi, chiosa Lamarck al termine della sua *Esposizione*, in cui «per le stesse ragioni vengono respinti o ignorati opinioni valide e pensieri fondati. Ma è preferibile che una verità, una volta scoperta, lotti a lungo prima di ottenere l'attenzione che merita, piuttosto che venga accettato con leggerezza ogni prodotto dell'ardente immaginazione dell'uomo» (p. 96).

È risaputo, oggi, che le teorie e le idee di Jean-Baptiste Lamarck hanno lottato a lungo. In certa misura si può anzi dire che continuano a lottare ancora, a seconda dei nuovi percorsi intrapresi dalle recenti teorie scientifiche, non sempre attente però a inquadrare correttamente il pensiero del grande naturalista, il primo a introdurre il termine “biologia” e a elaborare una teoria

evoluzionista degli organismi viventi. Ciò avviene principalmente a causa della mancanza di un'adeguata e profonda conoscenza delle teorie da lui proposte, che spesso risentono di due secoli di interpretazioni tra le più varie, ora in chiave pansichista, ora in chiave psicologico-volontaristica.

In effetti, uno dei principali motivi per rileggere oggi Lamarck risiede proprio nel mondare il suo originale pensiero dalle innumerevoli interpretazioni, spesso superficiali o parziali, che vi si sono sovrapposte nel corso dei decenni, generando equivoci e fraintendimenti. Proprio in un'ottica tesa invece a recuperare il senso autentico dell'opera di Lamarck, il volume *Filosofia zoologica e altri naturalia* curato da Giulio Barsanti per la collana *Filosofia/Scienza* di Mimesis riveste una notevole importanza.

I testi di Lamarck qui raccolti - che, oltre alla già citata *Filosofia zoologica*, comprendono la *Prolusione del 1800* e tre studi di *naturalia*, *Sui fossili* (1801), *Sull'uomo* (1802) e *Sulla specie* (1803) - vengono calati entro una cornice attenta a rappresentare il complicato contesto storico-scientifico del tempo. Si tratta di un'operazione, quella condotta da Barsanti, di non poco conto, che restituisce agli scritti del pensatore francese la libertà di comunicare con le proprie parole, slegati dagli stantii luoghi comuni storiografici e dalle approssimazioni caricaturali che tutt'oggi vincolano, semplicisticamente e senza possibilità d'appello, l'aggettivo "lamarckiano" al collo delle giraffe. La riproposizione del capolavoro di Lamarck viene quindi arricchita da una traduzione interamente rivista e dalle *Additions relatives aux Chapitres VII et VIII de La Première partie*, mentre i testi sono corredati da un solido apparato di note e da una sostanziosa introduzione che, forte di un'esposizione che unisce chiarezza e completezza, tratteggia accuratamente il percorso dell'evoluzionismo lamarckiano, dalla sua genesi ai fraintendimenti più comuni e grossolani.

Il complesso e originale pensiero di Lamarck segna una vera e propria transizione dal Settecento all'Ottocento, proponendo di fatto la prima ipotesi rivoluzionaria dell'evoluzione biologica, una ipotesi che rompe con la tradizione tracciando tuttavia una linea di continuità col passato grazie all'articolazione di una serie di dati già acquisiti: a questo proposito Barsanti parla infatti di una grande «rivoluzione di sintesi» (p. 31). La portata innovativa della rivoluzione lamarckiana non è per questo meno rilevante; al contrario, essa risulta capace di ribaltare l'argomentazione teoretica di matrice teologico-naturalistica, benché non senza una punta di “tristezza”. Ciò è testimoniato dal significativo uso di un'aggettivazione – potremmo dire – “privativa” da parte di Sainte-Beuve, appassionato uditore alle lezioni di Lamarck, con la quale sottolinea il tono quasi dolente che fa da sfondo al trasformismo dello scienziato: il «sordo bisogno» alla base della teoria lamarckiana propone infatti una solitaria «lunga pazienza cieca» (p. 16).

Nelle pagine della *Filosofia zoologica* si delinea lo sviluppo dell'elaborazione della teoria, dall'importanza attribuita alle circostanze in cui vivono gli esseri viventi alle modificazioni che si originano in conseguenza all'uso o al disuso degli organi, fino alla formalizzazione delle due «leggi di natura, che l'osservazione ha sempre constatato» (p. 214) poste da Lamarck alla base del trasformismo. Nel settimo capitolo, si trova, l'esempio del bradipo, che esemplifica al meglio il concetto principe secondo cui non è la conformazione fisica degli animali a dar luogo alle abitudini e alle forme di vita ma, al contrario, sono proprio le abitudini, le forme di vita e le circostanze a determinare la forma del corpo e delle parti degli animali. È ancora Barsanti a rilevare l'importanza che, al fine di comprendere nella sua articolazione la teoria lamarckiana, ricoprono piuttosto il caso della talpa e quello del bradipo, evidenziando come l'eccessiva considerazione attribuita all'azzardato esempio della giraffa espose l'intero impianto

teoretico di Lamarck a una lunga serie di banalizzazioni e di ridimensionamenti.

Per il resto, oltre alla *ProLusione* dove viene esposta per la prima volta la sua teoria evoluzionistica, sono di particolare interesse lo scritto *Sui fossili*, in cui Lamarck bolla come “fin troppo comoda” la soluzione degli sconvolgimenti universali offerta dalla teoria catastrofista di Cuvier, e le considerazioni sull’organo del pensiero dell’essere umano contenute nel breve scritto *Sull’uomo*, dove peraltro Lamarck azzarda una prima ipotesi evoluzionistica sull’origine dell’uomo (p. 81), prefigurando una profonda rivoluzione antropologica.

Allievo di Buffon, egli introduce un concetto di “ambiente” con significato biologico, intenso quindi non più come relativo ai soli fattori fisici ma anche alle varie tipologie delle interazioni vitali.

D'altronde, come puntualizza Barsanti, nell’opera di Lamarck si possano trovare molteplici elementi vicini al sentire contemporaneo, come la denuncia dello sfruttamento incondizionato delle risorse naturali da parte dell’uomo, la critica al suo atteggiamento prevaricante, la condanna dei modelli culturali all’epoca dominanti, la denuncia dell’egoismo e della miopia di un essere poco avveduto.

Tutto ciò prefigura l’immagine di un Lamarck lungimirante e tristemente profetico, un intellettuale lucidamente conscio del fatto che l’uomo – inteso qui come il vero «agente perturbatore della natura» (p. 38) – pare destinato a intraprendere il cammino dell’autodistruzione.

Evidenziando quindi anche aspetti meno noti del pensiero di Lamarck e operando una serie di chiarificazioni delle numerose storture interpretative, questo volume compone un quadro da cui emerge un pensiero sorprendentemente fecondo e stimolante, cosicché il «positivista galileiano», come lo definisce Barsanti, possa tornare

a occupare il posto che gli spetta, in qualità di fondatore del trasformismo, nella storia dell'evoluzionismo.

*ALESSANDRO MECAROCCHI*

**Mario Marino (Hrsg.)**  
***Körper, Leibideen und politische Gemeinschaft. «Rasse»  
 und Rassismus aus der Sicht der Philosophischen  
 Anthropologie***

Verlag Traugott Bautz, Nordhausen 2020, pp. 298, € 34



In einem Klima lebhafter öffentlicher Debatten um rassistische Gewalt, koloniale Schuld und Wiedergutmachung ist der akademische Diskurs in Philosophie, Geistes- und Sozialwissenschaften zunehmend durch Versuche geprägt, etablierte Theorien und Begriffe nach postkolonialistischen Maßstäben neu zu konzipieren. Der zu besprechende Tagungsband geht einen etwas anderen Weg. Auch er hat es sich zur Aufgabe gemacht,

den Komplex «Rasse und Rassismus» kritisch zu durchdenken, unternimmt dies jedoch auf dem Boden der Philosophischen Anthropologie als einem klassischen Paradigma im Schnittfeld von Philosophie und Soziologie um deren Protagonisten Max Scheler, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen. Der Band geht auf das vom Herausgeber organisierte internationale Symposium «Leib, Körper, Gemeinschaft und die Krisen der Moderne» im Jahr 2013 in München zurück. Den Hintergrund bildet die Wiederentdeckung der Diskussion des Begriffs der Rasse in der Philosophischen Anthropologie in den 1930er Jahren durch Mario Marino. Im Zentrum steht hierbei Erich Voegelins 1933 – kurz vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten – erschienenenes Buch *Rasse und Staat*, auf das Helmuth Plessner und Arnold Gehlen 1934 mit zwei ausführlichen Besprechungen reagierten [E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Mohr Siebeck, Tübingen 1933. H. Plessner, *Besprechung von Erich Voegelin: Rasse und Staat*, in *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 14, 1934, S. 407-414. A. Gehlen,

Arnold, *Besprechung von Erich Voegelin: Rasse und Staat*, in *Die Erziehung* 9, 1934, S. 201-204].

Voegelin liefert in seinem Werk einerseits eine radikale Kritik am Anspruch der naturwissenschaftlichen Rassentheorie (der Rassenbiologie bzw. des Rassenmaterialismus), gesellschaftliche Strukturen aus biologischen Daten abzuleiten. Er zeigt, dass dabei eine naturwissenschaftlich nicht zu überwindende Erklärungslücke bestehen bleibt, welche die Naturwissenschaft nur durch fachfremde geisteswissenschaftliche Methoden (die Bildung von Kulturtypen) überbrücken kann, was sie zugleich verdecken muss. Voegelin plädiert andererseits für die explizite Schärfung dieser geisteswissenschaftlichen Methoden und für deren Rückbindung an die Philosophische Anthropologie. Seine Hauptaussage besteht nun darin, dass *Leibideen* als mythische und historisch variable *Leitbilder des menschlichen* «Bedeutung sind. Leibideen sind «Mit-Erzeuger der Staatsrealität» [Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 4].

Dieser Gedanke wird auf philosophisch-anthropologischer Grundlage im Rahmen des Systems einer nie vollendeten Staatslehre ausgearbeitet, in der die Leibideen – es werden der antike Stammstaat mit seinen mythischen Genealogien, das Corpus mysticum Christi des Heiligen Römischen Reiches sowie schließlich die moderne Idee der Rasse genannt [Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 127ff] – eine relativ untergeordnete Funktion besitzen sollten.

Es gilt in der einschlägigen Forschung als Konsens, dass die Philosophische Anthropologie es von Anfang an dezidiert ablehnte, den Begriff der Rasse zum Grundbegriff ihres Denkens zu erheben. Die Frage, welcher Status diesem Begriff aber dann genau zukommt, konnte jedoch bisher nur auf philologisch recht dürftiger Grundlage behandelt werden. So bekannt wie umstritten sind Gehlens Ausführungen in der ersten Auflage seines Hauptwerkes *Der Mensch* zu den obersten Führungssystemen, die den Charakter des einzelnen Menschen nach «Zuchtbildern» [A. Gehlen, *Gesamtausgabe, Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Textkritische Edition*

den obersten Führungssystemen, die den Charakter des einzelnen Menschen nach «Zuchtbildern» [A. Gehlen, *Gesamtausgabe, Bd. 3: Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt. Textkritische Edition unter Einbeziehung des gesamten Textes der 1. Auflage von 1940, 2 Teilbände*, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, Klostermann, Frankfurt am Main 1993] formieren sollen – ein Terminus des NS-Ideologen Alfred Rosenberg, auf den sich auch Voegelin in *Rasse und Staat* für den Begriff des «Mythus» zustimmend beruft (Voegelin schreibt: «Während für die ältere Form der Rassenidee ihre Begründung in einer als Naturwissenschaft verstandenen Anthropologie charakteristisch ist, tritt die neue bewußt als ‚Mythus‘ auf, oder wie wir in der Wissenschaftssphäre vorziehen würden zu sagen, als Leibidee, und zwar als eine *Gesamtwesensidee* des nordischen Menschen, die einen geistigen Typus des nordischen Menschen als Leitbild hat»), wobei er «vor allem an den Mythus des Blutes, wie er in Rosenbergs Werk sichtbar wird» [Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 15, *denk*] – sowie Gehlens Fragment gebliebene Philosophie des Nationalsozialismus [Abgedruckt in Gehlen *Gesamtausgabe, Bd. 3*, S. 789-795, Anm. 6.15; s. dazu den Beitrag von Rehberg, S. 175ff]. Weitaus seltener wird erwähnt, dass sich auch in Plessners Werk ähnlich irritierende Äußerungen finden, etwa wenn er 1924 in den *Grenzen der Gemeinschaft* über den «Glaube[n] an die Erneuerungsmöglichkeit des Menschen durch bewußten Rückgang auf die Quellen der menschlichen Natur» schreibt: «Solange man diesen Glauben rassenbiologisch und rassenhygienisch, bevölkerungspolitisch nimmt, ist er in vielem berechtigt und wird uns allmählich Gewißheit»<sup>1</sup>. (Einzig Walter Seitter weist in seinem

---

<sup>1</sup> H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* [1924], in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 7-133, S. 25. In *Macht und menschliche Natur* bekräftigt Plessner 1931 sein Bekenntnis indirekt, wo es heißt, dass der Mensch als „Körper [...] eine Größe der Natur“ sei, „ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen, bluthaft bedingt“ (H. Plessner, *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* [1931], in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard u. E. Ströker, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S. 135-234, S. 225).

Beitrag – etwas ratlos – auf diese Stelle hin.) Mit Voegelins bisher kaum beachtetem Versuch, den Begriff der Rasse ausdrücklich auf philosophisch-anthropologischen Grundlagen zu explizieren und theoretisch zu verorten, ändert sich diese mangelhafte Diskussionsgrundlage signifikant. Die vorliegende Besprechung konzentriert sich auf die Teile des Bandes, die sich der Fragestellung in theoretisch-systematischer Absicht nähern.

Der erste, programmatische Beitrag des Bandes von Joachim Fischer hebt Voegelins Begriff der Leibidee als fruchtbar und bleibend relevant heraus. Der systematische Vorschlag im Anschluss an Plessner lautet, Leibideen als Korrelat der exzentrischen Positionalität zu verstehen. Fischer greift dazu auf dessen Unterscheidung von Leib und Körper zurück. Gesellschaftliche Leibideen spezifizierten den Körperbezug der exzentrischen Positionalität. Eine Leibidee «ist eine [...] ‚Idee‘ zum ‚Körper‘ als ‚Leib‘» (S. 19f.). Leibideen verwandelten demnach den Körper in einen Leib (S. 20). In einer knappen, aber anregenden Passage widmet Fischer der Leibidee des Corpus mysticum Christi aufschließende Gedanken zum «Leibritual des Abendmahls» (20f.). Entscheidend sei vor allem die von Voegelin aufgezeigte Pluralität von Leibideen. Es sei jedoch erstaunlich, so Fischer weiter, dass Voegelin nicht noch weitere Leibideen angeführt habe – so etwa neben dem Totemismus und der ökologischen Nachhaltigkeit vor allem die humanistische Idee der Menschenwürde, wie sie sich im 17. Jahrhundert in der englischen Habeas-Corpus-Akte bis hin zu den globalen Menschenrechten des 21. Jahrhunderts niedergeschlagen habe (S. 21).

Der Beitrag von Mario Marino stellt zunächst ausführlich den Forschungsstand zum Thema Rassenidee und Philosophische Anthropologie dar (S. 32ff.). Sodann rekonstruiert er das Verhältnis zwischen Voegelin und Gehlen bzw. Plessner. Marino arbeitet sehr präzise Voegelins und Gehlens Stellung zu Scheler heraus. Beide

übten eine in ihrer Stoßrichtung vergleichbare Kritik an Schelers Versuch der Überwindung des Leib-Seele-Dualismus durch den Begriff des Geistes (S. 43ff.). Der Unterschied zwischen den Konzepten Voegelins und Gehlens bestehe darin, dass Voegelin eine *ontologische* Leib-Seele-Geist-Einheit annimmt, während Gehlen auf den Begriff der Handlung als *Vollzug* setzt. Gehlens von Marino mit großer Quellenkenntnis rekonstruierter indirekter Kritikpunkt an Voegelin lautet, dass der Begriff einer Leib-Seele-Geist-Einheit keine *positive* Bestimmung zu geben vermag, sondern *negativ* bleiben muss (S. 45f.). Marino zeigt weiterhin auf, an welcher Stelle Gehlen in der ersten Auflage von *Der Mensch* Voegelins Begriff der Leibidee (ohne diesen zu zitieren) einbaut, nämlich in der phantasiegeleiteten Handlungsformierung durch eine Weltanschauung (S. 56). Marino bescheinigt Gehlen eine Reduktion des Voegelin'schen Leib-Seele-Geist-Komplexes, bei dem jeder einzelne Aspekt seine ihm eigene Idee ausbildet, auf den Aspekt der Leibidee, die aufgrund seines «kategorialen Fehlers der Gleichsetzung von Mensch und Gemeinschaft als gefährdete Lebewesen» überdies auf die «Lebenserhaltung» (S. 56) der politischen Gemeinschaft zusammenschrumpfe. Zugleich würdige aber Gehlen in seiner Rezension – so wie auch wie Plessner – Voegelins eingehende Kritik am Rassenmaterialismus, d.h. an der Vorstellung, kulturelle Gehalte ließen sich aus biologischen Strukturen ableiten (S. 59). Marinos Interpretation des Verhältnisses zwischen Voegelin und Plessner vertritt die These, dass beide eine *Umkehrung* des biologistischen Rassebegriffs anstrebten: «Rasse» werde von Voegelin wie von Plessner (in dessen Rezension) zu einer «Ausdruckskategorie umgedeutet» (S. 47), die, wie Marino mit Plessner formuliert, nicht am Körper-Haben, sondern am Leib-Sein ansetze. Die rekonstruierte Position läuft auf eine «Aristokratie des Geistes» (S. 48) hinaus, in der es nicht um technische Manipulationen des Erbguts, sondern um Integration durch Wertideen mittels Erziehung nach dem Maßstab

großer Vorbilder als vornehme Repräsentanten der Rasse geht – Voegelin stellt in seinem Buch *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* [E. Voegelin, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1933]. Goethe als ein solches hin (S. 52f.). An dieser Stelle hätte man sich Ausführungen gewünscht, wie sich diese Position zu den oben zitierten Aussagen Plessners in den *Grenzen der Gemeinschaft* und in *Macht und menschliche Natur* verhält, von denen man nicht annehmen kann, dass Plessner sie inzwischen fallengelassen hatte.

Die beiden folgenden Aufsätze von William Petropoulos und Michael Henkel können als kontroverse Beiträge zur Frage nach der Kontinuität oder Diskontinuität von Voegelins Werkentwicklung gelesen werden. Während Petropoulos für eine Kontinuität seines Gesamtwerkes plädiert, stellt Henkel für die Zeit nach dem Erscheinen der beiden Rassebücher einen Wandel seines Denkens fest. Unabhängig davon, welcher der beiden Interpretationen letztendlich recht zu geben wäre, ist diese Diskussion aufschlussreich für die sachliche Struktur des verhandelten Problems. Petropoulos betont besonders die von Voegelin herausgestellte Differenz zwischen (natur-) wissenschaftlichen Rassentheorien und politisch-mythischen Rassenideen, weshalb die Leibideen folglich *nicht* «Teil des Kategoriengefüges der Staatslehre, sondern ein Objekt geisteswissenschaftlicher Forschung» (S. 67) seien. So zutreffend diese Darstellung ist, kommt dabei gleichwohl die Tatsache zu kurz, dass Voegelin selbst die Auffassung vertrat, dass mit der geisteswissenschaftlichen Rassentheorie von Ludwig Ferdinand Clauß «ein neuer Ansatz der Rassenlehre gegeben [ist], von dem aus sie den Weg der Wissenschaft weiter gehen kann» [Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 13, vgl. auch S. 103]. Voegelins Kritik der *naturwissenschaftlichen* Rassentheorien bedeutet keineswegs eine Zurückweisung jeglicher wissenschaftlicher Rassentheorie, sondern

deren Anbindung an eine *geisteswissenschaftliche* Rassentheorie<sup>2</sup>. Petropoulos zufolge ist die Kontinuität von Voegelins Werk durch «das Thema der Rückbindung des menschlichen Bewusstseins an ein höheres, weltjenseitiges geistiges Sein (traditionell ‚Gott‘ genannt)» (S. 81) gegeben. Durch diese Interpretation gewinnt die in Gott verankerte universelle Leibidee des Heiligen Römischen Reiches, das *Corpus mysticum Christi*, Vorbildcharakter, während «die Leibideen von der Nation oder Rasse Verfallserscheinungen [sind], weil sie einen Teilaspekt des Menschen über das Bild einer universalen Menschheit stellen» (S. 69; vgl. S. 74f.). Dieser Verfall bestehe im «Transzendenzverlust» (S. 80) der aus dem Zerfall des Reichs hervorgehenden politischen Gemeinschaften, sodass man sagen könne, Voegelins Grundgedanke habe sich in dessen 1938 erschienenem Werk *Die politischen Religionen* nicht verändert, sondern hinsichtlich der religiösen Bezüge vertieft und zu der Unterscheidung zwischen partikularen (innerweltlichen) und universalen (transzendenzoffenen) politischen Gemeinschaften verallgemeinert (S. 78f.).

---

<sup>2</sup> Voegelin schreibt: „Eine naturwissenschaftliche Anthropologie besteht und ihre Möglichkeit angesichts ihres Bestandes und ihrer glänzenden Resultate zu bestreiten, wäre grotesk; die Klassifikation des Menschen in Rassentypen nach Merkmalsgruppen und das Studium der Vererbung von leiblichen Merkmalen und Anlagen ist ein durchaus legitimes wissenschaftliches Unternehmen, denn ein Teil des menschlichen Gesamtdaseins ist zweifellos tierischer Natur und als solche isolierbar.“ (Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 34) Und weiter: „dort, wo die Anthropologen, die sich als Anhänger der naturwissenschaftlichen Methode ausgeben, seelische oder geistige Rassentypen aufstellen, *müssen* sie sich, durch das Gefüge des untersuchten Gegenstandes gezwungen, eines Verfahrens bedienen, das mit den Verfahren der Biologie oder irgendeiner anderen Naturwissenschaft nicht das geringste zu schaffen hat, müssen sie mit einem Verfahren arbeiten, das heute konventionell geisteswissenschaftlich genannt wird, mit der Typenbildung auf Grund historischen Materials. Es handelt sich also nicht um einen Gegensatz naturwissenschaftlicher und geisteswissenschaftlicher Methoden, sondern nur um die Frage, ob die geisteswissenschaftliche Methode sachkundig und gründlich oder – großzügig gehandhabt wird.“ (Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 13). Michael Henkel stellt deshalb m.E. mit Recht fest, dass Voegelin mit seiner treffenden geisteswissenschaftlichen Kritik der naturwissenschaftlichen Rasetheorien keineswegs „die philosophische Legitimität einer biologisch-naturwissenschaftlichen Anthropologie“ bestreitet, sondern „die Legitimität auch von wissenschaftlichen Rasetheorien“ (S. 91) *bestätigt*.

Anders als Petropoulos zeichnet Henkel an dem 1940 erschienenen Aufsatz »99) nach. Voegelin schildere die Entwicklung der modernen Rassevorstellungen als Schließung der Gemeinschaften gegenüber der universalen christlichen Reichseinheit, d.h. als Abschließung gegenüber der Transzendenz. Wie schon von Petropoulos dargestellt, gehen Transzendenzverlust und Partikularisierung Hand in Hand. An die Stelle Gottes trete die Selbstbezüglichkeit der Gemeinschaften, die sich Vorstellungen wie Nation oder Klasse spiegeln könne (S. 100). Henkel zeigt aber nun, wie sich Voegelins Blick auf Carl Gustav Carus seit 1933 verändert hat: «Voegelin enthält sich nämlich nun des Lobes, das er einige Jahre zuvor noch überaus deutlich formuliert hatte. [...] Bedeutete Carus' Rassenlehre für den Voegelin von 1933 also noch eine angemessene Elaboration der Rassenidee und damit einen Schritt in die richtige, künftig einzuschlagende Richtung, die durchaus im Horizont der *Innerweltlichkeit* lag, so gilt sie 1940 in den USA als eine Ausarbeitung, die - vor allem wegen ihrer Innerweltlichkeit - später aufkommenden unangemessenen und irregeleiteten Rassekonzeptionen den Weg bereitete» (S. 100). Hobbes, der «in den Rassebüchern *gar keine* Rolle gespielt» (S. 99) habe, werde nun «als der wegbereitende Denker genannt» (S. 101). Damit stelle Voegelin seine Überlegungen 1940 in einen «durchaus *anderen theoretischen Rahmen*» (S. 102) als noch 1933. Neben dem veränderten Wertakzent der Transzendenz lasse Voegelin die Staatslehre gänzlich fallen; schließlich fehle Voegelins «eigene Positionierung zugunsten einer um hochwohlgeborene Personen geordneten hierarchischen Gemeinschaft» (S. 102). Damit vermag Henkel die Auswechslung des Maßstabes zu identifizieren, an dem Voegelin «die Geschichte des Rassedenkens als Verfallsgeschichte» (S. 103) bewertet: 1933 wird dieser Maßstab durch das Denken von Carus, Clauß und Spann, «also *innerhalb* der Tradition des Rassedenkens bzw. *innerhalb* des *Rasseparadigmas* repräsentiert, während 1940 die neuzeitliche Geistesgeschichte als

Säkularisierungsgeschichte letztlich im Ganzen einen Verfallsprozess darstellt» (S. 103), so dass das Rassendenken *als solches* als Transzendenzverlust und damit als Verfall erscheint. Henkel kommt zu dem Schluss, dass Voegelin 1933 selbst noch ein Verfechter der *Abkehr* von der Transzendenz gewesen sei, ebenjener *Abkehr*, der seine spätere Kritik galt (S. 104). Henkel zeigt weiter auf, dass Voegelin in der Zeit zwischen 1933 und 1940 nun auch die koloniale Expansion der westeuropäischen Staaten als Hintergrund für das Aufkommen der Rassenvorstellungen berücksichtige (S. 99f.). Die Säkularisierung als Ursache des Verfalls schreibe Voegelin der Idee der Humanität zu (S. 103). In dieser Perspektive ist die Rassenlehre eine Begleiterscheinung des politischen Humanismus, dessen andere Seite die staatliche Souveränität ist.

Diese bei Henkel nur angedeutete Implikation hat Plessner in seiner Rezension genau gesehen, wie Walter Seitter bemerkt. Seitter stellt fest, dass Plessner „Voegelins Arbeit nicht nur ausführlich, sondern mit einem hohen Grad von Zustimmung, ja Empathie“ (S. 138) rezensiert. Plessner wendet sich mit Voegelin «gegen den liberalen Rassenindifferentismus», für den «es nur einen Rassenwahn, nie eine Rassenfrage gab» (S. 139) [Zit. Plessner, *Besprechung von Erich Voegelin: Rasse und Staat*, S. 407]. Gleichwohl ordne Plessner den Rassengedanken aufgrund seines wissenschaftlichen Anspruchs der *bürgerlichen Gesellschaft* zu (S. 139). Rasse, schreibt Plessner an der von Seitter zitierten Stelle weiter, ist «ein wissenschaftlicher Begriff vom Leib [...], der den körperlichen Menschen nach Kategorien für die belebte Natur der Tierreihe einordnen soll. Sucht also die bürgerliche Gesellschaft einen Ausdruck für ihre leibliche Existenz, so findet sie ihn im Untermenschlichen naturhafter Bindungen» [Plessner, *Besprechung von Erich Voegelin: Rasse und Staat*, S. 408f.]. Plessner kennzeichnet Rasse mit Voegelin als *Wertidee* (S. 140) und *Integrationsideal* (S. 141), deren Bejahung die «Bejahung eines Adels» [S. 141. Alle drei Zitate aus Plessner,

*Besprechung von Erich Voegelin: Rasse und Staat*, S. 413] erfordere. Seitter ist der Ansicht, dass Plessner damit «auf vormoderne ‚Leib-Ideen‘ bzw. Menschen-Ideale» (S. 142) zurückgreife. Diese These wäre genauer auszuführen, denn der Gedanke eines *staatlichen Führungszusammenhangs*, in den Plessner den (neu zu schaffenden) ‚Adel‘ einbettet, ist genuin modern. Abschließend stellt Seitter fest, dass Plessners Vorstellung mit Voegelins zweitem Rassebuch konvergiere, sodass sich die Frage stelle, ob er dieses zum Zeitpunkt der Rezension kannte (S. 142ff.).

Die folgenden Beiträge von Mario Marino und Karl-Siegbert Rehberg, die sich beide dem Status des Begriffs der Rasse im Denken Gehlens widmen, ergänzen sich auf fruchtbare Weise. Marino wertet die Akten des gescheiterten Leipziger Habilitationsverfahrens von Johannes Rudert im Jahr 1936 aus (S. 147ff.). Neben Gehlen waren an diesem Habilitationsverfahren an der Philosophischen Fakultät der Psychologe Felix Krueger, der Philosoph Theodor Litt und der Soziologe Hans Freyer beteiligt. Gehlen hatte mit seinem ablehnenden Gutachten über die charakterologische Untersuchung, in dem er die Einarbeitung vererbungstheoretischer Literatur forderte, die drei anderen Gutachter, die positiv geurteilt hatten, zu weiteren Stellungnahmen gezwungen und die Habilitation letztendlich scheitern lassen. Marinos Analyse gibt neben dem Konflikt zwischen Psychologie und Philosophie um die Deutungshoheit an der Philosophischen Fakultät vor allem Aufschluss über Gehlens Studien zum Problem der Vererbung, in das er sich just zur Zeit des Gutachtens einarbeitete. Die in *Der Mensch* ausgewertete vererbungstheoretische Literatur spiegelt die im Gutachten angeführte Literatur genau wider. Rehberg gibt im Durchgang durch Gehlens Voegelin-Rezension, das Nachlassfragment über die Philosophie des Nationalsozialismus, seine Auffassung der Vererbungslehre sowie die Kritik an ihm durch einflussreiche nationalsozialistische Rassentheoretiker einen Überblick über dessen keineswegs eindeutige Stellung zur Rassentheorie. Im Kontext

der von Rehberg dargestellten Werkentwicklung zeigt sich, wie Gehlen die Vererbungs-idee «dem jeweiligen Zeitgeist» (S. 177) anpasste und in seinen Positionierungen deshalb stets zweideutig blieb, was nationalsozialistischen Rassenanthropologen wie z.B. Kriek sofort auffallen musste (S. 177 ff.). Eingedenk der von Guillaume Plas am Beispiel der philosophischen Anthropologie von Erich Rothacker im darauffolgenden Beitrag herausgearbeiteten Tatsache, dass mit der Ablehnung des Rassegedankens keineswegs auch eine Ablehnung des Nationalsozialismus einhergehen müsse, zieht Rehberg gleichwohl das Fazit, dass Gehlen unter dem Strich «doch kein ‚NS-Philosoph‘ war» (S. 184), weil seine Lehre trotz der mit dem Nationalsozialismus geteilten «Feindsetzungen» (S. 185) letztlich bürgerlich blieb (S. 184 ff.).

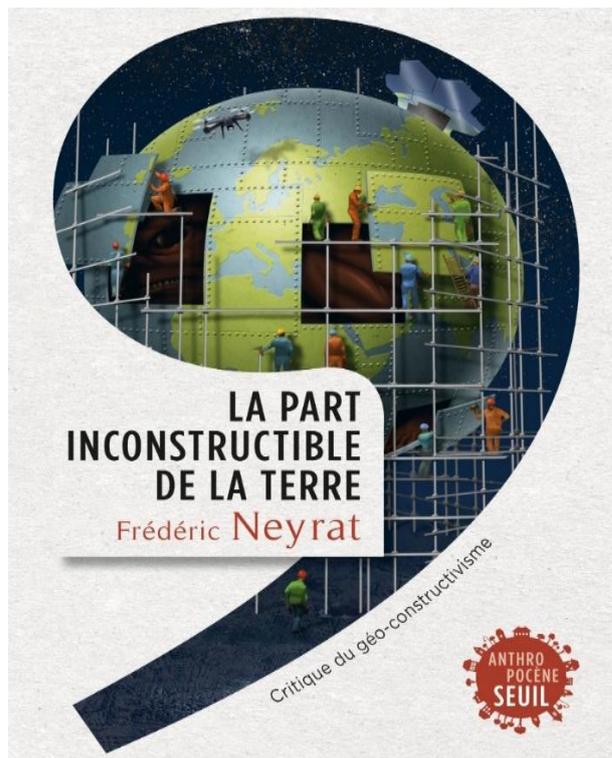
Der abschließende Beitrag von Ugo Balzaretto unterzieht Voegelins Position aus der Sicht von Michel Foucaults Theorie des biopolitischen Rassenkrieges einer kompromisslosen Kritik. Der umfangreiche Aufsatz, der eine redaktionelle Straffung verdient hätte, eröffnet damit einen neuen Diskussionszusammenhang. Er macht jedoch auf eine systematisch äußerst wichtige Unterscheidung aufmerksam, die bisher noch nicht explizit thematisiert worden ist. Ausgehend von Voegelins Versuch, „die Idee der Leibeinheit einer Gemeinschaft als Rasse auf ihre *mythische* Wurzel zurückzuführen“ (S. 263), bemerkt Balzaretto scharfsichtig, dass Voegelin den drei abendländischen Leibideen (antike Stammesgenealogie, Corpus mysticum Christi und Rassenidee) «denselben *mystischen* Charakter» (S. 263) zuschreibt [Voegelin schreibt, daß die Idee der Leibgemeinschaft immer eine, *mythische* Idee ist, daß sie immer (nicht nur im Falle der christlichen Gemeinschaft) ein corpus mysticum aufbaut“ (Voegelin, *Rasse und Staat*, S. 14)]: «Voegelin meint den Wesensunterschied zwischen *Mystischem* und *Mythischem* problemlos fallen lassen und dadurch eine gemeinsame Front gegen den modernen wissenschaftlichen Reduktionismus bilden zu können»

(S. 263f.). Diese Frontbildung muss nach Balzaretti aufgrund der Einebnung zwischen religiöser Mystik und taktaktivierendem Mythos scheitern, so dass auch Voegelin dem modernen Szientismus und damit dem Rassismus im Sinne Foucaults zugeordnet werden muss. Ungeachtet dieser treffenden Kritik bleibt ungeklärt, ob sich mit Foucault eine befriedigende Antwort auf die von der Philosophischen Anthropologie aufgeworfene Frage nach dem Leib und seinem Verhältnis zum Politischen finden lassen könnte.

Der von Marino herausgegebene Band eignet sich hervorragend als kritischer Kommentar für eine Neulektüre von Voegelins *Rasse und Staat*. Voegelins Argumentation gegen den Rassenmaterialismus kann bis heute als vorbildlich angesehen werden. Indem der Band die Fruchtbarkeit von Voegelins Begriff der Leibideen für die Philosophische Anthropologie demonstriert, lädt er zugleich zu einem tieferen Durchdenken des Zusammenhangs zwischen Leiblichkeit und Politik ein. Die zum Teil kontroversen Beiträge führen die diffizilen Streitpunkte, interpretatorischen Fallstricke und Sollbruchstellen der Argumentation Voegelins vor Augen. Dies deutet darauf hin, dass der Begriff der Rasse als Leibidee nicht nur durch die gegenwärtige politische Debattenlage neue Aktualität gewonnen hat, sondern auch eine zentrale systematische Problematik der Philosophischen Anthropologie repräsentiert, die bis heute ungelöst ist.

**ANDREAS HÖNTSCH**

**Frédéric Neyrat**  
***La part inconstructible de La Terre.***  
***Critique du géo-constructivisme***  
 Seuil, Paris 2016, pp. 365, € 19.50



Il dibattito scaturito dalla crisi ecologica ha certamente indirizzato l'attenzione sulla nozione di Terra. D'altronde, fenomeni come il riscaldamento climatico o l'acidificazione degli oceani sono incomprensibili se non su scala planetaria. Eppure, il fatto che la Terra sia divenuta un oggetto di sapere nella sua totalità non rappresenta necessariamente la garanzia di una prospettiva che possa dirsi

ecologica. Dall'assunzione di tale nesso problematico muove Frédéric Neyrat, professore di Planetary Humanities alla University of Wisconsin-Madison, nel suo volume *La part inconstructible de La Terre*.

Seguendo il *fil rouge* del rapporto tra ecologia, politica e Terra, il volume si articola in tre parti che guidano progressivamente il lettore da un'indagine empirica dei progetti geo-ingegneristici a una disamina filosofica ed etico-politica di alcuni presupposti del pensiero ecologico contemporaneo. In conclusione, la proposta di un'*ecologia della separazione*, sviluppata nella terza e omonima parte del libro. La linea argomentativa seguita, di indubbia originalità, ambisce a dimostrare come le concezioni della Terra e della natura sottese ai progetti geo-ingegneristici e a buona parte

dei discorsi dell'ecologia politica contemporanea si fondino su un approccio di matrice costruttivista che impedisce l'elaborazione di una postura autenticamente ecologica.

Andando più nello specifico, la prima sezione del volume propone una disamina critica del *geo-costruttivismo*, vale a dire quell'insieme diversificato di discorsi e politiche il cui nucleo principale risiede nell'affermazione secondo cui «la Terra e tutto ciò che in essa è contenuto [...] *possano e debbano* essere ricostruiti e rifatti integralmente» (p. 11). Per affrontare i problemi posti da questa posizione, viene presa in esame la relazione tra il concetto di Antropocene e una delle più emblematiche emanazioni del geo-costruttivismo, la geo-ingegneria, ovvero il complesso di pratiche tecnoscientifiche che consistono nella manipolazione di elementi chimico-fisici su scala planetaria con l'intento di porre fine tecnicamente alla crisi climatica.

Unendosi al nutrito gruppo di studiosi e studiose che hanno sottolineato le criticità del discorso dell'Antropocene, Neyrat mette in luce come, a partire dalle concettualizzazioni dell'umano e della natura proposte, esso trovi una risposta coerente nella geo-ingegneria. Se è infatti l'umano, concepito come un universale astratto dai contesti socio-economici di riferimento, a essere considerato il principale responsabile della crisi ecologica, quest'ultima si presenta come un esito necessario della semplice presenza umana sul pianeta Terra. Di conseguenza, l'unica soluzione per porre fine alla crisi non può che essere il definitivo e pervasivo controllo della Terra, concepita come mero oggetto disponibile alla manipolazione. In questo senso, che si tratti dello stoccaggio di diossido di carbonio, della costruzione di uno scudo chimico per diminuire le radiazioni solari o dell'aumento artificiale dell'effetto albedo, i progetti della geo-ingegneria rappresentano una risposta in linea con la narrazione dell'Antropocene nella misura in cui al generico soggetto denominato umanità, caratterizzato da un'indisturbata attività e un assoluto

potere, si oppone l'oggetto Terra, rappresentato come «scatola vuota» (p. 76), come materia grezza disponibile all'uso e consumo umano.

Il discorso egemonico dell'Antropocene si caratterizza, dunque, come l'articolazione di due discorsi solidali. Se, da un lato, esso naturalizza il soggetto della crisi ecologica, cogliendo l'umanità nella sua generica astrattezza, con lo stesso gesto compie uno speculare atto di annichilimento della natura, considerata come materia infinitamente disponibile al controllo umano. Da questo punto di vista, la georingegneria non sarebbe l'ultima frontiera di una parabola di innovazioni tecniche che traghetta l'umanità in una nuova epoca, come spesso viene presentata, bensì il più antiquato dei progetti. Secondo Neyrat, infatti, essa affonda le sue radici nell'ideale scientifico moderno di emancipazione assoluta dell'umano dalla natura che trova i suoi maggiori esponenti in Galileo, Bacone e Cartesio (p. 76). Lungi dall'essere semplicemente il "piano B" nelle proposte di contrasto della crisi ecologica, per Neyrat la geo-ingegneria ne rappresenta, quindi, la costante sottotraccia.

Nel concludere la prima sezione del volume, Neyrat sottolinea dunque che a sostenere il discorso della geo-ingegneria e a caratterizzare il geo-costruttivismo non vi sarebbe esclusivamente la dicotomica separazione tra umano e natura, come rileva il pensiero ecologico contemporaneo, bensì un diffuso *anaturalismo*, ovvero la negazione *tout court* dell'idea di natura: «con l'arrivo dell'ipermodernità geo-costruttivista è precisamente l'idea di natura stessa che scompare all'indomani della sostituzione di quest'ultima con entità artificiali il cui scopo è integrare, digerire e riprogrammare tutta l'alterità naturale» (p. 16). Per il geo-costruttivista la natura, in effetti, non esiste se non in relazione ai suoi progetti tecnici di modifica e ricostruzione terrestre; egli la considera come un servizio e un mezzo di produzione per il benessere umano, le nega qualsiasi alterità e, così facendo, la cancella (p. 121).

La seconda parte del volume si confronta invece con le principali proposte del pensiero ecologico contemporaneo, restituendo parte delle criticità emerse in modo trasversale e tracciando delle geografie interne originali. In particolare, viene mostrato come il discorso di alcuni esponenti dell'ecologia politica condivida gran parte delle assunzioni che vertebrano il discorso geo-costruttivista, attestandosi su una posizione che viene definita *eco-costruttivista*.

Per delineare la genesi concettuale di questa postura, Neyrat parte dal cambio epistemico rappresentato dall'ascesa del *paradigma della turbolenza*, diffusosi a partire dagli anni Settanta nelle scienze della vita e in quelle sociali (p. 133). L'assioma ontologico alla base di tale paradigma afferma la non esistenza di ordine e stabilità dell'universo, dipingendo il mondo come un mutevole, aleatorio e imprevedibile processo. Se una conseguenza di questa svolta concettuale è stata certamente quella di fornire un'immagine della natura che eccede il cieco meccanicismo cui storicamente è stata spesso consegnata, nel tempo l'assunzione di questo paradigma ha mostrato di essere un'ottima base per lo sviluppo di economie politiche neoliberiste e antiambientaliste. L'enfasi sul caos e l'incertezza permette infatti di far leva sulle capacità adattive, di *resilienza*, degli individui, generando una vera e propria economia politica della catastrofe che rende la crisi un principio primo e giustifica l'interventismo tecnologico. Infatti, se non vi è nessun ordine naturale da ripristinare, nessuna natura edenica a cui tornare, allora tutto è passibile di costruzione e ricostruzione, tutto è riprogettabile tecnicamente.

Insieme all'acquisizione dell'incertezza, l'altro asse concettuale a partire da cui si sviluppa l'eco-costruttivismo viene individuato nell'idea di interconnessione generalizzata (p. 30). Quest'ultima, riconosciuta come il principio cardine del pensiero ecologico da Ernst Haeckel in poi, sembrerebbe rispondere in modo efficace alla negazione della relazione tra umanità e natura che caratterizza i

discorsi geo-costruttivisti. Quando però la complessità e l'interconnessione sono mobilitate per negare alla natura uno statuto di inappropriabilità e per giustificare l'interventismo tecnologico, l'eco-costruttivismo svela il suo paradossale legame con il geo-costruttivismo. Secondo Neyrat, infatti, l'eco-costruttivismo «soffre di un eccesso di geo-costruttivismo al contrario: non della divisione soggetto umano/oggetto non umano, ma dell'inevitabile interrelazione che porta all'impossibilità di acquisire una prospettiva» (p. 252).

Un ulteriore tratto caratterizzante l'eco-costruttivismo viene individuato nel modo in cui esso si rivolge alle tecnologie in relazione alla crisi ecologica (p. 219). Molti dei movimenti a vocazione ecologista che confluiscono in questa posizione propongono infatti di interfacciarsi con la crisi ecologica in termini tecnici, attraverso un maggiore, sempre più rapido e pervasivo sviluppo tecnologico. L'ecomodernismo, ad esempio, propone di integrare le preoccupazioni ambientali nel sistema capitalista senza modificarne la struttura né rinunciare agli ideali di crescita. La tecnologia, in questo quadro, rappresenta il principale strumento per far collimare questi imperativi. Pertanto, l'ingiunzione all'intervento tecnico non sarebbe appannaggio esclusivo dei geo-costruttivisti ma anche degli eco-costruttivisti. Tutti questi tratti che emergono dal discorso eco-costruttivista per il filosofo francese sono ben ricapitolati dall'ecologia politica senza natura di Bruno Latour, cui viene dedicato un intero capitolo di critica. In linea con quanti hanno proposto delle letture costruttiviste del lavoro di Latour, criticandone l'*Actor Network Theory* per il timore di un'ontologia "piatta" e depoliticizzata, Neyrat sposa l'idea secondo cui farsi carico delle mediazioni e delle connessioni che avvengono nel farsi delle pratiche tecnoscientifiche equivale a cancellare l'idea stessa di natura, scivolando un *anaturalismo* ipermoderno. Se tutto, infatti, viene messo sullo stesso piano, se non vi è differenza sostanziale

tra umani, primati e prioni, come determinare ciò che è rilevante? Come distinguere, ad esempio, tra tecnologie desiderabili e indesiderabili? (p. 187) Latour sarebbe, da questa prospettiva, più moderno dei suoi moderni, legato a un ideale di progresso e sviluppo tecnologico incapace di mettere a fuoco ed evidenziare il negativo della connettività, ciò che a essa si sottrae e le resiste. Il progetto di un «Parlamento delle cose» (si veda B. Latour, *Non siamo mai stati moderni*, tr. it. Eleuthera, Milano 2009 e *Politiche della natura. Per una democrazia delle scienze*, tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2000), l'idea di composizione, la costituzione di un collettivo nuovo e simmetrico finirebbero per ricreare un sintetico Uno: «L'obiettivo ultimo di Latour non è lasciare che esista la molteplicità di attanti, ma riguarda il produrre l'Uno» perché «l'esclusione del Due, inevitabilmente conduce all'Uno, per quanto in là nel futuro possa essere» (pp.186-7). In questo modo, «dall'ecologia della resilienza all' "ecologia politica di Latour", l'eco-costruttivismo sembra essere in una posizione difficile per ergersi contro la geo-ingegneria e le sue versioni dell'Antropocene» (p. 216).

Il confronto tra geo-costruttivismo ed eco-costruttivismo è dunque disposto. Se l'eco-costruttivismo certamente insiste sull'idea di interconnessione tra umani e non umani, il geo-costruttivismo pone l'umanità in una posizione di lontananza assoluta rispetto alla Terra. Tuttavia, al netto di queste divergenze, l'eco-costruttivismo, al pari del geo-costruttivismo, è insomma incapace di pensare la radicale alterità del vivente, la sua resistenza a ogni forma di domesticazione e diluizione, la sua *incostruttibilità*. L'impossibile identificazione di una sfera autenticamente naturale e il riconoscimento dei traffici che avvengono tra natura e cultura da parte dell'eco-costruttivismo conducono, in questo quadro, ad abbandonare la nozione di natura, a dichiararne la morte, mettendo in luce la diffusione all'interno del pensiero ecologico di un *anaturalismo costruttivista* il cui risvolto più eclatante si

manifesterebbe proprio attraverso la stessa logica che motiva le proposte georingegneristiche: «se la battaglia contro la grande partizione tra natura e cultura significa disfarsi di ogni sorta di separazione, allora questa battaglia non farà altro che nutrire un anaturalismo globalizzato» (p. 266).

Si apre, così, la terza parte del volume, in cui Neyrat procede a illustrare la *pars construens* del suo discorso. La proposta, come si anticipava, è quella di elaborare un'*ecologia della separazione* capace di resistere alle tendenze sintetiche di un anaturalismo costruttivista. Scardinare la logica costruttivista che nutre non solo le proposte geo-ingegneristiche, ma gran parte del pensiero ecologico stesso, come si è visto, diviene dunque la chiave di volta per pensare in termini finalmente ecologici. Un'*ecologia della separazione* tenterà dunque di riconnettere ciò che è stato scisso mentre separerà ciò che è stato eccessivamente unificato (p. 34). Al principio di *interconnessione* dell'*ecologia* bisognerà quindi accompagnare quello della *separazione*, al fine di proporre una concezione di natura e di Terra che si sottragga al sogno di una totale astrazione e controllo tecnologico.

Per strutturare la proposta di un'*ecologia della separazione*, Neyrat si confronta innanzitutto con le riprese dell'*ecologia profonda* della distinzione tra *natura naturata* e *natura naturans*. Se, da un lato, è possibile affermare in via generale che con un approccio ecologico sia possibile pensare la natura non come mero oggetto, dall'altro il richiamo alla generatività e processualità non è sufficiente per giungere a una proposta che si confronti con l'anaturalismo delle posizioni eco-costruttiviste. Per uscire dall'impasse di pensare la natura o come mero oggetto completamente exteriorizzato o come soggetto assoluto cui facilmente si sostituisce l'umano, Neyrat trova allora nella filosofia di Friedrich W. J. Schelling la possibilità di pensare la natura e la Terra altrimenti.

Proponendo una rilettura di alcuni aspetti meno frequentati dell'opera schellinghiana, il filosofo francese si concentra sul movimento di sottrazione, anteriore alla distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata*, che permette di pensare la natura stessa come «istanza di separazione in un mondo che ha esteso il principio dei principi dell'ecologia alle mediazioni tecnologiche» (p. 276). Introdurre un principio di separazione porta infatti l'attenzione sul movimento anti-produttivo che precede e rende possibile ogni generatività e produzione. Questo significa pensare la natura in termini denaturanti, come *natura denaturans*, secondo il neologismo proposto (p. 278). Solo un'originaria contrazione, un occultamento (riprendendo il noto frammento eracliteo), è ciò che rende possibile l'espressione e la manifestazione: questa assenza è al cuore stesso della produttività, pur essendone, appunto, separata.

Per spiegare meglio questo movimento denaturante, Neyrat ricorre alla categoria di *wildness* (*sauvage*), condizione di possibilità di ogni individuazione che invita a intendere la natura come un'istanza di disconnessione che apre a nuove pratiche di abitazione del mondo (p. 290). La *wildness* è, così, *incostruttibile*; intraducibile nella semplice *wilderness* e nelle riserve naturali, essa è piuttosto condizione di possibilità, essa stessa inaccessibile, che apre e dispone un campo sempre alle spalle dell'umano, presupposto di ogni sua pratica creativa o distruttiva.

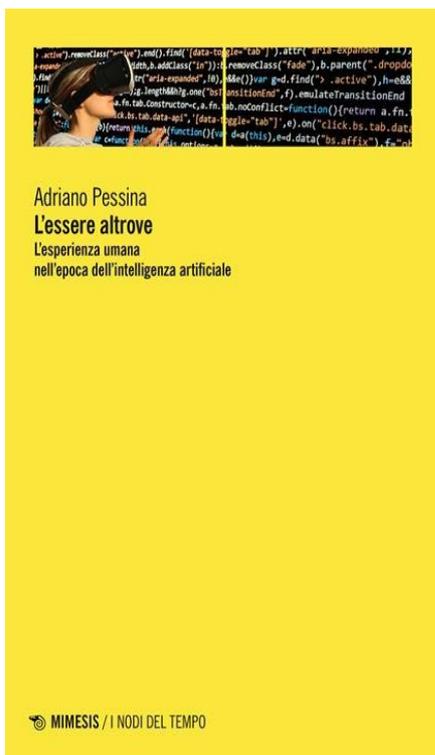
Dunque, solo una Terra *incostruttibile* elude la sfericità della sua forma (p. 291) e permette di pensare alle relazioni che l'umano può intrattenervi mantenendo un legame che non si rovesci in un movimento di sintesi. Riprendendo la terminologia di Augustin Berque, la Terra non è dunque né oggetto, né soggetto bensì tragitto, trans-getto; evento di lunga data che, contrariamente a Gaia, esibisce l'origine inorganica e fredda del suo percorso e non promette omeostasi né un futuro controllo dell'umano. La Terra così intesa rimanda alla costitutiva opacità e dunque all'inappropriabilità e all'eccentricità del suo tragitto.

Pensare un'ecologia della separazione significa quindi pensare un'ecologia politica che possa misurarsi con degli ordini di grandezza che eccedono i sogni prometeici di un completo controllo tecnico. Si tratta dunque, in ultima istanza, di identificare un margine di invisibilità, di far sì che vi sia uno spazio per l'alterità. Tuttavia, se per Neyrat pensare la politica a partire dal suo rimosso significa pensare la natura in termini di antiproduzione, un'ulteriore declinazione di questo nodo è forse necessaria per accompagnare l'originale lavoro di mappatura critica realizzato nel campo dell'ecologia politica.

*CAMILLA BERNAVA*

**Adriano Pessina**  
**L'essere altrove.**  
**L'esperienza umana nell'epoca dell'intelligenza**  
**artificiale**

Mimesis, Milano-Udine 2023, pp. 148



Adriano Pessina dedica le riflessioni contenute nel suo testo al tentativo di chiarire il senso delle trasformazioni determinate in alcuni particolari ambiti dell'esperienza umana dalla presenza delle nuove tecnologie informatiche e digitali. Il testo si inserisce così all'interno del vivace dibattito contemporaneo riguardo l'impatto che la rivoluzione digitale e gli strumenti informatici hanno sulla società e sulle vite degli individui riuscendo, però, a distinguersi e a emergere per originalità sia per i contenuti delle riflessioni

presenti al suo interno sia per l'impostazione metodologica volta ad affrontare i suddetti temi non dalla prospettiva dell'osservatore esterno, bensì da quella del fruitore delle moderne tecnologie, cercando di mostrare come l'esperienza dell'io nell'epoca delle tecnologie digitali sia dominata dalla categoria dell' "essere altrove", trovandosi «continuamente al crocevia tra *presenza e assenza*, ben rappresentata dall'irrompere, sui nostri display, di ciò e di *chi è altrove*» (p. 9).

Prima di restringere il punto d'osservazione della riflessione alle esperienze della vita quotidiana, però, l'autore ritiene necessario riflettere sulle narrazioni che accompagnano lo sviluppo tecnologico e «che finiscono con il costituire il quadro interpretativo che fa da sfondo alla comprensione della nostra

esperienza stessa» (p. 15), ponendo questioni che possono portare a mettere in crisi e a ripensare il senso dell'esperienza umana e la rappresentazione che l'uomo ha di sé stesso. L'autore, in particolare, riflette sull'idea, non estranea agli odierni tentativi di «creare un *mondo artificiale* in cui imparare a esistere nel *mondo reale*, secondo i progetti dell'intelligenza artificiale e del cosiddetto *Metaverso*» (p. 17), che il naturale sia da considerarsi imperfetto rispetto al prodotto e all'artificiale. Per comprendere le motivazioni di tale opinione, Pessina suggerisce di evitare di pensare alla tecnica nei termini prometeici della mitologia della tecnica come fato e destino dell'uomo per riflettere, piuttosto, sulla storicità del fenomeno tecnologico e sui cambiamenti che questo determina nell'esperienza quotidiana dei fruitori delle nuove tecnologie informatiche. Porsi dalla prospettiva di quest'ultimi, infatti, significa riconoscere innanzitutto che nella quotidianità si tende in gran parte a ignorare la portata simbolica e la ricaduta sulla comprensione stessa dell'umano che il progresso tecnologico porta con sé.

Il primo aspetto su cui si interroga l'autore ha a che vedere con il modo in cui si trasforma l'esperienza umana del mondo nel momento in cui questa si realizza principalmente attraverso immagini e filmati veicolati attraverso gli strumenti tecnologici. Per rispondere a tale questione, Pessina decide di mettere a tema la questione della natura ontologica di tali immagini e della realtà che esse trasmettono poiché queste possono avere una differente ricaduta sui vissuti a seconda che le si interpreti come "fatti" o come mere rappresentazioni fittizie. Riprendendo la nozione di *fantasma* elaborata da Günther Anders, Pessina sostiene che queste immagini siano caratterizzate da una ambiguità ontologica per cui sarebbero in grado di influenzare e alterare sia l'esperienza sia il comportamento degli individui poiché gli avvenimenti trasmessi si presenterebbero al tempo stesso come presenti e assenti, reali e apparenti.

Le immagini veicolate dai moderni dispositivi tecnologici, inoltre, si rivelano anche essere frutto di quella che l'autore definisce una "sovraesposizione antropologica" della realtà. Con tale espressione si intende che l'esperienza individuale mediata dalle nuove tecnologie è «continuamente *sovraesposta* dall'intervento di altri "punti di vista" antropologici, che restano sullo sfondo, mentre ci presentano frammenti di mondo» (p. 39). Ciò significa, in altri termini, che la realtà trasmessa dalle immagini, nonostante si presenti come empiricamente presente, è in realtà «frutto della mediazione di molteplici agenti umani, che vanno banalmente dall'operatore televisivo alla catena dei decisori e degli operatori che ne permettono la trasmissione» (p. 39).

Continuando a riflettere sulla pervasività delle tecnologie digitali, Pessina si sofferma su come queste offrono la possibilità di collegarsi, in qualsiasi momento e in qualsiasi luogo ci si trovi, alla rete così da interagire con contenuti e persone che sono altrove rispetto al corpo e al luogo fisico in cui ci si trova realmente. Il ritrovarsi con la mente altrove attraverso le tecnologie digitali comporterebbe, secondo l'autore, una progressiva perdita di autonomia e di libertà creativa. L'ambiente digitale, infatti, è un campo governato da altri che raramente appaiono e al quale si è spinti a partecipare poiché mossi dall'«implicito convincimento che ciò che capita *altrove* sia più interessante di quanto avviene nel luogo in cui stiamo» (p. 51), determinando così una perdita del senso degli spazi empirici e del tempo vissuto come tempo della riflessione. Tale perdita troverebbe la propria espressione nell'«esigenza di trasferire altrove la nostra attenzione e di costruire una duplicazione della nostra presenza» (p. 57), rendendo così l'alienazione un elemento costitutivo dell'esperienza individuale.

L'autore non manca, inoltre, di riflettere sulle diverse forme di potere che la rete e gli strumenti algoritmici sono in grado di esercitare influenzando le coscienze e i comportamenti degli

individui così come si è soliti mettere in luce nei discorsi riguardanti i fenomeni delle *fake news* e della post-verità. Il fondamento di tale potere è, secondo Pessina, da ritrovarsi nella diffusione del soggettivismo epistemologico che investe l'intera sfera del conoscere, per cui oggi a essere decisivi non sarebbero più la verità e l'oggettività, bensì solamente le emozioni e i convincimenti di chi crea e diffonde determinate notizie e informazioni. In una tale situazione, le nuove tecnologie non avrebbero fatto altro che consolidare tale impostazione garantendo a tutti «una libertà di parola e di espressione capace di diffondersi oltre la sfera delle relazioni interpersonali e di diventare, grazie al potere degli algoritmi che diffondono i dati dei vari social, un punto di riferimento per altri utenti» (p. 68). Tale potere, inoltre, si troverebbe a essere rafforzato ulteriormente dal potere teorico che le nuove tecnologie esercitano sull'autocomprensione dell'umano. La cosiddetta rivoluzione informatica, infatti, è stata accompagnata dal consolidarsi di una tendenza volta a comprendere l'essere umano, il suo corpo e i suoi comportamenti come si trattasse di semplici insiemi di informazioni allo stesso modo delle macchine. Il risultato di tale approccio riduzionistico è stato, però, quello di rendere sempre più difficile la salvaguardia dell'umano nella sua specificità spingendo, piuttosto, gli individui a considerare come insignificante tutto ciò che, nella costituzione dell'io, non rientrasse nell'ambito di spiegazione del modello di comportamento informazionale della macchina. Tale situazione, dunque, determina un aumento del potere degli strumenti tecnologici poiché spinge tanto gli utenti quanto i programmatori a credere nella possibilità di «poter fabbricare qualcosa di *simile* all'uomo tentando di rendere sempre più autonomo – in realtà soltanto autoreferenziale – il processo algoritmico» (p. 92).

In ultimo, affrontando la tematica della relazione tra io e altri, l'autore si interroga su «che cosa avviene *delle* e *nelle* relazione

con altri quando subentra la mediazione tecnologica» (p. 94). Prendendo atto del fatto che le connessioni che si instaurano ormai quotidianamente con gli altri attraverso la rete non possono essere pensate come la semplice estensione dei rapporti che si intrattengono nella realtà empirica, la questione è, dunque, comprendere se la rete non renda più complesso il riconoscimento degli altri non già in quanto oggetti, bensì nella loro originaria soggettività. La risposta di Pessina è che la rete, in realtà, stravolge il consueto ordine della comunicazione poiché spinge gli individui a fidarsi agli altri ben prima dell'incontro personale in presenza alimentando però, al tempo stesso, il desiderio di poter uscire dalla comunicazione in rete e incontrare l'altro nella sua concreta individualità fisica. L'insuperabile assenza dell'altro nella sua corporeità, tuttavia, fa sì che la rete «mentre promette il superamento dell'isolamento, lo consolida perché alimenta l'auto-rappresentazione che ognuno ha dell'altro» (p. 104), facendo sì che gli altri esistano solo come «congetture animate da rappresentazioni» (p. 104) e rendendo così sempre più lontana la possibilità di approdare a relazioni autentiche, «capaci di trascendere il congetturale oggettivo senza cedere all'immaginario rappresentativo» (p. 104).

Il quadro generale dell'esperienza umana nell'era delle tecnologie digitali che emerge dal testo, dunque, è quello di un'esperienza contrassegnata da un processo che l'autore definisce di «disincarnazione dell'umano» e per il quale tutto ciò che ha a che fare con la condizione corporea e fisica degli individui perde di significato, riducendo l'uomo a una mera macchina informazionale e rischiando così di far perdere di vista ciò che costituisce la specificità dell'umano e della sua intelligenza rispetto alla macchine e all'intelligenza artificiale.

*LUCA VALENTINO*

## NORME REDAZIONALI

I testi vanno inviati esclusivamente via email a  
[redazione@scienzae filosofia.it](mailto:redazione@scienzae filosofia.it)  
in formato Word con le seguenti modalità:

### Abstract in inglese (max. 200 parole)

Testo  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 12 Interlinea: 1,5

Le note vanno inserite a fine testo con:  
Carattere: Calibri o Times o Times New Roman  
Corpo: 10 Interlinea: singola

Per favorire la fruibilità telematica della rivista, i contributi devono aggirarsi tra le 15.000 - 20.000 battute, tranne rare eccezioni, e gli articoli vanno sempre divisi per paragrafi. Anche le note devono essere essenziali, limitate all'indicazione dei riferimenti della citazione e/o del riferimento bibliografico e non dovrebbero contenere argomentazioni o ulteriori approfondimenti critici rispetto al testo. È indispensabile un abstract in lingua inglese (max. 200 parole). A esclusione delle figure connesse e parti integranti di un articolo, le immagini che accompagnano i singoli articoli sono selezionate secondo il gusto (e il capriccio) della Redazione e non pretendono, almeno nell'intenzione - per l'inconscio ci stiamo attrezzando - alcun rinvio didascalico.

### Note

#### Norme generali

a) *Autore*: nome puntato e cognome in Maiuscolo/minuscolo tondo seguito da una virgola. Se si tratta di due o più autori, citarli tutti di seguito inframmezzati da virgole o trattino. Evitare l'uso di Aa.Vv. e inserire il curatore o i curatori come Autori seguito da "(a cura di)"

b) *Titolo*: Maiuscolo/minuscolo corsivo sempre, seguito da virgola.

c) *Editore*: occorre inserire la Casa Editrice.

d) *Città e data*: Maiuscolo/minuscolo tondo, non inframezzate da virgola. Le città straniere vanno in lingua originale.

e) L'anno di edizione. Nel caso in cui non si cita dalla prima edizione a stampa, occorre specificare l'edizione con un apice.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

<sup>2</sup> A. Caronia, *IL Cyborg. Saggio sull'uomo artificiale* (1984), Shake, Milano 2008.

<sup>3</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?* (1973), tr. it. Feltrinelli, Milano 2001.

<sup>4</sup> G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>5</sup> P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa (a cura di), *La Sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998.

<sup>6</sup> G. Macchia, *IL paradiso della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1961<sup>2</sup>, p. 12. [ "2" sta per seconda edizione].

Nel caso in cui si tratti di uno scritto già precedentemente citato, le indicazioni circa l'opera possono essere abbreviate con le seguenti diciture: "cit." (in tondo), "op. cit." (in corsivo), "ibid." o "Ibid." (in corsivo).

Dopo la prima citazione per esteso si accetta il richiamo abbreviato costituito da: Autore, Prime parole del titolo seguite da puntini di sospensione e dall'indicazione "cit." (invariata anche nel caso di articoli di riviste).

Esempio:

<sup>12</sup> A. Caronia, *IL Cyborg...*, cit.

Casi in cui si usa "cit.":

Quando si tratta di opera citata in precedenza ma non nella Nota immediatamente precedente (per quest'ultimo caso si veda più avanti).

Esempio:

<sup>1</sup> E. Morin, *IL paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, cit.

- Casi in cui si usa "op. cit." (in corsivo):

Quando si tratta di un Autore di cui fino a quel punto si è citata un'unica opera.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230. [Il riferimento è qui chiaramente a *Discorsi di varia filosofia*, poiché nessun'altra opera di Croce era stata precedentemente citata].

Nel caso in cui, invece, siano già state citate due o più opere dello stesso Autore, o nel caso in cui in seguito si citeranno altre opere dello stesso autore, *op. cit.* va usato solo la prima volta, poi si utilizzerà "cit."

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> G. Hottot, *Species Technica*, Vrin, Paris 2002.

<sup>3</sup> B. Croce, *op. cit.*, p. 230.

<sup>4</sup> Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Roma-Bari 1913, p. 44.

<sup>5</sup> P. Piovani, *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, p. 120.

[Se a questo punto si dovesse citare nuovamente B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, per non creare confusione con *Saggio sullo Hegel*, si è costretti a ripetere almeno il titolo seguito da "cit."; la Nota "6" sarà dunque]:

<sup>6</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 234-235.

In sostanza, "*op. cit.*" sostituisce il titolo dell'opera (è questo il motivo per cui va in corsivo) e comprende anche le indicazioni tipografiche; *cit.* sostituisce solo le indicazioni tipografiche (è questo il motivo per cui non va mai in corsivo).

- Casi in cui si usa "*ibid.*" o "*Ibid.*" (in corsivo):

a) Quando si tratta di un riferimento identico alla Nota precedente.

Esempio:

<sup>1</sup> B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari, 1942, pp. 232- 233.

<sup>2</sup> *Ibid.* [Ciò significa che ci riferisce ancora una volta a B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1942, pp. 232- 233].

[N.B.: *Ibid.* vale anche quando si tratta della stessa opera, ma il riferimento è ad altra pagina e/o volume o tomo (che vanno specificati)]:

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>4</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 12.

b) Quando ci si riferisce a uno scritto diverso, ma dello stesso autore (ad esempio nelle raccolte moderne di opere classiche. In tal caso, inoltre, la data della prima pubblicazione va tra parentesi).

Esempio:

<sup>1</sup> F. Galiani, *Della moneta (1750)*, in Id., *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI, pp. 1-314.

<sup>2</sup> Id., *Dialogues sur Le commerce des bleds (1770)*, *ibid.*, pp. 345-612. [*ibid.* in tal caso sostituisce: F. Galiani, *Opere*, a cura di F. Diaz e L. Guerci, in *ILLuministi italiani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1975, t. VI].

c) Quando ci si riferisce a uno scritto contenuto in opera generale (l'esempio classico sono i volumi collettanei) citata nella Nota immediatamente precedente:

Esempio:

<sup>1</sup> G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980, pp. 117-124.

<sup>2</sup> P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350. [*ibid.* in tal caso sostituisce: *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Ricciardi, Milano-Napoli 1980].

Tutte queste indicazioni valgono non solo quando si tratta di Note diverse, ma anche quando, nella stessa Nota, si cita più di un'opera.

Esempio:

<sup>1</sup> Cfr. G. Spini, *Alcuni appunti sui libertini italiani*, in *IL Libertinismo in Europa*, a cura di S. Bertelli, Milano-Napoli, 1980, pp. 117-124; ma si veda anche P. Rossi, *Discussioni sulle tesi libertine su linguaggio e barbarie*, *ibid.*, pp. 319-350.

Nel caso in cui si tratta dell'edizione moderna di un classico, è indispensabile specificare tra parentesi l'anno di pubblicazione e quindi il curatore, in particolare se si tratta di edizioni critiche.

Esempio:

<sup>1</sup> G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi (1632)*, a cura di L. Sosio, Einaudi, Torino 1970, pp. 34-35.

#### Opere in traduzione

Quando si cita dalle traduzioni è consentito omettere il titolo originale, ma occorre sempre specificare la data dell'edizione originale tra parentesi, e l'editore della traduzione preceduto dall'abbreviazione "tr. it.", "tr. fr." ecc.

Esempio:

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo (1927)*, tr. it. Utet, Torino 1969, p. 124.

<sup>2</sup> Id., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie (1927)*, tr. fr. Gallimard, Paris 1985.

#### Articoli di riviste

La citazione completa è così composta:

Autore, Titolo del saggio, indicazione "in" seguita dal titolo della rivista tra *virgolette basse*, annata in numeri romani, numero del fascicolo in numeri arabi (sempre preferito all'indicazione del mese), numeri delle pagine.

Esempio:

<sup>1</sup> D. Ferin, *Profilo di Tranquillo Marangoni*, in «Grafica d'arte», XV, 57, 2004, pp. 22-25

### **Citazioni**

*Le citazioni nel testo possono essere introdotte in due modi:*

- 1) se si tratta di brani molto lunghi o di particolare rilevanza possono essere trascritti con corpo più piccolo rispetto al resto del testo, preceduti e seguiti da una riga vuota e senza virgolette.
- 2) se si tratta di citazioni più brevi o interrotte e spezzettate da interventi del redattore dell'articolo vanno messe nel corpo del testo principale, introdotte da caporali: «XXXXXX»  
Nel caso 2) un'eventuale citazione nelle citazione va posta tra virgolette inglesi semplici: «Xxxx "XXXXXX"»

### **Segno di nota al termine di una citazione**

Quando la citazione rimanda a una nota, il richiamo di nota deve venire subito dopo l'ultima parola nel caso 1, subito dopo le virgolette nel caso 2: solo dopo va introdotto il segno di punteggiatura che conclude la frase.

Esempio:

«Conobbi il tremolar della marina»<sup>2</sup>.

### **Congiunzioni (“d” eufonica)**

Si preferisce limitare l'uso della “d” eufonica ai soli casi in cui essa serva a staccare due vocali uguali.

Esempio:

“a essi” e non “ad essi”; “ad anticipare” e non “a anticipare”.

È consentito “ad esempio”, ma: “a esempio”, in frasi del tipo “venire citato a esempio”.

### **Bibliografie**

Evitare le bibliografie, i testi di riferimento vanno in nota.

### **Avvertenza sulle note**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, le note devono essere essenziali e non introdurre nuovi elementi di analisi critica. Questi ultimi vanno solo ed esclusivamente nel testo.

### **Titoli e Paragrafi**

Sempre per garantire una più immediata fruibilità di lettura, gli articoli vanno titolati e suddivisi in paragrafi. Qualora l'autore non provvedesse, il redattore che cura l'editing dell'articolo è tenuto a dare il titolo all'articolo e a suddividere l'articolo in diversi e brevi paragrafi.

**S&F\_scienzaefilosofia.it**

**ISSN 2036 \_ 2927**

**www.scienzaefilosofia.it**