

MARIAROSA MACCHI – FEDERICO REPETTO
E IL CIRCOLO THOTH

Le vie della filosofia

Storia della filosofia occidentale

VOLUME PER L'INTERO TRIENNIO
LA FILOSOFIA E IL MONDO ATTUALE

Il presente pdf è a disposizione gratuita delle scuole e dei privati nel sito www.contributi-a-didatticaericerca.it. La proprietà letteraria resta ai suoi autori. Alcuni dei passi antologici citati sono di nostra traduzione; gli altri saranno comunque tradotti o convenientemente adeguati quando possibile (è esclusa la commercializzazione del testo nella forma attuale). Siamo comunque a disposizione degli aventi causa (info@contributi-a-didatticaericerca.it). Il sito non ospita pubblicità.

Elenco degli autori

Ingrid Alloni ha scritto il § 3 della Scheda Tematica 1.
Michele Blanco ha scritto il § 1 della Sch. T. 9.
Simone Lanza ha scritto i § 1 e 2 della Sch.T. 10. I
Rosella macchi ha scritto e Sch. T. 5 e 6
Valerio Marconi ha scritto il § 2 della Sch. T. 8.
Elio Pizzo e Edoardo Bellando hanno scritto i § 1-3 della Sch. T. 7.
Federico Repetto è autore dei § 1 e 3 della Sch. t. 1, delle Sch. T. 2, 3 e 11, del § 4 della Sch. T 4, dei § 4 e 5 della Sch.T. 7, del § 1 della Sch. T. 8, del § 2 della Sch.T. 9, del § 3 della Sch.T. 10 (insieme a Edoardo Bellando).
Chiara Salvatori e Martina Nobili sono autrici dei § 1-3 della Sch. T. 4.

INDICE

AVVERTENZA p. 3

I. TENDENZE DEL MONDO ATTUALE CHE PONGONO DOMANDE ALLA FILOSOFIA

1. FEMMINISMO E ECOFEMMINISMO p. 4
2. SVILUPPI DELLA DEMOCRAZIA p.
3. GLI SVILUPPI DELLA COMUNICAZIONE p. 12
4. BIOETICA p. 20
5. IL NEODARWINISMO p.
6. LE NEUROSCIENZE E LA FILOSOFIA DELLA MENTE p. 29
7. INTELLIGENZA ARTIFICIALE p. 34
8. MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO p. 42

II. LA FILOSOFIA DI FRONTE ALLE GRANDI PAURE DI OGGI .

9. CRISI ECONOMICA, NEOLIBERISMO E GLOBALIZZAZIONE p. 47
10. ECOLOGIA E CAMBIAMENTO CLIMATICO: IL DESTINO DELL'UOMO SULLA TERRA p. 51
11. GUERRA, PACE, NONVIOLENZA, DISTRUZIONE ATOMICA p. 57

LA FILOSOFIA E I GRANDI TEMI DI OGGI

Il titolo “La filosofia e il mondo attuale” desterà certo l’interesse del lettore, che troverà qui però solo una modesta finestra su problemi immensi che toccherà a lui approfondire, secondo i suoi interessi e necessità, sulla base della maturità acquisita nello studio della storia della filosofia. La scelta dei filosofi trattati è necessariamente limitatissima e non può essere basata su di una critica storica approfondita, né su interpretazioni ampiamente condivise dagli studiosi.

Questo volume costituisce un’integrazione di educazione civica al discorso filosofico e un tentativo di mostrare la sua attualità. È rivolto alle tre classi del corso, ma alcune Schede o parti di Schede sono adatte a tutte le classi, altre richiedono nozioni generali presenti nel secondo e nel Terzo Volume. Abbiamo indicato con @ le Schede o i singoli paragrafi delle Schede che ci sembrano adatti per tutti gli anni, con @@ quelle che ci sembrano adatti a partire dal secondo anno (con particolare riferimento all’Illuminismo e alle rivoluzioni francese e americana) e con @@@ quelle in cui il riferimento al programma del terzo anno (ivi incluso il programma di storia) ci sembra più stringente.

Prima parte: tendenze del mondo attuale che pongono domande alla filosofia

SCHEDA 1. FEMMINISMO E ECOFEMMINISMO

*Della filosofia, come della cultura, da sempre sono protagonisti i maschi – cui del resto sono sempre appartenute le posizioni dominanti nella famiglia e nella società. Certo, la filosofia ha sempre preteso di essere dialogo aperto. Socrate però di fatto dialogava con i concittadini (maschi) in piazza e nelle palestre (maschili). Viceversa le donne sono state tenute separate ognuna nella sua casa, per occuparsi delle faccende domestiche e della cura dei figli, in un atteggiamento di devozione al marito. Le uniche relazioni considerate valide per loro sono sempre state i legami familiari. Così le femministe, oltre a organizzare lotte per precise rivendicazioni politiche, economiche e sociali - tra cui un **salario pubblico per il lavoro familiare femminile** - hanno rivendicato e praticato uno spazio di socialità tra donne, i **collettivi di autocoscienza**, in cui si è elaborata una visione dei rapporti umani e della vita originale e **differente**.*

*In questa scheda presenteremo brevemente, tra le tante filosofe oggi attive, l'americana **Nancy Fraser**, esponente di un femminismo legato al marxismo e agli ultimi filosofi della scuola di Francoforte, e l'italiana **Adriana Cavarero**, che sviluppa in modo originale tematiche della filosofia della differenza e della decostruzione. Da ultimo parleremo dell'**ecofemminismo**, che collega in modo interessante due tematiche oggi importantissime.*

§ 1. Simone de Beauvoir. Filosofia della donna: la donna come Altro (lettura - traduzione nostra da Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, 1949, pp. 14-20) 

Il femminismo come rivendicazione di principio dell'eguale dignità sociale e politica della donna, come sappiamo, risale grosso modo alla Rivoluzione Francese (◀ vol. 2, Cap. 10, § 8), anche se donne poetesse, artiste e filosofe da secoli avevano protestato contro la supremazia maschile. Abbiamo visto nel vol. 3 che nel corso dell'Ottocento questa tematica è stata ripresa, tra le molte altre, da **Harriet Taylor** (cap. 4, § 3) e sappiamo che, all'inizio del Novecento, il femminismo da rivendicazione delle intellettuali si sarebbe trasformato in movimento di massa per il diritto di voto. Con **Simone de Beauvoir** inizia un importante tentativo di elaborare una filosofia della donna (cap. 15, § 6).

In questa Introduzione al *Secondo sesso* (1949), de Beauvoir presenta i diversi paradossi che definiscono la condizione di oppressione della donna, in una società che si autodefinisce società di liberi e eguali, e che rendono problematica la sua liberazione. Troviamo qui la tematica esistenzialista del **costituirsì come soggetto** contrapponendosi ad una realtà data, e diverse allusioni ai grandi temi culturali dell'epoca: alla dialettica dell'autocoscienza di Hegel, riproposta da Alexandre Kojève, all'analisi antropologica di Lévi-Strauss e alla rivoluzione proletaria marxista, nonché alla decolonizzazione e alla rivolta dei neri.

[...] Se la sua funzione di femmina non basta a definire la donna, se noi ci rifiutiamo di spiegarla con l'"eterno femminile" [la visione pseudo-romantica della donna come essere misterioso, poetico e irrazionale] e se tuttavia ammettiamo,

almeno a titolo provvisorio, che sulla terra ci sono delle donne, dobbiamo dunque porci la questione: **che cos'è una donna?**

L'enunciato stesso del problema mi suggerisce subito una prima risposta. È significativo che io lo ponga. Ad un uomo non verrebbe l'idea di scrivere un libro sulla situazione particolare che occupano gli uomini nell'umanità. Se io voglio definirmi sono obbligata prima di tutto a dichiarare: "Sono una donna"[...] Un uomo non comincia mai con il porsi come individuo di un certo sesso: che sia uomo, va da sé[...]. Mi sono infastidita a volte nel corso di discussioni astratte di sentire degli uomini che mi dicevano: "lei pensa questa cosa perché è una donna"; ma sapevo che la mia sola difesa era rispondere: "la penso perché è vera", eliminando così la mia soggettività; non era possibile replicare: "e lei pensa il contrario perché è un uomo"; perché si intende che il fatto di essere un uomo non è una particolarità: un uomo è nel suo diritto essendo uomo, mentre una donna è nel torto. Praticamente [...] c'è un tipo d'uomo assoluto che è il tipo maschile. La donna ha delle ovaie, un utero; ecco le condizioni particolari che la chiudono nella sua soggettività; si dice volentieri che essa pensa con le ovaie. L'uomo dimentica dall'alto della sua condizione che anche la sua anatomia comporta degli ormoni, dei testicoli. Egli coglie il suo corpo come una relazione diretta e normale con l'oggettività, mentre considera il corpo della donna come appesantito da tutto ciò che lo caratterizza, come un ostacolo, una prigioniera. "La femmina è femmina a causa di una certa mancanza di qualità", diceva Aristotele. E san Tommaso al suo seguito decreta che essa è un "uomo mancato";[...] [nella *Genesi*] Eva appare come tirata fuori... da un osso in soprannumero di Adamo. L'umanità è maschile e l'uomo definisce la donna non in sé, ma relativamente a lui stesso: essa non è considerata come un essere autonomo.[...] Essa appare al maschio essenzialmente come un essere sessuato: per lui, essa è sesso, e dunque è sesso in assoluto. Essa si determina e si differenzia in rapporto all'uomo e non l'uomo in rapporto a lei; ella è l'inessenziale di fronte all'essenziale. L'uomo è il Soggetto, l'Assoluto: essa è l'Altro.

La categoria dell'Altro è originaria come la coscienza stessa. Nelle società più primitive, nelle mitologie più antiche troviamo sempre una dualità che è quella dell'Uno e dell'Altro[...]. L'alterità è una delle categorie fondamentali del pensiero umano. Nessuna collettività si definisce mai come Una senza immediatamente porre l'Altro di fronte a sé. [...] Per gli abitanti di un villaggio tutte le persone che non appartengono ad esso sono degli "altri" sospetti; per i nativi di un paese gli abitanti dei paesi che non sono il loro appaiono come "stranieri"; gli ebrei sono degli "altri" per l'antisemita, i neri per i razzisti americani, gli indigeni per i colonizzatori, i proletari per le classi possidenti [...] Lévi-Strauss [afferma in conclusione dei suoi studi sulle società primitive]: "Il passaggio dallo stato di Natura allo stato di Cultura è definito dall'attitudine da parte dell'uomo a pensare le relazioni biologiche sotto forma di sistemi d'opposizione: la dualità, l'alternanza, l'opposizione e la simmetria"[...] Secondo Hegel si scopre nella coscienza stessa una fondamentale ostilità nei confronti di qualunque altra coscienza; il soggetto non si pone se non opponendosi: pretende di affermarsi come l'essenziale e costituire l'altro come l'inessenziale, l'oggetto.

Soltanto l'altra coscienza gli pone una pretesa reciproca.[...] Tra villaggi, clan, nazioni, classi ci sono guerre, potlatch [feste rituali di incontro], dei mercati, dei trattati, delle lotte che tolgono all'altro il suo senso assoluto e ne scoprono la relatività; piaccia loro o no, individui e gruppi sono obbligati a riconoscere la

reciprocità del loro rapporto. Come mai dunque tra i sessi questa reciprocità non è mai posta, dato che uno dei termini si è affermato come il solo essenziale, negando ogni relatività rispetto al suo correlativo, definendolo come alterità pura? Perché le donne non contestano la sovranità maschile.

Dopo aver trattato il femminile come Altro, de Beauvoir confronta le donne con le molte varietà di oppressi della storia. La condizione di Altro-oppresso della donna può sembrare incontestabile in quanto "dato naturale". Ma la natura è modificabile come la storia.

[...]Le donne non sono una minoranza, come i neri d'America, come gli ebrei: ci sono tante donne quanti uomini sulla terra.

[...]L'accostamento stabilito da Bebel [leader del partito socialdemocratico tedesco alla vigilia della Prima Guerra mondiale] sarebbe il meglio fondato: anche i proletari non sono in inferiorità numerica e non hanno mai costituito una minoranza separata. Tuttavia [...] è uno sviluppo storico che spiega la loro esistenza come classe e che spiega la distribuzione di *quegli* individui in *quella* classe. Non ci sono sempre stati dei proletari: ci sono sempre state delle donne; sono donne per la loro struttura fisiologica; per quanto si vada indietro nella storia, esse sono state sempre subordinate all'uomo[...] In realtà la natura non è un dato immutabile più di quanto lo sia la realtà storica. **Se la donna si scopre l'inessenziale che mai ritorna all'essenziale, è perché essa non opera essa stessa questo ritorno.** I proletari dicono "noi". I Neri anche. Ponendosi come soggetti trasformano in "altri" i borghesi, i bianchi. Le donne – salvo in certi congressi che restano manifestazioni astratte – non dicono "noi"[...] **Non si pongono mai autenticamente come soggetti.** I proletari hanno fatto la rivoluzione in Russia, i neri a Haiti, gli indocinesi si battono in Indocina: l'azione delle donne è stata solo simbolica; hanno guadagnato solo ciò che gli uomini hanno loro voluto concedere.

De Beauvoir, sottolineando il fatto che le donne non si siano nella storia mai poste come soggetti, pone un problema non solo politico, ma anche culturale e filosofico. Come ha fatto l'egemonia maschile ad asservire culturalmente le donne? Quale conseguenze ha avuto sulla filosofia (essenzialmente maschile) l'esclusione dell'alterità femminile? Questo problema sarà ereditato dal femminismo e dalla filosofia contemporanea.

§ 2. Nancy Fraser: riconoscimento della donna e redistribuzione economica

1. La filosofa americana Nancy Fraser (nata nel 1947), **di formazione marxista**, è critica del femminismo liberale contemporaneo e del suo abbandono delle questioni di giustizia sociale. Ha discusso le sue idee sulla giustizia con Axel Honneth, uno degli ultimi esponenti della Scuola di Francoforte, che mette al centro delle lotte sociali per la giustizia essenzialmente l'idea di riconoscimento.

Fraser invece intende la giustizia in due modi separati ma connessi: la **giustizia distributiva** (in termini di una distribuzione più equa delle risorse) e la **giustizia del riconoscimento** (l'uguale riconoscimento di identità e gruppi diversi all'interno della società). Per Fraser, molti movimenti per la giustizia sociale hanno privilegiato *il riconoscimento sulla base di razza, genere, sessualità o etnia, trascurando i problemi di ingiusta distribuzione delle risorse*. Un'eccessiva attenzione alle politiche identitarie ha distolto l'attenzione dagli effetti deleteri del capitalismo neoliberista e dalla crescente disuguaglianza di ricchezza in molti paesi. Ciò ha condotto Fraser a definire il femminismo liberale "l'ancella del

capitalismo”, e a invocare la fine della contrapposizione fra femminismo e socialismo.

In *Fortune del femminismo* (2014) Fraser distingue varie fasi del movimento. Dopo una storica “prima ondata”, che ha rivendicato e ottenuto l’eguaglianza politica formale, la “seconda ondata” femminista, che coincise con il periodo delle lotte sociali degli anni ’70, emerse come una lotta per la liberazione della donna, affiancando altri movimenti radicali che mettevano in discussione le caratteristiche fondamentali della società capitalistica. Ma il successivo immergersi del femminismo nella politica identitaria, a partire dagli anni ’80-90, coincise con il declino delle sue energie utopiche e con l’ascesa del neoliberismo.

Il movimento femminista, dice Fraser, indicava allo stesso tempo due possibili futuri. La **fase** degli anni ’70 “prefigurava un mondo in cui l’emancipazione di genere andava di pari passo con la democrazia partecipativa e la solidarietà sociale.” Le femministe potevano unirsi ai movimenti radicali per trasformare la società, sottolineando l’ingiustizia di genere e il maschilismo (“**androcentrismo**”) del capitalismo. Nella seconda **fase**, il femminismo “prometteva una nuova forma di liberalismo, in grado di garantire alle donne oltre che agli uomini i beni dell’autonomia individuale, dell’accresciuta scelta e dell’avanzamento meritocratico.” Il secondo scenario ha prevalso, dice Fraser con rammarico: il femminismo è passato dalla redistribuzione al riconoscimento e all’attenzione alle differenze, sostenendo politiche identitarie che rischiano di favorire il neoliberismo. Fraser auspica una terza fase: una rinascita del movimento tramite un radicalismo femminista rinvigorito. Il femminismo deve lavorare di concerto con altri movimenti egualitari nella lotta per portare l’economia sotto il controllo democratico, realizzando allo stesso tempo il potenziale visionario delle prime ondate di liberazione della donna.

2. Fraser critica inoltre la distinzione fra **attività produttive** e **attività riproduttive**. Occorre sfidare, dice Fraser, la separazione istituzionalizzata di due tipi di attività: da un lato, il cosiddetto lavoro “produttivo”, storicamente svolto dagli uomini e remunerato col salario; dall’altro le attività di “cura” – dei bambini, degli anziani – spesso storicamente non retribuite e ancora svolte prevalentemente da donne. Dice Fraser: “Questa divisione gerarchica di genere tra ‘produzione’ e ‘riproduzione’ è una struttura che definisce la società capitalista e una fonte profonda delle asimmetrie di genere in essa contenute. Non può esserci ‘emancipazione delle donne’ finché questa struttura rimane intatta.” Per Fraser, il capitalismo attuale privilegia la produzione economica e trascura la riproduzione umana e sociale, affidandola interamente ai privati. Ma l’esistenza stessa della società dipende dalle attività riproduttive e di cura, di cui la società stessa e i poteri pubblici devono farsi carico (p.es. con attraverso assegni familiari, congedi parentali, asili nido, assistenza pubblica agli anziani).

Fraser quindi in sostanza rivaluta il movimento delle *Welfare Mothers* e i vari movimenti per il salario al lavoro domestico (animati in Italia negli anni ’70 da Mariarosa Dalla Costa) che richiedevano allo Stato Sociale una specifica attenzione (e spesa) per il lavoro casalingo e di cura.

§ 3. Adriana Cavarero e il pensiero della differenza sessuale

1. Adriana Cavarero (nata nel 1947) è una delle più importanti filosofe del panorama italiano contemporaneo. Si è occupata di filosofia politica e di teoria femminista, ed è una grande studiosa delle opere di Platone.

La questione dell'**identità** è un tema centrale nelle riflessioni della filosofia femminista italiana, francese e statunitense, e si sviluppa a partire dagli anni Sessanta del XX secolo. Alle lotte per ottenere un'uguaglianza formale e sostanziale rispetto agli uomini (per le possibilità di studio, lavoro e indipendenza economica), si affianca un pensiero che indaga l'unicità dell'essere donna.

In questa cornice, alcune femministe fondano il movimento della differenza sessuale, in cui affermano l'unicità della situazione femminile e l'importanza di definirsi indipendentemente dallo sguardo maschile.

Rispetto all'universalità del soggetto, le femministe criticano l'eguaglianza formale e giuridica dei sessi: dietro alla presunta universalità dei diritti si cela la subordinazione della donna all'uomo. Il femminismo della differenza si pone come scopo il sovvertimento dell'ordine patriarcale, partendo da un ripensamento delle condizioni di definizione del soggetto, da una condivisione dei corpi, dalla pratica di storytelling e dalla creazione di un nuovo potere epistemico.

Il pensiero femminista di Cavarero si sviluppa attorno alla riflessione sulla costituzione del soggetto. Prendendo le distanze dalla filosofia moderna, che considerava il soggetto in quanto universale, astratto e unitario, Cavarero sostiene che i soggetti, nella loro formazione, sono in costante **relazione** con l'**altro**, e che la loro identità è necessariamente **aperta e molteplice**. Data la vulnerabilità di tutti i soggetti in formazione, il riconoscimento altrui è un aspetto indispensabile.

2. Secondo Cavarero, una distinzione netta propria del pensiero femminista sul tema della costituzione del soggetto riguarda la **distinzione tra essenzialismo e costruttivismo**. *La posizione essenzialista sostiene l'esistenza del maschile e del femminile come entità indipendenti dalle decisioni e dalla mente umane*. La naturalezza, che costituisce uno dei punti principali della tesi essenzialista, implica la differenza su più livelli: a partire da distinzioni esteriori (fisiche e morfologiche), attribuisce differenti gradi di capacità morale, politica e spirituale, facendo coincidere caratteristiche fisiche (maschilità e femminilità) con attributi morali. Ad esempio, agli uomini è affidato il governo della città e il comando militare perché in quanto uomini sono capaci di governare e guidare un esercito.

Al contrario, *la posizione costruttivista sostiene che l'identità è un insieme di elementi specifici che sono per ciascuno differenti a seconda del percorso di vita vissuto* (a partire dalle possibilità date ad ognuno e alle scelte intraprese di conseguenza), in quanto risultato storico di possibilità politiche, economiche ed sociali. Non esiste perciò alcuna differenza ontologica e perciò non è nemmeno possibile mettere in atto un ordinamento delle funzioni sociali sulla base del genere.

3. Cavarero ha partecipato con impegno ai **gruppi di autocoscienza**, una pratica per unire le donne che vogliono confrontarsi su diversi temi, tra cui la sessualità, il proprio corpo e le relazioni, portando poi il confronto in un contesto pubblico di lotta. **Carla Lonzi** (1931-1982), teorica femminista, diffonde l'esperienza dell'autocoscienza in Italia ispirandosi a gruppi statunitensi. Attraverso questa nuova forma di incontro, le donne hanno un'occasione sia personale che politica per uscire di casa, incontrarsi e parlare, per poi tradurre ciò in un intervento politico. Il motto **"Il personale è politico"**, che rappresenterà uno degli slogan più diffusi e più incisivi delle manifestazioni e delle rivendicazioni femministe degli anni

Settanta, si ispira proprio a tali correnti, da cui si rivendicheranno diritti fondamentali oggi, tra cui, ad esempio, il diritto di abortire.

Il riferimento all'autocoscienza è centrale nell'opera di Cavarero *Tu che mi guardi, tu che mi racconti* (1997). La filosofa si serve di famose figure letterarie (diventate archetipiche nell'immaginario collettivo) per dimostrare il ruolo centrale svolto dalla narrazione rispetto al processo di modellamento del Sé. Il racconto di una storia di vita infatti ha senso solamente se qualcuno lo ascolta. Cavarero riprende una riflessione di Hannah Arendt su Ulisse. Alla corte dei Feaci, Ulisse ascolta un aedo cantare le gesta e le imprese degli eroi durante la guerra di Troia. Ulisse si commuove perché solo attraverso il racconto che parla anche di lui comprende il pieno significato delle sue stesse azioni. Per Arendt, tale paradosso non riguarda solamente Ulisse, ma tutti gli uomini. L'arte dello storytelling ha infatti il potere di condurre ciascuno indietro nel tempo e di potere ricostruire tappe fondamentali di vita che solamente in una visione complessiva acquistano un significato compiuto. Raccontare se stessi e ascoltare il racconto di sé fatto da altri rappresenta una possibilità unica: tra narrazione ed identità esiste infatti un rapporto di desiderio. Il soggetto spera di sentire la sua storia perché solamente in questo modo può scoprire se stesso e la propria unicità.

Esistono tre livelli di narrazione per Cavarero: le relazioni amorose, le relazioni di amicizia e l'esperienza femminista di autocoscienza. Quest'ultima non è infatti un legame amicale, perché implica una trasformazione individuale e collettiva al contempo. Ogni donna che racconta la storia ad un'altra agisce come uno specchio di fronte al quale l'altra può intraprendere un cambiamento di significato della sua vita. Oltre ad avere una restituzione organica e non frammentata di vita, ciò permette di tracciare prospettive future nuove rispetto al posizionamento che l'uomo ha attribuito alla donna.

§ 4. Ecofemminismo

L'ecofemminismo, nato alla fine degli anni '70, sviluppa il tema, caro ad Hannah Arendt, della donna come generatrice di nuova vita e, insieme ad esso, quella della cultura femminile come caratterizzata dalla **cura** per la famiglia, la comunità e anche l'**ambiente** (si veda anche Nancy Fraser ← § 1).

In effetti vari studi antropologici sulle società preistoriche e su molte società tradizionali ancora esistenti hanno messo in luce che la società patriarcale non fu la prima organizzazione umana, ma soppiantò le cosiddette **società matrifocali**, che collocavano al centro della vita della comunità la figura femminile. Le prime teorie sul ruolo eguale originario delle donne risalgono all'Ottocento (si ricordi Engels, cap. 9, § 1). Più di recente l'analisi delle ecofemministe è stata rafforzata dal saggio sulle società europee primitive *Le dee viventi* (1999, postumo) della grande linguista e antropologa lituana **Marija Gimbutas** (1921-1994, emigrata negli Usa e docente all'università di Los Angeles).

Nelle comunità egualitarie matrifocali le donne avevano un peso importante per la loro conoscenza delle proprietà delle piante e la cura dei bambini, mentre la caccia toccava agli uomini. In seguito il passaggio all'allevamento massiccio del bestiame e poi all'agricoltura stanziale hanno visto, insieme alla crescente subordinazione della donna, l'organizzazione della guerra come attività sistematica. Le donne sono state escluse dalla proprietà e dalla società maschile e

la loro attività di cura è stata confinata nell'ambito privato della famiglia. Le ecofemministe hanno qualificato la cultura maschile, sviluppatasi a partire dalle società patriarcali, come gerarchica, aggressiva, tendente a distinzioni sociali escludenti: *uomo-donna*, *libero-schiavo*, *ricco-povero*, *pubblico-privato*, *cultura-natura*. Mentre la cultura femminile appare loro come centrata sulla vita e sulla sua riproduzione, quella maschile appare violenta e dominata dall'ordine simbolico della **morte**.

Questa visione per certi versi può essere collegata all'idea di Freud, secondo cui nella psiche umana, insieme al principio del piacere e della vita, sarebbe presente un principio di morte, comune a tutti i viventi. L'ecofemminismo vede la cultura femminile legata soprattutto al primo e quella patriarcale maschile al secondo.

Uno dei primo testi ecofemministi che ha sviluppato questi temi è stato *La morte della natura* (1980) di **Carolyn Merchant** (1936), filosofa americana docente a Berkeley. In questo libro, Merchant mostra come la rivoluzione scientifica abbia trasformato la visione del mondo, per cui la concezione della natura intesa come essere vivente, dominante in precedenza, è stata sostituita da quella della natura come macchina. La "morte della natura", la sua percezione come materia inerte, contribuì ad eliminare ogni freno morale allo sfruttamento accelerato e indiscriminato delle risorse naturali e umane. Gli esseri viventi sono ridotti a macchine di cui studiare il funzionamento, su cui sperimentare. In particolare nel pensiero di Cartesio, si separa ragione ed emozione, si stabilisce la superiorità della razionalità astratta, dissociando così l'uomo dalla donna, dagli animali, dalla natura. In questa visione la natura e le donne esistono per i bisogni degli uomini.

Merchant riprende a suo modo temi del giovane Marx e del filosofo marxista Lukács (→ vol. 3. cap. 3, § 5 e cap. 9, § 5). Se per lei nel mondo moderno la natura animata vivente sarebbe stata considerata morta, il denaro sarebbe stato considerato dotato di vita. Il mercato avrebbe sempre più pervaso il mondo della vita e il capitale, oggetto inanimato, morto, sarebbe stato considerato una forza vivente. Sotto il suo dominio, "la natura, le donne, i negri e i lavoratori salariati furono avviati al nuovo status di risorse 'naturali' e umane per il sistema del mondo moderno. Forse l'ironia ultima in queste trasformazioni fu il nuovo nome dato loro: razionalità" (C. Merchant, *La morte della natura. Donne, ecologia e Rivoluzione Scientifica*, Garzanti, Milano 1988, p. 353).

Nel mondo moderno, dunque, che in apparenza ha negato l'autoritarismo patriarcale, la cultura maschile, centrata sul dominio e sulla morte, si è affermata attraverso il razionalismo scientifico e, in concreto, attraverso la cultura capitalista e colonialista. L'ecofemminismo perciò si è occupato intensamente dei movimenti delle donne nei paesi sottosviluppati, che hanno cercato di difendere l'agricoltura contadina, di cui spesso sono protagoniste, dal saccheggio di risorse da parte delle multinazionali. In particolare l'ecologista indiana **Vandana Shiva** (→ Scheda 10, § 3), autrice di *Terra madre. Sopravvivere allo sviluppo* (1988), ha sostenuto attivamente e fatto conoscere a livello internazionale i movimenti femministi ed ecofemministi indiani, a partire da *chipko*, il movimento per cui gruppi di donne si riunivano ad abbracciare gli alberi di foreste himalayane per scongiurarne l'abbattimento, che avrebbe procurato danni all'ecosistema e all'agricoltura locali. Shiva si ispira alla nonviolenza e all'universalismo di Gandhi, e vede nelle tradizioni religiose di molti popoli riguardo alla Madre Terra un motivo culturale positivo.

Impegnata nelle lotte ecologiste in India e nota in tutto il mondo, è stata coinvolta da Papa Francesco nella preparazione dell'enciclica *Laudato si'*.

SCHEDA 2. SVILUPPI DELLA DEMOCRAZIA

§ 1. Democrazia rappresentativa e democrazia diretta

Nel sec. XVIII, prima cioè delle due rivoluzioni moderne, quella francese e quella americana, **Rousseau** contrappose polemicamente la **democrazia assembleare diretta**, tipica di diverse poleis greche e di diversi comuni medievali e cantoni svizzeri, al **sistema rappresentativo** inglese, in cui i rappresentanti avevano secondo lui interessi propri rispetto all'interesse e alla volontà generali e non erano controllabili dai rappresentati.

In paesi delle dimensioni della Francia e della federazione americana un governo assembleare dell'intero Stato era impensabile. Robespierre, per porvi in parte rimedio, immaginò che il parlamento potesse essere posto in mezzo a un grande anfiteatro che permettesse al popolo (o almeno a quello parigino) di assistere alle sue discussioni. Il progetto non fu mai realizzato.

Tuttavia il problema più sentito dai democratici era allora quello della **limitazione del diritto di voto**: l'istituzione del suffragio universale, introdotta in Francia nel 1792, fu subito revocata dal Termidoro. Durante gran parte dell'Ottocento, anche là dove c'erano regimi liberali, i democratici dovevano lottare per l'estensione del suffragio. Ma era forte la memoria storica della Comune di Parigi, un'assemblea aperta a tutto il popolo parigino che aveva condizionato il parlamento con le mobilitazioni dei lavoratori. Gran parte della sinistra socialista voleva, come gli anarchici, l'instaurazione di un sistema di democrazia diretta **federalista**, in cui le assemblee locali autonome dei lavoratori avrebbero inviato al centro i loro rappresentanti (incaricati di eseguire un preciso **mandato** della base e sempre **revocabili** in caso di inadempienza). Queste furono le idee che animarono la Comune di Parigi del 1871. Dopo la tragica fine della Comune la Seconda Internazionale considerò come suo obiettivo preliminare la conquista della maggioranza parlamentare. La realizzazione di uno Stato socialista come sistema di democrazia diretta, o del passaggio accelerato dalla democrazia rappresentativa a quella diretta dei consigli dei lavoratori, rimase l'obiettivo delle correnti "consiliari" della sinistra socialdemocratica (Rosa Luxemburg, Lenin, Pannekoek, Gramsci, cap. 9 ←).

Il partito bolscevico aveva in teoria un programma consiliare, e inserì nella costituzione rivoluzionaria del 1918 la clausola della revocabilità del mandato per i rappresentanti dei consigli (o soviet) degli operai, dei contadini e dei soldati, ma fin di subito i bolscevichi e i loro stretti alleati esclusero gli appartenenti ad altri partiti, cosa che Rosa Luxemburg denunciò immediatamente. Come la Comune di Parigi era nata in seguito alla guerra di Napoleone III contro la Prussia, così la Rivoluzione Russa aveva avuto origine dagli orrori della Prima Guerra Mondiale, ma questi eventi, che avevano generato le rivolte popolari, contribuirono poi o a restaurare il potere centrale (l'esercito della Francia provinciale e contadina espugnò Parigi) o a centralizzare in modo autoritario il potere dei soviet (le necessità della guerra contro gli zaristi, che assediavano la Russia rivoluzionaria fino al 1921 col sostegno delle potenze occidentali, rafforzarono le tendenze autoritarie dei bolscevichi e servirono a giustificarle).

§ 2. I diversi modelli della democrazia rappresentativa

La democrazia diretta dunque apparve come una via impraticabile alle grandi correnti democratiche e socialiste della fine dell'Ottocento e del Novecento. Semmai l'alternativa si poneva tra vari modelli di democrazia rappresentativa.

Tralasciamo sia il caso delle monarchie costituzionali parlamentari, sia le distinzioni tra *democrazie **parlamentari**, ***presidenziali** e ***semipresidenziali**, e tra democrazie ***federali** e ***unitarie** (si vedano le voci nel Glossario) e concentriamoci sul tipo di procedure elettorali. Le teorie dei più noti filosofi politici del Novecento (come **Kelsen**, **Schumpeter**, **Rawls** e **Bobbio**) insistono infatti sulla *natura procedurale della democrazia*. Le procedure democratiche sono caratterizzate naturalmente prima di tutto da libertà di associazione, parola e informazione, trasparenza degli scrutini elettorali, e rinnovo periodico della rappresentanza. Venendo alle procedure elettorali, abbiamo democrazie che impiegano il **sistema uninominale o maggioritario** e democrazie che impiegano il **sistema proporzionale**.

- Il maggioritario, nato dalla tradizione inglese e americana e diffuso nei regimi liberali dell'Ottocento già prima del suffragio universale, è una *competizione tra più individui per un unico posto di rappresentante* nel singolo collegio elettorale, che viene vinta da *chi ha il numero maggiore di voti* (non importa quanto sia lontano dalla maggioranza assoluta). Nella versione originaria ottocentesca, i candidati erano normalmente persone importanti e note a livello locale (notabili) che si rivolgevano ad un elettorato su cui avevano un'influenza personale per la loro posizione sociale.

- Il proporzionale chiede di votare per *liste nazionali di candidati* (i partiti), che avranno posti per i loro membri *sulla base delle loro percentuali nazionali*. Si è diffuso soprattutto dopo la prima guerra mondiale, quando il suffragio universale maschile era ormai dominante nei paesi occidentali, e quando i partiti erano ormai protagonisti della scena politica.

Il sistema elettorale ha avuto un peso importante nell'evoluzione della democrazia. Secondo il politologo **Bernard Manin**, le democrazie moderne hanno avuto una prima fase in cui, come si è detto, venivano eletti in parlamento (quasi sempre col sistema maggioritario) i notabili locali (**democrazia dei notabili**). In un secondo momento c'è stata la **democrazia dei partiti** (con la diffusione del sistema proporzionale – peraltro mai introdotto in Inghilterra e negli Usa), legata all'organizzazione a livello nazionale delle classi lavoratrici e popolari; in essa il parlamento costituiva il luogo di scontro e di compromesso tra i diversi interessi di classe. L'attenuarsi dello scontro tra le classi, in seguito anche all'azione redistributiva dello Stato Sociale (← cap. 19, § 2), ha diminuito l'identificazione di determinati gruppi economici o ideologici con precisi partiti e le competizioni elettorali sono diventate gradualmente soprattutto uno spettacolo televisivo, in cui ritornava importante il politico considerato come individuo, e soprattutto la sua capacità di rivolgersi direttamente al pubblico (**democrazia del pubblico**). In questa fase in molti paesi, tra cui l'Italia, è tornato in auge il sistema maggioritario, che valorizza proprio l'individualità del politico come comunicatore mediale.

Ma non si può dire che alla partecipazione emotiva allo spettacolo elettorale (vissuto talora come una competizione sportiva) si accompagni da parte dei cittadini anche una precisa informazione e una partecipazione costante al

dibattito, alla vita politica, e alle elezioni stesse (*a partire dall'ultima parte del secolo scorso c'è una tendenza generale all'astensione*). Né hanno costituito uno stimolo decisivo alla partecipazione le due forme di democrazia diretta ammesse da moltissime democrazie rappresentative: i *referendum e le *leggi di iniziativa popolare. In questo secolo si comincia addirittura a parlare di **post-democrazia** (come svuotamento di significato della democrazia).

§ 3. Movimenti, partecipazione politica, post-democrazia.

1. Per comprendere lo sviluppo delle istituzioni democratiche è necessario tener presente la storia dei movimenti sociali e politici. *I movimenti (studenteschi, operai, femministi, ecc.)* del '68 e anni seguenti sono stati caratterizzati dalla loro *indipendenza dai partiti parlamentari* e in diversi casi da una netta opposizione nei loro confronti. Quando ormai da molto tempo tutti i grandi partiti di ispirazione marxista avevano rinunciato nei fatti alla **democrazia diretta**, essa viene rivendicata dagli studenti del '68, che si ispiravano al "marxismo consiliare" e all'anarchia (→ vol. 3, cap. 3 e cap.), e subito praticata nelle assemblee delle università occupate. Ad un livello più realistico si diffonde la rivendicazione della partecipazione e del controllo della base nelle scuole, nelle aziende, nei quartieri delle grandi città e negli stessi sindacati. In questo periodo (anni Settanta) avviene l'istituzionalizzazione delle assemblee scolastiche, l'ammissione degli studenti nei Consigli d'Istituto, la divisione di molte città in Circoscrizioni con consigli di quartiere. La lunga crisi economica e il terrorismo contribuiscono a togliere forza e slancio utopico ai movimenti, e ai gruppi e organizzazioni rivoluzionari o riformatori radicali subentrano a partire dagli anni Ottanta organizzazioni finalizzate a tematiche pubbliche specifiche: riforma della scuola, pace, diritti delle donne e lgbt, ambiente, salute, tutela delle identità locali, ecc.

Gli ultimi decenni sono stati caratterizzati da un *affievolirsi dell'influenza dei partiti*, da una *diminuzione della partecipazione politica elettorale*, ma insieme anche da *ondate periodiche di movimenti indipendenti* che, con le loro proteste e iniziative sotto i riflettori dei media, hanno cercato di influenzare l'opinione pubblica e l'agenda politica (cioè la priorità dei temi in discussione). I movimenti naturalmente hanno cercato di influenzare anche i partiti e i parlamenti, e contemporaneamente hanno richiesto la creazione di spazi di consultazione popolare dentro le istituzioni esistenti. Un esempio ne sono i **bilanci comunali partecipati**, in cui la cittadinanza può seguire i lavori e proporre soluzioni sulla base della sua esperienza, nei limiti delle possibilità concrete dei bilanci. Il Brasile nella Costituzione del 1988 sulla spinta dei movimenti ha previsto questa forma di bilancio. Oltre un centinaio di città ne hanno fatto una lunga esperienza, tra cui i grandi centri di Belo Horizonte e di Porto Alegre, la città che ha ospitato un convegno internazionale del *movimento contro la globalizzazione neoliberista (no global)*, il quale ha diffuso questa idea. Recentemente la Francia ha introdotto le **inchieste pubbliche** e i **dibattiti pubblici** in materia urbanistica.

2. La richiesta dell'allargamento della partecipazione democratica, insieme a quello di riforme sociali e redistribuzione economica, ha naturalmente prodotto grosse reazioni teoriche e pratiche. Nel 1975 la Commissione Trilaterale, una fondazione finanziata dalle principali banche e gruppi oligopolistici occidentali, pubblicò il rapporto di Crozier, Huntington (→ vol. 3, Parte 6, S.d.P, § 1) e Watanuki

dal titolo *La crisi della democrazia*, in cui si sosteneva che lo Stato Sociale (vol. 3, cap. 19, § 2) era oppresso da una domanda sociale eccessiva, non sostenibile dal sistema economico vigente, dovuta ad un eccesso di partecipazione dei cittadini alla vita pubblica, alle agitazioni sindacali e ai movimenti in genere. Perciò si raccomandava il ritorno alla democrazia rappresentativa nel senso più ristretto. Raccomandazione che i governi neoconservatori e in genere neoliberalisti hanno cercato di tradurre in pratica a partire dalla fine degli anni 70, cercando di ridurre l'influenza di sindacati e movimenti.

D'altro lato un ulteriore stimolo alla richiesta di una riforma della democrazia rappresentativa è stato costituito dallo *sviluppo dei mezzi di comunicazione, in particolare da Internet*, che ha alimentato la speranza di una **democrazia diretta digitale** (→ scheda t. 3). Anche il movimento contro la globalizzazione neoliberista, apparso alla fine degli anni 90, ha fatto uso di Internet e ha richiesto l'introduzione di forme di democrazia digitale. Vari Stati democratici e la stessa Comunità Europea hanno sentito il bisogno di istituire **organi consultivi** che ascoltino il parere dei cittadini su questioni specifiche, come opere pubbliche problematiche, questioni dell'ambiente, dei trasporti, della salute, ecc. per cercare di prevenire le proteste. Si tratta di *gruppi di cittadini, scelti casualmente secondo campioni rappresentativi delle diverse categorie sociali*, a cui viene proposto di *partecipare ad approfondite discussioni* sui temi in questione, avendo a disposizione la relativa documentazione e la possibilità di consultare esperti.

Questi limitati esperimenti sono per lo più legati all'idea di **democrazia deliberativa**, tra l'altro diffusa dal pensiero di Habermas. Mentre secondo la concezione detta **aggregativa** della democrazia è sufficiente *contare i voti*, ipotizzando che i singoli siano informati e competenti, democrazia deliberativa significa *arrivare ad una decisione dopo una deliberazione* (cioè una libera discussione razionale) in cui ciascuno possa modificare le sue posizioni sulla base di quelle degli altri, elaborando insieme una nuova soluzione del problema. Oppure giungendo ad un compromesso ragionato tra gli interessi in gioco.

La democrazia deliberativa è evidentemente un ideale, un concetto regolativo, ma può avere un'ovvia applicazione nella discussione di problemi specifici da parte di un numero limitato di persone. Oltre alle forme in cui i cittadini partecipano direttamente alle deliberazioni secondo particolari regole e procedure, come i bilanci comunali partecipati o i forum civici su temi specifici, Habermas ritiene che *l'intera opinione pubblica in modo informale debba dar vita ad una grande e intercomunicante serie di processi deliberativi*, capace di influenzare le scelte elettorali e il parlamento.

Tuttavia, mentre la sensibilità democratica contemporanea richiede la partecipazione di tutti senza discriminazioni al processo democratico, inteso come discussione razionale, la realtà della comunicazione sui media e sui social è quella dello *hate speech* – il linguaggio dell'odio – e della presenza di *bot*, intelligenze artificiali che si spacciano per esseri umani al servizio di interessi particolari. L'intervento dei poteri economici e politici nei media e, nascostamente, negli stessi social (→ Scheda t. 7 sull'intelligenza artificiale) riduce sempre di più l'indipendenza dei giornalisti, mentre l'atmosfera di *hate speech* riduce la tolleranza per gli avversari e per i gruppi etnici e religiosi diversi, e radicalizza lo scontro tra opinioni diverse.

Quindi, mentre da un lato si propongono nuove forme di democrazia partecipativa e deliberativa e sono realizzabili gli strumenti digitali per renderle più efficienti, dall'altro si profila una situazione che molti chiamano di **postdemocrazia**.

SCHEDA 3. GLI SVILUPPI DELLA COMUNICAZIONE

Nel corso del '900 filosofi e sociologi come Adorno, Marcuse, Baudrillard e Chomsky (→ vol. 3, cap. 15, § 3, cap. 18, § 4.3, P.5, SdP, §1), hanno sottolineato i pericoli rappresentati dall'uso capitalistico dei media per la formazione di un'opinione pubblica critica. Di ciò erano consapevoli anche Dewey e Habermas (→ cap. 11 e cap.18), che hanno posto l'opinione pubblica, informata e collegata attraverso i media, al centro della loro filosofia etico-politica, e hanno anche sottolineato la sua assoluta importanza per lo sviluppo di una cittadinanza democratica. L'influenza degli inserzionisti pubblicitari nei media e in particolare nel settore televisivo è cresciuta costantemente nella seconda metà del secolo ventesimo, mentre la concorrenza tra emittenti ha portato ad una generale tendenza all'oligopolio, ma alla fine del secolo la diffusione di Internet ha fatto nascere la speranza dell'instaurazione di una piena libertà di informazione e di scambio critico tra i giornalisti e i cittadini e direttamente dei cittadini tra loro, ora anche a grande distanza.

La storia di Internet è piena di paradossi. Nata nel 1969 negli Usa col nome di Arpanet per scopi militari – come linea di comunicazione di emergenza in caso di attacco nucleare sovietico – era anche a disposizione dei ricercatori di vari centri di ricerca scientifica e università (i messaggi allora erano di solo testo). Molti di costoro erano influenzati dal clima culturale e dalle lotte degli anni 60-70, e già a partire dagli anni '80 essi immaginarono che, con la diffusione del personal computer, la Rete avrebbe potuto essere usata per creare una **democrazia diretta digitale**, per cui *i cittadini avrebbero costituito una serie di assemblee telematiche o addirittura anche un'unica assemblea nazionale* (negli anni '90 anche in Italia il giornalista e saggista Franco Carlini teorizzava la democrazia diretta digitale e in seguito Carlo Formenti teorizzò i “cybersoviet”, mentre dall'operaismo nasceva il cyber-operaismo).

Oltre alla democrazia politica, la Rete per molti di questi intellettuali digitali avrebbe anche dovuto portare all'abolizione del copyright, e *diversi coraggiosi pionieri dell'informatica* (come **Richard Stallmann**, e più tardi **Linus Thorwald**) *misero a disposizione di tutti i loro algoritmi, con l'idea che sulla Rete non ci sarebbero stati segreti né proprietà intellettuale*. Ma nel corso degli anni '90 la possibilità di inviare immagini e suoni con la nascita dei servizi www rese la Rete molto interessante commercialmente, mentre contemporaneamente Microsoft si metteva a vendere sistemi operativi e software tutelando la proprietà dei “suoi” algoritmi (che approfittavano anche dell'elaborazione collettiva precedente). Nel nuovo millennio la pubblicità sarebbe sbarcata sul web e le aziende fornitrici di software o di accesso, quelle di commercio on line e infine quelle creatrici di social, dapprima numerosissime, sarebbero in gran parte finite sotto il controllo delle famose big five globali (Microsoft, Apple, Amazon, Google, Facebook), che possiedono o controllano inoltre numerose tv, giornali, produzioni cinematografiche, ecc.

Prima che questo rovesciamento di prospettive arrivasse al livello attuale, è parso tuttavia a molti osservatori competenti, come il sociologo **Manuel Castells**, che Internet avrebbe favorito la presa della parola dei cittadini sia nell'ambito delle nostre democrazie in sofferenza, sia in quello dei paesi dittatoriali o semi-dittatoriali.

Dopo la crisi finanziaria del 2007-2008 si è sviluppata nel mondo tutta una serie di movimenti popolari di opposizione che hanno usato i social come strumento di informazione, discussione e organizzazione, sia negli Stati Uniti (*Occupy Wall Street*, che organizzò nel 2011 a New York e in moltissime altre città un *sit in* permanente contro lo strapotere della finanza, e il movimento politico democratico on line *Move On*), sia in Europa (Podemos in Spagna, il M5S in Italia, vari “partiti pirata” nell’Europa del Nord), sia infine in diversi paesi arabi (le rivolte dette “primavera arabe” del 2011).

Ma nei casi appena considerati l’uso di Internet riguarda essenzialmente la trasmissione di informazioni e di opinioni. In realtà i diversi usi (dalla musica ai videogiochi, dalle chat alla fiction) che si sono sviluppati hanno avuto *effetti* più profondi *sulla mente umana, sui legami sociali e sul modo di comunicare*. Alcuni di questi effetti non sembrano positivi per la formazione del pensiero critico: esperti come la neuroscienziata e psicolinguista **Maryanne Wolf** e il pubblicista **Nicholas Carr**, già direttore della *Harvard Business Review*, membro dell’ufficio editoriale dell’Encyclopaedia Britannica, sostengono che la tendenza alla lettura superficiale, veloce, sintetica, richiesta dagli ipertesti e da Internet, può ostacolare la formazione della nostra capacità di “lettura profonda” e di concentrazione, sviluppando tra l’altro una eccessiva attenzione per l’immagine e abituandoci a dipendere da messaggi prefabbricati.

Certo Internet e i social consentono i contatti con le persone e le culture più diverse, e inoltre permettono alle comunità territoriali o linguistiche e alle minoranze di vario tipo di mantenersi unite. Ma la loro vocazione sembra piuttosto quella di favorire lo sviluppo della socialità per gruppi omogenei per gusti e opinioni, basati sulla scelta e sull’affinità di interessi, di idee, ecc. Questo ha però anche l’inconveniente di mettere sempre insieme il simile col simile (tifosi della stessa squadra di calcio, dello stesso genere televisivo, della stessa visione del sesso, della stessa idea politica, ecc.) e così di *incoraggiare i gruppi chiusi, che permettono agli individui di trovare soprattutto conferme ai propri punti di vista senza doverli mettere in questione*. Il risultato è quello di un pubblico tendenzialmente segmentato in tante nicchie, e questo è stato riscontrato dai sociologi della Rete.

Negli ultimi decenni i media hanno accentuato il tema della sicurezza e lanciato annunci allarmistici di ogni genere, mentre l’opinione pubblica condivideva ben giustificate ansie per il futuro, e tutto questo secondo vari studiosi può probabilmente aver favorito il bisogno di trovarsi con altri simili e la tendenza alla diffidenza verso il diverso. Quando poi capita di incontrare i diversi on line, le espressioni e le immagini diventano facilmente aggressive e truculente, ed è frequente l’uso del linguaggio dell’odio, dello *hate speech*. Lo sviluppo di varie forme di **fanatismo**, di **complotismo** e di ***populismo estremo** è stato favorito, almeno in una certa misura, da questo settarismo on line.

Infine, lo straordinario favore iniziale del pubblico, del mercato e anche delle autorità nei confronti dei big five e della Rete in genere ha causato per lungo tempo una mancanza di attenzione per i possibili abusi che entro di essa si possono commettere. I cosiddetti *big data* accumulati dai motori di ricerca e dai social sono una risorsa per chi voglia costruire strategie di convinzione, sia commerciali che politiche; in particolare Facebook, attraverso le amicizie e le condivisioni, permette di risalire indefinitamente nella catena delle opinioni. In

particolare, Cambridge Analytica era una società di analisi dei *big data* a scopo pubblicitario o propagandistico, cui Facebook ha permesso prima del 2016-2017 di accedere ai profili di almeno 87 milioni di utenti. Questi dati hanno permesso allo staff elettorale di Trump di individuare gli indecisi e di concentrare la campagna su di loro, scegliendo argomenti ed eventualmente fake news adatti. E l'azienda ha fornito i suoi servizi anche ad organizzazioni politiche inglesi e italiane.

Un altro pericolo non trascurabile è l'utilizzo di bot propagandistici nei social (→ Scheda t. 7, Intelligenza artificiale).

SCHEDA 4. BIOETICA

§ 1. Introduzione

Il termine **bioetica** è ad oggi ampiamente usato per indicare molte questioni piuttosto delicate che interessano l'esistenza, come, tra le altre, l'inizio o il fine vita, la manipolazione genetica e il rapporto con gli animali. Ma prima di esporre i temi caldi che la bioetica tratta attualmente, bisogna fare una breve digressione e tornare indietro nel tempo, fino agli anni '70 dello scorso secolo, per indagare come nasce il termine *bioetica*, che cosa vuol dire, e come è arrivato a noi oggi.

Il termine bioetica è composto dalle parole del greco antico, "èthos", *comportamento, consuetudine*, e "bìos", *vita*. La coniazione del termine bioetica è attribuita a Fritz Jahr che, nel 1927, prendendo spunto dall'imperativo categorico kantiano, parlò di «imperativo bioetico», secondo il quale tutti gli esseri viventi hanno diritto al rispetto e devono essere trattati non come mezzi, ma come fini in loro stessi. Con il significato attuale il termine fu adoperato per la prima volta dall'oncologo statunitense Van Rensselaer Potter (1911-2001), che lo utilizzò nel 1970 nell'articolo *Bioetica: la scienza della sopravvivenza*. Potter si riferiva alla bioetica nei termini di una scienza in grado di consentire all'essere umano di sopravvivere utilizzando i suoi valori morali di fronte all'evolversi dell'ecosistema. La bioetica doveva essere «un'ecologia globale di vita».

Il "quando" della nascita della bioetica è inscindibile rispetto al "perché" si è avvertita, ad un certo punto, la necessità di elaborare nuove categorie concettuali che poi sono divenute proprie della bioetica. In particolare, Maurizio Mori ha sottolineato come la bioetica affondi le sue radici in due mutamenti cruciali che si sono registrati negli anni '60-70 dello scorso secolo: da una parte gli indubbi *avanzamenti nel campo biomedico e tecnologico* hanno reso possibili inediti interventi sulla vita umana, sia in termini di cura delle malattie, sia in termini di un più generale miglioramento della qualità della vita, portando ad un aumento dei dilemmi riguardanti in particolare la vita e la salute; d'altra parte, sempre nello stesso periodo, sono nate *nuove intuizioni in seno alla morale di senso comune* e altre di lunga tradizione sono ampiamente mutate. Per morale del senso comune, Mori intende il complesso di intuizioni normative che gli individui di una data società sentono essere vincolanti (anche se non sempre le seguono di fatto) e ritengono essere razionalmente giustificate (anche se non sempre sanno perché). Negli anni '60-70 in particolare, ci furono degli importanti mutamenti nella morale sessuale, che, nel mondo cattolico, misero in discussione l'intera tradizione riguardante il concepimento e la vita.

§ 2. Bioetica cattolica e bioetica laica a confronto

Ragionando molto schematicamente, nella bioetica contemporanea, e riferendosi particolarmente all'Italia, si possono individuare due grandi modelli teorici: uno di matrice religiosa e l'altro di matrice laica (in cui il termine laico non sta per "ateo", ma per "indipendente da qualunque confessione religiosa ufficiale").

La prima, la **bioetica cattolica**, ha alla sua base il concetto di **sacralità della vita**, mentre la seconda, la **bioetica laica**, pone le proprie basi sul concetto di **qualità della vita**.

1. La **bioetica cattolica** si presenta in buona misura come una costruzione di ordine filosofico, ossia un'attività che razionalmente esamina la liceità dell'intervento dell'essere umano sull'essere umano. Al centro della bioetica cattolica troviamo il fondamento teologico della "sacralità" della vita, secondo il quale la vita umana, e quindi la persona in cui la vita si concretizza, coincide con una realtà ontologica alla quale è dovuto un rispetto assoluto.

I fondamenti della teoria della sacralità della vita sono tre principi connessi tra loro: il primo è il principio della **creaturalità** della vita, poi vi è il principio della **non disponibilità** della vita, e l'ultimo quello dell'**inviolabilità** della vita. In tal senso, la vita è un bene fondamentale in quanto condizione d'esistenza dell'essere umano.

Secondo il principio di **creaturalità**, la vita è concepita come un dono speciale e gratuito di Dio. Proprio la gratuità e la provenienza divina del *dono dell'esistenza* rendono quest'ultima preziosa e meritevole di protezione. Tale principio funge quindi da garanzia metafisica del valore intrinseco della vita.

Il principio della **non disponibilità** della vita, implica una visione sacra e creazionista dell'esistenza umana. Poiché la vita è intesa come il risultato di un *si pronunciato da Dio all'esistenza di ogni uomo*, essa è sottratta alle scelte individuali, è un compito ricevuto da Dio, e l'essere umano può esercitare il suo libero arbitrio solo nel corso di essa, ma non ne dispone in senso assoluto. Si tratta dunque, potremmo dire, di un dono che non può essere rifiutato.

Il principio dell'**inviolabilità** della vita racchiude il divieto morale di uccidere e *il diritto da parte di ogni individuo a vedere tutelata e prolungata la propria esistenza*, anche in casi di grave disagio fisico e psichico. L'applicazione pratica di quest'ultimo principio comporta due conseguenze: una, di tipo positivo, può essere identificata nell'accoglienza e nel rispetto perentorio della vita di ogni essere umano; l'altra, di tipo negativo, è costituita dal rifiuto ad accogliere le richieste di autodeterminazione degli esseri umani e a negare la liceità di pratiche come l'interruzione volontaria di gravidanza o il suicidio assistito (in quanto violano la vita e la sua sacralità).

In conclusione, nella bioetica cattolica le funzioni biologiche vitali e l'esistere in quanto persona hanno lo stesso significato. La Chiesa nella sua esposizione dottrinale della bioetica ammette alcune eccezioni in cui è lecito mettere fine alla propria vita o quella altrui, come nel caso del suicidio di testimonianza dei martiri e l'uccisione in caso di legittima difesa, perché in questo caso si difende a tutti i costi la propria vita, dono di Dio.

2. In contrapposizione alla bioetica cattolica, la **bioetica laica** può essere definita come una nuova etica del vivere e del morire, che trova il suo centro nella teoria della "qualità della vita". Infatti, ciò che conta secondo la bioetica laica non è il vivere di per sé, ma il **vivere bene** (-->Aristotele, vol. 1, cap. 7, § 11). La vita in quanto tale, non possiede un valore; ciò a cui bisogna guardare è la qualità dell'esistenza. La vita ha valore quando vale la pena di essere vissuta. Il concetto di qualità della vita è una componente imprescindibile dell'etica teorica e una nozione centrale dell'etica applicata e della prassi biomedica.

La bioetica laica, in contrapposizione alla bioetica cattolica, *rifiuta l'idea che vi sia una fonte esterna di valori morali*: la morale è intesa come una costruzione dell'essere umano. L'umanità è la sorgente delle norme etiche che sono di volta in volta costruite e adattate all'evoluzione e ai cambiamenti delle società civili. Di conseguenza, la bioetica laica si colloca in un orizzonte antiontologico.

La bioetica laica rifiuta il concetto di **natura** inteso in senso metafisico, cioè come **realtà dotata di un ordine oggettivo e di valori immutabili**, come è soprattutto per i creazionisti (ma così era considerata anche dalla filosofia della natura classica, rinascimentale e infine illuministica, con l'importante differenza che essa non considerava però la vita come un dono volontario di un dio-persona). Per la bioetica laica moderna, dunque, questo concetto è **un prodotto culturale umano**. In questa prospettiva, diventa essenziale il principio di autonomia, il quale afferma la libertà ad autodeterminarsi delle persone. Applicando tale principio, si lascia agli individui la libertà di scelta su questioni riguardanti la propria esistenza, senza interferenze esterne da parte di autorità, religiose e civili che siano. Secondo questa ottica, gli individui hanno il diritto di scegliere se interrompere o meno una gravidanza, se mettere fine o meno alla propria vita se riversano in condizioni di grave sofferenza o malattia, se rivolgersi o meno a una struttura specializzata nella riproduzione assistita, e via dicendo. Inoltre, gli individui hanno il dovere di salvaguardare il più possibile gli spazi e le possibilità di scelta proprie e altrui.

Il principio di autonomia e autodeterminazione è connesso a quello della disponibilità della vita; infatti, *proprio esercitando la facoltà di autodeterminarsi, l'essere umano può disporre della propria vita e quindi del proprio corpo*, in contrapposizione al principio di indisponibilità della vita della bioetica cattolica.

Lo strumento per eccellenza che secondo la bioetica laica garantisce all'essere umano la possibilità di scelta e quindi di autodeterminazione è la conoscenza. Infatti, il libero sviluppo della conoscenza è il presupposto del progresso della specie umana, ed in virtù della crescita del sapere scientifico l'umanità può sperare di ridurre la quantità di ostacoli e malattie che l'affliggono da sempre. Lo sviluppo scientifico, considerato come strumento per il miglioramento della condizione della vita umana, comporta anche la non accettazione del dolore; infatti, nella concezione laica, *il dolore non ha un significato morale* (come invece nella concezione teologica del dolore come espiazione) e non esistono norme etiche in nome delle quali si possa legittimamente infliggere sofferenza, per esempio attraverso l'accanimento terapeutico. A differenza della bioetica cattolica, la quale pone il bene della vita sopra ogni cosa e indica un'obbligazione morale a proteggere l'esistenza propria e altrui ad ogni costo, la bioetica laica è caratterizzata dall'obbligo morale ad alleviare il dolore, anche a costo di aiutare una persona a mettere fine volontariamente alla propria esistenza sofferente e infelice.

La bioetica laica, antepoendo il valore della qualità della vita al valore della vita in sé, sostiene che le esistenze hanno una diversa rilevanza qualitativa in base ai contesti e alle caratteristiche concrete delle persone (di coscienza, capacità o meno di scelta etc.). Questo implica una concezione funzionalista della persona: *solo gli esseri che mostrano in atto di possedere le caratteristiche proprie delle persone sono davvero persone; se queste funzioni mancano, non siamo di fronte a una persona*.

La **bioetica laica** si configura anche come **liberale**, in quanto difende la piena libertà da parte dei singoli di gestire la propria vita e la propria morte. In una società laica e liberale non vi è una morale pubblica ufficiale e lo stato è autorizzato ad intervenire solo quando le azioni di un individuo arrecano danno a terzi. La bioetica laica può essere definita anche **pluralista** poiché, riconoscendo agli individui la libertà di scelta in merito alle importanti questioni che riguardano la loro esistenza, *accoglie ed accetta all'interno della società la presenza di diversi modi di vivere, di tradizioni culturali e di una molteplicità di idee e valori morali differenti*.

§ 3. Casi pratici

Affronteremo ora alcuni casi pratici della bioetica (aborto, riproduzione assistita, eutanasia) declinandoli secondo le due teorie precedentemente illustrate, ovvero la bioetica cattolica e la bioetica laica.

1. Interruzione volontaria di gravidanza. Mentre la bioetica cattolica paragona l'interruzione volontaria di gravidanza (o aborto) a un vero e proprio omicidio, la bioetica laica considera questa pratica lecita. La bioetica cattolica, seguendo il principio di sacralità della vita, considera quest'ultima fin dal primissimo momento del concepimento come inviolabile, in quanto dono divino; le decisioni che i genitori possono legittimamente prendere riguardo alla vita del loro concepito sono unicamente quelle indirizzate alla salvaguardia della sua esistenza, e questo anche nei casi in cui il concepimento non è stato deciso o desiderato o nel caso di una compromissione della qualità della vita genitoriale o del feto.

Diversamente, nell'ottica della bioetica laica, il principio dell'autodeterminazione e il paradigma della qualità della vita permettono di considerare l'interruzione volontaria di gravidanza come una pratica lecita, in *quanto l'individuo è considerato proprietario e decisore del proprio corpo* (anche se gli individui in questione sono, in particolare, le persone capaci di concepire, non tutti gli individui in generale). Inoltre, la liceità della pratica abortiva entro i primi tre mesi di gravidanza è sostenuta anche dall'adesione della bioetica laica alle evidenze scientifiche che mostrano come il feto sino ai tre mesi non possieda un sistema nervoso sviluppato a sufficienza da provare dolore.

2. Riproduzione assistita. Secondo la bioetica cattolica, la manipolazione presente nella riproduzione assistita (che consiste, ad esempio, nella pratica della fecondazione in vitro, dove i gameti sessuali, uovo e spermatozoi, precedentemente prelevati dai futuri genitori o dai donatori, vengono uniti a formare uno zigote in sede di laboratorio) lede il principio di sacralità della vita, poiché pretende di controllare e disporre del concepimento, che è invece il punto di inizio del dono gratuito, divino e indisponibile, della vita. L'artificialità presente nelle pratiche della riproduzione assistita comporta inoltre una violazione di ciò che è considerato naturale ed anche per questo motivo, nella prospettiva della bioetica cattolica, la riproduzione assistita risulta inaccettabile: la natura è il frutto di un disegno provvidenziale divino ed è portatrice di un valore da cui sarebbe assolutamente sbagliato distaccarsi, mentre le nuove forme di procreazione artificiale scindono la dimensione dell'atto sessuale da quella procreativa.

In contrapposizione a ciò, la bioetica laica sostiene invece che i valori morali non sono frutto della natura e che il concetto stesso di natura sia un prodotto

culturale. Inoltre, ad ogni individuo deve essere garantita la libertà procreativa e la scelta su come esercitare tale libertà.

3. **Eutanasia.** Affronteremo ora il problema più spinoso riguardo ai nuovi modi di morire, ovvero l'accettabilità o meno da un punto di vista morale non solo della richiesta, ma anche dell'atto stesso della eutanasia. Innanzitutto, occorre precisare che il termine eutanasia, ben lontano dal significato originario di «buona morte», ha oggi assunto delle connotazioni emotive negative; si intende infatti con eutanasia la situazione in cui un malato terminale chieda ripetutamente che si ponga fine alle sue sofferenze e si favorisca la sua morte. La bioetica cattolica considera inaccettabile tale scelta in virtù dell'inviolabilità della vita, come dono divino, mentre per la bioetica laica un individuo in quanto proprietario della propria esistenza ha il diritto di scegliere come morire.

§ 4. Una mediazione tra la posizione laica liberale e quella religiosa: le limitazioni alla genetica liberale proposte da Habermas

In dialogo tra l'altro con papa Benedetto XVI, Habermas assume sistematicamente una posizione di mediazione tra le diverse filosofie, culture e religioni. Il suo è un punto di vista "postmetafisico", per cui, essendo impossibile una fondazione metafisica universale dell'etica e non essendo ammissibile una religione di Stato, la "società giusta" (→ Rawls, vol. 3, cap. 19) è quella che permette a ciascuno di scegliere una sua etica e un suo stile di vita – che solo non impedisca agli altri di fare altrettanto. Ma la possibilità di manipolare il genoma umano pone problemi assolutamente nuovi, che mettono in questione la stessa definizione dell'uomo e della natalità.

Come per i laici, per lui ciò che trasforma l'organismo in una vera e propria persona è l'atto della sua accettazione in un mondo-di-vita condiviso tra i soggetti, e il feto dunque non può essere considerato "da sempre" una persona: lo diventa per il riconoscimento dei genitori, che lo introducono poi nella vita sociale. Si domanda però: la possibilità odierna di intervenire sul genoma dei figli deve essere vista come una crescita di libertà che però vada disciplinata dalla legge, oppure non ci deve essere alcuna limitazione?

Per lui non c'è dubbio che *debba essere permesso di intervenire sulle malformazioni genetiche*. Il criterio che adotta è di tipo clinico, cioè quello del rapporto medico-paziente. Se per un'ipotesi controfattuale si immagina che sia possibile chiedere al nascituro se desidera essere privo di determinate malformazioni e patologie, si può immaginare infatti una risposta positiva.

Ma altra cosa è offrirgli di essere escluso dalla casualità della "lotteria naturale", per la quale ciascuno nasce con un'imprevedibile combinazione della sua eredità genetica. In questo caso *i genitori sarebbero liberi di scegliere per lui le caratteristiche fisiche, fisionomiche e perfino neurologiche, diventando gli arbitri della sua identità potenziale*. Per Habermas, chi si scopre programmato (cioè "migliorato", ma dal punto di vista di qualcun altro) sa di non essere più l'autore unico della sua storia di vita.

Secondo questo filosofo, tutti devono potersi sentire **uguali** almeno nel carattere naturale, legato alla casualità, della loro origine. Uguali nella loro caratteristica di essere unici.

Un'obiezione che gli muove la bioetica liberale è che, ad ogni modo, anche dopo la nascita i genitori, con il loro stile di vita e con le loro scelte educative, di fatto programmano fortemente il bambino e lo rendono diverso dagli altri.

Tutta questa discussione si collega al tema scottante dell'**eugenetica**, cioè della pretesa scienza del miglioramento della specie umana, attraverso miglioramenti dell'igiene e della salute dei genitori, ma anche attraverso accoppiamenti selettivi. Di origine positivistica evoluzionistica, essa è stata ripresa dal nazismo allo scopo di produrre un'élite di superuomini ariani. La genetica odierna, invece, lavorando sul genoma del nascituro, fa nascere la possibilità, al servizio di chi può permetterselo, di programmare le caratteristiche dei figli.

Al di là delle discussioni bioetiche, proviamo a considerare la società giusta così come la intende la nostra Costituzione (tassazione progressiva sul reddito che dovrebbe permettere allo Stato di intervenire per consentire a tutti i lavoratori di partecipare alla vita sociale). Da questo punto di vista le risorse sociali dovrebbero essere il più possibile destinate alla salute e all'educazione generale invece che al perfezionamento (eu)genetico privato di un'élite.

SCHEDA 5. IL NEODARWINISMO

*All'inizio del Novecento la teoria darwiniana dell'evoluzione conobbe un momento di crisi. Come è possibile, ci si chiedeva, che dall'accumulo di piccole variazioni casuali possa essere emerso un organo tanto perfetto come p.es. l'occhio umano? Prevalse per qualche tempo l'idea che il motore dell'evoluzione fossero forze vitali insite negli organismi viventi e meccanismi diversi da quelli della selezione naturale. Ma dalla fine degli anni Trenta del secolo scorso, grazie anche agli sviluppi della **genetica**, si opererà una svolta che porterà al superamento di molte delle obiezioni rivolte a Darwin e all'avvento di quello che verrà definito neodarwinismo. Nell'alveo delle dottrine darwiniane si apriranno nuove prospettive e anche vivaci controversie fra i cosiddetti pluralisti e i fondamentalisti darwiniani.*

§ 1. La scoperta del DNA

Nel campo della biologia, e in particolare della genetica, intorno alla metà del secolo si verifica una grandissima **scoperta**, quella del **DNA** (acido deossiribonucleico). In precedenza la sua funzione era pressoché sconosciuta. Studi coi raggi x sulla sua diffrazione erano stati compiuti al King's College di Londra e Rosalind Franklin riuscì a ottenerne eccellenti immagini, ponendosi degli importanti interrogativi sulla particolare struttura ad elica della sua molecola.

Nel 1953 l'americano James Watson (nato nel 1928) e l'inglese Francis Crick, collaboratore della Franklin, pubblicarono un decisivo studio sulla forma a doppia elica della molecola del DNA e sul processo di replicazione del materiale genetico che guida la formazione di ogni nuovo essere vivente. L'evento cruciale di questo processo è rappresentato dal raddoppio del materiale genetico, ovvero dallo sdoppiamento delle molecole elicoidali in due copie uguali: un vero fenomeno di copiatura o se vogliamo di stampaggio del materiale genetico.

La comprensione della doppia elica e della sua funzione ha avuto un effetto non solo sulla genetica, ma sull'embriologia, sulla fisiologia dell'evoluzione e anche sulla filosofia. Nella prima metà del secolo scorso erano ancora molto importanti concezioni vitalistiche che distinguevano nettamente il vivente dal non vivente ed escludevano di poter spiegare i fenomeni della vita con le leggi della fisica e della chimica tradizionali. Tentano di fornire una spiegazione diversa filosofi come Bergson, con l'*élan vital*, e teologi come il gesuita paleontologo Teilhard de Chardin, che tentò di conciliare la visione creazionista con quella evoluzionista, incontrando tra l'altro l'ostilità della Chiesa.

Il meccanismo della reduplicazione, ovvero l'interpretazione dell'eredità come un programma codificato di una sequenza di radicali chimici, *eliminando il bisogno di ricorrere al finalismo che a prima vista appare regolare i fenomeni della vita metteva, fine al secolare dibattito tra vitalismo e meccanicismo in biologia*. La scoperta del DNA conferma che un organismo vivente non si sottrae per nulla alle leggi fisico-chimiche ed è senza dubbio una mescolanza di elementi chimici. Tuttavia si tratta di un sistema integrato che ha gradualmente preso forma nel corso di due miliardi di anni di evoluzione degli organismi. Se è senz'altro lecito dire - osserva l'etologo Konrad Lorenz - che i processi vitali sono processi chimici e fisici, non lo è altrettanto dire che non sono **nient'altro che** processi fisici e chimici.

Quest'ultima affermazione sarebbe non solo falsa teoricamente perché non tiene conto dei processi di integrazione che portano ai livelli superiori della vita, ma rivelerebbe anche una pericolosa insensibilità nei confronti del vivente e della sua lunghissima storia evolutiva.

§ 2. I pluralisti

Stephen Jay Gould (1941-2002), **Niles Eldredge** (nato nel 1943) e i loro allievi sono chiamati **pluralisti** perché ammettono, accanto alla selezione naturale, altre cause dell'evoluzione. I fattori dell'evoluzione, afferma Gould, sono molteplici, dalle catastrofi che provocano grossi cambiamenti ambientali alla **deriva genetica** (un fenomeno genetico che fa diminuire progressivamente le variazioni). È nota l'ipotesi che un asteroide errante o una pioggia di comete sarebbe stata la causa dell'estinzione dei dinosauri e l'avanzata dei mammiferi. L'evoluzione non avviene dunque per il graduale accumulo di variazioni: nel processo evolutivo, a momenti di stasi in cui non succede quasi nulla, si alternano momenti di attività intensa e catastrofica. In sintesi i momenti di stasi sono "punteggiati" da fasi di grande cambiamento in cui opera la "sinistra mietitrice" dell'estinzione. *L'evoluzione non è una scala di progresso lento e graduale verso un migliore adattamento, ma un processo imprevedibile nel quale il caso ha un peso determinante.* "Anche se i pesci migliorano gradualmente il loro adattamento fino a giungere a culmini di grande perfezione in acqua, scrive Jay Gould ne *La vita meravigliosa*, moriranno se lo stagno in cui vivono si prosciuga. I sopravvissuti sono spesso solo i più fortunati". La contingenza è l'essenza della storia.

Anche l'Homo sapiens, dice Eldredge, unico superstite di un cespuglio di ominidi, è il risultato attuale di una serie di eventi accidentali, di una storia che avrebbe potuto benissimo imboccare un'altra strada. La mente umana moderna è una proprietà emergente, frutto della combinazione di un numero altissimo di fattori: un "glorioso accidente della storia", la definisce Jay Gould.

Ancora a **Gould**, a **Elisabeth Vrba** e ai loro allievi si deve l'elaborazione del concetto di **ex adattamento** (exaptation) che riprende un'intuizione già presente in Darwin: una struttura che svolge attualmente una certa funzione non è detto che sia emersa dall'evoluzione fin dal principio proprio con quella funzione. Come il bricoleur utilizza per altri scopi pezzi che erano stati foggati in precedenza per svolgere compiti differenti, così fa la natura che si serve di strutture, che precedentemente erano adattate a un certo compito, per svolgerne un altro, ad esempio uno spuntone presente in certe specie non alate, utile per aumentare la superficie di refrigerazione del corpo, può essere stato cooptato per dar luogo ad un'ala. Per questo si parla di ex adattamento. Darwin aveva parlato di preadattamento.

In un modo analogo avrebbe potuto formarsi l'occhio che per la sua straordinaria organizzazione aveva dato sempre molto filo da torcere agli evoluzionisti, perché pareva impossibile considerarla casuale. Ora il processo di formazione dell'occhio a partire da un tessuto fotosensibile è stato simulato al computer e se ne è stabilita la possibilità. Non occorre dunque attribuire alla natura un'intenzionalità. Dunque anche ciò che a noi appare eccezionalmente ben organizzato può essere il frutto di un assemblamento di parti che prima svolgevano compiti diversi.

§ 3. I fondamentalisti darwiniani: la sociobiologia.

Fondatore della ***sociobiologia** può essere considerato l'americano **E. O. Wilson** (1929-2021), ma grande fama ha poi raggiunto l'etologo inglese **Richard Dawkins** (nato nel 1941) autore del ben noto *Il gene egoista* (1976). Per Dawkins è il gene a rappresentare l'unità fondamentale dell'evoluzione. Gli individui sono "macchine da riproduzione", che mirano a conservare i propri geni tramandandoli. Lo sforzo di trasmettere i propri geni al maggior numero di discendenti sani (più del numero dei figli, conta la possibilità di farli arrivare all'età della riproduzione) spiegherebbe tutti i comportamenti animali e umani, ivi compresi i comportamenti "altruistici". Sia la conformazione fisica che le modalità di comportamento degli esseri viventi attuali per i sociobiologi sarebbero esclusivamente il frutto della *selezione naturale*, che *determinerebbe sia la conformazione fisica sia i comportamenti sociali e le espressioni culturali umane*. Essa assicurerebbe il miglior adattamento all'ambiente e la propagazione preferenziale degli individui e, nell'uomo, delle idee più idonee. Per questo i sociobiologi saranno chiamati "adattamentisti" o anche "fondamentalisti darwiniani".

Contro la psicologia adattamentista polemizzeranno a lungo i pluralisti, che pur non rifiutando affatto l'idea della selezione naturale, metteranno in ridicolo la pretesa dei sociobiologi di spiegare tutte le fattezze e tutti comportamenti degli esseri viventi, anche "il color rosa dei fenicotteri" con il loro valore per l'adattamento all'ambiente. Piuttosto che il frutto di un adattamento perfetto all'ambiente, gli esseri viventi appaiono come il risultato di "compromessi evolutivi" e risultano spesso molto lontani dall'essere perfettamente adattati all'ambiente.

§ 4. La discussione natura-cultura

La discussione circa il rapporto natura cultura terrà banco per molti anni. Era stato l'antropologo **E.B.Tylor** (1832-1917) a sostenere l'idea della natura umano come "tabula rasa", completamente plasmabile e plasmata da storia, società e cultura. *L'uomo è solo cultura e non natura*, affermava. A partire dagli anni '70 a questa tesi si opporranno radicalmente i sociobiologi sostenendo la tesi opposta; ma che esistano **comportamenti innati** l'aveva già sostenuto con molto maggiore equilibrio il grande etologo **Konrad Lorenz** (1903-1989) e lo sosterrà il grande linguista **Noam Chomski** (← cap. 18) che, pur molto lontano dall'adattamentismo dei sociobiologi, sosterrà che esiste un organo innato (cioè frutto della selezione) del linguaggio umano. Il bambino impara troppo in fretta a parlare perché questo apprendimento possa essere attribuito in toto all'esperienza e all'ambiente culturale. *Esiste una "grammatica universale", che poi si articola nelle varie lingue grazie all'ambiente culturale*.

Per la psicologia evoluzionistica, in sintesi, l'uomo è insieme natura e cultura o, piuttosto, la cultura fa parte della natura, e le due dimensioni interagiscono continuamente.

SCHEDA 6. LE NEUROSCIENZE E LA FILOSOFIA DELLA MENTE

§ 1. Le neuroscienze e la questione della coscienza

Negli ultimi decenni del Novecento e nel primo ventennio del Duemila si assiste ad un grandioso sviluppo delle neuroscienze. Diventa centrale il problema dei rapporti fra coscienza e cervello e nascono problemi inquietanti e di difficile soluzione. *Come può emergere la coscienza di sé dalla materia grigia contenuta nel cervello? La coscienza ha la capacità di influire sul cervello o è solo un epifenomeno, cioè una conseguenza secondaria delle reazioni chimiche che avvengono nel cervello? Chi comanda, il cervello o la coscienza? L'uomo è fornito di libero arbitrio o la libertà è solo un'impressione soggettiva? È possibile salvare l'idea del libero arbitrio all'interno di una visione naturalistica dell'uomo?* Sono questi alcuni dei problemi più coinvolgenti presenti nei dibattiti attuali.

1. Nel 1964 la Pontificia Accademia delle Scienze fece oggetto il rapporto cervello-coscienza di una settimana di studi coordinati dal medico e fisiologo **John Eccles**. Egli, cattolico, era sostenitore di una concezione dualistica di tipo cartesiano. Al convegno egli ribadì la sua posizione facendo appello a forze extranaturali. *Esisterebbero delle specie di unità mentali, gli "psiconi", separate dalle cellule nervose, ma capaci di influenzare la possibilità di rilascio di neurotrasmettitori*. Eccles scriverà insieme a Popper un libro diventato famoso: *L'io è il suo cervello*, la cui tesi per altro saranno in pochi fra i neuroscienziati a condividere.

Il convegno non arrivò a conclusioni condivise e tuttavia segnò un punto di svolta nel dibattito su cervello e coscienza.

Una posizione significativa è l'**emergentismo**. Essa afferma che *una coscienza non può darsi se non in un cervello, ma che, anche se la coscienza è vincolata alla struttura del cervello e alla sua organizzazione funzionale, essa è capace di svolgere una funzione causale sul cervello stesso*. La coscienza **emergerebbe** dalla materia incosciente nel momento in cui questa raggiunga un certo livello di complessità e organizzazione. **Michael Gazzaniga**, (nato nel 1939) in *Chi comanda?* (2013) prende le mosse dalla teoria dell'indeterminazione di Heisenberg e dalla teoria dei quanti, per cui le leggi che riguardano il mondo subatomico non sono le stesse che governano il mondo macroscopico. Gazzaniga pensa che allo stesso modo nel passaggio dalla non-vita alla vita e dalla vita alla coscienza **emergano** nuove leggi e nuove regole. La materia vivente si distingue dalla materia inorganica per la sua capacità di reduplicarsi ed evolvere, caratteri assenti nel mondo inanimato. E questo senza che le leggi fisiche e chimiche del livello inferiore cessino di valere. *La vita rispetto alla non vita, rappresenta*, egli afferma, *un nuovo livello dell'esistente, che certo non viola le leggi che vigono nel mondo inanimato, ma presenta caratteri e leggi proprie rispetto al livello precedente*. Non è possibile spiegare i livelli superiori riconducendoli a quelli inferiori né prevedere la nascita dei primi sulla base dei secondi. Ma è dall'evoluzione che è nata la capacità del sistema nervoso di trasmettere e produrre simboli, non da fattori extranaturali.

2. Il neurobiologo portoghese **Antonio Damasio** (nato nel 1944) nel suo famoso libro *L'errore di Cartesio* (1994) afferma l'assoluta dipendenza dell'attività

mentale dall'emotività e dalle emozioni primarie. Critica perciò severamente Cartesio che aveva attribuito le emozioni al corpo inteso come sostanza distinta dalla mente e aveva identificato la mente con l'anima pensante. La mente, afferma Damasio, deve essere correlata con un organismo intero, in possesso di un cervello e di un corpo integrati e in piena interazione con un ambiente fisico e sociale. *Fra l'agire razionale e la funzionalità emotiva esiste un intreccio indissolubile.*

Damasio era stato colpito dallo storico caso di un individuo che aveva avuto il cranio trapassato da un palo di ferro. Sopravvissuto, era ancora in grado di parlare, di ricordare persone e avvenimenti, di risolvere problemi anche di natura astratta, ma in realtà qualcosa era profondamente cambiata nella sua personalità. Egli non era più in grado di organizzare la sua vita, di attenersi alle regole etiche e alle convenzioni sociali acquisite in precedenza, di prendere delle decisioni ponderate, di fare progetti per il futuro. Solo decenni dopo, con l'esame di casi simili e la scoperta delle *localizzazioni cerebrali*, si incominciò a capire cosa era successo: egli aveva perso la capacità di provare emozioni. Ecco l'errore di Cartesio: la ragione non può agire indipendentemente dall'emotività, né la mente dal corpo. **La coscienza nasce dalle emozioni.**

Secondo l'ipotesi dei neuroscienziati *l'esperienza cosciente è la sensazione generata da più moduli dotati di una specifica e ben specializzata capacità*: la coscienza non ha la sua sede nell'emisfero sinistro, quello della parola, come voleva Eccles, ma i suoi moduli sono distribuiti in tutto il cervello. Infatti anche nelle lesioni più devastanti, qualunque parte del cervello riguardino, la coscienza difficilmente vien meno. I moduli funzionano in modo autonomo, afferma Gazzaniga. "Benché le sensazioni coscienti sembrano formare un tutt'uno con il nostro sé, prendono forma grazie a tali sistemi indipendenti." Osserva ancora Gazzaniga in *La coscienza è un istinto* (2019): "La persistenza della coscienza è dovuta proprio al numero grandissimo di moduli; quando un percorso viene danneggiato si trova un canale alternativo".

Secondo Damasio "non vi è un singolo meccanismo che spieghi l'**emergere** della coscienza nel cervello: nessun singolo dispositivo, nessuna singola regione o caratteristica [del cervello] ... non più di quanto una sinfonia possa essere suonata da un unico musicista o da un piccolo gruppo..."

Come arriviamo, ci si chiede, ad avere la *sensazione di un sé, unico e integrato*, pur essendo costituiti da una miriade di moduli autonomi? Spiegare perché ci sentiamo così integrati, padroni delle nostre decisioni, resta uno dei problemi aperti della neurobiologia.

3. Anche il problema del tempo, che da Agostino all'oggi è sempre stato fonte di dibattiti accesi, è attualmente argomento di moltissimi studi da parte di fisici e neuroscienziati.

Parecchi neuroscienziati, fra cui il neuropsicologo americano **Dean Buonomano** (nato nel 1965), autore del libro *Il tuo cervello è una macchina del tempo* (2008), ritengono che il tempo sia un'invenzione umana e che il cervello stesso sia una "macchina del tempo". Per Buonomano il cervello umano è un sistema complesso che non solo è in grado di percepire il tempo, ma addirittura lo crea; *è il nostro cervello che costruisce il senso del flusso cronologico e consente simulazioni mentali di eventi futuri e passati.* Ma il problema del tempo così come lo affrontano le neuroscienze rimanda, come dentro a un insieme di scatole cinesi, a

problemi più grandi. Per il fisico **Carlo Rovelli** (nato nel 1956) *“la natura del tempo resta il mistero forse più grande*. Strani fili lo legano agli altri grandi misteri aperti: la natura della mente, l'origine dell'universo, il destino dei buchi neri, il funzionamento della vita. Qualcosa di essenziale continua a riportare alla natura del tempo.”

4. Gli studi di neuroscienze hanno appurato che non solo *percepriamo in maniera cosciente solamente una piccola parte dei segnali sensoriali che ci bombardano*, ma *quando lo facciamo ciò avviene con un certo ritardo*. La durata di questo periodo cieco può persino superare il mezzo secondo quando l'input è molto debole. Anche se a noi sembra di vivere le cose in diretta, in realtà la nostra è una cronaca in differita, come mostra Gazzaniga. Interviene quello che viene chiamato il **modulo interprete**, che risiede nell'emisfero sinistro, sede delle operazioni razionali. Esso fornisce una spiegazione degli eventi e costruisce la nostra storia personale unendo i diversi aspetti della nostra esperienza in una totalità coerente.

Ma questa operazione richiede tempo. L'interprete dà una spiegazione sensata di quello che è già avvenuto. Per esempio, noi facciamo un balzo indietro, e solo dopo ne prendiamo coscienza e spieghiamo l'evento con il fatto di aver visto un serpente. Noi siamo convinti che è stata la vista del serpente a farci fare un balzo indietro, in realtà questa è solo la spiegazione razionale che dà degli eventi il nostro *interprete*. La stessa cosa si verifica quando ritiriamo la mano dal fuoco. *Le nostre azioni sono fatte e finite prima che il cervello ne diventi consapevole*. L'interprete può anche essere ingannato: nei casi dei pazienti con lesioni gravi inventa spiegazioni razionali anche di eventi la cui causa reale è restata fuori della loro coscienza. L'interprete non smette mai di chiedersi *perché* e quando non lo trova lo inventa.

5. **Benjamin Libet** (1916-2007), alla fine del secolo scorso, stimolando il cervello di un paziente sveglio durante un'operazione chirurgica, aveva scoperto che c'era un intervallo fra la stimolazione dell'area corticale collegata con la mano e il momento in cui il paziente era cosciente di una sensazione sulla mano. Strumenti più sofisticati hanno permesso di sapere in anticipo come avrebbero agito persone a cui era stato chiesto di svolgere un compito semplicissimo: premere un tasto del computer a loro arbitrio quando volevano. Ben prima che il tasto fosse premuto molti neuroni cambiavano il loro livello di attività. Esaminando l'attività di una popolazione di neuroni risultò possibile prevedere con una precisione dell'80 per cento, ben 900 millisecondi prima che il tasto fosse premuto, se il paziente stava per muovere il dito. Era possibile prevedere che il soggetto stava per premere il tasto prima che il soggetto stesso fosse consapevole di accingersi a farlo!

Esperimenti come questo sembrano confermare l'opinione degli **eliminativisti**, secondo cui la coscienza e la mente stessa sono concetti superflui, di cui possiamo fare a meno.

Questi esperimenti sono stati oggetto di molte discussioni. Il già citato **Dean Buonomano** osserva che le decisioni prese in questi esperimenti erano estremamente semplici. Decidere di muovere un dito non è lo stesso che decidere se accettare una proposta impegnativa di lavoro: qui è da pensare che nella decisione intervenga una miscela di processi neurali sia inconsci che coscienti. *Anche se è certo che le nostre azioni sono precedute da tutta un'attività che avviene nel cervello a nostra insaputa, questo non significa che la coscienza sia inefficace*. Se azioni improvvise e rapide, i cosiddetti reati d'impulso, si possono anche ritenere automatiche, prive di una chiara intenzionalità, e altre diventano

automatiche dopo molte ripetizioni, come la guida dell'automobile, questo non implica che la coscienza non sia indispensabile in azioni più complesse e che si svolgono nel tempo. Del resto, osserva **Edoardo Boncinelli**, la coscienza deve essere stata favorita dalla selezione naturale per la sua utilità per l'individuo e per il gruppo. Essa, nel suo lentissimo affermarsi dalle origini più lontane e misteriose dei viventi fino all'uomo, non può non aver rappresentato un vantaggio selettivo di primaria importanza, assicurando possibilità nuove e straordinarie. Con la comparsa della memoria e del linguaggio la coscienza ha reso possibile all'uomo associato la pianificazione delle sue azioni.

§ 2. Le neuroscienze: il libero arbitrio e la responsabilità personale nella società

1. Molti problemi restano necessariamente aperti, in primo luogo il problema del libero arbitrio. Essere coscienti di sé e delle proprie azioni, saperle pianificare significa davvero essere dotati di libero arbitrio? *Disporre del potere di agire o non agire secondo la propria volontà significa che la volontà sia sottratta ai vincoli naturali, come pretendeva Cartesio?*

Buonomano propone una definizione più restrittiva di libero arbitrio: il **libero arbitrio** sarebbe *la capacità di agire in assenza di costrizioni esterne*. Questa definizione, molto vicina all'idea di libertà sostenuta da **Spinoza**, non esclude per nulla che le azioni dell'uomo dipendano da cause determinanti; noi semplicemente ignoriamo da quali cause siamo determinati ad agire nel modo in cui agiamo.

Gazzaniga tenta un'altra via. Come la vita emerge dalla non-vita e la mente dal nostro cervello, così le società *emergono* dal rapporto fra individui: anche le società rappresentano un nuovo livello fornito di nuove norme. Le società rappresentano dei sistemi complessi non riducibili agli individui che le compongono e caratterizzate da leggi proprie. Ed è a questo livello che fa la sua comparsa l'idea della libertà e della *responsabilità delle proprie azioni verso gli altri*, insieme alla coscienza e al senso del tempo indispensabile per proiettar mentalmente nel futuro e progettare cooperativamente le nostre azioni. Per un individuo singolo considerato isolatamente non avrebbe senso chiedersi se è libero o no.

2. Le interazioni sociali complesse dipendono dalla nostra capacità di capire gli stati mentali degli altri. Getta una luce su questa capacità una delle più importanti scoperte delle neuroscienze del XX secolo, la scoperta dei cosiddetti **neuroni specchio**, fatta a metà degli anni Novanta da **Giacomo Rizzolatti** (nato nel 1937) e colleghi. I neuroni specchio si attivano in noi quando la persona che noi stiamo guardando compie un'azione - come ad esempio portarsi alla bocca una tazzina di caffè, o saltare per la gioia, o asciugarsi il pianto - e sono gli stessi, sorprendentemente, che si sono attivati nella persona guardata. È la loro presenza che ci consente di comprendere le emozioni altrui e di prendervi parte intimamente.

I neuroni specchio riguardano tutte le parti del corpo e sono legati ai movimenti e all'azione. Senza movimento non c'è comunicazione. Come sostiene Damasio, *la mente opera solo in connessione con l'intero corpo, con le emozioni, con i movimenti corporei. Sono questi i tramiti dei rapporti sociali*.

3. Senza intendere la libertà come un dato metafisico e extranaturale, il sentimento della libertà e della responsabilità individuale è presente e indispensabile in una qualunque struttura sociale.

La **responsabilità** in ultima analisi, dice ancora Gazzaniga, si può considerare come un contratto fra persone piuttosto che una proprietà del cervello, e il determinismo, in questo contesto, perde di significato. *Se anche il cervello è una macchina*, il cui funzionamento è in parte non piccola ormai noto, *ciò non toglie*, conclude, *che la persona sia responsabile delle proprie azioni*. “La scienza non distrugge concetti che la filosofia ha impiegato secoli a studiare e definire; la scienza dialoga con la filosofia e l’etica, per donare a quei concetti nuovi significati, nel tentativo di dare un senso a ciò che siamo.”

SCHEDA 7. INTELLIGENZA ARTIFICIALE

1. Una prima definizione di IA

Quando si utilizza un motore di ricerca su internet, si gioca a un gioco elettronico o si utilizza un traduttore automatico, si usano applicazioni dell'**intelligenza artificiale** (IA).

L'intelligenza artificiale è (secondo una definizione corrente) il possesso dell'intelligenza o l'esercizio del pensiero da parte di macchine (ad esempio i computer). Gli sforzi in questo campo mirano alla costruzione di persone artificiali – o almeno di creature artificiali che, in contesti idonei, *sembrano* essere persone. Dal punto di vista filosofico, la domanda principale dell'intelligenza artificiale è, come scrisse il matematico britannico Alan Turing, "può una macchina pensare?"

Il termine "intelligenza artificiale" fu coniato nel 1956 a una conferenza sponsorizzata dal Dipartimento della Difesa degli Usa tenutasi al Dartmouth College. Ma l'idea non era nuova. Ad esempio, in un famoso articolo del 1950, Turing sostenne che la domanda "può una macchina pensare?" dovrebbe essere sostituita con la domanda "può una macchina non essere linguisticamente distinguibile da un essere umano?" Turing propose quello che venne chiamato il "**Test di Turing**", nel quale una persona e un computer vengono posti in stanze sigillate, e un giudice umano, all'oscuro di quale delle due stanze ospiti quale concorrente, pone domande ad entrambi. Se, sulla base delle risposte, il giudice non può determinare in più della metà dei casi quale stanza ospiti quale giocatore, si può dire che il computer abbia superato il test.

Per gli scienziati informatici Stuart Russell e Peter Norvig, la **scienza dell'intelligenza artificiale** *si dedica alla costruzione di agenti intelligenti, che da input di percezioni dall'ambiente esterno producono comportamenti (azioni)*. Le azioni che possono essere compiute da un agente artificiale crescono in complessità. Si inizia con i riflessi di reazione a uno stimolo, continuando con la capacità di riflettere internamente il mondo esterno, di fare previsioni, di partecipare a giochi con regole fisse (come gli scacchi), di fare deduzioni, di considerare probabilità, di imparare, leggere, comunicare...

La scienza dell'IA misura tali progressi guardando agli animali e agli esseri umani, individuando in essi capacità mentali e vedendo se queste capacità possono essere meccanizzate. Le macchine adesso fanno cose fatte in precedenza solo dagli animali: attività che dimostrano un certo livello di intelligenza, come ad esempio, ricerca, rilevamento e tracciamento di oggetti –prove di intelligenza artificiale di livello base. Ma fanno anche cose fatte in precedenza solo da esseri umani, e ritenute segno di intelligenza di alto livello: fare scoperte matematiche, giocare, pianificare, imparare – prove evidenti di intelligenza artificiale a livello umano.

I pensatori contemporanei distinguono tra intelligenza artificiale "forte" e "debole" sulla base dei diversi obiettivi che queste due versioni si pongono. L'**intelligenza artificiale "forte"** cerca di creare *persone artificiali*: macchine che hanno tutti i poteri mentali che abbiamo, inclusa la coscienza. L'**intelligenza artificiale "debole"** cerca invece di costruire macchine per l'elaborazione delle informazioni che semplicemente *sembrano* avere l'intero repertorio mentale degli esseri umani.

2. L'apprendimento automatico

Può una macchina imparare? Un campo di ricerca mira a “insegnare” alle macchine a *usare la logica*. I formalismi e le tecniche dell'intelligenza artificiale basati sulla logica hanno raggiunto un alto livello di maturità, tanto da poter essere utilizzati per progettare software molto complessi.

Le applicazioni dell'intelligenza artificiale si sono ampliate grandemente grazie all'invenzione di nuovi algoritmi nel campo dell'**apprendimento automatico**. L'apprendimento automatico è la *capacità dei programmi di computer di automodificarsi e sviluppare le proprie abilità*. Nell'apprendimento automatico, i sistemi migliorano le proprie prestazioni su un'attività con ripetute esperienze di quell'attività, o quando vengono forniti di esempi di prestazioni ideali. Le tecniche di apprendimento automatico hanno trovato applicazione nei **programmi di gioco**, in cui il gioco migliora con l'estrazione di dati (*data mining*, la scoperta di modelli e regolarità nella massa di informazioni). Gli algoritmi dell'apprendimento automatico sono utilizzati nei sistemi di riconoscimento vocale, nei filtri antispam, nei sistemi di rilevamento delle frodi online, nei sistemi di raccomandazione pubblicitaria dei prodotti, ecc.

Algoritmi di apprendimento automatico sono utilizzati anche nella ricerca scientifica. Ad esempio, tecniche di apprendimento automatico sono applicate per analizzare grandi volumi di dati generati dagli acceleratori di particelle. Il CERN di Ginevra, il più grande laboratorio al mondo di fisica delle particelle, genera un petabyte (1.000.000.000.000.000 byte) al secondo, e per filtrare e analizzare questa mole di dati vengono utilizzati algoritmi statistici che hanno origine nell'intelligenza artificiale. Applicazioni dell'intelligenza artificiale hanno permesso di risolvere problemi matematici che avevano resistito a lunghi tentativi di soluzione.

Negli ultimi anni c'è stata un'esplosione di dati generati sia dall'uomo che dalle macchine, ad esempio, testi, dati numerici, immagini e video. Ciò ha dato vita a un vasto settore che applica tecniche di intelligenza artificiale per ottenere informazioni da così enormi masse di dati.

Uno dei campi di applicazione più visibili, in cui l'intelligenza artificiale ha registrato grandi successi, è il recupero di informazioni su Internet tramite motori di ricerca. Un altro è il riconoscimento di modelli – ad esempio il riconoscimento di impronte digitali, del volto, della voce, della grafia. Inoltre diverse società e laboratori di ricerca hanno iniziato a sperimentare su strade pubbliche **automobili a guida autonoma**.

3. Una critica della definizione di IA

Mentre la posizione teorica prevalente interpreta l'intelligenza artificiale come un ampliamento e miglioramento dell'intelligenza umana accompagnata da attività decisionale autonoma, il filosofo Luciano Flòridi (nato a Roma nel 1964) propone un'altra visione.

Secondo Flòridi, docente di filosofia informatica ed etica dell'informazione e direttore del *Digital Ethics Lab* di Oxford, la questione dell'etica digitale deve partire da una determinazione di cosa sia effettivamente l'intelligenza artificiale. Di solito si pensa che sia un'attività cognitiva, mentre essa deve essere ripensata come una

forma di azione. L'intelligenza artificiale, dice Flòridi, è spesso concepita come un matrimonio, un'unione felice tra ingegneria e biologia, un'intelligenza ingegnerizzata, mentre essa si è invece sviluppata attraverso un divorzio tra la *capacità di agire in vista di un fine* e l'*intelligenza*, cioè la **capacità di ragionare e scegliere tra scopi diversi**. Di fatto l'intelligenza artificiale agisce a intelligenza zero ma fornisce grandi risultati come mezzo per risolvere determinati problemi. Il robot che taglia l'erba, il termostato, il telefonino che gioca a scacchi sono tutti esempi di tale attività finalizzata. *L'intelligenza artificiale è una rivoluzione nella capacità di agire con successo in vista di fini dati ma senza intelligenza*. Infatti essa si limita a elaborare una grande massa di dati, ma senza autonomia decisionale.

Dunque, sorge un problema etico quando un potere intelligente *umano*, di proprietà di un'azienda privata o di un ente pubblico, controlla l'enorme quantità di dati che l'AI accumula meccanicamente, mentre *noi, che usiamo ingenuamente le sue straordinarie capacità, abbiamo rinunciato all'uso della nostra intelligenza critica*. Ad esempio, se non ci si prende cura della privacy, l'intelligenza artificiale, che ha una potenza di risoluzione di problemi mai vista prima, rende disponibile ad altri un'enorme serie di informazioni, che potrebbero essere usate senza trasparenza, a scopo pubblicitario o a scopo di dominio. L'intelligenza artificiale, come grande motore di azione, può moltiplicare sia le opportunità che i rischi.

4. Un critico radicale dell'IA: Evgeny Morozov

Le aziende della Silicon Valley promettono abbondanza, prosperità, riduzione delle disparità e una nuova società in cui tutto sarà condivisibile e accessibile. Ma a molti sociologi critici è sorto il dubbio che Google, Facebook, Twitter (oggi X), Amazon e compagni siano piuttosto l'ultima incarnazione del capitalismo liberista (mascherato dietro le suadenti parole della rivoluzione digitale) e l'ennesima versione dell'accentramento di potere economico e politico nelle mani di pochi. Secondo il sociologo **Evgeny Morozov** (nato nel 1984 in Bielorussia e docente a Stanford) in tutto questo di democratico, rivoluzionario e "smart" c'è ben poco. C'è invece, secondo lui, una merce svenduta sull'altare del profitto: i nostri dati personali, la nostra privacy e soprattutto la nostra libertà.

Morozov è un sociologo con una formazione filosofica, che conosce la Scuola di Francoforte, si ispira a molte idee di Foucault, e cita filosofi come von Hayek, Deleuze e Habermas (→ vol. 3, cap. 16, 18, 19). I titoli delle sue opere sono già indicativi: *The Net Delusion: the Dark Side of Internet Freedom*, 2011 (trad.it. *L'ingenuità della rete: il lato oscuro della libertà di internet*, Codice, 2018), *Contro Steve Jobs: la filosofia dell'uomo di marketing più abile del XXI secolo*, Codice 2012). Morozov critica l'ingenua fede nella tecnica, per cui il diffondersi di tecnologie intelligenti ("smart"), alimentate dai cosiddetti "big data", è stato accolto esclusivamente come un progresso, con importanti effetti positivi sulla qualità della vita e sulla cultura democratica. Certo, grazie a sensori e ad algoritmi, molti processi politici su piccola scala, specialmente a livello locale e urbano, possono essere migliorati, persino automatizzati. Quello che non è stato preso in considerazione, dice Morozov, è l'assunto più profondo e nascosto – riguardante la natura stessa della vita politica – che è sotteso a tali tecnologie intelligenti e guidate dall'intelligenza artificiale.

Grazie a tali tecnologie abbiamo una padronanza quasi totale degli effetti immediati di vari problemi, ma poco interesse ad affrontarne le cause ultime. *Ciò favorisce un atteggiamento poco riflessivo e poco critico che comporta profonde implicazioni a lungo termine per la nostra vita politica.* “Mentre lo Stato sociale presuppone l’esistenza di problemi sociali specifici che si propone di combattere,” dice Morozov, “lo Stato algoritmico [che impiega i sistemi di controllo dell’IA] non fa alcun assunto di questo tipo. Le minacce future possono rimanere completamente sconosciute [nella loro dinamica causale sociale] e interamente affrontabili, a livello individuale”, poiché i nuovi programmi neoliberisti di assistenza sociale considerano i poveri responsabili della loro povertà e forniscono loro tutte le informazioni necessarie per migliorare la loro gestione economica, mentre controllano il loro comportamento attraverso gli algoritmi (E. Morozov, *Silicon Valley. I signori del silicio*, Codice 2016, p. 72 e segg.).

Inoltre, permettendo di “estrarre” i dati personali degli utenti, l’intelligenza artificiale pone rischi alla privacy (come del resto emerge anche dal discorso di Floridi). Secondo Morozov, “i dati rilasciati senza consapevolezza da parte degli utenti hanno consentito sia di vendere prodotti in modo sempre più personalizzato, sia di migliorare i sistemi dell’intelligenza artificiale” (da <https://www.reportdifesa.it/intelligence-evgeny-morozov-al-master-delluniversita-della-calabria-la-democrazia-insidiata-dal-potere-del-mondo-digitale-covid-19-potra-rappresentare-unoccasione-giganti/>, 23 marzo 2020). Secondo lui, se lasciassimo tutto nelle mani delle piattaforme digitali, che rappresentano “il più decisivo elemento di sviluppo economico del nostro tempo,” tra pochi anni le multinazionali di Internet potranno prevalere sulla politica, gestendo direttamente servizi pubblici, come la sanità, i trasporti e l’educazione.

Non a caso, “i fondi sovrani della Cina, di Singapore e della Norvegia oltre che Alibaba, Amazon, Google e Facebook stanno investendo sull’intelligenza artificiale miliardi di dollari. Infatti, oggi il campo di battaglia a livello mondiale è il predominio nell’intelligenza artificiale” (<https://www.key4biz.it/evgeny-morozov-e-la-falsa-democrazia-su-internet-siamo-tutti-profilati/218178/>, 10 aprile 2018).

5. Morozov: la “stupidità dell’IA” e la sua utilità per i suoi gestori

Morozov, non diversamente da Floridi, demitizza l’espressione “Intelligenza Artificiale”. L’IA non è comparabile all’intelligenza umana. “L’intelligenza umana non è ad una sola dimensione. Si fonda su ciò che lo psicoanalista cileno Ignacio Matte Blanco chiamava bi-logica: una fusione della logica statica e senza tempo del ragionamento formale e della logica contestuale e eminentemente dinamica dell’emozione. Il primo cerca le differenze; il secondo corre a cancellarle.” Morozov porta l’esempio dell’orinatoio, che il surrealista Marcel Duchamp espose ironicamente come opera d’arte intitolandolo *Fontana*. “La mente di Marcel Duchamp sapeva che l’orinatoio è qualcosa che concerne il bagno; il suo cuore no. La bi-logica spiega come raggruppiamo le cose del mondo in modi nuovi e ricchi di intuizione. Lo facciamo tutti, non solo Duchamp. L’intelligenza artificiale non arriverà mai a questo obiettivo perché le macchine non possono avere un senso del passato, del presente e del futuro, ma piuttosto una semplice conoscenza”. Poiché non provano emozioni, le macchine rimangono intrappolate nella sola logica formale.

La concezione del necessario intreccio tra la logica formale analitica, che distingue, e quella emotiva, che è olistica e sintetica, non è naturalmente del solo Matte Blanco: idee simili le abbiamo trovate in Nietzsche, in Dilthey, in tutta filosofia dell'esistenza e da ultimo in Morin (→ vol.3, cap. 6, 7 e 20). Morozov in particolare la usa per criticare l'apparato ideologico delle aziende della Silicon Valley. Per lui infatti "il pericolo di continuare a usare il termine 'intelligenza artificiale' è che rischia di convincerci che il mondo procede secondo un solo tipo di logica: quello del razionalismo eminentemente cognitivo e a sangue freddo. Molti nella Silicon Valley lo credono già e sono impegnati a *ricostruire il mondo in modo da informarlo secondo quella convinzione*" (citazioni tratte da <https://www.nytimes.com/2023/06/30/opinion/artificial-intelligence-danger.html>, traduzione nostra)

Non si tratta però semplicemente di un'ideologia da propagandare: le aziende digitali di Internet hanno generato i social come nuove **istituzioni sociali**, che entrano nella nostra vita quotidiana (il filosofo Habermas direbbe: nel nostro "mondo della vita"). Mentre le istituzioni precedenti (Morozov cita la biblioteca, il museo, l'ufficio postale) sono sorte grazie ad una molteplicità di attori e di interventi (pubblici e privati, spontanei e programmati, collettivi ed individuali), *le nuove istituzioni digitali social nascono sempre dall'interazione degli stessi elementi: utenti, piattaforme, inserzionisti e sviluppatori di app*. Gli utenti intervengono come semplici individui, privati e separati, ma congiunti essenzialmente da una piattaforma e dalle sue app, che appartengono ad aziende che hanno fini di profitto, il quale alla fine deriva in massima parte dagli inserzionisti, interessati a convincere il pubblico a consumare il loro prodotto.

Morozov sottolinea in sostanza il fatto che siamo diventati incapaci di vedere che la tecnologia digitale attuale non è semplicemente scienza applicata, ma *una potente istituzione politica per trasformare altre istituzioni* – e questo costituisce il problema più grande per la democrazia (cfr. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2021/may/15/privacy-activists-fight-big-tech>).

A queste preoccupazioni al livello della filosofia sociale e politica aggiungiamo la considerazione di alcuni fatti che hanno inquietato non solo Morozov, ma anche alcuni attenti giornalisti di inchiesta. Si tratta delle conseguenze dell'uso dei **bot**. Bot, abbreviazione di robot, è il termine con cui si indica *un programma che ha accesso agli stessi sistemi di comunicazione e interazione con le macchine usati dagli esseri umani*. I bot possono fare un'infinità di cose, dal rispondere a messaggi in modo automatico a creare reti per intrufolarsi nei computer altrui o compromettere siti (come fanno gli hacker).

I bot stanno influenzando grandemente l'opinione pubblica e la politica. *Funzionano nei social e nei blog, simulando false identità, false idee e false notizie (fake news), dando l'idea che certe idee siano seguite da molte persone, simulando così false maggioranze d'opinione*. E vengono usati particolarmente in campagne elettorali. Secondo una stima, circa un quinto dei *tweet* relativi alle elezioni presidenziali del 2016 negli Stati Uniti è stato pubblicato da bot. Lo stesso vale per circa un terzo di quelli relativi al voto sulla Brexit dello stesso anno in Inghilterra. Un rapporto del 2019 dell'Oxford Institute ha trovato prove dell'utilizzo di bot per diffondere propaganda in 50 paesi, inclusa l'Italia.

6. È vera intelligenza? Una proposta del filosofo del linguaggio Searle (lettura)

John Searle. L'esperimento mentale della stanza cinese (da J.R. Searle, *Minds, brains, and programs*, "The Behavioral and Brain Sciences" (1980) 3, 417-457, trad. it. di Valerio Marconi)

Nell'articolo *Menti, cervelli e programmi* del 1980 il filosofo statunitense espone un esperimento mentale che confuta l'Intelligenza Artificiale "forte". Secondo Searle, una teoria dell'Intelligenza Artificiale è "forte" se sostiene che il computer non è solo un ottimo strumento per simulare e studiare i processi mentali, ma è a tutti gli effetti una vera e propria mente in grado di pensare e di capire quello che le diciamo. D'altra parte, l'Intelligenza Artificiale "debole" si limita a considerare il computer come uno strumento molto efficace per studiare la mente. Alan Turing, uno dei principali ideatori dell'intelligenza artificiale, aveva sostenuto che, più una macchina è in grado di farci credere di comunicare con una persona reale anziché con un automa, più essa va considerata intelligente. Le due visioni dell'Intelligenza Artificiale, la "forte" e la "debole", possono essere considerate le due principali interpretazioni dell'idea di Turing: o l'intelligenza artificiale è una vera e propria intelligenza non umana (una mente vera e propria, sebbene priva di un corpo umano) oppure è una riproduzione abbastanza fedele dell'intelligenza umana tanto da riprodurne alcune caratteristiche così come un modellino del sistema solare ci mostra come sono disposti i pianeti attorno al sole e all'incirca che aspetto hanno.

Un modo di mettere alla prova qualunque teoria della mente è chiedersi come sarebbe la mia mente qualora funzionasse in base ai principi basilari di tutte le menti secondo quella teoria. Mettiamo alla prova in questo modo il **programma di Schank** (1) con il seguente **Gedankenexperiment** (2). Immaginiamo per ipotesi che io sia chiuso in una stanza piena di testi scritti in cinese. Immaginiamo sempre per ipotesi, come di fatto è, che io non sappia il cinese, scritto o parlato che sia, e che non sia nemmeno sicuro di poter riconoscere la scrittura cinese come tale distinguendola, ad esempio, dalla scrittura giapponese o da scarabocchi senza senso. Per me, i testi scritti in cinese sono proprio un bel po' di scarabocchi senza senso. Ora, continuiamo a immaginare per ipotesi che assieme ai testi già presenti nella stanza me ne vengano dati altri con una serie di regole per collegarli ai testi che ho trovato nella stanza. Le regole sarebbero in inglese e le capirei tanto bene quanto qualsiasi altra persona che parla l'inglese da quando era piccola; esse mi consentirebbero di associare una serie di simboli formali con un'altra serie di simboli formali e qui "formali" non significa altro che la possibilità di identificare i simboli soltanto in base al loro aspetto. Ora immaginiamo per ipotesi anche che mi venga data una terza serie di simboli cinesi con alcune istruzioni, anche quelle in inglese, che mi consentirebbero di associare gli elementi di questa terza serie con quelle che avrebbero già fornito e che queste regole mi spieghino come fare a rispondere, usando certi simboli cinesi con un certo aspetto, ad altri simboli con un certo altro aspetto che appartengano alla terza serie. A mia insaputa, le persone che mi starebbero dando tutti questi simboli chiamerebbero la serie di testi trovata nella stanza "script" (3), la seconda serie una "storia" (4) e la terza "domande"; inoltre, chiamerebbero "risposte alle domande" i simboli con cui reagirei alla terza serie e chiamerebbero "programma" l'insieme di regole in italiano.

A questo punto Searle complica un po' la situazione in maniera tale da renderla in tutto e per tutto analoga alle concezioni di Alan Turing, immaginando che una versione migliorata del programma di Schank riesca a far credere a chi pone le domande di comprendere la "storia" proprio come farebbe un essere umano. Saltiamo qualche riga per arrivare direttamente alle sue conclusioni, che valgono sia per la versione qui riportata dell'esperimento mentale che per quella più estesa in cui l'uomo chiuso nella stanza scambia testi con l'esterno anche in inglese.

Dal punto di vista esterno, quello di chi legga le mie "risposte", le risposte alle domande in cinese e quelle alle domande in inglese sarebbero ugualmente buone. Ma nel caso del cinese, diversamente dal caso inglese, produrrei le risposte manipolando simboli formali senza senso. Per quanto riguarda il cinese, mi comporterei proprio come un computer. Svolgerei operazioni computazionali su elementi determinati formalmente. Nel caso del cinese, sarei proprio un programma del computer in funzione.

(1) *Roger Schank, uno scienziato dell'Università di Yale, e i suoi collaboratori avevano programmato un computer affinché rispondesse correttamente a delle semplici domande di comprensione del testo. Secondo i sostenitori dell'Intelligenza Artificiale "forte", quel computer era davvero in grado di capire il testo e i suoi principi di funzionamento erano gli stessi principi impiegati dalla mente umana per comprendere i testi.*

(2) *Parola tedesca che significa "esperimento di pensiero", è un termine tecnico tipico della fisica e della filosofia analitica. Gli esperimenti mentali sono situazioni immaginarie usate per illustrare alcune conseguenze di una teoria. Se tali conseguenze sono paradossali o impossibili, gli esperimenti mentali possono essere usati per confutare teorie la cui falsificazione empirica è allo stato attuale della ricerca troppo difficile o complessa per essere intrapresa. La filosofia analitica ricorre spesso a questo espediente quando si occupa di questioni per le quali mancano o è impossibile avere evidenze scientifiche da cui partire.*

(3) *Lo script in informatica indica sia il linguaggio in cui è scritto il programma (ad esempio, "JavaScript" è il nome di un noto e oggi molto diffuso linguaggio di programmazione) sia la sequenza di istruzioni date al programma durante il suo funzionamento.*

(4) *Il programma di Schank rispondeva a domande su testi narrativi.*

COMMENTO Searle usa un esperimento mentale per mettere alla prova l'Intelligenza Artificiale "forte" come teoria della mente perché ai suoi tempi erano proprio i computer lo strumento scientifico ritenuto più adatto a studiare la mente. Nel Primo Dopoguerra, la psicologia comportamentista aveva sostenuto che non era possibile studiare direttamente la mente, ci si doveva accontentare di studiare scientificamente la sua manifestazione esteriore e osservabile: il comportamento. Nel Secondo Dopoguerra, le scienze cognitive si sono, invece, sviluppate nella convinzione che il computer fosse l'unico strumento in grado di studiare direttamente il funzionamento della mente, visto che la neurobiologia aveva mostrato che i neuroni e le sinapsi (le reti che li collegano i neuroni fra loro) si comportavano in maniera analoga ai circuiti elettrici dei computer. Insomma, non c'erano evidenze scientifiche ulteriori rispetto a quelle delle scienze cognitive con cui mettere alla prova la teoria della mente dell'Intelligenza Artificiale "forte" e, quindi, l'unico modo per vedere se i neuroni e circuiti elettrici dei computer funzionassero davvero in base agli stessi principi era immaginare una situazione in cui tale teoria potesse essere falsificata. Per Searle, così come non saremmo disposti a dire che l'uomo nella stanza comprende il cinese, non è possibile dire che il computer pensa e capisce nello stesso modo in cui noi pensiamo e ci capiamo a vicenda. Come emerge chiaramente dalla situazione immaginata da Searle, l'uomo nella stanza si comporta come un computer, eppure – ben diversamente da quanto previsto dall'Intelligenza Artificiale "forte" – non capisce una parola di quello che le sue risposte dicono ai cinesi.

CONFRONTO CON ALTRI AUTORI E ALTRE DISCIPLINE. Un altro famoso esperimento mentale nell'ambito della filosofia analitica è quello di Quine relativo alla **traduzione radicale** (← § 5.1). Quine esclude dalla situazione che immagina tutte le procedure normalmente in uso per tradurre una lingua che non è mai stata studiata dai linguisti o dagli antropologi, il suo traduttore immaginario non può imparare a parlare la lingua dell'indigeno o insegnare la propria all'indigeno per farsi spiegare cosa intende quando dice "Gavagai!" e nemmeno consultare un altro indigeno che conosca entrambe le lingue. La traduzione radicale è una situazione al di fuori della prassi scientifica comune nello studio delle lingue esotiche ed ecco perché Quine ricorre all'espedito dell'esperimento mentale. Invece, l'esperimento mentale di Putnam in cui viene immaginata una Terra Gemella (→ cap.d→ 20, § 3), ossia un altro pianeta Terra similissimo al nostro, dove, però, l'acqua ha le stesse caratteristiche della nostra H₂O ma una diversa struttura chimica, non è immaginato a causa dell'assenza di evidenze scientifiche come quelli di Quine e Searle. Infatti, Putnam immagina una situazione improbabile, se non fisicamente impossibile, per analizzare un fenomeno come il significato linguistico che, sebbene studiato dalla linguistica e dalla psicologia, ha bisogno di ipotesi metafisiche nel momento in cui l'indagine su di esso riguarda il rapporto fra linguaggio e realtà. Non a caso il logico Saul Kripke, pur difendendo una teoria del significato simile a quella implicata dall'esperimento di Putnam, ricorrerà direttamente alla teoria dei mondi possibili per sostenere che il significato di una parola non è la descrizione dell'oggetto designato ma l'oggetto designato stesso: Aristotele era l'allievo più brillante di Platone nel mondo attuale (è una verità storica del mondo in cui viviamo), ma in un altro mondo possibile Platone è stato condannato assieme a Socrate ed è morto al fianco del maestro con il risultato che Aristotele non lo incontrò mai. "Aristotele" è il nome di un certo individuo a prescindere da qualsiasi descrizione contingente noi potremmo associare a questo nome. Kripke ha usato un controesempio logicamente possibile, anziché una situazione immaginaria altamente improbabile o fisicamente impossibile.

SCHEDA 8. MULTICULTURALISMO E INTER-CULTURALISMO

§ 1. Il multiculturalismo nello Stato democratico

Il problema del multiculturalismo, che significa prima di tutto molteplicità di culture, lingue e religioni, è presente da sempre in paesi come gli Usa e il Canada, in cui si trovano antiche culture indigene e in cui si sono susseguiti numerosi cicli di immigrazione (tra cui l'immigrazione forzata degli schiavi negli Stati del Sud). È un fenomeno più recente per Francia, Inghilterra e Germania, che è diventato veramente significativo solo quando nel secondo dopoguerra, con la ripresa dell'industrializzazione, gli immigrati hanno cominciato ad arrivare dalle ex-colonie e dalla Turchia. Ancora diverso è il caso dell'Italia, in cui la prima immigrazione dall'estero è avvenuta ai tempi della nostra deindustrializzazione degli anni '80 (tempi che, per i paesi di origine degli immigrati, corrispondevano tra l'altro alle prime pressioni dell'economia globale sulle loro condizioni di vita).

Le ondate migratorie più recenti sono collegate ad altre **grandi paure** contemporanee. Si tratta infatti di veri e propri **profughi** della miseria estrema indotta dalla crisi economica globale, della "guerra mondiale a pezzi" (secondo l'espressione di papa Francesco) e del cambiamento climatico. In queste circostanze l'Unione Europea si è meritata la qualifica di "fortezza Europa" (come la chiama Bauman) per l'indisponibilità all'accoglienza di questi profughi, delle cui condizioni la sua politica estera ed economica è in buona parte responsabile, come naturalmente anche quella degli Usa.

Ma qui non tratteremo il problema **etico** della mancata solidarietà ma affronteremo quello della **giustizia** e della **democrazia** nel rapporto tra lo Stato e le diverse culture all'interno delle società multiculturali, che già dalla fine del secolo scorso è stato ampiamente dibattuto dai filosofi.

Potremmo distinguere quattro posizioni:

1) il riconoscimento di diritti collettivi alle diverse culture, intese come entità separate dentro lo Stato liberale; 2) il rifiuto dei diritti collettivi e il riconoscimento dei diritti culturali solo dei singoli; 3) la difesa dell'esistenza e della permanenza delle diverse culture, riconoscendo loro certi diritti collettivi, senza però che questo limiti i diritti individuali, e rifiutando le culture intolleranti; 4) l'accoglienza dello straniero accettando integralmente la sua diversità.

Secondo l'australiano di origine malaysiana **Chandran Kukathan**, l'americano **William Galston** e altri, alle comunità culturali minoritarie va concesso il *diritto di educare i figli in scuole separate secondo le proprie tradizioni e modi di vita*, insegnando la loro concezione del **bene** e della "**vita buona**", e di restare separate dalle altre comunità. Per Kukathan, liberale hayekiano, l'educazione non è compito dello Stato, che si deve limitare a garantire la tolleranza reciproca e il diritto dei singoli a uscire dalla propria comunità. Galston ritiene invece che lo Stato liberale debba fornire a tutti un minimo di educazione civica sulle regole democratiche, escludendo però dall'educazione la nostra filosofia (che da Socrate

in poi critica l'idea di tradizione e di comunità chiusa e può risultare disgregante per quelle comunità).

2) **John Rawls** (vol. 3, cap. 19, § 8.2) ritiene che i singoli, e solo i singoli, abbiano diritto al riconoscimento e al rispetto della loro diversità culturale, ciò che significa che nessuna entità culturale collettiva (etnica, religiosa, ecc.) può avanzare rivendicazioni nei confronti dello Stato. I criteri di giustizia formulati da Rawls sono, nelle intenzioni dell'autore, *validi a livello politico, indipendentemente da qualunque concezione del bene e della vita buona*, e sono accettabili da individui di qualunque cultura, purché tolleranti e rispettosi della legge. Il suo "liberalismo politico" (che appunto non va al di là del semplice comportamento pubblico) "chiede solo che l'educazione dei bambini comprenda la *conoscenza dei loro diritti civili e costituzionali*". Tale conoscenza potrebbe certo avere la conseguenza indiretta di interessare i cittadini alla giustificazione filosofica del diritto alla critica delle tradizioni, tipico della cultura illuministica occidentale, come è stato obiettato a Rawls. Ma tale scopo, in linea di principio, non è nelle intenzioni di questa educazione politica, che intende rispettare le diverse tradizioni.

3) I **communitarians**, come abbiamo visto, sottolineano l'importanza della comunità per la salvaguardia del legame sociale e per la partecipazione alla vita dello Stato. Essi, pur con cautela, ritengono che lo Stato debba direttamente tutelare le comunità culturali come entità particolari, facendo leggi specifiche a tale scopo. Per il canadese **Charles Taylor** non si tratta solo di difendere i diritti degli individui oggi viventi, ma, in certi casi, di tutelare la persistenza nelle future generazioni di una certa cultura. Da ciò deriva, ad esempio, la sua giustificazione dell'obbligo di iscrivere i figli alle scuole francesi per le famiglie del Québec (Stato francofono della Federazione del Canada); così come il diritto delle popolazioni indigene alla tutela della propria cultura. La diversità culturale viene intesa da Taylor come una risorsa, così come la diversità biologica.

In uno spirito analogo, negli Usa lo Stato federale ha tentato in vari modi di tutelare (con risultati controversi) i gruppi discriminati degli afroamericani, degli omosessuali e delle donne. Nel 1971 la Corte Suprema, constatando l'esistenza di fatto della segregazione scolastica dei neri, che non frequentavano le scuole dei bianchi, invitò le autorità a promuovere scuole miste spostando gli allievi con l'autobus in modo da mescolare le diverse componenti "razziali". Questa politica ha incontrato molte difficoltà e suscitato proteste dei bianchi, per cui col tempo è diventata sempre meno efficace soprattutto negli Stati del sud. Egualmente hanno suscitato proteste le quote fisse per le minoranze e per le donne in determinate istituzioni. Inoltre, in uno spirito simile a quello dei communitarians, si è cercato di tutelare attraverso leggi e regolamenti il rispetto per le minoranze, che è la base minima del loro **riconoscimento** come persone. Si è cercato di imporre il linguaggio e il comportamento *politically correct*, cioè quelli che evitano atteggiamenti, allusioni e termini discriminatori o spregiativi.

La femminista americana **Nancy Fraser** (→ Scheda t. 1 sul femminismo) ha però criticato la concentrazione sproporzionata delle femministe e degli attivisti dei gruppi discriminati sul tema del riconoscimento. Per lei la prevalenza del pensiero liberale individualista ha portato molte femministe e attivisti LGBT (lesbiche, gay, bisessuali, transessuali e transgender) a insistere sui temi del riconoscimento, della non-discriminazione e, per le donne, delle quote rosa, *a scapito dei temi della giustizia sociale ed economica*, che riguardano le

donne più povere delle minoranze afroamericane o latinoamericane, la cui povertà è a sua volta risultato della discriminazione. In un dibattito con il filosofo tedesco francofortese **Axel Honneth**, Fraser ha messo in rilievo che la considerazione filosofico-politica della giustizia deve bilanciare i due distinti temi del diritto al **riconoscimento** e della **ridistribuzione della ricchezza** a beneficio di chi è sfruttato dal sistema capitalistico, comprese le donne che svolgono a casa lavoro non retribuito (←Stato Sociale, cap. 19, § 2). La politica del riconoscimento delle persone nella loro differenza non è sufficiente e spesso nemmeno efficace, secondo Fraser, se non si provvede a eliminare le ingiustizie distributive che sono aggravate o causate dalla discriminazione. La discriminazione è spesso proprio ciò che giustifica ideologicamente le ingiustizie economiche. Così l'inferiorità economica conferma la stigmatizzazione sociale (se sono poveri/e è perché sono incapaci, meno intelligenti o pigri/e).

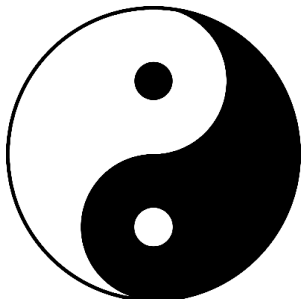
Anche **Jürgen Habermas** ha una posizione intermedia tra comunitari e libertari. In una discussione con Taylor sulla questione del Québec, non respinge, ma considera con cautela l'idea delle leggi che proteggono le culture diverse. Considera anche altri gravi problemi che la situazione multiculturale pone alla democrazia, oltre alla questione dei diritti. La democrazia non è difesa solo dalle leggi, ma è alimentata dalla partecipazione critica dei cittadini all'opinione pubblica e all'insieme della sfera pubblica, che presuppone l'*adesione etica alla costituzione democratica* (**patriottismo costituzionale**) e la solidarietà con gli altri membri della società. Per lo sviluppo del patriottismo costituzionale è necessario che gli appartenenti alle culture "diverse" siano ammessi alla sfera pubblica e incoraggiati a parteciparvi, e che la loro concezione del bene e della vita buona siano guardate con rispetto e anzi considerate come potenziali fonti di valore e di senso per la vita umana.

Habermas, nato in un paese diviso tra cattolici e protestanti dai tempi della Riforma, in altri articoli tratta anche il tema delle diversità degli atteggiamenti di fronte alla ***secolarizzazione della società** (→ Weber, cap. 7). Persone laiche e persone religiose di diverse fedi, infatti, la vivono in modo diverso (p. es. la legittimazione di anticoncezionali, aborto, omosessualità, ecc. è vissuta da molti credenti, in particolare cattolici, in modo traumatico). Il filosofo, che si considera post-metafisico, ritiene contrario allo spirito dell'**intesa** (→ cap. 18) il disprezzo scientifico del messaggio religioso, e ritiene anzi utile allo sviluppo della comune cultura l'apertura alla comprensione del senso del mondo e della vita fornita dalla cultura religiosa anche da parte dei non credenti. Non si tratta di una norma politica, bensì di un atteggiamento etico necessario al legame sociale.

4) Mentre tutti gli autori considerati concordano nell'escludere quelli che rifiutano a priori la legittimità dei poteri pubblici del paese che li ospita, **Derrida** ritiene che la vera ospitalità non ponga nessuna condizione: accoglienza è accettare l'Altro nella sua realtà integrale. Ma sa bene che questa linea di condotta non è possibile oggi, ed è un progetto utopico per la "democrazia a venire" (← cap.16, § 9.2). I decostruzionisti inoltre non accettano e anzi decostruiscono il concetto di cultura, che unifica soggetti radicalmente differenti. Ma questa decostruzione non è semplicemente un'operazione filosofica: la realtà dei migranti e soprattutto dei profughi mostra che essi stessi spesso sono sradicati dalla loro cultura e portatori di identità frutto di un bricolage. Quanto allo *scontro tra civiltà* di cui parlava Huntington la geopolitica delle attuali guerre ne mostra l'inconsistenza:

la guerra dello Yemen oppone mussulmani ad altri mussulmani, mentre la Russia ortodossa è in guerra con un altro paese ortodosso.

§ 2. La filosofia interculturale



La filosofia interculturale si smarca dalla riflessione sul multiculturalismo *pensando le culture come continuamente in divenire, prive di un'identità fissa*: non esistono le civiltà in lotta di cui parla Huntington. Anche Oriente e Occidente vanno pensati al plurale e, secondo la figura simbolo taoista, c'è sempre un po' di Oriente negli occidentali e un po' di Occidente negli orientali, così come nell'area nera c'è un cerchio bianco e nell'area bianca un cerchio nero. Pensare le culture come dotate di un'identità fissa oscura

completamente la loro *costante compenetrazione*: la scienza e la tecnica occidentali si sono diffuse in Oriente, mentre le pratiche meditative dell'Oriente come lo yoga e lo zen sono praticate anche in Occidente. D'altra parte, spesso si corre il rischio di perdere di vista le differenze: ad esempio, lo yoga in Occidente viene solitamente vissuto come se fosse uno sport e la ricerca scientifica in Cina segue protocolli bioetici inconcepibili per gli standard occidentali. La tentazione di parlare di diversità culturale è forte, ma **François Jullien** (filosofo, ellenista e sinologo francese nato nel 1951) preferisce parlare di **scarto**, ossia di una tensione fra due termini che restano l'uno di fronte all'altro *mettendosi in discussione a vicenda*. Infatti, parlare di diversità significa pensare ancora secondo la coppia concettuale identico/diverso: riconoscere delle diversità culturali non può che riportare a galla le identità culturali, intese come origine fissa e immutabile delle loro caratteristiche contrastanti, che rendono impossibile una vera comunicazione.

La messa in discussione della coppia concettuale occidentale identico/diverso attraverso la considerazione delle vie di pensiero alternative aperte dalla lingua e dalla scrittura cinesi è per Jullien un modo di reinventare la decostruzione praticata da Derrida: la filosofia dello scarto è una "decostruzione dal di fuori". Se la decostruzione punta a far riemergere il rimosso della tradizione occidentale (ciò che l'Europa ha ricacciato nel proprio inconscio) lavorando sulla contrapposizione voce-scrittura come luogo di formazione delle coppie concettuali fondamentali della filosofia, la filosofia dello scarto parte alla ricerca dell'**impensato** nel pensiero europeo rivolgendosi al pensiero cinese perché questo è, secondo Jullien, la più lontana e ricca alternativa culturale. La Cina è il **fuori** dal quale si può mettere in discussione l'ontologia senza dover ricadere, come fanno Levinas e Derrida, nel suo linguaggio (notiamo en passant che il verbo essere non esiste in cinese e comunque la filosofia classica cinese parte da una problematica diversa da quella ontologica).

La via dello scarto, invece, considera l'Europa e la Cina come distanti e al tempo stesso connesse da questa distanza (lo scarto apre la dimensione del *tra*, essendo una distanza che mette in comunicazione): in Europa si pensa altrimenti da come si pensa in Cina (soprattutto se ci riferiamo a come pensava la Cina classica) e lo scarto fra questi modi dell'umano pensare consente di cogliere quello che in ciascuna tradizione rimane impensato. L'Europa non ha idea del Tao (del

fluire degli opposti in un unico ciclo) e la Cina non ha idea dell'Essere (di ciò che è sempre identico a se stesso e diverso dal non essere assoluto), ma fare la spola da una cultura all'altra come ha fatto Jullien in qualità di filosofo e di sinologo (studioso della lingua e dalla cultura cinesi) consente di comprendere meglio i limiti di ciascuna tradizione di pensiero senza per questo fissarla nei termini di una comparazione che proverebbe a intendere una tradizione usando i concetti dell'altra disinnescando così le tensioni generate dallo scarto.

L'identità culturale non esiste (è il frutto della comparazione e della fiducia occidentale nella coppia identico/diverso); esistono delle *risorse culturali* fatte di scarti: infatti, ciascuna cultura è attraversata da tensioni così come le culture entrano in tensione reciproca. Ad esempio, la cultura francese è attraversata e costituita dalla tensione fra tradizione cattolica e illuminismo. Parlare di risorse culturali francesi significa riferirsi a un fondo o lascito comune al quale francesi e non francesi possono attingere al di là della logica identitaria e della netta alternativa fra assimilazione e scontro di civiltà. Jullien riconosce la realtà del processo psicologico individuale di identificazione in un certo orizzonte valoriale, ma questo dipende dall'uso che si fa delle risorse in linea di principio comuni all'umanità intera, e non dalla partecipazione a una presunta essenza culturale.

Seconda parte: la filosofia di fronte alle grandi paure di oggi

SCHEDA 9. CRISI ECONOMICA, NEOLIBERISMO E GLOBALIZZAZIONE

La crisi finanziaria del 2007-2008, che ha sorpreso molti commentatori mainstream e che non è stata superata nemmeno ora, è stata, secondo diversi economisti, solo il momento acuto di una tendenza patologica di lungo periodo, collegata alle politiche neoliberiste. Le analisi dell'economista francese Thomas Piketty qui riportate confermano per molti versi le teorie di Marx e di Keynes, prima della crisi considerate da molti non scientifiche. Il sociologo ed economista tedesco Wolfgang Streeck poi considera la crisi attuale come la crisi definitiva, che porterà il sistema capitalistico alla sua disgregazione e ha dibattuto la sua tesi con il filosofo Habermas.

§ 1. Piketty e le conseguenze economiche dell'ineguaglianza

Il francese **Thomas Piketty** (nato nel 1971) è un economista tra i più conosciuti e letti al mondo: il suo *Il capitale nel XXI secolo*, del 2003, è stato tradotto in 40 lingue e ha venduto milioni di copie. Questo libro è diventata la fonte principale di ispirazione per movimenti come *Occupy Wall Street*, riuscendo a influenzare i programmi di partiti come il *Labour* di Jeremy Corbyn e, ora, perfino il Fondo Monetario e la Banca Mondiale. Il tema principale affrontato è la disuguaglianza economica – tendenza spaventosamente crescente in questi decenni.

Il testo partiva proprio dal dato storico dell'aumento della disuguaglianza, considerato evidente sulla base della grande quantità di ricerche e dati. E non forniva indicazioni ideologiche riguardo alle riforme che potrebbero ridurre la disuguaglianza senza sacrificare il benessere dei cittadini, ma le interviste e i numerosi articoli scritti da Piketty su riviste e quotidiani hanno poi evidenziato il suo orientamento politico. Spiega Piketty: “la lezione complessiva della [...] ricerca è che *il processo dinamico di un'economia di mercato e di proprietà privata, se abbandonato a se stesso, alimenta [...] potenti fattori di divergenza, potenzialmente minacciosi, per le nostre società democratiche e per i valori di giustizia sociale sui quali esse si fondano*” (Th. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo* Milano, Bompiani, 2016 ², p. 919). Piketty evidenzia come nella storia del capitalismo l'evoluzione della disuguaglianza dei redditi, della ricchezza, e del rapporto del capitale sul reddito, nei paesi sviluppati, segua una curva a forma di U e come i livelli di disuguaglianza raggiunti all'inizio del XXI secolo siano simili a quelli della *Belle Époque*. Questi risultati mettono in discussione la cosiddetta **curva di Kuznets** (formulata nel 1950 da **Simon Kuznets**), che sottende l'ipotesi secondo cui lo **sviluppo economico** sarebbe accompagnato da un calo nella disparità di reddito. La realtà dei fatti, al contrario, dimostra che *il capitalismo è caratterizzato da potenti forze intrinseche di divergenza*, basate sulla disuguaglianza **$r > g$** (rendimento sul capitale > tasso di crescita economica). In una società che cresce poco, la ricchezza passata acquisisce una crescente importanza e tende naturalmente all'accumulo

nelle mani di pochi. Solo nel corso del '900 ci fu un'eccezione storica, nella quale per la prima volta nella storia del capitalismo la disuguaglianza fu invertita in $r < g$. Di conseguenza, le ricchezze via via accumulate perdevano importanza molto velocemente mano a mano che l'**industrializzazione** aumentava vertiginosamente la **produttività** e quindi l'ammontare di nuove ricchezze prodotte.

Piketty suggerisce diverse misure politiche per limitare l'aumento della disuguaglianza tra cui, in particolare, la creazione di una **tassa globale sul capitale** fortemente progressiva, accompagnata da una maggiore **trasparenza finanziaria** mondiale. Negli ultimi lavori, *Capitale e ideologia* e *Una breve storia dell'uguaglianza*, Piketty passa all'analisi delle ideologie del potere e della storia economica. Egli ci spiega, come "**La disuguaglianza non è economica o tecnologica: è ideologica e politica**" (Th. Piketty, *Capitale e ideologia*, Milano, La nave di Teseo, 2020, p. 1090). *Una breve storia* si concentra sul problema di quali siano le istituzioni sociali, fiscali e politiche che potrebbero contribuire alla creazione di una società giusta. Il lavoro è fornitissimo di dati economici e sociali e corredato da una scrupolosa indagine storica, che parte dall'antichità, analizzando in particolare le forme di disuguaglianza, e arriva ai giorni nostri.

Piketty spiega che, il mercato e la concorrenza, profitti e salari, capitale e debito, lavoratori qualificati e non qualificati, lavoratori locali e stranieri, i paradisi fiscali e la competitività, non esistono in quanto tali ma sono costruzioni sociali e storiche che dipendono interamente dal sistema giuridico, fiscale, politico, educativo e sociale prescelto dalle classi al potere e dalle categorie di pensiero che adottano per giustificarlo. Come afferma da sempre la tradizione marxista, e non solo essa, da quando esiste l'agricoltura e non siamo più cacciatori-raccoglitori, ogni società umana non fa altro che giustificare le sue disuguaglianze - altrimenti l'intero edificio politico e sociale rischia di crollare. Ogni epoca produce quindi discorsi e ideologie che legittimano la disuguaglianza esistente e chi detiene il potere la descrive come una cosa naturale. Nelle società contemporanee, la narrazione dominante è quella "meritocratica" già analizzata da Michael Young negli anni Cinquanta (*Meritocracy*).

Piketty riassume così lo *storytelling* del neoliberismo: *la disuguaglianza moderna è giusta, perché deriva da un processo liberamente accettato dove ognuno ha pari opportunità di accesso al mercato e alla proprietà, e dove tutti beneficiano spontaneamente dell'accumulazione dei più ricchi, che sono anche i più intraprendenti, i più meritevoli e i più utili*. Ribatte Piketty: «Sotto la copertura del "merito" e delle "capacità" personali, vengono in realtà perpetrati i privilegi sociali, perché i gruppi svantaggiati non hanno i codici e la strumentazione dialettica con cui viene riconosciuto il merito. La popolazione studentesca è aumentata moltissimo [...] Ma la classe operaia ne resta quasi completamente esclusa» (op.cit., p. 814). Insomma il «privilegio culturale e simbolico è più subdolo, perché si presenta come il risultato di un processo liberamente scelto in cui tutti, teoricamente, hanno le stesse possibilità» (op. cit., p.813).

Piketty non nasconde l'obiettivo culturale e politico della propria ricerca: fornire degli strumenti di interpretazione e di azione al formarsi di quella che egli chiama una coalizione egualitaria, che si ponga l'obiettivo di superare il capitalismo verso una società giusta per il XXI secolo, basata sul socialismo democratico partecipativo.

§ 2. Il dibattito Streeck-Habermas: l'Europa, il destino della società capitalistica e della democrazia

1. Il sociologo tedesco **Wolfgang Streeck** (nato nel 1946) dopo la crisi del 2008 ha compiuto una accurata ricerca sulle sue origini a partire dagli anni '70 del '900. La premessa di Streeck è che il periodo tra la fine della seconda guerra mondiale e gli anni '70 è stato un momento di una fortunata convivenza tra democrazia e capitalismo, che nel periodo precedente non era assolutamente data per scontata. Allora nelle società occidentali sviluppate lo Stato Sociale (---> cap. 19, § 2) garantiva infatti la domanda aggregata necessaria allo sviluppo capitalistico e un sufficiente livello di profitto per gli investimenti. Negli anni '70 la convergenza delle forti lotte per il salario e per la spesa sociale e dell'aumento del prezzo del petrolio da parte di molti paesi emergenti hanno fatto diminuire i profitti, per cui le élite capitalistiche occidentali, con l'aiuto dei loro media e dei partiti conservatori e contando sul consenso dei ceti medi e medio-alti, hanno promosso una *decisa svolta politica in senso neoliberista*. Sono state così ridotte le tasse sui grossi capitali, prima piuttosto forti, e le rivendicazioni sindacali sono state piegate attraverso i licenziamenti e il trasferimento di molte industrie in paesi meno sviluppati. Tuttavia i parlamenti democratici, di fronte alle proteste degli elettori, non hanno potuto tagliare decisamente la spesa pubblica, ma hanno cominciato una *politica di indebitamento*, prendendo a prestito il denaro proprio da quel grande capitale finanziario globale a cui la politica neoliberista aveva concesso facile circolazione, tasse basse ... e "paradisi fiscali" in paesi condiscendenti. Eguale tendenza all'indebitamento lo avevano le famiglie e le imprese produttive.

Tuttavia, nota Streeck, *il tasso di crescita dei paesi occidentali aveva continuato a scendere, come pure il tasso di profitto* (cosa che evidentemente conferma la teoria marxiana e il pessimismo keynesiano). La crisi del 2008 è esplosa a causa di una serie di speculazioni finanziarie, rese possibili dalla deregolamentazione liberista del sistema bancario. Ma il paradosso è stato che i governi occidentali hanno salvato molte banche dal fallimento con i soldi dei cittadini. Da qui una sfiducia crescente gli elettori per le autorità politiche. La Comunità Europea inoltre ha imposto una politica di limitazione della spesa sociale e di riduzione e restituzione progressiva dei debiti agli Stati membri, a danno soprattutto degli Stati economicamente più fragili. Streeck considera l'istituzione della UE, fondata sull'unità monetaria, irrimediabilmente legata alla politica neoliberista e dominata da organi sottratti al controllo democratico, come la Commissione intergovernativa e la Banca Centrale Europea; e a ciò si aggiunge l'influenza del Fondo Monetario Internazionale. La UE è irrimediabile, anche perché tiene insieme popoli economicamente e culturalmente troppo diversi.

Habermas condivide l'analisi storica di Streeck, ma considera la UE *l'unica difesa possibile contro l'anarchia del capitale finanziario globale*. Uno Stato nazionale europeo da solo ha dimensioni troppo piccole per contrastare i flussi economici del capitale finanziario globale. Certo, per trasformare le istituzioni europee in senso veramente democratico e far riportare la politica comunitaria a quella dello Stato Sociale, sarebbe necessario lo sviluppo di un'effettiva opinione pubblica europea e la trasformazione dei partiti nazionali in veri partiti europei, capaci di difendere energicamente nel Parlamento Europeo contro la Commissione

gli interessi dei lavoratori o degli altri ceti popolari *indipendentemente dalla loro nazionalità*.

Non si può certo dire che questo progetto (o speranza) di Habermas si sia realizzato (semmai i partiti cosiddetti *sovranisti hanno accentuato il loro radicamento identitario nel loro paese). Tuttavia la necessità del rilancio economico dopo il Covid nel 2020 ha portato per lo meno ad una svolta la politica comunitaria, con la sospensione - però solo temporanea – della politica di restituzione del debito e con un massiccio ritorno alla spesa sociale e infrastrutturale da parte della UE.

2. Ma il discorso di Streeck va oltre l'ambito europeo. Da un lato egli osserva che la politica neoliberista delle élite delle gigantesche multinazionali ha saputo condizionare i parlamenti democratici in molti modi: sottraendo loro risorse fiscali, influenzando i media, finanziando i soggetti politici opportuni, offrendo ai politici possibilità di carriera manageriale dopo quella politica, e infine corrompendoli. Una vera democrazia e il capitalismo liberista appaiono sempre meno compatibili. Dall'altro Streeck è convinto che il capitalismo stesso sia oggi vicino alla fine. Da oltre un secolo e mezzo, non solo Marx, ma "tutti i principali teorici del capitalismo ne hanno previsto la scadenza imminente", e l'attuale fase storica è per Streeck la fase finale.

In effetti, a partire dagli anni '70 ci sono stati fenomeni eccezionali come il calo della crescita economica complessiva e dei tassi di profitto, l'aumento costante delle disuguaglianze economiche, e l'indebitamento crescente degli Stati e dei privati. Ma soprattutto la politica neoliberista ha saputo dividere ed isolare gli individui e si è diffuso l'atteggiamento capitalistico di fondo, l'"individualismo possessivo", mentre le principali agenzie dell'azione collettiva, sindacati, partiti riformatori e anticapitalisti, associazioni e movimenti, hanno incontrato gravi difficoltà. Questa opposizione interna, difendendo i lavoratori e i cittadini, e con loro anche la domanda aggregata, evitava gli aspetti economici più catastrofici del capitalismo. *Paradossalmente è proprio il suo successo completo che rende strutturalmente impossibile la persistenza storica del capitalismo*. Certo, esso non scomparirà in tempi brevi, poiché una società complessa è destinata a lasciare dietro di sé alcuni dei suoi elementi strutturali. Ma per Streeck è ormai chiaramente destinato a disgregarsi.

SCHEDA 10. ECOLOGIA E CAMBIAMENTO CLIMATICO: IL DESTINO DELL'UOMO SULLA TERRA

*Il tema ecologico, riguardante il rapporto generale dell'umanità con la sua casa (**oikos**) è diventato un importante tema filosofico negli ultimi decenni del Novecento. La ragione è stata la crescente consapevolezza a partire dagli '70 degli effetti che la tecnologia, l'industria, l'espansione economica e la crescita della popolazione stavano avendo sull'ambiente. Si sono poi aggiunti altri temi: la diminuzione della biodiversità vegetale e animale, la perdita di aree selvagge, il degrado degli ecosistemi e il riscaldamento globale.*

*Data l'insufficienza delle misure prese dalla comunità mondiale nei confronti del cambiamento climatico e il non raggiungimento degli obiettivi fissati dal protocollo di Kyoto del 1997 e dall'Agenda 2030, approvata nel 2015 da 193 paesi dell'Onu, negli ultimi anni molti attivisti ecologici hanno dato vita a movimenti **per salvaguardare il genere umano dall'estinzione**.*

*Il timore dell'estinzione per il cambio climatico è venuto a rinforzare un'altra grande paura contemporanea: il rischio dell'estinzione del genere umano a causa di una guerra nucleare. Ma anche un'estesa guerra convenzionale accelera i rischi ecologici imponendo le sue priorità economiche e generando inquinamento. Si veda il tema **Guerra, pace, non-violenza, distruzione atomica**. Si veda anche il tema **Ecofemminismo** (← Scheda t. 1), un'altra variante importante della riflessione filosofica sull'ambiente.*

§ 1. Hans Jonas: la responsabilità verso le generazioni future

Hans Jonas (1903 – 1993), allievo di Martin Heidegger e Rudolf Bultmann, amico stretto di Hannah Arendt, fu un filosofo tedesco costretto a emigrare negli Stati Uniti perché ebreo.

Hans Jonas si dedica alla filosofia delle religioni e alle teorie gnostiche, ma è noto soprattutto per le sue critiche radicali alle ripercussioni della tecnica sull'ambiente della società contemporanea, elaborate in particolare in *Il principio responsabilità* (1979). Riprendendo Kant, l'imperativo etico viene riformulato in termini di responsabilità verso le generazioni future: *agisci in modo tale che gli effetti della tua azione siano compatibili con la continuazione di una vita autenticamente umana*. A differenza di Kant, rielabora però un'etica non per gli individui, ma per la politica, adeguata alla civiltà tecnologica: i diversi temi che percorrono la sua opera (religione, natura, ontologia ed etica) si interrogano sul *telos*, sullo scopo dell'uomo nel mondo contemporaneo.

Jonas dopo la seconda guerra mondiale muove dall'osservazione della nascente società dei consumi degli Stati Uniti e dallo scenario della guerra fredda (con il potere distruttivo della bomba atomica), allargando così la visione etica a livello planetario: se nel passato l'etica non doveva tener conto della globalità e del futuro, nel mondo contemporaneo le implicazioni dell'applicazione tecnologica in tutti gli aspetti della vita portano a un mutamento di visione del mondo e delle azioni umane. La filosofia morale deve oggi consultare i nostri timori prima che i nostri desideri per stabilire ciò che veramente ha valore per noi; la paura dei rischi futuri

quindi ci dà utili indicazioni nella ricerca del bene, benché non abbia l'ultima parola. Mentre Kant parte dalla ragione, che, in astratto, dà regole a se stessa, Jonas considera più concretamente gli uomini come attori morali, dotati di scopi e di responsabilità. Il nostro essere consiste proprio nell'***essere gettati** in un mondo formato da generazioni tra loro legate, il cui destino è intrecciato. Il primo principio di un'etica del futuro non è insito nell'etica in quanto dottrina dell'azione, come in Kant, ma nella metafisica, dottrina dell'essere, di cui l'esserci, cioè l'uomo, è una parte.

Questo risultato però è in netto contrasto con "i dogmi più consolidati del nostro tempo", secondo cui non esisterebbe nessuna verità metafisica e dall'essere non sarebbe deducibile nessun dover essere. Questi dogmi riposano sull'ideale della ***avalutatività**, tipico delle scienze naturali e delle grandi correnti dell'epistemologia moderna (→ cap. 10 e 17). Proprio il concetto di finalità, rimosso dalle scienze naturali e da gran parte della filosofia moderna, è invece il grande interesse della riflessione di Jonas, insieme al concetto di responsabilità. La responsabilità grava infatti su ogni agire umano facendo sì che se ne possa *chiedere conto* ed è quindi la condizione preliminare della morale, ma non costituisce ancora la morale: se un padre di famiglia pratica il gioco d'azzardo, agisce irresponsabilmente anche nel caso in cui il patrimonio sia incontestabilmente suo e a prescindere dall'esito, cioè se vinca o perda. La paura permette invece di porsi la domanda: che cosa capiterà agli esseri che dipendono dalla mia azione se io non me ne prendo cura?

La tecnologia è una forza operante autonomamente senza telos (fine) proprio, benché la cibernetica si presenti come nuovo sapere dotato di fini. La cibernetica è un tentativo di giustificare il comportamento finalizzato senza fare ricorso allo scopo umano: i suoi fini sono solo però computabili, cioè sono ridotti a calcolo di costi e benefici. Al contrario, Jonas propone una riflessione sulla ***teleologia**, cioè una riflessione sulla intenzionalità umana, e quindi sul ruolo degli oggetti nel mondo in funzione degli scopi umani.

La critica dell'utopia serve a delineare un'alternativa alla tradizione utopica marxista. L'errore del migliore marxismo consiste nella separazione del Regno della Libertà, che sarebbe la conseguenza della liberazione dell'uomo grazie alla sua liberazione dalla povertà e dall'oppressione nella società socialista (← cap.3) dal Regno della Necessità (della scarsità delle risorse naturali). Al principio speranza (di Bloch), Jonas contrappone il principio responsabilità e non il principio paura, pur partendo da una vasta gamma di problemi politici contemporanei spaventosi (la sovrappopolazione, le risorse, il problema energetico, l'inquinamento, il riscaldamento globale, l'eutanasia, la cibernetica, etc...). Formula un nuovo imperativo categorico per il nostro presente, come alleanza tra generazioni, tra passato e futuro. Esso ci impone di ***agire in modo che le conseguenze della nostra azione siano compatibili con la sopravvivenza della vita umana sulla terra***. Si prospetta quindi come una delle prime e più radicali riflessioni sulla crisi ambientale della società contemporanea.

La sua riflessione filosofica si è spinta anche a considerazioni che hanno alimentato il dibattito teologico. In *Il concetto di Dio dopo Auschwitz* (1987), propone di rinunciare all'idea di onnipotenza divina, inconcepibile con l'esistenza dei campi di sterminio, per preservarne l'attributo della bontà.

§ 2. Serge Latouche: la necessità della decrescita

Il francese Serge Latouche (nato nel 1940), benché all'università abbia insegnato scienze economiche, si è occupato di tematiche filosofiche importantissime, che hanno dato luogo ad un grande dibattito.

Fautore del *movimento della decrescita*, è sempre stato attivo in organizzazioni di base ecologiste orientate a un nuovo tipo di socialismo. È noto a partire da *L'occidentalizzazione del mondo* (1989), opera in cui ha iniziato la sua critica serrata al modello di sviluppo occidentale. Nei suoi lavori successivi, ha elaborato l'idea di **decrescita**, contrapposta a quella di sviluppo (illimitato), che aveva dominato l'Ottocento e il Novecento (→cap.19, § 11). Con ciò intende ***l'azione politica volontaria per diminuire l'impatto della produzione industriale e del consumo sulla natura***. Si tratta di uscire dalla follia distruttiva dell'economia capitalista, che aumenta la produzione di merci e il Prodotto Interno Lordo, e che comporta un'ingiusta ripartizione delle ricchezze a livello globale e aumenta irreversibilmente il consumo di materie prime con la conseguente distruzione del pianeta terra.

Fin dalle sue prime opere di ricostruzione delle origini del pensiero economico (nel XVII secolo), ha evidenziato come l'etica moderna abbia la sua genesi nel primato che l'"economico" assume all'interno della specializzazione dei saperi, finendo per avere una sorta di egemonia, in virtù della quale elimina la teologia quale sapere supremo e propone un'antropologia dell'*homo economicus*, cioè l'idea di umanità basata su individui razionali. Con la dottrina sociale ed economica di Mandeville (1670-1733) la tradizione etica dell'occidente viene rovesciata, perché per lui esiste solo l'interesse individuale: il disinteresse, l'autentico altruismo, la sincera carità cristiana sono la rovina dell'industria e del commercio. Mandeville è stato il primo a sostenere che ciò che chiamiamo vizi sono in realtà una necessità per la ricchezza delle nazioni, mentre le virtù sono inutili (→ vol. 2, cap. 9). Da questi presupposti si sarebbe sviluppata la cosiddetta teoria della mano invisibile di Smith.

Tale idea antropologica però non trova corrispondenze nelle reali economie sparse nel mondo, basate invece su una logica di mutuo aiuto e di dono, descritte dall'antropologia economica (Karl Polanyi, Marshall Sahlins, Pierre Clastres) e da Latouche stesso grazie a un suo soggiorno in Africa (*L'altra Africa*, 1998). L'economia non capitalistica non privilegia la massimizzazione del profitto individuale, né parte dal concetto che si debba scegliere tra mezzi o risorse scarse ai soli fini del profitto. L'economia in generale è qualcosa di sostanziale per la cultura e l'esistenza stessa dell'uomo. Perciò la sfida a cui l'umanità è oggi chiamata è quella di uscire da una logica economica che interpreta i comportamenti umani come se fossero regolati dalle sole leggi della massimizzazione del profitto individuale.

Le attività umane, produttive e riproduttive, non sono né universali né naturali nel loro contenuto, ma si sono formate e si realizzano tutte attraverso una cultura particolare. Ciò che siamo soliti definire economia o religione, politica o arte, sono dimensioni simboliche o immaginarie dell'*ethos*, come lo chiamava Aristotele, cioè del comportamento umano. Ma ogni cultura classifica i simboli diversamente (distinguere religione e arte è spesso impossibile in molte culture) e questi sistemi simbolici sono immaginari (culturali). Non esiste però una dimensione preculturale

(cioè universale o naturale) dei comportamenti economici: essi sono inglobati nella cultura. Proprio perché scienza autonoma, in occidente l'economia è diventata invece paradossalmente una specie di sapere sacro, cioè si è assolutizzata come fatto sociale totale, che pervade l'anima e il corpo, la vita privata e pubblica. I nuovi "colonizzatori" (gli economisti della Banca Mondiale e gli esperti di sviluppo delle multinazionali) sono oggi i veri missionari; il culto è quello della crescita; il progresso è articolo di fede; i centri commerciali sono i luoghi sacri; i templi dell'economia sono le borse; la pubblicità è il suo credo, i consumi i suoi rituali liturgici, i saldi sono le feste rituali; le regole della concorrenza sono le Tavole della Legge; i suoi misteri sono i paradisi fiscali accessibili ai pochi adepti. La fede nel denaro ha da sempre avuto bisogno della religione come ci ricorda il motto scritto sulle banconote americane: "In God We Trust" (in Dio abbiamo fiducia). Infine questa religione si fonda sul disincanto del mondo (--> Weber), e tende a distruggere il legame sociale delle comunità.

Latouche critica anche l'idea di sviluppo sostenibile o sviluppo umano: si tratta per lui di ossimori, contraddizioni in termini, perché l'idea stessa di sviluppo è inseparabile dall'economia capitalistica. I problemi ambientali e sociali attuali sono causati dalla crescita. L'**a-crescita**, cioè il rifiuto della crescita fine a se stessa, si deve articolare positivamente in una prospettiva ecologica basata sul **senso del limite** e sulle 8 R: Rivalutare, Riconcettualizzare, Ristrutturare, Ridistribuire, Rilocalizzare, Ridurre, Riusare, Riciclare. Si tratta di un nuovo socialismo su base **conviviale e localista**, cioè su comunità di vita, che sviluppino le tradizioni locali di produzione e di consumo, e sul piacere di parlare e consumare insieme in modo frugale.

Il suo pensiero è, a detta dello stesso filosofo, comunque da ascrivere a quello della rivoluzione francese, dal momento che l'ideale politico (un mondo senza crescita economica, fondato sul **buen vivir**, sul vivere bene) è figlio dell'ideale di emancipazione illuminista dell'umanità, ideale tradito appunto dal progetto economico-tecnocratico.

§ 3. Etica e giustizia ambientali di fronte al problema dell'estinzione dell'umanità

L'ambientalista **Wolfgang Sachs** (1946), la fisica e attivista **Vandana Shiva** (1952), il linguista e filosofo **Noam Chomsky** (← cap. 18, § 4) e diversi teorici esponenti dell'**ecologia sociale**, collegano le questioni ambientali con quelle di **giustizia sociale**. Abbiamo visto che il problema della giustizia era stato affrontato dall'utilitarismo, da Rawls, da Nozick e dai comunitarians come problema nazionale, collegato all'idea di cittadinanza – del proprio Stato, ma l'ecologia sociale ritiene che questo ambito sia del tutto insufficiente, tanto più nell'epoca della globalizzazione, in cui è sempre più necessario adottare il nuovo punto di vista della **cittadinanza globale**.

Per **Sachs**, economista tedesco vicino alle idee di Latouche, *il modello di sviluppo occidentale è fondamentalmente in contrasto sia con la ricerca di giustizia tra i cittadini del mondo che con l'aspirazione a riconciliare l'umanità e la natura*. Come abbiamo accennato nel cap. 19, in questo modello, a lungo prevalente fra gli economisti e i responsabili politici, lo sviluppo e l'aumento della ricchezza prodotta

complessiva erano visti come soluzione dei problemi di giustizia, nell'ipotesi che la produzione industriale possa aumentare all'infinito e che non sia necessario né redistribuire i beni, né limitare la crescita per preservare l'ambiente. Così i paesi e le aree più poveri sono stati ridotti al ruolo di fornitori di materie prime e di manodopera e a depositi di rifiuti tossici, mentre nei paesi emergenti la concorrenza globale fa ulteriormente aumentare la distanza tra le classi alte e medie, che adottano un modello di consumo occidentale, e gli strati sociali più bassi. La giustizia globale, dunque, nello stadio attuale di degrado dell'ambiente e di progressiva scarsità delle risorse naturali, richiede una **ridistribuzione dei consumi**. Per rendere la produzione umana compatibile con l'ambiente, *è necessario però che i più ricchi riducano i loro consumi più di quanto i più poveri aumentino i loro.*

Il sistema produttivo finora è stato dominato dal criterio di **efficienza** e dall'imperativo della **velocità**. In una sua opera recente, *Economia della sufficienza* (2023), Sachs ha sottolineato la necessità urgente di integrare l'efficienza con la **sufficienza**: la quantità di prodotti sufficienti per la vita buona in realtà non è così grande come fa credere la cultura del consumo illimitato, dell'innovazione a tutti i costi e della moda usa-e-getta. La fruizione adeguata di **tempo libero** e un **salario minimo garantito per tutti** sono la base che permette a ciascuno di ripensare un progetto di vita per sostituire la **quantità** e l'accumulo di beni, destinati poi alla spazzatura, con una scelta di quei beni specifici che servono a promuovere per noi la **qualità** della vita. Come Latouche, Sachs opta per un vita frugale, comunitaria e conviviale, e fa riferimento alla tradizione filosofica classica della vita buona e della saggia scelta di un progetto di vita da condividere nella propria comunità di amici.

Vandana Shiva, come sappiamo, è un'ambientalista femminista indiana (← ecofemminismo) formatasi tra l'altro sulla base del pensiero di Gandhi. Sostiene un cambiamento radicale nei valori che governano le democrazie attuali, condannando il ruolo che un capitalismo senza limiti ha svolto nella distruzione dell'ambiente e dei mezzi di sussistenza. Per Shiva, il principale responsabile dell'attuale crisi ambientale, sociale ed economica è l'attuale modello agroalimentare, che espone l'intero pianeta ai pericoli di una nuova **estinzione di massa**, depredando le risorse naturali, come l'acqua e la fertilità dei suoli. Secondo Shiva, un altro modello agricolo non solo è possibile, ma è necessario e urgente, per combattere la fame, frenare i cambiamenti climatici e arginare la devastazione del pianeta. La questione non è semplicemente tecnica, ma ha una valenza sociale e politica. **L'agricoltura industriale**, basata su monoculture, pesticidi e biotecnologie, sul lungo periodo diminuisce la fertilità dei suoli, rende sempre più dipendenti e indebitati i piccoli agricoltori e consegna *i saperi, i mezzi di produzione e gli stessi semi nelle mani di poche multinazionali*, che si impadroniscono delle conoscenze tradizionali contadine e delle sementi, brevettandole. L'attuale modello produttivo, a lungo celebrato come efficiente, si mostra incapace di affrontare le sfide della crisi climatica, la fame nel Sud del mondo e la malnutrizione nei paesi cosiddetti sviluppati.

La soluzione è nelle *pratiche agricole sostenibili*, in cui le conoscenze tradizionali in possesso delle comunità contadine siano *sostenute da nuove conoscenze agronomiche* in grado di valorizzare la complessità del vivente e garantire cibo sano per tutti e una nuova democrazia per il futuro del pianeta. Tale

democrazia, che Shiva chiama “Democrazia della Terra”, ha alla base principi quali la nonviolenza, la rivendicazione dei beni comuni e la condivisione libera delle risorse della terra da parte delle comunità locali.

Da sempre impegnata contro il cambiamento climatico, nel drammatico momento attuale ha pubblicato *Dall'avidità alla cura. La rivoluzione necessaria per un'economia sostenibile* (2022), in cui ribadisce che, per superare l'emergenza, la mentalità del mondo globalizzato deve convertirsi dall'avidità, tipica del capitalismo liberista, e dall'aggressività e volontà di dominio, tipiche del patriarcato, alla cura della comunità e dell'ambiente tipiche della cultura femminile.

Per **Noam Chomsky**, la crisi ambientale in atto è unica nella storia – una vera *crisi esistenziale del genere umano*. I vivi oggi decideranno il destino dell'umanità. Tale decisione, dice Chomsky nel 2021, inizia con un'unica semplice idea: occorre smettere entro i prossimi trenta anni al massimo di bruciare combustibili fossili per produrre energia; e occorre farlo in un modo che sostenga anche, per i lavoratori e i poveri in tutto il mondo, l'aumento del tenore di vita e l'ampliamento delle opportunità. Questa soluzione, secondo Chomsky, è del tutto realistica in termini economici e tecnologici. La vera questione è se sia politicamente fattibile.

SCHEDA 11. GUERRA, PACE, NONVIOLENZA, DISTRUZIONE ATOMICA

§ 1. Habermas e Walzer: la guerra giusta e la pace globale

Habermas (→ vol. 3, cap. 18, § 5, 7 e 8), l'ultimo grande esponente della Scuola di Francoforte (vol. 3, cap. 15, § 3) e uno dei più grandi filosofi del sec. XX, a partire dall'ultimo decennio di tale secolo ha messo al centro delle sue preoccupazioni un progetto globale che considera molto urgente, cioè l'**instaurazione di un ordine mondiale che impedisca la guerra**.

I processi della globalizzazione *neoliberista dell'economia, dei trasporti e delle comunicazioni, che hanno seguito la scomparsa dell'impero sovietico, hanno a suo parere portato al superamento progressivo della consistenza e dell'autonomia degli Stati nazionali.

Il capitale finanziario, la cui circolazione si è accelerata in modo esponenziale, espone a rischio le stesse economie e le stesse società degli Stati dominanti, soggetti a processi selvaggi di deindustrializzazione, a drastiche riduzioni delle entrate pubbliche a causa della fuga dei capitali nei "paradisi fiscali" e alla conseguente crisi dello Stato Sociale.

Contemporaneamente una situazione multipolare ha preso il posto del sistema bipolare est-ovest, nel quale l'umanità correva il grande rischio della guerra atomica, ma insieme veniva imposto un ordine imperiale all'interno dei due blocchi (benché attraverso sanguinose guerre locali). Nella nuova situazione aperta si impone dunque per il filosofo il progetto del rafforzamento dell'Onu e di tutte le principali agenzie internazionali per l'effettiva realizzazione di *un sistema internazionale regolato dal diritto e capace sia di imporre la pace, sia di dettare almeno regole minime ai movimenti finanziari e alle industrie nocive per l'ambiente*.

Habermas rintraccia le origini filosofiche di questo progetto nella federazione mondiale tra le nazioni immaginata alla fine del Settecento da Kant per mettere fine alla barbarie della guerra (in *L'idea kantiana di pace perpetua, due secoli dopo*, del 1995). La pace per Kant è un imperativo della ragione, ma la realizzazione della pace per lui non poggia semplicemente sulla buona volontà dei governi della auspicata federazione, bensì su di un sistema del diritto internazionale che limiti la sovranità degli Stati e il loro diritto di fare la guerra. Si tratta di **portare il principio della legalità dall'ordine dello Stato a quello dei rapporti fra Stati**, riconoscendo anche il principio della non ingerenza negli affari interni degli altri Stati. La federazione avrebbe dovuto dunque intervenire ad ogni violazione del diritto internazionale da essa stabilito.

Habermas constata che l'Onu è stata un tentativo limitato, ma pur sempre reale, di imporre una legalità internazionale decisa dall'assemblea degli Stati mondiali e sanzionata da un potere centrale in grado, almeno in teoria, di punire chi la viola. Lo Statuto dell'Onu vieta qualunque guerra, tranne quella di difesa da un'invasione, mettendo fine, secondo Habermas, ad un'epoca in cui si poteva distinguere tra guerre giuste e guerre ingiuste. Esso prevede poi la guerra **legale** (cioè decisa dall'assemblea degli Stati) per mettere fine ad uno stato di guerra. Habermas distingue nettamente tra **"giusto"** - in base ad un dato sistema morale - e **"legale"** - in base a leggi stabilite sulla base del consenso generale.

Secondo lui l'inizio promettente dell'Onu, bloccato dalla guerra fredda, deve essere rivitalizzato. Una riforma dell'Organizzazione è dunque necessaria, così che aumenti l'influenza e la responsabilità degli Stati che non sono membri permanenti del Consiglio di Sicurezza (sono infatti solo Usa, Russia, Cina, Inghilterra e Francia che partecipano in permanenza a tale Consiglio, mentre gli altri 10 membri sono elettivi). Ma, oltre ad una tale riforma, Habermas considera importante la creazione e il rafforzamento di organismi di dimensione grosso modo continentale, capaci di creare organi di discussione e di collaborazione per rendere meno probabili i conflitti e per favorire la formazione graduale di un'opinione pubblica mondiale. La Comunità Europea è un esempio avanzato di un tale organismo – sviluppatosi non per una qualche superiorità della sua cultura, ma per il timore della guerra, che è stato il frutto dei due grandi conflitti inter-europei del XX secolo. E secondo il filosofo in Europa si sta avviando la formazione di un'opinione pubblica della C.E.

L'urgenza della riforma e del potenziamento dell'Onu è certo motivata per Habermas da imperativi morali, dalla condanna razionale della guerra e dalla necessità di affrontare in modo adeguato problemi che riguardano il futuro del genere umano. Tuttavia per lui *l'Onu va concepita innanzitutto come il garante di leggi internazionali concordate sulla base di un dialogo e di un compromesso tra le nazioni*. Le norme internazionali non sono viste da lui come l'applicazione dei principi eterni e indiscutibili della (nostra) civiltà, ma come risultato di una comunicazione globale finalizzata all'intesa (→ vol 3, cap. 18, § 7).

Per questo l'invasione dell'Irak da parte degli Usa nel 2003 è stata vista da Habermas come una netta battuta d'arresto al processo di creazione della legalità internazionale. Questa guerra, condotta dagli Stati Uniti, era finalizzata ufficialmente a far crollare il regime oppressivo di Saddam Hussein, ma non era autorizzata dall'Onu. E il filosofo l'ha considerata come espressione di un **"liberalismo egemonico"** che sembra perseguire la creazione di un "nuovo ordine mondiale" di Stati liberali formalmente indipendenti, in cui *la società mondiale viene integrata mediante il mercato e la pace viene garantita non dal diritto internazionale, ma dal superpotere statunitense*. Al posto del diritto internazionale universalistico, vige "l'unilateralismo" della potenza egemone, giustificato con i principi morali validi dal suo punto di vista. Habermas non indugia a parlare dei secondi fini ipotizzabili dietro l'invasione (controllo di aree strategiche della produzione petrolifera). Ciò che mette in luce è che la superpotenza si erige, in base ai suoi principi morali, come giudice degli altri e di se stessa. Questo per lui è un atto di rottura del tentativo di costruire una legalità internazionale attraverso una comunicazione fondata sul compromesso e sull'intesa con l'intera comunità degli Stati.

Il filosofo, insieme a Derrida, Rorty, Eco, Vattimo e altri intellettuali, ha pubblicamente condannato l'aggressione e ha salutato la gigantesca serie di manifestazioni di protesta svoltesi in tutto il mondo contro di essa come *il sintomo della formazione di un'opinione pubblica mondiale*. Ma, nel suo libro del 2004 sull'*Occidente diviso*, ha messo l'accento sul fatto che le grandi manifestazioni svoltesi in tutta Europa facevano contrasto con l'indifferenza o l'assenso dell'opinione pubblica americana. Dal lato opposto dell'Atlantico, il comunitarista **Michael Walzer** (→ vol. 3, cap. 19, § 10) ha giustificato la guerra del presidente Bush jr sulla base dei suoi effetti: grazie ad essa gli americani avrebbero instaurato un regime democratico in Irak (in linguaggio giornalistico si è parlato di "esportazione della democrazia").

Il discorso dei due filosofi si pone su piani diversi. L'americano Walzer giustifica questa guerra sulla base dell'idea che si possa **stabilire filosoficamente quale tipo di guerra sia giusto e quale no**, come facevano i teologi medievali. Per lui la guerra diventa moralmente giusta (come male necessario) in particolari situazioni di **emergenza**: quando vengono calpestati in modo massiccio e sistematico i diritti umani e quando un'intera comunità corre il pericolo di essere distrutta, annullata, e ha giustificato in questo modo quasi tutti gli interventi americani successivi alla guerra del Vietnam. Per Walzer, anche le guerre che all'inizio non si presentano come giuste e che sono perfino contrarie al diritto internazionale, possono essere giustificate eventualmente per i loro effetti positivi dopo la fine del conflitto.

Egli pensa tuttavia che anche chi ritiene una certa guerra inevitabile e giustificata debba criticare le modalità dell'impiego della violenza contro i civili: può essere giusto combattere, ma non è giusto qualunque modo di combattere. Gli eserciti che combattono una guerra giusta sono comunque responsabili dei suoi effetti non necessari sui civili.

Per Habermas, dopo due guerre mondiali e con la minaccia latente della guerra atomica, **la guerra è in ogni caso un male estremo**, perché tende a diventare guerra totale, e la regolazione legale dei rapporti internazionali è un obiettivo primario per l'umanità. Ma tale obiettivo può essere ottenuto solo attraverso il consenso della maggioranza degli Stati, attraverso procedure concordate. Una decisione **unilaterale**, basata su una moralità egualmente unilaterale (sincera o meno che sia) non produce la necessaria intesa. A proposito della discussione tra i due filosofi, riportiamo un'osservazione del giurista Alessandro Calbucci: "Se lo *ius post bellum* [cioè se la giustificazione di una guerra sulla base dei suoi effetti positivi] dovesse diventare la norma, altri attori internazionali potrebbero usarla come giustificazione per una vasta serie di avventure militari, molte delle quali sono condannate inevitabilmente ad avere conseguenze disastrose, rischiando davvero in questo caso di configurare un nuovo Medioevo" (<https://www.juragentium.org/books/it/index.htm>). Quasi vent'anni dopo infatti la propaganda russa avrebbe presentato l'invasione dell'Ucraina come un intervento preventivo contro il "genocidio" perpetrato dalle milizie ucraine sulla popolazione russofona del Donbass, e cercato di delegittimare il governo di Kiev come protettore di milizie naziste.

§ 2. Giuliano Pontara: la nonviolenza e l'insegnamento di Gandhi

La costante preoccupazione di Habermas per le prospettive della pace mondiale non significa però che egli aderisca alla dottrina della nonviolenza. Questa dottrina è stata sviluppata principalmente da Gandhi, sulla base di una visione del mondo etico-religiosa. L'idea gandhiana della nonviolenza è stata studiata e rielaborata filosoficamente tra gli altri dall'italiano **Giuliano Pontara**. Nato nel 1932, diventato docente in Svezia (paese in cui si era rifugiato perché obiettore di coscienza), in Italia è stato apprezzato da Norberto Bobbio (→ vol. 3, cap. 21) che gli presentò l'editore Einaudi, presso cui pubblicò nel 1973 *Teoria e pratica della nonviolenza, un'ampia antologia degli scritti di Gandhi, preceduta da una sua introduzione al pensiero del grande leader indiano*.

La seconda guerra mondiale e lo sviluppo successivo della potenza degli armamenti, in particolare di quelli atomici, avevano condotto Bobbio a considerare il problema della pace come il problema etico-politico più importante dell'umanità, e

perciò aveva sempre incoraggiato lo studio del pacifismo e della nonviolenza. Realista e pessimista, era però perplesso rispetto all'efficacia dei metodi nonviolenti. Pontara da parte sua li ha studiati secondo un approccio empirico e dal punto di vista di un'etica utilitaristica.

Solitamente la **nonviolenza** viene presentata come una forma di "etica della convinzione" (o etica dei principi ←vol. 3, cap. 7, § 3.3), al cui idealismo Weber contrapponeva l'"etica della responsabilità", che tra l'altro accetta la violenza come male necessario per conseguire fini socialmente buoni. Per Pontara la questione non si pone così. Secondo lui **la coerenza tra fini e mezzi è essenziale proprio per conseguire effettivamente i fini**. Se si mira a realizzare una società liberata il più possibile dalla violenza è necessario, non semplicemente per motivi morali, ma per motivi di efficacia, ricorrere a mezzi nonviolenti. Infatti i risultati pratici che Gandhi ha ottenuto nella lotta contro il dominio inglese furono in gran parte dovuti alla coerenza dei metodi del suo movimento nonviolento di fronte all'opinione pubblica. Viceversa *chi vuol contrastare l'oppressione attraverso l'impiego di mezzi violenti per Pontara rinforza in generale la tendenza all'uso della violenza*, come nel caso di diversi casi di guerriglia rivoluzionaria protrattesi indefinitamente senza la vittoria da parte di nessuno.

Per Gandhi questa tendenza è purtroppo radicata nell'uomo. Nell'umanità sono da sempre presenti due visioni del mondo contrapposte. Una è quella di chi vuole imporsi sopraffacendo gli altri anche con la violenza (*himsa*), che consistere nell'infliggere sofferenza, fisica e psicologica, non solo agli esseri umani, ma a tutti i viventi. L'altra è la **nonviolenza** (*ahimsa*), cioè un atteggiamento positivo di collaborazione e di intesa con l'altro, sulla base della solidarietà universale tra gli uomini e tra i viventi, che per Gandhi si esprime nel sentimento di fratellanza presente in tutte le grandi religioni. L'affermarsi del capitalismo e del colonialismo occidentali secondo lui hanno rafforzato e diffuso fortemente il primo atteggiamento.

Nel suo importante libro del 2006, *L'antibarbarie. La concezione etico-politica di Gandhi e il XXI secolo*, Pontara attualizza su base filosofica la visione religiosa di Gandhi (del resto aperta e antidogmatica, nata dalla ripresa di idee provenienti da religioni e culture diverse). Per Pontara **proprio alla fine del secolo XX e all'inizio del nuovo secolo la visione del mondo che chiama schematicamente "nazista" ha ripreso vigore**. Essa vede il mondo come teatro della lotta per la supremazia, afferma il diritto del più forte, separa morale e politica, esalta le élite dei forti e disprezza i più deboli, esalta la violenza, propone il culto dell'obbedienza assoluta e un dogmatismo fanatico.

A tale dogmatismo, Pontara contrappone il **fallibilismo**, che ammette la possibilità di sbagliarsi e prende in considerazione le ragioni degli altri, riconoscendo che anche i soggetti più violenti possono essere mossi da motivazioni legittime, o comprensibili. Fondato così sul fallibilismo, anche il metodo nonviolento richiede un'attitudine al compromesso.

Pontara, non meno di Gandhi, richiama l'attenzione sulla violenza presente nell'oppressione economica, nella disuguaglianza e nell'espropriazione dei beni essenziali. Questa violenza non è esercitata direttamente sul corpo delle persone, ma indirettamente dalle istituzioni. Per questo ciò che Gandhi e i gandhiani chiamano "vera democrazia" implica controllo e partecipazione dal basso.

Pontara osserva che anche le democrazie occidentali possono essere contagiate dall'uso della violenza. Ecco ciò che dichiara in un'intervista del 2006, cioè

quando ormai erano noti gli abusi compiuti degli americani in Irak, dopo l'invasione cui si riferisce anche Habermas:

“Quando le democrazie cominciano a essere esportate con mezzi non democratici, con i bombardamenti, forze armate mercenarie e in parte privatizzate, e le torture [si riferisce alla prigione gestita dagli americani a Abu Grahb in Irak], questi mezzi si ripercuotono all'interno della società democratica, la corrodono, la militarizzano, la rendono più violenta, anche strutturalmente - un processo che è oggi in parte in atto nella società statunitense” (http://www.mondoinpace.it/INTERVISTA_pontara.asp)

§ 3. Oltre l'abisso: i filosofi davanti alla catastrofe atomica e ambientale

Abbiamo visto le reazioni di molti scienziati, intellettuali e filosofi di fronte allo scoppio delle atomiche a Hiroshima e Nagasaki e all'ampliamento progressivo dell'armamento nucleare. Russell, Einstein, Sartre, de Beauvoir e molti altri hanno firmato manifesti antinucleari e hanno manifestato pubblicamente il loro rifiuto per tale armamento. Abbiamo anche ricordato alcuni filosofi che hanno dedicato specifiche opere alla bomba, e cioè Jaspers (→ vol. 3, cap. 13), Anders (cap. 15) e Bobbio (cap. 19).

Mettiamo in evidenza qui alcune tesi di **Karl Jaspers**, che *aveva rilevato che la bomba mette l'umanità intera di fronte ad una situazione-limite, nella quale ne va della sua esistenza: essa, per non essere annientata, deve trasformare la sua coscienza e la sua prassi in senso veramente razionale*, adottando un'etica e una politica che promuovano la comune umanità e rimuovano le ingiustizie sociali interne e internazionali (il colonialismo), amplificando e democratizzando l'Onu per farne l'effettiva confederazione mondiale a tutela della pace perpetua auspicata da Kant.

L'idea che per evitare la catastrofe l'umanità abbia bisogno di una grande trasformazione è stata ripresa da **Edgar Morin** proprio nella situazione attuale, in cui il pericolo della catastrofe nucleare e di quella ecologica si verificano contemporaneamente. Morin, come abbiamo visto, già nel 1972 aveva avvertito dell'importanza del problema ecologico, e all'inizio del nostro secolo ha di nuovo insistito su questo tema, mettendolo in parallelo con quelli della natura incontrollata dell'economia globale, che preparava da anni la crisi del 2008-2009, e della rafforzata tendenza alla guerra (*Oltre l'abisso*, Armando 2010, ma l'edizione francese è del 2007 e contiene testi a partire dal 2002).

Morin riprende nella sua analisi globale la sua idea che gli opposti siano necessariamente in relazione: nella vita umana la ragione ordinatrice non esclude, ma anzi si integra con la follia creatrice. Tuttavia l'irrigidimento dogmatico della ragione può portare al rigore ottuso e al fanatismo, così come la follia creatrice può degenerare nel caos distruttivo. La complessità della situazione umana e sociale richiede la capacità di frenare la doppia radicalizzazione dell'una e dell'altra, due processi che si stimolano a vicenda. Questa radicalizzazione **manichea* impedisce di vedere che *nel bene è presente sempre in qualche modo una componente cattiva e nel male è sempre presente anche in qualche modo il bene*. Per esempio, il mondo occidentale moderno con il colonialismo ha realizzato il più esteso sistema di op-

pressione, ma ha anche creato le idee di libertà e di democrazia che permettono di criticarlo e di condannarlo.

Perciò non la razionalità assoluta, ricercata dalla filosofia moderna, ma la saggezza, la prudenza e il senso del limite, proprie della filosofia antica e di quelle orientali, sono indispensabili per navigare in una situazione in cui *la complessità è cresciuta fortemente e in cui la società di fatto è ormai globale (la società-mondo), ma manca ancora una coscienza globale.*

Il *manicheismo è ben visibile nella contrapposizione tra il fanatismo terrorista, in particolare del radicalismo jihadista globalizzato, e la guerra al terrorismo che è stata combattuta come guerra tradizionale contro interi Stati (l'Irak e l'Afghanistan) o come azione di polizia, senza una analisi delle ragioni, se non dei terroristi, delle popolazioni che essi hanno cercato in qualche modo di rappresentare e che hanno condiviso, se non i loro metodi, la loro ribellione contro il potere dell'Occidente.

Analoga è la posizione (già nel 2003) dell'ebreo Morin, sfuggito in gioventù alle persecuzioni naziste, riguardo al conflitto israelo-palestinese: la radicalizzazione del conflitto non deve essere semplicemente collegata agli attentati kamikaze degli estremisti palestinesi, ma è favorita anche dall'appoggio del presidente americano alle posizioni estremiste e duramente repressive del governo israeliano di Sharon.

Lo stesso metodo è applicato da Morin allo scoppio della guerra in Ucraina (*Di guerra in guerra*, 2023): gli Stati Uniti, per estendere la NATO, hanno incoraggiato la radicalizzazione nazionalista dell'Ucraina – che ha portato alla repressione delle numerose popolazioni di lingua russa presenti nel paese. È stata evitata una vera trattativa sia con i loro esponenti che con Putin. La radicalizzazione della posizione russa quindi non può essere semplicemente attribuita al fattore interno del rafforzamento del dispotismo nazionalista putiniano. Anziché insistere su una demonizzazione totale del despota russo, Morin ritiene più saggio sottolineare il suo realismo politico e la possibilità di giungere ad una pace che riconosca anche le ragioni dei russofoni e della Russia.

Quello che preoccupa Morin, *anche in considerazione di un possibile conflitto nucleare*, è la *radicalizzazione dell'opinione pubblica e dei governi occidentali*. Differentemente dal passato, non c'è stata una significativa richiesta di negoziati di pace, che anzi spesso è considerata una specie di tradimento. Invece in passato le potenze democratiche trattarono direttamente con Stalin e con Mao (ricordiamo in passant che Kissinger, il defunto segretario di Stato americano che riuscì a ottenere la normalizzazione dei rapporti con la Cina nel 1975, ha considerato come irrazionale e pericolosa l'idea di estendere la Nato verso Est e di non trattare con Putin).

Non meno preoccupante è la tragicamente insufficiente attenzione dei governi per il problema ambientale. *È in questa situazione estrema che il genere umano deve trasformarsi e acquisire la coscienza di essere ormai una società-mondo, con intensissimi rapporti economici e culturali e con un destino ambientale comune.* Ma la coscienza politica globale e l'idea di una cittadinanza globale, sono spaventosamente restate indietro.

Ciononostante, Morin invita a insistere e a sperare. La storia non ha leggi predeterminate e anzi è disseminata di svolte sorprendenti, di deviazioni improvvise del suo corso. La stessa sconfitta di Hitler fu dovuta a eventi imprevedibili: un inverno russo più duro del solito, il ritardo dell'invasione della Russia a causa della deci-

sione di aiutare i fascisti italiani in Grecia e l'entrata in guerra degli Stati Uniti in seguito all'attacco del Giappone (che aveva rinunciato a invadere la Russia) a Pearl Harbour.

Le risorse per la trasformazione dell'umanità di fatto esistono: sono la scienza e la tecnica, il cui uso irrazionale è stato -dialetticamente- all'origine della crisi ambientale e dell'armamento atomico, e la cultura mediale globale, anch'essa piena di contraddizioni, che però ha prodotto anche opere che hanno **meticcio* in modo fecondo le culture locali e ha generato movimenti globali innovativi.

Ma oltre al richiamo al "principio speranza" (ripreso da Ernst Bloch, ← cap. 9, § 5.3) è emblematico del messaggio di Morin il titolo di un'altra sua opera recente: *Svegliamoci!* (Mimesis 2022).