



# Filosofia Morale / Moral Philosophy

vol. 1, 2025

## FILOSOFIA MORALE/MORAL PHILOSOPHY

La rivista della Società Italiana di Filosofia Morale



Direttore Responsabile  
Adriano Fabris

Direzione Editoriale  
Anna Donise, Roberto Mordacci

### Redazione

Fabrizia Abbate, Mariafilomena Anzalone, Giulia Battistoni, Luca Bertolino, Stefano Biancu, Alessandro Chiessi, Carlo Chiurco, Giovanni Cogliandro, Giovanna Costanzo, Michel Croce, Marco Deodati, Roberto Formisano, Simone Grigoletto, Stefania Lombardi, Fabio Mazzocchio, Orietta Ombrosi, Federica Pitillo, Anna Pia Ruoppo, Maria Russo, Simone Stancampiano, Alessandro Volpe

### Comitato scientifico

Stefania Achella, Francesco Adorno, José Ángel Agejas Esteban, Andrea Aguti, Luigi Alici, Robert Audi, Roberto Celada Ballanti, Maria Cristina Bartolomei, Rossella Bonito Oliva, Angelo Campodonico, Giovanna Costanzo, Antonio Da Re, Mario De Caro, Adriano Fabris, Jean Marc Ferry, Luca Fonnesu, Rainer Forst, Marina Garcés Mascareñas, Benedetta Giovanola, Paolo Gomarasca, Vittorio Höfle, Irene Kajon, Sandro Mancini, Carmelo Meazza, Francesco Miano, Alessio Musio, Julian Nida-Rümelin, Riccardo Panattoni, Maria Teresa Pansera, Corinne Pelluchon, Adriano Pessina, Vallori Rasini, Paola Ricci Sindoni, Alfredo Rocha de la Torre, Maria Vita Romeo, Laura Santos, Giovanni Scarafile, Sally Sedgwick, Petr Urban, Maria Silvia Vaccarezza, Klaus Vieweg, Carmelo Vigna, Marcello Vitali Rosati, Linda Zagzebski

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
<https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/MF/index>

ISSN: 2785-5457  
ISBN: 9791222322681

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL  
Piazza Don Enrico Mapelli, 75  
20099 Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

## Indice

5 Anna Donise, Roberto Mordacci, *Editoriale*

### Articoli

- 11 Franco Biasutti, *Traduzione e ideologia politica in Bernardo Segni*  
31 Luca Pantaleone, *Ruralizzare l'uomo. Prospettive heideggeriane per un'etica dell'abitare*  
67 Luca Scafoglio, *Suffering and resistance. Remarks on critical theory and moral thought in Adorno*  
81 Corrado Viafora, *Bioetica clinica: un approccio centrato sul rispetto per la dignità del paziente come persona*

### Discussioni

#### **Giustizia sociale e nuove tecnologie: sfide etiche e opportunità / Social justice and new technologies: ethical challenges and opportunities**

**A cura di Giovanna Costanzo**

- 103 Giovanna Costanzo, *Introduzione*  
111 Stefania Costantini, *Intelligenza artificiale e agenti: sfide e opportunità etiche*  
127 Nadia De Sario, *Fact checking, democrazia e giustizia sociale*  
143 Lisa Grover, *Metaverse: Who will be excluded from higher education?*  
157 Silvia Rossi, Alessandra Rossi, Raffaella Esposito, *Robot sociali per l'assistenza: inganni pro-sociali ed etica*  
175 Valeria Seidita, Rosario Bongiorno, Daniele Franco, Alessandro Giambanco, Gianni Randazzo, Antonio Pio Sciacchitano, Antonio Chella, *Robotics and AI for social justice: new perspectives between assistance, education and ethical reflection*

- 185 Sara Pautasso, *Giustizia, responsabilità, singolarità. Riflessi etico-giuridici dell'intelligenza artificiale a partire da Emmanuel Levinas*

### **Recensioni**

- 199 Maria Russo, *Sartre. Vita di un filosofo radicale*, Carocci, Roma 2024, pp. 396 (Paolo Maria Aruffo)
- 203 Alessandro Volpe, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*, Carocci, Roma 2023, pp. 126 (Giuseppe De Ruvo)
- 207 Arianne Shahvisi, *Arguing for a Better World. How Philosophy Can Help Us Fight for Social Justice*, Penguin Books, New York 2023, pp. 293 (Francisco M. Ortiz-Delgado)
- 211 Hartmut Rosa, *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024, pp. 176 (Cecilia Vergani)

*Anna Donise\* e Roberto Mordacci\*\**  
**Editoriale**

«La legislazione più perfetta di tutte è quella in cui i doveri e i diritti d'ogni uomo sieno chiari e sicuri, e dove sia distribuita la felicità colla più eguale misura possibile su tutti i membri. La legislazione peggiore di tutte è quella dove i doveri e i diritti di ogni uomo sono incerti e confusi, e la felicità condensata in pochi, lasciando nella miseria i molti. Quanto più si accosta uno Stato ad uno di questi due estremi, tanto la legislazione è più o meno conforme al patto sociale».<sup>1</sup>

Così Pietro Verri in un opuscolo pubblicato per la prima volta nel 1763 e che circolò molto fra gli illuministi italiani e francesi (è citato con favore da D'Alembert e da Cesare Beccaria, fra gli altri). Non si può dire che l'ideale di giustizia che emerge da queste righe abbia perso di attrattiva. E tuttavia, la riflessione sull'eguaglianza, sulla felicità e soprattutto sulla buona legislazione sembra costretta a un eterno ritorno, a una ricerca mai esauribile di che cosa *in concreto* possa significare la giustizia nelle condizioni effettive. Queste ultime variano in maniera così radicale da un luogo all'altro, da un'epoca all'altra, che pur potendo forse tracciare un profilo esile, formale, di che cosa potrebbe essere la giustizia, ci si ritrova a doverne ridefinire di continuo i contenuti materiali, le condizioni di possibilità sociali, le forme culturali e politiche di riconoscimento.

Così, in questo fascicolo della nostra rivista, il tema della giustizia torna ripetutamente nella sezione Articoli in un arco che va dagli studi rinascimentali di Bernardo Segni sull'etica e la politica aristotelica alla questione del ruolo delle nuove tecnologie nel contesto contemporaneo. In un contributo di grande accuratezza e sensibilità, Franco Biasutti rinnova i motivi di interesse verso le traduzioni in volgare toscano dei testi etico-politici di Aristotele (*Etica Nicomachea, Politica, Retorica*

\* Università degli Studi di Napoli Federico II – anna.donise@unina.it

\*\* Università Vita-Salute San Raffaele, Milano – mordacci.roberto@univr.it

<sup>1</sup> Pietro Verri, *Meditazioni sulla felicità* (1763), a cura di G. Francioni, Ibis, Como-Pavia 1996, p. 81.

e *Poetica*) realizzati da Bernardo Segni a metà del Cinquecento. Si tratta di traduzioni dirette dal greco, che rendevano accessibili questi testi a un pubblico più ampio, a testimonianza dell'influsso preponderante della filosofia pratica aristotelica – rispetto alla sua metafisica – nel periodo rinascimentale. L'idea di «governo dei migliori» rappresentava un ideale sociale assai diffuso, con una significativa priorità assegnata da Segni all'etica sulla politica, in contrasto con l'interpretazione più immediata dei testi aristotelici.

Su uno scenario d'epoca completamente diverso si collocano le analisi del tema dell'abitare in Heidegger, sviluppate nel contributo di Luca Pantaleone. Anche qui, tuttavia, è in questione una certa idea di giustizia, o più precisamente di eguaglianza e di identità. Spazio, linguaggio e costruzione dell'ambiente umano sono le condizioni di esercizio dell'esistenza, che rischia di perdere il proprio ancoraggio nel reale proprio quando dimentica la dimensione dell'*ethos*, ossia del costume come appartenenza a un mondo originario, irriducibile alla mera utilizzabilità. È in questa condizione di condivisione dello spazio che va collocata l'idea di eguaglianza, nella prospettiva di un'etica dell'abitare.

In una direzione non troppo distante va l'analisi del pensiero morale di Adorno proposta da Luca Scafoglio, benché più in rapporto alle questioni sociali che a quelle ambientali. La cifra dell'etica del francofortese è naturalmente quella della critica delle relazioni di dominio, che derivano tanto dai modi di vita borghesi-capitalistici quanto dalla prevalenza di teorie morali (basate su concezioni astratte del giusto e del bene) che, secondo Adorno, impoveriscono la tensione intrinseca nelle relazioni di potere. Tanto la moralità (*Moralität*) quanto l'etica (*Ethik*) per Adorno sono irrette in una sostanziale distanza da un'esistenza che, nel contesto capitalistico-consumistico, è totalmente scissa, al punto che – con una frase divenuta celebre – «è impossibile la vita vera nella falsa».

La tensione creata dalle condizioni sociali e dagli sviluppi tecnologici nell'esistenza delle persone ha avuto un terreno di impatto particolarmente significativo nelle questioni bioetiche. Queste richiedono un'elaborazione teorica che non deve distaccarsi dall'esperienza effettiva sia dei pazienti sia dei professionisti della salute. A questa elaborazione è dedicato il contributo di Corrado Viafora, la cui trentennale esperienza di riflessione e insegnamento a stretto contatto con il mondo sanitario ha generato una sistematica teoria bioetica di grande rigore e di sicuro impatto. Il nucleo della teoria sviluppata negli anni da Viafora è la nozione di dignità della persona, il rispetto della quale è ineludibile, in un'ottica in senso lato kantiana ma nutrita di una sensibilità affinata nel confronto diretto con l'esperienza medico-sanitaria. La «compagnia critica» che una bioetica così articolata offre consiste non solo nel sostegno all'argomentazione rigorosa, ma anche nell'allenamento della capacità di

giudizio nella pratica clinica. Principi ed esperienza lavorano congiuntamente, sostenendo una professionalità che esercita, nel concreto, una forma attiva di rispetto e di giustizia.

La sezione Discussioni, curata da Giovanna Costanzo e dedicata a *Giustizia sociale e nuove tecnologie*, dipana ulteriormente la dimensione etico-sociale affrontando lo snodo oggi forse più evidente della sfida morale, quello della tecnologia. L'introduzione della curatrice mostra l'articolazione coordinata della sessione, che ospita numerosi contributi.

Infine, le Recensioni segnalano alcuni lavori di notevole impegno, sia italiani sia internazionali, che i recensori analizzano criticamente.

La Redazione ha definito i temi per il prossimo numero della sezione Discussioni. Per il fascicolo 2/2025 il tema sarà **Cinema, cittadinanza ed educazione: plasmare immaginari democratici. Il testo della call for papers, che qui riportiamo, è disponibile anche sul sito della rivista.**

**2//2025: Cinema, cittadinanza ed educazione: plasmare immaginari democratici**

La call for papers è rintracciabile sul sito della rivista e la scadenza per l'invio dei contributi (compresi fra 15.000 e 30.000 caratteri spazi inclusi) è il 20 settembre 2025. I contributi vanno caricati sul portale della rivista.

Il fascicolo esplora il ruolo del cinema nella costruzione di comunità più giuste, inclusive e democratiche con particolare attenzione al cinema come strumento educativo in grado di favorire il pensiero critico, di sviluppare l'immaginazione utopica e di rafforzare il senso di appartenenza civica. L'argomento può essere sviluppato rispondendo alle seguenti domande:

1. In che modo il cinema, con il suo linguaggio narrativo e visivo unico, può trasformarsi da mezzo di intrattenimento a strumento per l'educazione filosofica, presentando e argomentando posizioni speculative e morali?

2. Quali metodi innovativi possono essere sviluppati per integrare il cinema nelle pratiche educative, veicolando esperienze partecipative, stimolando un dialogo che non si limiti a pensare alle tesi esplicitamente esposte nei film, favorendo il pensiero critico e la riflessione etica?

3. In che modo l'immaginazione di futuri migliori o peggiori, per esempio grazie alla raffigurazione di scenari utopici e dispotici, nei film può aiutarci ad analizzare criticamente e affrontare le contraddizioni e le sfide del presente?

4. Come le speculative proposte dai registi possono ispirare il pubblico ad affrontare questioni come le disuguaglianze, il degrado ambientale, il progresso tecnologico e le crisi politiche? Come può la rappresentazione

di società alternative nella finzione cinematografica generare un'azione trasformativa nel mondo reale?

5. È possibile che il cinema, con il suo potere unico di unire le persone, alimenti un senso condiviso di responsabilità all'interno delle società democratiche e contribuisca a colmare divisioni, affrontare polarizzazioni e promuovere la partecipazione civica?

6. Il modo in cui i film affrontano le questioni di diversità, equità e inclusione hanno davvero un impatto sulla percezione culturale e sulle politiche pubbliche? In che modo i film influenzano le conversazioni sulla ricerca dell'identità?

7. I film possono coinvolgere emotivamente gli spettatori, spingerli a confrontarsi con dilemmi morali e a mettere in discussione norme sociali e valori consolidati. Fino a che punto un film riesce ad alimentare l'empatia e a sviluppare l'immaginazione etica?

8. La narrazione cinematografica si basa spesso sull'immedesimazione dello spettatore in personaggi e circostanze specifiche, inducendo il pubblico a problematizzare le proprie idee su che cosa è bene e che cosa è male: quali sono potenzialità e limiti delle strategie narrative d'immedesimazione?

Articoli



*Franco Biasutti*\*

## **Traduzione e ideologia politica in Bernardo Segni**

### **Abstract**

Translation and Political Ideology in Bernardo Segni.

The Aristotelian tradition remained strong throughout the 15th and 16th centuries, so the Renaissance can still be considered an Aristotelian era. When studying Renaissance Aristotelianism, it is important to distinguish between Scholasticism and Aristotle's study of moral philosophy as part of the humanities, which includes grammar, rhetoric, poetics, and history. A key aspect of the humanists' work was their commitment to translation. Segni believed that the Vulgate translations of Aristotelian works were useful for anyone involved in governing a state, as easier access to the text would help to correct many errors resulting from a misunderstanding of political affairs. According to Segni, one of the most frequently committed errors was the belief that liberty could only exist if the government was in the hands of the people. However, Aristotle's teaching shows that the best form of government is one in which the management of public affairs is entrusted to the best people. It is the man who is clearly superior to all others due to his heroic virtue who should have supremacy over others. According to Segni, ethics and politics belong to the same sphere and are therefore subjects of the same discipline. However, architectural science belongs to ethics and acts as a guide to all other moral disciplines, including political science.

### **Keywords**

Bernardo Segni, Translations of Aristotle, Vernacular Aristotelianism, Italian Renaissance.

## **1. Premessa**

Sarebbe certamente un errore supporre che nell'età moderna il recupero dei classici sia stato alimentato soltanto da ragioni di carattere erudito, grammaticale e filologico. Il ritorno dei filosofi antichi si accompagna ad

\* Università di Padova.

una nuova coscienza dell'antico: cambiando il senso del presente, muta necessariamente anche il modo di relazionarsi al passato<sup>1</sup>. Nelle trasformazioni che caratterizzano la nascita della cultura europea moderna, la traduzione ha un ruolo fondamentale. Non solo il tradurre dal greco in latino: la riconquista del volgare, con versioni da entrambe le lingue classiche, caratterizza gli esordi dell'umanesimo, alla luce di una parità tanto sul piano grammaticale quanto su quello culturale tra le lingue classiche e la lingua volgare<sup>2</sup>. È così necessario operare una distinzione tra lo studio tradizionale della filosofia proprio della Scolastica e lo studio della filosofia morale di Aristotele, pensata come una parte degli *studia humanitatis*, tale da comprendere in sé anche grammatica, retorica, poetica e storia<sup>3</sup>. È stato osservato che non è corretto sostenere che l'aristotelismo nel Rinascimento abbia subito un declino: esso ebbe piuttosto una rinnovata fortuna. Sullo studio dell'aristotelismo cinquecentesco ha pesato un forte pregiudizio nei confronti delle lingue volgari e la posizione di privilegio riconosciuta al latino. Deve essere pertanto rivalutata l'importanza dell'aristotelismo rinascimentale in volgare, che non fu un fenomeno di modeste dimensioni: una forte percentuale (almeno un terzo in base ai dati che sono stati raccolti) della produzione su Aristotele in volgare è stata inoltre dedicata alla filosofia morale<sup>4</sup>.

La figura di Bernardo Segni<sup>5</sup> occupa certamente un posto di rilievo in questo contesto. Appartenente a una antica famiglia di mercanti, era nipote di Niccolò Capponi, gonfaloniere della Repubblica fiorentina dal 1527 al 1529: l'ambito familiare era pertanto di sentimenti repubblicani. Proprio nel 1529 dovette assistere alla deposizione dello zio Niccolò, nel 1530 alla fine della Repubblica fiorentina e al quasi contemporaneo

<sup>1</sup> E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983, pp. 14-43.

<sup>2</sup> G. Folena, *Volgarizzare e tradurre*, Einaudi, Torino 1991, pp. 53-69.

<sup>3</sup> Ch.B. Schmitt, *Aristotle and the Renaissance*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 1983, p. 15.

<sup>4</sup> Cfr. D.A. Lines, *Introduzione* a Id., E. Refini (a cura di), "Aristotele fatto volgare". *Tradizione aristotelica e cultura volgare nel Rinascimento*, ETS, Pisa 2014, pp. 1-10. Ma cfr. ancora: D.A. Lines, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650): The Universities and the Problem of Moral Education*, Brill, Leiden 2002; G. Besso, B. Guagliumi, F. Pezzoli, *La riscoperta della Politica di Aristotele nell'Italia di età umanistico-rinascimentale tra interpretazione filologico-letteraria e filosofico-politica*, in "Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica 'A. Rostagni'", n.s., VII, 2008, pp. 147-164; L. Bianchi, *Per una storia dell'aristotelismo 'volgare' nel Rinascimento: problemi e prospettive di ricerca*, in "Bruniana & Campanelliana", XV, 2009, pp. 367-385; G. Allen, *Vernacular Encounters with Aristotle's Politics in Italy, 1260-1600*. Doctoral thesis, University of London 2015; L. Bianchi, S. Gilson, J. Kraye (ed. by) *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to the Seventeenth Century*, The Warburg Institute, London 2016; M. Sgarbi, *The Instatement of the Vernacular as Language of Culture. A New Aristotelian Paradigm in Sixteenth-Century Italy*, in "Intersezioni", XXXVI, 2016, pp. 317-342.

<sup>5</sup> Firenze 21 febbraio 1504/ Firenze 2 aprile 1558.

dissesto finanziario della propria famiglia. La vita e le opere di Bernardo Segni si inseriscono pertanto in quel travagliato periodo della storia di Firenze che, dopo la morte di Lorenzo il Magnifico (1492), fu caratterizzato da tentativi di restaurazione repubblicana fino al ritorno della signoria medicea con Alessandro e il suo definitivo consolidamento con Cosimo I. Dopo la morte di entrambi i genitori Bernardo Segni decise di entrare al servizio del duca Alessandro e poi, stabilmente, di Cosimo I: furono numerosi gli incarichi pubblici che gli vennero assegnati dai Medici.

## 2. Le opere di Bernardo Segni e la sua fortuna come traduttore di Aristotele

Segni pubblicò nell'arco di un biennio (1549-1550) le seguenti traduzioni di Aristotele: la *Politica* con il titolo di *Trattato dei Governi* 1549<sup>6</sup>; la *Retorica* e la *Poetica*, edite congiuntamente nel 1549<sup>7</sup>; infine l'*Etica Nicomachea* nel 1550<sup>8</sup>. La data di pubblicazione non rispetta l'anno di effettiva composizione delle opere: Segni infatti mise mano prima alla *Retorica* [1545-1546], poi all'*Etica* [1547], successivamente al *Trattato dei Governi* [1548] e infine, da ultima, alla *Poetica* [1548-1549]. L'apparente disordine nella fase di traduzione può forse essere spiegato dal fatto che con tutta probabilità Segni considerava i quattro trattati aristotelici come affini l'uno all'altro in quanto appartenenti ad un medesimo genere, quello etico-politico. Tutte e quattro le traduzioni aristoteliche, dopo l'edizione fiorentina presso Lorenzo Torrentino, ebbero una immediata ristampa a Venezia, nel 1551<sup>9</sup>. Entrambe queste edizioni, fiorentina e veneziana, hanno goduto di una buona notorietà, in quanto risultano molto diffuse. Il Segni traduttore pertanto non ha avuto una vita soltanto fiorentina o toscana.

Agli inizi degli anni '60 del secolo scorso, Roberto Ridolfi affermava che non si poteva considerare un "peccato mortale" non essersi occupati delle traduzioni aristoteliche di Bernardo Segni, anche se i volgarizzamenti delle quattro opere dello Stagirita erano l'unica parte della sua

<sup>6</sup> Aristotile, *Trattato dei governi*, tradotto di Greco in lingua volgare Fiorentina da Bernardo Segni, appresso Lorenzo Torrentino, Firenze 1549.

<sup>7</sup> Aristotile, *Rettorica et Poetica*, tradotte di Greco in lingua volgare Fiorentina da Bernardo Segni, appresso Lorenzo Torrentino, Firenze 1549.

<sup>8</sup> Aristotile, *L'Ethica*, tradotta in lingua volgare Fiorentina et commentata da Bernardo Segni, appresso Lorenzo Torrentino, Firenze 1550.

<sup>9</sup> Aristotile, *Trattato dei governi*, tradotto di Greco in lingua volgare Fiorentina da Bernardo Segni, per Bartolomeo detto l'Imperador, et Francesco suo genero, Vinegia 1551; Aristotile, *Rettorica et Poetica*, tradotte di Greco in lingua volgare Fiorentina da Bernardo Segni, per Bartolomeo detto l'Imperador, et Francesco suo genero, Vinegia 1551; Aristotile, *L'Ethica*, tradotta in lingua volgare Fiorentina et commentata da Bernardo Segni, per Bartolomeo detto l'Imperador, et Francesco suo genero, Vinegia 1551.

produzione letteraria che egli avesse dato alle stampe<sup>10</sup>. Com'è noto, le *Storie Fiorentine* e la *Vita di Niccolò Capponi*, scritte tra il 1554 e il 1557 e rimaste inedite, videro la luce per la prima volta solo nel 1723<sup>11</sup>, per avere una seconda edizione oltre mezzo secolo dopo<sup>12</sup>. Ma tra le opere di Segni va comunque ricordato anche il commento al *De anima* di Aristotele, che, lasciato anch'esso inedito, fu pubblicato postumo per le cure del figlio Giovanbattista<sup>13</sup>.

La vicenda dei volgarizzamenti di Bernardo Segni tuttavia non si chiude col XVI secolo, per lasciare successivamente il posto al Segni storico-grafo. Il *Trattato dei governi* ha innanzitutto avuto una riedizione parziale (limitata al quinto libro), a Vicenza nel 1797, per le cure dell'abate Michele Pavanello<sup>14</sup>. Successivamente il *Trattato dei governi* ebbe una nuova edizione nel 1864<sup>15</sup>. Si tratta di una edizione rielaborata: non viene riprodotto il commento di Segni e i capitoli del testo aristotelico, rispetto alla versione originale, sono collocati secondo un ordine diverso. Questa edizione ha avuto una ristampa anastatica nel 1975<sup>16</sup>. Ma l'interesse per il *Trattato dei governi* volgarizzato da Segni non si esaurisce qui. Nel Novecento si ebbero quattro edizioni, rispettivamente nel 1904<sup>17</sup>, nel 1920<sup>18</sup>,

<sup>10</sup> R. Ridolfi, *Bernardo Segni e il suo volgarizzamento della 'Retorica'*, in "Belfagor", XVII, 1962, pp. 511-526, qui p. 512.

<sup>11</sup> B. Segni, *Storie fiorentine. Dall'anno MDXXVII. fino al MDLV. Colla Vita di Niccolò Capponi, Gonfaloniere della Repubblica di Firenze, descritta dal medesimo Segni suo Nipote*, Appresso D.R. Mertz e G.J. Majer, Augusta 1723.

<sup>12</sup> B. Segni, *Storie fiorentine. Dall'anno MDXXVII fino al MDLV. Colla Vita di Niccolò Capponi suo zio e colla traduzione inedita dell'Edipo il principe di Sofocle del medesimo autore*, tomi I e II, dalle stampe del Repetti, Augusta e Palermo 1778.

<sup>13</sup> B. Segni, *Il trattato sopra i libri dell'anima d'Aristotile*, appresso Giorgio Marescotti, Firenze 1583. L'edizione è dedicata al cardinale Ferdinando de' Medici, figlio di Cosimo de' Medici e fratello di Francesco II de' Medici, granduca di Toscana. L'opera conobbe anche una seconda edizione: *I tre libri d'Aristotele sopra l'anima*, Trattato di Bernardo Segni, nuovamente ristampato, nella Stamperia de' Giunti, Firenze 1607.

<sup>14</sup> *Libro quinto della Politica, o sia del Trattato de' governi di Aristotile*, dalle stampe di Giovanni Rossi, Vicenza 1797. Si informa nel Frontespizio che la versione di B. Segni è stata in molti luoghi emendata e si è tenuto conto di una più rigorosa conformità al testo greco originale. L'opera è corredata di numerose annotazioni ed in più è stato aggiunto il testo di un trattato di Jacopo Facciolati, che aveva visto la luce qualche anno prima: *Il giovane Cittadino istruito nella scienza civile e nelle leggi dell'amicizia*, presso G. Manfè, Padova 1740.

<sup>15</sup> Aristotile, *Trattato de' governi*, tradotto da Bernardo Segni, Nuova Edizione, G. Daelli e C. Editori, Milano 1864.

<sup>16</sup> *Trattato de' governi d'Aristotele*, tradotto da Bernardo Segni, Nuova Edizione, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese 1975.

<sup>17</sup> Aristotele, *Trattato dei governi*, traduzione di Bernardo Segni, con Prefazione di C.E. Aroldi, Sonzogno, Milano 1904.

<sup>18</sup> Aristotele, *Trattato dei governi*, secondo la traduzione di Bernardo Segni, con Prefazione di C.E. Aroldi, Sonzogno, Milano 1920.

nel 1927<sup>19</sup> e nel 1962<sup>20</sup>. Nemmeno il volgarizzamento dell'*Etica Nicomachea* è stato completamente dimenticato. Antonio Aliotta, che fu docente prima alla Università di Padova (1913-1919) e poi in quella di Napoli, pubblicò degli estratti dell'*Ethica*, corredandoli di una introduzione e di note<sup>21</sup>. La traduzione della *Politica* è comunque quella che ebbe maggior fortuna, una fortuna che, come si è visto, è giunta praticamente sino ai nostri giorni. Tra le riedizioni delle opere di Bernardo Segni va ovviamente sottolineata quella, recentissima, della *Poetica*, a cura di Simone Bionda<sup>22</sup>, che può essere considerata una testimonianza dell'interesse che il Segni traduttore sta ancora suscitando nel mondo degli studiosi.

### 3. Il soggiorno di Segni a Venezia e Padova

Come scrive il suo biografo Andrea Cavalcanti, Bernardo Segni fu “da Lorenzo suo padre mandato nella sua adolescenza ad apprendere dottrina a Padova”, dove egli “fece grand’acquisto nella cognizione delle due lingue, Greca, e Latina, e negli studj delle buone Lettere”<sup>23</sup>. In effetti Segni soggiornò in terra veneta dal dicembre del 1526 fino all’inizio del 1528 e in particolare fu a Padova dalla fine di marzo fino alla fine dell’anno 1527. Anche se vi può essere qualche esagerazione nelle affermazioni di Cavalcanti, resta tuttavia incontrovertibile il fatto che la città di Antenore occupava a quel tempo un posto di primo piano nel campo degli studi greci, garantendo l’insegnamento della lingua greca sia in forma pubblica che privata. Anche gli stampatori veneziani favorirono la presenza tra Padova e Venezia di studiosi greci conoscitori del greco, in grado di seguire e di emendare la pubblicazione dei testi classici nella lingua originale. Con decreto del 21 aprile 1497 il Senato Veneto assegnava a Niccolò Leonico Tomeo l’incarico di leggere nello Studio Patavino Aristotele basandosi sul testo greco. Tra la fine del XIV e gli inizi del XVI secolo Padova conquistò pertanto assieme a Venezia una sorta di *leadership* nel campo degli studi greci<sup>24</sup>. Non si può escludere quindi che

<sup>19</sup> Aristotele, *Trattato dei governi*, Casa Editrice Sonzogno, Milano 1927.

<sup>20</sup> Aristotele, *Trattato dei governi*, Casa Editrice Sonzogno, Milano 1962.

<sup>21</sup> Perrella, Napoli 1934.

<sup>22</sup> Cfr. S. Bionda (a cura di), *Poetica d’Aristotile tradotta di greco in lingua vulgare fiorentina da Bernardo Segni gentiluomo et accademico fiorentino*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2015.

<sup>23</sup> A. Cavalcanti, *Notizie intorno alla vita di Bernardo Segni autore della presente Storia*, in B. Segni, *Storie fiorentine. Dall’anno MDXXVII. fino al MDLV. 1723*, cit., pp. non numerate. Per una ipotesi sulla datazione della biografia di Cavalcanti cfr. R. Ridolfi, *Novità sulle ‘Istorie’ del Segni*, in “Belfagor”, XV, 1960, pp. 663-676, qui p. 664, nota 8.

<sup>24</sup> F. Scalora, *Scolari greci all’Università di Padova. XV sec.-1570*, CLEUP, Padova 2020, pp. 99-105.

il soggiorno di Segni in terra veneta fosse motivato anche da ragioni di questo tipo. Per quanto riguarda il periodo veneto, secondo Bionda, è da sottolineare l'amicizia di Segni con Alessandro Pazzi, allora ambasciatore di Firenze presso la Serenissima, e la probabile conoscenza di Niccolò Leonico Tomeo, a cui il Pazzi aveva dedicato la sua traduzione latina della *Poetica* aristotelica<sup>25</sup>.

Nel periodo in cui Segni soggiornò a Padova e a Venezia, sulla cattedra straordinaria di Filosofia *in secundo loco* all'Università sedeva Sperone Speroni, appena rientrato da Bologna, dove si era stabilito per seguire l'insegnamento di Pietro Pomponazzi. Alle lezioni presso l'Ateneo Speroni era solito alternare frequenti soggiorni veneziani, che lo misero in relazione con alcuni protagonisti della vita culturale del tempo. L'ipotesi di un contatto tra Segni e Speroni non è pertanto azzardata. Si possono individuare assonanze tra le tesi sostenute da Speroni in materia di lingua e le motivazioni addotte da Segni a fondamento della sua opera di traduttore. Nel *Dialogo delle lingue*, pubblicato nel 1542 (altre edizioni: 1543 e 1544), quindi immediatamente prima che Segni desse avvio al suo progetto di volgarizzamenti aristotelici, il personaggio di Lazzaro Bonamico<sup>26</sup>, che in questo contesto assume il ruolo di ideologo degli umanisti, afferma che Greco e Latino sono le uniche lingue eccellenti e divine e vero uomo è solo colui che è in grado di esprimersi e comunicare con questi due linguaggi; coloro che non ne sono capaci sono assimilabili alle "irrazionali creature" e perciò non distinguibili dalle bestie. Lo stesso volgare toscano sta alla lingua latina "quale la feccia al vino". A queste tesi sostenute dal personaggio del Bonamico si contrappone la posizione messa in bocca al personaggio del Peretto, ovvero Pietro Pomponazzi, portatore delle tesi di Speroni. Secondo il Peretto tutte le lingue hanno indistintamente un medesimo valore: perciò senza preoccuparsi dell'odio o della malevolenza dei "litterati", è bene tradurre le opere classiche in un linguaggio che tutti possono comprendere, questo per venire incontro alla gente comune, che altrimenti non potrebbe gustare i frutti delle scienze. Le stesse dottrine di Aristotele sarebbero meglio intese dai moderni se venissero tradotte dal Greco in lingua volgare. Così facendo i "buoni philosophanti" sarebbero più numerosi e di maggior valore<sup>27</sup>. È possibile che la vocazione di tradurre in volgare sia maturata in Segni proprio in Veneto, tra Padova e Venezia. Si possono evidenziare anche altre analogie tra il filosofo padovano e il traduttore fiorentino. Com'è noto, Spero-

<sup>25</sup> S. Bionda, *Un 'traduttore dei traduttori'? Bernardo Segni dalla "Retorica" alla "Poetica"*, in D.A. Lines, E. Refini (a cura di), *Aristotele fatto volgare*, cit., pp. 77-97, qui p. 80.

<sup>26</sup> Discepolo di Pomponazzi, Lazzaro Bonamico (o Bonamici) fu lettore di Latino e Greco nello Studio di Padova.

<sup>27</sup> S. Speroni, *Dialogi*, presso gli eredi di Aldo, Vinegia 1542, pp. 105v-131.

ne Speroni fu tra i fondatori della patavina Accademia degli Infiammati e ne fu anche “Principe” ossia Presidente. Il programma dell’Accademia era fortemente focalizzato sul sostegno e sulla diffusione delle opere in volgare e di conseguenza sulle traduzioni dei testi classici, greci e latini. Tra i cofondatori vi era anche il fiorentino Benedetto Varchi, che durante il soggiorno padovano iniziò a tradurre le opere logiche di Aristotele e tenne in volgare le sue letture accademiche sull’*Etica Nicomachea*<sup>28</sup>. Può essere interessante a questo punto notare che proprio l’Accademia degli Infiammati è alle origini della fondazione dell’Accademia fiorentina<sup>29</sup>, di cui Segni diventò socio nel 1541 e successivamente anche “Console”. Analogamente alla consorella padovana, anche nel programma dell’Accademia fiorentina figurava il progetto di tradurre opere scientifiche di ogni specie in lingua volgare, obbedendo con ciò alla politica culturale promossa dal duca Cosimo<sup>30</sup>.

#### 4. Per chi scriveva Bernardo Segni?

Accingendosi a tradurre la *Retorica*, Segni afferma che è una verità accettata da tutti ritenere utilissimo quel genere letterario “che trasporta le cose d’una in un’altra lingua”<sup>31</sup>. Una motivazione di carattere generale spinge quindi Segni a mettersi all’opera. Egli è consapevole di non fare opera rigorosa di filologo, ma è comunque convinto di riuscire a dare una visione sufficientemente adeguata dei testi aristotelici. Secondo Segni, la sua opera di traduttore potrà servire a tutti “i lettori men litterati” che non conoscono né il greco né il latino<sup>32</sup>. Egli era convinto che la lettura delle opere aristoteliche, in modo particolare della *Politica*, potesse essere utile soprattutto a coloro che sotto vari aspetti erano implicati nell’amministrazione di uno Stato: l’accessibilità più diffusa del

<sup>28</sup> J. Krayer, *La filosofia nelle università italiane nel XVI secolo*, in C. Vasoli, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di P.C. Pissavino, Mondadori, Milano 2002, pp. 350-373, in particolare pp. 360-363; A.M. Siekiera, “Fare in modo che s’intenda”. *La scienza tradotta di Benedetto Varchi*, in “L’Elisse. Studi storici di letteratura italiana”, XIII, 2018, pp. 65-77; M. Sgarbi, *L’etica aristotelica presso l’Accademia degli Infiammati*, in F. Masi, S. Maso, C. Viano (a cura di), *Ethike theoria. Studi sull’Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2019, pp. 403-427.

<sup>29</sup> M. Plaisance, *Il principe e i “letterati”: le accademie fiorentine nel XVI secolo*, in J. Bouter, S. Landi, O. Rouchon (a cura di), *Firenze e la Toscana. Genesi e trasformazioni di uno stato (XIV-XIX secolo)*, Mandragora, Firenze 2010, pp. 289-301.

<sup>30</sup> D.A. Lines, *Rethinking Renaissance Aristotelianism: Bernardo Segni’s Ethica, the Florentine Academy, and the vernacular in sixteenth-century Italy*, in “Renaissance Quarterly”, LXVI, 2013, pp. 824-865.

<sup>31</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., pp. non numerate.

<sup>32</sup> Ivi, pp. non numerate.

testo consentita dalle traduzioni poteva quindi servire a correggere molti degli errori che venivano commessi in quanto gli affari politici erano intesi nel modo sbagliato<sup>33</sup>. Questo ragionamento è ribadito anche nel “Proemio” alla traduzione dell’*Ethica*<sup>34</sup>. Ad ogni modo, coloro che avessero desiderato una conoscenza filologicamente più approfondita, ad esempio del testo della *Retorica*, avrebbero potuto facilmente ricorrere al commento di Piero Vettori<sup>35</sup>. Ma si possono individuare anche ragioni di carattere più particolare.

Un primo motivo, sotto questo aspetto, potrebbe essere considerato di carattere strettamente linguistico. Tradurre dal greco in volgare significa scegliere di tradurre in una lingua che, almeno a giudizio di Segni, ha con il greco antico una grande somiglianza, molto più che la lingua latina<sup>36</sup>. Un secondo motivo potrebbe essere rintracciabile in quella che potremmo definire una forma di orgoglio campanilistico, ovvero l’intenzione di recare omaggio alla lingua del proprio paese. Molti che non sono fiorentini o toscani non hanno remore a usare “la lingua volgare fiorentina” per le loro fatiche di traduttori: essi dimostrano così che tale lingua è adatta a esporre qualsiasi materia, sia che si tratti di argomenti puramente dilettevoli, oppure tali da essere utili alla “civil compagnia”<sup>37</sup>, cioè alla comunità politica<sup>38</sup>. Questo dimostra quindi tutta la “ricchezza, bellezza, e maestà” che si può riscontrare nel volgare fiorentino<sup>39</sup>. Nel “Proemio” dell’*Ethica* queste argomentazioni sono ribadite: la lingua volgare fiorentina “da tutta Italia è tenuta bellissima, e honoratissima” ed è quindi ben adatta a esprimere anche il pensiero di Aristotele<sup>40</sup>. Probabilmente si incontrano qui due aspetti del valore ideologico delle traduzioni di Segni: in primo luogo un’ideologia della lingua, consistente nella difesa e promozione del volgare toscano, in obbedienza alla politica culturale incoraggiata, come si è ricordato, dal duca Cosimo; in secondo luogo un’esigenza di equità sociale: non tanto creare nuovi letterati, ma piuttosto mettere determinati contenuti culturali a conoscenza del maggior numero<sup>41</sup>.

<sup>33</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 7.

<sup>34</sup> *L’Ethica*, Segni 1550, cit., pp. 15-16.

<sup>35</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., p. 238. Cfr. Petri Victorii *Commentarii in tres libris Aristotelis De arte dicendi*, in officina Bernardi Iunctae, Florentiae 1548 (Basileae 1549<sup>2</sup>): l’opera era dedicata a Cosimo I. Ma cfr. anche R. Drusi, *Piero Vettori filologo e il volgare fiorentino*, in S. Lo Re, F. Tomasi (a cura di) *Varchi e altro Rinascimento. Studi offerti a Vanni Bramanti*, Vecchiarelli Editore, Manziana (Roma) 2013, pp. 327-350.

<sup>36</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., pp. non numerate.

<sup>37</sup> Ivi, pp. non numerate.

<sup>38</sup> Cfr. *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 11.

<sup>39</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., pp. non numerate.

<sup>40</sup> *L’Ethica*, Segni 1550, cit., pp. 15-16.

<sup>41</sup> Su questo aspetto del problema cfr. M. Pozzi, *Tradurre per una maggiore equità sociale*, in E. Gregori (a cura di), *Fedeli, diligenti, chiari e dotti*. Traduttori e traduzione nel Ri-

Secondo Segni quella del traduttore è un'arte a un tempo "molto difficile" e "molto pericolosa": è molto difficile perché bisogna conoscere "esattamente" le lingue e perché bisogna conoscere bene anche le materie di cui trattano le opere che si traducono; è molto pericolosa perché la difficoltà insita nel tradurre può dare motivo per "essere biasimato facilissimamente", in quanto "qualunque di mediocre letteratura" può avanzare critiche, o per qualche termine mal tradotto o per qualche variazione nel testo. A questi rischi, secondo Segni, nessuna traduzione può sfuggire, quindi nemmeno la sua, soprattutto tenendo conto che forse era stato il primo a mettere in volgare delle opere di Aristotele<sup>42</sup>. Forse, a questo punto, Segni si è voluto togliere un sassolino dalla scarpa, riferendosi implicitamente alle polemiche alimentate contro di lui dai filologi, una volta che il suo progetto era venuto alla luce. Con la sua opera di traduttore infatti Segni era entrato in conflitto con l'umanesimo più intransigente del suo tempo, espressione di un'élite culturale che considerava il volgare una lingua inferiore. Ma anche in tempi recenti non sono mancate le riserve e le critiche. Così Roberto Ridolfi, dopo aver documentato l'ostilità di taluni ambienti fiorentini cinquecenteschi, lo ha ironicamente definito "un traduttore dei traduttori"<sup>43</sup>. La questione si era posta a seguito di uno scambio epistolare tra Francesco Spini, allievo di Piero Vettori, e lo stesso Segni, in cui quest'ultimo si professava "ignorante" della lingua greca<sup>44</sup>. Ridolfi era comunque disposto ad ammettere che Segni stesso poteva aver esagerato la propria imperfetta conoscenza del greco e che ad ogni modo non si doveva "pensare che egli fosse addirittura incapace di seguire un testo greco con l'aiuto di una traduzione letterale"<sup>45</sup>. Più equilibrata è la posizione di Bionda, che ritiene il giudizio troppo severo. Ponendo l'accento anche sul soggiorno veneziano e padovano, egli ricorda che Segni lavorò per almeno cinque anni sopra i testi aristotelici ed è difficile

*nascimento. Atti del Convegno internazionale di studi. Padova, 13-16 ottobre 2015*, Cleup, Padova 2016, pp. 67-83. Ma cfr. anche L. Bianchi, *Volgarizzare Aristotele: per chi?*, in "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", LIX, 2012, pp. 480-495.

<sup>42</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., pp. non numerate. In realtà Antonio Brucioli lo aveva preceduto, sia pur di poco, pubblicando la sua versione della *Politica*: cfr. Aristotele, *Gli otto libri della Repubblica che chiamano Politica*, nuovamente tradotti di Greco in volgare Italiano per Antonio Brucioli, Alessandro Brucioli e frategli, Venetia 1547.

<sup>43</sup> R. Ridolfi, *Bernardo Segni e il suo volgarizzamento*, cit., p. 525.

<sup>44</sup> A questo proposito oltre al già citato articolo di Ridolfi cfr. anche S. Bionda, *Un 'traduttore dei traduttori'?*, cit., part. pp. 78-79 e ancora S. Bionda, *Aristotele in Accademia: Bernardo Segni e il volgarizzamento della 'Retorica'*, in "Medioevo e Rinascimento", n.s., XIII, 2002, pp. 241-265.

<sup>45</sup> R. Ridolfi, *Bernardo Segni e il suo volgarizzamento*, cit., p. 524. In base alla testimonianza di Ridolfi (cfr. *ivi*, p. 525, nota 28), era opinione di Eugenio Garin che Segni nella volgarizzazione dell'*Ethica* avesse tenuto conto anche della traduzione dell'Argiropulo: cfr. Aristotelis Stagiritae *Ethicorum ad Nicomachum libri decem*, Joanne Argiropulo Bysantio interprete, apud Antonium Vincentium, Lugduni 1544.

immaginare che questo periodo non abbia lasciato tracce sul traduttore fiorentino, il quale, senza diventare per questo un esperto grecista, doveva ad ogni modo aver migliorato le proprie competenze linguistiche<sup>46</sup>.

## 5. Le traduzioni aristoteliche come insieme unitario

Agli occhi di Segni le quattro opere aristoteliche da lui volgarizzate costituiscono un insieme unitario: ciascuna di esse infatti risulta collegata alle altre. La correlazione più facile da rilevare è ovviamente quella tra *Etica Nicomachea* e *Trattato dei Governi*. Rimanendo fedele al dettato aristotelico, Segni ribadisce che le due opere sono strettamente connesse in quanto appartenenti alla “civil facultà”: essendo comprese in un medesimo genere, la politica e l’etica vanno trattate nell’ambito della medesima disciplina<sup>47</sup>. Per questa ragione i richiami e i rinvii tra *Ethica* e *Trattato dei governi* sono frequentissimi e ovviamente nei due sensi. Nel commento all’*Ethica* si cita spesso la *Politica* e a sua volta questa nel commento rimanda all’*Ethica*. Un’identica situazione è riscontrabile anche per quanto riguarda gli altri due trattati volgarizzati da Segni: non soltanto vi è un profondo vicendevole legame tra *Retorica* e *Poetica*, ma anche tra queste opere e gli altri due trattati più specificamente etico-politici. L’interesse per la *Retorica* e la *Poetica* non è quindi di carattere estetico-letterario. Segni sottolinea esplicitamente la “convenienza” che la *Poetica* ha con “l’Arte rettorica”<sup>48</sup>; ma altrettanto fondamentale è appunto il nesso con gli altri due trattati etico-politici. Segni ricorre spesso al *Trattato dei governi*<sup>49</sup> e talvolta anche all’*Ethica*<sup>50</sup> per commentare e chiarire passi della *Poetica*.

Sarebbe ovviamente troppo lungo e anche ozioso indugiare analiticamente su tutti questi punti. Ci si può soffermare su alcuni luoghi che possono assumere un significato peculiare. Segni insiste sul fatto che la poesia si serve soprattutto “dell’Esempio”<sup>51</sup>, nel senso che le persone e le azioni imitate dalla poesia epica e dalla tragedia sono in generale più degne e più meritevoli di lode di quelle che sono oggetto della “facoltà oratoria”<sup>52</sup>. Anche la pittura è una forma di imitazione, vale a dire me-

<sup>46</sup> S. Bionda, *Un ‘traduttore dei traduttori’?*, cit., pp. 80-81.

<sup>47</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 3 e p. 14.

<sup>48</sup> *Poetica*, Segni 1549, p. 272. Sulla traduzione di Segni cfr. ancora S. Bionda, *La “Poetica” di Aristotele volgarizzata: Bernardo Segni e le sue fonti*, in “Aevum”, LXXV, 2001, pp. 679-694 e, dello stesso autore, *Bernardo Segni. Poetica d’Aristotele tradotta di greco in lingua vulgare fiorentina*, in “Studi Giraladiani. Letteratura e teatro”, III, 2017, pp. 263-284.

<sup>49</sup> Cfr. ad esempio *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., pp. 280, 287, 288, 293, 294.

<sup>50</sup> Cfr. ad esempio *L’Ethica*, Segni 1550, cit., p. 312.

<sup>51</sup> *Poetica*, Segni 1549, cit., p. 272.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 273.

dianche la vista e ciò che da questa arte viene imitato altro non sono che i costumi. Pur restando quindi nell'ambito dell'esempio, dal punto di vista etico-politico l'arte poetica tuttavia può vantare una maggiore efficacia rispetto alla pittura, perché "nella imitazione fatta col parlare dalla Poesia... il costume maggiormente si scorge"<sup>53</sup>. Venendo al testo della *Rettorica*, secondo Segni l'affinità intrinseca tra *Politica* e *Rettorica* è dimostrata tra le altre cose dal fatto che entrambe queste discipline hanno la loro radice nel "parlare", ovvero nel linguaggio. Pertanto il fine dell'arte retorica è quello di coltivare "la più bella parte, che sia nell'uomo, e la più propria di lui: in quanto esso è detto animal ragionevole"<sup>54</sup>. Se dal punto di vista aristotelico l'uomo è animale politico perché possiede "il parlare", allora la finalità politica dell'"arte rettorica" scaturisce dal fatto che "questo aiuto oratorio debba essere in pregio" non solo "per poter scampar' gli uomini da' vitij", ma anche "la Città da' pericoli"<sup>55</sup>. La *Rettorica* pertanto è utile agli uomini non soltanto "nella vita privata" ma anche "in quella che attende al governo delle Repubbliche"<sup>56</sup>. Questo, ad avviso di Segni, spiega le ragioni per cui secondo Aristotele la natura dell'arte retorica è costituita da "un misto di Dialettica e di Civil facultà"<sup>57</sup>. Egli osserva che, per quanto riguarda il "parlare", la *Rettorica* tratta innanzitutto del "genere Deliberativo", i cui contenuti corrispondono "in quest'arte oratoria a quella parte, che l'ha simile con la *moral facultà*; perché invero da lei s'accattano i luoghi, et le materie da ragionarci dentro"<sup>58</sup>. Su questa specifica tematica numerosi sono i rinvii espliciti al testo dell'*Ethica*<sup>59</sup>. Si deve concludere quindi che la *Rettorica*, intesa sia come disciplina sia come opera specifica, mantiene un'affinità strutturale anche con la filosofia morale ("moral facultà") propriamente detta. Per chiarire il senso delle argomentazioni di Segni può essere utile, a questo punto, tenere presenti alcune sue scelte lessicali. Nell'*Ethica* il termine aristotelico *politike episteme*<sup>60</sup> è tradotto con l'espressione "Civil facultà"<sup>61</sup>; nel *Trattato dei governi* il termine aristotelico *politike dunamis*<sup>62</sup> è tradotto ancora una volta con l'espressione "Civil' facultà"<sup>63</sup>. Nella *Rettorica*<sup>64</sup> si incontra l'equiparazione tra il termine "Scienza" e il termine "Facultà", in quanto

<sup>53</sup> Ivi, p. 281.

<sup>54</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., "Epistola dedicatoria", pp. non numerate.

<sup>55</sup> Ivi, "Epistola dedicatoria", pp. non numerate.

<sup>56</sup> Ivi, p. 239.

<sup>57</sup> Ivi, p. 238.

<sup>58</sup> Ivi, p. 239.

<sup>59</sup> Cfr. ivi, pp. 246, 249, 259-260, 261.

<sup>60</sup> Cfr. Arist. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b 27.

<sup>61</sup> *Ethica*, Segni 1550, cit., p. 22.

<sup>62</sup> Cfr. Arist. *Pol.*, III, 12, 1282 b 15-16.

<sup>63</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 153.

<sup>64</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., p. 270.

sono usati come sinonimi. Possiamo concludere quindi che con l'espressione "Civil facultà" Segni intende in primo luogo la scienza, la disciplina della politica<sup>65</sup>.

## 6. Segni e Cosimo I de' Medici

Si è già fatto notare che, quantunque nipote di Niccolò Capponi, ultimo Gonfaloniere della Repubblica fiorentina, Bernardo Segni dopo la morte del padre passò stabilmente al servizio dei Medici, ricoprendo anche numerosi incarichi pubblici. Ciononostante è stato osservato che egli "nel segreto del suo scrittorio", cioè scrivendo le *Storie fiorentine*, conservò il "suo vecchio cuore repubblicano"<sup>66</sup>: sotto questo aspetto la sua mossa più audace fu quella di presentare il duca Cosimo come un tiranno<sup>67</sup>. Se il Segni inedito cela quindi "un segreto e mai intimamente dismesso sentimento anti-mediceo"<sup>68</sup>, le opere pubblicate, ossia i volgarizzamenti aristotelici, presentano viceversa pagine veramente encomiastiche nei confronti di Cosimo, nelle quali si tocca un ulteriore aspetto ideologico delle traduzioni di Segni.

Segni si appoggia al capitolo 9 del libro III della *Politica*<sup>69</sup>, nel quale secondo la sua interpretazione viene discusso il problema: "S'e' fusse uno più degli altri eccellente"<sup>70</sup>. Utilizzando con molta abilità gli spunti forniti dal testo aristotelico, il traduttore fiorentino costruisce un'ideologia del potere del principe, presentato come unico riferimento per il governo dello Stato. Nel commento al *Trattato dei governi* si sostiene che se in una città, ovvero in uno Stato si trovasse uno solo tale da superare gli altri e tutto il popolo "per virtù Heroica", proprio costui secondo Aristotele "dovrebbe esser fatto principe" e non essere sottoposto alla legge, in quanto sarebbe lui stesso la legge<sup>71</sup>; costui pertanto deve essere considerato "più che cittadino", così come per la "virtù Heroica" di cui è

<sup>65</sup> Su questo tema cfr. anche M. Rolandi, "Facultas civilis". *Etica e Politica nel commento di Bernardo Segni all'«Ethica Nicomachea»*, in "Rivista di filosofia neo-scolastica", LXXXVIII, 1996, pp. 553-594.

<sup>66</sup> R. Ridolfi, *Novità sulle 'Istorie' del Segni*, cit., p. 664.

<sup>67</sup> D.A. Lines, *Ethics, Politics and History in Bernardo Segni (1504-1558). Machiavellianism and Anti-Medicean Sentiment*, in Ch. Strosetzki in Verbindung mit W. Mesch, Ch. Pietsch (hrsg.), *Ethik und Politik des Aristoteles in der Frühen Neuzeit*, ("Archiv für Begriffsgeschichte", Sonderheft 12), Meiner, Hamburg 2016, pp. 45-68, qui p. 57.

<sup>68</sup> S. Bionda, *Il "Principe" dei filosofi. Cosimo I de' Medici e il tema della congiura nei "dintorni del testo" del Trattato dei Governi di Bernardo Segni*, in M. Sgarbi (a cura di), *I generi dell'aristotelismo volgare nel Rinascimento*, CLEUP, Padova 2018, pp. 53-78, qui p. 60.

<sup>69</sup> Cfr. nelle versioni attuali del testo Arist. *Eth. Nic.*, III, 11, 1203 a 23-1284 b 34.

<sup>70</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 159.

<sup>71</sup> Ivi, p. 163.

dotato egli è “più che uomo”<sup>72</sup>. Secondo Segni un’opinione errata, molto frequente tra i suoi contemporanei ma diffusa anche in epoca antica, è che vi possa essere libertà soltanto se il governo si trova nelle mani del popolo. L’insegnamento aristotelico mostra piuttosto che la forma migliore di organizzazione politica è quella in cui l’amministrazione della cosa pubblica è affidata ai migliori: deve avere pertanto il governo e quindi la supremazia colui che, essendo dotato di virtù eroica e di altre qualità eccellenti, sopravanza di gran lunga tutti gli altri. Di contro al regime politico gestito dai molti, vi è più libertà là dove soltanto pochi governano: anzi, secondo Segni, il massimo della libertà trova realizzazione sotto il potere di un unico principe, purché questi sia capace di governare avendo come fine l’autentico bene pubblico<sup>73</sup>.

Le argomentazioni di Segni prendono avvio da quanto si afferma nel capitolo 1 del Libro VII dell’*Etica Nicomachea*, dove Aristotele cerca di definire i contrari del vizio (*kakia*), dell’intemperanza (*akrasia*) e della bestialità (*theriote*). Se di per sé evidenti sono i contrari dei primi due comportamenti, ovvero la virtù (*arete*) e la temperanza (*enkrateia*), più complessa è l’individuazione del terzo contrario. Secondo Aristotele opposto della bestialità dev’essere una virtù superiore a noi, quindi sovrumana, una qualche forma di virtù eroica e divina (*heroike kai theia*), simile a quella che Omero per bocca di Priamo attribuisce ad Ettore<sup>74</sup>. Commentando questi passi Segni spiega che la “virtù Heroica” è qualcosa di diverso dalla virtù pura e semplice: essa può appartenere all’uomo non come “uomo che abbia in sé l’appetito”, ma soltanto a colui “che in tutto abbia estinto gli affetti et che viva di una vita divina”. Pertanto la “virtù Heroica” è propria di una “divina natura” e sotto questo aspetto non potrebbe nemmeno essere detta virtù: la virtù infatti “fa perfetto chi la possiede”, mentre la “Natura divina non ha bisogno d’essere fatta perfetta, avendo in se stessa ogni perfezione”<sup>75</sup>.

La “virtù Heroica”, continua Segni, è propria degli eroi cantati dalla poesia antica, come ad esempio Ettore, Achille o Enea; oppure Orlando per quanto riguarda l’età moderna. Gli eroi celebrati dalla poesia oltrepassano gli altri uomini perché sono superiori per ingegno e soprattutto per la forza fisica. Ma, nell’interpretazione di Segni, i veri eroi aristotelici sono coloro che, “soggiogato interamente l’Appetito”, sono in grado di vivere “con la ragione, e non appaiono più uomini, anzi Dii”<sup>76</sup>. Secondo Segni, un esempio di questo genere può essere individuato, per quanto

<sup>72</sup> Ivi, p. 164.

<sup>73</sup> Ivi, pp. 7-8.

<sup>74</sup> Cfr. Arist. *Eth. Nic.*, VII, 1, 1145 a 15-24.

<sup>75</sup> *L’Etica*, Segni 1550, cit., p. 332.

<sup>76</sup> Ivi, p. 334.

riguarda gli antichi, da Socrate; presso i Cristiani, un analogo esempio è fornito da coloro che sono considerati Santi<sup>77</sup>. L'accostamento di Socrate ai santi del Cristianesimo lascia supporre che Segni condividesse quella tradizione che, da Giustino per giungere fino ad Erasmo da Rotterdam, vedeva nel maestro di Platone quasi un protocristiano. Segni trasforma la “virtù Heroica” nella virtù fondamentale dell'uomo politico, o meglio del capo politico, del Principe. Nel *Trattato dei governi* viene ribadito che colui che possiede “virtù Heroica” e quindi trascende la comune natura umana, deve essere fatto Principe<sup>78</sup>. La definizione aristotelica della forma di governo che corrisponde al “Regno” (*basileia*) viene riassunta così: “uno imperio assoluto sopra a huomini buoni, e virtuosi per fine di ben' pubblico. La qual dignità dice egli [Aristotele] esser data spontaneamente dai Popoli a chi per virtù Heroica trapassi gli altri”<sup>79</sup>. A questo punto, dato che si conosce “l'un contrario per l'altro” è possibile dare anche la definizione della “Tirannide”, che suona così: “uno imperio assoluto sopra gli huomini di buona qualità per fine di ben proprio, toltasi ò per forza, ò per inganno da chi avanzi gli altri d'assai per malitia”<sup>80</sup>. La “virtù Heroica” è perciò il discrimine tra il “Regno” e la sua degenerazione, la “Tirannide”: in questo modo il Segni volgarizzatore e commentatore della *Politica* di Aristotele, per così dire il Segni pubblico, sembra voler escludere che Cosimo de' Medici possa essere definito un Tiranno.

Nelle Dedicatorie della *Rettorica*<sup>81</sup>, del *Trattato dei governi*<sup>82</sup>, così come dell'*Ethica*<sup>83</sup> si tesse l'elogio di Cosimo, al quale in considerazione della “virtù Heroica” e delle altre qualità eccellenti di cui è dotato, spetta con pieno merito il governo della Toscana. In questo modo Cosimo de' Medici viene elevato, si potrebbe dire per natura, al di sopra di tutti i suoi concittadini e quasi circondato da un'aura di santità. Ma l'encomio del Principe non si ferma qui. Cosimo è anche paragonato ad Aristotele, nel senso che il primo è “Principe e Governatore della patria”, così come il secondo è “Principe, e Maestro” di tutti gli altri filosofi<sup>84</sup>. A prima vista il paragone sembrerebbe non reggere, perché nel campo delle azioni sono sicuramente più competenti coloro che di fatto hanno in mano il governo, rispetto a coloro che possiedono una conoscenza universale, ma soltanto teorica. Nel campo delle faccende politiche la cosa più importante è certamente l'esperienza diretta, per cui, osserva Segni, “gli sperimentati nei

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 181.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 299.

<sup>80</sup> *Ivi*, pp. 299-300.

<sup>81</sup> *Rettorica*, Segni 1549, cit., pp. non numerate.

<sup>82</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 8.

<sup>83</sup> *L'Ethica*, Segni 1550, cit., p. 8 e p. 10.

<sup>84</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 4.

governi, et nelle attioni” meritano la maggior fiducia. Ma si deve anche ammettere che i migliori in questo campo sono coloro che alla “prattica” sanno aggiungere “l’universale scienza”. Per chiarire questo punto è utile l’esempio della medicina. I medici migliori infatti sono coloro che hanno tanto una diretta esperienza dell’arte medica (conoscenza del particolare), quanto della scienza medica (conoscenza dell’universale)<sup>85</sup>. Segni riconosce a Cosimo non solo un’ovvia diretta esperienza nel campo delle faccende politiche, ma anche una notevole preparazione teorica in tale materia<sup>86</sup>. Per quanto riguarda Aristotele, gli deve certamente essere riconosciuta un’adeguata conoscenza speculativa delle cose politiche, ma gli va attribuita anche la conoscenza del particolare. Questo perché doveva aver fatto esperienza frequentando la corte di Filippo di Macedonia, ma soprattutto per il rapporto di familiarità coltivato con Alessandro il Grande, dopo che ne era diventato precettore. Secondo Segni infatti non si può dubitare che Alessandro discutesse con lui molte cose che riguardavano lo Stato, per cui Aristotele può essere considerato anche un autentico uomo politico<sup>87</sup>. Messe così le cose, l’encomio assume dimensioni veramente iperboliche: sembra infatti che qui Segni faccia non tanto di Cosimo I l’Aristotele della Modernità, quanto piuttosto di Aristotele il Cosimo del mondo antico.

## 7. Il rapporto tra etica e politica

Come si è appena visto, le quattro opere aristoteliche tradotte offrono, secondo Segni, un’omogeneità di tematiche: benché i problemi siano reciprocamente collegati, questo insieme unitario prevede anche delle precise gerarchie. A tale proposito può destare certamente interesse il modo in cui viene risolto il rapporto tra morale e politica. Iniziando il commento al *Trattato dei governi*, Segni ricorda che Aristotele aveva già illustrato nell’*Ethica* “la dottrina che può far l’uomo felice” e che quello che ora egli veniva traducendo era quindi “il secondo trattato morale” dello Stagirita<sup>88</sup>. Ci sono ragioni per ritenere che l’aggettivo “secondo” stia a significare anche un rapporto gerarchico di dipendenza.

Com’è noto, fin dalle prime battute dell’*Etica Nicomachea* Aristotele osserva che il “bene umano” è lo stesso tanto per il singolo individuo quanto per la comunità politica (*polis*); ma il bene che riguarda la *polis* o un intero popolo è cosa che dev’essere considerata migliore, più perfetta

<sup>85</sup> *Ibidem*. Ma cfr. anche ivi, p. 180, dove ricompare l’esempio del medico.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 4.

<sup>87</sup> *Ivi*, pp. 4-6.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 14.

e più divina<sup>89</sup>. Per questi motivi la politica è la scienza più autorevole e architettonica; essa quindi può vantare un primato sull'etica o filosofia morale. In un altrettanto noto passo della *Politica*, Aristotele fornisce le giustificazioni di tutto questo da un punto di vista logico-speculativo<sup>90</sup>. Per natura la *polis* precede la famiglia e ciascun singolo individuo: l'intero infatti viene di necessità prima delle parti. Il rapporto tra *polis* e individuo è lo stesso rapporto esistente tra l'intero e le sue parti, per cui la comunità politica (*polis*) è una totalità organica che è fondamento e condizione dell'esistenza dei singoli individui (cittadini) che la compongono<sup>91</sup>. Segni non accetta questa impostazione e si impegna contro Aristotele per capovolgere le gerarchie interne. Dato che politica ed etica appartengono al medesimo genere, esse sono trattate nell'ambito della medesima disciplina<sup>92</sup>. Si può pensare che alla "civil facultà", cioè come si è già visto alla *politica*, spetti il compito di occuparsi dei costumi. Invece, obietta Segni, occuparsi dei costumi è compito specifico della "moral disciplina". La spiegazione è articolata nella seguente maniera. L'espressione "civil facultà" si può intendere in due modi diversi: uno più specifico e uno più generale. Intesa nel modo più specifico, "Civil facultà" equivale a scienza politica; intesa viceversa nel modo più generale, "Civil facultà" indica una disciplina più ampia, che comprende insieme "l'Etica, L'Economica, e la Politica" propriamente detta, come scienze o discipline subordinate<sup>93</sup>.

Segni non nega che nel primo Libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele sembra (ma appunto *soltanto sembra*) stabilire un primato della scienza politica sull'etica, perché la prima si occupa del bene dell'intera comunità politica<sup>94</sup>. Segni ritiene di poter confutare un simile punto di vista facendo leva su un duplice ordine di argomentazioni. Innanzitutto "i principi di tutte le virtù morali sono trattati nell'*Ethica*": dalle dottrine esposte nell'*Ethica* dipende anche la conoscenza della giustizia, su cui si fonda l'esercizio del buon governo<sup>95</sup>. Già a questo punto, è possibile intravedere un'inversione della gerarchia dei valori, ma Segni si spinge ancora più in là, impegnandosi a confutare i luoghi in cui la lettera del testo aristotelico non sembra collimare con il suo punto di vista. Nel "Proemio" alla traduzione dell'*Ethica*, sulla scorta delle considerazioni aristoteliche, Segni ricorda che in base al suo oggetto la filosofia si può suddividere in due grandi ambiti: "filosofia attiva" e "filosofia speculativa". La filosofia

<sup>89</sup> Arist. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a 25-1094 b 10.

<sup>90</sup> Arist. *Pol.*, I, 2, 1253 a 18-26.

<sup>91</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., pp. 18-19.

<sup>92</sup> Ivi, p. 14.

<sup>93</sup> *L'Ethica*, Segni 1550, cit., p. 24.

<sup>94</sup> Ivi, p. 535.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 535-536.

attiva, il cui oggetto specifico è “l’azione”, si può a sua volta considerare in tre modi: a) quando il bene è “agibile”, realizzabile da uno solo e allora essa “è chiamata morale”, e di questa si tratta nei libri dell’*Ethica*; b) quando considera il bene di pochi e allora essa “è chiamata iconomica, o familiare”; c) quando considera il bene di molti, nel qual caso essa “è chiamata politica”. Il distacco dal dettato aristotelico d’ora in avanti è destinato a farsi più evidente. Segni non nasconde che la conclusione dello Stagirita, in base alla quale il bene di molti è più desiderabile del bene di uno solo, porterebbe a riconoscere un primato della *politica*; egli obietta tuttavia che questa conclusione potrebbe essere vera se nei libri dell’*Etica Nicomachea* si trattasse soltanto della “felicità attiva”<sup>96</sup>. *Felicità attiva* è quella *eudaimonia* che costituisce il fine delle azioni umane e che, usando una terminologia più attuale, potrebbe essere definita *felicità pratica*. Segni sfrutta il passo del capitolo 7 del libro X dell’*Etica Nicomachea*<sup>97</sup>, in cui Aristotele afferma che la felicità più perfetta è data dalla attività teoretica, dal *theorein*. La “felicità contemplativa” o “speculativa” (così Segni rende il *theorein* aristotelico) è quella felicità che si ottiene mediante “l’operazione ottima”, cioè l’azione della “parte più nobile dell’uomo”, ossia la mente ovvero l’intelletto: secondo Segni non è importante quale nome si usi per designare tale facoltà, purché si riconosca che è “divina” o che abbia in sé qualcosa di divino e per questo motivo ha il potere di comandare alle altre<sup>98</sup>. La “contemplatione” è “l’operazione”, cioè l’azione più perfetta e di conseguenza rappresenta la più alta felicità umana<sup>99</sup>. Pertanto proprio perché l’*Ethica* tratta anche del “bene e della felicità speculativa”, che può essere raggiunta da un solo uomo o da pochi, ma sicuramente non da molti, la filosofia morale dev’essere ritenuta “più eccellente” delle altre parti della “Filosofia attiva”<sup>100</sup>. In questo senso è pertanto all’etica propriamente detta che spetta il ruolo di scienza architettonica, per cui essa dev’essere riconosciuta come guida di tutte le discipline morali, compresa quindi la scienza politica<sup>101</sup>.

Nel commento al *Trattato dei governi*, Segni ammette che, secondo Aristotele, la *polis* viene per natura prima dei singoli individui, ricorrendo in questo caso all’“esempio del tutto, il quale è prima delle sue parti”<sup>102</sup>. Secondo il traduttore fiorentino tuttavia il riferimento aristotelico al rapporto tutto/parti non è una vera e propria argomentazione speculativa, ma appunto soltanto un semplice esempio. Dal

<sup>96</sup> Ivi, pp. 12-13.

<sup>97</sup> Arist. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a 12-22 (cfr. *L’Ethica*, Segni 1550, cit., p. 523).

<sup>98</sup> *L’Ethica*, Segni 1550, cit., p. 526.

<sup>99</sup> *Ibidem*.

<sup>100</sup> Ivi, p. 13.

<sup>101</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 14.

<sup>102</sup> Ivi, p. 20.

punto di vista di Segni, l'assunto di Aristotele, in base a cui la "Città" (la *polis*) viene per natura prima della "casa e dell'uomo particolare" può essere ritenuto valido solo dal lato "formale"; all'opposto, considerando le cose dal lato "materiale", ovvero dal punto di vista della realtà concreta, la parte, quindi il singolo cittadino, viene prima del tutto. È noto l'esempio aristotelico della mano, che, se viene separata dal corpo, ovvero dall'organismo di cui è appunto un organo, non può più essere detta una mano, se non per omonimia, come nel caso in cui si parlasse di una mano di pietra<sup>103</sup>. A questo Segni contrappone un altro esempio: nell'animale si genera prima il cuore, cioè una parte dell'organismo e solo successivamente, per composizione, tutte le altre parti, fino a giungere all'animale intero<sup>104</sup>. Forse il traduttore fiorentino ha preso qui lo spunto dallo stesso Aristotele: nel *De partibus animalium* si afferma infatti che "il cuore... si genera per primo tra tutte le parti"<sup>105</sup>. In conclusione, Segni può accettare l'assunto aristotelico per cui è possibile dire in un medesimo modo felice sia un "particolare", ovvero il singolo individuo, sia la "Città" nel suo complesso, a patto però di un sostanziale capovolgimento: è infatti dalla felicità del "particolare" che consegue la felicità della Città intera. Resta così dimostrato "che principalmente ha il fine l'*Ethica* nelle cose morali, che considera il bene d'un' solo, che non la *Politica*, che considera il bene di molti"<sup>106</sup>.

Nel ribadire la priorità e quindi la superiorità della "felicità speculativa" sulla "felicità attiva" Segni non si nasconde che a questo punto la filosofia morale "trapassa in Filosofia soprannaturale, e divina", cioè in metafisica e teologia. La metafisica, in quanto tratta di Dio, è senza alcun dubbio "più nobile" della "Civil facultà", cioè della politica<sup>107</sup>. In questo modo Segni cerca di presentare un Aristotele molto vicino all'insegnamento di Paolo Apostolo e alla "Christiana Religione"<sup>108</sup>. Benché sia molto difficile, è pur tuttavia possibile che attraverso l'esercizio delle virtù morali la mente possa essere condotta fino a "quel riposo perfetto, che la faccia contemplativa". Ma, appunto secondo l'insegnamento di Paolo Apostolo, è impossibile che, durante questa vita, la mente possa contemplare in modo adeguato "il nobilissimo, e il perfettissimo oggetto che è Dio ottimo". La vita contemplativa pertanto può condurre alla "vera felicità", ma soltanto "in quel modo,

<sup>103</sup> Arist. *Pol.*, I, 2 1253 a 20-25; (cfr. *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., pp. 18-19).

<sup>104</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 20.

<sup>105</sup> Cfr. Arist. *De part. anim.*, III, 5, 666 a 10-11.

<sup>106</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., p. 339.

<sup>107</sup> Ivi, p. 23.

<sup>108</sup> *L'Ethica*, Segni 1550, cit., p. 534.

che ella può essere nell'huomo"<sup>109</sup>. La pura felicità contemplativa potrebbe trovare realizzazione soltanto nella "Repubblica ottima", che però è nulla più che un nome, in quanto non si è mai vista realizzata nel mondo<sup>110</sup>. Nella "Epistola Dedicatoria" al *Trattato dei governi*, Segni aveva criticato Platone proprio per aver progettato nelle sue opere una forma di Stato troppo lontana dalla realtà effettuale per poter essere applicata alla situazione concreta del mondo<sup>111</sup>. Come si è già accennato, uno dei non tanto celati obiettivi di Segni è quello di conciliare la filosofia aristotelica con la dottrina della religione cristiana<sup>112</sup>. Percorrendo questa strada il ragionamento del traduttore fiorentino lascia trapelare tracce evidenti di agostinismo. La felicità contemplativa o speculativa potrà essere realizzata soltanto dopo la morte, nella "celestes Hierusalem"<sup>113</sup>: pertanto i soli cittadini della *Civitas Dei* potranno essere perfettamente felici.

<sup>109</sup> Ivi, p. 535.

<sup>110</sup> Ivi, p. 536.

<sup>111</sup> *Trattato dei governi*, Segni 1549, cit., pp. 5-6.

<sup>112</sup> *L'Ethica*, Segni 1550, cit., p. 543.

<sup>113</sup> Ivi, p. 536.



Luca Pantaleone\*

## Ruralizzare l'uomo. Prospettive heideggeriane per un'etica dell'abitare

### Abstract

The *Wohnungsfrage* (the question of dwelling) occupies a central role within Heidegger's philosophy, touching on various key points: from the relationship between man and language to that with technique, from the interpretation of the "thing" to the metaphysics and the history of being.

The aim of this contribution is to investigate the perspectives that the Heideggerian idea of dwelled space opens up in connection with the ethics and history of being, verifying its relationship with the principles of equality and identity in order to investigate the relation between the way of modern building and the culture/tradition of peoples in the globalized world.

### Keywords

Heidegger – Dwelling – Ethics – Environment – Geophilosophy

### 1. Heidegger e la *Wohnungsfrage*

Negli anni 1950 e 1951 Heidegger dedica due specifici interventi alla questione dell'abitare: *Bauen Wohnen Denken*<sup>2</sup> e *Dichterisch wohnet der Mensch*<sup>3</sup>, poi racchiusi dall'autore all'interno della medesima sezione di *Vorträge und Aufsätze*<sup>4</sup> insieme a *Was heißt Denken?*<sup>5</sup> e *Das Ding*<sup>6</sup>.

Sono gli anni, in Germania, della crisi dell'edilizia conseguente alla Seconda Guerra Mondiale.

\* Consulta di Bioetica.

<sup>2</sup> "Costruire abitare pensare". Conferenza tenuta il 5 Agosto 1951 nella cornice di un ciclo di incontri a Darmstadt su Uomo e spazio.

<sup>3</sup> "Poeticamente abita l'uomo". Conferenza del 6 Ottobre 1951 alla "Bühlerhöhe".

<sup>4</sup> M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it. a cura di G. Vattimo *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

<sup>5</sup> "Cosa significa pensare"? 1952, letta alla radio bavarese.

<sup>6</sup> "La cosa". Conferenza tenuta all'Accademia di Belle Arti bavarese del 6 Giugno 1950

Nella Germania dell'Ovest – che comprendeva anche la Foresta Nera e Friburgo in Brisgovia – c'era necessità di due milioni e mezzo di case per accogliere i rifugiati provenienti dall'Est<sup>1</sup>, e questo generò in Heidegger il bisogno di dedicare delle conferenze all'essenza più propria dell'abitare, domanda che già dall'inizio di *Bauen Wohnen Denken* è da intendersi in modo essenziale, dunque come del tutto separata dal punto di vista che ne danno solitamente l'architettura o la tecnica.

Proprio al fine di chiarire meglio questa natura “essenziale” Heidegger innanzitutto si premura di ribaltare, nel primo saggio del '51, la relazione mezzo-fine che solitamente vige tra costruire (in tedesco *bauen*) e abitare (*wohnen*).

L'argomentazione è la seguente: solitamente si pensa che arriviamo all'abitare tramite il costruire, cioè che queste siano due attività separate legate tra loro da un nesso fine-mezzo, ma questa opinione comune è messa in crisi dal fatto che in alcuni casi è possibile trovarsi di fronte a costruzioni (un ponte, un aeroporto, uno stadio) che non sono vere e proprie “abitazioni”. Ci sono costruzioni che non sono propriamente “abitabili”, e che eppure percepiamo come aventi a che fare in qualche modo con l'abitare, perché sono comunque intese come al “servizio” dell'abitare dell'uomo. Com'è possibile però che queste costruzioni che non sono abitazioni conservino un riferimento interno all'abitare? Qual è il motivo per cui un camionista sente in qualche modo di “abitare” una strada che percorre tutti i giorni, o l'ingegnere la centrale elettrica in cui lavora?

Secondo Heidegger il motivo è che in realtà queste due attività non siano realmente separate, che il costruire sia già in sé un abitare, e non un suo mezzo.

La lingua tedesca consentirebbe di far emergere meglio di altre questa assenza di separazione mezzo-fine. La parola *bauen* deriva infatti dall'altotedesco *buan*, che in origine significava non “costruire, bensì proprio “abitare”. Oggi tuttavia tale significato è andato del tutto perduto, mentre perdura come traccia nascosta in altre parole come ad esempio *Nachbar*, “vicino”, da cui non a caso derivano *Nachgebur* e *Nachgebauer*, ovvero “colui che abita nelle vicinanze”. Il “costruire”, almeno etimologicamente, risulta quindi nel tedesco come essenzialmente collegato al significato di “abitare”. Non si tratta affatto di due comportamenti scollegati.

Anzi, il verbo *bauen* avrebbe la stessa radice etimologica di *bin* (sono). Ciò consente ad Heidegger di poter collegare l'abitare a un modo d'essere fondamentale, essenziale, dell'uomo sulla terra, un modo tipicamente

<sup>1</sup> A. Sharr, *Heidegger for architects*, Routledge, New York, 2007 p. 21.

umano del custodire e coltivare uno spazio: “il modo in cui tu sei e io sono, il modo in cui noi uomini siamo sulla terra, è il *Buan*, l'abitare”<sup>2</sup>.

## 2. Abitare uno spazio come destino dell'uomo

Trattando del pensiero di Heidegger ci si sofferma sempre sui limiti connaturati alla sua “ermeneutica”, che spesso assume di proposito tratti “ermetici”. In apparenza uno dei più grandi limiti di questo modo di fare filosofia<sup>3</sup> è il ruolo assegnato alla lingua tedesca, un ruolo sicuramente privilegiato rispetto alle altre lingue perché ritenuto in diretta continuità con il greco.

Che questa condizione privilegiata del tedesco ponga delle difficoltà è innegabile. In italiano per esempio non è in alcun modo evincibile la sopra discussa comunanza etimologica che vige in tedesco tra abitare, essere e costruire. Tuttavia in Heidegger alla “prova ermeneutica”, spesso troppo tedesco-specifica, ne corrisponde una ontologica, evincibile anche attraverso un semplice esercizio di *epoché* husserliana. In riferimento al mondo non a caso lo stesso Husserl, nelle celebri lezioni parigine, non ebbe alcuna difficoltà ad affermare come esso sia “la prima ovvietà, che precede ogni altra”. Il mondo esiste ancora prima delle *cogitationes*, da cui al limite non fa che ricevere una certa validità apodittica<sup>4</sup>; il cartesiano, o il fenomenologo, fanno solo finta di dubitarne, attestandone però così innegabilmente la verità<sup>5</sup>.

Questa considerazione pre-apofantica e pre-cartesiana dello spazio è assolutamente indubitabile perché eminentemente (e logicamente) ovvia; se è possibile dubitare (*cogito*) e quindi intendere lo spazio come *extensio* geometrica, progettabile ed edificabile secondo i criteri della logica/matematica e della scienza edilizia contemporanea, ciò lo si deve unicamente alla necessaria presenza preliminare di un mondo che ci inganni. Sotto questo punto di vista quindi è innegabile, oltre che a livello ermeneutico-etimologico anche sotto il profilo logico-ontologico, il fatto che noi pos-

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Bauen, wohnen, denken*, trad. it. *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 96-98.

<sup>3</sup> Che Heidegger in *Sein un Zeit* definisce “fenomenologico”, avente a che fare cioè con il manifestarsi (*φαινόμεναι*) di “ciò che di cui nel discorso si discorre” (*λόγος*). Rif. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. a cura di Franco Volpi *Essere e tempo*, Longanesi 2005, Milano, pp. 43-47.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Pariser Vorträge*, 1929, trad. it. a cura di A. Canzonieri in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Editrice La Scuola, Brescia 2017, pp.36-37.

<sup>5</sup> A tal proposito si veda J. L. Nancy, *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo *Essere singolare-plurale*, Einaudi, Torino 2020, p. 23.

siamo intenderci innanzitutto, ancor prima che “cogitanti” o costruttori, come “abitanti” (*die Wohnenden*)”<sup>6</sup>.

Il linguaggio per Heidegger tende a far sì che “le parole essenziali” di una lingua cadano facilmente nell’oblio, ma questo problema della “traduzione”<sup>7</sup> si accompagna sempre alla costituzione ontologica dell’uomo e all’interpretazione del suo ruolo nel mondo. È per questo che l’abitare ha a che fare in realtà con molto più che un semplice edificare alloggi, ma con la questione più generale di cosa voglia dire per l’uomo stare su una terra, “essere in un mondo”.

Del resto già nel corso *Einführung in die Metaphysik*, tenutosi all’Università di Friburgo durante il semestre estivo del 1935, veniva dichiarato che la radice di *bauen* rimanda all’abitare inteso però come stare “essenzialmente” in uno spazio.

In un punto di questo corso Heidegger s’interroga infatti su quale sia l’etimologia della parola “essere”, e la risposta è che questa può essere ricondotta sostanzialmente a due radici: a) il sanscrito *asus* – da cui deriva *es*, e che sta a indicare “la vita, il vivente, ciò che in sé e di per sé sussiste, si muove e riposa: l’autosussistente (*das Eigenständige*) – e, per l’appunto, b) l’indogermanico *bhû, bheu*, a cui si collega *buan* ma anche il greco *φύω* – che sta a significare invece schiudersi, imporsi, predominare, venire in posizione e permanervi – e da cui deriva il termine greco per “natura”: *φύσις*. Anche in questa sede viene confermato il legame con il termine usato in tedesco per “sono” (*bin*)<sup>8</sup>.

Anche in *Sein und Zeit* la questione dell’abitare viene collegata direttamente alla domanda sull’essenza dell’*In-Sein* (in-essere). Questo carattere del *Dasein* viene inteso come un elemento componibile di quel fenomeno unitario che è l’essere-nel-mondo, la cui costituzione ontologica è rappresentata proprio dall’abitare:

“In” deriva da innan-, abitare, habitare, soggiornare; an significa: sono abituato, sono familiare con, sono solito...: esso ha il significato di colui, nel senso di habito e diligo. L’ente a cui l’in-essere appartiene in questo significato è quello che noi abbiamo connotato come l’ente che io sempre sono. L’espressione “bin”, “sono”, è connessa a “bei”, “presso”. “Io sono” significa, di

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 98.

<sup>7</sup> Per Heidegger la traduzione letterale di una parola (*Worte*) nella propria lingua madre reca con sé il pericolo di fraintendimento dovuto al fatto che “la parola parla nella nostra lingua”. Ciò porta a cogliere le parole secondo significati oggi correnti trascurando del tutto il necessario lavoro di interpretazione che evita che esse si tramutino in semplici “vocaboli” (*Wörter*), privando così il loro significato di nessi essenziali. Rif. M. Heidegger, *Parmenides*, 1942-1943, trad. it di G. Gurisatti *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999, pp. 42-53.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. it. a cura di G. Vattimo *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2019, p. 81.

nuovo: abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo".<sup>9</sup>

L'in-essere dell'uomo ha la sua costituzione originaria nell'occupazione di uno spazio, ma l'essenza di questo spazio che è poi il mondo, la sua "mondità", non è da intendersi come una mera *extensio* cartesiana, come il tabellone su cui l'ingegnere è intento a progettare il suo cantiere. Le cose del mondo possono pure essere interpretate secondo le leggi della fisica, ma ciò non è sufficiente per "comprenderle" veramente.

A questo proposito sempre in *Sein und Zeit* Heidegger, affrontando il fenomeno dello spazio (*Raum*), introduce il concetto di *Bewandtnis* (appagatività) quale suo carattere ontologico più proprio. La *Bewandtnis* consente alle cose di presentarsi innanzitutto come mezzi-per (*zeugum*) in vista di un fine; il loro carattere di per-ché (*um-zu*) si unisce al loro a-che (*wo-zu*), cioè alla loro tendenza a rinviare a qualcosa oltre il loro essere.

La *Bewandtnis* quindi designa più in generale la costituzione ontologica di qualsiasi ente che è aperto in uno spazio: la totalità degli enti è sempre anteriore a ogni singolo mezzo, ed essi interrompono il loro movimento (si "appagano") solo quando giunge il momento di agganciarsi ad un fine, a un "a-che presso cui non esiste più nessuna appagatività"<sup>10</sup>. Abitando, l'uomo è ontologicamente immerso in questo mondo di mezzi-per, che svelando il loro intrinseco finalismo disvelano anche uno spazio.

È per questo che in un altro suo scritto (*Die Kunst und der Raum*) Heidegger dice che nello spazio parla il fare – e il lasciare – spazio.

Il fare-spazio (*das Räumen*) "erbringt", cioè produce, fornisce, un aperto (*das Offene*) e una località (*Ortschaft*) in cui l'uomo può insediarsi ed abitare. L'uomo si insedia, ancora prima di iniziare a pensare e progettare, in una catena mezzi-fini già governata dall'appagatività, abita uno spazio solo in vista di un fine connaturato all'essenza stessa delle cose intorno a lui. Il fare-spazio è quindi "liberazione di luoghi" (*Freigabe von Orten*) per l'insediarsi dell'uomo, e ciò gli consente di abitare in accordo a un certo suo destino (*Geschick*).

Questo destino di cui parla Heidegger non è da intendersi come un processo inevitabile da subire passivamente, nel senso di "fato" (*Schicksal*). Esso rimanda semplicemente ad una "via" (dal tedesco *schicken*, "mandare"<sup>11</sup>) che dev'essere sì intrapresa dall'uomo, ma

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 74-75.

<sup>10</sup> Ivi, p. 109.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953, trad. it. a cura di G. Vattimo *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit.

mai in modo definitivo, e che può presentarsi nel guarire/salvare (*Heile*) una patria (*Heimat*)<sup>12</sup>, nella sciagura (*Umbeile*)<sup>13</sup> di esserne privi (*Heimatlosigkeit*) o nell'indifferenza (*Gleichgültigkeit*) rispetto a entrambe<sup>14</sup>.

Queste tre possibilità esistenziali sono connaturate al fatto (*Fakt*) stesso che l'Esserci si ritrova in un mondo, che è presente in un mondo, ma tale presenza non dev'essere confusa con quella semplice-presenza delle cose che Heidegger denota con il termine *Tatsächlichkeit*, traducibile in italiano con "fattualità" o "fattività".

L'Esserci, a differenza delle cose, è in un mondo in quanto *faktisch*, "effettivo", c'è un'esperienza fattiva della vita che non riguarda l'occupare meramente uno spazio in modo inerte. L'Esserci è gettato (*geworfen*) in un mondo con cui instaura – ancor prima di iniziare a descriverlo – un commercio dinamico, "vitale" e pragmatico, cui Heidegger dà il nome di prendersi-cura (*Besorgen*).

In virtù di questa sua condizione, che è sempre pre-apofantica, l'Esserci prima di rendersene conto risulta quindi già distratto (*zerstreut*), disperso (*zersplittert*)<sup>15</sup> nelle varie maniere dell'in-essere, cioè dell'abitare; il che vuol dire che all'abitare corrispondono delle possibilità, dei modi (*Weisen*) del prendersi cura che possono anche contemplare delle alternative "difettive" (*defizienten*), omettenti, trascuranti, rinunzianti, "riposanti"<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Il traduttore del testo italiano traduce questo passaggio con "felicità del possesso di una patria", ma il termine *Heile* in tedesco sta a indicare "salvare", "guarire", da cui *Heil*, "salute", "salvezza".

<sup>13</sup> Di nuovo, è da ritenere improprio l'utilizzo del termine "male", "maligno", "malvagio", per tradurre il termine *Umbeile*. Heidegger stesso in un punto del corso su *der Ister* di Hölderlin, sebbene associ anch'egli il carattere del maligno a ciò che chiama l'*Unheimlichste* (l'inquietante) dell'uomo, sottolinea però come questo termine debba intendersi come privo della sua usuale connotazione morale. Nel testo "maligno" è indicato infatti con *bös-artige*, con un trattino che separa la particella *bös* (che in tedesco, da *böse*, ha significato sia di *boschaft* – cattivo – che di *krank* – malato) e il termine "artige", da "artig" – ubbidiente, cortese, educato, gentile, garbato. Letteralmente dunque Heidegger lascia a intendere che l'essenza del *bös-artige* sta nell'obbedienza dell'uomo al *bös*, che è il nucleo semantico di concetti come quelli di offesa, di malattia, di cattiveria. Un uomo è *bös-artige* quando obbedisce a questo nucleo essenziale.

Perciò – dice Heidegger – il termine indica piuttosto un tratto essenziale dell'essere nel cui ambito l'uomo percorre il suo sentiero. Rif. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 1942, trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano 2003, p. 72.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Die Kunst und der Raum*, 1969, trad. it. a cura di C. Angelino *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984, pp. 24-25.

<sup>15</sup> Il termine *zersplittert* in tedesco indica anche l'essere "frazionato, smembrato".

<sup>16</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 76-77.

### 3. Strumenti e cose

La Cura (*Sorge*), intesa come modalità essenziale dell'in-essere dell'uomo, apre a una nuova prospettiva filosofica. Adesso l'Esserci può essere inteso come innanzitutto manipolatore di oggetti, cioè enti da intendersi come preliminarmente a portata di mano (*zuhanden*), e come detto il manipolare gli oggetti appartiene secondo Heidegger a un comportamento che, sebbene ateorico, non è affatto privo di visione (*Sicht*), ma è anzi in grado di "pre-vedere" in modo pragmatico, "effettivo", l'intera catena mezzi-fini (la sopra citata *Bewandtnis*) che caratterizza gli enti del mondo. A questo proposito è celebre l'esempio del martello, il cui "per" (*um-zu*) viene alla luce, si mostra, semplicemente nel momento in cui inizia a venire utilizzato per martellare<sup>17</sup>.

Accanto agli strumenti (*Zeuge*) però il mondo è popolato anche da cose (*Dinge*), ovvero enti che sussistono di per sé senza un'apparente utilità pratica, condividendo perciò la stessa caratteristica – ovvero l'in-servibilità<sup>18</sup> – con le opere d'arte<sup>19</sup>, che come le costruzioni sono frutto di un'attività di creazione umana che i greci nominavano in generale come *τέχνη*<sup>20</sup>.

Heidegger, nel corso estivo tenutosi nel 1926 a Marburgo sulla filosofia antica, commentando un passo dell'Etica Nicomachea di Aristotele, si riferisce però alla *τέχνη* non come una semplice attività umana, ma come uno dei modi dell'orientarsi (*κρίνειν*) dell'uomo nel mondo. L'uomo abita uno spazio, si orienta, tastando/manipolando oggetti e creandone di nuovi. La *τέχνη* è quindi un modo del disvelamento (*ἀληθεύειν*), fa parte dei "comportamenti del movimento della vita", alla pari di *ἐπιστήμη*, *φρόνησις*, *σοφία* e *νόος*.

Rispetto agli altri la *τέχνη* avrebbe tuttavia un ruolo privilegiato, dal momento che tutti questi "orientamenti" si reggono sul movimento (*κινεῖν*) della vita, che si manifesterebbe secondo Heidegger/Aristotele precipuamente in due modi: come attività manuale (appunto: *τέχνη* – *ποίησις*) e come puro "agire" (*πράξις*), distinto dal primo tipo di movimento solo in virtù del fatto che il suo *ἔργον* è insito nel suo stesso fare<sup>21,22</sup>.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 92-93.

<sup>18</sup> Servibilità: *Dienlichkeit*.

<sup>19</sup> M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936, trad. it. a cura di V. Cicero *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002, p. 19.

<sup>20</sup> In *Die Frage nach der Technik* Heidegger fa notare come il concetto di *τέχνη* per i greci accomuni sia il fare artigianale che l'arte superiore e le belle arti. La *τέχνη* appartiene alla produzione come la *ποίησις*, è qualcosa di poietico (*Poietisches*), conduce cioè fuori l'ente dal suo nascondimento. Rif. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, 1953, trad. it. di G. Vattimo *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., pp. 7-8.

<sup>21</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, trad. it. a cura di F. Volpi *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000, pp. 414-415.

<sup>22</sup> In un altro corso, stavolta svolto nello specifico su Aristotele, Heidegger sottolinea

La *τέχνη* tratta di una verità di cose presenti, appunto, eminentemente sotto-mano. La filosofia ha da sempre associato alla verità ante-predicativa solo e unicamente il carattere dell'intuizione, perché si è pensato questo tipo di verità sempre e solo come carattere della proposizione. La manifestazione ontica della verità ante-predicativa invece secondo Heidegger ha luogo innanzitutto in un sentirsi situati, in un essere caratterizzati da stati d'animo, impulsi, sensazioni, che "ci fa sentire in mezzo agli altri enti"<sup>23</sup>.

Questo dischiudersi dell'uomo, il suo "aprirsi" a un mondo di oggetti manipolabili, viene chiamato da Heidegger *Entschlossenheit*. Questo termine in italiano viene spesso tradotto con "decisione", "risolutezza" o "deliberazione", ma in quest'ultimo caso andrebbe messa in risalto la connessione con l'aspetto "liberante" (de-liberazione), dal momento che Heidegger intende questo concetto nel senso della *βουλή* greca, che reca con sé tanto il volere (*βούλομαι*) che la consapevolezza di una scelta<sup>24</sup>.

Questa modalità d'essere dell'uomo si distingue nettamente da quella delle cose materiali, la cui verità sta invece nell'essere-scoperte (*Entdecktheit*). Quella umana è un'apertura-decidente<sup>25</sup> che ci consente, attraverso quei movimenti della vita di cui fa parte la *τέχνη*, di essere rimandati fuori di noi, nell'appartenenza a un luogo e un popolo<sup>26</sup>; la semplice apertura delle cose d'altro canto fornisce il fondamento non solo per il nostro pensare, ma più in generale per il nostro vivere e per il nostro costruire.

#### 4. Costruire come apertura di un mondo

Il carattere dell'*Entschlossenheit* ci ricorda quindi che il *Dasein* non è solo esposto, aperto a un mondo, ma il fatto che esso sia in grado di produrre oggetti lo rende anche "aprente" un mondo.

Tutte le cose (*die Dinge*) prodotte dall'uomo – compresi dunque gli

come l'*ἔργον* – da cui le scienze umane e la fisica hanno mutuato il concetto di "lavoro" – sia in modo più originario l'elemento costitutivo del carattere del "Ci" (*Da*) del vivente, la cui vita si svolge costantemente nella prestazione, ovvero nel determinare continuamente il "che cosa" debba essere fatto. Rif. M. Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017, p. 259.

<sup>23</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 1929, trad. it. a cura di F. Volpi *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 85-87.

<sup>24</sup> A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le "Stimmungen"* (1889-1928), Franco Angeli, Roma 2001, p. 270.

<sup>25</sup> Non quindi un'autentica "decisione" (*Entscheidung*). Rif. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1934, trad. it. a cura di U. Ugazio *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008, p. 109.

<sup>26</sup> Ivi, p. 93.

edifici, i ponti, le strade – sono tali perché istituite (da *stellen*) attraverso un atto di produzione (*Her-stellen*) che le rende autonome (*Selbstande*). Ciò le differenzia dagli oggetti (*Gegenstände*), che invece corrispondono alle cose solo qualora esse siano sottoposte ad un atto di rappresentazione (*vor-stellen*).

La “cosa” per Heidegger ha dunque un'essenza che va al di là del mero rappresentare. Il rappresentare – principale strumento della scienza – riduce la cosa al suo mostrarsi, alla sua *ιδέα*, e questo mostrarsi ha sicuramente un ruolo nel suo processo di produzione; tuttavia non un ruolo essenziale. Per coglierne il nucleo essenziale occorre perciò cambiare radicalmente prospettiva e tornare a porsi la fatidica domanda: perché vi è in generale l'essente e non il nulla<sup>27</sup>?

Si è detto che l'abitare umano per Heidegger ha davanti a sé essenzialmente tre possibilità: il guarire/salvare (*Heile*) una patria (*Heimat*), la sciagura (*Umheile*) di esserne privi (*Heimatlosigkeit*) o l'indifferenza (*Gleichgültigkeit*) rispetto a entrambe.

Queste tre possibilità afferiscono a due differenti “vie” da seguire nei riguardi del nulla. Una è la via dell'essere, ritenuta indispensabile e necessaria perché rinvia alla non-latenza delle cose (il guarire/salvare una patria). Al suo interno si produce la via dell'apparire (*Erscheinen*), che risulta sempre accessibile e seguita (procurando la “sciagura” di allontanarsi dall'Essere, cioè di essere privi di patria), e in realtà mai eludibile. Una seconda via è quella che ha a che fare direttamente con il nulla, con il non-essere. Essa è tale da non poter essere mai percorsa, dunque da provocare comunemente indifferenza, ma secondo Heidegger proprio in quanto impercorribile occorre che venga elevata a “sapere”.

La filosofia avrebbe percepito fin dal suo inizio la necessità di pensare la via del nulla assieme a quella dell'essere, cercando una mediazione tra le due vie dell'essere e dell'apparire. Tale mediazione è stata da sempre pensata come tentativo di dominare il rischio (*Not*) dell'essere insito dell'apparenza e di distinguere l'essere dall'apparenza, ma all'intersecarsi delle due vie si è da sempre aperto uno spazio che Heidegger chiama spazio dello sviamento (*Irre*)<sup>28</sup>.

Il sapere superiore (*das Höheres Wissen*) viene concesso solo a colui che si rende conto costantemente dell'esistenza di tutte queste tre vie, quindi “solo a colui che ha sperimentato, sulla via dell'essere, la tempesta capace di trascinarlo via, a colui cui lo spavento della seconda via, quella che conduce all'abisso del nulla, non è rimasto estraneo, e che pure

<sup>27</sup> M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 13.

<sup>28</sup> Ivi, pp. 117-125.

ha saputo accettare il rischio sempre incombente della terza via, quella dell'apparenza"<sup>29</sup>.

Ma cosa c'entrano queste tre vie con l'essenza delle cose?

In *Das Ding*, tramite l'esempio della produzione di una brocca, Heidegger ci rimanda proprio di fronte al problema dell'apparenza e del nulla. Oggi siamo propensi a pensare che l'essenza della brocca stia nella sua immagine: il fabbricante pensa all'immagine di una brocca e la riproduce con le mani. Ciò vuol dire però che il sussistere della brocca viene pensato in base a criteri legati alla produzione, cioè sempre in base alla sua oggettività.

Il fatto di essere prodotta dal vasaio invece non costituisce affatto interamente l'essenza di una brocca; essa "non è recipiente in quanto è stata prodotta", ma "ha dovuto esser prodotta in quanto è questo recipiente"<sup>30</sup>. E perché è questo recipiente? Perché essa riunisce in un luogo il vuoto che è destinato ad accogliere il liquido da versare.

Il contenere, l'essenza della brocca, risiede nel vuoto, ha la sua essenza nel nulla. Il vasaio non fa che fabbricare le pareti e il fondo della brocca, ma così non fa altro che dare la forma al vuoto:

Il vasaio coglie (*fasst*) anzitutto e costantemente l'inafferrabile (*das Unfassliche*) del vuoto e lo produce come il contenente (*das Fassende*) nella forma del recipiente (*Gefäss*). Il vuoto della brocca determina ogni movimento della produzione. La cosalità del recipiente non risiede affatto nel materiale di cui esso consiste, ma nel vuoto che contiene.<sup>31</sup>

Certo – rimarca Heidegger – secondo la scienza il vuoto non è affatto paragonabile al nulla.

La fisica ci dice che il liquido versato all'interno della brocca non fa altro che spostare l'aria in essa contenuta, e ciò costituisce sicuramente un'affermazione esatta. Tuttavia, questa affermazione ha il difetto di "cogliere soltanto ciò a cui il suo modo di rappresentazione le dà accesso, ammettendolo preventivamente come un suo possibile oggetto"<sup>32</sup>.

Questa modalità di cogliere la cosa solo secondo il proprio modo di rappresentazione è la via dell'apparenza, che conduce ad un abitare privo di *Heimat*, cioè privo di "patria" od "origine". La sua caratteristica principale è quella di celare l'essenza della cosa, di dimenticarla, sostituendo ad essa una spiegazione logico-matematica che ha la pretesa di illumi-

<sup>29</sup> Ivi, p. 122.

<sup>30</sup> M. Heidegger, *Das Ding*, trad. it. a cura di G. Vattimo *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 111.

<sup>31</sup> Ivi, p. 112.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

narci sulla realtà della brocca reale, proponendo l'idea del vuoto come quella di una cavità riempita d'aria.

Secondo Heidegger invece l'essenza della brocca non è rappresentabile. Essa può essere però avvicinata riflettendo sulla sua funzione, sulla sua servibilità.

La domanda da porsi dunque non è “qual è l'idea esatta per brocca”, ma “per cosa viene usata la brocca”? Il suo vuoto contiene il liquido, certo, ma lo fa in due sensi: ricevendolo (prendendolo) e tenendolo al fine di versarlo. Il fine della brocca è l'offrire (*schenken*), ed è questo dunque che determina l'unità del contenere (*fassen*) e del versare (*ausgiessen*). Ciò ha a che fare direttamente con le molteplici modalità d'uso della brocca, del suo essere-scoperta (*Entdecktheit*). “L'essere brocca della brocca si dispiega nell'offerta del versato”. È tramite esso che il vuoto riceve la sua essenza.

Ciò significa che l'essenza di una cosa è determinata dalle molteplici possibilità del suo uso. Una brocca, nella fattispecie, può essere usata sia per servire a tavola dell'acqua che del vino, può quindi “rallegrare le riunioni dei mortali”, può essere usata per cerimonie di consacrazione, può celebrare e solennizzare la festa<sup>33</sup>. Ma non solo: l'essenza della brocca è data da ciò a cui quello che contiene la brocca rimanda.

Questo modo di pensare è tipicamente fenomenologico: è “la materia dell'atto [intenzionale] a conferire a esso il suo riferimento determinato all'oggetto”<sup>34</sup>. Per la fenomenologia gli atti intenzionali corrispondono sempre a nuclei di senso noematici, che a loro volta sono atti percettivi volti ad acquisire l'unità della materia. Ciò significa che le cose continuano a rinviare anche nell'atto percettivo a quella che è la loro origine, assumendo perciò l'aspetto di segnali che veicolano una posizione d'esistenza<sup>353637</sup>. La “presenza” dell'origine permane nella cosa.

## 5. Il problema della tecnica e dell'appartenenza al “proprio”

Questa modalità del rinviare-a viene discussa da Heidegger nel paragrafo di *Sein und Zeit* intitolato *Verweisung und Zeichen* (Rimando e

<sup>33</sup> Ivi, p. 114.

<sup>34</sup> E. Husserl, *Fünfte Logische Untersuchung*, in *Logische Untersuchungen*, 1901, trad. it. a cura di G. Piana *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano 2015, p. 526.

<sup>35</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950, trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 225-235.

<sup>36</sup> E. Husserl, *Sechste Logische Untersuchung*, 1901, in *Ricerche Logiche*, op. cit. p. 659.

<sup>37</sup> G. Piana, *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2020, p. 75.

Segno). Il tema è particolarmente importante per riuscire a cogliere il fenomeno della “mondità” (*Weltlichkeit*), perché permette di concepire il mondo come un fenomeno unitario costituito da un gioco di rimandi di “utilizzabili”, ovvero cose che in virtù della loro origine si proiettano verso molteplici possibilità del servire-a.

Heidegger in questo paragrafo intende gli oggetti utilizzabili come “concrezione ontica dell’a-che di un’utilità”. Ciò è reso possibile dalla loro natura ontologica, che è quella di essere innanzitutto “segni” (*Zeichen*) che hanno come fine un utile, e perciò rimandano a quell’utile. Il rimandare è essenzialmente una relazione (*Beziehung*) che ha la sua costituzione ontologica nell’indicare (*Zeigen*), e questo mezzo-indicazione (*Zeig-zeug*) ha un ruolo fondamentale nel commercio prendente cura.

Il segno in particolare fa sì che alla “pre-visione” (*Um-sicht*) tipica degli enti materiali si associ una visione d’insieme<sup>38</sup> (*Übersicht*) sull’ambiente (*Umwelt*) circostante, rendendo possibile l’accesso a un complesso di utilizzabili e permettendo al commercio prendente-cura di orientarsi verso una di queste possibilità. Perciò, dice Heidegger, “i segni indicano sempre e in primo luogo “dove si vive”, ciò presso cui il prendersi cura si sofferma, come stanno le cose”<sup>39</sup>.

La brocca, come la casa, l’abitazione, il ponte e qualsiasi altra “cosa” prodotta dall’uomo, possiede – come ci insegna la scolastica – una *causa materialis* (la materia di cui la cosa è fatta), una forma o figura (*causa formalis*) in cui la materia entra, uno scopo o una possibilità del servire (*causa finalis*) e un produttore, ovvero una *causa efficiens*. In *Die Frage nach der Technik* Heidegger si concentra soprattutto sul ruolo del produttore, che racchiude a suo dire tre modi di essere responsabile (*Schuld*<sup>40</sup>), ovvero rendere l’oggetto debitore (*verschuldet*) della materia ricevuta, renderlo debitore della sua forma o dell’aspetto (*εἶδος*) e renderlo debitore di uno scopo (*τέλος*).

Il produttore – Heidegger fa l’esempio di un orafo che produce un calice d’argento – considera (*überlegt*) e raccoglie (*versammelt*) tutti e tre questi modi dell’essere responsabile, facendo sì che questo riflettere e considerare (in greco: *λέγειν, λόγος*) si realizzi nel far apparire l’oggetto, facendolo emergere (da *Ausgang*) dal nulla, cioè dal nascondimento nella disvelatezza.

La tecnica, seguendo questo ragionamento, non può essere dunque assimilata a un mezzo o a un complesso di mezzi (come invece normalmen-

<sup>38</sup> Nel testo italiano tradotto da Pietro Chiodi e rielaborato da Franco Volpi viene usato il termine “colpo d’occhio”, che però letteralmente traduce il tedesco *Augenblinck*, equivalente a “momento”, “istante”, “attimo”.

<sup>39</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 100-107.

<sup>40</sup> Interessante notare che il termine tedesco *Schuld*, tradotto in italiano con “responsabile”, stia a significare anche “colpevole” o essere debitore di qualcosa.

te si ritiene), ma è una “possibilità del disvelamento”, cioè l’assegnazione da parte del produttore di una cosa al suo scopo, che è reso possibile dall’emergenza della cosa dalla materia e dunque dal “debito” – dal “rimando” – contratto con essa.

Quello che secondo Heidegger com’è noto contraddistingue la tecnica moderna rispetto alla sua origine essenziale è la pretesa che ciò che viene prodotto venga immagazzinato e accumulato per un successivo impiego. Heidegger chiama questo atteggiamento “provocazione” (*Herausfordern*), e si basa innanzitutto sulla rappresentazione della “causa” come “ciò che opera” (*das Bewirkende*), cioè come ciò che produce risultati (*Erfolgen*) su modello della sola *causa efficiens*, “dimenticandosi” delle altre tre cause e soprattutto dimenticandosi della *causa finalis*.

La tecnica moderna non ha alcun riguardo verso l’autonomia della cosa, verso il suo star-da-sé aprendo un mondo (*Selbstande*), ma riduce la cosa ad oggetto (*Gegenstand*), non più destinato ad impiego immediato (che è l’essenza stessa del concetto di “utilizzabile”), bensì ad essere “messo a posto”, immagazzinato (*lagert*<sup>41</sup>) in vista di un “impiego” (*Bestellung*)<sup>42</sup> successivo.

La riduzione della cosa ad oggetto corrisponde alla possibilità umana di dimenticare la ricchezza dei rimandi che le passano attraverso, i vari “debiti” che la cosa per sorgere contrae con la materia da cui proviene, con la forma e con lo scopo a cui è destinata. Questa dimenticanza “invia” (*schickt*) l’uomo su una precisa via del disvelare oggetti, che corrisponde alla via della dimenticanza dell’essere, la via dell’apparire.

Riducendo l’oggetto a quello che Heidegger chiama *Be-stand* (letteralmente: scorta<sup>43</sup>) l’ente perde del tutto la sua funzione di segno, smette di indicare l’origine, la provenienza, smette dunque di *aprire un mondo*, e allo stesso tempo omette di segnalare il suo scopo. Esso diviene un semplice “accumulabile”, conseguenza della riunione di quel modo d’essere dell’uomo che Heidegger chiama *Ge-stell*<sup>44</sup>, ovvero la riunione delle modalità del porre l’ente come semplicemente-presente (*stellen*)<sup>45</sup>.

Questa modalità del porsi nei confronti dell’ente “provoca” un modo di costruire che lo priva dei suoi rimandi al mondo, della sua appagatività. Ciò rende possibile quindi “impiantare” (*ge-stellen*) una centrale elettrica nelle acque del Reno, producendo corrente elettrica che verrà accumulata per soddisfare una certa richiesta di energia<sup>46</sup>, o più in gene-

<sup>41</sup> Da notare la comunanza etimologica del verbo *lagern* (immagazzinare) e *Lager* (campo), tristemente noto nella sua formulazione *Konzentrationslager* (campo di concentramento).

<sup>42</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., pp. 5-27.

<sup>43</sup> Nella versione italiana viene impiegato il termine “fondo”.

<sup>44</sup> Letteralmente “intelaiatura”, “scaffale”.

<sup>45</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., p. 14.

<sup>46</sup> Ivi, p. 11.

rale “tenere aperto un ambito che circonda l’aspetto visibile delle cose, il campo visuale”:

L’ERUDITO [...] Se per esempio siamo davanti a un albero e lo guardiamo, sia di sfuggita, sia con attenzione, nel far ciò scorgiamo sempre qualcosa di più di quanto vediamo in quest’albero. Scorgiamo ciò che è arboreo. Gettiamo lo sguardo al di là, non riesco per ora a dire altrimenti, verso l’arboreo, e con lo sguardo passiamo oltre ciò che davvero vediamo, via da esso, in modo tale, però, che solo grazie a questo gettare lo sguardo al di là, oltre ciò che c’è da vedere e che viene visto, noi vediamo in singolo albero.

LO SCIENZIATO Ma l’arboreo non è affatto qualcosa che cresce in qualche posto, accanto oppure al di là dei singoli alberi.<sup>47</sup>

Questo dialogo tra un erudito e uno scienziato è esemplare per capire la differenza che c’è tra il pensiero rappresentante – tipico della tecnica – e quello che Heidegger chiamerà “pensiero rammemorante” (*Andenken*<sup>48</sup>).

L’erudito fa notare che la *τέχνη* è in grado rendere visibile, tenendolo aperto, il campo visuale delle cose, ovvero la loro *idéa*. Questo ci porta a scorgere nell’albero sempre “qualcosa di più” del semplice ente intramondano, cioè ciò che è arboreo. Facendo così però siamo portati a “passare oltre ciò che vediamo davvero” per pervenire alla sua rappresentazione (*vorstellung*<sup>49</sup>), che non è altro però che un pro-dotto (*hervorgebracht*) della tecnica<sup>50</sup>.

In conseguenza di tale atteggiamento l’umanità viene spinta a vedere la natura come un “unico, gigantesco, serbatoio”, una fonte di energia immensamente grande da imbrigliare, e ciò reca con sé la necessità di circondarsi continuamente di macchine, di apparecchiature tecniche la cui potenza però rischia di crescere così tanto da oltrepassare la nostra volontà<sup>51</sup>.

A questo rischio se ne associa un altro, quello della curiosità (*Neugier*). Può risultare strano che Heidegger associ in *Sein und Zeit* la curiosità a una delle modalità deietive dell’Esserci, insieme a chiacchiera (*Gerede*) ed equivoco (*Zweideutigkeit*). Solitamente siamo propensi infatti ad abbinare alla curiosità un aspetto positivo, soprattutto se associato alla conoscenza di luoghi. Mai come oggi viene fatta propria

<sup>47</sup> M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, 1944-1945, trad. it. a cura di A. Fabris e A. Pellegrino *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, Il Melangolo, Genova 2007, p. 75.

<sup>48</sup> M. Heidegger, *Hölderlins Hymne “Andenken”*, 1941/1942, trad. it. a cura di U. Ugazio *L’Inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997.

<sup>49</sup> Da notare, nel termine *vor-stellen*, il costante riferimento al modo dello *stellen*.

<sup>50</sup> M. Heidegger, *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, op. cit., p. 76.

<sup>51</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, 1955, trad. it. a cura di A. Fabris *L’abbandono*, Il Melangolo, Genova 2004, p. 35.

dall'umanità la massima che recita “viaggiare apre la mente”, mai nella storia dell'uomo si è avuta tanta frenesia per il viaggiare, tanta curiosità nel visitare posti nuovi, possibilmente esotici, nel vedere nuove culture, nell'abbandonare il proprio spazio d'origine per abbracciare il diverso.

Quello che ci spinge oggi ad abbandonare il nostro spazio è il bisogno di “vedere” posti nuovi, ma questa visione per Heidegger è molto diversa da quella pre-visione ambientale (*Um-sicht*) che caratterizza il prendersi cura. Mentre quest'ultima è infatti una visione finalizzata al “comprendere” ciò che si vede, il “vedere” che guida la curiosità si prende cura solamente del vedere, è un vedere-per-vedere caratterizzato da una “tipica incapacità di soffermarsi su ciò che si presenta”<sup>52</sup>.

Quest'abbandono del luogo proprio corrispondente all'assenza di comprensione rende possibile l'assunzione di un'idea di spazio uniforme, estendibile e percorribile in modo tridimensionale in tutte le direzioni possibili, purché siano direzioni della *lontananza* dal proprio. Gli uomini che le percorrono appaiono come tanti puntini illuminati su un tabellone virtuale, su una *Flightboard* che li porta a perdere quella che secondo i greci era l'idea dello spazio come *χώρα*, ovvero di uno spazio che sia in grado di accogliere, avvolgere e contenere il luogo che un corpo ottiene e occupa (*τόπος*)<sup>53</sup>.

Questo è lo stesso motivo che spinge l'umanità a coltivare il desiderio di abbandonare la Terra per inoltrarsi nello spazio, desiderio reso oggi reale e praticabile proprio dai “risultati” ottenuti dalla tecnica, cioè dal sempre più efficiente immagazzinamento di oggetti ed energia.

La preoccupazione manifestata da Heidegger nel corso della celebre intervista rilasciata allo Spiegel riguardo all'allunaggio<sup>54</sup>, o più in generale la preoccupazione manifestata nei confronti della tecnica, non dev'essere ricondotta però – come invece viene puntualmente ed erroneamente spesso fatto – ad una demonizzazione generale della tecnica.

Per Heidegger nella tecnica non c'è nulla di demoniaco<sup>55</sup>, ma anzi essa è un fenomeno positivo del nostro essere, un qualcosa senza cui non avremmo mai nemmeno una possibilità d'esistenza<sup>56</sup> (“la via dell'apparire non è mai eludibile”).

Se è vero quindi che non si dovrebbe liquidare con troppa leggerezza la rilevanza filosofica dell'appello di Heidegger a favore di un *ἦθος* post-

<sup>52</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 211.

<sup>53</sup> M. Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, 1964, trad. it. a cura di F. Bolino *Corpo e spazio. Osservazioni su arte – scultura – spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.

<sup>54</sup> M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976, trad. it. a cura di A. Marini *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011.

<sup>55</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit., p. 21.

<sup>56</sup> A. Caputo, *Pensiero e affettività: Heidegger e le “Stimmungen” (1889-1928)*, op. cit., p. 256.

tecnologico, al contempo è evidente come egli non manchi mai di ribadire con forza l'impossibilità di porre un limite alla tecnica<sup>57</sup>.

Se c'è una cosa davvero impossibile per l'uomo – dice Heidegger – è il rigettare il mondo tecnico attuale come opera del demonio, tentando così di distruggerlo.

Non si può “sfuggire” al mondo tecnico, perché la tecnica non è un'attività bensì un modo d'essere, di dis-velare, dell'uomo nel mondo. Quello da cui dobbiamo essere in guardia però è abbracciare al contempo l'opinione che il mondo tecnico sia tale da impedirci in assoluto di “saltare” via da esso, considerando perciò l'attualità come l'unica forma possibile di realtà<sup>58</sup>.

## 6. Servibilità, affidabilità, etica dell'abitare

Caratteristica dell'oggetto della tecnica moderna è renderne visibile il campo visuale e consentirne la rappresentazione, al fine di svincolarne l'origine da qualsiasi altra “causa” che non sia quella “efficiente”. L'oggetto così inteso perde non solo il suo carattere di “utilizzabile” immediato, ma anche la sua capacità di “venire-a-stare-nell'essenza” (*anwesen*)<sup>59</sup>, ovvero di occupare un luogo in modo autosufficiente (*selbstgenügsames*).

Sia il semplice utilizzabile che l'oggetto della tecnica condividono il sottostare alla servibilità. In questo dunque sono essenzialmente vicini. Tuttavia entrambi sono distinti dalla cosa [naturale<sup>60</sup>] per il fatto di non

<sup>57</sup> G. Strummiello, *Heidegger e l'altro inizio nell'età della tecnica*, in *Bollettino Filosofico* 38:119-129, 2023.

<sup>58</sup> M. Heidegger, *Identität und Differenz*, 1955-1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 50.

<sup>59</sup> Heidegger usa il termine *anwesen*, che letteralmente sta a indicare “tenuta”, “immobile”, “podere”, ma che va inteso qui come *an-wesen*, [venire] nella (*an*) essenza (*wesen*), da contrapporsi ad *ab-wesen*, [venire fuori] dalla (*ab*) essenza (*wesen*). Nel tedesco i verbi separabili che iniziano con *an-* indicano un'azione di avvicinamento verso il soggetto, mentre quelli che iniziano con *ab-* presuppongono un movimento di allontanamento. Nella versione italiana i due termini vengono tradotti con “presenziare” (*anwesen*) e “assenziare” (*abwesen*), ma così c'è il rischio di dare luogo a un equivoco e confondere il venire-a-stare-nell'essenza-per-permanervi” (*answesen*) dell'opera d'arte con il mostrarsi come semplice-presenza (*vorhanden*), che invece è tipico dei prodotti del *Ge-stell*. Rif. M. Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 2003, Frankfurt, am Main, p. 15 e M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 686.

<sup>60</sup> Viene specificato cosa “naturale” perché Heidegger nel passo fa l'esempio di un blocco di granito non lavorato. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

condividerne lo sviluppo autonomo (*eigenwüchsigen*<sup>61</sup>) e l'essere stanziato in un luogo (*gedrängten*)<sup>62</sup>.

Lo strumento – dice Heidegger – condivide con la cosa naturale il fatto di essere determinato dalla cosalità, ma rispetto ad essa perde l'autonomo essere stanziato in un luogo, guadagnandoci però uno scopo. Ha dunque qualcosa in più della cosa naturale, ma qualcosa in meno dell'opera d'arte (*Kunstwerk*), che invece mantiene, come la cosa naturale, una certa “autosufficienza”.

L'arte, al pari della produzione artigianale, come detto per i greci rientrano entrambe nel novero delle abilità “tecniche”. I loro prodotti dunque sono in ogni caso frutto di una “fabbricazione”, e rispetto alla cosa naturale non sono in grado di svilupparsi da sé.

Ciò non vuol dire tuttavia che le cose naturali non subiscano un processo di “produzione”. Anzi la φύσις, la natura, il sorgere-da-sé (*das vorschein-her Aufgehen*) è una produzione (ποίησις) nel senso più alto, perché ciò che è presente (φύσει) ha in se stesso (ἐν ἑαυτῷ) il movimento iniziale (*Aufbruch*) della produzione, “come ad esempio lo schiudersi del fiore nella fioritura”<sup>63</sup>.

Questo parallelismo tra natura e produzione umana è analogo a quello sopramenzionato tra τέχνη e πράξις (il puro agire che ha in sé stesso il suo principio del movimento – ἔργον)<sup>64</sup>.

La natura è “ciò che fa scaturire da sé, ciò che ha la sua origine (ἀρχή) nella motilità”. La φύσις è perciò la disposizione che avvia alla motilità di qualcosa cui la motilità già appartiene, è quel modo di essere che porta la pianta a schiudersi a distendersi nell'aperto mentre cresce, fissandola però allo stesso tempo alla sua radice dandole così stabilità.

Heidegger, commentando Aristotele, dice che questa specie di ἐνέργεια ha la sua “essenza” (οὐσία) nel pro-dursi venendo da sé e tornando a sé; è perciò uno svelarsi, una “verità” (ἀλήθεια) che appartiene all'essere stes-

<sup>61</sup> Altra parola intraducibile in italiano. In tedesco *Naturwüchsig* si traduce con “crescita naturale”, “crescita spontanea”. “Wuchs”, “Wachsten”, “Wachstum”, sono tutti sinonimi per indicare “lo sviluppo” di qualcosa. *Eigen* invece in italiano è traducibile con “proprio”. Si potrebbe provare dunque a tradurre l'espressione *eigenwüchsigen* come “ciò che si sviluppa da sé”. Nella versione italiana di *Holzwege* viene usata l'espressione “autoconcreta”. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

<sup>62</sup> Letteralmente essere “pigiato”, “calcato” in un luogo. Nella versione italiana del testo viene utilizzato il termine “incoercibile”. Rif. M. Heidegger, *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, op. cit. p. 19.

<sup>63</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit. p. 9.

<sup>64</sup> Ciò allontana radicalmente l'idea di πράξις che ha Heidegger da quella che ne ha Hanna Arendt, per la quale invece si tratta di un'attività esclusivamente umana. Rif. H. Arendt, *The human condition*, 1958, trad. it. a cura di S. Finzi *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2015.

so. Per questo è possibile affermare che la verità (*ἀλήθεια*) coincide con la natura (*φύσις*)<sup>65</sup>.

Naturalmente per abbracciare questa visione occorre abbandonare l'idea corrente di verità come esattezza (*Richtigkeit*) della rappresentazione<sup>66</sup>, che è figlia della tecnica e della scienza moderne. La cosa, lo strumento, sono già nella verità perché dis-velano un mondo occupando uno spazio, recando con sé le tracce di quel mondo da cui provengono in modo essenziale.

Nella celebre analisi delle scarpe contadine del quadro di Van Gogh Heidegger riflette su quale sia il rapporto tra il movimento della cosa e la sua servibilità.

C'è una differenza tra l'oggetto della tecnica pro-vocante, la cosa naturale, lo strumento e l'opera d'arte. La cosa naturale ha in sé il principio del proprio movimento, che invece viene impresso dall'uomo alla cosa artificiale, all'opera d'arte e allo strumento. Questo movimento si realizza nello strumento nell'averne un fine, cosa che invece viene a mancare nell'oggetto della tecnica provocante perché inteso come semplice accumulabile. L'opera d'arte assomiglia alla cosa naturale per l'autonomia del proprio stare-in-un-luogo, ma l'oggetto rappresentato nell'opera non ci consente di fare esperienza della sua "strumentalità" (*Zugsein*). Essa viene meno infatti proprio nel momento in cui ci viene proposta l'immagine di uno strumento che non è impegnato nel suo servizio.

Nel caso di un paio di scarpe, esse – in quanto "cose" – hanno la loro essenza nella servibilità. In base alla loro servibilità cambieranno quindi sia materia che forma. È per questo che un paio di scarpe contadine hanno fattezze e consistenza diverse da un paio di scarpe da ginnastica. Nel momento in cui Van Gogh però decide di raffigurarle nel suo quadro le priva della loro appartenenza alla terra o all'uomo. Guardando il quadro di Van Gogh non siamo in grado di stabilire né dove stiano quelle scarpe (quale luogo occupino realmente) né a chi appartengono. Tuttavia – dice Heidegger – nello strumento-scarpa (*Schuhzeug*) continua a vibrare (*schwingen*) il tacito (*verschwiegene*)<sup>67</sup> "appello" (*Zuruf*)<sup>68</sup> della terra. Ciò è possibile perché la servibilità (*Dienlichkeit*) trae origine a sua volta dall'essere-fidato, attendibile (*Verlässlichkeit*), dello strumento.

<sup>65</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, 1, 1939, trad. it a cura di F. Volpi *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις*. Aristotele, *Fisica B* 1, in *Segnavia*, op. cit., pp. 193-252.

<sup>66</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, op. cit. p. 9.

<sup>67</sup> Altri sinonimi sono: "riservato", "tranquillo".

<sup>68</sup> *Zuruf* è, letteralmente, "grido".

Cosa vuol dire? Semplicemente che la cosa, o lo strumento, al contrario della loro immagine nell'opera d'arte, nel loro occupare un luogo senza venire utilizzati, rendono certo (*gewiß*<sup>69</sup>) un mondo.

La contadina reale, come quella immaginaria che possiede le scarpe del quadro di Van Gogh, anche se non è impegnata nell'utilizzare lo strumento-scarpa, sa che esso è in grado di dischiuderle la possibilità di camminare in un campo, magari coltivandolo (*be-bauen*). “Mondo e terra ci sono” nello strumento: l'affidabilità dello strumento assicura al mondo e alla terra la libertà, raccogliendo entro le cose tutta la loro modalità e ampiezza<sup>70</sup>. La servibilità non è dunque che la conseguenza “dinamica” dell'affidabilità, l'immissione della cosa all'interno di un suo invio (*schikt*) che le assegna una certa “storia destinale” (*Ge-schichte*), sottraendola alla possibilità di essere-scoperta (*Entdecktheit*) in infiniti modi tra loro diversi.

Per questo Heidegger dice che la “strumentità va incontro a *Verödung* (impoverimento, obliterazione, svuotamento<sup>71</sup>), decade a mero strumento”, e che “tale impoverimento della strumentità è lo svanire dell'affidabilità”, ciò che rende visibile solo la cruda servibilità<sup>72</sup>.

Tipo di ente	Caratteristica essenziale
Cosa naturale ( <i>Ding</i> )	– È origine del proprio movimento (φύσις)
Oggetto della tecnica provocante ( <i>Bestand</i> )	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – È caratterizzato da <i>Bewandtnis</i> , da servibilità (è un mezzo-per in vista di un fine)
Strumento ( <i>Zeug</i> )	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – È caratterizzato da <i>Bewandtnis</i> , da servibilità (è un mezzo-per in vista di un fine) – Il suo movimento si realizza nell'essere immagazzinato in vista di un fine – Il suo movimento si realizza nell'avere un fine
Opera d'arte ( <i>Kunstwerk</i> )	– L'uomo è origine del suo movimento (τέχνη) – Nel movimento che porta alla sua produzione perde la caratteristica di servibilità, facendo emerge meglio la sua affidabilità

<sup>69</sup> Da notare la comunanza etimologica tra “certo” (*gewiß*) e “coscienza” (*Gewissen*). È la certezza di essere-in-un-mondo che rende possibile la chiamata della coscienza (*Ruf des Gewissens*). Rif. M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 326-328.

<sup>70</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., pp. 23-27.

<sup>71</sup> Nella versione italiana: “desolazione”.

<sup>72</sup> Ivi, p. 27.

Solo l'affidabilità ci consente di cogliere ciò che lo strumento è in verità (*Wahrheit*). Esso è ciò-che-sta nella sua quiete (*Ruhe*), e che in virtù di questo venire-a-stare (*anwesen*) apre un mondo di possibili utilizzi a cui poter essere rimandato.

La quiete che intende Heidegger è perciò non una quiete statica, ma uno stato “a riposo” della cosa che apre a infinite possibilità di agire, il “punto zero dell'orientamento nel mondo”<sup>73</sup>.

Il tempio greco per esempio, nonostante sia stato costruito dall'uomo, non ha lo scopo di pro-vocare la natura come fa invece la centrale elettrica, né quello di rinviare a un'utilizzabilità immediata. Il tempio “se ne sta semplicemente lì, in mezzo a una valle rocciosa e frastagliata”. Nel fare questo “raccolge attorno a sé l'unità di quelle rotte e relazioni in cui nascita e morte, sciagura e benedizione, vittoria e sconfitta, perseveranza e rovina, procurano all'essere umano la figura del suo destino. La vigente ampiezza di tali relazioni aperte è il mondo di questo popolo storico”<sup>74</sup>. È per questo suo rimandare che esso risulta come essenzialmente conaturato all'abitare.

Questa riunione di relazioni aperte che rimanda al mondo rende bene per Heidegger l'autentico significato di “cosa”, che in inglese si dice *thing*, rimandando così all'analogica antica parola tedesca che sta per “riunione, raduno”, da cui *Ding* (“cosa” in tedesco)<sup>75</sup>.

Un vecchio e appariscente ponte di pietra che traversa un piccolo corso d'acqua occupa un posto nel mondo differente rispetto al ponte dell'autostrada, che invece è retto dal principio del calcolo e della massima utilità. Il ponte di pietra se ne sta lì nella sua quiete (*Ruhe*) per aprire occasionalmente un passaggio, mentre quello dell'autostrada non conosce pace, viene continuamente percorso in entrambe le direzioni. Questo frenetico passarvi sopra preclude all'automobilista di cogliere la ricchezza dei rimandi dell'oggetto-ponte, cosa resa possibile invece dalla quiete del ponte di pietra.

Il termine gotico per “rimanere, trattenersi”, è *bauen*, come la corrente parola usata in tedesco per “costruire” o coltivare un campo. Heidegger sottolinea però come un'altra parola gotica molto simile, *wunian*, consenta anche di associare un certo “sentimento” a questo rimanere. *Wunian* nell'antico gotico significa infatti essere contento, avere la pace (*Friede*), e la parola *Friede* indica il *Preie*, o *Frye*, “ciò che è libero”. *Fry* “significa preservato da mali e da minacce”, cioè curato, riguardato, *freien* indica “cingere di protezione” (*einfrieden*). Perciò il tratto autentico dell'abitare

<sup>73</sup> R. Winkler, *Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin*, in *Research in Phenomenology*, 47, 366-387, 2017, p. 368.

<sup>74</sup> M. Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, op. cit., p. 35.

<sup>75</sup> M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 102.

è questo avere cura (*Schonen*)<sup>76</sup> proteggendo e preservando da mali ciò che, una volta costruito, rimane nella sua quiete.

In questa quiete “destinata” prima o poi al movimento permane un’unità che rimanda alla terra, al cielo, ai mortali e ai divini. La cosa si staglia nello “spazio” (*Raum*) tra terra (*Boden*) e cielo (*Himmel*), è creata dai mortali (*Sterblichen*) o disponibile all’utilizzo da parte dei mortali quando è cosa naturale. Inoltre, questo riunire reca con sé una traccia del divino (*Göttlich*) nel momento in cui si raccoglie la totalità dei rimandi in un unico luogo disposto per l’uomo<sup>77</sup>, e ciò viene reso nell’opera d’arte tramite il simbolo (le scarpe contadine), inteso come proprio come il segno di riconoscimento di una reciproca appartenenza<sup>78</sup>.

La riunione di queste quattro (*vier*) destinazioni del rimandare delle cose viene chiamata da Heidegger *Ge-viert*<sup>79</sup>, letteralmente “quadrato” o “quadratura”, ma anche “recinto”.

Il *Geviert* ha la funzione di circoscrivere il mondo delle cose definendone i limiti, seguendo una “legge nascosta della terra” che la mantiene “nella moderata misuratezza del nascere e del perire entro i limiti della loro possibilità, che ognuna di esse segue e che tuttavia nessuna conosce”. Animali e piante non oltrepassano mai le loro possibilità. Solo la volontà, secondo Heidegger, che si organizza, con la tecnica, in ogni direzione, fa violenza alla terra e la trascina nell’esauzione, nell’usura e nelle trasformazioni dell’artificiale<sup>80</sup>.

Entra qui dunque in gioco il concetto di limite, che è ciò in base a cui va concepita la motilità (*Bewegtheit*). La quiete (*Ruhe*) che caratterizza il ponte di pietra è il caso limite del movimento (*Bewegung*), lo stare fermo (*Stillhalten*) include in un certo senso la motilità<sup>81</sup>. I greci – dice Heidegger – non a caso non avevano alcuna parola per “spazio”. Esso viene inteso infatti da Aristotele semplicemente come τόπος (luogo), ciò che è definito da un limite (πέρας) entro cui stare<sup>82</sup>.

L’autentico πέρασ però è quel τέλος verso cui tutte le occupazioni rimandano, “tendono” (ὄρεξις), senza che a sua volta rimandi a qualcos’altro, il τέλος τι αὐτό che guida la creazione di un oggetto o la scelta di

<sup>76</sup> Ivi, p. 99.

<sup>77</sup> M. Heidegger, *Hebel der Hausfreund*, 1957, trad. it. a cura di F. Gagliardi *Hebel, l'amico di casa*, Aguaplano, Perugia 2012, p. 83.

<sup>78</sup> M. Heidegger, *L'inno Der Ister di Hölderlin*, op. cit., p. 19.

<sup>79</sup> M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 99.

<sup>80</sup> M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 1936-1946, trad. it. a cura di G. Vattimo *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 64.

<sup>81</sup> M. Heidegger, *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, Fisica B 1*, op. cit., p. 238.

<sup>82</sup> M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 1958-1969, trad. it. a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991, p. 68.

un'azione come una delle quattro cause, la *causa finalis*, e che per questo è in grado di determinare un ente nella sua presenza attuale<sup>83</sup>.

Per Heidegger questo limite estremo, quella possibilità oltre cui non vi è più nulla a costituire la cosalità della cosa, è il *τέλειον* nel senso più radicale del termine, l'autentico "come" delle cose ma anche dell'uomo, una modalità dello stare al mondo corrispondente all'idea greca di *αγαθός* (Bene)<sup>89</sup>: il luogo (*τόπος*) inteso come la contrada (*Ortschaft*) nella quale il dis-piego offre dimora (*Heimat*) alla presenza di ciò che è presente<sup>90</sup>.

La caratterizzazione heideggeriana dello spazio è estremamente "ecologica", perché dominata dal pensiero della finitezza, da una concezione della libertà non più intesa come assoluta, che tende all'infinito, ma come accettazione del limite<sup>91</sup>.

È assumendo questa prospettiva che Heidegger nel celebre *Brief über den "Humanismus"* traduce *ἦθος* come *Aufenthalt*, soggiorno, luogo dell'abitare. La parola *ἦθος* rimanda all'abitare dell'uomo in mezzo all'ente concepito nel suo insieme<sup>92</sup>, "nomina la regione aperta dove abita l'uomo", facendolo soggiornare nella vicinanza di ciò che è aperto<sup>93</sup>.

Quello che rende difficile la comprensione del pensiero heideggeriano è il fatto che questo stare nella vicinanza dell'aperto equivale a stare nella vicinanza del *δαίμων*, del "dio", ma ciò non vuol dire altro che rispettare il mistero sacro del luogo, ascoltarlo in atteggiamento recettivo senza allontanarsene in favore di feticci perniciosi, siano essi mode o ideologie<sup>94</sup>.

Questo mistero corrisponde all'unità che lega tra loro gli infiniti rimandi delle cose, a ciò che è "poetico", e che in quanto tale si vota alla finitezza come ciò che si attiene ai limiti di ciò che conviene<sup>95</sup>.

Il risplendere delle cose, il suo gioco di specchi, è detto da Heidegger il "mondeggiare del mondo"<sup>96</sup>. Il mondo, lo spazio abitabile, non è altro che il continuo rimandare dei Quattro, un'unità semplice che porta perennemente ciascuno degli elementi coinvolti a richiamare immediatamente l'altro secondo la metafora dell'anello che si chiude del se stesso, o dell'Uroboro.

<sup>83</sup> M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, op. cit., p. 123.

<sup>89</sup> A tal proposito si veda il mio recente contributo: L. Pantaleone, *Perché un'etica originaria? Heidegger lettore di Aristotele*, in "Segni e comprensione", n.105, 2023.

<sup>90</sup> M. Heidegger, *Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, 1952, trad. it. a cura di G. Vattimo *Moira. Parmenide, VIII, 34-41*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 174.

<sup>91</sup> M. Iofrida, *Ecologia, natura, materialismo*, in *Nóema* n.12, 2021, p. 14.

<sup>92</sup> G. Carbone, *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, ETS, Pisa 2022, p. 80.

<sup>93</sup> M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, 1946, trad. it. a cura di F. Volpi *Lettera sull'"umanismo"*, Adelphi, Milano 1995, p. 90.

<sup>94</sup> C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille 2019, p. 60.

<sup>95</sup> M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., p. 152.

<sup>96</sup> M. Heidegger, *La cosa*, op. cit., p.119.

Un posto, un “luogo” abitabile, non è costituito solamente da terra, o gente, o spazio, o tempo, sia esso presente o futuro. È tutte queste cose insieme. Pensando all'essenza del “luogo” Inghilterra, per esempio, vengono in mente:

[...] le braccia nude delle querce invernali, le colline di Malvern che sfumano impercettibilmente nel cielo grigio tortora, Elgar che le percorre al suono del canto di lontane voci gallesi, la particolare inglesità, la malinconica dignità del *nobilmente* di Elgar, dei funerali di Edoardo VII, dei fieri eroi di un nobile passato, e del presente thatcherizzato in relazione a quegli eroi e a quel passato. E così via, senza fine. Ciascuno degli elementi della Quadratura è inestricabilmente connesso con tutti gli altri e riceve il suo essere da tale connessione.<sup>97</sup>

Nei suoi scritti su Hölderlin Heidegger si unisce al poeta nell'intendere questa relazione intrinseca alla Quadratura un “tenero rapporto infinito” (*das zartere unendliche Verhältniß*). Con il termine *un-endliche* (in-finito) si indica che i lati, le regioni del rapporto non stanno tra loro in isolamento, ma si appartengono l'un l'altro in una relazione che li percorre da un capo all'altro (*durchgängig*). Si tratta dunque di pensare non più l'infinito come il senza-fine, il senza-limite<sup>98</sup> (questa del resto è la caratterizzazione che ne dà la tecnica moderna) ma come un qualcosa che, pur stando nel suo limite, non esaurisce mai il suo fluire, non mettendo fine al suo scorrere.

## 7. “Ruralizzare” l'uomo: l'abitare come ripensamento del “proprio” e come rapporto con la differenza

Nel corso del tempo sono stati effettuati diversi tentativi di elaborare una “versione architettonica” del pensiero dell'abitare di Heidegger. Ne sono un esempio la spa e la Chapelle Bruder Klaus realizzate da Zumthor rispettivamente a Vals e Mechernich, la scuola di Hans Scharoun a Marl e la splendida villa sulle cascate di Frank Lloyd Wright<sup>99</sup>.

Il rischio di questi approcci però è di ridurre la filosofia dell'abitare di Heidegger a mera rappresentazione, a oggetto dell'apparire.

<sup>97</sup> J. Young, *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, in M. Wrathall, J. Malpas, *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus Vol. 1*, MIT Press, London, 2000

<sup>98</sup> M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-1968*, trad. it. a cura di L. Amoroso *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 196.

<sup>99</sup> Rif. A. Sharr, *Heidegger for Architects*, op. cit., e C. Bonicco-Donato, *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, op. cit.

Collocare una casa in un bosco e farla attraversare da una cascata o ricreare in una piscina termale il gioco di nebbia della foresta mattutina non bastano a immettere l'uomo sulla via del "mistero dell'essere", ovvero la via del nulla<sup>100</sup>. Una casa abitata da un essere umano che non "sa" abitare non lo metterà al sicuro rispetto al rischio di ridurre l'abitare all'abituale<sup>101</sup>, privando così la cosa dei suoi in-finiti rimandi.

Heidegger rende bene l'idea di questo rischio quando afferma che "tutti erriamo (*irren*) attraverso una casa del mondo alla quale manca l'amico di casa", cioè quell'amico che è interessato nello stesso momento sia all'edificio del mondo tecnicamente organizzato che al mondo in quanto casa per un abitare più originario, mettendoci al riparo dalla calcolabilità della tecnica.

Si è detto che Heidegger vede alla base dell'abitare una de-liberazione (*Entschlossenheit*) che apra il campo (la "verità") a una specifica modalità di interpretare<sup>102</sup> la "cosa". Si può: decidere di eliminare dalla cosa la circolarità del movimento dei Quattro immettendola in una specifica direzione di servibilità e mettendone da parte (obliandone) così l'affidabilità; metterne da parte anche la servibilità al fine di ricavarne solo puro immagazzinamento; valorizzarne l'affidabilità a discapito della servibilità, tramutandola così in opera d'arte.

I primi due modi di intendere la cosa sono tipici della via dell'apparire, che reca con sé il rischio estremo dell'allontanamento dall'essere (la tecnica moderna). L'opera d'arte invece emula la produzione naturale (la via dell'essere) consentendo di meditare la cosa al fine di porre in essere anche la domanda sul nulla, solitamente trascurata.

In ogni caso questo movimento di appropriazione di una determinata modalità di "comprensione" dell'essente viene chiamato da Heidegger *Ereignis*<sup>103</sup>.

L'interpretazione heideggeriana dell'architettura come "messa in opera della verità" è del tutto nuova, e può persino sembrare sconcertante. Ancora oggi siamo abituati a pensare infatti all'arte solo in termini di espressione e rappresentazione. Quello che ci sfugge è che il ponte di

<sup>100</sup> J. Young, *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, op. cit., pp. 190-191.

<sup>101</sup> M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, 1951-1952, trad. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996, p. 151.

<sup>102</sup> Sul concetto di "comprensione" come "interpretazione" si veda M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 167-205.

<sup>103</sup> Nella traduzione italiana, traducendo il termine con "evento", si perde la connessione tra *eigen*, proprio, ed *Er-eignis*. Anche in questo caso, come per la parola *anwesen*, occorre tralasciare la traduzione letterale per privilegiare quella etimologica. In tedesco *er-*, quando posto all'inizio di un verbo, dà sempre a intendere il movimento del cominciare, del divenire, del raggiungere, dell'ottenere. *Er-eignis* quindi potrebbe corrispondere all'italiano "ap-proprioamento".

pietra, la strada di campagna, il condominio di periferia, non esprimono solo un'immagine di loro fotografabile e rappresentabile su cartolina, ma "aprono" a un intero mondo con i suoi infiniti rimandi, fanno sì che un intero "luogo" dell'abitare emerga alla presenza. Le parole "terra" e "paesaggio" non vanno pensate così come mere espressioni topologiche, ma denotano tutte le cose che sono dischiuse tramite il raccogliersi del ponte nel suo luogo<sup>104</sup>.

Quello che Heidegger non manca di sottolineare è che le cose possono mutare il loro statuto essenziale a seconda della propria relazione con l'abitare umano. Una pietra, un pezzo di legno, possono passare dall'essere semplici cose a strumenti nel momento in cui l'uomo progetta per loro un fine, oppure possono essere estrapolate dal loro ambiente per divenire opere d'arte, perdendo la loro servibilità a vantaggio dell'emergere dell'affidabilità. L'architettura realizza un punto d'incontro perfetto tra queste due determinazioni. Il ponte di pietra immerso nella foresta nera, oggetto dell'abitare, si trova dunque a metà strada tra uno strumento e un'opera d'arte. Esso è in grado di mutare il proprio statuto essenziale a seconda di come viene considerato dall'uomo.

Questa modalità d'essere intermedia è ciò che è in grado di conciliare l'inevitabile necessità degli oggetti umani di "servire" a qualche cosa con il loro offrirsi ad un aperto, aprendo così uno spazio (*ἀ-λήθεια*). Ne è un esempio il design industriale, in cui l'uso viene perfettamente associato fin dall'inizio a una sofisticata coscienza estetica.



Figura 1 Esempio di Olivetti lettera 22, design di Marcello Nizzoli, esposta al MoMA di New York. Foto tratta da Wikipedia.

<sup>104</sup> C. Norberg-Schulz, *Heidegger's Thinking on Architecture*, Perspecta, 20, pp. 61-68, 1983.

Una macchina Olivetti lettera 22 è oggi un oggetto desueto, un oggetto che non è più possibile trovare nelle abitazioni contemporanee perché soppiantato dal *personal computer*, che offre prestazioni di tutt'altro livello in termini di “strumentalità” e “servibilità”.

Un computer è insomma un mezzo-per estremamente migliore, sotto il profilo quantitativo, di una vecchia macchina da scrivere Olivetti, ma non è sempre in grado di aprire un mondo nella direzione del “proprio”<sup>105</sup>. La macchina da scrivere offre un complesso di rimandi che oggi vanno in una direzione diversa da quella della mera servibilità, assumendo tutti i tratti tipici dell'opera d'arte: l'essere stanziato in un luogo (*gedrängten*), il rinviare a una dimensione storica (quella della rivoluzione industriale del dopoguerra italiano), più in generale a una coscienza storica di un popolo, ben rappresentata da un design tipico, unico nel suo genere.

Non si tratta solo di “bellezza”, non è con un mero giudizio di gusto che abbiamo a che fare osservando – o usando – un oggetto del genere. Attraverso l'oggetto parla la duplice storia dell'evento-appropriazione (*Er-eignis*) che ha portato l'uomo a modellare il nulla dando il via all'apertura di un nuovo spazio (lo spazio del *domestic office* italiano).

L'etica dell'abitare di Heidegger può trovare così applicazione pratica nel momento in cui viene consentita ad una cosa, attraverso il design, di oscillare in modo instabile e del tutto indistinto tra i due poli dell'affidabilità e della servibilità. Il tutto rientra naturalmente nell'economia dell'esperienza delle nostre percezioni e valutazioni, si basa sul fatto psicologico che gli oggetti o i meta-oggetti possiedono un'intrinseca capacità narrante<sup>106</sup>.

Nel momento in cui una costruzione o un'opera d'arte inizia ad essere percepita come “esperienza”, e non come mero oggetto da osservare, essa perde il suo stato di mera cosa materiale. Nella costruzione dell'oggetto dev'essere posta quindi in essere sin dall'inizio la problematizzazione della sua “appropriatezza” (*Eigentlichkeit*)<sup>107</sup>.

Il punto è che ogni popolo, secondo Heidegger, ha un suo “proprio” (*eigen*). Per i Greci ad esempio è il “fuoco del cielo”, per i tedeschi “la chiarezza dell'esposizione”<sup>108</sup>. La storia (oltre che l'architettura) si muove attraverso il confronto col tratto estraneo di chi ci ha preceduti, e solo la comprensione di questo tratto consente a un popolo di poter definire un proprio spazio occupandolo. Per coglierlo occorre abbracciare però un

<sup>105</sup> Mi sento di annoverare tra le eccezioni i prodotti della statunitense Apple, spesso iconici proprio in virtù del loro peculiare design.

<sup>106</sup> T. Filighera, A. Micalizzi, *Psicologia dell'abitare. Marketing, Architettura e Neuroscienze per lo sviluppo di nuovi modelli abitativi*, Franco Angeli, Roma 2018, p. 22.

<sup>107</sup> T. Spector, *Architecture and the Ethics of Authenticity*, *The Journal of Aesthetic Education* 45:4, pp. 23-33, 2011.

<sup>108</sup> M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, op. cit., pp. 98-113.

modo di pensare che “torni indietro”, ri-guardando al passato per ricostruire il “proprio” del presente e del futuro di un popolo.

Il rischio più grande dell'abitare consiste dunque nel de-liberare per l'immissione in un rapporto con le cose che precluda l'accesso alla connessione in-finita del *Geviert*. Ciò accade per esempio quando si costruiscono edifici perfettamente uguali tra loro, asettici, anonimi, che non abbiano alcun riguardo per il “proprio” (la propria storia architettonica, l'essenza del proprio popolo, le tradizioni<sup>109</sup>, i costumi), quando si permette a edifici storici di ospitare tendenze uniformizzanti e indifferenziate, che inglobano senza alcun riguardo la storicità del luogo, annullandola, oppure quando si traspone un'opera architettonica in un contesto totalmente differente, “copiandone” la forma senza tenere conto dei suoi in-finiti rimandi.



Figura 2 La copia della Tour Eiffel situata a Tianducheng, in Cina, quale esempio lampante di oggetto architettonico privato del suo tratto “proprio.”

Foto tratta da Wikipedia.

Il motivo per cui le “copie” architettoniche sfuggono al movimento di ri-appropriazione è che gli edifici non solo ci circondano e ci proteggono fisicamente, ma essenzialmente danno luogo a tutta un'altra serie di opere e progetti che risentono in qualche modo del loro stanziarsi in un luogo<sup>110</sup>.

<sup>109</sup> “Accadere non è un processo, ma tradizione”. Rif. M. Heidegger, *Logica e linguaggio*, op. cit., p. 175.

<sup>110</sup> T.T. Anderson, *Complicating Heidegger and the Truth of Architecture*, *The journal of aesthetics and art criticism*, 2011, 69-79, p. 79.

Heidegger rimarca anche però che il movimento del ritorno al “proprio” non è dato né dalla sola urbanistica né dalla filosofia, ma dalla poesia,<sup>111</sup> che quindi non va assolutamente intesa come mero esercizio letterario<sup>112</sup>.

L'accostamento di poesia e urbanistica è meno strano se si riflette meglio sul fatto che le nostre città – o il mondo-città, per dirla con Marc Augé – sono già immerse in un incessante reticolo testuale, che si fa pressante soprattutto nei nonluoghi della supermodernità, ovvero nei posti dove si organizzano condizioni di circolazione in spazi entro i quali si sa che gli individui interagiranno solo con dei testi (per esempio autostrade, centri commerciali, aeroporti). “Certi luoghi non esistono che attraverso le parole che li evocano”<sup>113</sup>. Il punto – come fa notare Agamben – è che oggi sembra che l'architettura, e soprattutto quella degli architetti di fama, si occupi soprattutto di questi luoghi, trovandosi nella paradossale situazione storica di dover “costruire l'inabitabile”<sup>114</sup>.

Secondo Heidegger l'unico modo di far sì che l'uomo costruisca nella direzione di un suo più originario abitare (*unsprünglicheres Wohnen*) è consentire quindi all'amico di casa, cioè al poeta, di “ruralizzare” (*verbauern*) l'universo.<sup>115</sup>

Il poeta è colui che consente all'uomo di abitare un luogo facendone la propria casa o dimora (*Heimat*)<sup>116</sup>, e ciò è possibile perché “istituisce” (*stiftet*)<sup>117</sup> ciò che è stabile facendo in modo che esso possa esporsi al mutevole, “a ciò che va e viene”. Il poeta “nomina gli dèi”, cioè assegna un nome a qualcosa che è già noto nel commercio pratico prendente-cura, consentendo all'esserci dell'uomo di venire portato in un riferimento saldo e installato su un “fondamento”. L'esserci è perciò poetico (*dichtend*) nel suo fondamento. Il che vuol dire che la poesia non è solo un ornamento che accompagna l'esserci, un entusiasmo momentaneo, ma il fondamento che regge la sua intera storia<sup>118</sup>.

<sup>111</sup> Ivi, p. 114.

<sup>112</sup> “È tempo di disabituarsi a sopravvalutare la filosofia e quindi a chiederle troppo. Nell'attuale situazione di necessità del mondo è necessaria meno filosofia ma più attenzione al pensiero, meno letteratura ma più cura della lettera delle parole”. Rif. M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo*, op. cit., p. 103.

<sup>113</sup> M. Augé, *Non-lieux*, 1992, trad. it. a cura di D. Rolland *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2024, pp. 138-139.

<sup>114</sup> G. Agamben, *Abitare, costruire*, Quodlibet 2018, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire#:~:text=Costruire%20significa%20verificare%20o%20realizzare,%2Dcasa%2C%20abitare%20significa%20costruire,ultimo%20accesso%2014/04/2025>.

<sup>115</sup> M. Heidegger, *Hebel, l'amico di casa*, op. cit., pp. 32-33.

<sup>116</sup> M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pp. 35-36.

<sup>117</sup> *Stiften* in tedesco ha anche il significato di *gründen*, “fondare”.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 48-51.

Si è già detto che per Heidegger la de-liberazione (*Entschlossenheit*) è in grado di immetterci in un movimento di non-appartenenza al proprio, un movimento in grado di condurci fuori di noi, nell'appartenenza a un popolo. Ciò che ora emerge dalla lettura heideggeriana di Hölderlin è che questa dialettica del proprio-improprio è connaturata all'essere-nel-mondo dell'uomo, e non può prescindere in alcun modo da un rapporto di essenzialità con il tempo e la storia.

Il movimento della storia per Heidegger comincia nel momento in cui lo spirito “dispiega la sua essenza” aprendosi nell'aperto. Lo spirito prodottosi dall'origine crede, hegelianamente, di cogliere il proprio (l'origine) in ciò che si è originato immediatamente in modo più prossimo, cioè nell'ambiente di casa. Ma l'origine – in quanto tale – ha la caratteristica di essere irripetibile, e dunque si cela nel momento stesso in cui il tutto ha inizio. Perciò quello che lo spirito scambia per origine non è la terra-madre, bensì la colonia, ovvero la terra-figlia che rimanda alla madre-patria senza mai lasciarla veramente apparire. Lo spirito ama questa colonia scambiandola per madre-patria, ma “in questo amore non è a casa propria”<sup>119</sup>.

Il compito dello spirito poetante diventa allora il far “divenire di casa” lo spirito, “tradurre” la colonia dalla terra madre, non consentire che il testo che occupa lo spazio dei nonluoghi dell'ipermodernità prevarichi sull'affidabilità del luogo. Questa – dice Heidegger – è la legge fondamentale della storia, la cui storicità ha quindi la sua essenza in un “ritorno al proprio” che può avvenire però solo come escursione (*Ausfahrt*) nell'estraneo<sup>120</sup>. L'abitare è dunque un movimento di ritorno-a-casa che consiste nel far esperienza di ciò che è estraneo per rendersi più esperti in ciò che è proprio.

Questo pensare nella direzione di ciò che non è proprio è definito da Heidegger *un-heimlich*<sup>121</sup> (in italiano spesso tradotto con “inquietante”), che traduce il greco *δεινότατον*. Si crea così una connessione etimologica tra *unheimlich* e *unheimisch* (l'essere spaesato, privo di patria, non a casa): l'inquietante (*das Unheimliche*) è qualcosa che si stabilisce senza il tratto ordinario nel tratto non ordinario<sup>122</sup>, abbandonando quindi l'ap-proprietatezza (*Eigen-tlichkeit*) a favore della dis-appropriatezza (*Uneigen-telichkeit*)<sup>123</sup>.

L'essere-spaesato è possibile solo per l'uomo, perché solo a lui spetta la scelta (de-liberazione) di riferirsi all'ente in un determinato modo di

<sup>119</sup> M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pp. 112-113.

<sup>120</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>121</sup> Letteralmente “sospettoso”, “sinistro”, “poco rassicurante”.

<sup>122</sup> M. Heidegger, *L'inno der Ister di Hölderlin*, op. cit., pp. 64-67.

<sup>123</sup> Com'è noto purtroppo in italiano questi termini vengono quasi sempre tradotti con “autenticità” e “inautenticità”, attribuendogli così una connotazione valoriale che tuttavia è del tutto estranea al pensiero di Heidegger.

comprenderlo. Chi è spaesato rinuncia a ciò che è di casa, e questo separa nettamente il *δεινότατος* dall'avventuriero, che invece esplora il territorio estraneo solo al fine di fare ritorno al proprio.<sup>124</sup>



Figura 3 Il *Tour Montparnasse* a Parigi (lato sinistro), costruito negli anni 1969-1973, è praticamente identico al *MetLife Building* di New York, completato nel 1963. Entrambi hanno una “inquietante” struttura modernista con una forma massiccia e rettangolare, estetica brutalista, finestre ripetitive e volumi compatti. Foto tratte da Wikipedia.

Com'è possibile leggere tra le righe il punto centrale di questa dialettica proprio-improprio (*eigen-uneigen*) o amico-straniero (*Freund-Fremd*) è il concetto di uguaglianza. Chi è “spaesato” infatti rinuncia al molteplice possibile manifestarsi delle cose a favore di un unico modo dell'interpretazione. È da qui che nascono per esempio fast-food ed esercizi commerciali identici in tutto il mondo<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Ivi, pp. 68-71.

<sup>125</sup> Dell'importazione/imitazione di altri edifici architettonici, nello specifico in riferimento allo *shikumen* shangainese, ne parla anche Richard Sennett in R. Sennett, *Building and Dwelling*, 2018, trad. it. a cura di C. Spinsoglio *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 134.



Figura 4 Il negozio di Zara a New York presenta uno stile e un design praticamente identico in qualsiasi città del mondo. Foto tratta da Wikipedia.

Heidegger fa notare tuttavia che questa idea della riunione del molteplice in un'unità indifferenziata fa sparire tutta la ricchezza data dalla diversità del reale (il mondo e la cosa con i loro rimandi).

Occorre perciò stabilire una differenza tra l'Uguale (*das Gleiche*) e lo Stesso (*das Selbe*), in cui invece la diversità anziché svanire faccia la sua comparsa<sup>126</sup>.

È tipico della tradizione filosofica (dunque della metafisica) aver da sempre inteso la relazione che lega l'uno al molteplice in senso logico-matematico, tentando di operare una "sintesi" del reale al fine di ricavarne un discorso puramente "razionale". La riduzione all'Uguale reca con sé però quella che Heidegger chiama in modo eloquente "l'americanizzazione della lingua", ovvero la dispersione della pluralità di significato delle parole – che improvvisamente si ritrovano impoverite della loro storia, della loro tradizione, dei loro rimandi – a un unico significato inequivocabile, fino ad essere ristrette in una sigla<sup>127</sup>.

<sup>126</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, op. cit. p. 58.

<sup>127</sup> M. Heidegger, *L'inno Andenken di Hölderlin*, op. cit., pp. 14-15.

Questo “privare le parole [o gli edifici, le opere] del tempo” ha conseguenze anche sul modo di abitare e costruire dell’uomo<sup>128</sup>. La riduzione all’Unico ci illude infatti di essere creatori e padroni del linguaggio, non facendoci riflettere invece sul fatto che siamo dominati dal linguaggio perché immessi sin dalla nascita (“gettati”) in una storia e una tradizione di lingue e di popoli. Questo è il senso dell’espressione heideggeriana “l’uomo parla soltanto nella misura in cui risponde (*entspricht*) al linguaggio”<sup>129</sup>. Fare ritorno al proprio significa rovesciare il rapporto tra uomo e linguaggio, percorrendo all’indietro i passi che portano dalla terra straniera del linguaggio-calcolo alla via di casa, corrispondente al luogo (*Ort*) dell’ascolto (*zuhören*) del linguaggio<sup>130</sup>.

L’uomo è inserito nella storia dell’essere, ovvero nella storia del movimento del proprio-non proprio. Ma, a differenza degli altri esseri viventi, egli è in grado di vivere costantemente con questa storia in un rapporto di corrispondenza, appartiene (*gehört*) all’essere perché in grado di ascoltarlo (*hören*)<sup>131</sup>.

È questo il più autentico significato “dell’essere ruralizzato”. Non semplicemente abitare un paesaggio “rurale” (che è quello che molti detrattori vorrebbero leggere tra le righe del pensiero di Heidegger), ma costruire oggetti concependosi come de-centrati rispetto all’istanza razionale dell’identico, valorizzando la propria differenza nella consapevolezza dell’unicità del proprio popolo e della propria storia d’origine; questo anche – ma non solo – ri-appropriandosi di alcuni oggetti d’uso “antichi” o “vintage”<sup>132</sup>, sacrificando un po’ della ormai non più efficiente servibilità per venire incontro a delle esigenze “abitative” di natura del tutto personale.

Il fatto che l’esserci sia in questo rapporto dà lui un primato ontologico, primato di cui potrebbero fregiarsi anche gli animali. Il poter decidere nel senso del possesso o dello smarrimento di questo rapporto conferisce però all’esserci anche un primato ontico<sup>133</sup>, ed è questo ciò che lo rende in grado di assumere su di sé la scelta di un determinato modo del pensare e del costruire, e più in generale del rapporto che lo lega al suo mondo-ambiente (*Umwelt*).

<sup>128</sup> M. Heidegger, *Costruire, abitare, pensare*, op. cit., p. 97.

<sup>129</sup> M. Heidegger, *Dichterisch wohnet der Mensch*, 1951, trad. it. a cura di G. Vattimo *Poeticamente abita l’uomo*, in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 127.

<sup>130</sup> M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache*, 1959, trad. it. a cura di A. Caracciolo *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015, p. 27.

<sup>131</sup> M. Heidegger, *Identità e differenza*, op. cit., p. 37.

<sup>132</sup> “Riciclare”, “riutilizzare”, “rivalutare”, “riconcettualizzare”, “ristrutturare” sono del resto alcuni degli elementi cardini del sistema delle “otto r” di Serge Latouche. S. Latouche, *Le pari de la décroissance*, 2006, trad. it. a cura di M. Schianchi *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>133</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 20-27.

## Bibliografia

- Agamben G., *Abitare, costruire*, Quodlibet 2018, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-abitare-e-costruire#:~:text=Costruire%20significa%20verificare%20o%20realizzare,%2Dcasa%2C%20abitare%20significa%20costruire.>
- Anderson T.T., *Complicating Heidegger and the Truth of Architecture*, The journal of aesthetics and art criticism, 2011.
- Arendt H., *The human condition*, 1958, trad. it. a cura di S. Finzi *Vita Activa*, Bompiani, Milano 2015.
- Augé M., *Non-lieux*, 1992, trad. it. a cura di D. Rolland *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 2024.
- Bonicco-Donato C., *Heidegger et la question de l'habiter. Une philosophie de l'architecture*, Parenthèses, Marseille, 2019.
- Caputo A., *Pensiero e affettività: Heidegger e le "Stimmungen" (1889-1928)*, Franco Angeli, Roma 2001.
- Carbone G., *Etica e ontologia. Heidegger e Levinas*, ETS, Pisa 2022.
- Filighera T., Micalizzi A., *Psicologia dell'abitare. Marketing, Architettura e Neuroscienze per lo sviluppo di nuovi modelli abitativi*, Franco Angeli, Roma 2018.
- Heidegger M., *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, 1924, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, 1926, trad. it. a cura di F. Volpi *I concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano 2000.
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, 1927, trad. it. a cura di Franco Volpi *Essere e tempo*, Longanesi, 2005 Milano.
- Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes*, 1929, trad. it. a cura di F. Volpi *Dell'essenza del fondamento*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1*, 1939, trad. it. a cura di F. Volpi *Sull'essenza e sul concetto della Φύσις. Aristotele, Fisica B 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.
- Heidegger M., *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, 1934, trad. it. a cura di U. Ugazio *Logica e linguaggio*, Marinotti, Milano 2008.
- Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, 1935, trad. it. a cura di G. Vattimo *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 2019.
- Heidegger M., *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935/1936, trad. it. a cura di V. Cicero *L'origine dell'opera d'arte*, in *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*, Bompiani, Milano 2002.
- Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 1936-1968*, trad. it. a cura di L. Amoroso *La poesia di Hölderlin*, Adelphi Milano.
- M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, 1936-1946, trad. it. a cura di G. Vattimo *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Hölderlins Hymne "Andenken"*, 1941/1942, trad. it. a cura di U. Ugazio *L'inno Andenken di Hölderlin*, Mursia, Milano 1997.
- Heidegger M., *Hölderlins Hymne "Der Ister"*, 1942, trad. it. a cura di C. Sandrin e U. Ugazio *L'inno der Ister di Hölderlin*, Mursia, Milano, 2003

- Heidegger M., *Parmenides*, 1942-1943, trad. it di G. Gurisatti *Parmenide*, Adelphi, Milano 1999.
- Heidegger M., *Feldweg-Gespräche*, 1944-1945, trad. it. a cura di A. Fabris e A. Pellegrino *Colloqui su un sentiero di campagna (1944/1945)*, Il Melangolo, Genova 2007.
- Heidegger M., *Brief über den "Humanismus"*, 1946, trad. it. a cura di F. Volpi *Lettera sull'umanismo*, Adelphi, Milano 1995.
- M. Heidegger, *Dichterisch wohnt der Mensch*, 1951, trad. it. a cura di G. Vattimo *Poeticamente abita l'uomo*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Was heißt Denken?*, 1951-1952, trad. it. a cura di U. Ugazio e G. Vattimo *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1996.
- Heidegger M., *Moirà (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*, 1952, trad. it. a cura di G. Vattimo *Moirà. Parmenide, VIII, 34-41*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Vorträge und Aufsätze*, 1954, trad. it. a cura di G. Vattimo *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Heidegger M., *Gelassenheit*, 1955, trad. it. a cura di A. Fabris *L'abbandono*, Il Melangolo, Genova 2004.
- Heidegger M., *Identität und Differenz*, 1955-1957, trad. it. a cura di G. Gurisatti *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009.
- Heidegger M., *Hebel der Hausfreund*, 1957, trad. it. a cura di F. Gagliardi *Hebel, l'amico di casa*, Aguaplano, Perugia 2012.
- Heidegger M., *Zollikoner Seminare*, 1958-1969, trad. it. a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella *Seminari di Zollikon*, Guida, Napoli 1991.
- Heidegger M., *Der Weg zur Sprache*, 1959, trad. it. a cura di A. Caracciolo *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 2015.
- Heidegger M., *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, 1964, trad. it. a cura di F. Bolino *Corpo e spazio. Osservazioni su arte – scultura – spazio*, Il Melangolo, Genova 2000.
- Heidegger M., *Die Kunst und der Raum*, 1969, trad. it. a cura di C. Angelino *L'arte e lo spazio*, Il melangolo, Genova 1984.
- Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten*, 1976, trad. it. a cura di A. Marini *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma 2011.
- Husserl E., *Logische Untersuchungen*, 1901, trad. it. a cura di G. Piana *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore Milano 2015.
- Husserl E., *Pariser Vorträge*, 1929, trad. it. a cura di A. Canzonieri in *Meditazioni cartesiane e lezioni parigine*, Editrice La Scuola, Brescia 2017.
- Husserl E., *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 1950, trad. it. a cura di V. Costa *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002.
- Iofrida M., *Ecologia, natura, materialismo*, in *Nóema* n.12 2021.
- Latouche S., *Le pari de la décroissance*, 2006, trad. it. a cura di M. Schianchi *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Nancy J. L., *Être singulier pluriel*, 1996, trad. it. a cura di D. Tarizzo *Essere singolare-plurale*, Einaudi, Torino 2020.
- Norberg-Schulz C., *Heidegger's Thinking on Architecture*, *Perspecta*, 20, pp. 61-68, 1983.

- Pantaleone L., *Perché un'etica originaria? Heidegger lettore di Aristotele*, in *Segni e comprensione* n.105, 2023.
- Piana G., *Filosofia della musica*, Guerini e Associati, Milano 2020.
- Sharr A., *Heidegger for architects*, Routledge, New York 2007.
- Sennett R., *Building and Dwelling*, 2018, trad. it. a cura di C. Spinsoglio *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano 2018.
- Spector T., *Architecture and the Ethics of Authenticity*, *The Journal of Aesthetic Education* 45:4, pp. 23-33, 2011.
- Strummiello G., *Heidegger e l'altro inizio nell'età della tecnica*, in *Bollettino Filosofico* 38:119-129, 2023.
- Winkler R., *Dwelling and Hospitality: Heidegger and Hölderlin*, in *Research in Phenomenology*, 47, 366-387, 2017.
- Young J., *What is Dwelling? The homelessness of Modernity and the Worlding of the World*, in M. Wrathall, J. Malpas, *Heidegger, Authenticity, and Modernity. Essays in Honor of Hubert L. Dreyfus Vol. 1*, MIT Press, London, 2000.



Luca Scafoglio\*

## Suffering and resistance. Remarks on critical theory and moral thought in Adorno

### Abstract

This paper explores three levels at which Adorno's Critical Theory engages moral thought, by constantly connecting normative and descriptive aspects: a) as a moral critique of bourgeois life, i.e., a critique of real modes of subject's relation to itself, things and other people, invoking moral-normative criteria; b) as a critique of the internal normativity of bourgeois life, which turns out to be intertwined with domination, and c) as a critique of modern moral theories, which themselves prove to be connected with the same social relations and grounded in identity thought. Making a demarcation with respect to both the tradition of virtue and the good, and that of the ethics of norms, it is argued that Adorno's proposal of an ethics of "resistance" moves between a contextualism of "damaged life" and a peculiar "agent-based" moral theory, centred on the self-reflexive movement of a situated agent. The latter finds itself entangled within relations of domination, as such committed to revoking its own monadic constitution and inclined to give voice to the oppressed, "inside" and "outside" himself.

### Keywords

Forms of life; Context of guilt; Right/wrong life; Description/prescription; *Nicht mitmachen*

### 1. Bourgeois form of life as a "context of guilt"

The following considerations deal with Adorno's critical theory in terms of a critique of bourgeois world as a form of life, which includes three theoretical moves: a) a moral critique of bourgeois life, i.e., a critique of real modes of subject's relation to itself, things and other people, which invokes moral-normative criteria<sup>1</sup>; b) a critique of the internal

\* Università degli Studi di Salerno

<sup>1</sup> Cf. G. Schweggenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Springer, Wiesbaden 2016, pp. 202 ff.

normativity of bourgeois life, which turns out to be both intertwined with the private property relationship and “ruined”, overcome and confuted by social development and finally reduced to a “ghostly” condition – social criticism here includes descriptive, social-theoretical moments, which strive to reconstruct the connection between the social process and its internal moral ideology, as well as moral-theoretical moments, in light of which the whole connection proves to be “guilty”; c) a critique of modern moral theories, which themselves prove to be connected with social relations of domination and grounded in identity thought. While the first and the second issues are addressed in *Minima Moralia*, which offers a “physiognomic” concretion of the conceptual framework established in *Dialectic of the Enlightenment*, the third topic is discussed in *Problems of Moral Philosophy*, the lecture given in 1956-1957 and in 1963.

In fact, Adorno focuses on and challenges the framework of a liberal individualism; the latter, more than just as a specific direction of normative theory, is meant as a widespread self-understanding and ideology of the individual in the postwar Reconstruction society, centered on the separation between private and social dimensions, between morality and politics. Such an individual “still feels sure of its autonomy”, he actually only imitates, or mimics, the qualities of the “old subject”<sup>2</sup>, now in full dissolution.

One of the reference passages states: “the caring hand that even now tends the little garden as if it had not long since become a ‘lot’ like many others, “but fearfully wards off the unknown intruder”, “is already that which denies asylum the political refugee”<sup>3</sup>. What is called into question is the individual’s claim to preserve the private as a sphere of innocent enjoyment, in which to carry out non-antagonistic, loving or caring practices toward things – or perhaps even people –, at a time when the economic foundations of that dimension have been undermined and in the face of the unspeakable suffering generated by the socio-historical course on a global scale. In the background lies the constitution of the modern individual centered on the property relationship, by virtue of which the other, the stranger, is perceived as an intruder and a potential threat, in accordance with a tendency emphasized by the development of monopoly and state capitalism: the more personal property falls at the mercy of large social organisms – monopolies and public-private power aggregates

<sup>2</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1951, in Id., *Gesammelte Schriften*, ed. by R. Tiedemann, vols. 1-20, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970-1986 (= AGS), vol. 4, p. 14; Engl. transl. by E.F.N. Jephcott, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, Verso, London 1974, p. 16 (“Dedication”).

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 37; Engl. transl., p. 34 (“Le bourgeois revenant”).

– the more the individual grabs on its excluding feature. The latter must prevail all the more as a fierce closure toward those on whom domination falls hardest, in a world where the effects of global processes increasingly, directly impact the daily lives of the privileged ones. Hence Adorno's conclusion: the more their world threatens objectively to collapse, the more “the subjectivity of the rulers and their hangers-on becomes totally inhuman [*unmenschlich*]”<sup>4</sup>. Everyday life is denied all innocence in light of the relationships of subjugation sedimented in it and in which it is involved. “There is nothing innocuous left”: even the “little pleasures”, in which life would like to conceal the great responsibilities and awareness, turn out to be caught within the social connection in which domination and terror unfold, as a kind of “joining in” it<sup>5</sup>.

By resorting to a semantics proper to virtue ethics, Adorno records the decay of three areas of moral experience and corresponding qualities of the person. First of all, “independence, perseverance, forethought, circumspection”, “whatever was once good and decent in bourgeois values”<sup>6</sup>, i.e., the properties requested from the good businessman, related to the intellectual and emotive autonomy of the self disappear: as Sombart already notes about “middle class virtues”, some of them cease to exist as characteristics of living beings and become systemic imperatives, embedded in the rationality immanent to large economic aggregates, as “part of the mechanism of business” and “objective principles” of its functioning<sup>7</sup>. In such a displacement from the individual to the mechanism the other virtues, those connected with “the trammels of law and morality” – the constraints exerting a restraining and regulating effect on economic activity, and in particular on competition, even symbolically – simply fade away, as Sombart adds, since “unrestricted competition” and “unscrupulous smart business” prevail<sup>8</sup>. For the individual's self-preservation, an ability to “adapt” to circumstances in the short term becomes decisive. In any case, from the perspective of Critical Theory, such figures of “rationality” and “freedom” are so deeply rooted in “acquisitive” and “possessive” individualism<sup>9</sup>, that they cannot claim any moment of (moral) “surplus” – in this sense, the very notion of “virtue”, in the Adornian evocation, perhaps does not lack an ironic undertone.

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

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26; Engl. transl., p. 25 (“How nice of you, Doctor!”).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37; Engl. transl., p. 34 (“Le bourgeois revenant”).

<sup>7</sup> W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1920 (I ed. 1913), p. 236; Engl. transl. by M. Epstein, *The Quintessence of Capitalism: A Study of the History and Psychology of the Modern Business Man*, Howard Ferting, New York 1967, p. 187.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 234 f.; Engl. transl., pp. 184 f.

<sup>9</sup> Cf. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Clarendon Press, Oxford 1962.

A second area consists of disparate moral experiences, such as “tenderness between people”, “consideration for others”<sup>10</sup> and gift – as a concretion of cognitive-emotional contact with things that does not reduce them to mere means and thus to performance, but recognises them as *medium* of experience and of its articulation between living subjectivities<sup>11</sup>. According to their social matrix, these are the result of the survival of pre-capitalist privileges, transitional phenomena between the society of absolutism and liberal society, or emerging in the interstices of the bourgeois form of life. At the same time, they disclose a utopian moment, as they envisage the possibility of non-instrumental relations between people who think of each other as a subject<sup>12</sup>. In any case, since things and people are reduced in terms of mere fungibility, they atrophy and the individual immersed in the flow of “giving and taking, discussion and implementation, control and function”, “makes himself a thing and freezes”<sup>13</sup>.

A third area, somewhat close to the second one – though carrying its own moral and social identity – is that of feminine values of care: as Horkheimer and Adorno write in *Dialectic of the Enlightenment*, the triumph of patriarchy and proprietary order fixes women’s identity as the one who, outside the world of production, “look(s) after [*pflegt*] the producers”<sup>14</sup>. The qualities emerging here allude to a “solidary” attitude, by which human beings can confront death; however, they refer to a “reconciliation” that grows in the shadow of relations of subjugation<sup>15</sup>. Anyway, as with the other moments of “surplus”, these also seem to be affected by the most recent modernization, which, with the widespread nature of the (post)liberal individual, promises women, to all those who are allowed to produce, the “redive” “autonomy of the entrepreneur”<sup>16</sup>.

*Es gibt kein richtiges Leben im falschen*: while Jephcott translated it as “Wrong life cannot be lived rightly”<sup>17</sup>, Livingstone’s translation reports:

<sup>10</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 45; Engl. transl. p. 41 (“Struwelpeter”).

<sup>11</sup> The “live contact with the warmth of things” which reverberates on people: *ibid.*, p. 47; Engl. transl., p. 43 (“Articles may not be exchanged”).

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 45, 47; Engl. transl., pp. 41 (“Struwelpeter”), 42 (“Articles may not be exchanged”).

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 47; Engl. transl., p. 43 (“Articles may not be exchanged”).

<sup>14</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido, Amsterdam 1947, in AGS, vol. 3, p. 285; Engl. transl. by E.F.N. Jephcott, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, Stanford UP, Stanford 2002, p. 206 (“Man and beast”).

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 94; Engl. transl., p. 59.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 127; Engl. transl., p. 84.

<sup>17</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 43; Engl. transl., p. 39 (“Refuge for homeless”).

“There can be no good life within the bad one”<sup>18</sup>, emphasizing the tension between singular life and the one of the social nexus, as well as the dependence of the former on the latter. This is because in the capitalist world, domination is still largely implemented through real abstraction, whereby relations of subjugation unfold through a chain of intermediate nexuses and impersonal practices; since for most individuals it is true that they both are dominated and take part in domination, a single man can deceptively claim to have innocent conduct or at least enjoy innocent moments in private. This is well understood by the notion of “context of guilt”<sup>19</sup>: in its mythical configuration, it refers to caducity ad guilt, the “blind context of nature”<sup>20</sup> that holds and penetrates beings as subject to the rhythm of mere transience, of birth and death. It is the creatural condition as life at the mercy of an inscrutable destiny, whereby birth is paid for with death and existence itself is resolved in the progressive extinction of the ‘debt’. The formulation marks the condemnation of finite beings decreed by myth, and reaffirmed – on a new basis – by the enlightenment. However, once “disenchanted”, it points to the “entanglement” (*Verstricktheit*)<sup>21</sup>, the guilty nexus of a society ruled by relations of domination, which determine the individual by penetrating into the “most hidden recesses” of its existence and subjectivity<sup>22</sup>.

However real, ambiguity is the mythical condition *par excellence*: on the one hand, social totality collapses upon the individual and apparently deprives him of all agency; on the other hand, as long as he does not question the relationships of domination within and without himself, his conduct bears the traits of complicity and collaboration. Therefore, “people are at once responsible and not responsible”<sup>23</sup>. The issue results in the antinomy of necessity and freedom, as formulated and claimed to be solved by modern thought starting from Kant, on a “metaphysical” level; in Adorno, instead, ambiguity and antinomy are to be grasped in historical terms: it is the thickening of experience in the singular (and collective) life that, from time to time, anchors the individual, somehow

<sup>18</sup> Id., *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Suhrkamp, Frankfurt/M. 1996, p. 9; Engl. transl. by R. Livingstone, *Problems of Moral Philosophy*, Polity Press, Cambridge 2000, p. 1.

<sup>19</sup> Cf. M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 77; Engl. transl., p. 46, mod. transl.

<sup>20</sup> Th. W. Adorno, *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, Mohr, Tübingen 1933, in AGS, vol. 2, p. 168; Engl. transl. by R. Hullot-Kentor, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1989, p. 120, mod. transl.

<sup>21</sup> M. Horkheimer, Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 47; Engl. transl., p. 23.

<sup>22</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 13; Engl. transl., p. 15 (“Dedication”)

<sup>23</sup> R. Jaeggi, “No Individual Can Resist”: “Minima Moralia” as Critique of Forms of Life, in “Constellations”, 12/2005, No 1, pp. 65-82, here p. 70.

hardened and “immunized” in the face of the awareness of his own and others’ suffering, so that collaboration with domination remains unconscious, or leaks out, until it eventually imposes itself as something intolerable for the subject, as a situation that causes him to question the primacy of self-preservation and triggers “resistance” (*Widerstand*). Such a non-predetermined interweaving of cognitive and affective moments defines the “supervenient”, or “additional” character of moral action<sup>24</sup>.

Therefore, Adorno’s formula identifies – and challenges – a theoretical model that, following a path from Kant to existentialist ethics, upholds the absolute autonomy of moral life from the socio-historical context, of morality from politics: at the climax of the path, the claim that the subject can gather in itself, regardless of any socio-historical determination, as something “freely fluctuating”, transfigures “dependence” on the socio-historical nexus into a metaphysical “unavailability” that afflicts human being in relation to God (Kierkegaard) or being (Heidegger).

## 2. Beyond the “right” and the “good”

While making regular use of “*richtiges Leben*” in his discussion of ethical problems, Adorno seems to avoid the term “good life”, except when associating it with the idea of a life unfolding “in the form in which community exists”, i.e., with the “harmonizing representations”, asserting a double reconciliation, a forced and therefore only apparent one, both of individual and social life, and of existence and value<sup>25</sup>. Using a Hegelian terminology, he defines it as the “substantial nature of the ethical”<sup>26</sup>. Therefore, with reference to the translation occurring in the English edition of the mentioned lecture of 1963, one may wonder if “good/bad life” best renders Adorno’s intent, or if this may be better understood through the formulation: “There can be no right life within the wrong one”, both in the light of Adorno’s terminological preference and theoretical implications, and of contemporary debate in ethics.

<sup>24</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 18; Engl. transl., p. 7, mod. transl. For the “indifference of the privileged”, a constellation of problems somewhat akin to the Adornian one, see C. Gilligan, A. Hochschild, J. Tronto, *Contre l’indifférence des privilégiés. A quoi sert le “care”*, French transl., Payot, Paris 2013. On Adorno’s moral thought and the care, cf. E. Ferrarese, *The Fragility of Concern for Others. Adorno and the Ethics of Care*, Engl. transl. by S. Corcoran, Edinburgh UP, Edinburgh 2021.

<sup>25</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., pp. 22, 28; Engl. transl., pp. 10, 15.

<sup>26</sup> “Substantialität des Sittlichen”: *ibid.*, p. 24; Engl. transl., p. 12. Cf. G.W.F. Hegel, *Werke*, Bd. 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, p. 142; Engl. transl. by J. Sibree, *Lectures on the Philosophy of History*, Bell, London 1902, p. 117, mod. transl.

This is somewhat related to the distinction, argued by Adorno, between “ethics” (*Ethik*) and “morality” (*Moral*)<sup>27</sup>: while the latter maintains “the tensions between the general and the particular, between empirical existence and the good”<sup>28</sup>, the former tends to replace the (moral) norm with a given identity, whether individual or collective, which should guarantee the actuality of moral life. In both cases, certain areas of existence are transfigured into value, so that it becomes possible, as Adorno states in the first draft of the lecture *Problems of Moral Philosophy* delivered in 1956-57, “to talk about conscience without appealing to the element of compulsion it contains”<sup>29</sup>.

The ethics-morality pattern of polarization reveals the crisis of the ascetic ideal as a binding force within the post-bourgeois form of life, as it is transposed in a twofold ideology, which identifies good life with the “refinement and self-cultivation of the individual”<sup>30</sup>, or with its accordance with “some cultural values”<sup>31</sup>. As for its philosophical resonance, Heidegger’s “existentialism” remains Adorno’s main reference also for the post-World War II ethical debate<sup>32</sup>: here, in the tension and complicity between the primacy of individual authenticity and the restoration of community, he finds the prototypical forms of two patterns of ethics (of the good life). In fact, as he also argues in *The Jargon of Authenticity*, emptied subjectivity, reduced to mere “self-belonging” as *Dasein*, to what is “in each case mine” – on the pattern of the “relation of property”<sup>33</sup> – is too unstable and precarious not to invoke the return of the *Gemeinschaft*<sup>34</sup>.

One might argue that Adorno prefigures – and criticises – the impulse that Heideggerism gives to the inaugural stages of the “rehabilitation of practical philosophy”<sup>35</sup>. In more general terms, his approach allows for the problematization of “good life”, as this notion occurs in contemporary ethical debates: both insofar as it discloses the core of ethics of the good, whether (objectively) oriented according to a conception of human nature or (subjectively) referring to the shared values of a specific com-

<sup>27</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 22; Engl. transl., p. 10.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 29; Engl. transl., p. 15.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 270; Engl. transl., pp. 185 f. note.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 23; Engl. transl., p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 28; Engl. transl., p. 14.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 26; Engl. transl., p. 13.

<sup>33</sup> Th. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1964, p. 489; Engl. transl. by K. Tarnowski, F. Will, *The Jargon of Authenticity*, Northwestern UP, Evanston 1973, p. 114.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 422 ff., 465; Engl. transl., pp. 13 ff., 78; Cfr. Id., *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 27; Engl. transl., p. 14.

<sup>35</sup> Cf. M. Riedl, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 vols., Rombach, Freiburg d. B. 1972-1974.

munity; and insofar as it is expelled from the sphere of moral consideration and left to individual arbitrariness, as in the case of the theories of justice. In this sense, Adorno rejects the attempt to categorically separate questions of justice from questions of good life, nor does he try to resolve the former into the latter.

In *Problems of Moral Philosophy*, from the debate around Kantian ethics, as it takes place from neo-Kantism to Weber and Scheler, Adorno can deduce the distinction between the formalism of moral law as the prevailing feature of Kantian ethics, and an ethics centered on “values” or “goods”, (to borrow Ernst Troeltsch’s words) between a “formal ethics of the apriori of practical reason” and an “ethics of objective goods”<sup>36</sup> – Adorno preferably refers to this polarized conceptual complex through the notions of “ethics of conviction” (*Gesinnungsethik*) and “ethics of responsibility” (*Verantwortungsethik*), giving Weberian opposition, in turn, a peculiar connotation<sup>37</sup>. He stresses that formalism – the concept of “the formal nature of the Ethical”<sup>38</sup> – gives the imperative or deontological character of Kant’s moral theory the most coherent and radical configuration. As the power of abstraction within theory, it expresses “the radical separation of the principle of freedom or reason from that of nature”, “nothing but the identity of reason with itself”<sup>39</sup>. Properly, in the Adornian perspective, duty as an “expression of the moral law in all its rigour”<sup>40</sup> still constitutes, in its full ambiguity, the extreme sublimation of normativity internal to prevailing social practices: in the categorical imperative, the ethics of the merchant and the bourgeois virtues – the entanglement of self-preservation and acquisition, subjugation of man and subjugation of nature – taken to a higher level of abstraction, appear as a mere “lawful form”<sup>41</sup>.

It is the genetic, functional, and structural link between domination, given morality and moral thought. On the one hand, by folding in on itself, and thus duplicating itself, abstracting reason distances itself from all content of the empirical world, as from that which somehow remains at the mercy of mere natural necessity: bourgeois reason denounces it-

<sup>36</sup> E. Troeltsch, *Grundprobleme der Ethik*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Mohr Siebeck, Tübingen 1913, pp. 552-672, here p. 566.

<sup>37</sup> Cf. M. Weber, *Politik als Beruf*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. I/17, hrsg. v. W.J. Mommsen, W. Schluchter, Mohr, Tübingen 1992, pp. 157-254, here p. 237; Engl. transl., *Politics as Vocation*, in Id., *From Max Weber. Essays in Sociology*, ed. by H.H. Gerth, C. Wright Mills, Oxford UP, New York 1946, pp. 77-128, here p. 120.

<sup>38</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 162; Engl. transl., p. 108.

<sup>39</sup> *Ibid.*; Engl. transl., p. 109.

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

<sup>41</sup> I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in Id., *Werke in zwölf Bänden*, ed. by W. Weischedel, Insel, Frankfurt/M. 1968, p. 179; Engl. transl. by M. Gregor, *Critique of Practical Reason*, Cambridge UP, Cambridge 2015, p. 52.

self, its repressive character, thus surrendering itself all the more to repression. On the other hand, in Kant, teleological elements crystallize around the notions of “highest good” (*summum bonum*, *höchstes Gut*) and “kingdom of ends”, in order to mitigate formalism and account for the complexity of moral life – which includes aspects such as motivation and consideration of consequences – by envisaging a possible reconciliation of morality and happiness, that is, the realization of reason in the world<sup>42</sup>. Post-Kantian ethics no longer bears the tension between the moral and empirical worlds; after the Hegelian attempts to conceive the *Sittlichkeit* as the the social effectivity of the Idea as universal reason, the philosophy of “goods” or “values” prevails: complexes of more or less institutionalized, supra-individual ends that claim a superior normative validity before individual subjects, to whom they impose themselves not as the outcome of their common work, but as something irreducible and autonomous. In Adorno’s terms, teleological ethics results in the above-mentioned primacy of the ethical over the moral, i.e., in an ethics of complete “heteronomy”.

To Adorno, “the right” and “the good” represent the two poles of a dialectic of morality that consumes modern ethics<sup>43</sup>: while the acting moved by mere *Gesinnung* flows – as a long line of thought, from Hegel to Ibsen, from Lukács to Brecht<sup>44</sup> proves – into the opposite of what it aims for, giving rise to a new wrong condition, responsible acting results in social adaptation and a conformity that confirm the bad order. Therefore, as recalled in the lecture dated 1963, the formulation “There can be no right life in a wrong one” refers primarily to the failure of modern moral theories, rather than of the modern form of life; these prove unable both to truly problematize the given morality and to offer the criteria of moral or ethical life, as they ignore the moral scope of social relations of subjugation. Around this, instead, Adornian moral theory is articulated.

<sup>42</sup> On the issue, posed already by K. Dusing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, in “Kant-studien”, 62, 1971, pp. 5-42, see K. Ameriks, *Kant and Motivational Externalism*, in H. Klemme, M. Kühn, D. Schönecker (Hrsg.), *Moralische Motivation. Kant und die Alternative*, Meiner, Hamburg 2006, pp. 3-22; L. Fonnesu, *La filosofia pratica di Kant e la realizzazione della morale*, in Id., *Per una moralità concreta. Studi sulla filosofia classica tedesca*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 39-56; D. Tafani, *Il fine della volontà buona in Kant*, in Fonnesu, *Etica e mondo in Kant*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 145-164. Cf. also Id., *Virtù e felicità in Kant*, Olschki, Firenze 2006.

<sup>43</sup> Cf. Ch. Menke, *Tugend und Reflexion. Die “Antinomien der Moralphilosophie”*, in A. Honneth (Hrsg.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, pp. 142-164, here pp. 144 f., 156 f.

<sup>44</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., pp. 174, 211 ff., 234 ff., 240; Engl. transl., pp. 116, 142 ss., 158 ff., 162.

### 3. Between description and prescription: a contestualism of the “damaged life”

The wrong (or bad) condition coincides with the condition of domination: the Marxian relationships of production as class relationships and, at the same time, as the relation of subjectivity to itself, to other persons and things, in the mode proper to the subjugation of nature (*Naturbeherrschung*) conceived as the reduction (of the other) to nature, that is, to a mere object – such is the “descriptive” meaning of the notion of the bad condition, upon which the moral signification supervenes<sup>45</sup>.

Adornian thought assumes suffering as an index of the bad state. A twofold dimension, both of descriptive and evaluative-normative nature, gathers in it. In the first instance, it is the ‘excavation’ of subjectivity by domination, encompassing both more manifest modes – for example, the experiences of pain as the effects of exploitation and misery, or of violence – and those linked to unease and tightening up, a kind of suffering exposed but unnoticed by the subject, which has its conceptual pattern in the Freudian notion of unconscious anxiety<sup>46</sup>. The latter are reified modes of articulation of subjectivities, somehow lived but not known: from the inability to establish intersubjective relations transcending instrumental character, to seemingly opposite forms of emotional contagion underlying mass phenomena and to outbursts of frustration into individual and collective violence. The work of deciphering, making them accessible, while reframing the concepts of Freudian psychodynamics in light of the Marxian theory of commodity fetishism and Lukácsian idea of reification, offers simultaneously new concretions and figures of these notions or “models”. According to the concept of “interpretation”<sup>47</sup>, the work of interpreting subjectivity fulfills the Benjaminian “task of the narrator”, to bring the mute suffering, or lament, of nature to the word<sup>48</sup>. In

<sup>45</sup> For the distinction between descriptive and evaluative meaning of moral terms, cf. R.M. Hare, *The Language of Morals*, Clarendon Press, Oxford 1952, pp. 111 ff. On the concept of “supervenience”, cf. *ibid.*, p. 145.

<sup>46</sup> S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in Id., *Gesammelte Werke*, Bde. 1-18, Fischer, Frankfurt/M. 1968, Bd. 14, pp. 419-506, here p. 495; Engl. transl., *Civilization and its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. by J. Strachey, vols. 1-24, Hogarth, London 1961, vol. 21, pp. 59-145, here p. 135.

<sup>47</sup> Cf. Th. W. Adorno, *Die Aktualität der Philosophie* [1931], in AGS, vol. 1, pp. 325-344; Engl. transl. by B. Snow, *The Actuality of Philosophy*, in “Telos”, 31, Spring 1977, pp. 120-133.

<sup>48</sup> W. Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, in “Neue Deutsche Beiträge”, 1924, poi in Id., *Gesammelte Schriften*, ed. by R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, vols. 1-7, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1972-1989, vol. 1/1, pp. 123-201, here pp. 200 ff.; Engl. transl. by S. Corngold, *Goethe's “Elective Affinities”*, in Id., *Selected Writings*, vol. 1, Harvard UP, Cambridge (Ma)/London 2002, pp. 297-360, here pp. 354 ff.

Benjamin, the work takes on an explicitly theological promise of redemption; Adorno, who intensively discussed about the status of the theological moment in Critical Theory with Benjamin himself, as well as with Horkheimer during the 1930s, in terms of “inverse theology”<sup>49</sup>, rejects an explicitly theological outcome<sup>50</sup>. From the theological promise, however, he intends to extrapolate all its cognitive and practical content: deciphering suffering would not really be possible if it were not permeated by the demand, or rather the claim, that suffering comes to an end<sup>51</sup>.

While referring back to descriptively representable “states of things”, the exposition – *Darstellung* – of suffering has a constitutively normative-moral charge: it qualifies that state as “bad”, or “wrong”, and carries by itself the claim that it should cease, and therefore the demand for a condition of full justice. In doing so, it does not invoke a given moral principle; it represents its emergence; it is morality *statu nascendi*. Therein lies the appellative character of suffering, as it unfolds along the relationship between the injured life and the subjectivity that brings the injury to the word – with the latter hoping and struggling on behalf of the former. Moreover, since there is no disembodied or sovereign subject, who has rather revealed itself to be a transfiguration of the dominating subject, reflective subjectivity must discover itself as situated in the sphere of life taken by domination: as the subtitle of *Minima Moralia* suggests, its reflections move “from the damaged life”, being motivated by it<sup>52</sup>. Such a “contextualism of life” offers a “localization”<sup>53</sup> of Critical Theory; while urban reality becomes

<sup>49</sup> Letter of Th. W. Adorno to W. Benjamin, December 17, 1934, in Th. W. Adorno, W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, ed. by H. Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1994, p. 90; Engl. transl. by N. Walker, *The Complete Correspondence 1928-1940*, Polity Press, Cambridge 2003, p. 67.

<sup>50</sup> Cf. W. v. Reijen, *Die Adorno-Benjamin-Kontroverse*, in “Zeitschrift für philosophische Forschung”, LX, 1, 2006, pp. 99-121, here p. 119.

<sup>51</sup> On the discussion of the theological element in Adorno, see M. Brumlik, *Theologie und Messianismus*, in R. Klein, J. Kreuzer, S. Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart/Weimar 2011, pp. 295-309. On the problems of a messianic pattern of social criticism, called into question here, cf. R. Mordacci, *Critica e utopia. Da Kant a Francoforte*, Castelvecchi, Roma 2023, pp. 89 ff.

<sup>52</sup> According to Derrida’s commentary: “Not ‘reflections on’ a wounded, injured, damaged, mutilated life, but ‘reflections from or starting from’ such a life, *aus dem beschädigten Leben*: reflections marked by pain, signed by a wounding”: J. Derrida, *Fichus*, Editions Galilée, Paris 2002; Engl. transl. by R. Bowlby, *Fichus: Frankfurt Address*, in Id., *Paper Machine*, Stanford UP, Stanford 2005, pp. 164-181, here p. 166.

<sup>53</sup> On this concept, cf. A. Honneth, *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 2000, pp. 88-109; Engl. transl. by J. Farrell, *The Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today*, in “Constellations”, 1, 1994, pp. 255-269.

“landscape”<sup>54</sup> to the *flâneur*, critical subjectivity owes its constitution to its belonging to that world, as a “folding back upon itself” of life that penetrates the injury suffered and, at the same time, the ways of its “complicity” with domination, bringing them to discourse and eventually praxis, and implementing their moral qualification<sup>55</sup>.

This allows Adornian thought to dispense with a positive notion of “good life” – whether naturalistic (the late MacIntyre) or intuitionistic (Williams) –, from which to deduce the criteria of critique that would be incompatible with its epistemological premises and those related to the critique of ideology<sup>56</sup>. On the contrary, it is only while deciphering suffering and in light of it that an idea of a righteous and fulfilled life takes shape, by contrast with the condition of domination. Therefore, Adorno’s ethics remains irreducible to the alternative between liberal universalism and communitarian particularism: the one, in its formal-abstract character, is traced back to the practices from which it results, those that accomplish abstraction and those from which it abstracts, and thus to acquisitive individualism; the other is identified with “false concrete”, which is not such as it ignores the mediative movement and the relations of oppression constituting it<sup>57</sup>.

From the awareness of domination as a “bad” state, or a state of “injustice”, arises the imperative, or the “norm” to “refrain from joining in the game” (*nicht mitspielen*)<sup>58</sup>, of “refusing to be part of” domination (*nicht mitmachen*)<sup>59</sup>, thus of refusing – as we also might express it – “to be complicit” with it. In the background lies perhaps the memory of those who took part, according to various modes of involvement, in the establishment and normalization of Nazism in Germany<sup>60</sup>. If already the

<sup>54</sup> Cf. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, op. cit., vol. 5/2, p. 525; Engl. transl. by H. Eiland, K. McLaughlin, *Arcades Project*, Harvard UP, Cambridge (Mass.)/London 1999, p. 417.

<sup>55</sup> Only within a framework of such a contextualism does the further determination of Adornian ethics in a “materialistic”, i.e., “utopian-hedonistic” sense takes place, on which Knoll’s interpretation is focused: cf. M. Knoll, *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*, Fink, München 2002, in part. pp. 135 ff.

<sup>56</sup> However, on an attempt to ascribe “an Aristotelian conception of normativity to Adorno”, “compatible with his negativism” and focused on a “realistic” concept of “basic functioning” of human beings, cf. F. Freyenhagen, *Adorno’s Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge UP, New York 2013, in part. pp. 235 ff.

<sup>57</sup> The “aporia of internalism and externalism” would seem to be correctly formulated in Adorno, insofar as it is traced back to the social nexuses that underlie it: cf. J.M. Bernstein, *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge UP, New York 2001.

<sup>58</sup> Th. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, op. cit., p. 250; Engl. transl., p. 168, mod. transl.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 18; Engl. transl., p. 7.

<sup>60</sup> Cf. the reference to Fabian von Schlabrendorff, “one of the few crucial actors of the 20 July” 1944 – the failed assassination attempt on Hitler known under the name “Operation Valkyrie” –, *ibid.*, p. 19; Engl. transl., p. 8.

insight into the relationships of oppression and the deciphering of their incidence on life seem to make a breach in the “blind connection” that holds individuals together, they become constitutive of singular and collective subjectivities, stretched out in complexes of practices; if the latter fail to prefigure a reversal of social relationships, nonetheless they incline to the sabotage of their daily reproduction. At the same time, Adorno clarifies that “It is part of morality not to be at home in one’s home”<sup>61</sup>; the emphasis shifts from the primacy of the rule – whether it is derived in terms of logic (Hare), of discourse theory (Habermas) or of proceduralism (Rawls) – to that of a constitution and a mode of “feeling” of subjectivity that formulates it and gathers in it, bringing to articulation both affective and cognitive moments. A peculiar “agent-based” moral theory<sup>62</sup> would be outlined here: centered on the self-reflexive movement of a situated agent, who discovers himself caught within relationships of domination, as such engaged in revoking his own monadic constitution and inclined to give voice to the oppressed, ‘inside’ and ‘outside’ himself. In place of a deontological normative theory, it would rather be a matter of grasping a prescriptivist tension in the ethics of “resistance”, operating on the metaethical plane of moral semantics<sup>63</sup>.

<sup>61</sup> Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 43; Engl. transl., p. 39 (“Refuge fo the homeless”).

<sup>62</sup> Cf. M. Slote, *Morals from Motives*, Oxford UP, New York 2001, pp. 5-7.

<sup>63</sup> On prescriptivism as a declination of moral semantics, cf. R.M. Hare, *The Language of Morals*, op. cit.



*Corrado Viafora\**

**Bioetica clinica:**

## **un approccio centrato sul rispetto per la dignità del paziente come persona**

### **Abstract**

This essay is inspired by the insights gained in over three decades of engagement within clinical contexts. Not only has such engagement been particularly significant to understand the moral experience embedded within clinical practice, but it has also been instrumental in shaping a bioethical approach capable of interpreting that moral experience. A first, fundamental insight is that, in view of the radical challenges currently moved against the constitutive aims of clinical practice, we need to interpret them in the light of an ethical principle that is also functional for clinical practice. This principle could be the idea of human dignity, shaped in terms of respect for the patient as a person. Within this perspective, particular emphasis is placed on the distinction between recognising every patient as a person, with a commitment to respecting her dignity, and justifying what this recognition entails in specific clinical contexts. This underscores the need for an argumentative framework that leverages the idea of human dignity to justify ethical judgments in the highly sensitive domain of clinical practice. The essay aims to explain the rationale behind this framework and the stages through which it develops. As contemporary clinical practice increasingly faces problems of a distinctly ethical nature, requiring the application of the inherent logic of moral reasoning, the importance of fostering a genuine ethical-argumentative mindset among health professionals emerges as the central goal of the “critical companionship” offered by a philosophically oriented clinical bioethics.

### **Keywords**

Clinical bioethics, clinical practice, health care ethics, human dignity, respect for person, clinical judgement.

## **1. Introduzione**

In questo saggio mi propongo di ricostruire le acquisizioni maturate in un trentennio di frequentazione di alcuni contesti che si sono rivelati

\* Università degli Studi di Padova.

particolarmente significativi per comprendere l'esperienza morale della pratica clinica e impostare un approccio bioetico in grado di interpretarla<sup>1</sup>. La partecipazione alla vita di uno dei primi Comitati etici in sanità – il Comitato di Bioetica presso il Dipartimento di Pediatria dell'Università di Padova, attivo dal 1994 – così come la costante vicinanza alla nascente rete dei Comitati di etica per la pratica clinica in Regione Veneto, sono state di fondamentale importanza per capire come costruire all'interno dell'istituzione sanitaria lo spazio per un'effettiva riflessione etica: per renderlo attivo e accessibile, per farne uno strumento utile e credibile. L'organizzazione del Corso di perfezionamento in bioetica dell'Università di Padova, di cui sono stato responsabile per un ventennio, mi ha fatto incontrare professionisti della salute – soprattutto medici e infermieri – che hanno continuato a offrire spunti di prima mano per intercettare le profonde trasformazioni in atto nella sanità e istruire le questioni etiche all'interno dei contesti clinici eticamente più impegnativi: il contesto delle cure intensive, quello delle cure oncologiche, quello delle cure a lungo termine, insieme a quello delle cure neonatali e quello delle cure palliative. A farmi ulteriormente avvicinare al mondo della pratica clinica è stato l'insegnamento di Bioetica clinica nel Corso di laurea magistrale in scienze infermieristiche e ostetriche. Il vissuto con cui in questo corso mi sono confrontato è quello espresso dall'esperienza morale che caratterizza in particolare la professione infermieristica: la sofferenza morale (*moral distress*) che gli infermieri in particolare vivono quando, pur avvertendo i valori in gioco in una situazione e individuando la scelta eticamente più giusta, non riescono tuttavia a metterla in atto a causa, in sostanza, di mancanza di potere decisionale. Cosa fare? Perché non valorizzare proprio questa sofferenza morale? Perché non impegnarsi a trasformare le convinzioni sottese alla sofferenza morale in argomentazioni in grado di esprimerne le ragioni?

Nel corso di questa diversificata frequentazione con il mondo della pratica clinica, mi è stato dato di impostare nei confronti dei professionisti della salute coinvolti una sorta di “compagnia critica”. È questa l'espressione che trovo più adeguata per definire il mio ruolo di bioeticista<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Il saggio riprende un recente lavoro, sintesi del mio impegno nel campo della bioetica clinica: C. Viafora, *La cura e il rispetto. Il senso della bioetica clinica*, FrancoAngeli, Milano 2023. La forma data al saggio è quella di un resoconto espresso in prima persona. Mi è sembrato il modo più immediato per rileggere un percorso dove esperienza diretta sul campo e riflessione critica sono strettamente connesse. Alcuni passi di questo saggio che figurano in altre precedenti pubblicazioni assumono qui un significato nuovo nel quadro della ricostruzione di un approccio alla bioetica clinica nella sua globalità.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda il ruolo del bioeticista all'interno dei Comitati di etica per la pratica clinica (*Health care ethics committees*) e di altri analoghi organismi di supporto all'etica clinica (*Clinical ethics support services*) ho fatto mie le indicazioni che, a partire dalla

Dico “compagnia” nel senso che nella frequentazione di questi professionisti della salute – che fosse l’ambito della formazione o l’ambito delle attività di un Comitato etico – ho sempre cercato di curare la qualità delle relazioni personali, condizione imprescindibile per sviluppare un aperto confronto su questioni di natura etica. La scelta poi di creare spazi e tempi dedicati al racconto e all’analisi etica di storie cliniche direttamente vissute dai miei interlocutori si è rivelata il modo più efficace per fare emergere l’esperienza morale della pratica clinica: il suo fondamentale orientamento alla cura, insieme alle particolari sensibilità che intervengono a qualificarla nei diversi contesti in cui essa si articola. Definisco inoltre “critica” questa compagnia nel senso che in un mondo, come quello sanitario, dove per tanti motivi domina un’attitudine *direttiva*, ho cercato sistematicamente di promuovere un’attitudine *argomentativa*, quella di cui si nutre ogni analisi di natura etica. Narrare e argomentare: ritengo che siano queste le attitudini che una bioetica clinica filosoficamente orientata ha il compito di promuovere e valorizzare. Questo comporta stimolare, da una parte, un’aperta condivisione all’interno della comunità di cura delle incertezze e dei conflitti che determinate storie cliniche producono e fornire, dall’altra, gli strumenti per identificare i problemi propriamente etici che queste storie cliniche sollevano; registrare e discutere le diverse scelte possibili; e, soprattutto, valutare gli argomenti su cui queste scelte si basano. L’integrazione di queste due attitudini – narrare e argomentare – è il modo migliore per far emergere e affrontare la problematica propriamente etica della pratica clinica<sup>3</sup>.

Ho voluto espressamente richiamare l’esperienza che ho connotato come “compagnia critica” proprio perché l’approccio alla bioetica clinica che sono venuto elaborando deve molto alle acquisizioni maturate all’interno di questa esperienza. Obiettivo del saggio è ricostruire que-

riflessione sulla sua diretta esperienza, dà Margaret Urban Walker, filosofa statunitense di ispirazione femminista: M. Urban Walker, *Keeping Moral Spaces Open. New Images of Ethics Consulting*, in “Hasting Center Report”, XXIII, n. 2, 1993, pp. 33-44. Il bioeticista non è tanto “l’esperto (*technical expert*)” che fornisce agli altri le regole di quel particolare sapere che è l’etica, quanto piuttosto un partecipante che facilita le dinamiche di “un confronto a livello morale (*moral negotiation*)”, dove ognuno si impegna “a render reciprocamente conto (*mutual accountability*)” delle ragioni delle proprie posizioni. In questa prospettiva, specifica responsabilità del bioeticista è di contribuire a progettare e mantenere “aperti, accessibili e attivi (*open, accessible, active*)” specifici “spazi morali (*moral spaces*)”, che, all’interno di una “pratica clinica dell’acuzie sempre più sommersa da adempimenti burocratici e sempre più frammentata (*busy bureaucratized and balkanized acute care settings*)” e sempre più “costretta entro la *routine* e direttive istituzionali (*a setting steeped in routine and in hierarchy*)” che non si discutono, possano promuovere e favorire una genuina riflessione morale.

<sup>3</sup> È la prospettiva che in bioetica clinica continua a sviluppare il Gruppo di ricerca “Filosofia morale e bioetica” da me fondato all’interno della Scuola di Medicina dell’Università di Padova, attualmente incardinato nel Dipartimento di Medicina Molecolare.

sto approccio. Lo faccio attraverso tre passaggi, volti rispettivamente a: (i) chiarire i presupposti epistemologici implicati in questo particolare approccio alla bioetica clinica; (ii) render conto dell'idea di dignità umana che questo approccio pone a fondamento del giudizio bioetico; (iii) delineare i livelli attraverso cui giustificare il giudizio etico-clinico, attraverso cui in altre parole giustificare la scelta più rispettosa della dignità del paziente come persona. Concludo indicando tre ordini di questioni che a livello epistemologico, metodologico e fondativo rimangono ancora aperte e che interpellano direttamente la filosofia morale.

## 2. Bioetica clinica: l'esperienza morale della pratica clinica in termini pubblicamente giustificabili

L'approccio alla bioetica clinica che sono venuto elaborando si caratterizza in sintesi per un duplice intento: contribuire, da una parte, all'opera di interpretazione dei fini costitutivi della pratica clinica; e impegnarsi, dall'altra, nella loro articolazione normativa in termini pubblicamente giustificabili<sup>4</sup>. Provo a esplicitare i presupposti epistemologici di questo approccio. Il primo e fondamentale ha a che fare con la natura della medicina e dell'attività sanitaria come pratica in senso forte: nel senso cioè con cui il concetto viene assunto all'interno della tradizione aristotelica e neoaristotelica. Stando a questa tradizione, la pratica medica non è una mera tecnica, moralmente neutra, ma una "pratica normativa" centrata sulla cura e con dei fini intrinseci che ne determinano la qualità morale<sup>5</sup>. E tuttavia, a meno che non si voglia sostenere una concezione "essenzialista" della medicina, non si può neanche ignorare il fatto che il contenuto di questi fini che determinano la qualità morale della cura non sia sempre così evidente<sup>6</sup>. E che non sia sempre evidente, da sottoporre

<sup>4</sup> Per il quadro teorico entro cui ho elaborato questo approccio rimando a C. Viafora (a cura di), *Clinical Bioethics. A Search for the Foundations*, Springer, Dordrecht 2005. Rimando in particolare alla prima parte: *Clinical Bioethics. Comparing theoretical Models*, pp. 2-71.

<sup>5</sup> H. ten Have, *A Helping and Caring Profession: Medicine as a Normative Practice*; R. Mordacci, *Medicine as a Practice and the Ethics of Illness*, entrambi i saggi in C. Viafora (a cura di), *Clinical Bioethics. A Search for the Foundations*, cit., rispettivamente pp. 41-51; 101-113. Sulle peculiarità strutturali della pratica clinica una bella analisi è offerta da S. Tusino, *Curare e prendersi cura: la dimensione etica nella pratica clinica*, in C. Viafora, E. Furlan, S. Tusino (a cura di), *Questioni di vita. Un'introduzione alla bioetica*, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 199-217. L'analisi, ulteriormente arricchita, è ripresa in E. Furlan, S. Tusino, *I presupposti filosofici della pianificazione condivisa delle cure: vulnerabilità, autonomia relazionale, medicina come pratica di cura*, in "BioLaw Journal/Rivista di Biodiritto", I, 2025, pp. 5-20.

<sup>6</sup> Sul concetto di "inevidenza dei fini della medicina" riprendo e sviluppo alcune considerazioni che trovo in R. Dell'Oro, *La bioetica clinica come etica applicata. Problemi teorici*

quindi a una continua interpretazione, dipende certo dai cambiamenti cui va incontro il sistema sanitario, ma a livello più profondo dipende dal fatto che il significato delle esperienze più immediatamente coinvolte nella pratica clinica – come vita e qualità della vita, salute e malattia, sofferenza e morte – è legato all'autocomprensione che storicamente abbiamo della nostra umanità. La difesa della vita costituisce senz'altro il più tradizionale dei fini della medicina. Conservare e prolungare la vita ha rappresentato da sempre il nucleo normativo della medicina. Che ne è di questo fine di fronte all'ampliata potenzialità tecnica della medicina che le consente di conservare e prolungare la vita, ma in condizioni che ne compromettono gravemente la qualità umana? Promozione della salute: altro fine altrettanto evidente. Che ruolo normativo può avere questo fine al tempo in cui il significato di salute registra una crescente soggettivizzazione? Quanto all'alleviamento del dolore e della sofferenza, continua certo a essere evidente che fine costitutivo della medicina è farsene carico; non sono però altrettanto evidenti i limiti che tradizionalmente si imponevano alla medicina nel suo farsene carico. Confesso che mi ha continuato a colpire il senso di destabilizzazione prodotto in molti professionisti della salute dalla percezione della crescente invidenza di fini ritenuti parte integrante della propria pratica professionale. Cos'altro è se non l'espressione della radicalità con cui oggi i fini della medicina vengono sfidati?

La convinzione che sono venuto maturando è che di fronte alla radicalità di questa sfida sia necessario interpretare il senso dei fini della medicina alla luce di un principio etico che sia alla sua altezza. Da qui il ricorso all'idea di dignità umana e al principio etico fondamentale che essa ispira: il rispetto per il paziente come persona. Mi è sembrato con questa prospettiva di fornire una risposta al senso di destabilizzazione di fronte alla crescente invidenza dei fini della medicina: restano valide le ragioni per continuare a riferirsi a fini costitutivi della pratica clinica, assunti, però, dentro un orizzonte più radicale e più ampio. Entro questo orizzonte rimane l'orientamento alla difesa della vita, alla tutela della salute, al sollievo della sofferenza, ma questi fini sono tutti normativamente determinati dal riferimento alla dignità del paziente come persona: la difesa della vita, ma non della vita in assoluto, la vita di questa persona; la tutela della salute, non però della salute in termini generali di funzionamento biologico, ma della salute di questa persona; il sollievo della sofferenza, non solo però della sofferenza fisica, ma della sofferenza della persona nella sua singolarità e nella sua globalità.

*della consulenza etica nell'istituzione sanitaria*, in M. Picozzi, M. Tavani, P. Cattorini (a cura di), *Verso una professionalizzazione del bioeticista. Analisi teorica e ricadute pratiche*, Giuffrè, Milano 2003, pp. 43-65.

A questo punto, il compito a cui nella mia ricerca ho dovuto far fronte è stato quello di costruire una struttura argomentativa che rispondesse al duplice intento dell'idea di bioetica clinica prospettata: contribuire cioè all'opera di interpretazione dei fini costitutivi della pratica clinica e impegnarsi nella loro articolazione normativa in termini pubblicamente giustificabili. La convinzione a cui sono giunto è che più di altre sia proprio l'idea di dignità umana quella in grado di aprire l'orizzonte entro cui costruire questa struttura. Ritengo che questa idea riesca, da una parte, a mettere in luce le dimensioni umane implicate nella pratica clinica e a offrire, dall'altra, la base per una loro articolazione normativa in termini pubblicamente giustificabili all'interno di società pluraliste come le nostre<sup>7</sup>.

### 3. Il rispetto per la dignità umana a fondamento dell'argomentazione bioetica

Dignità umana? Un'idea vaga e ambigua non in grado di fornire indicazioni normative univoche, non in grado perciò di costituire la base per una valida argomentazione. Di più, un'idea inutile, dal momento che tutto quello che l'idea di dignità confusamente propone, può essere detto in termini molto più precisi con l'idea di autonomia. Senza perdere alcun contenuto. Sono solo alcune delle critiche che accompagnano il crescente appello alla dignità umana che da anni ormai si registra nel dibattito etico e in quello bioetico in particolare<sup>8</sup>. L'idea che mi sono fatto è che, se è vero che l'appello alla dignità umana rischia in molti casi di ridursi a un vuoto slogan, l'alternativa più o meno esplicitamente prospettata di eliminarla dal discorso etico e bioetico, nella convinzione che con questo

<sup>7</sup> Sullo stato del dibattito in tema di dignità umana a livello internazionale si vedano E. Pellegrino, T. Merrill, A. Schulman (a cura di), *Human Dignity and Bioethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2009; C. McCrudden (a cura di), *Understanding Human Dignity*, Oxford University Press, Oxford 2013 e M. Düwell et al. (a cura di), *The Cambridge Handbook of Human Dignity: Interdisciplinary Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 2014. In Italia il dibattito ha coinvolto in particolare il mondo giuridico. Ad alimentarlo ha contribuito molto sia il confronto con la Convenzione di Oviedo (1997), dove l'idea di dignità umana assume il ruolo di vero e proprio paradigma; sia la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea (2000), che dedica alla dignità umana l'art. 1, anteponeandola allo stesso diritto alla vita proclamato all'art. 2. Si veda al riguardo E. Furlan (a cura di), *Bioetica e dignità umana. Interpretazioni a confronto a partire dalla Convenzione di Oviedo*, FrancoAngeli, Milano 2009. Continuano a essere di particolare rilievo il saggio di P. Becchi (pp. 113-142) in prospettiva etico-giuridica e i saggi di M. Reichlin (pp. 143-161) e P. Donatelli (pp. 333-354) in prospettiva etico-filosofica.  
<sup>8</sup> Una per tutte: R. Macklin, *Dignity is a Useless Concept*, in "British Medical Journal", CCCXXVII, 2003, pp. 1419-1420.

non si perderebbe nulla, a ben vedere risulta molto poco credibile. Si perderebbe tanto, invece. Si perderebbe la capacità di articolare importanti intuizioni morali con la conseguenza di non poco conto di indebolire le nostre potenzialità di analisi critica nei confronti di pratiche umanamente significative, come sono quelle su cui si concentra l'attenzione bioetica<sup>9</sup>.

Ridimensionate quindi queste critiche, mi sono trovato sempre più d'accordo con chi, contando sulle risorse che l'idea di dignità può offrire, ritiene che non si presti loro l'attenzione che merita, che non ci sia un adeguato impegno ad articolarne il senso, che su molte questioni bioetiche il suo ruolo rimanga ancora non adeguatamente teorizzato ("undertheorized role")<sup>10</sup>. Sempre più orientato a prendere sul serio l'idea di dignità umana, ho fatto particolare attenzione al richiamo che Herbert Spiegelberg in un saggio risalente agli anni della nascita della bioetica rivolgeva ai filosofi suoi contemporanei a "chiarire e approfondire" l'idea di dignità umana, "un'idea vitale dei nostri tempi più di quello che comunemente si pensi"<sup>11</sup>. Ho trovato di grande utilità le indicazioni di metodo che il fenomenologo statunitense di origini tedesche traccia per guidare la ricerca sull'idea di dignità umana. Le richiamo brevemente: *a.* l'attenzione, innanzitutto, a condurre una sistematica "pulizia semantica" del nostro linguaggio in tema di dignità umana, a cominciare dalla netta distinzione tra "dignità" e "dignità umana", tra dignità umana come "dotazione intrinseca" e "senso della propria dignità"; *b.* la valorizzazione di un "approccio indiretto" per fare emergere gli specifici aspetti della dignità umana violati nelle diverse situazioni che suscitano la nostra "indignazione"; *c.* la priorità attribuita alla "viva esperienza della dignità umana" rispetto ai "fondamenti" che le diverse concezioni ne propongono. Ritengo quest'ultima di grande rilevanza. È in questa prospettiva che ho inteso ispirarmi alla concezione kantiana di dignità umana, nella convinzione che essa dia modo di render conto di dati dell'esperienza morale nella pratica clinica che altri approcci pur dominanti non prendono sul serio. Mi riferisco in particolare all'approccio centrato sulla difesa della vita e a quello centrato sulla rivendicazione dell'autonomia<sup>12</sup>. Ispirata alla concezione kantiana, l'i-

<sup>9</sup> V. Arnason, *In Defense of Dignity: Reflections on the Moral Function of Human Dignity*, in "Bioethics", XXXV, 2020, pp. 31-39.

<sup>10</sup> È la tesi che con particolare riferimento al ruolo dell'idea di dignità umana nel dibattito sull'aiuto medico a morire sostiene S. Muders: sua è l'espressione "undertheorized role" che ricorre nell'*Introduction* a S. Muders (a cura di), *Human Dignity and Assisted Death*, Oxford University Press, New York 2017, disponibile on line.

<sup>11</sup> H. Spiegelberg, *Human Dignity: a Challenge to Contemporary Philosophy*, in R. Gotesky, E. Laszlo (a cura di), *Human Dignity*, Gordon and Breach, New York 1971, pp. 39-64.

<sup>12</sup> Ho analizzato ragioni e limiti di questi approcci in C. Viafora, *La cura e il rispetto. Il senso della bioetica clinica*, cit., pp. 53-57.

dea di dignità umana permette di spiegare perché la vita, pur rimanendo fondamentale, non sia un bene assoluto: più importante della vita è la persona; e se la vita è importante, lo è perché è la vita della persona. Permette di capire, inoltre, come mai prima di ogni contratto stipulato tra individui estranei sussista tra gli esseri umani un più profondo vincolo che originariamente ci lega. Chiarisce, infine, perché l'umano che ci abita abbia una valenza normativa che si impone alla nostra stessa autonomia individuale e rende ragione di un'esperienza morale fondamentale: al di là di ogni calcolo, c'è una legge morale in noi che ci fa indignare di fronte a condizioni che tutti avvertiamo come umanamente intollerabili. Si tratta di risorse di senso di non poco conto per la fondazione dell'argomentazione etica e bioetica in particolare. Sono tutte radicate in quello che può essere considerato il nucleo dell'idea kantiana di dignità umana, così come emerge in maniera molto chiara – se lo si liberi dalle categorie razionalistiche del suo tempo – dalle pagine della *Fondazione della metafisica dei costumi*: l'identificazione della dignità umana come valore intrinseco e incondizionato di ogni essere umano in quanto persona, in quanto cioè capace di moralità<sup>13</sup>. L'essere umano "esiste" come persona, è l'unico suo modo di esistere. E il principio etico fondamentale che il riconoscimento della natura personale dell'uomo ispira è il rispetto. Le cose si usano, si posseggono, si scambiano. Le persone si rispettano. Tutto questo, come si sa, Kant lo sintetizza nella formula dell'umanità come fine: "Agisci in maniera tale da considerare l'umanità, sia nella tua persona che nella persona di ogni altro, sempre al tempo stesso come fine e mai semplicemente come mezzo".

Alle prese con una problematica come quella tipica della bioetica, particolarmente esposta al conflitto delle interpretazioni, ho ritenuto che il principio del rispetto espresso in questa formula – riconducibile alla non-strumentalizzazione delle persone – potesse effettivamente essere la base condivisa per l'argomentazione bioetica in una società moralmente plu-

<sup>13</sup> Per quanto riguarda questa linea interpretativa del pensiero morale di Kant e del ruolo che "il principio dignità" vi svolge, mi sono riferito in particolare a Thomas E. Hill, esponente di spicco della rinascita contemporanea della tradizione kantiana: T.E. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1992; Id., *Respect for Humanity*, The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University 1994. Su questa linea nello scenario italiano si situano R. Mordacci e M. Reichlin, distinguendosi tuttavia per un'interpretazione dell'etica kantiana in termini più "realistici", meno "costruttivistici". Per il primo si veda R. Mordacci, *Un'introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2003, dove l'"etica del rispetto per le persone" (pp. 329-379) viene analizzata nel quadro di un confronto con le teorie etiche più impiegate nell'ambito della bioetica. Per il secondo si vedano M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002 e Id., *Aborto. La morale oltre il diritto*, Carocci, Roma 2007: pur dedicati a tematiche specifiche, i due lavori sono esplicitamente ispirati all'"etica del rispetto per le persone".

ralistica come la nostra. La tensione che, tuttavia, rimane nella formula kantiana tra rispetto per l'umanità e rispetto per la persona mi ha spinto ad un ulteriore approfondimento. Mi ha fatto da guida l'interpretazione personalista che della formula dell'umanità dà Paul Ricoeur<sup>14</sup>. Nella formula – ricorda Ricoeur – ci sono due termini chiave: quello di “umanità” e quello di “persona”. L'interpretazione del senso del rispetto che la formula prescrive dipende molto dal rapporto che si stabilisce tra questi due termini. Quello che, dal mio punto di vista, ho cercato di evidenziare è il fatto che è a questo livello che si situa la differenza tra l'interpretazione del rispetto che dà la tradizione personalista e quella che dà un'altra tradizione che ha fatto e fa ampio uso dell'idea di dignità e di rispetto: la tradizione liberale. Ritengo questa differenza di grande rilevanza nel dibattito bioetico. Mi sono impegnato perciò a darne una più compiuta articolazione<sup>15</sup>.

Una *prima* differenza si riferisce alla direzione che va dall'umanità alla persona<sup>16</sup>. Per la tradizione liberale la dignità è *della* persona nel senso che è la persona che ne dispone, in maniera tale che la valutazione di una scelta come più o meno rispettosa della dignità dipende da ragioni che, individualmente, la singola persona si dà, sganciate dal riferimento a ogni dimensione universale dell'umano. Per la tradizione personalista, la di-

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris 1990; tr. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993; mi riferisco in particolare al paragrafo 2 dello studio *La sollecitudine e la norma*, pp. 319-328. Interessanti sviluppi di questa linea interpretativa che dà Ricoeur sono forniti da H. Haker, *Transcending Liberalism, Avoiding Communitarianism: Human Rights and Dignity in Bioethics*, in L. Congiunti, A. Ndreca, G. Formica (a cura di), *Oltre l'individualismo. Relazione e relazionalità per pensare l'identità*, Urbanian University Press, Città del Vaticano 2017, pp. 85-100.

<sup>15</sup> Per farlo, ho ripreso il confronto tra le diverse interpretazioni che queste tradizioni danno dell'idea di dignità umana così come si è sviluppato in uno dei momenti che ritengo tra i più significativi del dibattito bioetico italiano. Mi riferisco a due convegni organizzati insieme da Centro studi Politeia e dalla Facoltà di Filosofia dell'Ospedale San Raffaele a Milano, rispettivamente in tema di “dignità della vita umana” (18 ottobre 1997) e di “autonomia degli individui” (9 giugno 1998). Gli interventi dei due convegni sono pubblicati in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Zadig, Milano 1999. Si vedano in particolare, per l'interpretazione personalista, C. Vigna, *Sulla dignità della vita umana in prospettiva bioetica*, pp. 3-26 e P. Cattorini, R. Mordacci, M. Reichlin, *La nozione di dignità della vita umana: universalità e singolarità*, pp. 73-102; per l'interpretazione liberale, E. Lecaldano, *La nozione di dignità della vita umana: esposizione critica e ricostruzione*, pp. 27-44 e D. Neri, *Sul fondamento della dignità della vita umana*, pp. 99-102.

<sup>16</sup> Riprendo ed elaboro la distinzione tra dignità che è *della* persona e dignità che è *nella* persona proposta originariamente da J.D. Velleman, *A Right of Self-Termination?*, in “Ethics”, CIX, n. 3, 1999, pp. 606-628 e ulteriormente elaborata di recente da M. Digen, *Assisted Death, Dignity, and Respect for Humanity*, in “The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine”, XLVII, 2022, pp. 701-710.

gnità è certo *nella* persona, nel senso che è la persona il luogo dove effettivamente la dignità si dà, ma questo non vuol dire che sia la persona nella sua autoreferenzialità a disporne. È la presenza dell'umanità, piuttosto, a istituire ogni essere umano come persona, capace cioè di moralità. Certo rimane il compito di spiegare come nella persona si integrino dimensione singolare e dimensione universale. Resta il fatto comunque che, senza un qualche riferimento all'universale, sarebbe difficile dar conto di come alcune scelte, pur autonome, possano degradare la propria dignità personale. In questo senso l'idea di dignità umana indica un ideale etico cui aspirare e che in molti casi il nostro comportamento può non realizzare<sup>17</sup>.

Una *seconda* differenza tra interpretazione personalista e interpretazione liberale del rispetto si riferisce alla direzione che va dalla propria persona alla persona di ogni altro. Mentre per la tradizione liberale, gli individui, liberi da ogni legame, si rapportano tra loro sulla base di un contratto, per la tradizione personalista la condivisione della stessa umanità fonda un vincolo che originariamente ci lega come soggetti alla stessa legge morale. È il vincolo che, solo, riesce a spiegare lo stretto rapporto che si dà tra rispetto per la dignità dell'altro e rispetto per la propria. Che riesce a spiegare l'esperienza che facciamo quando avvertiamo che, violando la dignità dell'altro, non ne va solamente della sua dignità, ma insieme della nostra. Che riesce a spiegare l'esperienza che facciamo quando l'indignazione suscitata in noi dall'oltraggio patito dall'altro ci fa avvertire che la dignità compromessa nell'altro è compromessa sempre e comunque anche per noi. Si potrebbe dire che la dignità non appartiene solo al singolo, ma che è il legame stesso tra gli esseri umani, accomunati in primo luogo da questo valore che essi non possono né creare né distruggere, ma piuttosto sfigurare o confermare. Si tratta di esperienze significative che portano alla luce un'ulteriore dimensione della dignità umana: la sua dimensione *intersoggettiva*, oltre alla dimensione *oggettiva* e a quella *soggettiva*<sup>18</sup>.

Conseguenza della valorizzazione di tutte le dimensioni della dignità umana che questa interpretazione personalista del rispetto fa valere è che, se da una parte essa amplia la nostra *percezione morale*, dall'altra,

<sup>17</sup> È quanto, entro questa tradizione personalista di matrice kantiana, Massimo Reichlin connota come "dimensione vocazionale" della dignità umana: M. Reichlin, *La discussione sulla dignità umana nella bioetica contemporanea*, in "BioLaw Journal-Rivista di BioDiritto", II, 2017, pp. 93-101, qui p. 99.

<sup>18</sup> All'interno della tradizione personalista, rinnovate ragioni a sostegno della valorizzazione della dimensione intersoggettiva della dignità umana si trovano in P. Valadier, *Dignità della persona e diritti dell'uomo*, in A. Pavan (a cura di), *Dire persona. Luoghi critici e saggi di applicazione di un'idea*, Il Mulino, Bologna 2003, pp. 399-406 e in P. Gilbert, *Il fondamento filosofico della dignità umana*, in I. Sanna (a cura di), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Studium, Roma 2009, pp. 20-38.

rende molto più impegnativa la *giustificazione etica* delle nostre scelte. Da qui l'impegno a far sì che la struttura argomentativa che mi proponevo di costruire fosse in grado di intercettare tutte le risorse di senso che l'idea di dignità umana offre per la giustificazione del giudizio etico, cuore della bioetica clinica.

#### 4. La giustificazione del giudizio etico nella pratica clinica e i momenti della sua costruzione

Volendo far valere il riconoscimento della dignità di ogni uomo per il solo fatto di essere un essere umano, Kant, come si sa, si concentra sulla dimensione universale della dignità umana, non prestando la stessa attenzione a dimensioni, come singolarità e corporeità che, per la sua mentalità razionalista, avrebbero potuto metterla a rischio. La convinzione che così mi sono andato facendo è che un'adeguata implementazione della concezione kantiana del rispetto potesse venire da un'analisi fenomenologica dell'esperienza vissuta di essere persona in grado di mostrare le dimensioni di cui è fatta la vita della persona nella sua unità e di identificarne in questo modo le premesse per specificarne il rispetto<sup>19</sup>.

Sulla base di questi presupposti, la costruzione della struttura etico-argomentativa che sono andato elaborando si articola in due livelli<sup>20</sup>. Il primo concerne il “*che*” ogni essere umano in quanto persona debba essere rispettato: è una predisposizione che ci abita come soggetti morali e può a giusto titolo costituire il principio etico fondamentale su cui co-

<sup>19</sup> Per questa implementazione ho fatto riferimento alla “prospettiva personalista di matrice kantiana” proposta da Roberto Mordacci. Si veda in particolare R. Mordacci, *Il linguaggio del rispetto per la vita personale*, in C. Viafora, S. Mocellin (a cura di), *L'argomentazione bioetica. Teorie a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 144-164. Riprendendo l'interpretazione personalista che Ricoeur dà della norma morale tracciata da Kant, Mordacci sostiene che “tener conto delle diversità dei modi in cui la vita personale appare è essenziale per dar corpo al principio fondamentale kantiano” (p. 150): ossia, per specificare e attualizzare il principio etico fondamentale del rispetto per la dignità di ogni essere umano in quanto persona. L'analisi fenomenologica di cui nella mia ricerca mi avvalgo per mettere in luce le dimensioni della persona più coinvolte nella pratica clinica è quella sviluppata all'interno della tradizione personalista che va da Mounier a Ricoeur: l'analisi delle “strutture dell'universo personale” del primo: E. Mounier, *Le personalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1949; tr. it. di A. Cardin riveduta da M. Pesenti, *Il personalismo*, Editrice Ave, Roma 2004 (dodicesima edizione riveduta e ampliata); l'“ermeneutica del Sé” del secondo: P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit.

<sup>20</sup> Per la costruzione di questa struttura argomentativa mi sono ispirato all'epistemologia del giudizio etico teorizzata, nel solco della tradizione kantiana, da Diego Gracia. Rimando in particolare a D. Gracia, *En torno a la fundamentación y el método de la bioética*, in *Introducción a la bioética*, Editorial El Buho, Bogotá 1991, pp. 107-156; e a D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Triacastela, Madrid 2007<sup>2</sup>.

struire la giustificazione del giudizio etico. La determinazione tuttavia di “*che cosa*” il rispetto in un determinato contesto clinico esige è affidata a un secondo livello: è l’argomentazione in senso stretto del giudizio etico.

A sua volta questo livello si realizza attraverso due momenti entrambi necessari. Il *primo momento* richiede di identificare le dimensioni costitutive della persona più coinvolte nella pratica clinica e di articularle normativamente attraverso principi etici di medio livello in grado di esprimere le proposizioni di senso in esse contenute; è in rapporto a queste dimensioni che si determina la scelta *in linea di principio* più rispettosa. Il *secondo momento* richiede di confrontare la scelta in linea di principio più rispettosa della dignità del paziente come persona con le particolari circostanze del contesto clinico per verificare se, oltre che rispettosa in linea di principio, lo sia anche *effettivamente*, se cioè sia rispettosa di *questo* paziente in *questo* particolare contesto clinico.

#### 4.1. Primo momento: riferimento ai principi

Il primo momento dell’argomentazione ha a che fare dunque con il riferimento ai principi di medio livello che articolano normativamente le dimensioni della persona più direttamente coinvolte nella pratica clinica. Parlando di principi etici di medio livello, l’orientamento bioetico con cui naturalmente mi sono confrontato è l’*approccio dei principi* formulato, a partire dal 1979, da Tom L. Beauchamp e James F. Childress: il modello tuttora dominante in bioetica<sup>21</sup>. Le differenze, però, non sono di poco conto. Nell’approccio di Beauchamp e Childress, i “principi dell’etica biomedica” – il rispetto per l’autonomia, non maleficenza, beneficenza e giustizia – sono espressamente sganciati da ogni riferimento allo statuto del soggetto morale. E tuttavia, come determinare il principio di autonomia, se non si identifica il soggetto di cui si vogliono rispettare le scelte? Come determinare il principio di beneficenza, così come il principio di non maleficenza, se non si identifica il soggetto di cui si vuole promuovere il bene o rispetto a cui evitare di recare danno? Come determinare il principio di giustizia, se non si identificano i soggetti da includere nella comunità morale? Nella rielaborazione che ne propongo, i principi etici acquistano senso come espressione di una vera e propria “ermeneutica

<sup>21</sup> T.L. Beauchamp, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 2019<sup>8</sup>. Per un’introduzione storico-teoretica a tale approccio si veda lo studio di E. Furlan, *Il principlismo di Beauchamp e Childress. Una ricostruzione storico-filosofica*, FrancoAngeli, Milano 2020. Per una valutazione critica dell’approccio dei principi, si vedano: M. Reichlin, ‘Principles of Biomedical Ethics’: un bilancio, in “La società degli individui”, LXXII, n. 3, 2021, pp. 13-25; E. Furlan, *Beauchamp and Childress’ Principlism: Theoretical Reasons of Some Persistent Conceptual Issues*, in “Medicina e Morale”, LXXIII, n. 1, 2024, pp. 65-78.

del sé” e si configurano come dispositivi orientati ad articolare normativamente le dimensioni della persona più direttamente coinvolte nella pratica clinica, con la funzione di specificare e attualizzare il principio etico fondamentale del rispetto per la dignità del paziente come persona<sup>22</sup>.

*Unità della persona e principio di beneficenza*

Funzione del *principio di beneficenza* è fornire un’articolazione normativa di una prima dimensione che l’esperienza vissuta di essere persona fa emergere: la sua unità. Nel vissuto di ogni persona, componente spirituale e componente corporea si danno in un’unica e medesima esperienza. Un dato di grande importanza per specificare e attualizzare il rispetto del paziente come persona, specialmente in un contesto come quello sanitario dove l’umano è particolarmente alla prova per le minacce cui in esso è esposta proprio l’unità della persona: attaccata dall’impatto disgregante della malattia e minacciata da un approccio riduttivo a salute e malattia tipico di tanta pratica della medicina moderna. Dire salute è dire integrità personale. Il rischio più grave che in questa prospettiva la malattia comporta è proprio quello di disintegrare questa integrità<sup>23</sup>. Di fronte a questa minaccia, compito della relazione di cura della medicina e dell’assistenza in generale è di aiutare il paziente a mantenere l’integrità personale, aiutandolo a costruire un atteggiamento attivo nei confronti della malattia, in maniera tale che egli possa rimanere se stesso anche in questa nuova condizione. Se la malattia rischia di minacciare l’integrità della persona, un approccio riduttivo a salute e malattia da parte della medicina rischia di minacciare l’altro aspetto dell’unità della persona: la sua integralità. Di fronte a questa seconda minaccia, compito della relazione di cura è di fare attenzione a tutti gli aspetti del bene del paziente: a quelli strettamente medici, insieme a quelli globalmente umani<sup>24</sup>. Sulla base di queste premesse specificanti di natura antropologica, ho così riformulato il principio di beneficenza: “Agisci in maniera tale che le conseguenze dell’intervento sanitario risultino a vantaggio del bene del paziente nella sua integrità e nella sua integralità”.

<sup>22</sup> I principi che figurano in questa rielaborazione sono tre: beneficenza, autonomia, giustizia. Il principio di non maleficenza è compreso nel principio etico fondamentale del rispetto per la dignità della persona come non-discriminazione e non-strumentalizzazione.

<sup>23</sup> Esempari al riguardo restano le analisi dell’esperienza umana della malattia fornite da S. Kay Toombs, *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1993; e da A.W. Frank, *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*, The University of Chicago Press, Chicago 1995; tr. it. di C. Delorenzo, *Il narratore ferito. Corpo, malattia, etica*, Einaudi, Torino 2022.

<sup>24</sup> E. Pellegrino, *The ‘telos’ of medicine and the good of the patient*, in C. Viafora (a cura di), *Clinical bioethics*, cit. pp. 21-32; C. Rugarli, *Medici a metà. Quel che manca nella relazione di cura*, Cortina, Milano 2017.

*Responsabilità in prima persona e principio di autonomia*

Funzione del *principio di autonomia* è di fornire un'articolazione normativa di un'ulteriore dimensione che l'esperienza vissuta di essere persona fa emergere: la soggettività morale. È l'esperienza di essere soggetti della nostra vita, nel senso che nessuno può sostituirsi a noi nel darle forma nella sua unicità. Ne siamo noi responsabili in prima persona. L'accento che, in questi termini, si pone sulla responsabilità in prima persona non deve, tuttavia, far dimenticare un dato da cui non si può prescindere per una comprensione più adeguata della soggettività umana: è la costitutiva interazione che nel vissuto della nostra vita personale si dà tra *soggettività e intersoggettività*<sup>25</sup>. Alla luce di questa interazione, la responsabilità in prima persona rimane, ma compresa in termini più adeguati di quanto non facciano resoconti pur molto diffusi portati a interpretare la responsabilità in prima persona in una prospettiva riduttivamente individualista e relativista. Rispondere in prima persona non vuol dire che delle nostre scelte siamo chiamati a rispondere solo di fronte a noi stessi. Pur rimanendone noi responsabili in prima persona, non possiamo non tener conto dell'impatto che le nostre scelte hanno sulla rete di relazioni che intessono e alimentano la nostra vita personale. Rispondere in prima persona, inoltre, non vuol dire che le nostre scelte si giustificano sulla base di ragioni da considerare insindacabili solo perché nostre. Pur rimanendo in capo al soggetto morale la decisione finale, è solo la disponibilità a valutare criticamente le ragioni alla base delle scelte – a renderne cioè conto sulla base di principi universalizzabili – che ne fa delle scelte responsabili. Sulla base di queste premesse specificanti di natura antropologica, ho così riformulato il principio del rispetto dell'autonomia: “Agisci in maniera tale da rispettare la volontà del paziente come persona e il diritto che a lui compete di decidere responsabilmente se accettare o rifiutare un percorso di cura proposto”.

*Condivisione della comune umanità e principio di giustizia*

Funzione del *principio di giustizia*, infine, è di fornire un'articolazione normativa di un'ulteriore dimensione che l'esperienza vissuta di essere persona fa emergere: il fatto che il primo e più radicale vincolo che come persone ci lega non è dato dal contratto che si stabilisce tra individui originariamente irrelati, ma dalla solidarietà fondata sulla condivi-

<sup>25</sup> Su questa interazione è interessante la convergenza tra l'analisi fenomenologica sviluppata dalla tradizione personalista e le acquisizioni delle neuroscienze. Si veda al riguardo G. Bonaccorso, *Il corpo nella sua interezza. Pensare l'uomo al tempo delle neuroscienze*, in C. Viafora, E. Furlan, S. Tusino (a cura di), *Questioni di vita*, cit., pp. 126-150. Contributi veramente stimolanti offrono da una prospettiva più direttamente neuroscientifica V. Gallese, U. Morelli, *Cosa significa essere umani? Corpo, cervello e relazione per vivere nel presente*, Cortina Editore, Milano 2024.

sione della comune umanità<sup>26</sup>. Di tutte le dimensioni dell'umano, questa è probabilmente quella oggi messa maggiormente alla prova per il fatto che la figura individualista del soggetto che ha finito per prevalere nella modernità porta ad allentare il riferimento all'umano che ci è comune e a indebolire i legami di solidarietà<sup>27</sup>. Tutto questo ha un diretto impatto sul contesto della pratica clinica. Di fronte al prolungamento di certe fasi terminali, di fronte a un crescente numero di persone anziane gravate da demenza, il riconoscimento dell'umano che ci è comune può essere messo drammaticamente alla prova. Scatta allora il meccanismo della *dis-identificazione* e con essa l'accecamo morale. Oltre che nella pratica clinica quotidiana, l'estenuarsi dei legami incide in forme altrettanto pervasive sul modo di pensare e di costruire un sistema sanitario all'altezza della nostra comune vulnerabilità e dell'interdipendenza che in fatto di salute governa le nostre vite. Per quanto si tenda a rimuoverle, sono dimensioni essenziali dell'umano, come la recente pandemia ha drammaticamente richiamato. Il primo e più consistente passo da fare per rinsaldare la consapevolezza della nostra strutturale interdipendenza è a livello culturale e consiste nel superamento della tendenza moderna a rapportarci all'umanità che ci accomuna molto più in termini di limite per le nostre individualità che di condizione della nostra comune fioritura. Si tratta di un passo indispensabile per poter radicare il mondo della sanità nel terreno della solidarietà, con dirette implicanze su ognuna delle sue componenti<sup>28</sup>. Sulla concezione della *salute* innanzitutto: alla luce della solidarietà basata sulla condivisione della comune umanità, essa rafforza il suo statuto di diritto umano fondamentale. In questa prospettiva, inoltre, particolare rilevanza acquista l'*istituzione sanitaria*, nella misura in cui essa si organizza a servizio dell'equa distribuzione delle risorse richieste per rendere effettiva la promozione della salute. Altrettanto importante, infine, l'implicanza sul modo di intendere la *funzione sociale della medicina*: espressione del vincolo di solidarietà che ci lega e insieme strumento che rinsalda questo stesso vincolo. A partire da queste premesse specificanti di natura antropologica, ho così riformulato il principio di giustizia: "Agisci in maniera tale che a ogni paziente si possano garantire trattamenti che abbiano il massimo di efficacia compatibile con un'equa allocazione delle risorse a disposizione".

<sup>26</sup> Sulla portata normativa dell'idea di solidarietà, sul suo rapporto con il principio del rispetto per la dignità umana si veda R. Mordacci, *Active Respect and Critical Solidarity*, in "Critical Horizons", XXV, n. 1, 2024, pp. 2-12.

<sup>27</sup> P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

<sup>28</sup> Al riguardo si veda R. ter Meulen, *Solidarity and Justice in Health Care. A Critical Analysis of Their Relationship*, in "Diametros", XLIII, 2015, pp. 1-20.

#### 4.2. Secondo momento: riferimento al contesto clinico

Articolando normativamente le dimensioni dell'umano più coinvolte nel contesto della pratica clinica, i principi indicano dunque la scelta *in linea di principio* più rispettosa della dignità del paziente come persona. Questo primo momento tuttavia non basta ancora a giustificare il giudizio etico. Solo il confronto con le circostanze di un determinato contesto clinico è in grado di indicare la scelta *effettivamente* più rispettosa. La giustificazione del giudizio etico passa attraverso l'integrazione di questi due momenti, affidata in ultima analisi alla "saggezza pratica"<sup>29</sup>. L'analisi di una questione ricorrente nel particolare contesto delle cure oncologiche – ma che più in generale interessa il nucleo etico di ogni relazione di cura, la comunicazione – è il modo migliore per indicare le specifiche funzioni di ognuno dei due momenti che compongono la struttura etico-argomentativa che in questi anni ho elaborato e verificare il modo di giustificare il giudizio etico nella pratica clinica sulla base del rispetto per la dignità del paziente come persona.

Comunicare la prognosi a un paziente con tumore in fase avanzata?

*In linea di principio* è giusto che, anche in casi come questi, la prognosi venga comunicata, dal momento che il rispetto per la dignità personale del paziente esige che egli conosca tutti i dati necessari per poter decidere della sua vita in prima persona. *Nel caso* tuttavia si diano valide ragioni per pensare che la comunicazione della verità risulti un peso da cui *questa* persona rischia di rimanere schiacciata, comunicare la prognosi può non essere la scelta effettivamente più rispettosa. Nel presupposto, tuttavia, che anche la fase terminale sia un tempo da vivere, da includere pienamente nello spazio della dignità umana, si sapranno trovare tempi e modi per accompagnare *questa* persona nel *suo* processo di consapevolezza, e per far sì, nello stesso tempo, che questo processo non avvenga nell'isolamento. Una giustificazione di natura etica chiede che a contare sia la forza degli argomenti. Quelli che nell'analisi del caso vengono richiamati a sostegno della scelta di comunicare la prognosi possono tutti essere ricondotti a istanze costitutive della dignità del paziente come persona. Se pure in una situazione di bisogno e di dipendenza egli rimane persona, con il diritto di sapere. È la condizione per poter essere in prima persona responsabile del senso da dare al compimento della propria vita; per po-

<sup>29</sup> Coerentemente con la sua lettura personalista della formula kantiana dell'“umanità come fine”, particolare attenzione dedica a questa integrazione Paul Ricoeur, individuandone lo strumento nella “saggezza pratica”, espressione per lui della “sollecitudine”, più precisamente della “sollecitudine critica”. Se ne veda la trattazione nello *Studio Nono* in P. Ricoeur, *Sé come un altro*, trad. it. cit., e in Id., *Les trois niveaux du jugement médical*, in “Esprit”, XII, 1996, pp. 21-33, trad. it. di D. Jervolino, *Il giudizio medico*, Morcelliana, Brescia 2006.

ter vivere anche nella fase terminale della propria vita, vivente tra viventi; per potersi sentire confermato come interlocutore degno di stima. Se questi sono gli *argomenti* a sostegno della comunicazione della prognosi, quali potrebbero essere gli eventuali *contro-argomenti*? Sono contro-argomenti che si collocano a livello di principio o a livello empirico? Una volta giustificata a livello di principio la scelta di comunicare la prognosi, si pone il problema di verificare se ci siano dati che fanno pensare che il paziente non sia in grado di far fronte all'impatto della verità. Quali risorse in questo caso si potrebbero attivare per aiutarlo a farvi fronte? Come impostare la comunicazione perché ci si possa sintonizzare con i bisogni di questa persona e accompagnarla in maniera tale che il processo di consapevolezza non avvenga nell'isolamento?

Per quanto soltanto accennata, l'analisi di questa questione è sufficiente a evidenziare la logica che guida l'argomentazione del giudizio etico alla luce del rispetto per la dignità del paziente come persona. Si tratta, innanzitutto, di un approccio argomentativo di chiara natura deontologica, basato su un principio etico fondamentale. Si sviluppa attraverso due momenti: il riferimento a principi di medio livello modellati da determinati presupposti antropologici radicati nell'esperienza vissuta di essere persona. Al principio etico-fondamentale si fa riferimento per determinare quale dei principi di medio livello debba prevalere e guidare la scelta in linea di principio più rispettosa. A questo stesso principio etico-fondamentale si fa riferimento per decidere poi se la scelta *in linea di principio* più rispettosa lo sia anche *effettivamente*: più rispettosa, cioè, di *questa* persona in *questo* particolare contesto clinico. Come si vede, in questa strategia argomentativa contano certo i principi, ma la centralità va al paziente come persona. L'incontro con il paziente nella sua unicità e globalità personale è la condizione prima che suscita e alimenta lo sguardo morale. Rappresenta insieme il riferimento ultimo per la giustificazione del giudizio etico.

## 5. Bioetica clinica: questioni aperte a livello epistemologico, metodologico e fondativo

A conclusione di questo percorso che, pur a partire da un'esperienza particolare, mira più in generale a tracciare il campo stesso della bioetica clinica, vorrei segnalare alcune questioni che rimangono ancora aperte e che ritengo interpellino direttamente la filosofia morale<sup>30</sup>. Lo faccio,

<sup>30</sup> Per una più generale istruzione delle sfide che una bioetica clinica orientata filosoficamente è chiamata ad affrontare rimando a C. Viafora, *Per un confronto spregiudicato: l'approccio filosofico alla problematica bioetica*, in P. Donatelli, E. D'Orazio (a cura di), *La*

richiamando ognuno degli aspetti cui mi sono riferito per definire questo campo: l'aspetto epistemologico, quello metodologico, quello fondativo.

Quanto all'aspetto epistemologico, mi sembra che, nonostante la bioetica faccia registrare una crescente attenzione all'approccio empirico (*empirical turn in bioethics*), ci sia bisogno di un ulteriore impegno per poter chiarire il rapporto tra momento *empirico* e momento *normativo*<sup>31</sup>. L'impegno richiesto è certo a livello teorico, con l'obiettivo di precisare ulteriormente il quadro concettuale entro cui integrare la raccolta di dati empirici, relativamente ai problemi etici posti dalla pratica clinica, con la riflessione etico-normativa. Altrettanto importante è però l'impegno a coinvolgersi, come bioeticisti, nella progettazione e nella conduzione di ricerche di bioetica empirica per l'opportunità che la collaborazione tra rappresentanti di saperi descrittivi e di saperi prescrittivi dà di acquisire una più approfondita comprensione dei contesti clinici e dei relativi problemi etici, insieme a una formulazione di soluzioni normative più persuasive.

Un'attenzione ulteriore si rende necessaria anche per quanto riguarda l'aspetto metodologico, in particolare la concettualizzazione del rapporto tra componente *narrativa* e componente *argomentativa*. L'esperienza dimostra quanto importante sia questo rapporto per l'impostazione di proposte di formazione bioetica che intendano fare dell'analisi etica di storie cliniche il loro metodo privilegiato. L'analisi etica di storie cliniche consente in effetti sia di mettere alla prova le teorie e i principi etici con la complessità delle situazioni concrete e di riflettere in modo critico sui contesti professionali in cui si agisce; sia di coltivare la capacità di percepire la dimensione etica intrinseca alla pratica clinica e assistenziale, grazie all'atteggiamento di apertura e ascolto che la narrazione sollecita verso i protagonisti delle storie e i loro vissuti<sup>32</sup>.

*filosofia e l'impegno civile di Maurizio Mori: Quarant'anni di bioetica in Italia*, Le Lettere, Firenze 2021, pp. 147-159. A questo stesso saggio rimando per ridimensionare le preoccupazioni di chi, con riferimento ad alcune sfide poste alla bioetica nell'attuale scenario italiano, tende a prospettare una sorta di "crisi della bioetica": C. Chirurgo, F. Marin, F. Zilio (a cura di), *Tra medicalizzazione e diritto. Una sfida per la bioetica*, in "Etica per le professioni", I, 2024.

<sup>31</sup> Di grande utilità per sviluppare la ricerca al riguardo possono essere due saggi di E. Furlan, maturati nel diretto coinvolgimento con le problematiche etiche della sanità e nell'attiva partecipazione alla vita dei Comitati etici per la pratica clinica: E. Furlan, *Ricerca empirica e riflessione normativa*, in E. Gius (a cura di), *Assistere presenze assenti. Una ricerca sulle famiglie di persone in stato vegetativo*, FrancoAngeli, Milano 2013, pp. 7-32; Id., *Per una bioetica costruita 'dal basso'. Affinità elettive tra bioetica empirica e comitati etici per la pratica clinica*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", XXVI, n. 1, 2018, pp. 55-82.

<sup>32</sup> In questo saggio mi sono concentrato sulla componente *argomentativa*, dando conto delle operazioni attraverso cui si costruisce la giustificazione del giudizio etico in tutta la sua funzione singolarizzante. Per quanto riguarda la componente *narra-*

Quanto poi all'aspetto fondativo, si deve riconoscere che, se il rispetto per la dignità del paziente come persona può valere in un contesto di pluralismo morale come fonte condivisa di giustificazione e vincolo della cura<sup>33</sup>, rimane aperta la questione di come fare perché la cura possa ispirarsi alla dignità umana in tutte le sue dimensioni: la dimensione *oggettiva*, la dimensione *sogettiva* insieme a quella su cui da più parti si tende a concentrare l'attenzione: la dimensione *intersoggettiva*<sup>34</sup>. Delle questioni aperte segnalate quest'ultima è senz'altro quella che maggiormente avrebbe bisogno dello specifico contributo della filosofia morale.

*tiva*, interessanti indicazioni in merito all'istruzione delle storie cliniche destinate alla formazione etica sono fornite dal lavoro di E. Furlan, S. Tusino, L. Piva, *Creare e gestire un database di storie cliniche per l'analisi etica: questioni etiche e giuridiche*, in "Medicina e Morale", LXXIV, n. 1, 2025, pp. 11-27. L'obiettivo di questo lavoro, maturato all'interno dell'attività del Gruppo di ricerca "Filosofia morale e bioetica" è di analizzare e discutere le questioni etico-giuridiche connesse alla creazione di un database di storie cliniche pensate per la formazione etica degli operatori sanitari. L'analisi è però preceduta da una specifica riflessione sulle caratteristiche peculiari delle storie destinate alla formazione bioetica.

<sup>33</sup> Rimando per questo al mio libro *La cura e il rispetto. Il senso della bioetica clinica*, cit., in particolare pp. 210-212.

<sup>34</sup> Un'ampia rassegna nella recente letteratura al riguardo è fornita da I. Martineau, Naïma Hamrouni, Johanne Hébert, *From Ontological to Relational: A Scoping Review of Conceptions of Dignity Invoked in Deliberations on Medical Assisted Death*, in "BMC Medical Ethics", XXV, 1, 96, 2024, disponibile online: <https://doi.org/10.1186/s12910-024-01095-z>. In questa rassegna, speciale attenzione viene data alla proposta di integrazione tra dimensione soggettiva (*experienced dignity*), dimensione intrinseca (*intrinsic dignity*) e dimensione relazionale (*relational dignity*) della dignità elaborata da C. Leget, *Analyzing Dignity: A Perspective from the Ethics of Care*, in "Medicine, Health Care and Philosophy", XVI, 2013, pp. 945-952. L'aspetto che più qualifica la proposta del bioeticista olandese, direttore del dipartimento di "Ethics of Care" dell'Università di Utrecht, è l'idea che un valido aiuto per costruire questa integrazione possa venire dall'"etica della cura" (*care ethics*). Una proposta certo interessante, non accompagnata tuttavia da un'adeguata giustificazione a livello filosofico delle interazioni tra cura e dignità. Più rigorosi e convincenti si presentano i contributi che, nell'esplicita prospettiva dell'etica della cura, sono offerti da M. Urban Walker, *Humane Dignity*, in C. Leget, C. Gastmans, M. Verkerk (a cura di), *Care, Compassion and Recognition: An Ethical Discussion*, Peeters, Leuven 2011, vol. I, pp. 163-181, e A. van Heijst, *Dignity as Relational Concept. Arguments pro and contra from the Ethics of Care*, in H.J.M.J. Goris (a cura di), *Bodiliness and Human Dignity An Intercultural Approach/Leiblichkeit und Menschenwürde. Interkulturelle Zugänge*, LIT, Münster 2006, pp. 89-99. Su un'analogia linea si collocano le recenti proposte di S. Clark Miller, *Reconsidering Dignity Relationally*, in "Ethics and Social Welfare", XI, n. 2, 2017, pp. 108-121, e S. Tusino, *Rispetto e cura: una proposta di integrazione alla luce della vulnerabilità*, in "Paradosso", I, 2021, pp. 159-170.



## Discussioni

**Giustizia sociale e nuove tecnologie: sfide etiche  
e opportunità**

**Social justice and new technologies: Introduction.  
ethical challenges and opportunities**



Giovanna Costanzo\*

## Introduzione

Le tecnologie basate su AI, insieme a quelle dell'informazione e della comunicazione (TIC), hanno talmente invaso ogni spazio dell'esistenza umana da trasformare il mondo in cui viviamo, lavoriamo e interagiamo, rendendoci dipendenti da una tecnologia in grado di semplificare ogni funzione della vita quotidiana<sup>1</sup> e per questo desiderabile come una compagnia necessaria e insostituibile. Perennemente *onlife*<sup>2</sup> e abbandonata qualunque forma di resistenza al suo uso, è diventato quasi impossibile assumere un atteggiamento più distaccato e critico, al massimo si reagisce emotivamente, soprattutto quando ci si scopre perennemente "inadeguati" o, meglio, "antiquati", e per questo inchiodati a un presente da cui non si riesce ad intravedere un futuro diverso e meno compromesso dalla dipendenza tecnologica.

Le reazioni emotive che si registrano di fronte a queste considerazioni sono di solito contrapposte: o un senso di angoscia rispetto ad una umanità sempre più trasformata dall'ambiente digitale in cui è immersa o un atteggiamento di speranza e di grandi aspettative. E a seconda se prende il sopravvento l'uno o l'altro sentire, muta la percezione del vissuto presente come di ogni visione futura. Chi nutre speranza riesce a tracciare una visione più positiva sia del proprio tempo che di quello che ancora deve avvenire, convincendosi che la tecnologia possa dare un grande contributo alla risoluzione di molte questioni sociali, confidando nei nuovi dispositivi per trovare soluzioni rispetto a questioni problematiche rimaste irrisolte, anche in ordine alla possibilità di trovare sempre, grazie ad una auspicata e sentita dimensione «aletheica»<sup>3</sup>, una verità certa e indiscutibile per ogni interrogativo. Se prevale invece l'angoscia, si pa-

\* Università degli Studi di Messina

<sup>1</sup> A. Pessina, *L'essere altrove. L'esperienza umana nell'epoca della intelligenza digitale*, Mimesis, Milano 2023.

<sup>2</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017; L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2022. A. Pessina, *Onlife. Trasformazioni dell'esperienza tra immanenza e trascendenza*, in «Hermeneutica», 2020, pp. 82-83.

<sup>3</sup> E. Sadin, *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell'umanità*, trad. it., Luiss University Press, Roma 2019.

lesa davanti agli occhi, al contrario, una rappresentazione più fosca, con i tratti di una narrazione distopica, che fatica a trovare sogni al “plurale”<sup>4</sup>, per il diffondersi di apatie e atteggiamenti fobici nei confronti delle tecnologie emergenti.

Non è un caso che la narrazione distopica si affermi in maniera prepotente nel XXI secolo, direbbe Agnes Heller, allorché il desiderio di progresso perseguibile all’infinito si slega da quello di un’emancipazione umana, dai sogni di liberazione da qualunque ingiustizia sociale ed economica, finendo per far coincidere l’idea di un progresso, slegato dalle esigenze e dai bisogni di una umanità patente, con l’accumulo di conoscenze e manufatti<sup>5</sup>.

È, soprattutto, il rapporto con tale dimensione quantitativa della tecnologia a produrre l’atteggiamento ambivalente: da un lato la tecnologia affascina per le sue potenzialità e per le possibilità che dischiude, dall’altro fa paura perché rivela l’inadeguatezza degli esseri umani e i rischi sottesi a tale subalternità<sup>6</sup>. E a proposito di tale subalternità, accanto alla “vergogna prometeica” che l’uomo prova di fronte ai manufatti, descritta in maniera ineguagliabile da Gunther Anders<sup>7</sup>, si sviluppa spesso anche un senso di medesima “vecchiezza” e “antiquatezza” morale quando ci si affida ai sistemi intelligenti per liberarsi dal fardello di scelte difficili e dolorose, come quando bisogna decidere chi deve avere diritto ad un sussidio, chi debba essere licenziato, chi debba ottenere una assistenza domiciliare. Ci si affida alla intelligenza artificiale, infatti, non solo per trovare il ristorante più vicino e più alla moda, ma anche per delegare decisioni ardue, che pongono dilemmi etici, o per elaborare informazioni da cui si pensa di potere decidere in maniera “più consapevole e autonoma”.

Certo, il sogno tecnologico di un’esistenza liberata dai limiti naturali della condizione umana, dalla mortalità, dalla fragilità, dalla malattia, dalla vecchiaia ha da sempre accompagnato l’umanità, favorendo un atteggiamento di accettazione acritica nei confronti dell’uso della tecnologia, ma nelle condizioni attuali questo sogno comincia a suscitare perplessità ad una riflessione che ha a cuore l’uomo e la sua capacità di autonomia e di relazione, specie quando si ha a che fare con qualcosa che si diffonde in maniera impalpabile e capillare fra le zone grigie delle nostre indecisioni, dei tanti desideri e aspettative di una vita migliore. Forse, proprio

<sup>4</sup> Á. Heller, *Dall’utopia alla distopia. Sogni e progetti dell’immaginazione storica* in Á. Heller, R. Mazzeo, *Il vento e il vortice. Utopie. Distopie, Storia e limiti della immaginazione*, Erikson, Trento 2016, pp. 60-66

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> E. Bencivegna, *Critica della ragione digitale. Come ci trasforma la rivoluzione tecnologica*, Feltrinelli, Milano 2020.

<sup>7</sup> G. Anders, *L’uomo e antiquato. Vol. 1. Considerazioni sull’anima nell’epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

per questo non è più il tempo di dicotomiche considerazioni o di reazioni emotive, bensì quello di un necessario accompagnamento critico, argomentativo e nutrito di una tensione etica capace di cogliere le grandi opportunità delle nuove tecnologie ma rivelare senza tentennamenti anche i rischi sottesi, prima che sia davvero troppo tardi. Occorre, infatti, riflettere su come la tecnica muti strutturalmente l'uomo, la sua capacità di abitare il mondo, la trama relazionale che lo costituisce.

Da una parte sono innegabili le potenzialità e le tante possibilità aperte dalle nuove tecnologie, rivelandosi capace di raccogliere le richieste di miglioramento provenienti dai più diversi campi. Si pensi, ad esempio, al ruolo sempre più decisivo della AI nella diagnostica così da poter individuare per tempo e con più precisione percorsi di cura; alla implementazione di nanotecnologie e di cure meno invasive; ai nuovi dispositivi didattici (LIM, le piattaforme e-learning..) per consentire in ambito educativo un sostegno mirato alle persone con disturbi di apprendimento; o in ambito assistenziale, la presenza di *care-robots* grazie a cui coadiuvare la famiglia nel sostegno a persone con disabilità o anziane, tenendo conto di come la cura di coloro che sono allettati o con malattie debilitanti, provochi uno stress fisico ed emotivo che potrebbe essere alleviato dall'utilizzo degli agenti artificiali autonomi.

Eppure, proprio poiché si è deciso di affidare all'AI la possibilità di migliorare le condizioni di vita dei cittadini in tema di salute, educazione e assistenza domiciliare, la riflessione filosofica non può restare inerte, aprendo interrogativi su ciò che il digitale dissimula sotto la praticità della sua convenienza; non è più possibile considerare la tecnologia come uno strumento neutro, specialmente se si propone non solo di semplificare ma di cambiare in *meglio* la condizione umana.

Non è un caso che oggi si chiede sempre più a coloro che lavorano sull'AI di istruire algoritmi buoni (*algoretica*), così da facilitare scelte, decisioni di chi li interpella, anche quando la decisione finale spetta all'uomo<sup>8</sup>. Resta il fatto che la richiesta di programmare algoritmi etici può finire per ridurre l'etica a mera pratica procedurale: inglobandola dentro una prospettiva meramente utilitarista, la si vorrebbe ridurre a un sistema razionale di risoluzione dei problemi, ma così facendo non si tiene conto delle molte zone d'ombra che appartengono all'esistenza e non sempre facilmente e razionalmente prevedibili, né calcolabili.

Inoltre, bisogna considerare come anche l'AI contribuisca a creare nuove disparità relazionali, sociali ed economiche, aumentando il di-

<sup>8</sup> P. Benanti, *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*, Luca Sossella Editore, Milano 2018; P. Benanti, *La condizione tecno-umana. Domande di senso nell'era della tecnologia*, EDB, Bologna 2022.

vario fra ricchi e poveri, fra paesi in via di sviluppo e paesi ad alta industrializzazione, contribuendo al diffondersi di pregiudizi, come ad esempio nei confronti delle donne, delle persone con disabilità, della comunità afro-americana, pregiudizi propri di chi gli algoritmi li genera. La rivoluzione digitale crea, infatti, nuove disuguaglianze o ne consolida altre presenti, nelle società attuali, a cui si aggiungono quelle collegate all'uso massiccio di risorse materiali e all'emissione di sostanze tossiche a danno delle popolazioni più vulnerabili e dell'intero ecosistema<sup>9</sup>. Questioni che riguardano inoltre un'equa distribuzione delle responsabilità: se è vero che le big companies, ovvero le aziende di grandi dimensioni con una serie di filiali sparse in tutto il mondo, possono promettere una riduzione dell'emissione dei gas serra, non si capisce come in realtà possano farlo quali azioni siano più efficaci e, soprattutto, da chi devono essere controllati.

Questioni spinose da affrontare, specie quando, di fronte a così tanti mutamenti rapidi e inarrestabili, la sfera politica si mostra inadeguata, rivelando una insufficiente valutazione delle tante azioni da attuare, per le quali prima o poi sarà chiamata a rispondere e darne conto. A tutto ciò non si può non aggiungere che tecnologie stanno di fatto trasformando la struttura democratica occidentale ereditata, se è vero che si sta modificando la stessa cittadinanza, oramai anch'essa digitale, come la fiducia nelle istituzioni, sottoposte continuamente alle altalenanti suggestioni degli utenti dei social<sup>10</sup>. Nascono così nuove sfide, ma anche nuove questioni problematiche, come il diffondersi di disinformazione e di preoccupanti campagne di odio nei confronti di chi ha ruoli rappresentativi.

Rivolgere uno sguardo etico ai grandi cambiamenti prodotti da un inarrestabile progresso tecnologico significa chiedersi come sia possibile ridurre le disuguaglianze umane e sociali, promuovere maggiori opportunità nell'istruzione e nella formazione, nella cura e nella difesa di una vita dignitosa, far fiorire trame relazionali significative e non solo funzionali. Allora la domanda etica sottesa è se l'AI possa aiutare gli uomini a sviluppare una società più giusta, garantendo ad un tempo un'equa ripartizione delle risorse, una equa distribuzione delle opportunità, una sanità più inclusiva nei confronti dei meno fortunati, un meno dannoso impatto ambientale e soprattutto non contribuire alla solitudine strisciante "del

<sup>9</sup> F. Fossa, V. Scaffonati, G. Tamburrini, *Automi e persone. Introduzione all'etica della Intelligenza artificiale e della robotica*, Carrocci Editore, Roma 2021.

<sup>10</sup> V. Barassi, *I figli dell'algoritmo. Sorvegliati, tracciati, profilati dalla nascita*, Luiss University Press, Roma 2021; A. Bausola, *Etica e trasformazioni tecnologiche*, in ID., *Tra etica e politica*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 197-216.

cittadino globale”<sup>11</sup>, specie quando si progettano relazioni sociali e di cura affidate ad agenti artificiali con il compito di dare una assistenza più qualificata alle persone più fragili e vulnerabili, specialmente in prospettiva di società che invecchiano e con anziani sempre più soli e che necessitano di attenzioni quotidiane e costanti.

Agenti che per interagire in maniera efficace sono progettati con competenze emotive e relazionali, così da “riconoscere” le emozioni degli interlocutori umani, per “reagire” in modo adeguato, ovvero fingendo emozioni, seppur a fin di bene, facendo sorgere però nuove questioni etiche.

Per questo, occorre che la ricerca abbia un approccio interdisciplinare, favorendo la creazione di equipe costituite non solo da specialisti, come ingegneri robotici e informatici, ma anche da umanisti in grado di porre questioni etiche e antropologiche e provare assieme a trovare delle risposte, nell'accogliere le sfide dell'impatto della AI nelle attuali società, come si propone di fare il progetto Prin *TrustPACTX – Design of the Hybrid Society Humans-Autonomous Systems: Architecture, Trustworthiness, Trust, EthiCs, and EXplainability (the case of Patient Care)*.

L'obiettivo del progetto è la realizzazione del prototipo di una nuova idea di “società ibrida” (*hybrid society*), con particolare riferimento al settore sanitario, in cui gli esseri umani e gli agenti artificiali autonomi (o sistemi autonomi, AS) possano interagire a più livelli di collaborazione. L'intento è indagare possibilità e limiti dell'uso di Agenti Assistenti Personali (PA) che si prendano cura dei pazienti, rispondendo alle loro esigenze e ai loro bisogni, collaborando con medici, assistenti e operatori sanitari, seguendo i principi e i codici etici e di condotta richiesti in ambito sanitario. La prospettiva è garantire un'assistenza di alta qualità, personalizzata, etica e sostenibile per i pazienti all'interno di una progettazione sistematica e operativa di un ambiente sanitario “ibrido”. Ecco perché alcuni dei partecipanti al progetto hanno preso parte a questa discussione dedicata alla AI e alla giustizia sociale.

In particolare, Stefania Costantini, dell'Università dell'Aquila, ha delineato nel suo intervento il ruolo dell'intelligenza artificiale (AI) nelle attuali società, difendendo le tante novità e opportunità apportate nel nostro mondo lavorativo, relazionale e sociale. Anche se questo non può non sottolineare i tanti pericoli sottesi, aggirabili solo grazie ad una maggiore consapevolezza dell'uso delle tecnologie intelligenti.

Silvia Rossi e il suo gruppo di ricerca dell'Università di Napoli, “Federico II”, sottolineano il ruolo centrale in ambito medico della robotica assistiva e come in tale contesto siano risposte efficaci da parte dei

<sup>11</sup> Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014.

importanti le interazioni fra agenti autonomi e umani: i primi devono incoraggiare i secondi a rispettare istruzioni e consigli e anche a mostrare reazioni empatiche. Questo è un aspetto cruciale per ottenere risposte positive da parte dei pazienti, risposte che necessitano un monitoraggio continuo da parte di chi programma e chi utilizza gli agenti autonomi. Sebbene, infatti, siano mirati alla cura, spesso l'uso di comportamenti ingannevoli degli agenti autonomi può ledere l'autonomia, l'integrità e il rispetto dei pazienti. Aspetti fondamentali che devono essere sempre considerati nei percorsi terapeutici.

Valeria Seidita e il suo gruppo di ricerca, dell'Università di Palermo, hanno sottolineato nel loro contributo come l'intelligenza artificiale e la robotica stanno cambiando il modo in cui si affrontano le sfide sociali in tema di disuguaglianze. In questo caso, la robotica sociale consente di favorire l'inclusione: in ambito sanitario, per esempio, facilitando l'accesso alle cure dei soggetti più vulnerabili e nell'istruzione una didattica personalizzata e realmente inclusiva. Le sperimentazioni nei settori sanitario e scolastico mostrano come la tecnologia possa essere utilizzata per ottimizzare i servizi e per stimolare una riflessione critica sulle dinamiche di esclusione e accettazione. Tuttavia, il potenziale dell'intelligenza artificiale e della robotica comporta anche il pericolo di nuovi pregiudizi e nuove forme di sorveglianza, per questo l'applicabilità dell'AI deve essere accompagnata e guidata da principi di giustizia e inclusione piuttosto che da logiche puramente economiche o di efficienza.

A questi contributi derivanti dal Progetto Prin si sono aggiunti alla discussione Lisa Globber che si interroga come sia possibile una didattica inclusiva attraverso l'uso del metaverso; Sara Patasso, la quale invece, analizzando l'applicazione insolita della AI alla giustizia e l'ascesa della giustizia predittiva, osserva come questa se promette una maggiore efficienza e rapidità, tuttavia mette alla prova i fondamenti ontologici del processo decisionale legale, sostituendo il ragionamento deliberativo con la probabilità algoritmica. Interrogare i limiti epistemici dell'intelligenza artificiale nel diritto attraverso l'etica dell'alterità di Emmanuel Levinas, sostenendo che i sistemi algoritmici, privilegiando l'efficienza rispetto alla singolarità, mette in evidenza la possibilità di rafforzare le ingiustizie strutturali. Infine, Nadia De Sario si chiede quanto le nuove tecnologie stiano di fatto mettendo in crisi le democrazie deliberative ereditate dalla nostra tradizione. In particolar modo, occorre esplorare i limiti tra libertà di parola e incitamento all'odio, mettendo in discussione la *giustizia del fact checking* in riferimento alle prassi democratiche.

Si tratta di aspetti diversi che mettono in luce come la tecnologia applicata all'AI stia di fatto trasformando non solo il mondo in cui viviamo e le nostre abitudini, ma stia cercando anche di costruire un mondo in cui il

concetto di giustizia sociale diventa sempre più suo appannaggio, specie nella gestione delle cure, dell'educazione, dei tribunali, finendo però per introdurre criteri di efficienza che se da una parte consentono di risolvere con rapidità problemi, dall'altra finiscono, spesso, per escludere la singolarità delle situazioni particolari, con il rischio di rafforzare le ingiustizie presenti nelle nostre città.

Se la giustizia, intesa come equa distribuzione di risorse, opportunità e possibilità, non riesce ad assumere un ruolo centrale nell'agenda politica di chi governa, ciò avviene perché diventa sempre più arduo difendere le ragioni di un *welfare* in grado di sostenere i meno fortunati nella lotteria sociale<sup>12</sup>, anche a causa di una crisi economica sempre più globale e del fenomeno di un lavoro sempre più povero. Questioni che diventano ancora più preoccupanti alla luce della crisi dei sistemi democratici attuali e che necessitano, a loro volta, di una cura costante e di una attenta difesa. Porre domande e sollecitare riflessioni critiche, come hanno fatto gli studiosi di discipline diverse intervenuti in questa discussione, rivelano l'irrinunciabile desiderio di accompagnamento a ciò che ci accade, così come le aspettative di futuro più condiviso e meno incerto, che ci hanno suggerito, dovrebbero diventare in chi legge la guida per azioni finalmente plurali e solidali.

<sup>12</sup> Á. Heller, *Oltre la giustizia*, Il Mulino, Bologna 1990; Cfr. Á. Heller-F. Fehér, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 1992, pp. 117-145.



Stefania Costantini\*

## Intelligenza Artificiale e Agenti: sfide e opportunità etiche

### Abstract

Artificial Intelligence (AI) is now a constant presence in our daily lives. From home automation to social networks, from navigation systems to healthcare, AI-powered technologies are transforming the way we live, work, and interact. But like any powerful tool, AI brings with it opportunities and risks. In this article, we will briefly review the history and main developments of AI, first of all Intelligent Agents, explore the main areas in which AI is making a difference, including healthcare, and discuss the pitfalls to avoid and the crucial role of awareness in the use of intelligent technologies.

### Keywords

Artificial Intelligence (AI), Intelligent Agents, Large Language Models, Human-centered AI, Ethics

## 1. Introduzione

L'intelligenza artificiale (*Artificial Intelligence*, AI) è uno dei campi più affascinanti e controversi dell'informatica moderna. Dalle origini filosofiche con Aristotele all'Era Digitale con la moderna implementazione di reti neurali e agenti intelligenti, l'AI ha percorso un lungo cammino, attraversando utopie, fallimenti e rivoluzioni tecnologiche.

L'idea di replicare l'intelligenza umana ha radici antiche, che risalgono ad Aristotele e a pensatori come Raymond Lullo. Nel corso dei secoli, progetti pionieristici come le macchine di Pascal e Leibniz, e le intuizioni di Charles Babbage e Ada Lovelace, hanno gettato le basi della computazione automatica. Alan Turing, con la sua omonima macchina e il celebre test (formulato nel famosissimo articolo *Computing Machinery and Intelligence* del 1950), ha segnato una svolta fondamentale nella storia dell'AI:

\* Università dell'Aquila

Si consideri una persona che interagisce attraverso una tastiera e uno schermo con due interlocutori nascosti: uno umano e l'altro un computer. Se, dopo un certo tempo, la persona non è in grado di distinguere chiaramente quale dei due interlocutori sia umano e quale sia il computer, allora il computer ha superato il test, dimostrando così una forma di intelligenza indistinguibile da quella umana.<sup>1</sup>

Potremmo chiederci se esiste ad oggi un sistema intelligente che supera il test di Turing: la risposta ad oggi è negativa, anche se vi sono sistemi conversazionali che riescono in buona misura ad 'ingannare' un utente umano.

Il termine 'Intelligenza Artificiale' è stato introdotto da John McCarthy (1927-2011) nel 1956 durante un seminario tenutosi a Dartmouth (USA), riferendosi al ragionamento automatico. La capacità di ragionare logicamente è infatti un aspetto fondamentale dell'intelligenza ed è stata studiata approfonditamente sin da quel periodo. Il *Logic Theorist*, sviluppato tra il 1955 e il 1956, era in grado di dimostrare teoremi, talvolta in modo più elegante rispetto alle fonti originali. Successivamente fu introdotto il *General Problem Solver* (GPS), la cui intelligenza dipendeva però da informazioni precedentemente programmate. Questi sistemi pionieristici di intelligenza artificiale sono i precursori del moderno MATLAB, influenzandone le capacità di risoluzione logica dei problemi, automazione e calcolo simbolico.

Negli anni '70 del secolo scorso, sono stati sviluppati i cosiddetti 'sistemi esperti,' che simulano la competenza umana in domini specifici. Questi sistemi sono costituiti da una base di conoscenza e da un motore inferenziale. Esempi noti sono MYCIN per la diagnosi medica e DENDRAL per l'analisi chimica. Nonostante la loro efficienza, questi sistemi mancano di senso comune e adattabilità, poiché sono 'disincarnati,' cioè, privi di una reale interazione fisica con l'ambiente. I componenti fondamentali di un sistema esperto sono: una base di conoscenza (*Knowledge Base*, KB); un motore inferenziale (*Inference Engine*), che deriva nuove conoscenze dalla KB.

Le informazioni da inserire nella KB si ottengono intervistando esperti nell'ambito specifico di interesse. L'intervistatore, chiamato ingegnere della conoscenza (*knowledge engineer*), organizza le informazioni raccolte dagli esperti in una serie di regole, solitamente strutturate nella forma 'se-allora (*if-then*). Il motore inferenziale consente al sistema esperto di effettuare deduzioni a partire dalle regole presenti nella base di conoscenza.

<sup>1</sup> A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, "Mind", LIX (236): 433-460, (October 1950) tr. it. in V. Somenzi, R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Boringhieri, Torino 1986, pp. 157-183 (tr.it. è nostra); Cfr. A. Turing, *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, Proceedings of the London Mathematical Society, 42, n. 1, pp. 230-265 (1936-1937).

Marvin Minsky argomentò, nel saggio *The Society of Mind*<sup>2</sup>, sul fatto che il ragionamento di senso comune, ossia la capacità mentale condivisa dalla maggior parte delle persone, è più complesso di molti compiti intellettuali che ricevono maggiore attenzione e considerazione. Questo perché le abilità mentali che definiamo ‘esperte’ coinvolgono una grande quantità di conoscenza, ma di solito impiegano solo pochi tipi di rappresentazione. Al contrario, il senso comune comprende molteplici tipi di rappresentazione e pertanto richiede una gamma più ampia di competenze diverse.

Si è in seguito compreso che il ragionamento di senso comune non è ‘non logico,’ ma richiede forme logiche diverse rispetto a quella deduttiva ‘classica,’ logiche che sono state in seguito sviluppate. Le esigenze sono: gestire le eccezioni; capacità di rivedere le proprie conclusioni; gestire scenari plausibili, e altro ancora. Sono state infatti sviluppati logiche non-monotone, ragionamento abduttivo e ragionamento di default (ragionamento ‘*de-feasible*’), logiche epistemiche/modali/temporali, logiche incerte e probabilistiche. Con le nuove logiche, è stato possibile costruire sistemi molto più potenti e generali dei sistemi esperti, e in particolare gli agenti intelligenti AI, che sistemi AI autonomi che combinano rappresentazione della conoscenza, ragionamento automatico e apprendimento per interagire con l’ambiente in modo proattivo e reattivo.

Sempre negli anni ’70 del secolo scorso, Douglas Bruce Lenat iniziò il progetto CYC, con l’obiettivo di rappresentare in modo esplicito l’intera conoscenza umana. Da questo sforzo nacque il campo di ricerca sulle Ontologie, che ha dato origine a linguaggi specializzati di rappresentazione della conoscenza, dotati di motori inferenziali chiamati ‘*reasoner*.’ Le ontologie sono, oggi, lo standard per la rappresentazione di dati e conoscenza. Un’ontologia è, in particolare, una rappresentazione strutturata e formale della conoscenza su un determinato dominio, che definisce chiaramente i concetti, le relazioni e le regole che lo caratterizzano. Serve a rendere comprensibile e condivisibile l’informazione tra sistemi diversi, migliorando l’interoperabilità e la comunicazione tra macchine e persone.

L’AI si è sviluppata lungo due filoni principali: simbolico e sub-simbolico. Il primo si basa su logica, regole e sistemi esperti; il secondo su reti neurali artificiali e apprendimento automatico. Le reti neurali sono sistemi informatici che si ispirano al cervello umano, capaci di imparare dai dati e riconoscere immagini, suoni e testi. Il ‘*Deep Learning*’ è una tecnologia che utilizza reti neurali molto complesse per consentire ai computer di apprendere autonomamente, ad esempio riconoscendo

<sup>2</sup> Cfr. M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York 1986, tr.it. G. Longo, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989.

immagini, identificando volti nelle foto o traducendo lingue diverse, grazie a tecniche come la retropropagazione e l'addestramento supervisionato. I modelli di *deep learning* (DL), basati su grandi reti neurali, come quelli alla base dei modelli linguistici (*Large Language Models*) come ChatGPT che sono in grado di decodificare e generare testo, hanno portato a risultati straordinari in molti campi. Hanno purtroppo bisogno, per la fase di 'addestramento,' di grandi quantità di dati opportunamente scelti e preparati, che non sono disponibili in tutti i campi. Se i dati a disposizione sono pochi, i sistemi DL risultano poco precisi o addirittura danno risultati errati al di fuori del 'dataset' di addestramento.

Le reti neurali sono spesso descritte come sistemi '*black-box*' (scatole nere) perché, nonostante la loro efficacia nel produrre risultati accurati, la logica interna con cui arrivano alle decisioni non è facilmente interpretabile dagli esseri umani. Ciò rappresenta un limite significativo, soprattutto in ambiti critici come la sanità o la finanza, dove la trasparenza decisionale è cruciale per assicurare fiducia, responsabilità e comprensione delle scelte effettuate dai sistemi AI. Per questo motivo, la ricerca attuale sta cercando di elaborare tecniche per migliorare l'interpretabilità e la spiegabilità delle reti neurali.

La prospettiva dell'AI neuro-simbolica (*Neuro-Symbolic AI*) mira a integrare il ragionamento simbolico con la potenza delle reti neurali, per ottenere sistemi spiegabili, affidabili e capaci di generalizzazione. Il premio Nobel per l'economia Daniel Kahneman e i vincitori del Premio Turing 2018, nonché pionieri del deep learning, Geoffrey Hinton, Yoshua Bengio e Yann LeCun, hanno indicato l'AI neuro-simbolica come la nuova prospettiva per il futuro dell'intelligenza artificiale. Essi hanno sostenuto che la realizzazione di un sistema AI ricco, semanticamente solido, spiegabile e affidabile, richiederà necessariamente uno strato di ragionamento solido in combinazione con il *deep learning*.

## 2. Gli Agenti Intelligenti

### 2.1. Cosa sono e a cosa servono

Cosa sono esattamente gli Agenti, e in particolare gli Agenti Intelligenti, di cui si sente molto parlare? Gli agenti sono moduli software con una particolare caratteristica: sono autonomi, ossia, una volta attivati, a meno che non vengano fermati, continuano a funzionare portando avanti le loro attività. Come il nome suggerisce, sono capaci di agire sul loro ambiente, mediante opportuni 'attuatori,' e dunque devono innanzitutto essere in grado di percepire l'ambiente stesso, mediante 'sensori.' Gli

agenti sono ‘situati’ in un ambiente, che può essere puramente software oppure fisico. Gli agenti possono costituire la mente pensante dei robot, ossia disporre di un corpo fisico.

Le capacità principali di un agente sono: Reattività, ossia la capacità di reagire opportunamente ad eventi esterni (cioè, provenienti dall’ambiente in cui l’agente è situato) mettendo in atto una o più azioni; Proattività, ossia la capacità di intraprendere attività ed effettuare azioni per perseguire i propri obiettivi.

Infatti, gli agenti possono essere programmati per avere intenzioni, perseguire obiettivi ed eseguire compiti. Per perseguire i propri obiettivi, gli agenti devono essere capaci di costruire un piano (quindi devono avere capacità di pianificazione) ed eseguirlo, e, nel caso, riadattarlo in caso di problemi. La capacità di pianificare è indubbiamente una componente fondamentale dell’intelligenza, e presuppone la capacità di costruire un modello interno del mondo esterno (o almeno del frammento di mondo a cui si è al momento interessati) e delle azioni su di esso possibili da parte dell’agente, date le sue capacità e le risorse disponibili. Sulla base di questa descrizione, un processo di pianificazione identifica, per un dato obiettivo, una o più sequenze di azioni che possano condurre dallo stato attuale del mondo ad uno stato in cui l’obiettivo sarà stato raggiunto.

Gli agenti possono costituire ‘Sistemi Multi-Agente’ (*Multi-Agent Systems*, o MAS). Gli agenti componenti possono essere cooperativi, ed in tal caso eventualmente possono perseguire intenzioni e obiettivi condivisi. Agenti competitivi possono invece eventualmente negoziare per suddividere fra loro le risorse disponibili. Per far parte di MAS, gli agenti devono possedere ‘abilità sociali,’ ossia devono essere in grado di comunicare. A tale scopo sono stati sviluppati i cosiddetti *Agent Communication Languages* (ACL) che prevedono vari tipi di messaggi, con la propria sintassi e semantica. Ad esempio, un agente può informare un altro agente in merito a qualcosa, o può avanzare una richiesta, o può accettare una richiesta e inviare una risposta, ecc.

Una delle caratteristiche più promettenti degli agenti intelligenti AI è la capacità di affiancare l’essere umano nei compiti quotidiani, automatizzando processi ripetitivi e offrendo assistenza intelligente. L’AI sta infatti rivoluzionando il sistema produttivo, abilitando la manutenzione predittiva, il controllo qualità, l’automazione dei progetti e l’uso di modelli linguistici nei processi documentali.

L’uso di agenti intelligenti e sistemi multi-agente può offrire, già oggi o in prospettiva, numerosi vantaggi agli utenti umani in diversi contesti. Ecco alcuni dei potenziali benefici:

**Assistenza personale.** Un agente intelligente può assistere l’utente umano nei suoi compiti quotidiani fornendo compagnia, supporto e si-

curezza. Esempio: Un agente personale può monitorare il ‘suo’ utente durante lo svolgimento di compiti tediosi o rischiosi come guida dell’auto; rilevando (anche mediante opportuni dispositivi indossabili, come ad esempio uno ‘smartwatch,’ condizioni di ansia o stanchezza, può fornire assicurazione e consigli. Esempio: Un agente personale può monitorare il ‘suo’ utente anziano con problemi di vuoti di memoria o lieve demenza, fornendo compagnia e informazioni, ricordandogli i compiti necessari (come prendere le medicine), e sollecitandolo a svolgere attività utili (come una passeggiata).

Esempio: Un agente personale può monitorare il ‘suo’ utente malato o disabile monitorando i parametri vitali, e restando in costante contatto con i familiari, i medici e l’ospedale, per fornire informazioni aggiornate e se necessario ottenere supporto o soccorso.

**Accessibilità e assistenza inclusiva.** Gli agenti AI possono migliorare l’accessibilità per persone malate o con disabilità, fornendo supporto vocale, suggerimenti, traduzioni automatiche e interfacce intuitive. Esempio: Un assistente vocale può aiutare persone con disabilità motorie a controllare dispositivi smart home.

In ambito sanitario, gli agenti (neuro-simbolici) possono supportare medici e pazienti, offrendo diagnosi precoci o assistenza alle persone con disabilità. I robot sociali (ossia agenti intelligenti dotati di un corpo fisico) vengono impiegati con successo nell’educazione e, ad esempio, nella terapia di bambini neurodivergenti, facilitando la comunicazione e l’apprendimento.

## 2.2. Agenti basati su LLM

Gli LLM (*Large Language Models*, come GPT, LLaMa, Claude, Minerva, ecc.), o ‘modelli linguistici,’ sono algoritmi avanzati di apprendimento automatico in grado di svolgere un’ampia gamma di compiti legati all’elaborazione del linguaggio naturale (NLP). Sono capaci di decodificare e generare il linguaggio umano, grazie all’addestramento di grandi reti neurali ottenuto con una grande quantità di dati, che consente di fare una previsione della parola o del simbolo successivo a quello già generato.

Secondo alcune recenti proposte, gli LLM rappresenterebbero una base adatta per gli agenti, in grado di supportare tre componenti principali: ragionamento, percezione e azione. Tuttavia, l’assenza di una memoria a lungo termine e la mancanza di pianificazione esplicita negli LLM costituiscono dei limiti fondamentali per il loro utilizzo come agenti autonomi, rendendo necessaria l’integrazione con altri sistemi per ottenere capacità decisionali più sofisticate. Ad esempio, per migliorare le capaci-

tà di pianificazione, gli LLM possono essere integrati con sistemi esterni, inclusi sistemi basati su regole o ragionamento simbolico.

Relativamente alla comunicazione nei MAS, gli agenti basati su LLM possono interagire tra loro in modo naturale, ma manca completamente la semantica della comunicazione.

L'integrazione tra agenti logici e agenti LLM punta ad aumentare la flessibilità e l'adattabilità: percezione dell'ambiente in tempo reale, autonomia decisionale, accesso a informazioni dinamiche e contestualizzazione dell'interazione. Gli agenti logici mantengono il controllo decisionale, mentre i LLM arricchiscono la comprensione contestuale.

### 3. Human-centered AI

L'interazione tra uomo e automazione è il tema principale dell'IA centrata sull'uomo (*Human-centered AI*).

Inoltre, il concetto di *Human-AI Teaming* enfatizza la collaborazione sinergica tra esseri umani e agenti artificiali. Per rendere questa collaborazione efficace, è necessario che gli agenti AI siano capaci di empatia, comprensione del contesto emotivo e delle intenzioni, come suggerito dalla *Joint Intention Theory* (JIT).

Questa tematica rientra anche nell'ambito della AI affidabile (*Trustworthy AI*), i cui requisiti includono:

- rispetto dell'autonomia umana,
- prevenzione dei danni,
- equità e spiegabilità,
- utilizzo responsabile dell'AI, il cui scopo è quello di impiegarla in modo sicuro, etico e affidabile.
- Collaborazione tra esseri umani e agenti.

Quando gli esseri umani e gli agenti AI collaborano in un team (*Human-AI Teaming*, HAIT), possono, infatti, ottenere risultati superiori a quelli che ciascuno potrebbe raggiungere singolarmente, in quanto sono in grado di controllarsi e migliorarsi a vicenda.

Ad esempio, un conducente umano potrebbe gestire meglio pericoli contingenti lavorando in sinergia con l'agente AI installato sul veicolo. Allo stesso tempo, l'agente può assistere il conducente nelle situazioni difficili e di stress, e al contempo imparare dall'utente stesso come gestire situazioni particolari.

In questa relazione sinergica, gli esseri umani possono migliorare l'efficacia e le capacità dell'automazione, mentre l'automazione può potenziare le prestazioni umane e compensare eventuali limiti, correggendo errori

di comportamento che potrebbero derivare da stanchezza, stress o altre condizioni fisiche o emotive. Inoltre, gli agenti possono fornire suggerimenti utili per ottimizzare la sicurezza e l'efficacia delle decisioni umane.

Per adottare agenti in compiti cruciali, come ad esempio: il miglioramento dell'assistenza medica, l'innovazione nell'insegnamento, la costruzione di team efficaci tra esseri umani e AI, gli agenti dovrebbero essere dotati di moduli avanzati di riconoscimento e gestione delle emozioni, capaci di empatia e di simulare alcuni aspetti della Teoria della Mente (*Theory of Mind*, ToM).

Questo vuol dire che gli agenti dovrebbero essere in grado di ricostruire ciò che una persona sta pensando o provando, in modo da adattare il proprio comportamento di conseguenza. La modellazione della Teoria della Mente si basa spesso su tecniche di *'Affective Computing,'* ossia un insieme di metodi volti a rilevare lo stato emotivo umano attraverso segnali fisici (come espressioni facciali, tono della voce o battito cardiaco) per permettere all'agente di rispondere in modo intelligente al feedback emotivo umano. Inoltre, gli agenti dovrebbero adattarsi ai loro utenti umani, anche in termini delle loro preferenze etiche.

## 4. AI nell'assistenza sanitaria

### 4.1. AI nell'interpretazione delle immagini mediche

Uno dei progressi più rilevanti nel campo dell'Intelligenza Artificiale riguarda la Computer Vision, ovvero l'analisi automatizzata di immagini e video mediante deep learning, con importanti applicazioni nell'imaging medico. In radiologia, l'AI ha dimostrato grande efficacia nell'identificare anomalie su radiografie, scansioni TC e RM, contribuendo a diagnosi più accurate e veloci. L'uso di queste tecnologie non si limita ai radiologi, ma si sta espandendo anche ad altri operatori sanitari, migliorando l'accessibilità e riducendo gli errori diagnostici in ambienti con risorse limitate o nelle emergenze.

Tuttavia, i modelli di DL soffrono spesso di una scarsa generalizzabilità, mostrando prestazioni inferiori quando applicati a pazienti differenti rispetto a quelli utilizzati in fase di addestramento dei modelli stessi. Per un'applicazione efficace su larga scala, è essenziale sviluppare metodi di validazione trasparenti che ne assicurino affidabilità e generalizzazione. La migliore performance si ottiene anche in questo caso tramite *Human-AI Teaming*, ossia tramite una stretta collaborazione tra professionisti sanitari e AI. Comunque, l'interpretabilità dei modelli rimane un problema centrale, poiché i clinici sono riluttanti a fidarsi di sistemi percepiti come "black-box" ("scatola nera"), di cui non possono analizzare i ragionamenti dietro gli output.

Innovazioni recenti permettono ai sistemi DL di riconoscere patologie mai viste durante l'addestramento, migliorando significativamente la flessibilità dei modelli. Altre promettenti frontiere includono i modelli multimodali, che combinano immagini radiologiche con dati clinici testuali, e modelli auto-supervisionati, che apprendono senza bisogno di indicazioni esplicite.

I futuri modelli di AI potranno generare spiegazioni dettagliate in linguaggio naturale, annotazioni vocali e immagini contestualizzate, rispecchiando un ragionamento medico sofisticato. Questa evoluzione garantirà ai medici un supporto di alta qualità e personalizzato durante la pratica clinica.

Dunque, l'AI ha il potenziale per rivoluzionare l'assistenza sanitaria, migliorando la tempestività delle valutazioni, la gestione delle patologie e la pianificazione terapeutica. Nonostante ciò, rimane imprescindibile il ruolo del medico umano, poiché l'AI deve essere considerata uno strumento complementare e collaborativo, soprattutto per motivi di responsabilità e affidabilità.

## 4.2. Agenti e robot assistivi nell'assistenza ai pazienti

La fornitura di servizi sanitari di alta qualità in maniera economicamente sostenibile è una questione cruciale in tutti i paesi, soprattutto a causa dell'invecchiamento della popolazione, della ricomparsa di malattie considerate estinte e della comparsa di nuove problematiche impegnative, come le pandemie di Ebola e Covid-19. I sistemi sanitari intelligenti rappresentano una valida soluzione per affrontare efficacemente le sfide della sanità moderna, rispondendo alle esigenze di pazienti, medici, personale sanitario e famiglie. Questi sistemi possono garantire assistenza continua, monitoraggio costante, compagnia e supporto anche a coloro che non avrebbero la possibilità di accedere a caregiver umani per periodi prolungati – una risorsa, peraltro, sempre meno disponibile a causa del calo demografico e dell'invecchiamento della popolazione. L'intelligenza artificiale può dunque contribuire concretamente a rendere l'assistenza sanitaria di alta qualità accessibile a tutti, promuovendo così equità e giustizia sociale, e non soltanto ai pochi che possono permettersela.

La tutela dell'autonomia personale e il miglioramento della qualità della vita sono obiettivi centrali per tutte quelle persone – non solo anziane – che affrontano quotidianamente limitazioni fisiche o cognitive. Condizioni croniche di salute, disabilità o problemi di memoria possono rendere estremamente complesso lo svolgimento delle normali attività giornaliere. In questo scenario, i robot assistivi sociali (*Socially Assistive Robots*, SAR), basati su agenti intelligenti, rappresentano una soluzione tecnologica promettente. Essi possono supportare concretamente gli

utenti nella gestione delle attività quotidiane e della propria salute, migliorando il benessere complessivo. L'impiego di agenti intelligenti AI all'interno dei SAR può ridurre la dipendenza degli utenti dai caregiver umani, stimolare le funzioni cognitive e favorire una maggiore partecipazione sociale.

È stato sperimentalmente dimostrato che i robot sociali assistivi possono favorire l'interazione degli individui con l'ambiente circostante e possono fungere da stimolo per la conversazione, incoraggiando scambi significativi tra gli utenti e i loro pari o caregiver. I SAR hanno dimostrato il potenziale di facilitare interazioni positive e ridurre lo stress in vari contesti sanitari. Queste interazioni, percepite come empatiche, favoriscono un senso di connessione e migliorano il benessere dell'utente. Fra i primi esempi, il robot assistivo Alice è stato sviluppato per contrastare l'"epidemia di solitudine" tra gli anziani. Il film *Alice Cares* (diretto da Sander Burger nel 2015) documenta un progetto pilota in cui il robot umanoide da compagnia viene affidato a tre donne anziane sole, residenti in strutture assistenziali.

L'empatia nei sistemi robotici deve andare oltre la semplice assistenza funzionale: implica la capacità di rispondere ai bisogni emotivi e psicologici degli utenti. Affinché un robot venga percepito come empatico, deve esibire comportamenti personalizzati che riflettano la comprensione delle circostanze, delle preferenze e dei problemi specifici dell'utente. La personalizzazione risulta quindi cruciale, poiché permette al robot di adattare le interazioni, modificando stile comunicativo, tono e risposte sulla base del profilo individuale del paziente. Dunque, i robot possono promuovere interazioni più profonde e significative, migliorando così l'esperienza complessiva e i risultati terapeutici, se integrano informazioni dettagliate sui pazienti, come storia medica, contesto sociale e preferenze personali.

Un passo per raggiungere questi obiettivi e sviluppare agenti o robot personalizzati è lo sviluppo delle cosiddette *Blueprint Personas*, uno strumento mirato a promuovere un'assistenza centrata sulla persona. Tale approccio, inizialmente introdotto nel documento della Commissione Europea *Blueprint on Digital Transformation of Health and Care for the Aging Society* e poi ulteriormente sviluppato dai ricercatori, identifica profili di pazienti basati su diverse necessità, ambienti (in particolare domestici), e su una varietà di caratteristiche sanitarie e socioeconomiche. Inoltre, tiene conto dei potenziali benefici che le risorse digitali possono offrire ai pazienti e ad altri soggetti interessati (*stakeholders*), come ricercatori, operatori sanitari e "caregiver" formali e informali. L'adozione delle *Personas* nel settore della sanità digitale consente una migliore comprensione delle esigenze dei pazienti, migliorando la personalizzazione dei servizi e l'accesso alle tecnologie digitali per la salute.

In concomitanza con lo sviluppo delle *Personas*, è opportuno realizzare delle ontologie per codificare la conoscenza strutturata necessaria al sistema. Grazie a queste ontologie, sarà possibile creare soluzioni di assistenza personalizzate e adattive, capaci di rappresentare la complessità delle interazioni tra pazienti, caregiver e sistemi di intelligenza artificiale. In questo modo, il sistema potrà comprendere al meglio le esigenze degli utenti, garantire una comunicazione affidabile e rafforzare la fiducia nelle soluzioni sanitarie basate sull'AI.

L'obiettivo di progetti attualmente in corso<sup>3</sup> è implementare un agente intelligente basato anche sulle *Blueprint Personas* e sulle ontologie che, analizzando i dati raccolti, sia in grado di riconoscere lo stato di benessere o malessere del paziente sia a breve che a lungo termine. L'agente funge da assistente personale del paziente, che lo aiuta nella supervisione del proprio stato di salute. Tuttavia, questo agente potrà assistere il paziente anche nella vita quotidiana, ricordandogli, ad esempio, non soltanto di assumere i farmaci prescritti, ma anche altre attività da svolgere, supportandolo nello svolgimento delle attività giornaliere<sup>4</sup>.

L'agente sarà comunque capace di rilevare sintomi e valutare la gravità della situazione e, se necessario, avvisare un medico o chiamare direttamente i servizi di emergenza, basandosi su dispositivi hardware che stanno diventando gradualmente meno costosi, inclusi quelli indossabili per il rilevamento dei dati vitali (come pressione sanguigna, battito cardiaco, febbre, ecc.). Infatti, i prototipi di sistema finora implementati utilizzano proprio alcuni dispositivi indossabili economicamente accessibili. L'agente può raccogliere in un database i parametri vitali, in parte raccolti automaticamente dai dispositivi medici e in parte inseriti autonomamente dal paziente<sup>5</sup>.

Questi sviluppi rappresentano il primo passo verso sistemi capaci di garantire servizi sanitari di alta qualità e sostenibili, affrontando contestualmente anche le sfide etiche, dato che il comportamento etico deve essere una caratteristica intrinseca di tali sistemi. Questa tipologia di sistema potrebbe costituire una soluzione a lungo termine per la gestione quotidiana di una popolazione che invecchia, anche in circostanze drammatiche e urgenti come quelle di una pandemia.

<sup>3</sup> Cfr. A. Monaldini, A. Vozna, S. Costantini, *Blueprint Personas in Digital Health Transformation. Workshop HC@AIxIA 2024*, pagine 40-49.

<sup>4</sup> Cfr. L. De Lauretis, F. Persia, S. Costantini, D. D'Auria, *How to leverage intelligent agents and complex event processing to improve patient monitoring*. "Journal of Logic and Computation", volume 33, n. 4, 2023, pp. 900-935.

<sup>5</sup> Cfr. L. De Lauretis, F. Persia, S. Costantini, *An Intelligent Ecosystem to improve Patient Monitoring using Wearables and Artificial Intelligence*, Conferenza CILC, 2022, pp. 141153.

### 4.3. Pianificazione dell'uso delle risorse

L'utilizzo di ASP (*Answer Set Programming*), piattaforma altamente efficiente e flessibile per la pianificazione automatica, consente di sviluppare modelli di pianificazione sofisticati in ambito sanitario, bilanciando molteplici obiettivi, vincoli e preferenze provenienti da diverse prospettive:

- dal punto di vista dei pazienti: tempo disponibile, risorse economiche, disponibilità di caregiver, mezzi di trasporto accessibili e adeguati allo stato fisico e cognitivo del paziente, preferenze personali relative agli appuntamenti o ai trattamenti sanitari;
- dal punto di vista del sistema sanitario: budget a disposizione, specializzazioni mediche disponibili, programmazione delle tempistiche (giornaliere, settimanali e mensili) per visite ed esami, e ottimizzazione della composizione dei gruppi di pazienti specifici per determinati studi clinici o trattamenti.

Il modulo di pianificazione basato su ASP è progettato per affrontare scenari sanitari complessi, integrando fattori cruciali come l'urgenza clinica, la posizione geografica del paziente, l'accessibilità delle strutture sanitarie e ulteriori vincoli pratici. In particolare, un modello ASP può includere:

- Fatti: informazioni specifiche sui pazienti, cliniche disponibili, orari e modalità operative;
- Vincoli: limiti dettati da budget, priorità cliniche, accessibilità fisica e logistica;
- Obiettivi di ottimizzazione: riduzione dei tempi di attesa, minimizzazione delle distanze fisiche da percorrere e del disagio sensoriale e cognitivo per i pazienti.

Un ulteriore livello di personalizzazione è introdotto dall'integrazione delle cosiddette *Blueprint Personas*, profili dettagliati relativi sia ai pazienti che ai medici. Questa innovativa metodologia permette di assegnare ogni paziente al medico più appropriato in base alle sue specifiche necessità, competenze mediche richieste e caratteristiche individuali, assicurando contemporaneamente che i medici ricevano pazienti per i quali hanno una preparazione specifica e appropriata.

L'approccio basato su ASP, attualmente in fase di sviluppo, ha il potenziale per generare numerosi benefici nel campo della pianificazione sanitaria, quali:

- Pianificazione ottimizzata dei servizi sanitari;
- Gestione più efficiente e razionale delle risorse;

- Adattabilità in tempo reale ai cambiamenti e alle esigenze emergenti;
- Maggiore soddisfazione e migliore esperienza del paziente;
- Rispetto rigoroso dei diritti umani, delle preferenze e della dignità dei pazienti.

## 5. Problemi Etici

Sebbene l'intelligenza artificiale (AI) presenti numerosi vantaggi e offra opportunità innovative in molteplici settori, essa comporta anche rischi significativi che non possono essere trascurati. Un uso improprio o malevolo dei sistemi di AI potrebbe infatti portare a gravi conseguenze, tra cui la manipolazione dell'opinione pubblica, la diffusione massiva di disinformazione e la sorveglianza invasiva e pervasiva della popolazione. Un esempio rilevante riguarda gli algoritmi impiegati dai social network, che possono inconsapevolmente influenzare e alterare le nostre opinioni, comportamenti e decisioni personali.

L'AI può rappresentare una seria minaccia per la libertà individuale, soprattutto se impiegata per profilare, controllare o isolare le persone sulla base di criteri non trasparenti e non democraticamente condivisi. Pertanto, è fondamentale impegnarsi nella progettazione e nello sviluppo di tecnologie etiche, trasparenti e responsabili, che rispettino pienamente i diritti fondamentali e i valori umani.

Con la crescita delle capacità e della diffusione dell'AI, emergono nuove criticità e aumenta la complessità dei rischi connessi: dalla potenziale perdita di controllo sui sistemi autonomi all'uso improprio o fraudolento dei dati personali, fino alla sofisticata manipolazione delle informazioni e della percezione pubblica.

L'etica dell'AI richiede dunque un impegno costante verso la trasparenza, la spiegabilità dei modelli decisionali, il rispetto rigoroso dei diritti umani e una chiara attribuzione della responsabilità (“*accountability*”) per le azioni e le decisioni prese dai sistemi intelligenti. A tale scopo, l'Unione Europea ha recentemente introdotto regolamenti specifici, culminati nell'AI Act, con l'obiettivo di garantire affidabilità, sicurezza e trasparenza dei sistemi di intelligenza artificiale. Anche l'UNESCO ha definito standard globali che mirano a una governance etica e sostenibile dell'AI.

Come sottolineato chiaramente da Costantini nel suo lavoro scientifico<sup>6</sup> e approfondito da Russell<sup>7</sup>, è indispensabile sviluppare, perfezionare,

<sup>6</sup> Cfr. S. Costantini, *Ensuring trustworthy and ethical behaviour in intelligent logical agents*, “Journal of Logic and Computation”, vol. 32, Issue 2, March 2022, pp. 443-478.

<sup>7</sup> S. Russell, *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin Putnam Inc., New York 2020.

implementare e integrare metodi formali e rigorosi per progettare e certificare agenti intelligenti. Tali metodi sono fondamentali per assicurare comportamenti trasparenti, comprensibili, affidabili ed eticamente corretti, poiché i sistemi basati su agenti AI sono e saranno sempre più frequentemente impiegati in applicazioni critiche, che influenzano direttamente la vita, il benessere delle persone e funzioni sociali essenziali.

Bilanciare l'automazione con l'intervento umano diviene cruciale per garantire che le decisioni e i processi più delicati rimangano sempre sotto supervisione umana, minimizzando il rischio di errori o azioni dannose. L'integrazione di controlli umani nei punti chiave del processo decisionale è dunque imprescindibile. Ad esempio, nel settore sanitario, è fondamentale che un agente AI sottoponga le proprie diagnosi e raccomandazioni cliniche alla revisione di un medico umano prima di prendere decisioni autonome, al fine di evitare errori con potenziali conseguenze irreversibili.

Un ulteriore punto critico riguarda il possibile impatto negativo derivante da un uso eccessivo e incontrollato dell'AI, specialmente tra i più giovani. Un eccessivo affidamento all'intelligenza artificiale può ostacolare lo sviluppo di competenze cognitive fondamentali quali il pensiero critico, la capacità di risolvere problemi autonomamente e la creatività. Delegare troppe attività all'AI potrebbe infatti indebolire la nostra autonomia e capacità di pensiero indipendente, rendendoci progressivamente più dipendenti dalla tecnologia.

Diventa pertanto essenziale trovare il giusto equilibrio tra l'utilizzo di strumenti basati su AI e il rafforzamento delle abilità cognitive e decisionali degli esseri umani. L'intelligenza artificiale dovrebbe rappresentare uno strumento che amplifica e arricchisce le capacità umane, piuttosto che sostituirle o indebolirle. Solo adottando questa prospettiva potremo assicurare che l'AI contribuisca davvero al progresso umano e sociale.

## 6. Discussione e conclusione

L'Intelligenza Artificiale, da sogno filosofico, è diventata una realtà concreta e complessa, in grado di influenzare significativamente la società. Tuttavia, ogni progresso tecnologico implica responsabilità: trasformare l'AI da potenziale minaccia a reale opportunità richiede un impegno coordinato tra ricerca, normative, principi etici e sensibilizzazione pubblica.

L'introduzione di agenti intelligenti e sistemi multiagente può aumentare notevolmente efficienza, sicurezza, personalizzazione e innovazione in numerosi settori. Nel campo sanitario, ad esempio, permette di offrire trattamenti personalizzati e un monitoraggio costante anche a pazienti che tradizionalmente non ne avrebbero accesso.

Ciononostante, il rapido incremento dell'autonomia degli agenti AI introduce inevitabilmente rischi che vanno attentamente gestiti. È pertanto essenziale bilanciare l'automazione con una supervisione umana attenta e costante, assicurando così un utilizzo responsabile e sicuro delle nuove tecnologie.

L'approccio *Human-Centered Artificial Intelligence* (HCAI) offre un'importante strategia progettuale, ponendo l'essere umano al centro dello sviluppo tecnologico. Preservare e valorizzare le competenze umane, riconoscere i limiti delle tecnologie e creare sistemi AI che amplifichino, anziché sostituire, le capacità umane costituisce una via essenziale per un futuro sostenibile.

In definitiva, l'attuale impegno nella ricerca su supervisione umana, controlli tecnici e protocolli rigorosi di verifica e certificazione rappresenta la chiave per ridurre i rischi connessi all'impiego degli agenti autonomi. Solo attraverso un equilibrio attentamente mantenuto tra automazione e sicurezza, sarà possibile assicurare l'integrazione efficace e sicura dei sistemi intelligenti nelle applicazioni pratiche e nella società del futuro.

## Bibliografia

- C. Accoto, *Il mondo dato. Cinque brevi lezioni di filosofia digitale*, Egea, Milano 2017
- A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012.
- L. Floridi, *Etica dell'intelligenza artificiale. Sviluppi, opportunità, sfide*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.
- L. De Lauretis, F. Persia, S. Costantini, D. D'Auria, *How to leverage intelligent agents and complex event processing to improve patient monitoring*. "Journal of Logic and Computation", volume 33, n. 4, 2023, pp. 900-935.
- L. De Lauretis, F. Persia, S. Costantini, *An Intelligent Ecosystem to improve Patient Monitoring using Wearables and Artificial Intelligence*, Conferenza CILC, 2022, pp. 141153.
- S. Costantini, *Ensuring trustworthy and ethical behaviour in intelligent logical agents*, "Journal of Logic and Computation", vol. 32, Issue 2, March 2022, pp. 443-478.
- J. McCarthy, *The Inversion of Functions Defined by Turing Machines*, in C.E. Shannon, J. McCarthy (eds.), *Automata Studies*, Princeton University Press, Princeton 1956
- M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon & Schuster, New York 1986, tr.it. G. Longo, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989.
- A. Monaldini, A. Vozna, S. Costantini, *Blueprint Personas in Digital Health Transformation. Workshop HC@AIxIA 2024*, pagine 40-49.
- A. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, "Mind", LIX (236): 433-460, (October 1950) tr. it. in V. Somenzi, R. Cordeschi, *La filosofia degli automi. Origini dell'intelligenza artificiale*, Boringhieri, Torino 1986, pp. 157-183

- Turing, A., *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, Proceedings of the London Mathematical Society, 42 (1937),
- A. Turing, *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, Proceedings of the London Mathematical Society, 42, n. 1, pp. 230-265 (1936-1937).
- M.B. Saponaro, *La traduzione algoritmica del pensiero relazionale*, "TEORIA" 2020/2, pp. 187-205.
- S. Russel, *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Penguin Putnam Inc., New York 2020.

Nadia De Sario\*

## Fact checking, democrazia e giustizia sociale

### Abstract

Is free expression damaging our democracy? Or is free expression the essence of our societies? The fact checking mechanisms and all its complications present us with a challenge on the very concept of democracy, which has changed during centuries. For these reasons, the paper tries to explore the limits between free speech and hate speech, all questioning the justice of fact checking also referring to the different ideas of democracy.

### Keywords

Fact checking, hate speech, free speech, democracy, justice

### Introduzione

Le notizie di inizio 2025 suggeriscono un cambiamento nei social media e in particolar modo nel meccanismo del *fact checking*, un sistema che dovrebbe limitare la diffusione della disinformazione nei contesti digitali. Mark Zuckerberg, infatti, proprietario dell'azienda META, avrebbe dichiarato di voler eliminare questo meccanismo poiché diventato troppo politico, usando le parole del CEO. Al posto del *fact checking*, META introdurrebbe i *Community notes*, simile a ciò che accade su X, social di Elon Musk; il sistema *Community Notes*, a differenza del *fact-checking*, coinvolge direttamente gli utenti della piattaforma, facendo in modo che siano loro a "identificare i post che loro credono siano fuorvianti o non fuorvianti e a scrivere note (testuali) che forniscono un contesto al post"<sup>1</sup>. Non ci sarebbe più, quindi, un meccanismo che dal di fuori della piattaforma controlla le informazioni, bensì sarebbe compito degli utenti stessi discernere e/o contestualizzare determinati contenuti, entrando a tutti

\* Università degli Studi di Firenze

<sup>1</sup> M. Pilariski, K.O. Solovev, N. Pröllochs, *Community Notes vs. Snoping: How the Crowd Selects Fact-Checker Targets on Social Media*, Cornell University 2023, pp. 1-12, in <https://doi.org/10.48550/arXiv.2305.09519> (febbraio 2025), qui p. 2.

gli effetti in quel che si definisce post-verità: riprendendo l'idea generale di McIntyre in *Post-truth*<sup>2</sup>, infatti, la sua definizione di post-verità sembra spiegare molto bene ciò che accade oggi sulle principali piattaforme social, cioè che i sentimenti e le emozioni siano un metro di giudizio più affidabile per appurare la veridicità di un'informazione. Lasciare che siano gli utenti, e non un *team* di esperti, a controllare i contenuti online, vuol dire aver permesso al regime di post-verità di governare l'opinione pubblica in un contesto in cui le credenze personali e le emozioni hanno un peso più importante rispetto ai fatti oggettivi.

D'altro canto, il *fact checking*, come descritto da Eleonora Zedda – studiosa di *Computer Science* – in *Fact Checking, la verifica delle informazioni*<sup>3</sup>, è “un metodo e un procedimento di verifica che mira a stabilire se il contenuto di una notizia sia vero o falso, utilizzando e valutando tutte le fonti rilevanti [...] è un procedimento che verifica i fatti e le notizie che girano nei media”<sup>4</sup>. Con lo spostamento dell'informazione sui social c'è stata la necessità di creare questo tipo di sistema, anche se gli studi sono discordanti sull'effettiva validità della pratica; ci si potrebbe aspettare, infatti, che la disinformazione sia diminuita con l'introduzione del *fact checking*: Walter, Cohen, Holbert e Morag, in *Fact checking: A Meta-Analysis of What Works and for Whom*<sup>5</sup> sottolineano che in realtà “le prove empiriche relative agli effetti del fact checking sono molto discordanti: alcuni studi hanno rilevato che l'esposizione al fact checking può ridurre la disinformazione, mentre altri lavori registrano risultati nulli”<sup>6</sup>.

Prima di procedere, qualche riga per definire anche il *fact checker*: mentre il *fact checking* è un procedimento di verifica dei fatti per evitare la diffusione della disinformazione, il *fact checker* deve avere “l'istinto del reporter e la cura nell'analisi dei ricercatori”<sup>7</sup>; ponendosi in questa posizione ibrida, il *fact checker* è responsabile della verifica dei fatti, deve controllare le fonti utilizzate e deve anche comunicare con l'autore dell'articolo (o, nel caso dei social, del post). Il *fact checking* nasce come meccanismo giornalistico, oggi si è spostato – con l'informazione – sul web:

Nascono i primi Fact Checking indipendenti come start up. I siti di Fact Checking indipendenti (FactCheck.org, PoliticFact) si concentrano solo su

<sup>2</sup> Per approfondire, cfr. L. McIntyre, *Post-Truth*, The MIT Press Essential Knowledge series, Cambridge (Massachusetts) 2018.

<sup>3</sup> E. Zedda, *Fact Checking: la verifica delle informazioni*, Relazione Seminario di Cultura digitale, Università di Pisa 2017, in Eleonora-Zedda-Fact\_Checking.pdf (febbraio 2025).

<sup>4</sup> Ivi, pp. 3, 5.

<sup>5</sup> N. Walter, J. Cohen, R.L. Holbert, Y. Morag, *Fact-Checking: A Meta-Analysis of What Works and for Whom*, in “Political Communication”, vol. 37, n. 3, 2020, pp. 350-375.

<sup>6</sup> Ivi, p. 3, traduzione propria.

<sup>7</sup> E. Zedda, *op. cit.*, p. 6.

alcune dichiarazioni emblematiche dette da un qualunque politico, non analizzano ogni singola dichiarazione pubblica. Infatti, la loro tipica procedura è l'analisi di una dichiarazione, di una notizia. Essa verrà sottoposta a scrupolosa analisi attraverso la verifica delle fonti.<sup>8</sup>

In questo articolo non si andrà a ragionare dell'efficacia del *fact checking* a livello statistico, bensì sulla giustezza in sé di questa pratica, considerata, da alcuni, contraria ai principi democratici, mentre da altri necessaria alla democrazia stessa. Il nucleo problematico del *fact checking* non giace, effettivamente, nell'aver informazioni corrette: ciò che complica il sistema *fact checking* è la sua presenza in una società democratica in cui sono presenti più idee di democrazia e in cui alcune minoranze stanno ragionando criticamente sul concetto di libertà di parola. Scopo finale è analizzare come il *fact checking* si inserisca nella delicata dinamica tra democrazia, *free speech* e *hate speech*, chiedendosi se il *fact checking* sia compatibile con la democrazia e se possa essere un mezzo per raggiungere un certo tipo di giustizia sociale digitale.

## 1. Libertà d'espressione e democrazia

Il motivo per cui è così complesso parlare di libertà d'espressione nelle società occidentali è che la nostra cultura è fortemente, tra le altre cose, post-illuminista; con questa espressione, mi riferisco in particolar modo a due caratteristiche della nostra democrazia: la prima è l'attaccamento e il tentativo di restare in continuità con determinati valori paradigmatici dell'Illuminismo, quali la libertà di espressione e il diritto alla proprietà privata; la seconda è ciò che Colin Crouch, politologo e sociologo britannico, chiama post-democrazia<sup>9</sup>, una situazione in cui la democrazia stessa si ritrova permeata dal potere di determinate *élites* (quali oggi quelle tecnologiche e mediatiche), rischiando di perdere una caratteristica della democrazia, ovvero il coinvolgimento attivo della cittadinanza nelle decisioni.

Si può affermare che la società occidentale si basa sulle libertà acquisite dalla Rivoluzione francese, tra cui spicca la libertà di parola. È chiaro che questa libertà sia riconosciuta come un elemento essenziale delle nostre democrazie, ma come viene articolata in relazione alle espressioni d'odio? Negli Stati Uniti, come riporta Cass Sunstein in *Democracy and the problem of free speech*<sup>10</sup> (approfondendo la censura pornografica),

<sup>8</sup> Ivi, pp. 6-7.

<sup>9</sup> C. Crouch, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>10</sup> C.R. Sunstein, *Democracy and the problem of Free Speech*, in "Publishing research quarterly", vol. 11, 1995, pp. 58-72.

“il problema è che sotto il Primo Emendamento, il governo non è autorizzato a regolare i discorsi perché le persone sono offese dalle idee che contengono”<sup>11</sup>; l’Unione Europea, dopo aver sperimentato sul proprio territorio i totalitarismi che hanno fatto della censura e delle persecuzioni la loro prerogativa, ha inserito la libera espressione nella Carta dei diritti fondamentali dell’Unione Europea. Come sottolinea Vincenzo Salvatore in *La libertà di espressione, una prospettiva di diritto comparato*<sup>12</sup>:

Il diritto alla libertà di espressione rappresenta inoltre una matrice alla quale possono essere collegati una serie di altri diritti fondamentali che possono rappresentarne altrettante articolazioni quali, fra i tanti, quello di diffondere e ricevere informazioni, il diritto a non essere molestato per le proprie opinioni, quello di professare liberamente la propria religione o il proprio convincimento politico ed altri ancora.<sup>13</sup>

La libertà d’espressione, per le democrazie contemporanee, è una conquista da dover difendere a tutti i costi. Nel momento in cui, tuttavia, la libera espressione sui social media si trasforma in opinioni altamente discriminatorie o in disinformazione, è ancora legittimo lasciare che queste voci circolino?

## 2. Free speech vs hate speech, social media e democrazia sotto attacco

Con l’arrivo dei social media, le discussioni sulla libera espressione si sono complicate, non solo con la proliferazione delle *fake news* ma anche con la sensibilità di alcune minoranze, le quali hanno iniziato a criticare apertamente stereotipi, costrutti, idee e modi di fare considerati discriminatori, chiedendo sostanzialmente di smettere di esprimere i cosiddetti discorsi d’odio (*hate speech*). Goldman e Baker, in *Free speech, fake news and democracy*<sup>14</sup>, spiegano esattamente le difficoltà attuali: “anche tra le democrazie avanzate che hanno accettato di trattare la parola come un diritto fondamentale, c’è un notevole disaccordo sulla risoluzione di questi compromessi”<sup>15</sup>, compromessi che riguardano l’instabile equilibrio e incerto confine tra *free speech* e *hate speech*.

<sup>11</sup> Ivi, p. 60.

<sup>12</sup> V. Salvatore, *La libertà di espressione, una prospettiva di diritto comparato-Unione europea*, Servizio ricerca del parlamento europeo, Unità biblioteca di diritto comparato, Direzione generale dei Servizi di ricerca parlamentare (DG EPRS), Segretariato generale del Parlamento europeo, 13/11/2019, pp. 1-40, in *La libertà di espressione, una prospettiva di diritto comparato – Unione europea* | Think Tank | European Parliament (febbraio 2025).

<sup>13</sup> Ivi, p. VI.

<sup>14</sup> A.I. Goldman, D. Baker, *Free Speech, Fake News and Democracy*, in “First Amendment Law Review”, vol. 18, n. 1, 2019, pp. 66-141.

<sup>15</sup> Ivi, p. 68.

Per *free speech* si possono intendere due significati, uno morale e uno legale: quello morale, spiega Howard in *Free speech and Hate speech*<sup>16</sup>, “è il diritto della libera espressione, un requisito morale fondamentale che permette agli agenti (morali, *aggiunta mia*) di esprimere se stessi e comunicare con gli altri”<sup>17</sup>; quello legale riguarda “il diritto legale alla libera espressione che è sancito nella legge di una determinata giurisdizione”<sup>18</sup>.

L'*hate speech*, invece, non si esaurisce né nella libertà di odiare né in un discorso che esprime odio *tout court*, altrimenti sarebbe immorale esprimere sdegno e odio verso i crimini o le ingiustizie. La particolarità dell'*hate speech* è che indirizzato verso un gruppo in un contesto, spesso una minoranza in un contesto di oppressione. Howard riprende questa definizione di *hate speech*:

L'*hate speech*, in primo luogo, ‘è diretto contro un individuo specifico o facilmente identificabile o, più comunemente, contro un gruppo di individui sulla base di una caratteristica arbitraria o normativamente irrilevante’; in secondo luogo, ‘stigmatizza il gruppo bersaglio attribuendogli implicitamente o esplicitamente qualità ampiamente considerate indesiderabili’; e in terzo luogo, getta il ‘gruppo bersaglio... come una presenza indesiderabile e un legittimo oggetto di ostilità’.<sup>19</sup>

Le democrazie del mondo, infatti, si interrogano sulla possibile punibilità dei discorsi d’odio; in Italia la costituzione stabilisce che nessuno può essere discriminato per appartenenza etnica, religiosa o per il genere; in Regno Unito è un crimine incitare all’odio razziale o religioso. Questo perché, come sottolineato prima, l'*hate speech* si interseca con l’oppressione, meccanismo strutturale e discriminatorio che le democrazie dovrebbero combattere (questo verrà approfondito nel prossimo paragrafo).

Cambiando leggermente tema, ma restando all’interno del *free speech*, ci si può domandare se le *fake news* (nonostante non ci sia un consenso unanime su cosa sia una *fake news*<sup>20</sup>) rientrino nel contesto della libera espressione; internet e i social media hanno ampliato la diffusione delle *fake news*, le quali rischiano di minare la democrazia stessa: un sondaggio del Pew Research Center<sup>21</sup>, riportato da Goldman e Baker, ha rilevato che

<sup>16</sup> W.J. Howard, *Free Speech and Hate Speech*, in “Annual Review Political Science”, vol. 22, n.1, 2019, pp. 93-109.

<sup>17</sup> Ivi, p. 95.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 97.

<sup>20</sup> Le fake news sono un tipo di disinformazione create per per manipolare o fuorviare un pubblico. Per approfondire si veda J. P Baptista, A. Gradim, *A working definition of fake news*, in “Encyclopedia”, vol. 2, n. 1, 2022, pp. 632-645.

<sup>21</sup> A.I. Goldman, D. Baker, *op. cit.*, p. 69.

le *fake news* sono identificate dagli americani al pari del razzismo, del terrorismo e del sessismo nell'insieme dei problemi che affliggono il Paese; la democrazia stessa nella sua essenza elettorale sembra essere aggredita dalle *fake news*: se proliferano notizie false riguardo determinati candidati politici, con l'unico scopo di ottenerne la sconfitta elettorale, ciò non si dovrebbe vedere come un attacco alla democrazia?

L'altra domanda per niente banale è se i meccanismi che individuano e bloccano la diffusione delle *fake news* – come appunto il *fact checking* – siano giusti dal punto di vista giuridico e, soprattutto, morale. Negli Stati Uniti, dove il problema sembra essere più presente, il Primo Emendamento non prevede il criterio di falsità per bloccare la diffusione di una notizia:

Come scrisse Harry Kalven, uno stimato teorico del diritto della sua epoca, “lo Stato non deve arbitrare la verità o la falsità delle dottrine; deve rimanere neutrale”. Secondo questa visione, la libertà di parola protegge il diritto degli oratori di parlare come vogliono, indipendentemente dalla verità o falsità del messaggio.<sup>22</sup>

L'argomento della neutralità viene usato, in questo caso, per difendere la libera espressione: la verità/falsità di un enunciato, dunque, passa in secondo piano rispetto al diritto di pronunciarlo. Non è ben chiaro, quindi, se un buongoverno democratico sia autorizzato a impedire la diffusione delle *fake news*. Sempre Goldman e Baker presentano un esempio preso dal New York Times per inquadrare al meglio il problema che collega *fake news*, libera espressione e democrazia:

[Si dia il] caso in cui un post su Facebook conteneva affermazioni oltraggiose su Hillary Clinton, come l'affermazione che la Clinton avesse fatto uccidere degli agenti dell'FBI. Supponiamo che questa falsità eclatante sia stata postata per volontà della campagna elettorale di Trump, il che la rende un discorso falso durante la campagna. Immaginiamo poi un nuovo personaggio, Arnold, e aggiungiamo ulteriori dettagli alla storia a scopo illustrativo. Facciamo in modo che Arnold sia un elettore americano che ha letto questo post sugli omicidi della Clinton, ha creduto alla storia e ha concluso che la Clinton sarebbe stata un pessimo presidente. Arnold ha quindi cambiato idea e ha votato per Donald Trump piuttosto che per la Clinton.<sup>23</sup>

È chiaro che, in questa situazione, le *fake news* sulle attività di Clinton hanno avuto una conseguenza sulla scelta democratica di votare o meno per lei. Se si sostiene che le persone abbiano sempre il diritto di dire la

<sup>22</sup> Ivi, p. 74.

<sup>23</sup> Ivi, p. 71.

propria al di là della verità dell'enunciato e che – legalmente – non sono perseguibili, è come se dicessimo che “la protezione costituzionale della libera espressione esclude la creazione e il rafforzamento di rimedi governativi contro le fake news”<sup>24</sup>. Tutto ciò non colpisce solo gli Stati Uniti, ma anche il nostro Paese: l'articolo 21 della costituzione permette la libertà di stampa, ma questo diritto tanto desiderato e combattuto dopo la dittatura fascista sembra essersi trasformato nell'opportunità di scrivere articoli antiscientifici (si pensi al periodo della pandemia del Covid-19, in particolare nel 2020)<sup>25</sup> e spesso offensivi e ricchi di stereotipi verso le minoranze (*hate speech*).

È in questo senso che la democrazia sia in pericolo; per tornare sull'esempio delle elezioni statunitensi del 2016 Trump-Clinton, la giornalista Vaidhyantham sul New York Times scrive:

‘Facebook ha rivelato che centinaia di account basati sulla Russia avevano pubblicato annunci anti-Hillary Clinton proprio rivolti agli utenti di Facebook i cui profili demografici implicavano una vulnerabilità alla propaganda politica...’. [...] L'autrice trae poi la seguente conclusione ‘forte’ sull'impatto di queste pratiche sulla democrazia: ‘Siamo nel bel mezzo di un assalto mondiale, basato su Internet, alla democrazia... Nella guerra dell'informazione sui social media del XXI secolo, la fede nella democrazia è la prima vittima’.<sup>26</sup>

Anche il professor Stroud<sup>27</sup>, dell'Università del Texas, sottolinea il pericolo che le *fake news* presentano alle democrazie:

Le fake news mettono in discussione il nostro impegno sia per l'importanza di un'informazione veritiera nei media sia per il valore di incoraggiare ‘l'uso dei media per promuovere decisioni giuste e sagge nel bene pubblico’. [...] Le fake news implicano preoccupazioni contraddittorie, ma importanti, per la capacità di esprimere in modo persuasivo le proprie opinioni e la richiesta di informazioni veritiere da parte degli altri e delle fonti di informazione.<sup>28</sup>

Si può assumere, quindi, che la libera espressione *tout court*, senza controllo e senza normative chiare attacchi la stessa democrazia su due fronti: da una parte, disinformazione e *fake news* rischiano di minare

<sup>24</sup> Ivi, p. 76.

<sup>25</sup> L. Serafini, *Infodemia o interesse pubblico? I giornali italiani e la semplificazione dei messaggi sul Covid-19*, in “Cultura&Comunicazione”, a. XI, n. 18, febbraio 2021, pp. 30-35.

<sup>26</sup> A.I. Goldman, *op. cit.*, p. 69-70.

<sup>27</sup> S.R. Stroud, *Pragmatist Media Ethics and the Challenges of Fake News*, in “Journal of media ethics”, vol. 34, n. 4, 2019, pp. 178-192.

<sup>28</sup> Ivi, p. 178.

direttamente il voto – uno dei principi base della democrazia – per via delle influenze che possono avere sulle decisioni elettorali; dall'altra, l'*hate speech* colpisce in modo discriminatorio le minoranze, categorie che i governi democratici dovrebbero proteggere.

Prima di passare direttamente all'analisi del *fact checking*, preme sottolineare – come anticipato nell'introduzione – che nelle nostre società si possono identificare due prospettive sulla democrazia, e capire a quale dare la priorità è un discorso complesso. Da una parte si può sostenere che esista una democrazia più fedele alle libertà fondamentali combattute e acquisite tra il XVIII e il XIX secolo, come la proprietà privata e la libera espressione (quella che ho definito post-illuminista); dall'altra parte, la democrazia si vede non solo nella tutela dei diritti fondamentali ma anche nella protezione e tutela delle minoranze e nella gestione del dissenso al potere. E allora, se la democrazia è solo post-illuminista, la libertà d'espressione non ha freni; se invece è anche a tutela delle minoranze discriminate, proteggere queste ultime dall'*hate speech* più violenti diventa un dovere.

### 3. Fact checking e giustizia social(e)

La studiosa Zedda sottolinea l'importanza del *fact checking*: “la disinformazione può portare al compimento di azioni sbagliate e pericolose”<sup>29</sup>, nonché a prendere decisioni elettorali a seguito di notizie false (come nel caso citato in precedenza, cfr. p. 4). Zedda riporta diversi esempi di notizie false e discriminatorie riguardo al sisma del Centro Italia del 2016, come:

Un ‘eminente scienziato’ di Facebook ci rivela che il sisma è causato dalla placca tettonica che collega l'Europa all'Africa, pare che questa placca si stia avvicinando a noi per via del fenomeno dell'immigrazione. Gli immigrati camminando verso nord stimolano le onde sussultorie che si trasformano in terremoti; [...] Terremoto, Radio Maria: ‘Colpa delle Unioni Civili’. L'emittente cattolica interpreta il sisma che ha scosso il centro Italia come un ‘castigo divino’ per chi ha offeso la famiglia e il matrimonio.<sup>30</sup>

Queste (presunte) notizie dovrebbero essere sottoposte a *fact checking* e, quindi, smentite? Il *fact checker* ha il diritto e il dovere di valutare la veridicità e l'aggressività di determinate rivendicazioni politiche e, nel caso, enunciare che sono false? È importante sottolineare che avere il diritto alla libera espressione non implica avere il diritto a non essere soggetti a

<sup>29</sup> E. Zedda, *op. cit.*, p. 3.

<sup>30</sup> Ivi, p. 4.

smentite e/o verifiche su quello che si sta dicendo. Graves<sup>31</sup>, professore di giornalismo, si chiede, citando il *New York Times*: “Qual è il ruolo dei media se non quello di fare pressione per ottenere una parvenza di realtà in mezzo al fumo e agli specchi?”<sup>32</sup>. Nel caso appena citato sul terremoto – un caso estremo che però oggi è sempre più frequente – non si tratta esclusivamente di notizie antiscientifiche ma anche fortemente aggressive verso due categorie già discriminate: le persone migranti e la comunità LGBTQIA+. Vivere in una democrazia sana implica – tra le tante cose – trovare un equilibrio tra libera espressione e la tutela di gruppi marginalizzati e già presi di mira, non preferire la prima solo perché rientra nelle libertà fondamentali a discapito di nuove forme di giustizia.

Potenziare il *fact checking* può sembrare una limitazione alla libera espressione, considerando che questo diritto permette anche di pronunciare enunciati falsi, e quindi una limitazione ad alcune libertà democratiche; la domanda da porsi, tuttavia, dovrebbe essere un'altra: che tipo di democrazia si vuole costruire? Ci sono molti elementi per poter dubitare che, oggi, la democrazia si esaurisca in quelle libertà fondamentali illuministiche con cui è stata pensata nel XVIII secolo: in questi elementi di novità rientrano l'istruzione più diffusa, la considerazione delle minoranze, il movimento femminista, il movimento decolonialista per i diritti delle persone razzializzate e la depatologizzazione delle persone che non corrispondono alla norma binaria etero-sessuale. Si potrebbe azzardare a dire che chi si ostina a difendere solo determinate libertà democratiche – quelle illuministiche – stia commettendo un passaggio antistorico e decontestualizzato: la società e le sue rivendicazioni non sono le stesse del XVIII secolo, la giustizia sociale richiede una riflessione normativa storica e socialmente contestualizzata. Questo tipo di democrazia sensibile alle minoranze<sup>33</sup> è coerente con una visione della società democratica come più orientata al pluralismo che alla sovranità totale della maggioranza<sup>34</sup>. È anche importante sottolineare che queste due modi di approcciarsi alla democrazia (fedele alle prime libertà del XVIII secolo e attenta alle minoranze) non sono contrapposti, anzi le varie Costituzioni cercano di integrarli e bilanciarli: la difficoltà sta infatti nel passaggio alla prassi

<sup>31</sup> L. Graves, *Anatomy of a Fact Check: Objective Practice and the Contested Epistemology of Fact Checking*, in “Communication Culture & Critique”, vol. 10, n. 3, 2017, pp. 518-537.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 518.

<sup>33</sup> Con minoranza, in questo caso, non intendo le minoranze politiche, cioè le minoranze che si creano post elezioni, bensì le minoranze vittime di discriminazioni basate sulla non conformità a una norma egemone, che può essere l'etnia, il genere, l'orientamento sessuale, la religione, ecc.

<sup>34</sup> Per approfondire, cfr. S. Curreri, *Democrazia e tutela delle minoranze*, in “Giornale Mediterraneo dei diritti umani”, Vol. 15, 2011, pp. 125-159.

democratica, in particolar modo – per quanto riguarda l’argomento del saggio – capire come arrivare a dei criteri condivisi per identificare i contenuti d’odio e riconoscere le *fake news*.

Mantenere il *fact checking* nel senso di controllo e moderazione delle affermazioni antiscientifiche e discriminatorie è un modo per raggiungere la giustizia sociale? Non c’è una visione unica su che cosa sia la giustizia sociale: la giustizia dovrebbe essere imparziale o incarnata? Dovrebbe essere trascendente o contestuale? La giustizia – e quindi la democrazia – dovrebbe essere “cieca e imparziale [...] o giustizia significa creare un vantaggio per chi è già in svantaggio? [...] La politica in una democrazia dovrebbe dare priorità agli interessi della maggioranza o promuovere gli interessi delle minoranze, anche si tratta di una minoranza storicamente o attualmente svantaggiata?”<sup>35</sup>, si domanda Coeckelbergh in *AI Ethics*.

La teoria della giustizia che ho intenzione di riprendere per mostrare che il *fact checking* possa essere un mezzo coerente con la democrazia è la teoria/pratica espressa dalla filosofa morale e politica Iris Marion Young<sup>36</sup>: per sapere che cos’è la giustizia sociale bisogna ascoltare quelle voci che denunciano di essere vittime di ingiustizia; si deve partire, per la filosofa, dall’ascolto della sofferenza e del disagio. In questo senso, l’ingiustizia non può ricadere esclusivamente nel non avere il diritto a dire falsità o – in casi peggiori – a non esprimere opinioni discriminatorie: le ingiustizie sono radicate nelle minorità oppresse e, inoltre, per guardare alle dinamiche di in/giustizia è più corretto, secondo Young, guardare al gruppo, non all’individuo: se un utente di un social si sente privato<sup>37</sup> delle sue libertà fondamentali perché la procedura *fact checking* ha appurato che ha scritto una falsità o una discriminazione, Young sottolinea come non sia questo singolo utente a essere oppresso, bensì per aver chiaro cosa sia l’oppressione è necessario abbandonare l’approccio individualista e guardare invece ai gruppi sociali.

Tenendo conto, quindi, di questa cornice di teoria della giustizia, si può analizzare in modo diverso ciò che ha affermato Zuckerberg riguardo al cambio di *policy* sul *fact checking*. Ciò che esprime il CEO è inequivocabile; come riporta Agenda Digitale citando direttamente Zuckerberg:

‘I fact checker sono stati troppo di parte politica e hanno distrutto più fiducia di quanta ne abbiano creata [...]’. ‘Quello che è iniziato come un

<sup>35</sup> M. Coeckelbergh, *AI Ethics*, The MIT Press essential knowledge series, Cambridge (Massachusetts) 2020, p. 132.

<sup>36</sup> Per approfondire, I.M. Young, *Le politiche della differenza*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024.

<sup>37</sup> Qui è importante sottolineare che, per la filosofa, la sofferenza ha un suo valore, ma non ogni sofferenza ha la sua radice in un’ingiustizia. Importante è cercare di capire perché esiste questa sofferenza.

movimento per essere più inclusivo è stato sempre più usato per chiudere le opinioni e per escludere le persone con idee diverse, ed è andato troppo oltre [...]’. ‘Per quanto ben intenzionati, molti di questi sforzi si sono ampliati nel tempo fino al punto in cui stiamo commettendo troppi errori, frustrando i nostri utenti e ostacolando troppo spesso la libera espressione che ci eravamo prefissati di consentire. Troppi contenuti innocui vengono censurati, troppe persone si ritrovano ingiustamente rinchiusi nella “prigione di Facebook e spesso siamo troppo lenti a rispondere quando succede’. ‘Vogliamo rimediare a tutto questo e tornare al nostro impegno fondamentale per la libertà di espressione. Oggi stiamo apportando alcune modifiche per rimanere fedeli a questo ideale’.<sup>38</sup>

I contenuti su cui verranno tolte le restrizioni riguardano principalmente immigrazione, identità di genere e sesso, contenuti molto delicati sia dal punto di vista politico che sociale, ma anche scientifico (la sessualità si trova molto al limite, infatti, tra analisi sociale e analisi scientifica). È chiaro che, per Zuckerberg, questa è una sfida al cosiddetto *politically correct* che una certa destra considera una forma di censura e di negazione delle libertà fondamentali democratiche. Zuckerberg, infatti, giustifica così il cambio di *policy*: “Cambieremo anche il modo in cui applichiamo le nostre politiche per ridurre il tipo di errori che rappresentano la maggior parte della censura sulle nostre piattaforme”<sup>39</sup>, accusando anche l’Unione Europea di censurare e avere leggi troppo restrittive sulla moderazione dei contenuti.

Al *fact checking* subentreranno i *Community Notes* (come su X), cioè un sistema per cui gli utenti stessi possono identificare alcune informazioni in contenuti dubbi e scrivere delle note per contestualizzare e/o smentire. Secondo quanto riporta EUNews, il modello *Community Notes* si basa “sul coinvolgimento di gruppi selezionati di utenti autorizzati per aggiungere note di contesto o chiarimenti a contenuti controversi”<sup>40</sup>. L’affermazione racchiude non pochi problemi, tra i quali spiccano il criterio di selezione sia per gli utenti autorizzati sia per i contenuti controversi. Per come, infatti, viene giustificata l’idea del passaggio da *fact checking* a *Community notes* si presenta un problema fondamentale: si assume che i *fact checkers* siano di parte mentre gli utenti siano neutrali; ritenere che un *team* di esperti non sia idoneo in quanto parziale men-

<sup>38</sup> M. Borgorbello, *Meta, ecco il vero motivo della svolta: il dominio sull’informazione*, 9 gennaio 2025, NEXTWORK360, in <https://www.agendadigitale.eu/sicurezza/privacy/meta-ecco-il-vero-motivo-della-svolta-il-dominio-sullinformazione/> (febbraio 2025).

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> S. De La Feld, *Meta, EU rejects accusations of censorship. Warns: fact-checking stop “be effective” against disinformation*, 8 gennaio 2025, EUNews, in <https://www.eunews.it/en/2025/01/08/meta-eu-rejects-accusations-of-censorship-warns-fact-checking-stop-be-effective-against-disinformation/> (febbraio 2025).

tre, al contrario, ipotizzare che gli utenti social rispecchino un qualche criterio di neutralità vuol dire adottare una concezione ingenuamente egualitaria della neutralità, trascurando il fatto che la partecipazione degli utenti alle dinamiche dei social media è segnata da *bias* cognitivi e meccanismi di polarizzazione. Tale idea non solo, quindi, delegittima il contributo di esperti dell'informazione, ma rischia anche di sostituire i criteri epistemicamente ragionati (non senza difficoltà) con una logica di consenso popolare che può facilmente essere influenzata da opinioni dominanti o pregiudizi collettivi. Con l'introduzione dei *Community Notes*, quindi, ciò che si vuole evitare è una sorta di controllo al di fuori della piattaforma, mentre si vuole lasciare agli utenti la responsabilità di verificare e, nel caso, smentire determinate affermazioni; l'idea di neutralità sembra c'entrare poco con la strategia dei *Community notes*. La responsabilità del *fact-checker* risiede nella prassi giornalistica di verifica delle fonti, è quasi un dovere in una società in cui le *fake news*, con tutti i rischi sopra esposti, si diffondono più velocemente. La difficoltà nel trovare criteri condivisi per identificare i contenuti d'odio sussiste; tuttavia, appoggiandosi a teorici del pluralismo politico, è chiaro che uno dei mezzi deve risiedere nel coinvolgimento della cittadinanza, coinvolgimento che non può sussistere meramente attraverso i *Community Notes*: per trovare dei criteri condivisi, la soluzione dovrebbe essere nella creazione di spazi sicuri e istituzionali in cui le varie categorie sociali possano partecipare attivamente; come ho sottolineato citando Young, la prassi politica parte dall'ascolto: la collettività deve essere ascoltata, le minoranze in particolar modo devono avere voce in capitolo. Il problema del sistema *Community Notes* è che sembra bypassare questo meccanismo, evitando di trovare criteri condivisi per fondarsi esclusivamente sulle sensazioni momentanee (il regime di post verità citato in introduzione) degli utenti, non fornendo quindi spiegazioni sul perché un certo contenuto sia falso e/o *hate speech*, cosa che invece il *fact-checking* sta tentando di fare.

UN News, riprendendo un tweet di Volker Türk, ribatte fortemente a Zuckerberg, esprimendo con chiarezza che

Permettere l'hate speech e contenuti violenti online ha conseguenze reali sul mondo. Regolare questi contenuti non è censura; [...] etichettare gli sforzi per creare spazi online sicuri come "censura" ignora il fatto che uno spazio non regolamentato significa che alcune persone vengono messe a tacere, in particolare quelle le cui voci sono spesso emarginate.<sup>41</sup>

<sup>41</sup> *It's not censorship to stop hateful online content, insists UN rights chief*, 10 gennaio 2025, UN News. Global perspective Human stories, in <https://news.un.org/en/story/2025/01/1158886> (febbraio 2025).

L'idea della censura sembra abbastanza fuori luogo, in quanto la censura è un meccanismo di chi possiede il potere per limitare la diffusione di determinate idee. Nell'ultimo periodo i casi di censura più evidenti si sono verificati su contenuti riguardanti la situazione israelo-palestinese<sup>42</sup> e – caso recentissimo – le sparizioni dei profili sulle possibilità dell'interruzione volontaria di gravidanza<sup>43</sup>: non si è trattato di enunciare la falsità di determinati contenuti, bensì determinate pagine social sono state bloccate o è stata fortemente limitata la diffusione e visibilità dei loro post. In più, nell'ottica di Young, si tratta di contenuti che andrebbero a portare dei vantaggi alle minoranze oppresse, come le donne per i loro diritti riproduttivi e/o le persone razzializzate dal mondo occidentale.

Come detto in precedenza, ritengo che l'analisi di come il *fact checking* possa essere compatibile con le società democratiche si basi su un modo di vedere la democrazia stessa. Leggere il *fact checking* come incompatibile poiché andrebbe contro la libera espressione sembra – dai casi presentati – una forzatura sia della libera espressione stessa sia del contesto storico e sociale attuale. La giustizia va cercata nella contestualità, non solo nei principi astratti. Il focus per rendere il *fact checking* coerente e funzionale alla democrazia deve riguardare una teoria/pratica della giustizia focalizzata sulla ricerca dell'ingiustizia dando ascolto alle minoranze limitando, nel caso dei social media (e non solo), l'*hate speech*. La democrazia non si esaurisce nella libera espressione, sarebbe una riduzione troppo drastica di questa forma di governo e di pensiero.

#### 4. Conclusioni

Democrazia è anche guardare a chi è oppresso e alle forme di oppressione che oggi sono anche digitali, cercando di arginarle. Rimanere ancorati su una forma di democrazia e un unico spettro di diritti fondamentali può essere controproducente per la democrazia stessa; prediligere poche libertà fondamentali a scapito di altri soggetti (poiché si parla di soggetti incarnati e discriminati, non di entità trascendenti), è un rischio per la salute della cittadinanza, la quale compone la democrazia: non esiste democrazia senza popolo e, in più, non esiste democrazia sana senza un popolo consapevole.

<sup>42</sup> A. Fabbretti, *Post oscurati, account sospesi: Meta censura la Palestina*, 22 dicembre 2023, in <https://ilmanifesto.it/post-oscurati-account-sospesi-meta-censura-la-palestina> (febbraio 2025).

<sup>43</sup> *Instagram e Facebook hanno rimosso alcuni post di servizi di telemedicina che prescrivono pillole per l'aborto*, 24 gennaio 2025, in <https://www.wired.it/article/aborto-post-cancelato-instagram-facebook-meta/> (febbraio 2025).

Sarebbe tuttavia utopico ritenere l'equazione che il potenziamento del *fact checking* porti inevitabilmente alla fine dei discorsi d'odio e delle *fake news*: questa è un'affermazione troppo rischiosa che non corrisponderebbe alla realtà dei fatti. Ciò non implica, tuttavia, che l'eliminazione del *fact checking* sia una procedura giusta: questo sistema permette comunque la divulgazione di contenuti pericolosi per democrazia e la società, considerando che online le notizie vengono diffuse in modo molto più rapido e molto più semplicistico. Il *fact checking* dovrebbe entrare di diritto nei mezzi democratici, dovrebbe essere un modo affinché si presti più attenzione ai gruppi marginalizzati, alla veridicità di ciò che affermano le personalità politiche e alla diffusione di notizie antiscientifiche (spesso le tre affermazioni si intrecciano); potrebbe essere un modo per portare a una democrazia più sana, attenta non solo alle figure marginalizzate ma anche alla salubrità intellettuale dell'elettorato, non sottoposto continuamente a disinformazione.

## Bibliografia

- Baptista J.P., Gradim A., *A working definition of fake news*, in "Encyclopedia", vol. 2, n. 1, 2022, pp. 632-645.
- Coeckelbergh M., *AI Ethics*, The MIT Press essential knowledge series, Cambridge (Massachusetts) 2020.
- Crouch C., *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Goldman A.I., Baker D., *Free Speech, Fake News and Democracy*, in "First Amendment Law Review", vol. 18, n 1, 2019, pp. 66-141.
- Graves L., *Anatomy of a Fact Check: Objective Practice and the Contested Epistemology of Fact Checking*, in "Communication Culture & Critique", vol. 10 n. 3, 2017, pp. 518-537.
- Howard W.J., *Free Speech and Hate Speech*, in "Annual Review Political Science", vol. 22, n.1, 2019, pp. 93-109.
- McIntyre L., *Post-Truth*, The MIT Press Essential Knowledge series, Cambridge (Massachusetts) 2018.
- Pilarski M., Solovev K.O., Pröllochs N., *Community Notes vs. Snoping: How the Crowd Selects Fact-Checker Targets on Social Media*, Cornell University 2023, pp. 1-12, in <https://doi.org/10.48550/arXiv.2305.09519> (febbraio 2025).
- Salvatore V., *La libertà di espressione, una prospettiva di diritto comparato-Unione europea*, Servizio ricerca del parlamento europeo, Unità biblioteca di diritto comparato, Direzione generale dei Servizi di ricerca parlamentare (DG EPRS), Segretariato generale del Parlamento europeo, 13/11/2019, pp. 1-40, in *La libertà di espressione, una prospettiva di diritto comparato – Unione europea | Think Tank | European Parliament* (febbraio 2025).
- Serafini L., *Infodemia o interesse pubblico? I giornali italiani e la semplificazione dei messaggi sul Covid-19*, in "Cultura&Comunicazione", a. XI, n. 18, 2021, pp. 30-35.

- Stroud S.R., *Pragmatist Media Ethics and the Challenges of Fake News*, in “Journal of media ethics”, vol. 34, n. 4, 2019, pp. 178-192.
- Sunstein C.R., *Democracy and the problem of Free Speech*, in “Publishing research quarterly”, vol. 11, 1995, pp. 58-72.
- Walter N., Cohen J., Holbert R.L., Morag Y., *Fact-Checking: A Meta-Analysis of What Works and for Whom*, in “Political Communication”, vol. 37 n. 3, 2020, pp. 350-375.
- Young I.M., *Le politiche della differenza*, Edizioni Società Aperta, Milano 2024.
- Zedda E., *Fact Checking: la verifica delle informazioni*, Relazione Seminario di Cultura digitale, Università di Pisa 2017, in Eleonora-Zedda-FactChecking.pdf (febbraio 2025).

## Sitografia

- Borgorbello, M., *Meta, ecco il vero motivo della svolta: il dominio sull'informazione*, 9 gennaio 2025, NEXTWORK360, in <https://www.agendadigitale.eu/sicurezza/privacy/meta-ecco-il-vero-motivo-della-svolta-il-dominio-sullinformazione/> (febbraio 2025).
- De La Feld S., *Meta, EU rejects accusations of censorship. Warns: fact-checking stop “be effective” against disinformation*, 8 gennaio 2025, EUNews, in <https://www.eunews.it/en/2025/01/08/meta-eu-rejects-accusations-of-censorship-warns-fact-checking-stop-be-effective-against-disinformation/> (febbraio 2025).
- Fabbretti, A., *Post oscurati, account sospesi: Meta censura la Palestina*, 22 dicembre 2023, in <https://ilmanifesto.it/post-oscurati-account-sospesi-meta-censura-la-palestina> (febbraio 2025).
- Instagram e Facebook hanno rimosso alcuni post di servizi di telemedicina che prescrivono pillole per l'aborto*, 24 gennaio 2025, in <https://www.wired.it/article/aborto-post-cancellato-instagram-facebook-meta/> (febbraio 2025).
- It's not censorship to stop hateful online content, insists UN rights chief*, 10 gennaio 2025, UN News. Global perspective Human stories, in <https://news.un.org/en/story/2025/01/1158886> (febbraio 2025).



Lisa Grover\*

## Metaverse: Who Will Be Excluded from Higher Education?

### Abstract

The premise of this paper is that using the metaverse for higher education presents a new inclusivity challenge. The paper presents a counter-example to the argument that the metaverse will increase accessibility. This paper argues that visually induced motion sickness has the potential to become a new form of disability discrimination. This barrier is one that needs addressing if access to the metaverse becomes more prevalent in higher education.

### Keywords

Metaverse, disability, excluded, higher education, accessibility

### Introduction

This paper imagines a future in which higher education takes place in the metaverse and asks whether this will result in people with disabilities being treated more equally than in higher education in the current physical world. The potential advantages of higher education in the metaverse are highlighted, before identifying a challenge, visually induced motion sickness, that could potentially increase inequality in this imagined future. First, a brief explanation of what metaverse is taken to mean within this paper. In what follows, Ball's<sup>1</sup> definition of "a massively-scaled and interoperable network of real-time rendered 3D virtual worlds that can be experienced synchronously and persistently by an effectively unlimited number of users with an individual sense of presence, and with continuity of data" will be applied<sup>2</sup>. The term virtual environment is used to denote a wider range of immersive virtual environments that have some of the qualities of the metaverse, but that are lacking elements such as the interoperability, synchronicity, persistence or real-time-ness, of the metaverse.

\* University of Exeter

<sup>1</sup> M. Ball, *The Metaverse: And How it Will Revolutionize Everything*, WW Norton & Co, New York 2022

<sup>2</sup> Ibi, p. 163.

The advance of the metaverse presents opportunities for growth in the use of virtual environments in higher education<sup>3</sup>. Research at the University of Nottingham into the use of the metaverse in higher education found that students valued the ability to choose and customise avatars to represent their identity<sup>4</sup>. This research found that the use of avatars also reduced discomfort in communicating with the wider group, meaning that they collaborated and engaged more than via video-conferencing. This research replicated findings from other studies that the use of avatars gives a feeling of being there with the rest of the group<sup>5</sup>. Further, Burnett et al. observed very high motivation to learn in the students involved in the project, that the lecturers were able to design challenging, customised teaching and that curiosity in the students increased due to the novel experience<sup>6</sup>.

The potential advantage of higher education in the metaverse focused on in this paper is that of accessibility. Some research argues that virtual environments present an opportunity to improve accessibility. For example, Li et al.<sup>7</sup> test the premise that virtual environments present a way for people with physical disabilities or chronic conditions to experience the benefits of nature exposure on physical and mental health. Similarly, the metaverse has the potential of making it easier for disabled students to access educational opportunities<sup>8</sup>. This is sup-

<sup>3</sup> S. Murray, *Business schools explore teaching in the metaverse* in "Financial Times", 29 Nov 2022, <https://www.ft.com/content/260e92f8-980d-4930-8b5f-f8e32d407d0b>; S. D'Agostino, *College in the Metaverse Is Here. Is Higher Ed Ready?* in "Inside Higher Ed", 2 August 2022, <https://www.insidehighered.com/news/2022/08/03/college-metaverse-here-higher-ed-ready>; F. Lavanga, M.R. Mancaniello, *Formazione dell'adolescente nella realtà estesa. La pedagogia dell'adolescenza nel tempo della realtà virtuale, dell'intelligenza artificiale*, Libreriauniversitaria edizioni, Padova 2022

<sup>4</sup> G.E. Burnett, C. Harvey, R. Kay, *Bringing the Metaverse to Higher Education: Engaging University Students in Virtual Worlds* in A. Correia and V. Viegas (edited by), *Methodologies and Use Cases on Extended Reality for Training and Education*, Information Science Reference, Hershey, Pennsylvania 2022, pp. 48-72, <https://doi.org/10.4018/978-1-6684-3398-0.ch003>

<sup>5</sup> D. Bombari, M. Schmid Mast, E. Canadas, M. Bachmann, *Studying social interactions through immersive virtual environment technology: virtues, pitfalls, and future challenges* in "Frontiers in Psychology" 6, 2015, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00869>

<sup>6</sup> G.E. Burnett, C. Harvey, R. Kay, *Bringing the Metaverse to Higher Education: Engaging University Students in Virtual Worlds*, cit.

<sup>7</sup> H. Li, X. Zhang, H. Wang, Z. Yang, H. Liu, Y. Cao, G. Zhang, *Access to Nature via Virtual Reality: A Mini-Review* in "Frontiers in Psychology" 12, 2021, <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.725288>

<sup>8</sup> A. Koohang, J.H. Nord, K.B Ooi, G.W.H.Tan, M. Al-Emran, E.C.X Aw, A.M., Baabdullah, D. Buhalis, T.H. Cham, C. Dennis, V. Dutot, Y.K. Dwivedi, L. Hughes, E. Mogaji, N. Pandey, I. Phau, R. Raman, A. Sharma, M. Sigala, A. Ueno, L.W Wong, *Shaping the Metaverse into Reality: A Holistic Multidisciplinary Understanding of Opportunities, Challenges, and Avenues for Future Investigation* in "Journal of Computer Information Systems" 63(3), 2023, pp. 735-765, <https://doi.org/10.1080/08874417.2023.2165197>

ported by wider research considering the possibilities of the metaverse, as it reduces geographical and physical constraints, as well as travel challenges, to accessing opportunities<sup>9</sup>.

Improving accessibility in higher education for disabled students is an important topic. This is because accessibility continues to be an issue in higher education. Bolton and Hubble<sup>10</sup> report that in the UK disabled people are underrepresented in higher education and that disabled students in higher education have worse outcomes than non-disabled students; they are both more likely to drop out of their course and to achieve a lower degree result. This then has knock-on effects, as disabled students are then less likely to find employment when they enter the workplace. Shaw<sup>11</sup> supports these findings, agreeing that there are barriers to inclusion for disabled students within higher education. If the metaverse can improve accessibility to higher education, then exploring its use is a valuable enterprise.

However, this paper takes the opposing view that virtual environments will potentially reduce accessibility to higher education. Often, accessibility concerns related to higher education in the metaverse tend to focus on inequalities in terms of being able to afford virtual reality (VR) headsets or access reliable internet connectivity<sup>12</sup>. In this paper, a large body of research is drawn upon that suggests visually induced motion sickness is a significant barrier to accessibility. This significance is demonstrated through application of current work on disability and discrimination, making a case that in a possible virtual future in the metaverse, discrimination based upon the disability of visually induced motion sickness is a real possibility.

<sup>9</sup> S. Singh, S. Vanka, *Metaverse and Future of Work: Avenues and Challenges* in “IUP Journal of Organizational Behavior” 22(2), 2023, pp. 107-118; T. Šimová, K. Zychová, M. Fejfarová, *Metaverse in the Virtual Workplace: Who and What Is Driving the Remote Working Research? A Bibliometric Study* in “Vision”, 2023, <https://doi.org/10.1177/09722629231168690>

<sup>10</sup> P. Bolton, S.Hubble, *Support for disabled students in higher education in England*, House of Commons Library, 22 February 2021, <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-8716/>

<sup>11</sup> A. Shaw, *Inclusion of disabled Higher Education students: why are we not there yet?* in “International Journal of Inclusive Education”, 2021, <https://doi.org/10.1080/13603116.2021.1968514>

<sup>12</sup> G.E. Burnett, C. Harvey, R. Kay, *Bringing the Metaverse to Higher Education: Engaging University Students in Virtual Worlds*, cit.; A. Koohang, J.H. Nord, K.B Ooi, G.W.H.Tan, M. Al-Emran, E.C.X Aw, A.M., Baabdullah, D. Buhalis, T.H. Cham, C. Dennis, V. Dutot, Y.K. Dwivedi, L. Hughes, E. Mogaji, N. Pandey, I. Phau, R. Raman, A. Sharma, M. Sigala, A. Ueno, L.W Wong, *Shaping the Metaverse into Reality: A Holistic Multidisciplinary Understanding of Opportunities, Challenges, and Avenues for Future Investigation*, cit.

## The Problem

The problem is that virtual environments where participants take a first-person perspective, such as in the metaverse, cause visually induced motion sickness in a significant proportion of participants. This visually induced motion sickness is prevalent even when the virtual environment is accessed via monitor or laptop, rather than via an immersive VR headset. There is a wide range of existing research that has established this connection between virtual environments and visually induced motion sickness. The argument here is that visually induced motion sickness will potentially constitute a form of disability discrimination in the metaverse.

First, consider visually induced motion sickness caused by first-person video games, played on monitor or laptop, as these give a similar experience to accessing the metaverse via this type of hardware. Stoffregen et al.<sup>13</sup> found that video games carry a significant risk of motion sickness. Their study aimed to estimate the general likelihood of motion sickness among players of video games, using a video monitor rather than head-mounted display units. They found that rates of incidence were between 42% and 56% of the participants in their study, depending upon the test conditions. These findings are supported by Chang et al.'s<sup>14</sup> study, which found that 67% of adult participants experienced visually induced motion sickness when asked to play an off-the-shelf video game on a monitor.

Note though, that some studies did not straightforwardly replicate these findings. Dong et al.<sup>15</sup> found that in their study using a driving video game, where a participant was in control of driving the car, only 15.4% of participants experienced visually induced motion sickness. However, where someone was watching a recording of the car being driven, 69.2% of participants reported visually induced motion sickness, leading them to conclude that something to do with control is relevant to feelings of nausea. This variation is interesting, as it may

<sup>13</sup> T.A. Stoffregen, E. Faugloire, K. Yoshida, M.B. Flanagan, O. Merhi, *Motion sickness and postural sway in console video games* in "Human Factors: The Journal of the Human Factors and Ergonomics Society" 50(2), 2008, pp. 322-31, <https://doi.org/10.1518/001872008X250755>

<sup>14</sup> C.H. Chang, W.W. Pan, L.Y. Tseng, T.A. Stoffregen, *Postural activity and motion sickness during video game play in children and adults* in "Experimental Brain Research" 217, 2012, pp. 299-309, <https://doi.org/10.1007/s00221-011-2993-4>

<sup>15</sup> X. Dong, K., Yoshida, T.A. Stoffregen, *Control of a virtual vehicle influences postural activity and motion sickness* in "Journal of Experimental Psychology: Applied" 17, 2011, pp. 128-138, <https://doi.org/10.1037/a0024097>

point toward solutions with to the problem. Chang et al.<sup>16</sup> later repeated this pattern with pre-adolescents, finding that participants controlling the car in the game felt motion sickness, as opposed to 73.08% of those watching the car being driven in the game. Martirosov et al.<sup>17</sup> did not replicate these findings about high prevalence of visually induced motion sickness. In their study, they found that a low-immersive environment using a monitor presented no sickness problems that caused their participants to end the experiment early. However, participants did still report higher nausea scores after the experiment. It is also worth noting that they asked participants to play for only 10 minutes as compared to, for example, 50 minutes in Stoffrogen et al.'s study. Overall, there is sound, although not conclusive, evidence that virtual environments of the type found in video games and experienced on a monitor can give rise to visually induced motion sickness in roughly half of adults. From this, we can reasonably conclude that those accessing the metaverse via monitors would experience similar levels of visually induced motion sickness.

More recent research has focused on the use of head-mounted display units as these have been developed, become cheaper to purchase, and therefore more accessible to consumers. This recent research has a consensus that visually induced motion sickness is also a common side-effect of using head-mounted display units to access virtual environments; in fact, research has found it to be even more common than with monitor displays. Palmisano and Constable's<sup>18</sup> literature review summarises that first-person gaming in virtual reality provokes visually induced motion sickness, and that this sickness is more likely to occur and to be more severe where a head-mounted display is used, rather than a display monitor. Specific studies include Yildirim<sup>19</sup>, who found that visually induced motion sickness was not only prevalent in desktop display conditions, for both a first-person shooter and a driving game, but that sickness was even more prevalent when a head-mounted display unit was used. The

<sup>16</sup> C.H. Chang, T.A. Stoffregen, L.Y. Tseng, M.K. Lei, K.B. Cheng, *Control of a virtual vehicle influences postural activity and motion sickness in pre-adolescent children* in "Human Movement Science" 78, 2021, <https://doi.org/10.1016/j.humov.2021.102832>

<sup>17</sup> S. Martirosov, M. Bureš, T. Zítka, *Cyber sickness in low-immersive, semi-immersive, and fully immersive virtual reality* in "Virtual Reality" 26, 2022, pp. 15-32, <https://doi.org/10.1007/s10055-021-00507-4>

<sup>18</sup> S. Palmisano, R. Constable, *Reductions in sickness with repeated exposure to HMD-based virtual reality appear to be game-specific* in "Virtual Reality" 26, 2022, pp. 1373-1389, <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00634-6>

<sup>19</sup> C. Yildirim, *Don't make me sick: investigating the incidence of cybersickness in commercial virtual reality headsets* in "Virtual Reality" 24, 2020, pp. 231-239, <https://doi.org/10.1007/s10055-019-00401-0>

reported sickness was not only more prevalent, but also more severe. This study backed up the earlier findings of Dennison et al.<sup>20</sup> who also compared the prevalence of nausea with display monitors as compared to head-mounted displays. They also found that the severity of the sickness reported increased with the use of the head-mounted displays, with half of participants choosing to leave the virtual environment after 6 minutes, reporting nausea as the reason.

Munafo et al.<sup>21</sup> also explored whether the symptoms of motion sickness increase with the use of head-mounted display units. Their study found that in a first-person game, navigating rooms and corridors, as you would in the metaverse, 56% of their participants experienced symptoms of motion sickness. A similar study by Risi and Palmisano<sup>22</sup> also found that participants had high susceptibility to visually induced motion sickness when using head-mounted visual displays to access virtual reality environments. A further study by Clifton and Palmisano<sup>23</sup> reported very high levels of visually induced motion sickness, with 96% of their participants reporting that they experienced nausea on at least one of the four trials carried out in a virtual environment, using a head-mounted display unit. A literature review, summarising the findings of a wide range of studies by Stanney et al.<sup>24</sup> found that on average more than 60% of participants in the studies they included in their review experienced some form of sickness in virtual environments.

More recently, these findings have been repeated in further studies, such as Martirosov et al.<sup>25</sup> who found similar data a result of their

<sup>20</sup> D.M.S. Dennison, A.Z. Wisti, M. D'Zmura, *Use of physiological signals to predict cybersickness* in "Displays" 44, 2016, pp. 42-52, <https://doi.org/10.1016/j.displa.2016.07.002>

<sup>21</sup> J. Munafo, M. Diedrick, T.A. Stoffregen, *The virtual reality head-mounted display Oculus Rift induces motion sickness and is sexist in its effects* in "Experimental Brain Research" 235, 2017, pp. 889-901, <https://doi.org/10.1007/s00221-016-4846-7>

<sup>22</sup> D. Risi, S. Palmisano, *Effects of postural stability, active control, exposure duration and repeated exposures on HMD induced cybersickness* in "Displays" 60, 2019, pp. 9-17, <https://doi.org/10.1016/j.displa.2019.08.003>

<sup>23</sup> J. Clifton, S. Palmisano, *Effects of steering locomotion and teleporting on cybersickness and presence in HMD-based virtual reality* in "Virtual Reality" 24, 2020, p. 453-468, <https://doi.org/10.1007/s10055-019-00407-8>

<sup>24</sup> K. Stanney, B.D. Lawson, B. Rokers, M. Dennison, C. Fidopiastis, T. Stoffregen, S. Weech, J.M. Fulvio, *Identifying Causes of and Solutions for Cybersickness in Immersive Technology: Reformulation of a Research and Development Agenda* in "International Journal of Human-Computer Interaction" 36(19), 2020, pp. 1783-1803, <https://doi.org/10.1080/10447318.2020.1828535>

<sup>25</sup> S. Martirosov, M. Bureš, T. Zitka, *Cyber sickness in low-immersive, semi-immersive, and fully immersive virtual reality* in "Virtual Reality" 26, 2022, pp. 15-32, <https://doi.org/10.1007/s10055-021-00507-4>

study. Where their participants experienced full immersion using a head-mounted unit, they found that 58% of their participants had to finish the game earlier than the 10 minutes end time due to sickness symptoms. Garrido et al.<sup>26</sup> similarly found that during their 10-minute virtual reality immersion test, 65% of participants experienced some form of sickness, with 24% identifying the sickness as severe. From the evidence from this wide range of studies, we can reasonably conclude that visually induced motion sickness will be a potential problem for any future where higher education takes place in a virtual environment such as the metaverse.

### Visually induced motion sickness as a disability

The premise in this section is that visually induced motion sickness will become a new form of disability discrimination in a future where higher education is carried out in the metaverse. Philosophical literature is concerned with disability because it is concerned with equality in many forms; for example, reducing the effect of disadvantage, such as that caused by disability, particularly where that disadvantage is unearned<sup>27</sup>. However, there is no consensus in the literature as to the definition of disability. Here, the definition of disability based on welfare is applied to visually induced motion sickness.

Savulescu and Kahane<sup>28</sup> outline their welfarist account, characterising disability as a stable physical or psychological property of a person that leads to significant reduction in their wellbeing in their particular context, and that reduction in wellbeing is not based upon prejudice against that property by others in that society. Broadly speaking, a disability is a condition that makes the person worse off, dependent upon their specific context.

Note that there are objections to the welfarist view. Wasserman and Aas<sup>29</sup> identify a potential problem in that a condition where the only harm is that generated by prejudice would not be classed as a disability under this view. They point out that this view also stands in opposition to affirmational models, which argue that being disabled does not necessar-

<sup>26</sup> L.E. Garrido, M. Frías-Hiciano, M. Moreno-Jiménez, G.N. Cruz, Z.E. Garcia-Batista, K. Guerra-Pena, L.A. Medrano, *Focusing on cybersickness: pervasiveness, latent trajectories, susceptibility, and effects on the virtual reality experience* in "Virtual Reality" 26, 2022, pp. 1347-1371, <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00636-4>

<sup>27</sup> D. Wasserman, S. Aas, *Discrimination and disability* in K. Lippert-Rasmussen (edd.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Routledge, London 2018

<sup>28</sup> J. Savulescu, G. Kahane, *Disability: A Welfarist Approach* in "Clinical Ethics" 6(1), 2011, pp. 45-51, <https://doi.org/10.1258/ce.2011.011010>

<sup>29</sup> D. Wasserman, S. Aas, *Discrimination and disability*, cit.

ily entail cost to wellbeing or being worse off. Under the welfarist view, if there is no cost to wellbeing, then the condition is not a disability. However, for the purposes of this paper, the welfarist view provides a useful ground for assessing whether visually induced motion sickness could be a disability in a future where higher education takes place in the metaverse, because it does not depend upon unknown future social constructs. For here, it captures well enough our ordinary usage of the term disability and its context-dependence allows consideration of possible futures.

Under the welfarist approach, there is an explanation of why visually induced motion sickness is not currently considered a disability. Based upon the way the world currently is, not being able to access virtual worlds does not reduce the wellbeing of an individual. At present, the most prevalent use of virtual worlds is in gaming, so, although the individual may be limited from choosing gaming as a leisure activity, this is no more damaging to their wellbeing than, say, my fear of heights limiting me from choosing rock climbing as a hobby. Having visually induced motion sickness does not currently affect the wellbeing of an individual by making it harder to achieve their goals or to engage with others. Now let us consider the possible future world where higher education takes place in the metaverse.

Applying the welfarist approach, would visually induced motion sickness be a disability? In a possible future where higher education takes place in the metaverse, there are two ways in which visually induced motion sickness could be considered harmful. The first way is that it would reduce the overall goodness of a life by preventing or limiting access to education opportunities in the virtual world. If an individual experiences nausea or other symptoms of visually induced motion sickness, they may only be able to access education opportunities for a short period of time or potentially not at all, depending on the severity of the symptoms. As outlined in the introduction, limiting accessibility to education has a negative effect on the overall life outcomes of an individual. The second way in which visually induced motion sickness could cause harm in the imagined metaverse future is by making it harder to achieve one's education goals and to collaborate with others engaged in higher education. One can imagine reasonable adjustments being made to offer offline education opportunities, but without being able to engage in the full education experience, it will be harder for the individual to achieve their education goals and to be part of the education community with other learners.

To summarise, there are grounds on which visually induced motion sickness could be regarded as a disability, in a future world where the context of more activity taking place in the metaverse results in this condition being one that causes harm to the individual. It is a further question whether the disability of visually induced motion sickness would

create a barrier to accessing education in the metaverse that is morally wrong or unjust. Just because there is a disadvantage, does not necessarily mean that justice requires correction or compensation<sup>30</sup>. Putnam et al.<sup>31</sup> give the example of spending the municipal arts budget on a concert hall rather than an art museum, which may disadvantage those who cannot hear. However, that disadvantage is not necessarily unjust, depending upon the particular context. To illustrate, some forms of barriers are unjust or morally wrong, such as a disabled person not getting a job for which they are qualified because of employer prejudice, but others are not; for example, some disabilities mean the person cannot obtain a driving licence, but this is not unjust.

In this section, the argument builds that the delivery of higher education in the metaverse would amount to discrimination against those who have visually induced motion sickness. The argument draws upon theories of redistribution and recognition and particularly Brown's<sup>32</sup> account of relational equality to argue that this discrimination would be wrongful.

Taking a pluralist approach toward the wrongfulness of disability discrimination is common<sup>33</sup>. The need for a pluralist approach is demonstrated in Wolff's<sup>34</sup> explorations of the meaning of disability. Wolff's central claim is that disability means that an individual's internal resources, that is natural assets, are impaired meaning that they do not have "genuine opportunities for secure functioning" given the society they live in and the external resources they have<sup>35</sup>. He says to enhance the opportunities of a disabled person, society needs to improve the resources of the individual, whether internal or external. He adds that to develop equality in that society, it also needs to enhance the status of the disabled person, to accept difference, reduce stigmatization and reduce risks. He argues that both these demands are important and in-

<sup>30</sup> D. Putnam, D. Wasserman, J. Blustein, A. Asch, *Disability and Justice* in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/disability-justice/>

<sup>31</sup> *Ibidem*

<sup>32</sup> J.M. Brown, *What Makes Disability Discrimination Wrong?* in "Law and Philosophy", 40, 2021, pp. 1-31, <https://doi.org/10.1007/s10982-020-09384-5>

<sup>33</sup> J. Wolff, *Disability Among Equals* in K. Brownlee and A. Cureton (edd.), *Disability and Disadvantage*, Oxford Academic, Oxford 2009 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199234509.003.0005>; D. Wasserman, S. Aas, *Discrimination and disability* in K. Lippert-Rasmussen (edd.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Routledge, London 2018; J.M. Brown, *What Makes Disability Discrimination Wrong?*, cit.

<sup>34</sup> J. Wolff, *Disability Among Equals* in K. Brownlee and A. Cureton (edd.), *Disability and Disadvantage*, Oxford Academic, Oxford 2009 <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199234509.003.0005>

<sup>35</sup> *Ibi*, pp. 116-121.

teract in complex ways, creating a balance of fairness in resources and in relations between people.

Brown<sup>36</sup> develops a pluralist account that considers both the harmful effects of discrimination, as well as what the discrimination expresses about the social status of the person. He bases his account of the wrongfulness of disability discrimination on the notion of relational equality, that is, relations between people should be of equal status. Applying this argument demonstrates that relocating higher education to the metaverse would amount to discrimination on the grounds of the disability of visually induced motion sickness because it breaches relational equality. This develops the account of disability based on harm outlined in the first section, and expands the definition to include harm both in terms of unequal distribution of resources and unequal recognition of social status. Higher education in the metaverse would breach the requirements of relational equality because it would exclude those with visually induced motions sickness from higher education opportunities, and it is necessary for an individual disabled person to function as an equal within society to have equal opportunity to access higher education. Higher education is fundamental to a particular individual person being able to make use of their opportunities and other social goods.

Brown develops his account to demonstrate that failing to make reasonable accommodations for a disabled person amounts to a breach of the demands of relational equality. He argues this on the grounds that the accommodations are required so that disabled persons are able to “function as citizens with equal social status”<sup>37</sup>. Applying this to the case in hand, an educational institution would have a duty to alter the design of the educational environment so that those with the disability of visually induced motion sickness can access the same educational goods as non-disabled people. One could imagine an alternative way of accessing a virtual lecture to be via video conferencing rather than through the metaverse, for example. This would enable those with visually induced motion sickness to access the same opportunity as those without the condition. According to Brown’s account, failing to make this adjustment would be wrongful because it is denying the disabled person sufficient opportunity to function equally in that society. Further, this discrimination would be wrongful because it would lower the status of disabled people<sup>38</sup>. Excluding disabled people from higher education and failing to make adjustments to include them would have consequent effects on

<sup>36</sup> J.M. Brown, *What Makes Disability Discrimination Wrong?*, cit.

<sup>37</sup> *Ibi*, p. 19

<sup>38</sup> *Ibidem*

inequalities in employment and wealth, and that exclusion implies that disabled people have lower social status than non-disabled people do.

In summary, there are grounds to regard visually induced motion sickness as a disability in a future world where higher education takes place in the metaverse. However, were higher education to be based in the metaverse, this would discriminate against those with that disability. This is because it would prevent people with that disability functioning as an equal within that society, both in terms of the resources available to them and of their social status. Following Brown<sup>39</sup>, any failure to make reasonable adjustments to accommodate this disability in the metaverse future would also amount to wrongful disability discrimination.

## Conclusion

The practical implication of the argument laid out in this paper is that higher education institutions should take a broader view of accessibility issues when considering extending education opportunities into the metaverse to make sure that they do not inadvertently exclude people. These accessibility issues are not only limited to questions of resource availability, such as VR headsets and internet access, but extend to the people who are the future students. Of course full inclusion is an ideal<sup>40</sup> so there will always be compromises to be made. In this case, there will be trade-offs between the accessibility improvements for students with some types of disabilities were higher education to move to the metaverse, against the increased accessibility issues for other students, with perhaps unforeseen disabilities emerging, such as visually induced motion sickness.

## Bibliography

- M. Ball, *The Metaverse: And How it Will Revolutionize Everything*, WW Norton & Co, New York 2022
- P. Bolton, S.Hubble, *Support for disabled students in higher education in England*, House of Commons Library, 22 February 2021, <https://commonslibrary.parliament.uk/research-briefings/cbp-8716/>
- D. Bombari, M. Schmid Mast, E. Canadas, M. Bachmann, *Studying social interactions through immersive virtual environment technology: virtues, pit-*

<sup>39</sup> *Ibidem*

<sup>40</sup> D. Putnam, D. Wasserman, J. Blustein, A. Asch, *Disability and Justice*, cit.

- falls, and future challenges in "Frontiers in Psychology" 6, 2015, <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.00869>*
- J.M. Brown, *What Makes Disability Discrimination Wrong? in "Law and Philosophy"*, 40, 2021, pp. 1-31, <https://doi.org/10.1007/s10982-020-09384-5>
- G.E. Burnett, C. Harvey, R. Kay, *Bringing the Metaverse to Higher Education: Engaging University Students in Virtual Worlds* in A. Correia and V. Viegas (edited by), *Methodologies and Use Cases on Extended Reality for Training and Education*, Information Science Reference, Hershey, Pennsylvania 2022, pp. 48-72, <https://doi.org/10.4018/978-1-6684-3398-0.ch003>
- C.H. Chang, W.W. Pan, L.Y. Tseng, T.A. Stoffregen, *Postural activity and motion sickness during video game play in children and adults* in "Experimental Brain Research" **217**, 2012, pp. 299-309, <https://doi.org/10.1007/s00221-011-2993-4>
- C.H. Chang, T.A. Stoffregen, L.Y. Tseng, M.K. Lei, K.B. Cheng, *Control of a virtual vehicle influences postural activity and motion sickness in pre-adolescent children* in "Human Movement Science" **78**, 2021 <https://doi.org/10.1016/j.humov.2021.102832>
- J. Clifton, S. Palmisano, *Effects of steering locomotion and teleporting on cybersickness and presence in HMD-based virtual reality* in "Virtual Reality" **24**, 2020, p. 453-468, <https://doi.org/10.1007/s10055-019-00407-8>
- S. D'Agostino, *College in the Metaverse Is Here. Is Higher Ed Ready?* in "Inside Higher Ed", 2 August 2022, <https://www.insidehighered.com/news/2022/08/03/college-metaverse-here-higher-ed-ready>
- D.M.S. Dennison, A.Z. Wisti, M. D'Zmura, *Use of physiological signals to predict cybersickness* in "Displays" **44**, 2016, pp. 42-52, <https://doi.org/10.1016/j.displa.2016.07.002>
- X. Dong, K. Yoshida, T.A. Stoffregen, *Control of a virtual vehicle influences postural activity and motion sickness* in "Journal of Experimental Psychology: Applied" **17**, 2011, pp. 128-138, <https://doi.org/10.1037/a0024097>
- L.E. Garrido, M. Frías-Hiciano, M. Moreno-Jiménez, G.N. Cruz, Z.E. Garcia-Batista, K. Guerra-Pena, L.A. Medrano, *Focusing on cybersickness: pervasiveness, latent trajectories, susceptibility, and effects on the virtual reality experience* in "Virtual Reality" **26**, 2022, pp. 1347-1371, <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00636-4>
- A. Koohang, J.H. Nord, K.B. Ooi, G.W.H. Tan, M. Al-Emran, E.C.X. Aw, A.M., Baabdullah, D. Buhalis, T.H. Cham, C. Dennis, V. Dutot, Y.K. Dwivedi, L. Hughes, E. Mogaji, N. Pandey, I. Phau, R. Raman, A. Sharma,
- F. Lavanga, M.R. Mancaniello, *Formazione dell'adolescente nella realtà estesa. La pedagogia dell'adolescenza nel tempo della realtà virtuale, dell'intelligenza artificiale*, Libreriauniversitaria edizioni, Padova 2022
- H. Li, X. Zhang, H. Wang, Z. Yang, H. Liu, Y. Cao, G. Zhang, *Access to Nature via Virtual Reality: A Mini-Review* in "Frontiers in Psychology" **12**, 2021 <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2021.725288>
- S. Martirosov, M. Bureš, T. Zítka, *Cyber sickness in low-immersive, semi-immersive, and fully immersive virtual reality* in "Virtual Reality" **26**, 2022, pp. 15-32, <https://doi.org/10.1007/s10055-021-00507-4>
- J. Munafo, M. Diedrick, T.A. Stoffregen, *The virtual reality head-mounted display Oculus Rift induces motion sickness and is sexist in its effects* in "Expe-

- rimental Brain Research” **235**, 2017, pp. 889-901, <https://doi.org/10.1007/s00221-016-4846-7>
- S. Murray, *Business schools explore teaching in the metaverse* in “Financial Times”, 29 Nov 2022 <https://www.ft.com/content/260e92f8-980d-4930-8b5f-f8e32d407d0b>
- S. Palmisano, R. Constable, *Reductions in sickness with repeated exposure to HMD-based virtual reality appear to be game-specific* in “Virtual Reality” **26**, 2022, pp. 1373-1389, <https://doi.org/10.1007/s10055-022-00634-6>
- D. Putnam, D. Wasserman, J. Blustein, A. Asch, *Disability and Justice* in “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2019 <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/disability-justice/>
- D. Risi, S. Palmisano, *Effects of postural stability, active control, exposure duration and repeated exposures on HMD induced cybersickness* in “Displays” **60**, 2019 pp. 9-17, <https://doi.org/10.1016/j.displa.2019.08.003>
- J. Savulescu, G. Kahane, *Disability: A Welfarist Approach* in “Clinical Ethics” **6**(1), 2011, pp. 45-51, <https://doi.org/10.1258/ce.2011.011010>
- A. Shaw, *Inclusion of disabled Higher Education students: why are we not there yet?* in “International Journal of Inclusive Education”, 2021 <https://doi.org/10.1080/13603116.2021.1968514>
- M. Sigala, A. Ueno, L.W Wong, *Shaping the Metaverse into Reality: A Holistic Multidisciplinary Understanding of Opportunities, Challenges, and Avenues for Future Investigation* in “Journal of Computer Information Systems” **63**(3), 2023 pp. 735-765, <https://doi.org/10.1080/08874417.2023.2165197>
- T. Šimová, K. Zychová, M. Fejfarová, *Metaverse in the Virtual Workplace: Who and What Is Driving the Remote Working Research? A Bibliometric Study in “Vision”*, 2023 <https://doi.org/10.1177/09722629231168690>
- S. Singh, S. Vanka, *Metaverse and Future of Work: Avenues and Challenges* in “IUP Journal of Organizational Behavior” **22**(2), 2023, pp. 107-118.
- K. Stanney, B.D. Lawson, B. Rokers, M. Dennison, C. Fidopiastis, T. Stoffregen, S. Weech, J.M. Fulvio, *Identifying Causes of and Solutions for Cybersickness in Immersive Technology: Reformulation of a Research and Development Agenda* in “International Journal of Human-Computer Interaction” **36**(19), 2020, pp. 1783-1803, <https://doi.org/10.1080/10447318.2020.1828535>
- T.A. Stoffregen, E. Faugloire, K. Yoshida, M.B. Flanagan, O. Merhi, *Motion sickness and postural sway in console video games* in “Human Factors: The Journal of the Human Factors and Ergonomics Society” **50**(2), 2008, pp. 322-331, <https://doi.org/10.1518/001872008X250755>
- D. Wasserman, S. Aas, *Discrimination and disability* in K. Lippert-Rasmussen (edd.), *The Routledge Handbook of the Ethics of Discrimination*, Routledge, London 2018.
- D. Wasserman, S. Aas, *Disability: Definitions and Models* in “The Stanford Encyclopedia of Philosophy”, 2022 <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability/>
- J. Wolff, *Disability Among Equals* in K. Brownlee and A. Cureton (edd.), *Disability and Disadvantage*, Oxford Academic, Oxford 2009 <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199234509.003.0005>
- C. Yildirim, *Don't make me sick: investigating the incidence of cybersickness in*

*commercial virtual reality headsets* in “Virtual Reality” 24, 2020, pp. 231-239,  
<https://doi.org/10.1007/s10055-019-00401-0>

*Silvia Rossi, Alessandra Rossi, Raffaella Esposito\**  
**Robot Sociali per l'Assistenza: Inganni Pro-sociali ed Etica**

**Abstract**

Social Assistive Robotics aims to improve people's lives by providing assistance through interaction. There are settings where these robots need to encourage people to comply with instructions and advice, and also show empathetic reactions, which is a crucial aspect for achieving effective behaviour change. Such behaviors can be configured as deceptive. Deception is a complex behavior in human interactions and can compromise people's trust. In this paper, we introduce different types of potentially deceptive behaviors that can be used in socially assistive robotics and discuss the ethical implications in human-robot interaction.

**Keywords**

*Robot Deception, Socially Assistive Robotics, Acceptance of Technology, Trust, Leaking deception*

**Introduzione**

I progressi dell'intelligenza artificiale e dell'automazione stanno portando a una rapida integrazione di nuove tecnologie in vari ambiti della vita quotidiana, come l'assistenza, la riabilitazione, l'educazione, ma anche in attività apparentemente più semplici come il supporto e la compagnia in ambienti domestici<sup>1</sup>. Per poter essere efficacemente integrati

\* Università degli Studi di Napoli, "Federico II"

\*\* Questo articolo è stato realizzato con il supporto di Air Force Office of Scientific Research under award number FA8655-23-1-7060. Qualsiasi opinione, risultato, conclusione o raccomandazione espressa in questo materiale è da attribuirsi esclusivamente agli autori e non riflette necessariamente le opinioni della United States Air Force.

<sup>1</sup> G. Wilson, *et al. Robot-Enabled Support of Daily Activities in Smart Home Environments*, "Cognitive systems research", 54, 2019, pp. 258-272; G. Mois, J.M Beer, *Robotics to support aging in place*, in "Living with Robots", Elsevier, 2020, pp. 49-74; C. Di Napoli, G. Ercolano, S. Rossi, *Personalized home-care support for the elderly: a field experience with a social robot at home*, "User Model User-Adap Inter 33", 2023, pp. 405-440. <https://doi.org/10.1007/s11257-022-09333-y>

in tali contesti, l'attenzione si sposta dalle semplici abilità di dialogo, rese possibili dall'Intelligenza Artificiale (AI) generativa, alla capacità di questi sistemi di esibire comportamenti socialmente appropriati. Le capacità di interazione di questi robot si sono evolute da semplici azioni comunicative a interazioni socio-emotive più complesse. Questo progresso consente ai robot sociali di soddisfare i bisogni terapeutici degli utenti, poiché il contesto emotivo può influenzare significativamente l'efficacia dell'assistenza fornita.

Uno dei compiti in cui i robot sociali possono avere un impatto positivo nella società moderna è il supporto al cambiamento comportamentale, dove è necessaria l'adesione alle istruzioni del robot da parte degli assistiti. Studi precedenti hanno dimostrato che i robot sociali per l'assistenza possono incrementare l'aderenza e la conformità alle prescrizioni delle persone rispetto ad altri strumenti tecnologici come tablet o smartphone<sup>2</sup>. Tuttavia, per supportare pienamente le persone, i robot devono essere in grado di imitare le capacità cognitive umane attraverso interazioni verbali e fisiche naturali e coinvolgenti, e di comprendere e adattarsi autonomamente alle loro esigenze e differenze<sup>3</sup>. La robotica sociale deve quindi evolversi verso un livello di interazione che vada oltre la semplice reazione allo stato emotivo immediato di una persona, considerando in un contesto più ampio il suo benessere psicologico generale. Ad esempio, la capacità dei robot sociali di adattarsi alle esigenze terapeutiche degli utenti creando un contesto emotivo positivo permette loro di influenzare in modo significativo l'efficacia dell'assistenza fornita. Per questo motivo, un robot sociale potrebbe strategicamente omettere informazioni o persino arrivare a mentire al fine di migliorare la stabilità psicologica degli assistiti. Tali strategie fanno un uso intenzionale di comportamenti potenzialmente ingannevoli.

L'inganno è un comportamento complesso nelle dinamiche relazionali tra esseri umani ed è un tema controverso, poiché può avere sia benefici (si pensi alla necessità di tacere a volte sulle reali condizioni del paziente, quando si tratta di un malato terminale) che effetti negativi sulle persone e sulle loro relazioni. Nell'ambito dell'interazione persona-macchina

<sup>2</sup> M.C. Carter, *et al.*, *Adherence to a smartphone application for weight loss compared to website and paper diary: pilot randomized controlled trial*, "Journal of medical Internet research", 15(4), 2013, p. e32.

<sup>3</sup> A. Tapus, M. Mataric, B Scassellati, *Socially assistive robotics [Grand Challenges of Robotics]*, "IEEE robotics & automation magazine", 14(1), 2007, pp. 35-42; N. Lee, *et al.* *The influence of politeness behavior on user compliance with social robots in a healthcare service setting*, "International journal of social robotics", 9(5), 2017, pp. 727-743; G. Maggi, *et al.* *"don't get distracted!": The role of social robots' interaction style on users' cognitive performance, acceptance, and non-compliant behavior*, "International journal of social robotics", 13(8), 2021, pp. 2057-2069.

non vi è un accordo unanime tra gli studiosi sulla definizione stessa di inganno. Secondo alcuni ricercatori, qualsiasi comportamento sociale di un robot, inclusa la capacità di mostrare emozioni, simulare empatia e di avere caratteristiche antropomorfe, può essere considerato ingannevole, in quanto induce le persone a credere che tali comportamenti siano reali<sup>4</sup>. Tuttavia, la possibilità di sfruttare comportamenti ingannevoli può assumere un valore positivo<sup>5</sup> se mirato ad aiutare le persone, come, ad esempio, per prevenire possibili conflitti, per ridurre il disagio emotivo, ma anche per migliorare le relazioni stesse tra esseri umani e robot<sup>6</sup>. Bugie bianche ed errori intenzionali possono talvolta rivelarsi utili in contesti educativi, sanitari e assistenziali<sup>7</sup>. Ad esempio, tali comportamenti possono migliorare le capacità di apprendimento degli studenti, favorire la riabilitazione dei pazienti e rassicurare le persone in situazioni di emergenza<sup>8</sup>. In generale, anche l'utilizzo strategicamente errato di un comportamento può avere lo scopo di indurre un effetto positivo desiderato nell'interazione con le persone e rappresenta esso stesso una forma di inganno<sup>9</sup>. I robot che dimostrano di non essere perfetti attraverso errori ben temporizzati e deliberati hanno il potenziale di apparire più simili agli esseri umani, meno alieni e intimidatori, e di suscitare simpatia, migliorando così l'efficacia dell'interazione stessa. Nei contesti educativi, gli errori indotti dai robot facilitano l'apprendimento degli studenti, ren-

<sup>4</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, "Paladyn: journal of behavioral robotics", 12(1), 2021, pp. 276-286; A. Sharkey, N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, "Ethics and information technology", 23(3), 2021, pp. 309-316.

<sup>5</sup> E. Adar, D.S. Tan, J. Teevan, *Benevolent deception in human computer interaction*, in "Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems", CHI '13: CHI Conference on Human Factors in Computing Systems, 2013 New York, NY, USA: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/2470654.2466246>; J. Shim, R.C. Arkin, R.C. *A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI*, in "2013 IEEE International Conference on Systems, Man, and Cybernetics", 2013 IEEE International Conference on Systems, Man and Cybernetics (SMC 2013), IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/smc.2013.398>.

<sup>6</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.

<sup>7</sup> E. Adar, D.S. Tan, J. Teevan, *Benevolent deception in human computer interaction*, cit.; J. Shim, R.C. Arkin, *A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI*, cit.

<sup>8</sup> R.C. Arkin, P. Ulam, A.R. Wagner, *Moral decision making in autonomous systems: Enforcement, moral emotions, dignity, trust, and deception*, "Proceedings of the IEEE. Institute of Electrical and Electronics Engineers", 100(3), pp. 571-589; J. Shim, R.C. Arkin, *The benefits of robot deception in search and rescue: Computational approach for deceptive action selection via case-based reasoning*, in "2015 IEEE International Symposium on Safety, Security, and Rescue Robotics (SSRR)", 2015 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ssrr.2015.7443002>.

<sup>9</sup> H.S. Sætra, *Machiavelli for robots: Strategic robot failure, deception, and trust*, in "2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)". 2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN), IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ro-man57019.2023.10309455>.

dendo gli utenti più consapevoli delle proprie competenze<sup>10</sup>. In ambito terapeutico, i fallimenti programmati strategicamente rappresentano un modo alternativo di comportarsi in situazioni sociali, in contrapposizione ad aspettative rigide di comportamento<sup>11</sup>.

L'uso dell'inganno prosociale presenta principalmente il vantaggio di accrescere la fiducia delle persone nei robot<sup>12</sup> aspetto essenziale per il successo delle interazioni tra esseri umani e robot nel lungo periodo<sup>13</sup>. Tuttavia, l'inganno può anche minare tale fiducia con conseguenze negative sull'intera interazione, producendo una percezione negativa della loro affidabilità e dei loro obiettivi<sup>14</sup>. Una calibrazione errata della fiducia può anche portare a un effetto opposto, ovvero a una fiducia eccessiva<sup>15</sup>. Ad esempio, l'inganno robotico nell'assistenza agli anziani è considerato rischioso perché potrebbe indurli a sviluppare una dipendenza eccessiva<sup>16</sup> e compromettere il loro benessere emotivo se sviluppassero attaccamenti basati su interazioni ingannevoli<sup>17</sup>.

In questo lavoro, intendiamo evidenziare la letteratura esistente sull'uso dell'inganno nell'interazione tra esseri umani e robot, delineando le definizioni e le tecniche maggiormente diffuse. Tale discussione mira ad accrescere la consapevolezza dei potenziali rischi etici legati all'uso di robot per l'assistenza, al fine di garantire che le innovazioni nel campo della

<sup>10</sup> R.C. Arkin, P. Ulam, A.R. Wagner, *Moral decision making in autonomous systems: Enforcement, moral emotions, dignity, trust, and deception*, "Proceedings of the IEEE. Institute of Electrical and Electronics Engineers", 100(3), 2012, pp. 571-589.

<sup>11</sup> H.S. Sætra, *Machiavelli for robots: Strategic robot failure, deception, and trust*, cit.

<sup>12</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.,

<sup>13</sup> Rossi, A. et al., *How the timing and magnitude of robot errors influence peoples' trust of robots in an emergency scenario*, in "Social Robotics", Cham: Springer International Publishing (Lecture notes in computer science), 2017, pp. 42-52.

<sup>14</sup> C. Castelfranchi, *Ethics and information technology*, 2(2), 2000, pp. 113-119; A. Sharkey, N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, "Ethics and information technology", 23(3), 2021, pp. 309-316.

<sup>15</sup> A.M. Aroyo, et al. *Overtrusting robots: Setting a research agenda to mitigate overtrust in automation*, "Paladyn: journal of behavioral robotics", 12(1), 2021, pp. 423-436.

<sup>16</sup> R. Carli, A. Najjar, *Reconsidering deception in social robotics: The role of human vulnerability (student abstract)*, "Proceedings of the ... AAAI Conference on Artificial Intelligence", AAAI Conference on Artificial Intelligence, 37(13), 2023, pp. 16174-16175.

<sup>17</sup> M. Coeckelbergh, *Artificial companions: Empathy and vulnerability mirroring in human-robot relations*, "Studies in ethics, law, and technology", 4(3), 2011. Available at: <https://doi.org/10.2202/1941-6008.1126>; A. Sharkey, N. Sharkey, *Granny and the robots: ethical issues in robot care for the elderly*, "Ethics and information technology", 14(1), 2012, pp. 27-40. A. Matthias, *Robot Lies in Health Care: When Is Deception Morally Permissible?*, "Kennedy Institute of Ethics journal", 25(2), 2015, pp. 169-192; J.B. Bell, *Toward a theory of deception*, "International journal of intelligence and counterintelligence", 16(2), 2003, pp. 244-279.

robotica siano allineate ai principi etici e contribuiscano positivamente all'esperienza umana.

### **Che cosa è un comportamento ingannevole nell'interazione persona-robot**

L'inganno può essere categorizzato in due tipi principali: nascondere la verità e mostrare il falso<sup>18</sup>. Queste categorie rappresentano strategie distinte per fuorviare gli altri riguardo alla realtà e possono essere attuate sia attraverso comportamenti verbali (cioè ciò che si dice) sia, nel caso di un sistema robotico, anche non verbali (cioè quello che si fa e come lo si fa). Nelle interazioni verbali, il *mostrare il falso* attraverso il linguaggio è definito falsificazione, e consiste nel fornire informazioni completamente false o bugie<sup>19</sup>. Si consideri, ad esempio, un robot che ricopre il ruolo di motivatore durante una terapia e che inciti il paziente con incoraggiamenti non basati sui fatti (“stai andando bene!”, “avanti così!”)<sup>20</sup>. Nascondere la verità nella comunicazione verbale si traduce in omissioni, occultamenti ed equivoci in cui alcune informazioni non vengono rivelate, lasciando l'ascoltatore con una comprensione incompleta o distorta della realtà<sup>21</sup>. Ad esempio, un robot potrebbe fornire dei consigli alla persona omettendo le “ragioni” di tali consigli o la spiegazione del meccanismo di ragionamento che ha generato il consiglio stesso. Nelle interazioni che prevedono comportamenti non verbali e ingannevoli, *mostrare il falso* può essere ottenuto attraverso l'espressione facciale, i gesti del corpo, la vicinanza fisica o le traiettorie di movimento, al fine di indurre interpretazioni errate della situazione<sup>22</sup>. D'altro canto, nascondere la verità si manifesta quando determinati segnali non verbali vengono intenzionalmente omessi. Ad esempio, si potrebbe evitare di mostrare determinati gesti ed espressioni facciali che normalmente trasmettono informazioni significative sullo stato interno del robot, o si potrebbero modificare pose e traiettorie di movimento per non rivelare elementi chiave necessari a una corretta interpretazione della situazione<sup>23</sup> e delle azioni del robot.

<sup>18</sup> J.B. Bell, *Toward a theory of deception*, cit.

<sup>19</sup> D.B. Buller, et al., *Testing interpersonal deception theory: The language of interpersonal deception*, “Communication theory: CT: a journal of the International Communication Association”, 6(3), 1996, pp. 268-289.

<sup>20</sup> D. Lapidou, et al., *Patient, carer, and staff perceptions of robotics in motor rehabilitation: a systematic review and qualitative meta-synthesis*, “Journal of neuroengineering and rehabilitation”, 18(1), 2021, p. 181.

<sup>21</sup> D.B. Buller, et al., *Testing interpersonal deception theory: The language of interpersonal deception*, “Communication theory: CT: a journal of the International Communication Association”, 6(3), 1996, pp. 268-289.

<sup>22</sup> J. Shim, R.C. Arkin, R.C. *A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI*, cit.

<sup>23</sup> *Ibidem*

Chisholm e Freehan<sup>24</sup> distinguono tre dimensioni chiave dell'inganno, adottando una prospettiva logica e filosofica:

– *Commissione-omissione*, in cui l'ingannatore o causa attivamente un cambiamento di ciò che pensa il soggetto dell'inganno o, al contrario, permette tale cambiamento in maniera passiva;

– *Positivo-negativo*, in cui l'ingannatore induce il soggetto dell'inganno a credere che una proposizione falsa sia vera o che una proposizione vera sia falsa;

– *Intenzionale-non intenzionale*, che si riferisce al fatto che l'ingannatore alteri deliberatamente la credenza del soggetto dell'inganno o semplicemente la mantenga invariata.

In questo lavoro, sosteniamo che un robot non possa tecnicamente ingannare, in quanto macchina non è dotata della possibilità di un comportamento intenzionale. Essa può essere però uno strumento di inganno e a tal fine programmata per un obiettivo di commissione (si veda ad esempio il cambio di comportamento e l'aderenza); di conseguenza, gli esseri umani coinvolti nello sviluppo dei robot sociali sono gli unici responsabili delle conseguenze che l'inganno robotico ha sulle relazioni tra le persone e i robot<sup>25</sup>. Inoltre, sebbene l'inganno nei robot possa verificarsi spesso in modo non intenzionale<sup>26</sup>, il nostro principale interesse è concentrato sull'inganno volontario.

De Paulo<sup>27</sup> classifica l'inganno in quattro aree principali: *contenuto*, *tipo*, *referente* e *motivazioni*. Il *contenuto* è l'oggetto dell'inganno e può riguardare sentimenti, risultati, azioni, spiegazioni o fatti. Le *motivazioni* dell'inganno possono essere *orientate verso se stessi* (a vantaggio dell'ingannatore) o *altruiste* (a beneficio della persona ingannata). I tipi di inganno possono essere diretti, esagerati o sottili, mentre il referente può essere l'ingannatore stesso, il bersaglio, un'altra persona o un oggetto/evento. Un sistema robotico è potenzialmente in grado di ingannare considerando tutte le possibilità di contenuto; noi ci aspettiamo che un utilizzo etico della robotica assistiva, così come in generale dell'AI, sia sempre focalizzato su un utilizzo dell'inganno "altruistico" e mai "utilitaristico". Se prendiamo in considerazione la classificazione di Erat e Gneezy<sup>28</sup> che suddividono l'inganno in base ai

<sup>24</sup> R.M. Chisholm, T.D. Feehan, *The intent to deceive*, "The journal of philosophy", 74(3), 1977, p. 143.

<sup>25</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.

<sup>26</sup> *Ibidem*

<sup>27</sup> B.M. DePaulo, et al., *Lying in everyday life*, "Journal of personality and social psychology", 70(5), 1996, pp. 979-995.

<sup>28</sup> S. Erat, U. Gneezy, *White lies*, "Management science", 58(4), 2012, pp. 723-733.

suoi effetti, identificando quattro tipologie: 1) le *bugie nere egoistiche*, che avvantaggiano l'ingannatore a scapito del bersaglio; 2) le *bugie nere maliziose*, che danneggiano sia l'ingannatore che il bersaglio; 3) le *bugie bianche di Pareto*, che apportano benefici a entrambe le parti; e 4) le *bugie bianche altruiste*, in cui il soggetto dell'inganno trae beneficio dall'inganno, mentre l'ingannatore subisce una perdita; le bugie bianche dovrebbero essere l'unica forma di inganno ammissibile, sebbene eticamente discutibile.

Tali categorizzazioni dell'inganno trovano riscontro in altrettante tassonomie presentate nella letteratura sull'interazione persona-robot. In particolare, Shim e Arkin<sup>29</sup> classificano l'inganno dei robot secondo tre dimensioni riconducibili alle teorie di De Paulo e che considerano: 1) l'*oggetto dell'interazione*, ovvero l'agente che viene ingannato (può essere umano o non umano); 2) lo *scopo dell'inganno*, che distingue tra inganno rivolto a se stessi<sup>30</sup> e inganno orientato verso gli altri<sup>31</sup>; 3) il *metodo di inganno*, che comprende l'inganno fisico/di apparenza, dove l'inganno viene manipolato attraverso l'embodiment del robot, e l'inganno mentale/comportamentale, dove l'inganno è nei comportamenti del robot, e può includere la falsa rappresentazione del proprio stato attuale, la modifica del suo comportamento in modo fuorviante, oppure l'uso di segnali verbali o non verbali per creare un'impressione falsa. L'oggetto dell'interazione può essere così anche un oggetto non umano. Le combinazioni tra questi livelli generano otto diversi tipi di inganno robotico. Danaher, invece, propone un approccio più incentrato sulla tecnologia, identificando tre categorie di inganno robotico che si concentrano sull'oggetto dell'inganno e, in particolare, sul fatto che esso riguardi uno *stato esterno, superficiale o interno* al robot<sup>32</sup>. Per stato esterno s'intende la presentazione di informazioni false o l'omissione di informazioni riguardanti il mondo che circonda il robot. L'inganno su uno *stato superficiale* riguarda, ad esempio, la falsa rappresentazione delle caratteristiche esteriori del robot, come un'espressione facciale o un'apparenza umanoide. L'inganno su uno *stato nascosto* implica la dissimulazione o la distorsione degli stati

<sup>29</sup> J. Shim, J. and Arkin, R.C. (2013) 'A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI', cit.; H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.

<sup>30</sup> I. Deweese-Boyd, *Self-Deception*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab", Stanford University, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/self-deception/>.

<sup>31</sup> J. Shim, R.C. Arkin, *Other-oriented robot deception: A computational approach for deceptive action generation to benefit the mark*, in "2014 IEEE International Conference on Robotics and Biomimetics (ROBIO 2014)". 2014 IEEE International Conference on Robotics and Biomimetics (ROBIO), 2014, IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/robio.2014.7090385>.

<sup>32</sup> J. Danaher, *Robot Betrayal: a guide to the ethics of robotic deception*, "Ethics and information technology", 22(2), 2020, pp. 117-128.

interni del robot, come i suoi meccanismi di decisione o i suoi obiettivi. Secondo Sætra<sup>33</sup> però questi due ultimi livelli di inganno sono intrinsecamente collegati poiché le persone tendono a inferire gli stati interni dai segnali superficiali. Questo si riflette anche nella letteratura corrente sulla trasparenza durante l'interazione persona-robot, dove il processo di comunicazione dei meccanismi interni di un robot non è solo legato a un processo di spiegazione verbale (eXplainable Artificial Intelligence – XAI), ma anche a meccanismi di comunicazione non verbale che rendono chiare le azioni e gli obiettivi del robot<sup>34</sup>.

Collegate alla tassonomia di Danaher, Sætra introduce due forme di inganno nei robot sociali<sup>35</sup>: *inganno totale* e *inganno parziale*. *L'Inganno totale* si verifica quando una persona crede completamente che un robot sociale sia qualcosa di diverso da una macchina (ad esempio un essere umano o un animale). In questo caso, il soggetto è ingannato sia consapevolmente che inconsciamente, arrivando ad accettare pienamente il robot come un'entità diversa, in modo simile a quanto avviene nel superamento del test di Turing. *L'Inganno parziale* si verifica quando una persona reagisce inconsciamente al robot come se fosse un'entità reale, pur sapendo razionalmente che si tratta di una macchina. Ad esempio, i robot sociali possono suscitare risposte emotive simili a quelle provocate da esseri viventi. In tal caso i meccanismi di inganno in robotica sociale dovrebbero essere sempre confinati con possibili effetti di inganno parziale e mai totale.

### Quali sono gli effetti di comportamenti ingannevoli in interazione persona-robot

Al fine di esplorare gli effetti di meccanismi di inganno durante l'interazione persona-robot abbiamo condotto una revisione sistematica dello stato dell'arte [*anomysed*]<sup>36</sup>. Tale revisione ci ha permesso di categorizza-

<sup>33</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.

<sup>34</sup> G. Angelopoulos, et al., *Using theory of mind in explanations for fostering transparency in human-robot interaction*, in "Lecture Notes in Computer Science", Springer Nature Singapore (Lecture notes in computer science), Singapore, 2024, pp. 394-405; N. Chandran Nair, A. Rossi, S. Rossi, *Impact of explanations on transparency in HRI: A study using the HRIVST metric*, in *Lecture Notes in Computer Science*, Springer Nature Singapore, Singapore 2024 (Lecture notes in computer science), pp. 171-180; A. Rossi, S. Rossi, *On the way to a transparent HRI*, in "Adjunct Proceedings of the 32nd ACM Conference on User Modeling, Adaptation and Personalization", UMAP '24: 32nd ACM Conference on User Modeling, Adaptation and Personalization, New York, NY, USA 2024: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3631700.3664890>.

<sup>35</sup> H.S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, cit.

<sup>36</sup> R. Esposito, A. Rossi, S. Rossi, *Deception in HRI and Its Implications: A Systematic Review*,

re i comportamenti ingannevoli dei robot nelle interazioni persona-robot mettendo in luce i vari effetti derivanti e evidenziando le risposte psicologiche umane sia positive che negative che qui discutiamo brevemente.

Un primo parametro di valutazione del comportamento ingannevole persona-robot riguarda la percezione che l'utente ha di tale comportamento e, di conseguenza, quanto lo ritenga accettabile<sup>37</sup>. In generale, la percezione e l'accettabilità dell'inganno variano a seconda del contesto, del comportamento e della sensibilità individuale<sup>38</sup>. Ad esempio, l'utilizzo di traiettorie ingannevoli si è dimostrato efficace nell'ingannare gli utenti sulla destinazione del movimento stesso, ma tale inganno è più efficace quando si utilizzano strategie di movimento dinamiche e variabili, rispetto ad approcci statici, in quanto, in interazioni ripetute, l'utente riesce a predire i movimenti del robot con il passare del tempo<sup>39</sup>. L'inganno, quindi, almeno nelle sue manifestazioni attraverso il comportamento (inganno superficiale), è efficace solo se non ripetitivo. Gli esseri umani, infatti, sono in grado di riconoscere gli stessi pattern nel tempo e adattarsi ad essi. Quando si utilizza l'inganno con strategie di dialogo simili a quelle tra gli esseri umani (ad esempio usando un linguaggio che lo faccia percepire come un agente altamente sociale e capace di provare empatia e affetto), le persone tendono a considerare un robot come ingannevole in modo accettabile o non ingannevole<sup>40</sup>, attribuendo il comportamento, eventualmente giudicato erroneo, del robot alla sua natura meccanica<sup>41</sup>. Anche in questo caso, strategie di inganno superficiale (modifica dello

in "J. Hum.-Robot Interact", 14, 3, Article 47, 2025. <https://doi.org/10.1145/3721297>

<sup>37</sup> A. Rossi, S. Rossi, *Evaluating people's perception of trust of a deceptive robot with theory of mind in an assistive gaming scenario*, in "2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN). 2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)", 2023 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ro-man57019.2023.10309647>.

<sup>38</sup> A. Rosero, *Using justifications to mitigate loss in human trust when robots perform norm – violating and deceptive behaviors*, in "Companion of the 2023 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI '23: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", New York, NY, USA(2023): ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3568294.3579979>.

<sup>39</sup> J. Bowyer Bell, B. Whaley, *Cheating And Deception*, pp. 479 Routledge, 10.4324/9781315081496, 1991; A. Dragan, R. Holladay, S. Srinivasa, *Deceptive robot motion: synthesis, analysis and experiments*, "Autonomous robots", 39(3), 2015, pp. 331-345.

<sup>40</sup> K. Winkle, et al., *Assessing and addressing ethical risk from anthropomorphism and deception in socially assistive robots*, in "Proceedings of the 2021 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI '21: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", New York, NY, USA 2021: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3434073.3444666>.

<sup>41</sup> E. Short, et al. *No fair!! An interaction with a cheating robot*, in "2010 5th ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI). 2010 5th ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI)", 2010 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/hri.2010.5453193>

stile di dialogo e comportamento) sono risultate efficienti nel generare una accettazione positiva dell'interazione. Generalmente, l'inganno fisico (ad esempio implementato attraverso movimenti ingannevoli) è generalmente percepito come intenzionale, mentre quello verbale è interpretato come un difetto di progettazione<sup>42</sup>. Infine, c'è da notare che l'inganno prosociale aumenta l'accettabilità dell'inganno da parte delle persone quando questo viene contestualizzato (ad esempio, in scenari di ricerca e soccorso o nell'educazione)<sup>43</sup>.

L'inganno da parte di un robot influisce sulla percezione che le persone hanno dell'interazione sociale con il robot stesso, influenzando dimensioni come la presenza sociale, il coinvolgimento, l'intrattenimento, il divertimento e la motivazione. Nuovamente, la letteratura ci mostra che tali benefici sono legati principalmente a meccanismi di inganno superficiale. I comportamenti emotivi aumentano la percezione della presenza sociale del robot, ma non la sua accettazione o il livello di antropomorfismo percepito. La capacità del robot di avere dialoghi simili a quelli umani, invece, aumentano la simpatia, la motivazione e la preferenza per una collaborazione con i robot. L'inganno prosociale, sotto forma di feedback positivo (si ricordi l'esempio del robot motivatore), rende il feedback del robot più evidente e utile<sup>44</sup>. Al contrario, robot che mentono o scaricano la colpa su altre persone sono percepiti come meno amichevoli e gentili<sup>45</sup>. Traiettorie di movimento ingannevoli aumentano il divertimento, l'intrattenimento e il coinvolgimento durante l'interazione. I robot che barano sono considerati più coinvolgenti, ma anche associati a tratti negativi, quali la disonestà. Le persone considerano i comportamenti ingannevoli superficiali stimolanti e motivanti, e l'apprendere dell'inganno robotico non ha ridotto la loro volontà di continuare l'interazione. I robot che utilizzano traiettorie di movimento ingannevoli sono considerati avversari, anche se sono percepiti come più razionali e intelligenti.

Un secondo possibile parametro di valutazione è l'impatto che comportamenti ingannevoli hanno sulla fiducia tra persona e robot. I dialoghi con una connotazione emotiva aumentano la percezione di buona

<sup>42</sup> J. Shim, R.C. Arkin, *A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI*, cit.

<sup>43</sup> J. Shim, R.C. Arkin, *Other-oriented robot deception: How can a robot's deceptive feedback help humans in HRI?*, in "Social Robotics", Cham: Springer International Publishing (Lecture notes in computer science), 2016, pp. 222-232, Lecture Notes in Computer Science(), vol 9979. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-47437-3\\_22](https://doi.org/10.1007/978-3-319-47437-3_22)

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> *Ibidem*; L. Wijnen, J. Coenen, B. Grzyb, 'It's not my Fault!', in "Proceedings of the Companion of the 2017 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", HRI '17: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction, New York, NY, USA, 2017: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3029798.3038300>; G. Wilson, et al., *Robot-Enabled Support of Daily Activities in Smart Home Environments*, "Cognitive systems research", 54, 2019, pp. 258-272.

volontà, mentre l'addebito delle colpe in caso di fallimento e il fornire suggerimenti errati riducono la fiducia. La fiducia è stata negativamente influenzata quando le persone hanno scoperto che il robot aveva mentito. Inoltre, è stato riscontrato che la fiducia può aumentare quando il robot inizia con un comportamento ingannevole ma successivamente dimostra onestà, mentre diminuisce quando un comportamento onesto viene seguito da azioni ingannevoli. Inoltre, la gestione dell'inganno dopo la sua scoperta è cruciale: la mancanza di riconoscimento o la gestione inappropriata delle scuse mal gestite possono aggravare i problemi di fiducia<sup>46</sup>. Al contrario, fornire giustificazioni riguardo allo stato mentale o motivazioni plausibili per l'inganno può mitigare alcuni degli effetti negativi sulla fiducia.

Merita una menzione particolare, infine, l'impiego di sistemi robotici che utilizzano una comunicazione basata su segnali emotivi<sup>47</sup>. L'uso di robot che esprimono emozioni suscita risposte individuali diverse. Il comportamento emotivo non sembra influire significativamente sui livelli di attaccamento nel tempo. Tuttavia, l'instaurazione di un collegamento emotivo è positivamente correlata alla percezione di facilità d'uso e alla percezione del robot come entità sociale. La costruzione di un legame emotivo tra le persone e i robot è fortemente correlata anche a fattori come antropomorfismo, simpatia e intelligenza percepita. Un attaccamento emotivo influenza significativamente la percezione delle persone del robot come entità sociale e riduce gli effetti negativi dovuti all'inganno nel tempo, indicando un adattamento al robot. I comportamenti antropomorfi dei robot portano a una maggiore conformità alle richieste del robot, in particolare nelle interazioni dirette faccia a faccia. È interessante notare che i comportamenti ingannevoli fanno sì che le persone considerino i robot più strategici e intelligenti.

In sintesi, l'inganno superficiale nel rapporto tra esseri umani e robot favorisce l'illusione di una presenza sociale o di intelligenza che può portare benefici durante l'interazione. L'inganno superficiale può rendere i robot più coinvolgenti a livello sociale e persino di incentivare comportamenti desiderabili negli utenti. Dall'altro lato, gli utenti sono spesso sensibili agli episodi di inganno, specialmente quando lo percepiscono come manipolativo o egoistico. Tali tipi di inganni, però, sono maggiormente

<sup>46</sup> K. Rogers, R.J.A Webber, A. Howard, *Lying about lying*, in "Companion of the 2023 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI '23: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", New York, NY, USA 2023: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3568294.3580178>; A. Rosero, *Using justifications to mitigate loss in human trust when robots perform norm – violating and deceptive behaviors*, cit.

<sup>47</sup> A. van Maris, et al., *Designing Ethical Social Robots-A Longitudinal Field Study With Older Adults*, "Frontiers in robotics and AI", 7, 2020, p. 1.

legati allo stato interno del robot e a obiettivi di manipolazione che non traspaiono nello stato superficiale. Sebbene l'inganno non percepito sia più coerente con l'obiettivo di fuorviare gli utenti, abbiamo riscontrato che anche l'inganno notato dagli utenti può avere implicazioni significative sull'interazione. In particolare, in contesti di intrattenimento, l'inganno può essere usato per aumentare il coinvolgimento, la percezione di intenzionalità del robot, l'intelligenza percepita, e il divertimento.

### Dilemmi etici e implicazioni dell'inganno

La categorizzazione dei comportamenti ingannevoli e delle loro implicazioni nelle interazioni tra le persone e i robot consente di sviluppare strategie per mitigare gli effetti negativi e promuovere risultati positivi nella progettazione robotica.

Un primo canale di valutazione dell'eticità di un comportamento ingannevole in interazione persona-robot è sicuramente da identificarsi nel carattere altruistico di tale comportamento. Spesso, infatti, tale caratteristica è legata al dominio di applicazione del sistema robotico. Il dominio stesso, infatti, può caratterizzarne l'utilizzo etico. Ad esempio, nel settore dell'intrattenimento e del gaming, i robot possono utilizzare forme di inganno per rendere le esperienze più coinvolgenti e imprevedibili, aumentando il divertimento e l'interazione degli utenti<sup>48</sup>. Nei contesti critici per la sicurezza, i robot possono ricorrere all'inganno per influenzare il comportamento umano in modo positivo. Nel settore dell'assistenza, in particolare nella riabilitazione, i robot possono ricorrere all'inganno per rendere l'esperienza dei pazienti più coinvolgente e meno frustrante. Ad esempio, un robot potrebbe esagerare i progressi del paziente ingannandolo sul livello di miglioramento: "Oggi hai migliorato gli esercizi del 10% rispetto a ieri", con l'obiettivo di mantenerne alta la motivazione e l'autostima. Nel contesto educativo, i robot possono ricorrere all'inganno prosociale per fornire feedback positivi indipendentemente dalle prestazioni, incoraggiando così gli studenti a impegnarsi più a lungo e a migliorare i loro risultati di apprendimento.

Tuttavia, permangono ancora delle lacune nella ricerca sull'inganno robotico. In primo luogo, è necessario ampliare la diversificazione e

<sup>48</sup> D.B. Buller, et al., *Testing interpersonal deception theory: The language of interpersonal deception*, cit.; E. de Oliveira, L. Donadoni, S. Boriero, S. et al. *Deceptive Actions to Improve the Attribution of Rationality to Playing Robotic Agents*. Int J of Soc Robotics 13, 391-405 (2021). <https://doi.org/10.1007/s12369-020-00647-8>; A. Ayub, A. Morales and A. Banerjee, *Using Markov Decision Process to Model Deception for Robotic and Interactive Game Applications*, 2021 IEEE International Conference on Consumer Electronics (ICCE), Las Vegas, NV, USA, 2021, pp. 1-6, doi: 10.1109/ICCE50685.2021.9427633.

l'inclusività degli studi, includendo un'ampia varietà di culture, lingue e contesti, per comprendere appieno l'impatto globale dell'inganno robotico. Inoltre, i confronti tra diverse fasce d'età potrebbero rivelare differenze significative nella percezione e nella reazione all'inganno. Mentre alcuni studi non riportano le caratteristiche del campione, i risultati indicano che l'attaccamento emotivo derivante dai comportamenti ingannevoli è stato studiato prevalentemente negli anziani. Inoltre, molti studi esistenti si concentrano su scenari in cui i robot manipolano le percezioni degli esseri umani attraverso bugie o segnali fuorvianti, mentre l'omissione strategica o la dissimulazione di informazioni rilevanti sono meno esplorate. Questa lacuna rappresenta un potenziale ambito di ricerca futura.

Un'altra area di ricerca cruciale per il futuro potrebbe essere la mitigazione della perdita di fiducia derivante dalle interazioni ingannevoli, nonché l'esplorazione degli effetti psicologici a lungo termine dell'inganno robotico nelle relazioni persona-robot e delle circostanze in cui i benefici di tale inganno potrebbero superare le implicazioni etiche negative. Riconoscere la variabilità nella percezione e accettazione dell'inganno nei robot sottolinea l'importanza di adottare approcci personalizzati nella progettazione dell'interazione. Sebbene la ricerca si concentri sulle risposte degli esseri umani all'inganno nei robot, c'è una limitata esplorazione dei meccanismi e dei processi per il riconoscimento e la gestione dell'inganno stesso. Comprendere le differenze individuali nel riconoscimento dell'inganno potrebbe condurre allo sviluppo di robot capaci di adattare il loro comportamento in base alle capacità di ogni utente di rilevare e tollerare l'inganno. Inoltre, comprendere i meccanismi di riconoscimento dell'inganno potrebbe facilitare la creazione di strategie ingannevoli più specifiche, garantendo l'uso dell'inganno solo quando è effettivamente richiesto dal ruolo del robot. Tuttavia, non tutte le forme di inganno comportano necessariamente un eccesso di fiducia. Alcuni tipi di inganno, come quelli legati a stati esterni, possono essere impiegati strategicamente per gestire le aspettative dell'utente e garantire che le interazioni rimangano ancorate alle reali capacità del robot, così come gli errori strategici.

Le considerazioni fatte evidenziano anche la necessità di avere delle regolamentazioni per la tutela dei diritti individuali. Un primo esempio è rappresentato dall'Artificial Intelligence Act dell'Unione Europea<sup>49</sup>, che

<sup>49</sup> REGULATION OF THE EUROPEAN PARLIAMENT AND OF THE COUNCIL LAYING DOWN HARMONISED RULES ON ARTIFICIAL INTELLIGENCE (ARTIFICIAL INTELLIGENCE ACT) AND AMENDING CERTAIN UNION LEGISLATIVE ACTS COM/2021/206 final: <https://data.consilium.europa.eu/doc/document/ST-5662-2024-INIT/en/pdf>

mira a stabilire un quadro normativo completo per le tecnologie di intelligenza artificiale. In particolare, l'articolo 5 dell'AI Act vieta i sistemi di IA che utilizzano tecniche subliminali, manipolative o ingannevoli per distorcere materialmente il comportamento umano, causando o rischiando di causare danni significativi. Tale regolamentazione non influisce sul lavoro di ricerca nei campi dell'intelligenza artificiale e dell'interazione tra esseri umani e robot, tuttavia introduce limiti poco chiari che potrebbero portare a restrizioni sull'uso di robot ingannevoli in applicazioni nel mondo reale.

Come menzionato in precedenza, l'uso dell'inganno da parte dei robot sociali solleva importanti questioni etiche, sociali e legali. Tra le principali preoccupazioni vi sono la trasparenza, la fiducia, che abbiamo visto essere potenzialmente lesa, e il rischio stesso che l'inganno si trasformi in manipolazione. Idealmente, gli utenti dovrebbero essere consapevoli della capacità del robot di fornire risposte non letterali e comprendere le intenzioni alla base del suo design. Le considerazioni etiche sull'uso di tecniche di inganno da parte dei robot richiedono quindi un'attenta valutazione degli scopi per cui queste vengono usate, dai benefici per gli utenti ai potenziali rischi o svantaggi. Mentre è necessario chiarire alcuni aspetti e definizioni legati all'Articolo 5 del AI Act, riteniamo che sia possibile mitigare il possibile calo di fiducia dovuto a comportamenti ingannevoli e gli effetti negativi dell'inganno stesso sull'interazione, dotando il robot di tecniche che rendano più trasparenti gli intenti e gli scopi del robot. In *[blind-reference]*<sup>50</sup> abbiamo proposto, inoltre, che meccanismi di *leaking* a livello di comunicazione superficiale possano essere utilizzati anche per rendere i meccanismi di inganno dello stato interno più trasparenti e evidenti. Sugeriamo, quindi, di dotare i robot di comportamenti di *leaking* apparentemente accidentali (non strategici) che rivelino il loro inganno in modo sottile, mantenendo così un equilibrio tra inganno e trasparenza. Questa strategia mira a creare una forma di inganno che sia simile a quella umana e, al tempo stesso, trasparente. L'inganno superficiale, una caratteristica dei sistemi di robotica sociale, sembra essere un meccanismo di comunicazione i cui benefici si manifestano in termini di aumento del coinvolgimento e della naturalezza della comunicazione. Inoltre, tali meccanismi possono mitigare la perdita di fiducia in caso di interazioni con errori (intenzionali o meno). Tuttavia, è necessaria un'ulteriore ricerca per investigare i possibili segnali verbali e non verbali che un robot ingannevole può usare per rendere le sue intenzioni più trasparenti.

<sup>50</sup> R. Esposito, A. Rossi, M. Ponticorvo, S. Rossi, *RoboLeaks.: Non-strategic Cues for Leaking Deception in Social Robots*, in Proceedings of the 2025 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI '25). IEEE Press, 2025, pp. 1111-1120.

## Conclusioni

La crescita tecnologica dei robot, la loro integrazione negli ambienti umani e la loro capacità di adottare comportamenti ingannevoli presentano sia opportunità che sfide. Gli effetti dell'inganno pro-sociale, in cui le azioni ingannevoli del robot sono dirette per il beneficio dell'interlocutore umano, hanno ricevuto poca attenzione. L'inganno prosociale può influenzare positivamente il comportamento umano e il coinvolgimento in determinati contesti. La ricerca futura, quindi, dovrebbe concentrarsi sull'identificazione delle condizioni precise in cui l'inganno prosociale migliora i risultati umani, in particolare la fiducia, e sui contesti in cui il comportamento ingannevole del robot potrebbe avere effetti collaterali indesiderati.

La ricerca sui comportamenti ingannevoli nei robot sociali è collegata anche al tema più ampio dell'etica della robotica e dello sviluppo di agenti artificiali morali. Man mano che i robot si integrano sempre più nei contesti sociali, il loro design e la loro programmazione entrano in contatto con questioni di moralità, autonomia e con il contratto sociale tra esseri umani e macchine. Tali dilemmi etici trovano riscontro nella generale esigenza di stabilire linee guida e regolamentazioni. A causa della complessità e dei potenziali effetti sia positivi che negativi dell'inganno nell'interazione tra esseri umani e robot, è fondamentale avviare un dibattito su come i robot che usano tecniche ingannevoli vengono programmati e utilizzati nella società, quali sono gli effetti di tali robot sulla percezione delle persone e quali sono le dinamiche tra esseri umani e robot. I ricercatori devono considerare attentamente le implicazioni dell'uso di tali comportamenti ingannevoli. Bilanciare i benefici di un'interazione migliorata con i rischi legati alla perdita di fiducia è fondamentale per lo sviluppo di sistemi robotici efficaci.

## Bibliografia

- E. Adar, D.S. Tan, J. Teevan, *Benevolent deception in human computer interaction*, in "Proceedings of the SIGCHI Conference on Human Factors in Computing Systems", *CHI '13: CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, 2013 New York, NY, USA: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/2470654.2466246>
- G. Angelopoulos, *et al.*, *Using theory of mind in explanations for fostering transparency in human-robot interaction*, in "Lecture Notes in Computer Science", Springer Nature Singapore (Lecture notes in computer science), Singapore, 2024, pp. 394-405
- R.C. Arkin, P. Ulam, A.R. Wagner, *Moral decision making in autonomous systems: Enforcement, moral emotions, dignity, trust, and deception*, "Proceedings of the IEEE. Institute of Electrical and Electronics Engineers", 100(3), 2012, pp. 571-589.
- A.M Aroyo, *et al.* *Overtrusting robots: Setting a research agenda to mitigate overtrust*

- in automation*, “Paladyn: journal of behavioral robotics”, 12(1), 2021, pp. 423-436.
- A. Ayub, A. Morales and A. Banerjee, *Using Markov Decision Process to Model Deception for Robotic and Interactive Game Applications*, 2021 IEEE International Conference on Consumer Electronics (ICCE), Las Vegas, NV, USA, 2021, pp. 1-6, doi: 10.1109/ICCE50685.2021.9427633.
- J.B. Bell, *Toward a theory of deception*, “International journal of intelligence and counterintelligence”, 16(2), 2003, pp. 244-279.
- T. Belpaeme, *et al.*, *Social robots for education: A review*, “Science robotics”, 3(21). 2018 Available at: <https://doi.org/10.1126/scirobotics.aat5954>.
- J. Bowyer Bell, B. Whaley, *Cheating And Deception*, pp. 479 Routledge, 10.4324/9781315081496, 1991;
- D.B. Buller, *et al.*, *Testing interpersonal deception theory: The language of interpersonal deception*, “Communication theory: CT: a journal of the International Communication Association”, 6(3), 1996, pp. 268-289.
- R. Carli, A. Najjar, *Reconsidering deception in social robotics: The role of human vulnerability (student abstract)*, “Proceedings of the ... AAAI Conference on Artificial Intelligence”, AAAI Conference on Artificial Intelligence, 37(13), 2023, pp. 16174-16175.
- M.C. Carter, *et al.*, *Adherence to a smartphone application for weight loss compared to website and paper diary: pilot randomized controlled trial*, “Journal of medical Internet research”, 15(4), 2013, p. e32.
- C. Castelfranchi, *Ethics and information technology*, 2(2), 2000, pp. 113-119; A. Sharkey, N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, “Ethics and information technology”, 23(3), 2021, pp. 309-316.
- R.M. Chisholm, T.D. Feehan, *The intent to deceive*, “The journal of philosophy”, 74(3), 1977, p. 143.
- M. Coeckelbergh, *Artificial companions: Empathy and vulnerability mirroring in human-robot relations*, “Studies in ethics, law, and technology”, 4(3), 2011. Available at: <https://doi.org/10.2202/1941-6008.1126>.
- J. Danaher, *Robot Betrayal: a guide to the ethics of robotic deception*, “Ethics and information technology”, 22(2), 2020, pp. 117-128.
- E. de Oliveira, L. Donadoni, S. Boriero, S. et al. *Deceptive Actions to Improve the Attribution of Rationality to Playing Robotic Agents*. Int J of Soc Robotics 13, 391-405 (2021). <https://doi.org/10.1007/s12369-020-00647-8>.
- B.M. DePaulo, *et al.*, *Lying in everyday life*, “Journal of personality and social psychology”, 70(5), 1996 pp. 979-995.
- C. Di Napoli, G. Ercolano, S. Rossi, *Personalized home-care support for the elderly: a field experience with a social robot at home*, “User Model User-Adap Inter 33”, 2023, pp. 405-440. <https://doi.org/10.1007/s11257-022-09333-y>
- A. Dragan, R. Holladay, S. Srinivasa, *Deceptive robot motion: synthesis, analysis and experiments*, “Autonomous robots”, 39(3), 2015, pp. 331-345.
- I. Deweese-Boyd, *Self-Deception*, “The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Metaphysics Research Lab”, Stanford University, 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/self-deception/>. S. Erat, U. Gneezy, *White lies*, “Management science”, 58(4), 2012, pp. 723-733.
- R. Esposito, A. Rossi, S. Rossi, *Deception in HRI and Its Implications: A Systematic Review*, in “J. Hum.-Robot Interact”, 14, 3, Article 47, 2025. [https://doi.org/10.1007/978-1-4939-9888-8\\_47](https://doi.org/10.1007/978-1-4939-9888-8_47)

- org/10.1145/3721297
- R. Esposito, A. Rossi, M. Ponticorvo, S. Rossi. *RoboLeaks.: Non-strategic Cues for Leaking Deception in Social Robots*, in Proceedings of the 2025 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI '25). IEEE Press, 2025, pp. 1111-1120.
- D. Lapidou, *et al.*, *Patient, carer, and staff perceptions of robotics in motor rehabilitation: a systematic review and qualitative meta-synthesis*, "Journal of neuroengineering and rehabilitation", 18(1), 2021, p. 181.
- N. Lee, *et al.* *The influence of politeness behavior on user compliance with social robots in a healthcare service setting*, "International journal of social robotics", 9(5), 2017, pp. 727-743;
- G. Maggi, *et al.* *"don't get distracted!": The role of social robots' interaction style on users' cognitive performance, acceptance, and non-compliant behavior*, "International journal of social robotics", 13(8), 2021, pp. 2057-2069.
- A. van Maris, *et al.*, *Designing Ethical Social Robots-A Longitudinal Field Study With Older Adults*, "Frontiers in robotics and AI", 7, 2020, p. 1.
- A. Matthias, *Robot Lies in Health Care: When Is Deception Morally Permissible?*, "Kennedy Institute of Ethics journal", 25(2), 2015, pp. 169-192;
- G. Mois, J.M Beer, *Robotics to support aging in place*, in "Living with Robots", Elsevier, 2020, pp. 49-74;
- K. Rogers, R.J.A Webber, A. Howard, *Lying about lying*, in "Companion of the 2023 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI '23: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", New York, NY, USA 2023: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3568294.3580178>.
- A. Rosero, *Using justifications to mitigate loss in human trust when robots perform norm - violating and deceptive behaviors*, in "Companion of the 2023 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI '23: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction", New York, NY, USA(2023): ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3568294.3579979>
- Rossi, A. *et al.*, *How the timing and magnitude of robot errors influence peoples' trust of robots in an emergency scenario*, in "Social Robotics", Cham: Springer International Publishing (Lecture notes in computer science), 2017, pp. 42-52.
- A. Rossi, S. Rossi, *Evaluating people's perception of trust of a deceptive robot with theory of mind in an assistive gaming scenario*, in "2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN). 2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)", 2023 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ro-man57019.2023.10309647>.
- A. Rossi, S. Rossi, *On the way to a transparent HRI*, in "Adjunct Proceedings of the 32nd ACM Conference on User Modeling, Adaptation and Personalization", UMAP '24: 32nd ACM Conference on User Modeling, Adaptation and Personalization, New York, NY, USA 2024: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3631700.3664890>.
- H. S. Sætra, *Social robot deception and the culture of trust*, "Paladyn: journal of behavioral robotics", 12(1), 2021, pp. 276-286;

- A. Sharkey, N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, “Ethics and information technology”, 23(3), 2021, pp. 309-316.
- H.S. Sætra, *Machiavelli for robots: Strategic robot failure, deception, and trust*, in “2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN)”. 2023 32nd IEEE International Conference on Robot and Human Interactive Communication (RO-MAN), IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ro-man57019.2023.10309455>.
- A. Sharkey, N. Sharkey, *Granny and the robots: ethical issues in robot care for the elderly*, “Ethics and information technology”, 14(1), 2012, pp. 27-40.
- A. Sharkey, N. Sharkey, *We need to talk about deception in social robotics!*, “Ethics and information technology”, 23(3), 2021, pp. 309-316.
- J. Shim, R.C. Arkin, R.C. *A taxonomy of robot deception and its benefits in HRI*, in “2013 IEEE International Conference on Systems, Man, and Cybernetics”, 2013 IEEE International Conference on Systems, Man and Cybernetics (SMC 2013), IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/smc.2013.398>.
- J. Shim, R.C. Arkin, *Other-oriented robot deception: A computational approach for deceptive action generation to benefit the mark*, in “2014 IEEE International Conference on Robotics and Biomimetics (ROBIO 2014)”. 2014 IEEE International Conference on Robotics and Biomimetics (ROBIO), 2014, IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/robio.2014.7090385>.
- J. Shim, R.C. Arkin, *The benefits of robot deception in search and rescue: Computational approach for deceptive action selection via case-based reasoning*, in “2015 IEEE International Symposium on Safety, Security, and Rescue Robotics (SSRR)”, 2015 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/ssrr.2015.7443002>.
- J. Shim, R.C. Arkin, *Other-oriented robot deception: How can a robot's deceptive feedback help humans in HRI?*, in “Social Robotics”, Cham: Springer International Publishing (Lecture notes in computer science), 2016, pp. 222-232, Lecture Notes in Computer Science(), vol 9979. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-47437-3\\_22](https://doi.org/10.1007/978-3-319-47437-3_22)
- E. Short, *et al.* *No fair!! An interaction with a cheating robot*, in “2010 5th ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI). 2010 5th ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction (HRI)”, 2010 IEEE. Available at: <https://doi.org/10.1109/hri.2010.5453193>.
- A. Tapus, M. Mataric, B Scassellati, *Socially assistive robotics [Grand Challenges of Robotics]*, “IEEE robotics & automation magazine”, 14(1), 2007, pp. 35-42; L. Wijnen, J. Coenen, B. Grzyb, *‘It’s not my Fault!’*, in “Proceedings of the Companion of the 2017 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction”, HRI ’17: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction, New York, NY, USA, 2017: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3029798.3038300>.
- G. Wilson, *et al.*, *Robot-Enabled Support of Daily Activities in Smart Home Environments*, “Cognitive systems research”, 54, 2019, pp. 258-272.
- K. Winkle, *et al.*, *Assessing and addressing ethical risk from anthropomorphism and deception in socially assistive robots*, in “Proceedings of the 2021 ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction. HRI ’21: ACM/IEEE International Conference on Human-Robot Interaction”, New York, NY, USA 2021: ACM. Available at: <https://doi.org/10.1145/3434073.3444666>

*Valeria Seidita\**, *Rosario Bongiorno\**, *Daniele Franco\**,  
*Alessandro Giambanco\**, *Gianni Randazzo\**,  
*Antonio Pio Sciacchitano\**, *Antonio Chella\**

## **Robotics and AI for social justice: new perspectives between assistance, education and ethical reflection**

### **Abstract**

Artificial intelligence and robotics are changing the way we approach societal challenges, offering new opportunities to improve inclusion, access to care and ethical reflection. Although concepts such as introspection, consciousness and ethical reflection are the subject of wide philosophical debate, the aim of this paper is not to discuss them theoretically, but to explore how some of their dimensions can be captured in simplified computational models, with practical applications in the context of AI and robotics. This article explores the potential of these technologies to promote social justice. Two main application areas are analyzed: assisting vulnerable individuals, such as the elderly and people with disabilities, and the ability of robots to promote awareness and change in educational contexts. Experiments in the healthcare and school sectors will be used to demonstrate how technology can be used to optimize services and to stimulate critical reflection on the dynamics of exclusion and acceptance. However, the potential of AI and robotics comes with significant ethical challenges, such as the risk of bias and new forms of surveillance. The work emphasizes the importance of a responsible approach to technological development so that innovation can be guided by principles of justice and inclusion rather than purely economic or efficiency logics.

### **Keywords**

Human-robot interaction; Assistive Robotics; Social Justice; Healthcare.

### **Introduction**

In today's context, the definition of vulnerability has taken on increasingly complex nuances that go beyond the simple condition of economic or physical vulnerability. Being vulnerable today means being disadvantaged in terms of access to important resources – education, health, job opportunities – but also in terms of the ability to assert one's rights in a society where inequalities are reinforced rather than reduced.

\* Università degli Studi di Palermo.

People with disabilities, older people, migrants, people with mental disorders or people in disadvantaged economic circumstances are just some of the categories at risk of being excluded from social and decision-making processes. But vulnerability is not just an individual condition: it is often the product of a system that, despite consolidated welfare mechanisms, is not always able to guarantee equal opportunities for all.

This reality concerns society's perception of diversity and the way in which it is welcomed or rejected is not merely a question of access to resources. We had the opportunity to explore this aspect in a project with a middle school class in which we used a robot to initiate a reflection on the meaning of diversity. It was surprising to observe how the students began to see 'difference' not as a threat but as a resource, as an opportunity for the growth of the whole group. The robot itself, which was initially seen as a foreign element, became the catalyst for a change of perspective: what if diversity was not an obstacle, but an opportunity for enrichment?

At a time when technological progress has become the main driver of social change, one of the key questions is: can technology be a means of reducing these inequalities, or does it run the risk of exacerbating them?

So far, artificial intelligence and robotics<sup>1,2</sup> have been developed primarily with the aim of increasing efficiency, shortening working hours and simplifying production processes. However, their potential goes far beyond this: if used consciously and responsibly, they can become important tools to improve well-being and promote the inclusion of those population groups that are more at risk of being marginalized than others.

The use of AI to support healthcare decisions<sup>3,4</sup>, the use of robotics to improve the care of the elderly<sup>5,6</sup> or patients with special needs<sup>7</sup>, the development of intelligent education systems that can adapt to the different

<sup>1</sup> S.J. Russell-P. Norvig, *Artificial intelligence: a modern approach*, Pearson, London 2016.

<sup>2</sup> R.A. Brooks, *New approaches to robotics*, "Science", 253(5025), 1991, pp.1227-1232.

<sup>3</sup> Ala'a M. Al-Momani, *Adoption of artificial intelligence and robotics in healthcare: a systematic literature review*. "International Journal of Contemporary Management and Information Technology" (IJCMIT), 3(6), 2023, pp.1-16.

<sup>4</sup> M. Kyrarini, F. Lygerakis, A. Rajavenkatanarayanan, C. Sevastopoulos, H.R. Nambiappan, K.K. Chaitanya, A. R. Babu, J. Mathew, F. Makedon, *A survey of robots in healthcare*, "Technologies", 9(1), 2021, p.8.

<sup>5</sup> A. Vercelli, I. Rainero, L. Ciferri, M. Boido, F. Pirri, *Robots in elderly care*, "DigitCult-Scientific Journal on Digital Cultures", 2(2), 2018, pp.37-50.

<sup>6</sup> R. Bemelmans, G.J. Gelderblom, P. Jonker, L. De Witte, *Socially assistive robots in elderly care: a systematic review into effects and effectiveness*, "Journal of the American Medical Directors Association", 13(2), 2012, pp.114-120.

<sup>7</sup> G.A. Papakostas, G.K. Sidiropoulos, C.I. Papadopoulou, E. Vrochidou, V.G. Kaburlasos, M.T. Papadopoulou, V. Holeva, V.A. Nikopoulou, N. Dalivigkas, *Social robots in special education: A systematic review*, "Electronics", 10 (12), 2021, p.1398.

needs of students<sup>8</sup>: all these scenarios show how technology can be a real breakthrough in dealing with vulnerability. However, the question is not just a technical one, but a deeply ethical one: how can we design and use these tools in such a way that they truly contribute to social justice and do not become an additional tool of discrimination or exclusion?

From this perspective, addressing the issue of vulnerability means recognizing its many forms and primarily understanding how technology – and AI and robotics in particular – can play a crucial role in promoting a more just and inclusive society.

### **Technologies for equity in access to care and support for the most vulnerable**

In recent years, scientific and technological research has paid increasing attention to improving healthcare systems to ensure equitable access to care and adequate support for the constantly aging population<sup>9,10</sup>, in terms of efficiency and economic sustainability. The calls for proposals of recent European projects show how central the issue of public health is: from the digitalization of healthcare facilities to telemedicine, from assistive robotics to artificial intelligence used for early diagnosis and personalization of treatments.

One aspect that is often underestimated when it comes to improving healthcare is the well-being of those who administer it: doctors, nurses, social and health workers. A healthcare system that cares for patients is a system that must first and foremost care for those who work in it. Overcrowded hospitals, unsustainable workloads, burnout among healthcare professionals: these factors undermine the quality of care and the ability of a healthcare system to function equitably and inclusively<sup>11</sup>. Technological support could represent a turning point in this sense: the use of AI to automate administrative and bureaucratic tasks, robotics to reduce the physical burden on staff, remote monitoring systems to reduce unnecessary hospital visits.

In addition to the well-being of healthcare professionals, there is also a fact that requires urgent reflection: Our society is aging. According to

<sup>8</sup> C. Syriopoulou-Delli, E. Gkiolnta, *Robotics and inclusion of students with disabilities in special education*, “Research, Society and Development”, 10(9), 2021, pp. 1-11.

<sup>9</sup> W.C. Mann, *The aging population and its needs*, “IEEE Pervasive Computing”, 3(2), 2004, pp.12-14.

<sup>10</sup> M.E. Pollack, *Intelligent technology for an aging population: The use of AI to assist elders with cognitive impairment*, “AI magazine”, 26(2), 2005, pp. 9-24.

<sup>11</sup> K. Doulougeri, K. Georganta, A. Montgomery, *“Diagnosing” burnout among healthcare professionals: can we find consensus?*, “Cogent Medicine”, 3(1), 2016, pp. 1-10.

WHO<sup>12,13</sup> estimates, the number of older people with chronic diseases will increase exponentially in the coming decades, putting unprecedented pressure on healthcare systems. This means more patients to treat and a greater need for long-term care. And this is where technology comes in: advanced home automation solutions, robotic assistants for home monitoring and support, AI for personalized management of treatment plans could help make healthcare more sustainable by enabling people to age in their own environment, reducing avoidable hospital admissions and improving quality of life.

It's not just about surviving longer, it's about aging well. Healthy aging is a key challenge for the future of our society, which is becoming older, lonelier and less cared for. This is health issue and at the same time a social and cultural one. Families are not always able to care for older people, whether for economic reasons, work dynamics or changing lifestyles. Technology can fill some of these gaps and create new spaces for sociality and support: from companion robots that encourage interaction and cognitive maintenance, to digital platforms that connect older people and caregivers, to virtual reality tools that combat isolation.

And the same goes for other vulnerable categories, such as families with autistic children or with learning disabilities. Today, there is much talk of an increase in cases of intellectual disability and autism: perhaps because we finally have the tools to diagnose them, perhaps because society itself has changed, setting rhythms and models that make the need for support clearer.

Whatever the cause, the fact is that more and more families are confronted with parenting and relationship problems for which the traditional system does not always have adequate answers.

And here we come back to the central point: what kind of society are we building? Are we moving towards a more inclusive model that responds to people's needs, or are we just creating new gaps, new forms of exclusion? In the face of these changes, we cannot afford to be passive bystanders. Technological innovation, when guided by the values of equality and inclusion, can become a powerful tool to respond to these new challenges. It is important to emphasize that it is not about replacing human relationships with machines, but about using technology to strengthen the social fabric and create new forms of support, connection and participation.

So the question is not whether technology can help us, but how we want it to do so. What principles should guide us in developing solutions to help? What ethical boundaries should we set? We are facing one of the greatest challenges of our time: we need to rethink our idea of care and community and then to ensure equitable access to health.

<sup>12</sup> [https://www.who.int/health-topics/ageing#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/ageing#tab=tab_1)

<sup>13</sup> <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/ageing-and-health>

## **Technology, rights and inclusion: a bridge to equity**

When we talk about equal access to healthcare and a fairer healthcare system, we inevitably have to address the issue of rights. Health is a fundamental right, but we know that it is not always guaranteed for everyone under the same conditions. There are economic, cultural, logistical and even cognitive barriers that prevent many people from getting the care they need. People who suffer from a disability, for example, must have the right to the same care as others and to access methods that take their special needs into account. The same is true for people with autism spectrum disorders, for older people with cognitive difficulties, for those who come from disadvantaged backgrounds or are in a state of social vulnerability.

In this perspective, technology also and above all becomes a means of reflecting on these issues and educating people to make more ethical and responsible choices. This is where artificial intelligence and robotics can come into play, as practical tools and as means that can promote new forms of awareness and integration.

Consider, for example, the interaction between humans and robots. A robot can be programmed to respond impartially, to suggest scenarios that present the interlocutor with ethical dilemmas, and to accompany them in a process of critical reflection on their own choices. Imagine a robot assistant in a hospital or school: it could perform supportive functions and at the same time be designed to guide users along the path of sensitization and awareness of rights and inclusion. A child interacting with a robot could be made to think about the importance of treating all people fairly, a doctor could be helped to navigate complex clinical decisions, a vulnerable person could find in AI a means of making their voice heard.

But how can this idea be translated into something concrete? Which technologies can actually help to create a fairer and more inclusive society? To answer these questions, it is worth examining some experiences where artificial intelligence and robotics have been used in real-life scenarios, both in the health and education sectors.

On the one hand, we have seen how the use of robots and AI in healthcare can provide innovative solutions to support patients and medical staff. On the other hand, we have observed how technology can be used to stimulate ethical reflection, as in the case of the experiment conducted with a school class, where a robot was the starting point for a discussion on diversity, inclusion and acceptance.

In the next sections, we will analyze these two scenarios in more detail and try to understand the potential of the technology used and mainly the challenges and implications of its responsible use.

## **Artificial intelligence and robotics for ethical and inclusive interaction**

When it comes to the application of artificial intelligence and robotics in society, there is a danger that the discussion will be reduced to a question of automation and optimization. But there is a much deeper aspect that research is trying to explore: can the technology help and also stimulate ethical considerations, promote well-being and support social integration and inclusion?

In our research, we focus on two directions that address these questions. On the one hand, we are developing solutions to support healthy aging and the wellbeing of the most vulnerable, such as the elderly and patients with special care needs. On the other hand, we are exploring how artificial intelligence can be equipped with a mechanism of ethical introspection, capable of critically evaluating its own decisions and positively influencing those who interact with it.

## **Assistive robotics for well-being and healthy aging**

The growth of the elderly population and the increasing pressure on healthcare systems require new solutions that can support patients, caregivers and medical staff. One of our research focuses is the development of robotic systems that are capable of interacting with users in a personalized way, adapting to their needs and promoting behaviors that enhance well-being.

An innovative aspect of this research is the integration of Large Language Models (LLMs)<sup>14,15</sup> to make interaction with the robot more natural and accessible. The latest generation of language models makes it possible to improve the understanding of context and the system's ability to respond flexibly and contextually. However, their use is not without its challenges: LLMs can make the robot more autonomous in conversation, but they can also present problems related to the generation of unpredictable responses, the possibility of reinforcing biases, and the difficulty of ensuring absolute reliability of information. A central point of our research is to integrate these tools into a controlled context in which the robot is not limited to generating answers, but can critically evaluate its statements and justify them in a transparent way.

<sup>14</sup> W.X. Zhao, K. Zhou, J. Li, T. Tang, X. Wang, Y. Hou, Y. Min, B. Zhang, J. Zhang, Z. Dong, Y. Du., *A survey of large language models*, *arXiv preprint arXiv:2303.18223* 1, no 2 2023.

<sup>15</sup> A.J., Thirunavukarasu, D.S.J. Ting, K. Elangovan, L. Gutierrez, T.F. Tan, D.S.W.Ting, *Large language models in medicine*, "Nature medicine", 29(8), 2023, pp.1930-1940.

In addition to the use of language models, we are also exploring the potential of multi-agent systems<sup>16,17</sup>, i.e. architectures in which several artificial intelligences work together to achieve common goals. This approach makes it possible to design more dynamic and adaptable environments in which the assistant robot does not act as an isolated entity but interacts with other agents, e.g. telemedicine platforms, environmental sensors and decision support systems for doctors and nursing staff. The use of multi-agent systems opens up interesting perspectives for the management of home care and for the personalization of care and also brings new challenges in terms of coordination, communication and safety between the various components of the system.

### **An artificial intelligence capable of ethical introspection**

If, on the one hand, assistive robotics aims to improve people's well-being through active support, a more theoretical but equally crucial aspect concerns the possibility of endowing machines with a form of ethical introspection.

We wonder whether it is possible to develop an artificial intelligence that is capable of critically evaluating its own decisions and changing its own decisions on the basis of an internal reflection process. Such a system would not only execute predefined rules, but would be able to check, update and even change its range of values depending on the situation.

Integration with advanced language models can also play an important role here. A robot reasoning about its ethical decisions must “think” and be able to communicate its reasoning in a clear and understandable way. LLMs can be used to improve this ability, allowing the robot to express and justify its decisions in a way that is easier for humans to understand. However, the biggest challenge remains controlling the consistency and reliability of the explanations provided by the robot: the ethical reflection of an intelligent system cannot be based on statistically probable answers, but must be guided by structured and verifiable principles.

Another research direction we are investigating is the use of specialized artificial agents within a multi-agent system, in which different AI components work together to make more complex ethical decisions. This approach distributes the computational load and increases the reliability of the system, but also raises questions about the role of coordination be-

<sup>16</sup> W. Van der Hoek, M. Wooldridge, *Multi-agent systems*, “Foundations of Artificial Intelligence”, 3, 2008, pp. 887-928.

<sup>17</sup> A. Dorri, S.S. Kanhere, R. Jurdak, *Multi-agent systems: A survey*. “Ieee Access”, 6, 2018, pp.28573-28593.

tween the agents: to what extent can we allow robots to negotiate ethical solutions with each other? In what contexts is it acceptable to delegate some of the ethical considerations to an AI system?

### **From theory to practice: the value of research**

This research is not just a theoretical exercise, but lays the groundwork for real-world applications that could change the way we interact with technology. When it comes to robotics and artificial intelligence, there is a danger of viewing these systems as mere entertainment products or advanced automation tools. However, the reality is very different.

Creating a system that is capable of interacting meaningfully with humans means tackling complex problems of cognitive engineering, computational ethics and artificial intelligence. The key is to design architectures that incorporate psychological models, learning strategies and adaptation mechanisms, rather than simply writing code.

The integration of LLMs and multi-agent systems opens up new perspectives, but also raises profound questions about reliability, control and social implications. A robot that can explain its behavior can contribute to greater transparency and trust, but only if its motivations are truly understandable and verifiable. Similarly, an AI that collaborates with other agents can provide more advanced solutions, but it also introduces new levels of complexity that need to be carefully managed.

The goal of our research is to understand how we can use new technologies to create a fairer and more inclusive society and to develop them. This requires a constant dialog between science, ethics and society so that innovation is guided by technological efficiency and then, above all, by a conscious reflection on its impact.

### **Technology and reflection on the different: the robot as a catalyst for awareness**

When we think about the use of robotics and artificial intelligence in the field of inclusion, the focus is often on their ability to support the daily lives of people with difficulties by providing tools to improve communication, learning or autonomy. However, there is another, less explored but equally important perspective: the ability of these tools to stimulate deeper thinking about the concept of diversity and acceptance.

Based on this idea, we decided to test the impact of a robot in an educational context to find out how its presence could influence the way children perceive “otherness”. The starting point was a concrete need: to

make a statement about how robotics can be used to promote the integration of children with autism spectrum disorders within the classroom community. We decided to involve a middle school class in our city and turn the experience into a theater workshop, with the robot as one of the main characters in the scene.

The idea, which developed naturally in discussion with the children, was to tell a story about bullying in which the “other” was the autistic child in the class and the robot itself. In this way, we were able to approach the topic of exclusion from a particular perspective: the robot, as a foreign element, was immediately recognizable as different, but its presence gave greater expression to the perception of diversity within the group itself. In the story the boys wrote, the robot could only make friends with the autistic child and with a classmate who had just arrived from another school, both of whom were perceived as “strangers” by the other members of the class. This parallel has made it clear that the concept of diversity is often arbitrary and based on social patterns rather than actual incompatibilities.

From a technological point of view, the experiment posed no particular challenges: the interaction between the robot and the children took place naturally, without the need for complex interventions. But that is precisely the point: it was not the technology itself that was decisive for the experience, but the meaning that its presence had in this context. The robot was a catalyst for thought and not merely a tool, an element that could draw attention to issues that would have remained in the background in a normal situation.

What made the experiment particularly interesting was the way in which the students worked out the meaning of diversity. The robot, which is free of prejudice and social patterns, allowed them to look at the problem with a fresh eye. The story they built ended with the bullies realizing at the end of the performance that the most important lesson they ever received was that they changed their minds.

This leads to a wider reflection. We often get so used to the diversity that surrounds us that we no longer notice it: older people, disabled people, people with learning difficulties are part of our world, but their condition no longer inspires active reflection. A foreign element, such as a robot, can instead draw attention to these issues, precisely because it represents a “new other”, something that does not fit into our usual patterns. It is paradoxical, but it is as if in order to really think about inclusion, we need yet another Other that can confront us with our own mechanisms of acceptance and rejection.

This experience has shown that the use of technology is not limited to offering practical solutions for integration, but can also be a means to raise awareness and change perceptions of diversity. The robot in

this case was not a simple assistant, but a tool that encouraged ethical reflection, a means by which the children could examine and redefine their prejudices.

This prospect opens up interesting scenarios for the future. If technology can help us to reflect on who we are and how we treat others, then its role goes far beyond simple assistance: it can become a tool that improves our ability to live with diversity, to accept it and, above all, to recognize its value.

## Conclusions

The analysis carried out in this thesis has made it clear that artificial intelligence and robotics are not just technical tools, but can play a deeper role in building a fairer and inclusive society. If used consciously, these technologies can help bridge social divides, ensure more equitable access to basic services such as health and education, and promote ethical reflection on the dynamics of exclusion and vulnerability.

The opportunities arising from the integration of technology into the social sphere are manifold. The use of robots and artificial intelligence in the care of the elderly, patients with special needs or students with learning difficulties can be a decisive factor in improving the quality of life and strengthening the rights of those who are often marginalized. In addition, the ability of technology to stimulate ethical reflection through interaction and self-explanation opens up new perspectives and transforms intelligent systems into real catalysts for awareness.

However, these opportunities must be balanced by a careful consideration of the ethical challenges they present. Technology is not neutral: the choices made in its development and implementation can reinforce existing inequalities or create new forms of exclusion. The risk of bias in AI systems, the loss of privacy and the increasing use of algorithmic surveillance are issues that cannot be ignored. Adopting a responsible approach to technological development is therefore crucial to prevent these tools from becoming tools of control rather than emancipation.

Ultimately, the relationship between social justice and new technologies is characterized by a delicate balance between potential and responsibility. AI and robotics can offer exceptional tools to promote greater justice, but only if they are accompanied by constant ethical reflection and a concrete commitment to ensure that their use does not reinforce inequalities, but reduces them.

Sara Pautasso\*

## Giustizia, responsabilità, singolarità. Riflessi etico-giuridici dell'intelligenza artificiale a partire da Emmanuel Levinas

### Abstract

The rise of *predictive justice* challenges the ontological foundations of legal decision-making, replacing deliberative reasoning with algorithmic probability. This study interrogates the epistemic limits of AI in law through Emmanuel Levinas' ethics of alterity, arguing that algorithmic systems, by prioritizing efficiency over singularity, risk reinforcing structural injustices. A Levinasian perspective urges a juridical paradigm where technology remains subordinated to the irreducible ethical demand of the Other.

### Keywords

Predictive justice; Algorithmic decision-making; Artificial intelligence; Emmanuel Levinas; Ethics.

### I. Una premessa. Verso un nuovo paradigma della giustizia?

In una delle sue ultime lezioni presso l'Università di Berkeley, Hans Kelsen, riflettendo sulla natura del concetto di giustizia, si chiede: "Che cos'è la giustizia? Questa sembra essere una di quelle domande per la quale v'è la rassegnata consapevolezza che l'uomo non potrà mai trovare una risposta definitiva, ma potrà soltanto cercare di formulare meglio la domanda"<sup>1</sup>. Tale affermazione non solo attesta l'inesauribile complessità del fenomeno giuridico, ma suggerisce che la giustizia sia un orizzonte di interrogazione continua, piuttosto che un'entità statica, calcolabile e determinabile una volta per tutte. Lungi dal contraddire la prudenza di Kelsen, si può osservare come la Filosofia del Diritto abbia attraversato due grandi stagioni nel concepire la giustizia. La prima, risalente alle origini della cultura occidentale e culminante nell'Atene del V secolo a.C., non operava alcuna netta distinzione tra diritto, morale, religione e costume. L'antico termine greco *dikaion*, il "giusto", evocava una totalità di valori

\* Università degli Studi di Pisa.

<sup>1</sup> H. Kelsen, *Che cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata 2021, cit., p. 77.

etici e sociali, dove il diritto non si ergeva quale entità autonoma, ma si confondeva con il tessuto morale e religioso della *polis*<sup>2</sup>. A partire dal XVIII secolo, l'indagine filosofica si è spostata progressivamente dall'idea generale di giustizia verso una più precisa riflessione sulla natura del diritto e sulla sua differenziazione rispetto alla morale, alla politica e alla religione. Questo mutamento di prospettiva ha definitivamente segnato una frattura con il passato, dove tali ambiti si intrecciavano in una concezione unitaria della normatività, ponendo le basi per un dibattito che avrebbe alimentato tanto il giusrazionalismo quanto il nascente giuspositivismo. Oggi, l'uso crescente degli algoritmi giudiziari sembra portare tale separazione all'estremo. Infatti, l'avvento della digitalizzazione e dell'intelligenza artificiale applicata al diritto pone una sfida inedita: in che modo la tecnologia ridefinisce la funzione del giudice e, più in generale, il concetto stesso di giustizia? La questione diventa quindi cruciale: il giudizio algoritmico può sostituire il giudizio umano senza pregiudicare la dimensione etica della giustizia? Questo cambiamento impone un ripensamento della nozione stessa di giustizia e solleva, anzitutto, il problema della de-responsabilizzazione del giudice. L'impiego di algoritmi nella valutazione delle prove, nella determinazione delle pene e nella previsione della recidiva criminale introduce un approccio fondato su correlazioni statistiche<sup>3</sup>, in cui l'esito della decisione dipende più dalla qualità e dalla quantità dei dati utilizzati che dalla responsabilità e dalla riflessione critica del giudice<sup>4</sup>.

Per inquadrare il fenomeno, può essere utile fare riferimento all'iconografia della giustizia, ovvero ad alcune simbologie che, nel corso dei secoli, hanno plasmato l'immaginario giuridico<sup>5</sup>. Come insegna Lévi-Strauss<sup>6</sup>, il mito agisce nella profondità del pensiero umano in maniera impercettibile, veicolando paradigmi culturali e ideali condivisi. Così, le raffigurazioni delle antiche divinità hanno plasmato le concezioni occidentali della giustizia, lasciando in eredità un'immagine che non celebra solo il potere decisionale, ma sancisce un monito perenne, un richiamo all'ineluttabilità del suo esercizio e alla solennità delle sue pretese. Oggi, con l'avvento della giustizia predittiva, questa tradizione mitica della giustizia sembra subire una trasformazione. Se un tempo l'immagine della giustizia evoca-

<sup>2</sup> M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Laterza, Roma 2010.

<sup>3</sup> V. Manes, *L'oracolo algoritmico e la giustizia penale: al bivio tra tecnologia e tecnocrazia*, in U. Ruffolo (a cura di), *Intelligenza artificiale. Il diritto, i diritti, l'etica*, Giuffrè, Milano 2020, pp. 547-657.

<sup>4</sup> R. Susskind, *L'avvocato di domani, il futuro della professione legale tra rivoluzione tecnologica e intelligenza artificiale*, Guerini, Milano 2019.

<sup>5</sup> A. Simone, *Mater Iuris. La rappresentazione della giustizia nella prima modernità*, in "Parolechiave", n. 53, 2015, pp. 138-140.

<sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, University of Chicago Press, Chicago 1983.

va imparzialità e discernimento, incarnati dalla figura di una divinità che osservava e pesava le azioni umane, il paradigma contemporaneo introduce un nuovo elemento: la tecnologia. L'algoritmo promette non solo di misurare, ma di prevedere il futuro, sostituendo la prudenza del giudice con il calcolo della probabilità. La giustizia non è più rappresentata come un'autorità che equilibra e decide, ma come un meccanismo che anticipa e determina, ancor prima che l'evento giuridico si verifichi.

La riflessione di Emmanuel Levinas può aprire un'importante prospettiva per riflettere su queste trasformazioni, inaugurando un differente paradigma in grado di sovvertire l'immagine tradizionale della giustizia<sup>7</sup>. Sebbene Levinas non ne parli esplicitamente, è possibile immaginare che, seguendo il suo modo di concepire la giustizia, egli opponga a una tradizione iconografica consolidata, che associa la giustizia ai simboli della benda, della bilancia e della spada<sup>8</sup>, una visione radicalmente diversa: una giustizia senza benda e senza spada, che non fa uso della bilancia per stabilire un equilibrio rigido nei rapporti sociali. I simboli tradizionali, carichi di significato, esprimono un'idea ben precisa di giustizia<sup>9</sup>. La benda sugli occhi richiama l'imparzialità assoluta, ovvero la capacità di non farsi influenzare dai particolari concreti delle situazioni, e si traduce giuridicamente nell'astrazione delle norme<sup>10</sup>. La bilancia, tenuta nella

<sup>7</sup> Per un approfondimento sull'originalità del tema della giustizia in E. Levinas, si veda: A. Peperzak, *Autruì, Société, Peuple de Dieu. Quelques réflexions à partir d'Emmanuel Levinas*, in "Archivio di Filosofia", n. 1-3, 1986, pp. 309-318, dove viene messa in luce la tensione tra la chiamata etica dell'Altro e la necessità di istituzionalizzare la giustizia nel mondo politico, sottolineando come la comunità debba restare fedele all'alterità; A. Herzoh, *Penser autrement le politique. Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Kimé, Paris 1997, che interpreta la giustizia in Levinas come una critica radicale alla filosofia politica classica, e Id., *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020, in particolare il Cap. 5, *Evil as Injustice*, pp. 64-83, dove si analizza come Levinas legghi il male all'ingiustizia, proponendo un'idea di giustizia che nasce dall'interruzione dell'indifferenza e dalla risposta all'urgenza dell'Altro; V. Tsonga Luutu, *Penser le sociopolitique avec Levinas*, Profac, Lyon 1993, specialmente il Cap. III, paragrafo 3.1.4, *Vers une conception des droits de l'homme revisitée*, p. 65, e il Cap. IV, paragrafo 4.1.4, *Un bémol à la notion de justice*, p. 103, dove si esplora una riformulazione dei diritti umani alla luce della priorità dell'etica sull'universalismo giuridico, e si problematizza la nozione stessa di giustizia quando essa si irrigidisce in norme astratte; T. Bedorf, *Riflessioni su intersoggettività e terzietà. Prospettiva etica e normatività*, in M. Durante (a cura di), *Responsabilità di fronte alla storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, Il melangolo, Genova 2008, pp. 141-156, dove si indaga il passaggio dall'etica della prossimità alla dimensione della giustizia come regolazione del rapporto con il Terzo, mostrando la complessità normativa implicata nel pensiero levinasiano.

<sup>8</sup> J. De Ville, *Mythology and the Images of Justice*, in "Law and Literature", n. 23, 2011, pp. 324-364.

<sup>9</sup> A. Catelani, *Aspetti simbolici delle raffigurazioni della giustizia*, in "Società e diritti – rivista elettronica", n.8, 2019, pp. 1-5.

<sup>10</sup> A. Proserpi, *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino 2008.

mano sinistra, evoca l'equilibrio: un'idea di corrispondenza esatta, dove a un "peso" deve corrispondere un altro di valore identico. La spada, invece, simbolo di forza e coercizione, raffigura la necessità di un potere che renda effettiva la giustizia e contrasti gli impulsi umani che tendono a sottrarvisi<sup>11</sup>. Ma – domandiamoci – è davvero possibile ridurre la giustizia a una questione di regole ed equilibri misurabili? Levinas ci spinge a rimettere in discussione questa visione.

Nel pensiero del filosofo, infatti, questa concezione viene implicitamente de-costruita: la giustizia abbandona i simboli della cecità, della neutralità e della minaccia, per orientarsi verso un'etica relazionale e asimmetrica, in cui il volto dell'Altro costituisce il vero criterio del giusto, capace di infrangere la regola quando essa diventa cieca alla sofferenza singolare<sup>12</sup>. Ecco perché, con una dichiarazione tanto concisa quanto provocatoria, Levinas afferma: "Credo che questa obiezione al fatto che io non abbia parlato in particolare del Diritto sia, tutto sommato, al di fuori dei miei propositi"<sup>13</sup>. Queste parole potrebbero sembrare una chiusura alla possibilità di indagare un rapporto tra il pensiero levinasiano e il diritto. Tuttavia, proprio in questo diniego si nasconde una chiave di lettura essenziale: Levinas non rifiuta il diritto come istituzione, ma lo colloca deliberatamente altrove, spostando il *focus* dell'attenzione sulla giustizia come fondamento etico che eccede e orienta il diritto stesso. La sua obiezione, apparentemente marginale, svela una tensione che è tutt'altro che tale. Levinas invita a guardare oltre la formalità della legge, a spostare l'attenzione dalla costruzione normativa alla sua radice etica, da una giustizia astratta a una giustizia che si concretizza. Non è l'individuo, né tantomeno l'istituzione, a essere al centro della riflessione, ma la relazione, il volto dell'altro che sfida la freddezza della regola. Per questo, collocare Emmanuel Levinas nel dibattito filosofico sul diritto non è semplicemente un'operazione ermeneutica, ma una vera e propria interrogazione sulla natura della giustizia.

## II. Giudizio umano vs giudizio robotico

Il romanzo *Lex humanoïde, des robots et des juges* di Pierre Janot ci offre un'immagine distopica della giustizia del futuro, in cui la figura dell'avvocato è ridotta a una funzione puramente operativa: il suo com-

<sup>11</sup> R. Guénon, *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990, pp. 160-161.

<sup>12</sup> S. Dadà ne *Il paradosso della giustizia. Levinas e Derrida*, Inshibboleth, Roma 2021, pp. 9-13, evidenzia la distanza tra Levinas e i simboli tradizionali della giustizia, mostrando come la sua etica della responsabilità superi i modelli classici della rappresentazione giuridica.

<sup>13</sup> L. Ghidini, *Dialogo con Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 1987, cit., p. 87.

pito non è più l'argomentazione giuridica, ma l'inserimento di dati in un sistema informatico che decide i casi secondo un principio di "equità statistica". Al centro di questo sistema troviamo Cujas, un'intelligenza artificiale che amministra la giustizia con rigorosa oggettività, eliminando ogni traccia di interpretazione soggettiva e rimuovendo dal proprio *dataset* le influenze filosofiche e giuridiche che hanno storicamente dato forma al diritto. In questo scenario, l'automatizzazione del giudizio porta a conseguenze paradossali. Il protagonista, Ilian, si trova a difendere una cliente accusata di un crimine insolito: il danneggiamento volontario del proprio arto artificiale, equiparato dalla legge a una parte del corpo umano. L'intervento di Ilian risulta essenziale poiché la macchina giudicante, Cujas, non distingue tra intenzionalità, contesto o significato dell'azione: applica le norme in modo meccanico, ignorando la dimensione umana del caso<sup>14</sup>. Riguardo ai rischi della giustizia predittiva<sup>15</sup>, questo racconto ci dice molto. Ci dice anzitutto che l'umano rimane indispensabile per interpretare il significato del comportamento e del contesto sociale, mostrando come l'automatizzazione estrema del giudizio possa annullarne la dimensione etica. Ilian incarna la resistenza contro un sistema che non solo neutralizza la soggettività del giudice, ma annulla l'ascolto e il riconoscimento dell'alterità, trasformando la giustizia in un esercizio puramente computazionale.

Ecco, allora, che, nell'era dell'intelligenza artificiale, la questione non è più se affidare interamente la giustizia alle macchine, ma fino a che punto possiamo fidarci di esse<sup>16</sup> e quanto debbano influenzare il processo decisionale<sup>17</sup>. Il rischio non è soltanto l'errore dell'algoritmo, ma la perdita della capacità di giudicare nel senso più autentico del termine: un atto che non si esaurisce nell'applicazione di regole, ma che implica ascolto e responsabilità verso l'Altro.

Per comprendere la portata concreta del fenomeno, può essere utile guardare agli Stati Uniti, dove i sistemi algoritmici sono utilizzati da tempo per orientare le decisioni della polizia, identificando le aree a rischio e ottimizzando l'allocazione delle risorse. Un esempio emblematico è rappresentato da COMPAS, un sistema algoritmico sviluppato da Northpointe (ora Equivant) e impiegato sin dal 2000. Attraverso l'analisi di variabili socio-giuridiche, quali precedenti penali e storia lavorativa, il software elabora un punteggio di rischio finalizzato a stimare la proba-

<sup>14</sup> J. Pierre, *Lex humanoïde, des robots et des juges*, Thot, Rhone-Alpes 2017.

<sup>15</sup> E. Bassoli, *La Ciber-etica: luci e ombre della predittività algoritmizzata*, in *Liber amicorum per Pasquale Costanzo*, Consulta Online, 17 aprile 2020, pp. 11-12.

<sup>16</sup> A. Fabris, *Intelligenza artificiale e libertà umana*, in "Vita e Pensiero", n. 5, 2019, pp. 101-107.

<sup>17</sup> N. Irti e E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Bari 2001.

bilità di recidiva di un imputato entro i due anni successivi all'analisi<sup>18</sup>. Tuttavia, nel 2016 un'inchiesta condotta da ProPublica ha rivelato gravi distorsioni discriminatorie: il software tendeva a sovrastimare il rischio di recidiva per gli imputati afroamericani rispetto agli americani bianchi, con una probabilità del 77% più alta per i primi<sup>19</sup>. Questo ha sollevato preoccupazioni etiche e giuridiche sull'impatto delle decisioni automatizzate, mettendo in discussione l'affidabilità e l'equità di tali strumenti nel sistema giudiziario.

Tecnologie simili sono ormai diffuse su scala internazionale. In Estonia, ad esempio, gli algoritmi sono impiegati nella gestione delle separazioni legali<sup>20</sup>, mentre nei Paesi Bassi vengono utilizzati per prevedere la criminalità e allocare le risorse di sicurezza pubblica<sup>21</sup>. Tali strumenti, pur promettendo maggiore efficienza, pongono interrogativi cruciali sulla trasparenza dei processi decisionali, sul rischio di amplificare pregiudizi esistenti e, soprattutto, sul ruolo che l'intelligenza artificiale dovrebbe avere nella definizione della giustizia. In tal senso, la questione non è meramente giuridica, ma profondamente etica.

Come sottolinea Adriano Fabris, la tecnologia non è mai neutrale: ogni sistema algoritmico incarna valori impliciti, modellati per lo più da criteri di efficienza e prevedibilità<sup>22</sup>. Ciò è particolarmente evidente nella profilazione algoritmica, che non si limita a classificare gli individui, ma ne condiziona attivamente le scelte e le opportunità future. Nelle osservazioni di Enza Pellecchia, le grandi piattaforme digitali non si limitano a descrivere le nostre preferenze, ma le anticipano e le modellano: *Facebook* definisce chi siamo, *Amazon* cosa desideriamo, *Google* cosa pensiamo. Applicata alla giustizia, questa logica si traduce in una modellizzazione predittiva che ridefinisce il soggetto attraverso *cluster* statistici, riducendo l'individualità a un insieme di dati quantificabili<sup>23</sup>. In questo quadro, la *clusterizzazione* algoritmica non è solo un meccanismo di categorizzazione, ma un dispositivo di potere che vincola l'individuo entro una griglia interpretativa rigida, nella quale il passato determina il futuro in modo quasi ineluttabile. Invece di garantire equità, la giustizia predittiva

<sup>18</sup> F. Lagioia e G. Sartor, *Il sistema COMPAS: Algoritmi, previsioni, iniquità*, in U. Ruffolo (a cura di), *XXVI Lezioni di diritto dell'intelligenza artificiale. Saggi a margine del ciclo seminariale "Intelligenza Artificiale e diritto"*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 228-229.

<sup>19</sup> J. Angwin, J. Larson, S. Mattu and L. Kirchner, *Machine Bias, There's software used across the country to predict future criminals. And it's biased against blacks*, in "ProPublica", 23 Maggio 2016.

<sup>20</sup> Si veda: <https://www.eesti.ee/en/family/marriage/formalizing-a-marriage>.

<sup>21</sup> Si veda il sito dell'applicativo: <https://rechtwijzer.nl/uit-elkaar>.

<sup>22</sup> A. Fabris, *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2020.

<sup>23</sup> E. Pellecchia, *Profilazione e decisioni automatizzate al tempo della black box society*, in "NLCC", 5/2018, p. 1213.

rischia di consolidare ingiustizie, trasformandosi in un meccanismo che perpetua stereotipi e disuguaglianze, ponendoci di fronte a una domanda cruciale: se la giustizia predittiva introduce un orizzonte di opportunità fisso, predefinito e limitante, quali margini restano per una giustizia autenticamente equa? A tale quesito, risponde Derrida: “Se i criteri [del giudizio] fossero semplicemente disponibili, se la legge fosse presente, là, davanti a noi, non ci sarebbe giudizio. Ci sarebbe tutt'al più sapere, tecnica, applicazione di un codice, apparenza di decisione, falso processo, o ancora racconto, simulacro narrativo a proposito del giudizio”<sup>24</sup>. L'assenza di criteri fissi non è un limite del giudizio, ma la sua condizione di possibilità<sup>25</sup>. In altre parole, se il giudizio si riducesse a un semplice calcolo, non vi sarebbe né decisione né libertà, e neppure responsabilità<sup>26</sup>. Infatti, non si “decide” che due più due fa quattro: il calcolo esclude

<sup>24</sup> J. Derrida, *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996, cit., p. 62. Derrida introduce l'idea di una giustizia sempre “a venire”, mai pienamente realizzabile nelle strutture giuridiche esistenti. A tal proposito scrive: “Ciò che può sfidare l'anticipazione, la riappropriazione, il calcolo, ogni predeterminazione, è la singolarità. Non ci può essere un avvenire come tale se non si dà una alterità radicale, e il suo rispetto. È qui – in ciò che lega insieme l'a-venire e l'alterità radicale come non-riappropriabili – che la giustizia, in un senso un po' enigmatico, fa parte analiticamente dell'avvenire. Bisogna pensare la giustizia come ciò che oltrepassa il diritto, il quale è sempre un insieme di norme determinabili, realmente incarnate e positive”, in J. Derrida e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997, cit., p. 20. Ciò che la giustizia predittiva rischia di perdere è proprio questo “eccesso” della giustizia rispetto al diritto, e in generale rispetto a ciò che è puramente presente e calcolabile.

<sup>25</sup> Sulla profonda distinzione tra diritto e giustizia nel pensiero di Levinas e sulla sua rielaborazione critica da parte di Jacques Derrida, si veda S. Dadà, *Il paradosso della giustizia*. Levinas critica la riduzione della giustizia a un mero calcolo giuridico, sostenendo che la giustizia non sia possibile senza la singolarità, senza l'unicità della soggettività (*Ivi*, p. 57). In questa prospettiva, la giustizia emerge dalla relazione etica con l'Altro, che precede ogni formalizzazione giuridica. Derrida riprende e radicalizza questa distinzione levinasiana, sviluppando una critica ancora più netta alla pretesa di autosufficienza del diritto. Mentre Levinas insiste sul primato dell'etica come fondamento della giustizia, Derrida “affronta questa tematica in modo più frammentario ma insieme più articolato, accostando alla questione particolare/universale altre prospettive problematiche” (*Ivi*, cit., p. 17). Entrambi, però, concordano su un punto fondamentale: la giustizia non è mai riducibile al diritto, perché quest'ultimo, da solo, non può garantire la risposta all'alterità. Questa eredità teorica ha avuto un impatto profondo sulla filosofia politica contemporanea, aprendo la strada a una critica radicale delle strutture giuridiche e a una nuova concezione della giustizia come apertura all'Altro.

<sup>26</sup> Per un approfondimento del contributo del pensiero di Derrida al tema della giustizia predittiva, si veda A. Andronico, *Giustizia digitale e forme di vita. Alcune riflessioni sul nostro nuovo mondo*, in “Teoria e Critica della regolazione sociale”, 2/2021. Scrive Andronico: “Insomma: se il diritto è il presente, è *nel* presente, la giustizia risiede nell'avvenire. Se il diritto è il luogo del calcolo, della regola, la giustizia è incalcolabile e singolare. [...] Così, se prima ho detto che la giustizia predittiva è una *giustizia senza giudizio*, ora posso aggiungere che si tratta anche di una *giustizia senza giustizia*. Quello che si perde nella giustizia predittiva, infatti, è proprio questo eccesso della giustizia

la scelta<sup>27</sup>. La giustizia predittiva mira proprio a eliminare l'incertezza connaturata al giudizio umano. Tuttavia, se le decisioni vengono delegate a sistemi algoritmici, allora il vero potere decisionale non risiede nel giudice, ma in coloro che progettano gli algoritmi e selezionano i dati su cui essi si basano.

In sintesi, il pericolo è quello di un diritto senza giustizia, un diritto che, riducendosi a puro meccanismo, rischia di assumere forme totalitarie. Il problema della giustizia predittiva non è solo quello della sua efficacia o della sua correttezza tecnica, ma della sua stessa natura: una giustizia che si affida esclusivamente al calcolo smette di essere una giustizia autentica, trasformandosi in un puro meccanismo di classificazione e gestione del rischio. Ma la giustizia, nel senso più profondo, in un senso levinasiano, non è una semplice questione di calcolo: è un'apertura all'altro, all'indeterminato e all'irriducibile. È, in ultima istanza, ciò che sfugge a ogni predizione.

### III. Sfide e prospettive per una “giustizia incalcolabile”

Ridotto a un profilo stereotipato, il soggetto giuridico viene privato della sua irriducibile singolarità, vedendo dissolversi il carattere dinamico della sua identità<sup>28</sup>. Parallelamente, il ruolo del giudice si riconfigura sotto l'egemonia dell'algoritmo: l'automazione della decisione giuridica non si limita a orientare l'interpretazione del diritto entro schemi predittivi, ma riconduce l'atto giudicante a una mera verifica conformativa rispetto a parametri computazionali. Ed è qui che si insinua l'abuso della tecnologia. L'atto giudicante non può essere circoscritto a un mero vincolo deontologico o a un obbligo procedurale perché non si esaurisce nella conformità a regole formali, ma implica un'apertura etica irriducibile: una dimensione di responsabilità incondizionata. L'etimologia stessa del termine “responsabilità”<sup>29</sup> lo attesta: rispondere non è solo un atto di imputazione giuridica (“rispondere di”), rispondere di un'azione o di una violazione rispetto a norme prestabilite, ma anche un gesto di esposizione irriducibile all'Altro (“rispondere a”). “Rispondere a” significa accogliere un appello, riconoscere l'Altro come portatore di un'esigenza che non può essere ignorata o ridotta a un calcolo normativo. Questa distinzione

rispetto al diritto e in generale rispetto a ciò che è puramente e semplicemente presente (e calcolabile). Il rischio, dunque, è proprio quello del totalitarismo di un diritto senza giustizia”, cit., pp. 10-11.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 9.

<sup>28</sup> N. Irti, *Dato personale, dato anonimo e crisi del modello normativo dell'identità*, in “Jus Civile”, 2020, 3, 786-2020.

<sup>29</sup> F. Geerts, A. Osti, F. Pisano (a cura di), “*Lessico di etica pubblica*”, 3, 2012, n. 1.

è cruciale: gli algoritmi possono garantire la conformità a regole predefinite, il “rispondere di”, ma non possono mai veramente “rispondere a” qualcuno, perché non sono in grado di riconoscere l’unicità dell’Altro, né sono in grado di farsi carico della sua irriducibile alterità.

L’asimmetria costitutiva della relazione levinasiana – per cui il soggetto è sempre già responsabile per l’Altro – destabilizza l’idea stessa di una giustizia intesa come pura conformità a regole formali<sup>30</sup>. Il volto dell’Altro si impone come “enigma”<sup>31</sup> che eccede ogni classificazione giuridica, mettendo in crisi la possibilità stessa di ridurre la giustizia a un calcolo distributivo o a una mera applicazione di regole predefinite<sup>32</sup>. A differenza degli algoritmi, che mirano a eliminare l’ambiguità e la fallibilità del giudizio umano, il giudice accetta l’incertezza come condizione etica ineludibile: non neutralizza la contraddizione, ma la assume, facendosi carico del “peso morale” della propria decisione. La giustizia, in questa prospettiva, non si configura come un dispositivo di ordinamento e regolazione, bensì come un’esperienza di esposizione all’altro<sup>33</sup>, uno spazio di tensione in cui ogni criterio prestabilito è sottoposto a una costante revisione. Inoltre, nell’atto di giudicare, è sempre insita una certa misura di violenza: non vi è decisione che non comporti una riduzione dell’alterità entro orizzonti e schemi normativi che escludono l’infinita singolarità dell’essere umano. Tuttavia, mentre il giudice può riconoscere e assumere responsabilmente questa violenza, la macchina non può farlo. In tal senso, il diritto non si limita a rispondere all’ingiustizia, ma la genera nel momento stesso in cui istituisce una norma, delimita una soglia, concettualizza l’alterità<sup>34</sup>. Gli algoritmi di giustizia predittiva incarnano que-

<sup>30</sup> A supporto di questa interpretazione, si veda E. Bonan, *Libertà, responsabilità e bene nel pensiero di E. Lévinas* in C. Vigna, *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

<sup>31</sup> E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all’Altro*, Jaca Book, Milano 1998, cit., p. 141. Levinas introduce il concetto di “enigma” per descrivere quell’aspetto dell’alterità che sfugge a qualsiasi tentativo di comprensione o assimilazione da parte del soggetto. L’enigma costituisce una resistenza che si oppone a ogni forma di incorporazione o riduzione dell’altro entro i confini della soggettività e del diritto.

<sup>32</sup> In *Totalità e infinito*, la giustizia nasce come estensione della relazione etica con l’Altro; in *Altrimenti che essere*, essa emerge dalla necessità di bilanciare la responsabilità etica di fronte al Terzo, introducendo le nozioni di comparazione e di equità, in E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, Jaca Book, Milano 2010 e Id., *Altrimenti che essere o al di là dell’essenza*, Jaca Book, Milano 2011.

<sup>33</sup> Per un approfondimento del carattere smisurato di questa responsabilità, si veda S. Plourde, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

<sup>34</sup> Riportiamo il passo completo del testo di Levinas: “C’è una certa misura di violenza necessaria a partire dalla giustizia, ma se si parla di giustizia bisogna ammettere giudici, bisogna ammettere delle istituzioni con lo Stato; vivere in un mondo di cittadini e non solo nell’ordine del faccia-a-faccia”, in E. levinas, *Nomi propri*, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1984, cit., p.139.

sta ingiustizia strutturale, rimuovendo al contempo il peso del giudizio e la tragicità della decisione. Essi promettono soluzioni “pure”, epurate dall’errore umano, replicabili all’infinito, prive di esitazione e tormento. Tuttavia, questa apparente neutralità cela una forma di cecità: l’algoritmo non incontra mai il volto dell’Altro, non è interpellato dal suo sguardo, non avverte il peso etico di una scelta irreversibile. Per questo, la giustizia delineata da Levinas si contrappone radicalmente a qualsiasi modello predittivo: non è riducibile a una procedura formale, ma è un’interrogazione incessante<sup>35</sup>. Essa è *incalcolabile e inesauribile*, poiché non si esaurisce nella corretta applicazione di una norma, ma si nutre della responsabilità infinita che lega il soggetto all’alterità<sup>36</sup>. Senza il faccia a faccia, senza l’incontro irriducibile con l’Altro, il giudizio si svuota della sua tensione etica e della sua tragicità costitutiva<sup>37</sup>. Una giustizia interamente calcolabile non è solo un’illusione teorica, ma una minaccia concreta: essa prefigura un diritto emancipato dal suo stesso fondamento umano. Un diritto senza volto è, in ultima istanza, un diritto senza giustizia.

#### IV. Conclusion

La giustizia predittiva e l’espansione dell’intelligenza artificiale nei processi decisionali impongono una ridefinizione critica del concetto stesso di giudizio. Se la modernità giuridica ha progressivamente separato il diritto dall’etica, il paradigma algoritmico radicalizza questa frattura, sostituendo la deliberazione con la previsione, la responsabilità con la calcolabilità. Mentre la giustizia algoritmica si struttura attorno a criteri di coerenza interna e minimizzazione dell’errore, la decisione umana è

<sup>35</sup> Questa concezione trova un fondamento nella matrice culturale e religiosa di un ebreo praticante quale fu Levinas, una tradizione in cui “la credenza non è una nozione prima”, ma lo è piuttosto “la responsabilità per altri, il dovere, l’obbligo, il comandamento” in S. Malka, *Emmanuel Levinas, La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003, cit., p. 230. I *mitzvòth*, i precetti della Torah, non sono semplici norme giuridiche, ma prescrizioni che modellano l’intero orizzonte esistenziale dell’ebreo, permeando ogni gesto quotidiano con la consapevolezza del comandamento. Sul punto si veda A. M. Somekh, *Glossario dei principali termini ebraici e degli autori più ricorrenti*, in J.B. Soloveitchik (a cura di), *Riflessioni sull’ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998, p. 255.

<sup>36</sup> Sul piano giuridico, uno degli apporti più significativi della tradizione ebraica risiede nella centralità dell’interpretazione: l’esegesi della Parola non si riduce alla sua applicazione letterale, ma inaugura un dialogo infinito, un processo ermeneutico che si oppone a qualsiasi rigidità normativa, in F. Ferrara, *La filosofia dell’alterità nella composizione tra precetti e giustizia*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, Rivistaweb Mulino, Fascicolo 2, dicembre 2022.

<sup>37</sup> Per un approfondimento della violenza insita nella giustizia, si veda R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.

caratterizzata da un'irrimediabile esposizione al rischio e all'incertezza. Il sistema algoritmico opera esclusivamente entro i confini di ciò che è già stato codificato, ignorando l'irruzione dell'evento, il momento in cui il giudice è chiamato non solo ad applicare, ma a rispondere, non solo a interpretare, ma a farsi carico di un obbligo che non è mai meramente giuridico, bensì etico.

La macchina può riconoscere *pattern*, ma non l'appello muto del volto; può ottimizzare decisioni, ma non sopportarne il peso etico. Levinas mostra come la giustizia non possa essere ridotta a un problema di calcolabilità senza perdere la propria essenza etica: la decisione autentica non è un atto di deduzione logica, ma una frattura rispetto all'ordine del necessario, un'apertura alla trascendenza dell'Altro. Il giudice umano non si limita a eseguire un algoritmo di equità, ma è attraversato da una tensione etica che gli impone, talvolta, di sospendere la norma, di sovvertire la coerenza interna del sistema in nome di un'istanza che eccede ogni programmazione.

L'automatizzazione della giustizia si rivela dunque un'operazione ambivalente: se da un lato promette efficienza e imparzialità, dall'altro rischia di neutralizzare proprio ciò che rende il diritto uno spazio di resistenza critica, uno strumento capace di infrangere la regola quando essa diventa cieca alla sofferenza singolare. La questione, allora, non è se la tecnologia possa supportare il giudizio, ma se il giudizio stesso sia riducibile a una procedura interamente calcolabile.

### Bibliografia citata

- Angwin J., Larson J., Mattu S., Kirchner L., *Machine Bias. There's software used across the country to predict future criminals. And it's biased against blacks*, in "ProPublica", 23 maggio 2016.
- Bailhache G., *Le sujet chez Emmanuel Lévinas. Fragilité et subjectivité*, PUF, Paris 1994.
- Bassoli E., *La Ciber-etica: luci e ombre della predittività algoritmizzata*, in "Liber amicorum per Pasquale Costanzo", Consulta Online, 17 aprile 2020.
- Catelani A., *Aspetti simbolici delle raffigurazioni della giustizia*, in "Società e diritti – rivista elettronica", n.8, 2019.
- Dadà S., *Il paradosso della giustizia. Levinas e Derrida*, Inschibboleth, Roma 2021.
- Derrida, J. *Pre-giudicati. Davanti alla legge*, Abramo, Catanzaro 1996.
- Id. e Ferraris M., *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- De Ville J., *Mythology and the Images of Justice*, in "Law and Literature", n. 23, 2011.
- Durante M., *Responsabilità di fronte alle storia. La filosofia di Emmanuel Levinas tra alterità e terzietà*, Il melangolo, Genova 2008.
- Fabris A., *Intelligenza artificiale e libertà umana*, in "Vita e Pensiero", n. 5, 2019.

- Id., *Etica per le tecnologie dell'informazione e della comunicazione*, Carocci, Roma 2020.
- Ferrara F., *La filosofia dell'alterità nella composizione tra precetti e giustizia*, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", Rivistaweb Mulino, Fascicolo 2, dicembre 2022.
- Fulco R., *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano 2013.
- Geerts F., Osti A., Pisano F. (a cura di), "Lessico di etica pubblica", 3, 2012, n. 1.
- Guénon R., *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano 1990, pp. 160-161.
- Herzoh A., *Penser autrement le politique, Éléments pour une critique de la philosophie politique*, Kimé, Paris 1997.
- Id., *Levinas's Politics: Justice, Mercy, Universality*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2020.
- Irti N., *Dato personale, dato anonimo e crisi del modello normativo dell'identità*, in "Jus Civile", 2020, 3, 786.
- Id. e Severino E., *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Bari 2001.
- Janot P., *Lex humanoïde, des robots et des juges*, Thot, Rhône-Alpes 2017.
- Kelsen H., *Che cos'è la giustizia?*, Quodlibet, Macerata 2021.
- Levinas E., *Quattro Letture Talmudiche* (1968), prefazione e traduzione di A. Moscato, Il Melangolo, Genova 1982.
- Id., *Nomi propri* (1947-1976), a cura di F.P. Ciglia, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1984.
- Id., *Tra noi. Saggi sul pensare-all'Altro* (1951-1990), a cura di E. Baccharini, Jaca Book, Milano 1998.
- Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), con un testo introduttivo di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2010.
- Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), traduzione di S. Petrosino e M.T. Aiello, introduzione di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2011.
- Malka S., *Emmanuel Levinas, La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003.
- Pellecchia E., *Profilazione e decisioni automatizzate al tempo della black box society*, in "NLCC", 5/2018.
- Plourde S., *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Éditions du Cerf, Paris 1996.
- Prosperi A., *Giustizia bendata. Percorsi storici di un'immagine*, Einaudi, Torino 2008.
- Ruffolo U., *XXVI Lezioni di diritto dell'intelligenza artificiale. Saggi a margine del ciclo seminariale "Intelligenza Artificiale e diritto"*, Giappichelli, Torino 2021.
- Id., *Intelligenza artificiale. Il diritto, i diritti, l'etica*, Giuffrè, Milano 2020.
- Simone A., *Mater Iuris. La rappresentazione della giustizia nella prima modernità*, in "Parolechiave", n 53, 2015.
- Soloveitchik J.B., *Riflessioni sull'ebraismo*, Giuntina, Firenze 1998.
- Susskind R., *L'avvocato di domani, il futuro della professione legale tra rivoluzione tecnologica e intelligenza artificiale*, Guerini, Milano 2019.
- Tsongo Luutu V., *Penser le sociopolitique avec Levinas*, Profac, Lyon 1993.
- Vigna C., *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.

## Recensioni



## Paolo Maria Aruffo

Maria Russo, *Sartre. Vita di un filosofo radicale*, Carocci, Roma 2024, pp. 396

La ricostruzione di Maria Russo, pubblicata per i tipi di Carocci, è aperta da una *Premessa* e si sviluppa in sei capitoli che constano ognuno di tre paragrafi. Proprio il titolo della *Premessa* manifesta l'interrogativo che accompagnerà il lettore fino all'ultima pagina: «che cosa possiamo sapere di Jean-Paul Sartre?». La eco a *L'idiota della famiglia* colloca questo lavoro nel solco metodologico delle psicobiografie, istituendo immediatamente il gioco dialettico tra universale e singolare che scandisce il ritmo del pensiero sartriano. Risulta poco utile ai fini di questa recensione tentare di riassumere le vicende biografiche di Sartre – che le lettrici e i lettori troveranno minuziosamente descritte – e le poche che saranno riportate più avanti fungeranno da esempi. Sembra invece opportuno prendere le mosse dalla già citata *Premessa*, per poter meglio contestualizzare i dichiarati intenti.

L'autrice, appena concluso il primo capoverso, ammonisce «chi legge»: «non crediamo di poter rispondere in modo esaustivo alla domanda che ci siamo posti; è necessario sapere, oggi, chi *era* Jean-Paul Sartre». Occorre, per il momento, sospendere il giudizio sulla prima parte di questa affermazione e concentrare l'attenzione sul suggerimento che viene lanciato agli occhi di chi legge tramite l'uso del corsivo: «chi *era* Jean-Paul Sartre». Il rinvio al passato – all'uomo Jean-Paul Sartre, che «la morte ha reso un destino» – sembra invitarci a comprendere e utilizzare gli strumenti concettuali dell'esistenzialismo come una sorta di grimaldello, una volta riconosciuto che «Sartre ha anticipato tutto quello per cui stiamo combattendo ancora nel nostro presente». In una parola, l'opera, che sia essa costituita da un particolare tipo *engagement* letterario o dalla totalità di una vita, ha sedimentato il suo senso e sta a noi la possibilità di recuperarlo. Non a caso, è poco dopo reso noto che «il vero intento di questo volume è quello di convincere che si può essere ancora esistenzialisti: al di là del secolo breve, al di là di Parigi, al di là dello stesso Sartre». Ci si chiede allora come possa convincere una proposta del genere, collocata all'inizio un'opera biografica. Sarebbe l'equivalente del diventare materialisti dopo aver letto una biografia di Marx, ma naturalmente non

è questo il punto. Occorre individuare le strategie che la stessa autrice impiega per comprendere e valutare il suo intento.

Come in ogni biografia, il primo evento è la vita: si assiste alla nascita di Jean-Paul Sartre. L'impressione che ne viene restituita è quella di un momento corale: il piccolo Poulou nasce al contempo sotto i nostri occhi e sotto gli occhi del mondo, come la coscienza descritta nelle opere filosofiche che scriverà nel corso degli anni. La morte del padre diventa un'assenza incarnata dal rapporto con il nonno, l'amore materno «un sogno lusinghiero nel sonno di un re», lo sguardo dei suoi coetanei «una piccola anteprima del suo inferno». L'infanzia è il periodo in cui si formano le prime passioni, i primi progetti, la prima immagine di sé, e il piccolo Sartre non faceva eccezione: la sua situazione chiedeva che diventasse scrittore. Il resto è storia nota, ma in questa sede interessa come viene raccontata.

I vari piani della descrizione interagiscono tra loro come in un lungometraggio, al punto da sembrare quasi un montaggio di intimità, letteratura, drammaturgia e filosofia insieme. L'attenzione posta da parte dell'autrice sul rapporto tra Sartre e il cinema – da viva passione giovanile a occasione di lavori e collaborazioni più o meno felici, ma sicuramente redditizie – risulta esplicita già dalle primissime pagine e rimane, ad oggi, un aspetto poco sondato dalla critica. Alla costellazione lessicale della Settima Arte appartiene un'espressione frequentemente impiegata nel testo: alcuni personaggi che condividono la scena con Sartre diventano suoi «controcampi», sia recitando il ruolo di amici e rivali (come Paul Nizan, Raymond Aron, Albert Camus, Maurice Merleau-Ponty), sia costituendo degli *exemplaria* esistenziali (come Jean Genet e Gustave Flaubert). La resa in questi termini delle strutture relazionali permette di mettere in figura quella che nel pensiero del filosofo sarà chiamata la dialettica della libertà e di focalizzare al contempo l'attenzione su alcuni aspetti che sono pertinenti al metodo impiegato nella ricostruzione, ma nascondono delle implicazioni teoriche più ampie. Il controcampo inteso come strumento descrittivo permette di entrare nel vissuto di Sartre e di utilizzare (anche) i suoi occhi, tanto da farlo diventare sempre più nel corso della lettura “uomo tra gli uomini” e orizzonte determinato, entro il quale il mondo si manifesta. Tutto ciò è condensato perfettamente nell'analisi dell'esperienza della guerra, in cui «Sartre [nello scrivere i suoi *Carnets de la drôle de guerre*] si fa testimone della metamorfosi del mondo e delle sue relazioni»: è in un certo senso la fine di Antoine e l'inizio di Mathieu, l'uomo solo raggiunge l'età della ragione. La mano dell'autrice riesce ad essere insieme narratore onnisciente, spettatore disinteressato e sguardo sartrianamente inteso: è il montatore che dà forma e struttura ai controcampi, la voce narrante che rende il singolo evento un'intersezione di connessioni, il punto di vista di Altri che inevitabilmente oggettifica

Jean-Paul Sartre per poterlo comprendere. Naturalmente ognuno di questi tre aspetti notati, pur potendo essere analizzato di per sé, non deve restituire l'impressione di una frammentarietà tra i registri intrinseca alla ricostruzione, che risulta invece particolarmente organica nonostante le numerose sfaccettature dell'elettismo di Sartre. A questo punto si potrebbe tentare di rispondere in maniera più netta all'interrogativo che si era posto all'inizio: perché delegare a una biografia l'onere di convincerci ad essere "ancora" esistenzialisti?

La prima osservazione, per quanto scontata, consisterebbe nel rendere esplicito il ruolo del lettore nei confronti di questa biografia. Sartre diventa a sua volta un controcampo: il nostro. Il testo spinge il lettore a prendere atto dei conflitti del filosofo francese, facendolo impegnare e commuovere "con Sartre" e "oltre Sartre". L'esperienza della lettura (psico)biografica, già nei casi di Genet e Flaubert, sfuma i confini tra soggettività e oggettività, tra universale e singolare, rivelando come le strutture stesse dell'esistenza possano risultare vuote senza la capacità propulsiva dei progetti singolari che si fanno carico dell'umano, da un lato come una condanna (si vedano i vari volti che assume l'oppressione nella produzione sartriana) e dall'altro come un sogno utopico (dall'uomo come Dio mancato alla morale della fratellanza). Maria Russo mostra come una ricostruzione di questo tipo possa essere non solo la porta d'accesso a uno dei pensatori più originali (e tristemente dimenticati) del secolo scorso, ma anche l'esempio concreto di un'esistenza in situazione. Rilevato questo, le speranze per una possibile ripresa della filosofia dell'esistenza sembrano ravvivarsi: come si può essere esistenzialisti rifiutando alla contingenza il suo valore determinante?

All'inizio di questa recensione non si era presa posizione riguardo alla possibilità di riuscire a capire «che cosa possiamo sapere di Jean-Paul Sartre», mentre l'autrice ha riconosciuto da parte sua l'impossibilità di una risposta esaustiva, reindirizzando l'analisi su «chi era Jean-Paul Sartre». Il suggerimento che ci si permette di avanzare, a lettura ultimata, è quello di connettere questi passaggi della *Premessa* alla descrizione della morte di Sartre nelle ultime pagine, dove l'obiettivo della macchina da presa indugia un attimo in più sui suoi cari: «nessuno di loro, di fronte alle nuove sfide della storia, poteva più correre a lui [...] per chiedergli: che cosa ne pensi, Sartre?». Se si operasse questa connessione allora le domande poste (chi era Jean-Paul Sartre? Si può ancora essere esistenzialisti?) ne formerebbero insieme una sola: chi era Sartre per noi? Le risposte possono essere diverse: un cane morto, un padre da uccidere, un monumento logorato dal tempo, o un controcampo a cui chiedere «che ne pensi, Sartre?» senza necessariamente trovarsi d'accordo. Il dato di fatto è che questa domanda con un verbo rivolto al passato è pronunciata nel nostro presente. Forse a ben vedere c'è davvero speranza e possiamo

riuscire a sapere qualcosa su Jean-Paul Sartre, ma solo a patto di accettare un significato del verbo “sapere” più pregnante (e sartriano), così da scoprire che nelle pagine di questo libro non è raccontato solo il gioco di un bambino che sogna di diventare scrittore, ma anche la nostra libertà che spesso è trasformata in miraggio dai piccoli gesti di tutti i giorni. L'intento dell'autrice sarà realizzato solo a partire da queste condizioni, ma il pericolo della malafede è sempre in agguato.

I problemi trattati da Sartre sono più che urgenti e quantomai attuali, soprattutto alla luce dei recenti eventi. Il suo pensiero è una mano poggiata sulla nostra, come nel celebre esempio de *L'essere e il nulla*: sta a noi decidere se accettare di stringerla, rifiutarla, o ignorarla illudendoci di sfuggire a ogni tipo di responsabilità, rendendo inerti al contempo sia Sartre che le nostre verità. Si potrebbe anche arrivare a dire che siamo sempre stati esistenzialisti, ma, riprendendo Nietzsche, troppo a lungo abbiamo utilizzato questa scuola di pensiero come una metafora logora che ha perso la sua forza sensibile.

## Giuseppe De Ruvo

A. Volpe, *Solidarietà. Filosofia di un'idea sociale*,  
Carocci, Roma 2023, pp. 126.

Quando una parola o un concetto diventano onnipresenti nel dibattito pubblico, allora l'analisi filosofica si fa necessaria. I fraintendimenti e le banalizzazioni sono infatti sempre pericolosi, specie se a subirli è una nozione – come quella di solidarietà – che, apparentemente, indica un atteggiamento e delle pratiche che dovrebbero essere condivise da tutti. Anzi, è proprio in virtù della carica normativa insita in questo concetto che lo studio di Alessandro Volpe è di fondamentale importanza per chiarire storia, significato e potenzialità critica dell'agire solidale. Infatti, in una congiuntura storica caratterizzata dal ritorno della competizione tra grandi potenze, dall'imporsi della crisi ecologica, da recrudescenze autoritarie e dalla progressiva rottura del legame sociale, l'inflazione – a livello retorico – del termine “solidarietà” manifesta, paradossalmente, una sua scarsa implementazione pratica. Contraddizione intrinseca, giacché – come Volpe mostra magistralmente nel suo testo – la nozione di solidarietà è *immediatamente* pratico-normativa. Determina, o dovrebbe farlo, una forma intersoggettiva di agire comune (capp. 2 e 4) orientato a uno scopo condiviso, necessario per far fronte alla crisi permanente nella quale ci è capitato di vivere.

Ma la solidarietà ha anche una storia. Il primo capitolo del testo è infatti dedicato alla genealogia di questa nozione. Volpe, qui, compie un'operazione più concettuale che filologica: il termine, infatti, è di origine latina, ma nasce, nel diritto romano, con accezione giuridico-economica (pp. 21-22). E tuttavia, antesignani della solidarietà – o, meglio, di forme di agire solidale – possono essere già rintracciati nelle riflessioni sulla *polis* di Aristotele (p. 22). Ma il vero antenato del concetto di solidarietà, concetto tipicamente *moderno*, è quello di fraternità, per come emerso durante la rivoluzione francese: la fraternità, scrive Volpe, “era intesa in termini sociali come la realizzazione della libertà politica di tutti i cittadini” (p. 23). E tuttavia, nota l'autore, della triade *liberté, égalité, fraternité*, quest'ultima nozione è l'unica a non tramutarsi immediatamente in un diritto. Addirittura, Napoleone la cancellerà con un colpo di spugna, affiancando a libertà e uguaglianza il concetto di *propriété*. La solidarietà

verrà dunque recuperata dal movimento operaio, trasformandosi certamente in solidarietà di classe, ma mantenendo una forte carica normativa e universalista: cos'è, del resto, la marxiana società senza classi se non una società solidale, mutualista e in cui le libere individualità cooperano per il bene collettivo?

Da un testo intitolato *Solidarietà*, poi, ci si aspetterebbe un approfondita analisi del pensiero di Durkheim e del plesso solidarietà meccanica/solidarietà organica. Tale riflessione non è assente dalla ricostruzione di Volpe ma è interessante notare come l'autore dedichi al sociologo francese solo poche pagine (pp. 26-29), mentre maggiore attenzione è dedicata all'analisi della solidarietà nelle principali culture politiche moderne (pp. 31-40), ovvero il patriottismo moderno, il cristianesimo sociale e il socialismo. A nostro modo di vedere, questa scelta non è affatto casuale e riflette lo spirito che permea il testo: la solidarietà non è solo un concetto sociologico. Essa è, *in primis*, una forma dell'agire in comune, che *non può non incarnarsi politicamente*. La solidarietà non può essere "impolitica".

È su queste basi che Volpe definisce la solidarietà come "una relazione simmetrica di mutuo supporto e condivisione del rischio basata sul riconoscimento di una causa comune" (p. 49). Su questa definizione si gioca l'intero plesso teorico del libro, che permette anche di illuminare le sezioni seguenti. Infatti, l'agire solidale dipende, innanzitutto, dal "riconoscimento di una causa comune". Ma come avviene questo riconoscimento? Secondo Volpe, la solidarietà è soprattutto una "reazione contro le ingiustizie" (p. 62). Siffatte ingiustizie non debbono essere necessariamente comprese intellettualmente da chi le subisce. Il semplice fatto di *sentirle ed esperirle con altri* porta all'instaurazione di rapporti di solidarietà che, intesi come pratiche intersoggettive, *non possono non porsi il problema del superamento dell'ingiustizia*. In alcuni passaggi, pur senza citarlo, l'analisi di Volpe ricorda i passaggi dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* di Marx, in cui il filosofo di Treviri si rende conto che il "bisogno di una società migliore" emerge negli operai solo quando sono *insieme*. Quando, seduti in qualche taverna, parlano tra di loro delle angherie e delle ingiustizie che subiscono.

Da questo punto di vista, si comprende anche perché Volpe, seguendo Habermas, consideri la solidarietà *co-originaria* rispetto alla giustizia, per quanto da essa indivisibile (pp. 60-61). L'approccio dell'autore è più materialistico di quello dell'autore della *Teoria dell'agire comunicativo*, ma si basa su due assunti comuni. Primo: senza solidarietà non si dà tessuto sociale in grado di comunicare razionalmente sull'ingiustizia, dunque di intraprendervi un discorso critico; secondo: la nascita di forme di solidarietà, intesa come reazione all'ingiustizia, manifesta che potrebbero essersi generate delle contraddizioni pratiche immanenti alla società o che il "sistema" sta colonizzando il "mondo della vita".

La solidarietà è dunque al contempo spia dell'irruzione dell'ingiustizia e condizione trascendentale di possibilità per un discorso autenticamente critico, nella misura in cui la liberazione dall'ingiustizia assume le forme dell'emancipazione collettiva mediata da un processo comunicativo reciproco, in cui gli attori riflettono sulle loro condizioni di oppressione e sviluppano strategie per risolvere problemi. In questo senso, si comprende perché Volpe consideri il *free riding* e l'indifferenza i principali nemici della solidarietà. Nelle pratiche di *free riding* viene infatti meno la dimensione attiva dell'agire solidale (p. 49) – che prevede anche dei “rischi” – mentre nell'indifferenza, come già sottolineato da Rahel Jaeggi, l'ingiustizia viene in qualche modo naturalizzata, la causa comune ignorata e il mutuo supporto considerato poco più che una perdita di tempo (p. 48).

Nelle parti conclusive del volume, Volpe compie un'analisi della solidarietà a livello delle istituzioni europee, rintracciando in tale concetto uno degli elementi valoriali e assiologici che dovrebbero esserne alla base. Peraltro, l'autore è perfettamente consapevole che, in molteplici ambiti, la crisi dell'Unione Europea è, *in primis*, una crisi dell'agire solidale. Basta pensare alla (non) gestione della questione migratoria o all'opposizione tra paesi cosiddetti frugali e paesi indebitati. Tuttavia, secondo Volpe, la risposta di Bruxelles alla pandemia – ovvero il *Next Generations EU* – deve essere considerato come un momento di svolta, giacché “tutti i paesi membri si sono trovati di fronte a un vero e proprio bivio esistenziale: agire insieme, condividendo le proprie risorse, o lasciare che la casa europea cadesse a pezzi” (p. 86). La risposta europea alla crisi sociale generata dalla pandemia – al di là dei tecnicismi economici – può essere dunque considerata una risposta basata su un agire solidale, giacché la crisi è stata affrontata condividendo i rischi, attraverso azioni reciproche e di mutuo soccorso mirate alla risoluzione di un problema.

Se, in conclusione, volessimo trovare un limite alle analisi svolte nel testo di Volpe, potremmo individuarlo in un plesso teorico che, forse, non viene preso sufficientemente in considerazione. Infatti, l'autore conclude il testo auspicando una teoria critica dei rapporti di solidarietà, necessaria per pensare le sfide poste dalle trasformazioni socio-economiche, dalla digitalizzazione e dai cambiamenti climatici. Come si scrive nella conclusione del testo, infatti, “questi diversi percorsi tematico-critici, se condotti con metodo e rigore analitico e normativo, possono contribuire a portare il concetto di solidarietà al centro dei dibattiti sulla giustizia nella società contemporanea” (p. 109). A nostro avviso, però, la solidarietà – o meglio, una teoria dell'agire solidale come quella sviluppata dall'autore – potrebbe svolgere anche un ruolo differente all'interno della teoria critica, che non si limita ad analizzare o descrivere le forme di associazione, ma che mira anche a rintracciare e svelare nascosti meccanismi di potere e oppressione.

Sulla scorta delle considerazioni fin qui svolte, infatti, si potrebbe pensare a un potenziale impiego della nozione di solidarietà come *benchmark* empirico per la teoria critica dell'ideologia. Se, infatti, la solidarietà sorge a seguito della percezione di ingiustizia – o, in maniera meno sostantiva, perché si è intravista la possibilità di un ordine sociale più razionale di quello attuale – allora l'assenza di solidarietà in situazioni *oggettivamente* ingiuste e oppressive potrebbe essere sintomo della presenza di dispositivi ideologici particolarmente potenti, che portano una forma di vita – per usare nuovamente le parole di Jaeggi – a un “blocco di apprendimento sociale”. Una “forma di vita oppressiva” (espressione recentemente coniata da Titus Stahl) sarebbe dunque una forma di vita che – attraverso ideologie o, nel peggiore dei casi, con l'uso della forza – rende artificialmente difficile e complesso lo sviluppo di forme di agire solidale effettivamente progressive, ovvero orientate alla risoluzione dei problemi di una particolare forma di vita.

In fin dei conti, lo stesso Volpe, riprendendo le considerazioni di Honneth (p. 77), è perfettamente consapevole del fatto che la solidarietà non si configura come un fine in sé. Piuttosto, essendo essa orientata verso una causa comune, ha come obiettivo fondamentale quello di aumentare la quota di libertà sociale presente in una collettività, ovvero «quel tipo di esperienza di autonomia fondata sulla presenza attiva di altri soggetti» (p. 73). È dunque del tutto evidente che, in situazioni oppressive, l'assenza di pratiche solidali dovrebbe essere considerata a tutti gli effetti una “patologia”, proprio nel senso di Axel Honneth, da indagare riflessivamente e normativamente.

Ciononostante, il testo di Volpe si presenta estremamente ricco e denso di spunti. E, per chiudere come abbiamo iniziato, assolutamente fondamentale per chiarire gli aspetti storici, concettuali e critici di un concetto molto sbandierato, ma sfortunatamente poco praticato.

## Francisco M. Ortiz-Delgado

Arianne Shahvisi, *Arguing for a Better World. How Philosophy Can Help Us Fight for Social Justice*, Penguin Books, New York, 2023, pp. 293

In *Arguing for a Better World*, Arianne Shahvisi (researcher and professor of ethics at the University of Sussex and the University of Brighton) offers a rigorous, scholarly, but sometimes quite personal reflection on contemporary sociocultural and ethical issues (mainly from the decade 2012-2022). She analyzes a diverse range of topics in nine chapters, such as “wokism,” racism, feminism, environmentalism, and others. The book defends progressive sociocultural positions and effectively argues against conservative and oppressive stances.

Throughout the book, Shahvisi explains the dialectics between the different progressivism-related or oppression-related topics mentioned. For example, she explains the relationship between capitalist exploitation and racism by speaking of a dialectic where the persistence or intensification of racism is due to the existence of a “hierarchy of exploitation.” In this hierarchy, the members of the lower or middle classes of a dominant ethnic group, for example, the “whites” from the lower class in the United States, think they are less exploited (or think that they would be less exploited) than other ethnic groups, for example, in comparison to the non-whites, and, therefore, such poor “whites” do not fight against capitalist exploitation in general and, much less, against racism (p. 12). This “thinking”, according to the author, comes from white people’s belief in the “system” as one that will grant them their “rightful place” above other ethnic groups. Even more, the poor “white people” do not realize that all people belonging to the lower or middle classes, independently of their ethnicity, are equally exploited and all have very few real possibilities of moving up socially.

In another dialectical case, Shahvisi shows us how racism combines with classism and sexism to oppress a person simultaneously as a member of a historically oppressed ethnic group, as a member of the lower class, and as a member of the oppressed gender. This implies, for the people seeking social justice, that we must fight *simultaneously* against the different types of oppression, without separating or favoring one from the other, and this is because “All of us have multiple identities, and

privilege and oppression coexist along different dimensions of a person's experience. My father is a person of color and a Muslim, but he is a heterosexual man. My mother is white, but she is a working-class woman. Both of them have forms of privilege and oppression marbled through their experiences in ways that are hard to untangle" (p. 23).

The author's interest in addressing the dialectics between the diverse ways of oppression is also due to her idea of the necessity of intersectionality for the fight for social justice. And, she explains, the intersectionality is possible through three avenues: there is heterogeneity in the fight for social justice, which means that different social struggles could exist simultaneously and must converge; there is "non-additivity" in different cases of oppression because one person could be oppressed in several ways simultaneously, therefore, it is possible intersectionality as we do not compare the oppression of two oppressed persons if one of them is oppressed in more ways than the other (for example, two members of the exploited lower economical class should not be compared in their oppression if, in addition, one of the exploited belongs to a historically oppressed ethnic group or, to the oppressed gender, etc.); and, finally, in intersectionality there are "conflicting interests", especially when one chooses to privilege some over others, but we must avoid such conflict fighting against *all* kinds of oppression (for example, in the United States, the fight against racism towards African Americans should be implemented in concordance with the feminist struggle, as African-American women are frequently and doubly oppressed; by the white majority and by the black husbands) (pp. 24-29).

I will now dwell briefly on the author's incisive comments against the critics of the welfare policies in favor of historically marginalized groups (pp. 67-72). Then I will connect those comments with some of the (cultural) situation in Mexico. (I will briefly comment in this recension about some aspects of the left, the progressivism, and the "culture war" in Mexico because is the cultural context that I know the most (I am Mexican), and also with the objective that the international reader could appreciate how Shahvisi's deliberations can be applied to other contexts (beyond the United Kingdom and the United States)). Shahvisi tells us that "Welfare recipients are often portrayed as being feckless and work-shy. Further, there is a widespread association between welfare and people of color: consider the idea in the United States of the 'welfare queen' who, thanks to racist stereotyping, is typically understood to be Black, or the idea in the United Kingdom that immigrants are illegitimately reliant on the state" (p. 69).

Using this comment, I outline that, in the case of Mexico, there is a prejudice (often explicit, even among the right-wing political class) shared by the conservative and/or classist groups, in which Indigenous

people and/or much of the population in the south/southeast of the country is considered intrinsically feckless, irresponsible, and “work-shy” or “güevona” (lazy). Such prejudice has been more politically explicit since the left accessed to the Mexican federal power in 2018, because such political left has increased or created several welfare state programs. So, the “industrious” classes in the north of the country, as well as in Jalisco and Mexico City, have increased their attacks and disdain (even if only verbally) toward such welfare or aid programs, for the poor or Indigenous groups (in short, these are the Mexican ‘welfare queen’ groups). The author clearly tells us that we must be alert to this type of discourse or thought against welfare state and against the help towards marginalized groups as such discourse is, in truth, racist and classist.

Shahvisi then analyses the concept of “dog whistling,” this concept outlines the use of ambiguous and veiled phrases by racists. These phrases are used by racists to draw the attention of other racists and far-right people without being openly accused of being racist. The “dog whistle” is also used by sexists, classists, and other people with oppressive ways of thinking, to avoid openly sympathizing with politically incorrect or far-right ideas. And such dog whistle, in turn, would prevent their reputation from being damaged (p. 62). Extending the concept to Mexico, I believe that those who call the current Mexican president Claudia Scheinbaum “presidente”, instead of “presidenta” (i.e. those who deliberately opt to not pronounce the “a”, indicative of feminine, in the Spanish substantive “president”) are expressing a veiled sexism. These people that use “presidente,” for referring to Sheinbaum, are sending a nod to all conservatives as they subtly indicate their opposition towards gender equality, feminism, inclusive language, etc. And yet, they cannot be accused of being sexist, misogynistic, unjust, anti-liberal, because they are simply avoiding changing a letter in a word.

Regarding feminism and machismo, the author delves into interesting and important issues, such as how certain men are far more privileged than others within the patriarchal system. Shahvisi points out that “The vast majority of men are poor and powerless, their male ‘privilege’ a currency rendered almost worthless by other oppressed identities or by bad luck. They lead lives of thwarted promises and are ill-equipped to manage their disappointment, which can lead to shabbier displays of dominance, often directed at women” (p. 89). This implies that men have to be more violent, bellicose, anti-pacifist, anti-effeminacy, etc., to triumph inside the patriarchy, precisely in the role of “man” (which also unfortunately impacts the construction of peace and/or pacifism).

Expanding on the issue of nonviolence and pacifism, the author takes the position that resistance against oppression and social injustice sometimes needs to be violent (p. 110). This is a position that, as a (moderate)

pacifist, I do not agree with, but I would accept that nonviolent or peaceful struggle against oppression and social injustice is often ineffective or very slow. Of course, for nonviolent struggle against systemic oppression to be effective, such a struggle must be organized globally, and this is highly unlikely, if not impossible. The author then confirms that, in effect, the anti-racist struggle, as well as the anti-colonial struggle, must be eminently global: “Our anti-racist movements cannot merely condemn the colonialism of the past, they must also denounce the ongoing colonialism that is evident in the fact that the darker-skinned two-thirds of the global population are at much greater risk of poverty, disease, premature death and the effects of the climate crisis” (p. 121).

Another two concepts discussed in the book that I find useful for researchers of systemic oppression is “credibility deficit,” and “testimonial injustice.” Shahvisi delves into the idea of credibility deficit and, among other things, argues that it arises when a person belonging “to a marginalized group,” and because she/he belongs to this group, is systematically unbelieved (p. 131). Again, I extend this idea to the Mexican experience: when lower-class people and/or indigenous persons report a crime (almost) anywhere in Mexico (but specially anywhere out of Mexico City), they suffer from a credibility deficit, and the authorities either deny the seriousness of the report, or completely doubt the statements, or pretend to believe them but do nothing to investigate the denounce. Shahvisi states that “Challenging testimonial injustices requires us to destabilize the stereotypes on which they rely and radically revise how we apportion credibility. [...] Consciously breaking away from the received views of who is believable promises to move us all towards something more like the truth” (p. 154).

Finally, I must say that the text addresses the most recent debates on the various forms of structural oppression, from the ancient and traditional patriarchy up to the rapacious neocolonialism in the 21st century. However, although the text sometimes seems to jump from one topic to another without a clear order, this does not lessen the arguments. This is also, as I noted, a personal book, essay-like in tone, which is nevertheless useful for rigorous researchers seeking to improve their arguments against conservatism and the enemies of cultural or socioeconomic progressivism. Such usefulness is especially true for obtaining arguments to defend the misnamed “wokism,” as well as the misnamed “cancel culture.” In this respect, before finishing, I have to declare that Shahvisi’s arguments against the detractors of “cancel culture” are particularly compelling because she dares to declare that “cancel culture” does not even exist. In other words, Shahvisi convincingly argues that “cancel culture” is merely (bad) right-wing propaganda (pp. 178-182). *Arguing for a Better World* is then an indispensable text for taking a clear pro-social-justice position in the current (also misnamed) “culture war.”

## Cecilia Vergani

Hartmut Rosa, *Indisponibilità. All'origine della risonanza*, Queriniana, Brescia 2024, pp. 176.

Ordinario di sociologia all'Università Friedrich Schiller di Jena e direttore del Max-Weber-Kolleg dell'Università di Erfurt, Hartmut Rosa è considerato oggi uno degli esponenti di spicco della quarta generazione della teoria critica francofortese. Noto per le analisi culturali e strutturali della Modernità in termini di *accelerazione sociale* (2005), è autore di una vasta produzione filosofica, il cui nucleo teorico fondamentale è espresso all'interno di tre importanti monografie: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor* (1998), testo dedicato alla ricostruzione del pensiero filosofico di Charles Taylor; *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (2005), tesi di abilitazione contenente un'analisi sociologica sulla Modernità e, infine, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung* (2016), libro dedicato all'elaborazione di una teoria critica incentrata sul concetto di *risonanza*.

All'interno dell'ambizioso progetto teorico di analisi della contemporaneità a partire dal binomio concettuale *alienazione-risonanza*, il saggio *Indisponibilità. All'origine della risonanza* rappresenta un interessante contributo per lo studioso che intenda afferrare la portata innovativa della proposta dell'autore. In questo saggio, apparso in Germania nel 2018, infatti, Rosa ripercorre alcune sue riflessioni elaborate in *Resonanz* per poi arrivare a esporre interessanti e inedite considerazioni sul nostro modo di relazionarci *all'indisponibile* e sulle conseguenze che questa relazione ha sulla possibilità di vivere esperienze di risonanza.

In una società che ci siamo abituati a concepire essenzialmente come l'esito della riduzione del "reale" al "disponibile", Rosa porta in evidenza il ruolo decisivo, nella costituzione dell'esperienza e del senso, di ciò che si presenta con i caratteri di una "realtà" di cui non possiamo "disporre", *l'indisponibile* – una realtà che proprio come tale ci diviene accessibile, attraverso gli affetti che sollecita e l'interiorità che suscita.

Secondo l'autore, il modo in cui noi, in quanto soggetti, e le istituzioni e le pratiche culturali della società, entriamo in rapporto con *l'indisponibile* costituisce un punto di vista fondamentale da analizzare per indagare il rapporto moderno con il mondo (p. 30). Il legame intrinseco tra *riso-*

*nanza e indisponibilità*, inoltre, pone importanti questioni intorno all'esistenza di spazi residui di manifestazione *dell'indisponibile* nelle società occidentali del mondo sviluppato. Qual è il destino della *risonanza* in una costellazione socioculturale dell'esperienza come quella odierna, in cui il dominio, la conquista e l'utilizzo rappresentano le modalità predominanti di relazione e incontro con il mondo? Tale interrogativo nasconde una domanda ancora più radicale: com'è accaduto l'oscuramento dell'*indisponibile* che ha costretto la *risonanza* dentro i limiti dell'ossessione produttiva, utilitaristica e materiale?

Il testo si presenta articolato in 9 brevi capitoli. Nel primo capitolo del volume, Rosa definisce le società tardo-moderne come formazioni sociali “che si basano *strutturalmente* sul principio della stabilizzazione dinamica e *socialmente* sul principio dell'incessante aumento del nostro raggio di azione” (p. 37). Secondo questa prospettiva, le società contemporanee si stabilizzano solamente in modo *dinamico*, ovvero nella costante ricerca di crescita economica, accelerazione tecnica e innovazione culturale, spinte dalla minaccia della regressione e dalla “paura del sempre meno”. Secondo l'autore, questa spinta costante all'accrescimento, strutturalmente istituzionalizzata, si traduce a livello culturale nella strategia del *rendere il mondo disponibile*. Scrive Rosa: “il mondo ci appare [oggi] come qualcosa da conoscere, da dischiudere, da raggiungere, da conquistare, da dominare e da controllare” (p. 44). Da questo deriva la prima tesi fondamentale sviluppata nel testo, secondo cui “per il soggetto tardo-moderno il mondo è divenuto semplicemente un punto di aggressione” (p. 35). Ma quali conseguenze ha questa propensione a rendere il mondo *disponibile*? Dove porta il nuovo imperativo categorico che recita “*Agisci sempre in modo da aumentare ciò di cui puoi disporre*”? (p. 41). Queste sono le domande centrali che guidano il saggio.

Come emerge nei capitoli immediatamente seguenti, secondo il sociologo tedesco, il tentativo di rendere disponibile il mondo ha come risvolto paradossale il ritrarsi del mondo stesso. Reso sempre più disponibile, il mondo diventa muto, silenziato, un mondo con cui non è più possibile alcun dialogo. Conseguenza della disponibilità illimitata è, dunque, l'ammutolarsi del mondo e il suo divenire (nuovamente) indisponibile. In altre parole, l'aspirazione propria della Modernità di rendere il mondo disponibile – nelle sue molteplici dimensioni di renderlo *visibile, raggiungibile, dominabile e utilizzabile* – ha come effetti principali fenomeni come l'alienazione, la reificazione, il disincanto e la perdita di mondo. La Modernità si ritrova oggi, pertanto, a vivere una situazione di paradosso, in cui il movimento di messa a disposizione del mondo è giunto al limite e si è capovolto dialetticamente nel suo contrario. Prima di intraprende-

re un'analisi del perché il rapporto tra disponibilità e indisponibilità sia centrale nella comprensione della stortura del moderno rapporto con il mondo, Rosa prospetta un modo alternativo di rapportarsi ad esso, un atteggiamento che vede il mondo come un punto di risonanza.

Così, nei capitoli 4 e 5, egli riprende e chiarisce la nozione di “risonanza”, definendola come quella relazione responsiva e imprevedibile con il mondo, quella forma di rapporto di reciprocità tra soggetto e mondo, radicalmente contrapposta al modo aggressivo di entrare in relazione con esso. Questa modalità di relazione è definita da Rosa attraverso quattro caratteristiche: (I) il momento del contatto (affezione), durante il quale il soggetto viene *toccato*, raggiunto o *mosso* internamente da una parte di mondo che si rivela ai suoi occhi come significativa in sé; (II) il momento dell'autoefficacia, nel quale il soggetto reagisce attivamente alla chiamata tramite una risposta personale, un'emozione; (III) il momento della trasformazione, durante il quale la relazione risonante porta ad un cambiamento nel soggetto e nell'oggetto e, infine, (IV) il momento dell'indisponibilità. Il termine “risonanza”, centrale nel testo *Resonanz* del 2016, era stato introdotto dal filosofo tedesco nel tentativo di delineare un criterio etico di vita buona alla luce del quale svolgere una critica dell'alienazione contemporanea. In queste pagine, questo concetto – che si avvicina a quello di *eros* di Marcuse e a quello di *mimesis* di Adorno e che costituisce il nucleo normativo della teoria critica di Rosa – viene ulteriormente elaborato e viene illustrato in modo inedito l'intrinseco legame tra risonanza e indisponibilità. Questo legame è riassunto in 5 tesi fondamentali. Nonostante “la costitutiva indisponibilità della risonanza e la disponibilità di principio delle cose non siano di per sé in contraddizione” (tesi I), “la risonanza implica una *semi-disponibilità*” (tesi II). Nelle relazioni di risonanza, non solo *l'esperienza*, ma anche le *cose* che incontriamo devono racchiudere un momento di indisponibilità, un'apertura all'inaspettato: un qualsiasi frammento di mondo, scrive Rosa, “può essere un oggetto con una risonanza solo finché non l'ho completamente colto, compreso ed elaborato, soltanto finché è qualcosa che mi tiene occupato e che mi sembra celare ancora qualcosa” (p. 81). Quell'oggetto, quella parte di mondo, resa completamente disponibile, diventerà, altrimenti, monotona e muta. Inoltre, “la risonanza richiede una indisponibilità che *parla*, che sia più di una mera contingenza” (tesi III) e richiede un atteggiamento di spontaneità dinamica da parte del soggetto. Infatti, “l'atteggiamento che mira a fissare, dominare e rendere disponibile un pezzo di mondo è incompatibile con l'orientamento alla risonanza; questo atteggiamento distrugge l'esperienza di risonanza con la sospensione della sua dinamica interiore” (tesi IV). Definiti questi aspetti della relazione di risonanza, Rosa sostiene che abbiamo bisogno di un mondo che possa essere raggiunto, piuttosto che di un mondo

illimitatamente disponibile, e identifica il conflitto fondamentale della Modernità come il risultato della confusione categoriale tra *accessibilità* e *disponibilità* (tesi V).

Nel sesto e settimo capitolo, infine, Rosa affronta il conflitto tra la propensione a rendere disponibile il mondo o gli eventi della vita e il desiderio di lasciarli semplicemente accadere. A tale scopo, si sofferma sull'esposizione di episodi di vita quotidiana in cui il dilemma tra orientamento alla disponibilità o alla risonanza emerge. La nascita e la procreazione, il processo di sviluppo e di educazione dei bambini, la pianificazione della vita nelle relazioni e nel lavoro, la digitalizzazione, l'anzianità e la morte emergono così come momenti della vita individuale in cui si rende manifesta la tensione tra il rendere sicuri e controllabili aspetti dell'esistenza e il desiderio di entrare in risonanza con essi. Tale conflitto, dal punto di vista sociale e istituzionale, invece, viene istituzionalizzato tentando di eliminare l'apertura all'indisponibile e di estendere costantemente il controllo sul mondo. Rendere tutto disponibile e ridurre gli imprevisti tramite processi di ottimizzazione, burocratizzazione, mercificazione e giuridicizzazione è una necessità strutturale del sistema; questo timore dell'incontrollabile e il rifiuto dell'imprevedibile, tuttavia, portano con sé il rischio della mercificazione e della commercializzazione di tutti gli ambiti della vita. Come emerge nell'ottavo capitolo, ciò che finora è rimasto totalmente indisponibile è il desiderio, il quale si rivolge sempre a qualcosa che non è disponibile.

Senza la pretesa di formulare l'ultima parola sulla questione della linea di confine tra il disponibile e l'indisponibile o sulla nostra relazione con quest'ultimo, il saggio di Rosa getta una nuova luce sui problemi politici e personali della nostra epoca e apre nuove strade di riflessione sulle contraddizioni proprie della Modernità – epoca in cui vediamo riemergere sentimenti di rabbia, disperazione e frustrazione, nonostante possibilità di controllo e dominio sul mondo senza precedenti. Secondo Rosa, questi fenomeni possono essere interpretati come risultato non di “ciò che ci è ancora negato, ma di ciò che abbiamo perso proprio perché ne disponiamo o lo dominiamo” (p. 173). Per questo motivo, l'analisi del filosofo tedesco si conclude con l'enunciazione della netta tesi secondo cui,

“il programma moderno di aumento dell'accesso al mondo, trasformando il mondo in un insieme di punti di aggressione, genera la paura dell'ammutolarsi del mondo e della perdita di mondo in un duplice modo: dove ‘tutto è disponibile’, il mondo non ha più nulla da dirci; dove è diventato indisponibile in senso nuovo, non possiamo più ascoltarlo perché non è più accessibile”. (p. 171)

Come la ragione strumentale nell'Illuminismo, giunta al suo apice, si trasforma in una nuova barbarie, il tentativo moderno di rendere il mon-

do disponibile sembra portare direttamente al suo opposto; non solo a un mondo privo di risonanza ma a un mondo caratterizzato da tratti di *illimitata indisponibilità*. Il mondo reso disponibile si trasforma nuovamente in un mondo non disponibile, solo che l'indisponibilità ora assume tratti negativi: assistiamo al ritorno "dell'indisponibilità della vita pratica, in un forma trasformata e spaventosa, come un mostro autocreato" (p. 163). Non più l'indisponibilità originaria ma un'indisponibilità radicale che produce un'alienazione radicale.

Il programma critico di Rosa apre tanti temi di discussione; in questa sede, tuttavia, mi limiterò a delinearne due in particolare. Innanzitutto, la proposta di Rosa solleva dubbi a fronte dell'esito normativo di una critica della società utilitaristica fondata sul concetto di risonanza. Il carattere concettualmente indeterminato dell'effetto di risonanza, infatti, porta con sé una resistenza significativa: la sua componente antropologica è riconosciuta, ma la sua attitudine ad istruire una razionalità critica e una propositività normativa adeguate alla sua funzione sociale non sembra ancora risolta. Rimane perciò il dubbio sulla possibilità di elaborare questa teoria della risonanza umana in termini compatibili con la pratica del giudizio sociale e in un modo tale per cui essa possa mettersi al servizio di un progetto di emancipazione che miri alla realizzazione di sempre maggiori forme di autonomia e libertà, individuale e collettiva. Se è vero che uno degli elementi che definiscono la specificità metodologica della teoria critica, di cui Rosa si dichiara erede e continuatore, è l'orientamento pratico volto a promuovere l'emancipazione da tutti gli impedimenti strutturali all'esercizio di un'autentica auto-determinazione, sembra necessario dedicare all'articolazione della risonanza come mediazione assiologica della prassi una riflessione specifica.

Inoltre, la diagnosi di Rosa sembra a tratti avvicinarsi alla "critica totale" di Adorno e ricadere nell'analogo rischio di un'indeterminatezza della teoria critica nei confronti della prassi effettiva. Come sfuggire al mondo *probabile*, la cui immagine "fatale" è delineata da Rosa nelle ultime pagine del libro, caratterizzato dal prevalere di un'illimitata e angosciante indisponibilità? Se le forme mostruose che il nuovo tipo di indisponibilità può assumere e che sono causa di estrema frustrazione e rabbia per i soggetti, sono risultato della complessità e velocità tecnica, dei processi sociali e politici, quale via d'uscita per evitare l'inevitabile? In cosa può consistere una radicale trasformazione della qualità della relazione con il mondo che metta in movimento i piani soggettivi e istituzionali, culturali e strutturali, e che sia in grado di impedire il "mostro" del ritorno dell'indisponibile? Un ulteriore approfondimento della dinamica tra *disponibile* e *indisponibile* rappresenta, senza dubbio, un interessante punto di partenza nel tentativo di far emergere un modo di disinnescare

la violenza sistemica della stabilizzazione dinamica e di restituire ai soggetti la possibilità di predisporre ad esperienze di risonanza con il mondo. Ci auguriamo, pertanto, che le riflessioni dell'autore accennate in queste pagine trovino presto uno spazio di approfondimento maggiore in quella che qui si ipotizza possa essere una quarta monografia del sociologo tedesco, dedicata alla dialettica tra *disponibile* e *indisponibile*.



*Finito di stampare  
nel mese di aprile 2025  
da Digital Team – Fano (PU)*