

ENDOXA/PROSPETTIVE SUL PRESENTE

8, 45, 2023

SETTEMBRE 2023

ENDOXA

Prospettive sul Presente

V: Università
degli Studi
della Campania
Luigi Vanvitelli
Dipartimento di Giurisprudenza



 **MIMESIS EDIZIONI**

ISSN 2531-7202

www.endoxai.net

ISSN 2531-7202

DIALOGHI

| | | |
|----|-----------------------|---|
| 7 | RICCARDO DAL FERRO | <i>Dialoghi - Editoriale</i> |
| 10 | RICCARDO DAL FERRO | <i>L'unico dialogo da cui nessuno può fuggire</i> |
| 13 | PIER MARRONE | <i>Volontà di dialogo</i> |
| 19 | CRISTINA RIZZI GULEFI | <i>Un dialogo è piacevole quando la controparte non è innamorata della propria voce</i> |
| 24 | MICHELE ILLICETO | <i>Dialogos: dal logos del dominio al logos della cura</i> |
| 29 | ROBERTO MERCADINI | <i>Da cosa dobbiamo guarire, Socrate?</i> |
| 33 | LUCILLA MININNO | <i>Madre: ovvero del cortocircuito nel dialogo tra l'uomo e l'arte</i> |
| 38 | SARA PATUZZO | <i>Scenari futuri in sanità</i> |
| 41 | TOMMASO ARIEMMA | <i>Verde Platone: il dialogo come forma ecologica</i> |
| 44 | GABRIELE DE FILIPPO | <i>I volti di Rembrandt e il dialogo della coscienza</i> |
| 49 | LUCREZIA ERCOLI | <i>Platone reloaded: il dialogo filosofico e noi</i> |
| 52 | ROBERTA FELICE | <i>Dialogo con IA</i> |
| 57 | | <i>Informazioni sulla rivista</i> |

DIALOGHI

DIALOGHI - EDITORIALE



RICCARDO DAL FERRO

Saper dialogare è saper filosofare.

Spesso ce ne dimentichiamo perché la filosofia viene perlopiù scritta e letta. Sono lontani i tempi in cui i filosofi rifuggivano dalla scrittura, non volendo cristallizzare i propri insegnamenti su pagine inchiostrate. Di conseguenza, sono lontani i tempi in cui nell'interscambio dialogico si consuma il cuore della vicenda filosofica. Questo ha delle conseguenze concrete.

Prima di tutto, la filosofia si rinchiude nella torre d'avorio, o meglio, nella stanza dello scrivente, diventando un fatto privato, uno "sporco fattuccio personale" come avrebbe detto **Deleuze**. In secondo luogo, la messa in discussione delle idee che impone spontaneamente il dialogo lascia il posto al convincimento sistemico che la

pagina scritta, non avendo obiezioni da porre, permette di nutrire. In ultima istanza, la relazione filosofica si trasforma in solipsismo, quello che dovrebbe essere un dialogo aperto diventa un monologo chiuso e il filosofo si dimentica della piazza, dell'interscambio, della diatriba.

Sono tutte perdite, sia chiaro, controbilanciate dalla ricchezza possibile della pagina scritta: i pensieri diventano più lucidi, meno emotivi, più emendati; le memorie resistono maggiormente al tempo, il numero dei possibili interlocutori (tardivi) si moltiplica a dismisura. Ma forse è giunto il tempo di ritornare al dialogo, prima di tutto perché la filosofia è un dialogo con il sé che deve passare necessariamente per il dialogo con l'altro.

Quindi, ecco al lettore i Dialoghi di Endoxa. Questo è anche il mio ultimo numero da co-direttore della rivista e ci tengo a ringraziare i miei stimati colleghi **Pier Marrone**, **Ferdinando Menga** e **Maurizio Balistreri**: è stata una bella avventura, ma ora è giunto il momento di lasciare il posto a qualcuno che possa dare ancor di più a questa bella rivista, per la quale continuerò comunque a scrivere (o meglio, proporre dialoghi).

L'UNICO DIALOGO DA CUI NESSUNO PUÒ FUGGIRE



RICCARDO DAL FERRO

Viviamo un'epoca che di dialogo ne sa davvero poco.

La virtualizzazione della realtà ci permette di ridurre drasticamente le occasioni di intercambio “vis-à-vis” che ci costringono a guardare negli occhi l'interlocutore; la paura delle reazioni sbagliate, del politicamente corretto, delle tempeste mediatiche ci spinge a non dire quasi mai davvero quello che pensiamo, anche quando siamo coinvolti in una discussione accesa; le continue e seducenti distrazioni di cui siamo circondati rappresentano un'alternativa valida al dialogo e all'interscambio discorsivo. Per tutti questi motivi, il dialogo non se la passa particolarmente bene.

Al fondo di questi impedimenti c'è però una concezione ben precisa, che giustifica la virtualizzazione, il politicamente corretto e la pigrizia discorsiva, e questo è la “zombificazione”. Lasciate che mi spieghi meglio: non riuscendo più a percepire

l'esistenza di un'interiorità, soprattutto negli altri, e considerandoli perciò degli zombie privi di anima, il dialogo diventa superfluo, ridicolo, evitabile. Quando discutiamo, lo facciamo al solo scopo di avere la meglio, di soverchiare, di "vincere" una diatriba. Insomma, il dialogo non tiene più in sé la maieutica volontà di imparare, mettersi in discussione e progredire, questo lo si può fare solo ed esclusivamente se presupponiamo che l'interlocutore possa tenere in sé delle buone intenzioni, una volontà determinata, un'anima in cui riflettersi. Quando **Socrate** nel "Menone" dialoga con uno schiavo cercando di fargli dimostrare il teorema di Pitagora, il filosofo sta dimostrando che il suo interlocutore possiede le strutture concettuali, matematiche ed esistenziali per intuire in modo autonomo la proporzione tra le misure di un triangolo rettangolo.

Ecco la parola chiave: autonomia. Per poter intrattenere un dialogo vero si deve presupporre l'autonomia dell'interlocutore, ovvero il fatto che egli, alle sue idee e posizioni, ci sia giunto in modo libero. Solo attraverso quella libertà possiamo pensare tanto di fargli cambiare idea, quanto di poter imparare qualcosa da lui. L'autonomia esistenziale è il contrario dello zombie, il quale per definizione è una non-creatura priva di libero arbitrio, anima e autonomia. Lo zombie è guidato, eterodiretto, e con una tale entità non può esserci alcun dialogo. Nel non-dialogo a cui oggi siamo abituati sui social network, le accuse di essere pagato da qualcuno ("ki ti pagah?!?"), di avere interessi nascosti, o il più semplice insulto che emerge a ogni piè sospinto, vanno esattamente nella direzione di mettere in dubbio l'autonomia altrui, e quindi la capacità di intrattenere uno scambio onesto e proficuo.

Ma c'è di più: non si tratta solo di una sfiducia nell'altrui interiorità e autonomia, si tratta di una mancanza di familiarità con la propria interiorità. Socrate, ancora lui, diceva che io sono il primo estraneo che incontro nella vita. Estraneo, ovvero persona aliena, sconosciuta, persino distante. La filosofia ci insegna che la conoscenza di sé non è un obiettivo dato, facile, immediato, ma è un lungo esercizio di familiarizzazione con il proprio animo. Conoscere le paure e le angosce, fraternizzare con i talenti e le capacità, fare amicizia con i difetti, le storture, le perversioni: tutto questo è il lungo, faticoso e stancante atto di conoscenza di sé, che mi permette di comprendere il fondo del mio animo e di guardare alla mia interiorità come ad un terreno di cui avere grande cura. Una buona parte della cura è proprio il dialogo, l'interscambio profittevole e creativo con altre creature che, al mio pari, tentano di familiarizzare con il proprio animo. Ecco allora che la maieutica non è più l'atto di insegnamento gerarchico del maestro verso l'allievo, ma il processo di interscambio, reciproca messa in discussione e crescita parallela di due entità che, guardandosi dentro l'un l'altro, vedono anche cosa soggiace dentro il Sé.

La disabitudine al dialogo si trasforma, paradossalmente, nella disabitudine al Sé. Un popolo di individui il cui approccio al dialogo è quello dello schiacciare l'avversario, l'aver ragione, il vincere una competizione, è un popolo di individui che perdono l'essenziale strumento per conoscere se stessi, per familiarizzare con i

propri demoni, per capire come funziona la loro interiorità. La scommessa a perdere secondo cui nell'interlocutore non esiste un'anima degna di essere ascoltata risulta nell'incapacità di trovare, dentro di sé, quella stessa anima che dovrebbe garantirmi la salvezza dalla zombificazione.

A questo punto qualcuno potrebbe persino pensare che certo, perdere l'interiorità è una brutta cosa, ma in fin dei conti la condizione dello zombie non è poi così indesiderabile: si evita la faticaccia di conoscere se stessi, si vive in modo "automatico" eterodiretti da forze cieche, ci si dà alla spensierata esistenza dei divertimenti mondani e poi si muore. Che senso ha familiarizzare con i propri mostri interiori quando comunque il finale è per tutti quello? Chi la pensa così potrebbe anche aver ragione, non fosse che per il fatto che, prima o poi, il dialogo con quel sé nascosto diventa inevitabile e più a lungo lo abbiamo rimandato, più il mostro apparirà terribile.

Come **Pascal** ci insegna, la miseria deriva prima di tutto dall'incapacità dell'uomo di stare da solo, in silenzio, in una stanza. La condanna dell'individuo dotato di cervello è che la zombificazione non sarà mai completa perché prima o poi la vita lo costringerà a riflettere su se stesso. Qualcuno che ama morirà o se ne andrà; il lavoro ritenuto intoccabile e stabile sparirà; la salute, data per scontata così a lungo, verrà a mancare. E la sua solitudine lo costringerà ad un dialogo interiore con quello sconosciuto che, negli anni, è diventato ancor più alieno nel silenzio dialogico della vita. In quel momento, lo zombie è costretto a farsi da parte e l'individuo pensante si trova tra le mani l'autonomia che ha cercato in ogni modo di fuggire. Non può scappare da quel dialogo, non c'è salvezza dalla voce interiore, e tutte le occasioni perse per familiarizzare con essa diventeranno rimpianto, e tutto quel rimpianto gli crollerà addosso a causa dell'incapacità di comprendere ciò che l'animo tenta di comunicargli.

Lì, la sofferenza si moltiplica a dismisura e la distanza con il sé si trasforma in una tortura.

Tutti questi sono degli ottimi motivi, almeno agli occhi di un filosofo, per accettare la fatica del dialogo con l'altro. Un dialogo che non sia guidato dalla necessità di vincere, ma di ascoltare veramente. Un dialogo non macchiato dalla tracotanza di chi aspetta solo il proprio turno per parlare. Un dialogo in cui si presuppone che l'altro posseda un'anima, non sia uno zombie, abbia una sua autonomia e si differenzi da me solo per la prospettiva che ha sul mondo. In questo modo, il dialogo diventa maieutico, reciproco progresso, vicendevole apprendimento, parallela crescita nella conoscenza di sé. Si tratta di una bellissima avventura, quando vissuta tra esseri umani dotati di autocoscienza e che scommettono nell'altrui autocoscienza.

Io non so se tu sia zombie o abbia un'anima, ma scommetto per la seconda. Per questo, dialogo con te, e ciò mi permette di dialogare con me, come se fossi anche io, irriducibilmente, un individuo dotato di anima.

VOLONTÀ DI DIALOGO

PIER MARRONE



Mi è capitato, ovviamente spesso, di interrogarmi sulle motivazioni che mi fanno ritenere sia meglio vivere nel paese dove vivo, rispetto ad altri, un paese che è incastonato in una serie di alleanze che ne limitano, fortunatamente, la sovranità. Fare parte di un'istituzione sovranazionale, l'Unione Europea, e avere un ruolo geopolitico molto importante, grazie alla posizione della nostra penisola nel mare Mediterraneo assieme alla nostra affiliazione a un'alleanza, la Nato, che è ben più che un'alleanza militare, sono dati politici strutturali sui quali non si può smettere di interrogarsi, se siamo interessati a dare delle risposte a quelle motivazioni.

È comprensibile che molto spesso queste motivazioni per molti non hanno bisogno di essere giustificate. Fanno semplicemente parte di un modo di vivere che, per il solo fatto di essere il proprio, tanti non ritengono debba nemmeno essere interrogato. Ora, questo atteggiamento non è consigliabile per alcuni motivi. In primo luogo perché si basa su una contrapposizione tra “noi” e “loro”, che messa in questi termini risulta infondata: infatti, non può essere una buona giustificazione del nostro modo di vivere valori, istituzioni, relazioni tra le persone il fatto che siano semplicemente nostre. A questa giustificazione altri potrebbero opporre la giustificazione opposta e del tutto speculare: il loro modo di vivere è superiore al nostro perché è il loro.

In realtà, questo accade di rado, dal momento che, almeno negli anni che ci troviamo a vivere e probabilmente anche nel futuro a medio termine, la contestazione al modello di vita che possiamo chiamare sinteticamente “occidentale” proviene da forme culturali che ritengono di essere legittimate alla critica da una fonte trascendente l’esperienza umana, ossia il Corano, in quanto libro divino. Di fronte a una critica di questo genere, non sembra esserci risposta adeguata possibile per noi, che viviamo in un Occidente ampiamente secolarizzato, ossia in un insieme di culture che hanno conosciuto la fine della trascendenza come criterio di giustificazione della propria vita su questa terra. Nessuno di noi pensa che un partito sia legittimato o meno a partecipare alla competizione politica a partire dalla sua adesione ai valori, spesso sanguinari, è il caso di dire, espressi dall’Antico Testamento, né pensa che debba essere ispirato dai valori dei Vangeli. Desideriamo che chi partecipa alla competizione politica sia ispirato, in linea generale, da valori espressi dalle nostre costituzioni, dal loro incorporamento nel diritto scritto e nel diritto consuetudinario, qualora non sia in contrasto con gli ordinamenti nazionali e sovranazionali, come quelli dell’Unione Europea. La religione è ritenuta un affare privato, anche se è evidente il ruolo sociale che svolge. Tuttavia, questo importante ruolo sociale non è un criterio di discriminazione riguardo alle posizioni politiche ritenute ammissibili nell’agone della competizione per il potere. In molti paesi Occidentali, nella quasi totalità con l’importante eccezione degli Stati Uniti, non è rilevante l’esibizione di simboli religiosi come parte del proprio programma politico.

Certamente, dal momento che l’Occidente ha rinunciato alla legittimazione religiosa dei propri sistemi politici, che non avrebbe permesso l’evoluzione in senso democratico-liberale, poiché questa è basata sul pluralismo delle opinioni, si pone un problema di notevole importanza. Se un sistema politico non ha fondamento legittimo nella religione (che per chi ha fede è ovviamente un fondamento molto solido), su che cosa può fondarsi? È un problema che ha affaticato da lungo tempo la riflessione filosofica e le soluzioni, come è da attendersi, sono state molto varie e contrastanti. C’è stato chi ha ritenuto che il potere legittimo sorga dalla devoluzione di tutti i diritti dei cittadini a chi esercita la sovranità politica (che può essere tanto un individuo, quanto un’assemblea). I cittadini rinunciano a tutti i diritti per acquisire il diritto di avere la vita protetta dal sovrano. Questa era la soluzione di Hobbes, che rifletteva un’epoca sconvolta dalle guerre di religione in Europa. La sua soluzione era ideare una sovranità del tutto terrena, non fondata in altro che nella paura di perdere la vita, che gli apparati dello Stato avrebbero dovuto assicurare, proteggere, preservare. Ecco perché i cittadini dovevano professare in pubblico la medesima religione del sovrano, secondo il principio del *cuius regio eius et religio* sancito dalla pace di Augusta (1555), che aveva messo fine al tragico periodo delle guerre di religione in Europa. È chiaro che si tratta di una visione antropologica profondamente pessimista, che non accredita l’essere umano di nessuna capacità di raggiungere un accordo cooperativo con i propri simili, se non sotto la minaccia del potere

del sovrano, che ha tutti i diritti di esercitare la coercizione, a patto di garantire la nostra vita.

Altri non hanno avuto questa propensione così negativa verso gli uomini, incapaci di affrontare una vita che Hobbes descriveva come “misera, solitaria, brutale e breve” senza la presenza di un’ autorità che necessariamente deve essere percepita come assoluta (ossia non condizionata da nessun antecedente, come potrebbe essere la legittimazione attraverso la religione). Locke, ad esempio, pensava che la cooperazione tra gli uomini fosse un fenomeno del tutto naturale e spontaneo, dal quale era possibile che si evolvesse una forma di organizzazione statale non repressiva delle aspirazioni personali più intime dei cittadini, che si esprimono nei commerci e nelle istituzioni intermedie tra il singolo individuo e lo Stato, che costituiscono quella che noi chiamiamo “società civile”. Questa società civile comprende i partiti, le religioni, che devono convivere in un clima di pluralismo delle credenze, le associazioni culturali (dalla bocciofila ai club per scambisti) in una descrizione, tralasciando la parentesi che ovviamente non compare nelle pagine di Locke, per lo meno quelle a noi note, che aderisce molto bene a quella che è, per lo meno al momento attuale, la nostra situazione politica. Questa visione è ottimista, al contrario di quella di Hobbes, perché pensa che la cooperazione risponda a esigenze profondamente radicate in ogni individuo. Lo scopo dello Stato è di essere il guardiano notturno del libero svolgimento di queste attività che rispondono all’ esigenza di dispiegare quelli che per Locke sono i nostri diritti naturali.

Questa idea del sorgere spontaneo della cooperazione, che l’ etologia ha confermato in numerose specie animali, è anche quella che aveva David Hume, il quale, tuttavia, non pensava fosse di una qualche utilità indagare se gli Stati realmente esistenti sorgessero dai meccanismi cooperativi ipotizzati da Locke. Anzi: Hume pensava che fosse meglio non farlo, dal momento che non si hanno notizie di Stati che siano sorti da qualcos’ altro di diverso dalla violenza, la sopraffazione e l’ inganno. La cooperazione e i commerci sono però in grado di addomesticare queste origini brutali, che non sono affatto stimate demoniache destinate a sanguinare periodicamente a ricordarci l’ anima nera dalla quale nasce il potere.

Tutti questi sforzi di giustificare le nostre istituzioni sono proseguiti nel corso del tempo e anche in decenni recenti hanno mostrato una capacità di interrogare le nostre vite associate. Uno dei tentativi più interessanti si deve non a un filosofo, bensì a un giurista, Bruce Ackerman. Non è del resto affatto strano che un giurista abbia qualcosa da dire su questi temi, proprio perché i meccanismi dello Stato, anche quelli che tutelano la cooperazione spontanea tra i cittadini devono essere protetti e tutelati dalla capacità coercitiva delle autorità statali. Per Ackerman tutte le teorie fondative, che pretendono, cioè, di sapere cosa sia effettivamente accaduto all’ inizio della società politica o che cosa sarebbe dovuto accadere perché ne nasca una società giusta speculano o sull’ ignoranza oppure si vestono delle mitologie del contratto sociale, quello reso celebre come esperimento mentale da Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Rawls. Si tratta di costruzioni del tutto ipotetiche prive di

interesse per comprendere la natura delle nostre società democratiche-liberali e per affermarne, con una solida ragionevolezza, la superiorità su altre forme di governo e di organizzazione sociale.

Al contrario, occorre essere realistici e riconoscere che ci sono due elementi universalmente presenti dove è in atto un'aggregazione umana di una qualche consistenza: 1) la lotta per il potere; 2) il desiderio di giustizia. Il primo elemento è intuitivamente semplice da accettare. Ognuno di noi lo ha visto all'opera nella propria esistenza. E non occorre certo aspettare il giorno delle elezioni politiche per sapere che moltissime persone amano l'esercizio del potere; è sufficiente far parte di una qualsiasi associazione, come la maggior parte di noi. Si tratti di un sindacato, di un partito, di un'associazione professionale, di un dipartimento universitario: la lotta per il potere, con tutto il corollario di alleanze e prevaricazioni, è realmente un fenomeno onnipervasivo. Il secondo elemento, il desiderio di giustizia, deve essere interpretato, secondo Ackerman, in un senso altrettanto intuitivo. La giustizia è ricevere ciò che ci spetta, ossia, secondo il mantra di Aristotele, è "dare a ciascuno il suo". Quindi, la considerazione della giustizia e dell'ingiustizia deve essere sviluppata secondo gli effetti distributivi che hanno per ciascuno di noi. In effetti, anche questa idea è piuttosto convincente. Essere soggetti di giustizia è vedere riconosciuto qualcosa, che per una serie di circostanze, le più varie, ci viene consegnato come appartenente a noi. Può essere un aumento di stipendio, una promozione, un risarcimento, la considerazione degli altri, l'assoluzione a un processo che ci vede imputati, la condanna di una persona che ci ha danneggiati. È difficile sostenere che questa idea della giustizia come corretta distribuzione dei beni, siano beni materiali oppure beni immateriali, non catturi larga parte della nostra esperienza della giustizia.

Questi due elementi della nostra esperienza semplicemente umana, il potere e la giustizia, ovviamente si intrecciano, si incontrano e si scontrano tra di loro. E inevitabilmente si scontrano perché esercitare il potere non può essere senza conseguenze sugli effetti distributivi della giustizia, dal momento che viviamo in un mondo dove vige la scarsità dei beni. Nulla, infatti, è nel nostro mondo presente in maniera illimitata, a cominciare dal tempo della vita di ciascuno di noi. Per questo il potere è sempre sottoposto alla richiesta di legittimità, almeno nelle nostre società liberal-democratiche. Che cosa significa? Una cosa molto semplice: che ciascuno può chiedere a chi esercita un potere, perché mai dovrebbe essere qualificato per esercitarlo. E chi si vede rivolgere questa domanda non può legittimamente eluderla, ma deve rispondere. Ossia: il potere esercitato nelle nostre società presuppone l'utilizzo del dialogo. Alla richiesta di legittimità è possibile non rispondere ovviamente, ma questo è un atto che equivale ad ammettere che il proprio esercizio del potere è illegittimo e abusivo.

La politica democratica, ossia l'intreccio inestricabile tra pretese di potere e richieste di giustizia è in fondo una struttura di dialogo, vale a dire una conversazione, dotata di sue regole precise, che nelle nostre società è possibile estrapolare e che

non sono nemmeno numerose, secondo Ackerman. Queste regole sono **la razionalità, la coerenza, la neutralità**. Sono parole che noi tutti conosciamo molto bene, ma siamo altrettanto sicuri di conoscere il loro significato preciso, siamo certi che questo significato sia uno solo, possiamo scommettere, poi, che queste regole siano a loro volta razionali e coerenti tra di loro? Come si vede, non è sufficiente avere una comprensione intuitiva di una parola per tradurlo in un concetto preciso. Prendiamo la razionalità. Le due principali concezioni di razionalità sono quella kantiana e quella strumentale, maggioritaria e in uso nelle scienze umane. Per la prima, razionale è ciò che è universalizzabile, ossia che ha le caratteristiche per lo meno della generalità, se non dell'universalità, come per Kant è la ragione nel suo uso conoscitivo e la ragione nel suo uso etico. Per la concezione strumentale razionale è il comportamento che seleziona i mezzi migliori in vista del raggiungimento di un fine. Sono quindi i mezzi a essere razionali, non invece i fini che rispondono ad altri criteri, ma che essendo appunto fini, ossia non essendo strumenti, sono sottratti alla considerazione strumentale e quindi alla dimensione della razionalità.

Tuttavia, per Ackerman, razionalità significa qualcos'altro in ambito pubblico e si tratta un significato così difforme, che viene da chiedersi perché ci abbia messo questa etichetta, così equivoca. Infatti, la razionalità è un comportamento che ha a che fare con la richiesta di legittimità avanzata nei confronti di chi esercita un qualsiasi potere. Razionale è non rispondere alla richiesta di legittimità sopprimendo colui che la avanza, ossia che contesta potenzialmente il potere, bensì avanzando delle motivazioni convincenti anche a chi avanza la richiesta di legittimità. Si tratta di un comportamento razionale secondo quali criteri? Forse potrebbe esserlo secondo un criterio morale, ma (1) questa morale sarebbe qualcosa di simile a una morale kantiana; (2) questa morale dovrebbe governare la politica, ma chi pensa che la politica sia governata dalla morale o debba anche solo essere subordinata dall'ordine della moralità? La politica è piuttosto il governo e il bilanciamento degli interessi diversi e potenzialmente contrastanti che agitano la società umana. Questo governo e questo bilanciamento possono certo essere incorporati in una visione che ha degli elementi di moralità (in effetti, nelle società liberal-democratiche si pensa che proprio questo debba accadere), ma quale azione politica non potrebbe rivendicare qualcosa di simile, anche quelle autocratiche, quelle teocratiche a maggior ragione, poi. La razionalità di cui parla Ackerman è qualcosa di simile alla tolleranza, ma se si tratta di qualcosa di simile, allora incorre nel noto paradosso per il quale la tolleranza per potersi esercitare nel corso del tempo non può tollerare qualsiasi comportamento, ad esempio quello che la vuole distruggere. Infatti, anche il terrorista o il rivoluzionario esprimono una contestazione al potere, ossia alle basi della legittimità del suo esercizio. Dobbiamo pensare che possa essere convinto da una serie di eleganti argomentazioni? O non dobbiamo piuttosto pensare che chi si impegna nella conversazione politica, come da Ackerman è intesa, non intenda già rispettare dei limiti? Sono questi limiti che fondano questa condizione di razionalità e non viceversa.

Anche la coerenza è una condizione niente affatto priva di problematicità. Per Ackerman la coerenza è infatti l'impegno da parte di chi partecipa alla conversazione liberal-democratica a avanzare argomentazioni nel dibattito pubblico che non siano in contrasto con argomentazioni che abbia già avanzato. Questa è una condizione molto esigente che implica ben di più di una semplice regola conversazionale, perché equivale alla richiesta che le persone non cambino nel corso del tempo né cambino le loro convinzioni. Tuttavia, questo è in contrasto con la nostra esperienza, che spesso conosce il cambio delle nostre opinioni, fortunatamente direi, ed è in contrasto con l'idea stessa della dialettica democratica, ossia con l'idea che possiamo convincere il nostro interlocutore, che si trova a essere il nostro avversario, a cambiare opinione e siamo anche disposti a accedere alle sue opinioni, almeno in una conversazione ideale, per farci convincere.

E, infine, la neutralità, che per Ackerman è il divieto di giustificare le proprie posizioni che hanno rilevanza pubblica (ossia tutte in linea di principio) sostenendo che la propria concezione del bene è superiore a quella di altri. Ora, l'aspirazione alla neutralità è epitomizzata dal sistema legale, che non contiene nomi propri, ossia che non prevede l'esistenza di leggi *ad personam*. Non che queste talvolta non esistono, ma non possono essere giustificate dicendo che sono state fatte per favorire o per perseguire questa o quella persona. La neutralità è parte di quello che è comunemente chiamato *Rule of Law*, che non ha certo bisogno di essere rivestito da norma conversazionale per essere giustificato in maniera molto più efficace.

Naturalmente, tutte queste e tre le regole conversazionali di Ackerman hanno una loro attrattività, perché semplicemente descrivono quanto comunemente accade in molte relazioni tra le persone. Quando leggiamo la loro descrizione di sicuro ci viene da pensare: "ehi, ma io le applico nelle mie azioni!". Hanno lo scopo, sicuramente realizzato in maniera non intenzionale da parte di Ackerman, di farci sentire migliori, attivamente partecipi dei processi liberal-democratici. Ma nessuna di queste regole conversazionali si sostiene da sola, se prima di queste, fondanti queste non ci fosse una *volontà di dialogo*, che io non vedo come possa essere compresa, se non come una volontà di partecipare al bene, un bene capace di accomunare, in linea di principio, soggetti molto diversi, come mai è accaduto nella storia dell'umanità, nonostante le atroci capacità degli uomini di immergersi nel male.

UN DIALOGO È PIACEVOLE QUANDO LA CONTROPARTE NON È INNAMORATA DELLA PROPRIA VOCE



CRISTINA RIZZI GUELFÌ

dialogo

/di-à-lo-go/

sostantivo maschile

Colloquio tra due o più persone; capacità di comunicazione e comprensione reciproca.

Viviamo così, come in un miraggio aguzzo e amaro, sgranato e cinematografico. Tutti quanti, con dialoghi claudicanti e ambigui, con il naso per aria a udire tre centesimi di splendore. Ecco. Perché oramai le parole si seccano, anche se le fai maturare sul terrazzo, aspetti il momento giusto, si riducono solo a inutili e vuote telefonate lunghissime come strascichi da sposa. Il dialogo è qualcosa di più che un bidone di rifiuti pieno di accidentalità e garbuglio. E' una questione di chimica e espressioni, errori di battitura compresi. Bisognerebbe saper prendere in considerazione l'attimo seguente. I tre secondi dopo aver chiuso la porta, i dieci

secondi dopo aver spento il telefono e ricordarci di cosa vuol dire dialogare guardandosi negli occhi, nonostante l'altro abbia messo un profumo sgradevole.

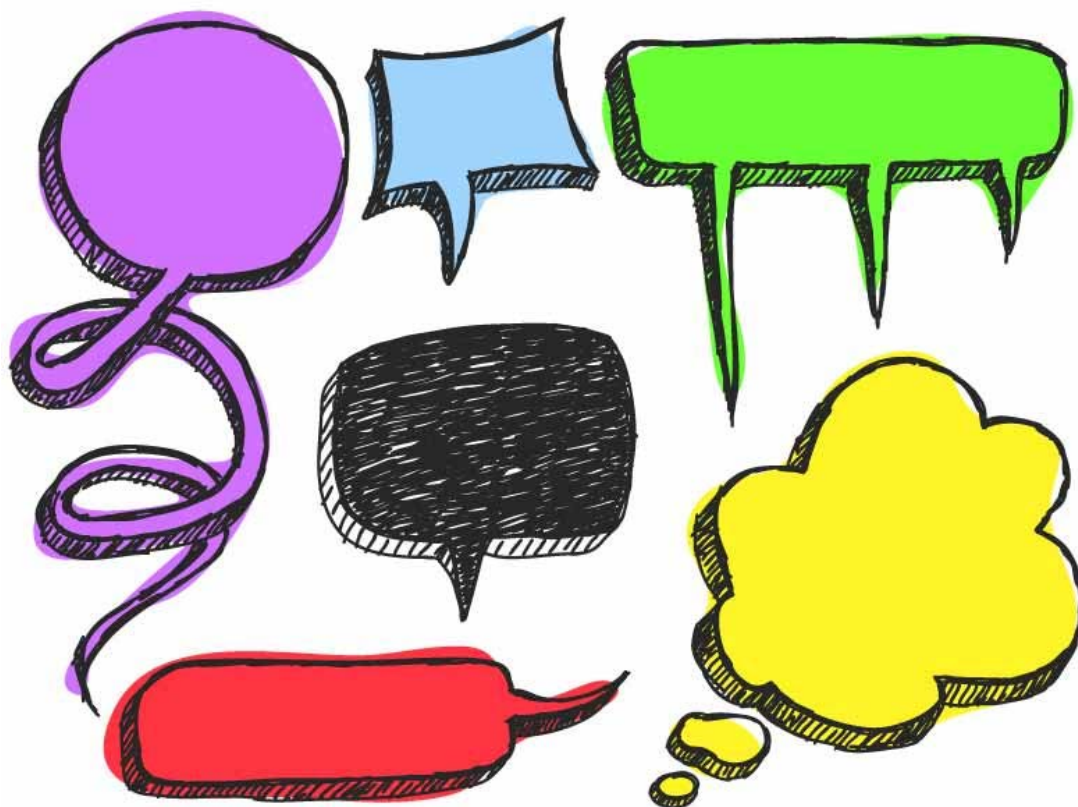








DIALOGOS: DAL LOGOS DEL DOMINIO AL LOGOS DELLA CURA



MICHELE ILLICETO

1. **Dal logos al dia-logos.** “Non ascoltando me ma il logos è giusto dire che tutto è uno” (Eraclito, Diels-Kranz, B 50). Già il mondo greco, con il grande filosofo Eraclito (550-480 a. c.), aveva accettato la sfida di come fare incontrare i molti nell’Uno. C’è un “Tutto” da unire e un “Uno” da mantenere plurale. I greci avevano capito che senza unità i molti stazionano nel *kaos*, e senza i molti l’unità si trasforma nella totalità. È difficile fare incontrare la molteplicità nell’Unità dell’Uno senza rischiare di perdere allo stesso tempo la pluralità. Ne va dell’ordine, che è armonia tra i molti e l’Uno.

Se il logos introduce l’Uno, il dia-logos, è la “via” per arrivare all’Uno, senza che i molti vengano annullati. E la via per arrivare all’Uno è la pluralità, che non può essere lasciata a sé, ma va governata. Quindi, se il logos è custode dell’Uno - senza del quale non vi sarebbe ordine (*kosmos*) - a sua volta il dia-logos è custode della

pluralità, che però rasenta sempre il rischio del *kaos*. E così logos e dia-logos si incontrano nell'Uno, mantenendo sia l'unità sia la pluralità.

Se ascoltare il logos - la ragione - è ascoltare l'Uno, si ha che ascoltare il dia-logos significa ascoltare i molti. Ascoltare il logos è anche ascoltare tutte quelle parti che nel logos cercano l'unità. Ogni parte, infatti, è parte in quanto parte dell'Uno, che il logos, raccogliendo i molti, configura. Chi ascolta il logos, nel logos incontra sé, come parte, e le altre parti che, come sé, cercano l'Uno. Pertanto, entrando in dialogo con il logos si entra in dialogo con le parti che il logos raccoglie nell'Uno.

Visto che, come ci ha ricordato Heidegger, il termine *logos* in greco deriva da *leghein*, che significa "raccogliere", "legare", "unire", si ha che chi dialoga si raccoglie in un luogo che lo pone "nel mezzo", come luogo non solo "suo" ma di tutti. Infatti, il prefisso *dia-* in greco significa "attraverso", "tra". *Dia-logare* è abitare la parola (la ragione) che sta "nel mezzo" (nel *dia*): "tra" te e me, ma anche "tra" me e me. Ma per stare "nel mezzo", ogni parte deve uscire da sé, soprattutto dal proprio io. Chi dialoga, allora, si lascia raccogliere (viene raccolto) dal logos nell'Uno solo se lascia la propria posizione come autarchica e di dominio. In tal modo, ogni parte, nel logos, anziché contrapporsi, si relaziona, e, in quanto tale, per realizzare l'Uno, si riappacifica e si riconcilia con le altre parti attraverso la via del *dia-logos*. **Il dialogo è perciò rappacificante.** Trasforma la contrapposizione in relazione. Il dia-logos è l'unica via per la quale le parti giungono, nella pace, all'Uno, cioè all'armonia che genera ordine.

Non vi può essere unità senza parti e non vi possono essere parti senza una unità che, raccogliendole, le mantenga come tali. Ma il più grande pericolo dell'unità dell'Uno è che si trasformi in *Totalità*. L'unità del Uno-Tutto va perciò detotalizzata. Chi opera questa detotalizzazione, si da impedire questa degenerazione dell'Unità nella Totalità? Lo può fare solo il *dia-* che compone la categoria del *dia-logos*. Per questo motivo, il *dia-logos* è sempre antitotalitario.

Il dialogo detotalizza l'unità in quanto mantiene viva la memoria dei molti di cui il Tutto si compone. **Senza dialogo l'unità degenera in Totalità.** Se dove ci sono solo parti non c'è logos che sia in grado di comporli nell'unità dell'Uno, allo stesso modo dove c'è solo totalità non vi è dia-logos. In questo senso la funzione del dia-logos è mantenere la traccia della pluralità nel cuore stesso della unità. Solo così il dia-logos impedisce all'unità di degenerare in Totalità.

È il logos che raccoglie nell'Uno i molti per evitare che questi ultimi, facendosi la guerra, degenerino nel *kaos*. Il passaggio dal *kaos* al *kosmos*, secondo Eraclito, è dato dal logos, passando tuttavia per la via del dia-logos. Ecco qui spiegata l'origine del dialogo. Tutto è Uno. Il Tutto - luogo della molteplicità - è raccolto nell'unità. Il logos raccoglie i molti nell'uno. E i molti si lasciano raccogliere dall'Uno solo se dialogano tra di loro, uscendo dalla propria posizione di autoreferenzialità e di dominio. Grazie al dia-logos, il logos evita di essere monolitico e si mantiene plurale, senza tuttavia essere caotico. Se da un lato il logos si fa garante dell'ordine e dell'unità, dall'altro il dia-logos si fa garante della molteplicità e della pluralità.

2. Tre tipi di logos tre tipi di dialogos. Ora, sempre seguendo Eraclito, sappiamo che ci sono tre tipi di logos: quello *cosmico*, che raccoglie i molti della *fiusis* nel *kosmos*, evitando il *kaos*. Poi vi è il logos della *psychè* che unisce i molti elementi della nostra anima, unità che mai raggiungeremo secondo quanto dice il famoso frammento eracliteo che recita: “Per quanto tu vada innanzi, mai troverai i confini della tua anima, tanto profondo è il suo logos” (Eraclito, Diels-Kranz, B 45). Infine, vi è il logos *politico* che unisce i molti della *polis* nell’ordine della comunità tramite le leggi, e qui il logos si fa *nomos*.

Ad ogni tipo di logos corrisponde un altrettanto, e correlato, tipo di dialogos. Al primo corrisponde un **dialogo cosmico**, al secondo in **dialogo psichico** (interiore) e al terzo il **dialogo politico**. Così si ha che le cose naturali dialogano tra di loro in un Tutto che è in sé connesso come *fiusis*, che si connota non più come *kaos*, ma come *kosmos*. Le realtà psichiche dialogano tra di esse in un movimento introspettivo che pone ciascuno in dialogo con se stesso, per fare unità dentro di sé. Infine, la dialogicità caratterizza la natura politica di ciascun membro della comunità-polis.

Il *dia-logos* è il *logos* che raccoglie - ospitandoli - tutti. Tutti siamo come convocati da questo *logos* di cui siamo parte ed espressione. Solo che nessuno è padrone del logos (cioè della ragione e della parola), per questo il logos si fa dia-logos. Infatti, chi si sente padrone non può dialogare. La prima forma di padronanza e di dispotismo è da parte di chi vuole occupare (monopolizzandolo) lo spazio del logos come spazio solo suo. Invece, lo spazio del dia-logos è spazio da con-dividere, perché spazio dove ognuno incontra sé come parte di un Tutto, e non come essente il Tutto. E in questo Tutto che non egli sa di non essere, ecco che incontra l’altro.

Il logos, grazie al dia-logos, diventa spazio mio e dell’altro. Spazio del *Noi*. In tal modo, nessuno può sentirsi padrone esclusivo della ragione e della parola di cui la ragione si serve. Tuttavia, prima di ascoltare le ragioni dell’altro bisogna accogliere l’altro come “ragione altra”. L’altro non solo ha ragioni da *pro-porre* (e non *contrap-porre*) alle mie, ma ancora più egli va visto come l’altra parte della ragione, la quale, oltre a parlare attraverso di me, parla anche attraverso di lui. Egli è quella parte della ragione e della parola - del logos - che io non abito. Nessuno può monopolizzare la ragione e la parola - il logos - come un luogo che parla esclusivamente a nome suo. Questo significa che siamo ospiti di un logos che, ospitandoci tutti, ci rende reciprocamente dialogici e, quindi, deputati a ospitarci gli uni gli altri. **Dialogare è ospitarsi reciprocamente nella ragione e nella parola di cui nessuno è padrone.**

3. Dialogicità tra esposizione e imposizione. Ogni parola è dialogica anche quando è solitaria, se si intende tale solitudine come ricerca di un’assenza o come sperimentazione di una mancanza rispetto a chi non c’è o non si dà. Noi pensiamo che solo la parola ci renda dialogici. Invece, prima che la parola, già il corpo è dialogico. Il corpo, in quanto linguaggio - come parola prima della parola - dialoga con

la parte che gli manca, come direbbe Platone nel mito degli androgini riportato nel Simposio.

E se il corpo comincia dal volto, è il volto che rende dialogico il corpo. **Il volto è dialogico di per sé**, perché è *ri-volto* verso un altro. Un volto ri-volto, in quanto *es-posto*, parla e dialoga col suo puro esserci. Anzi, parla mentre chiama e interpella. Non si impone, ma si *pro-pone*, ed *es-ponendosi*, si *de-pone*. Il volto-corpo dialogico è la traccia somatica della nostra radicale esposizione ontologica e della nostra innata natura dialogica.

Il dialogo è la parola che si *es-pone* e non la parola che si *im-pone*, e non si *im-pone* perché non si *auto-pone*. La parola di chi parla è posta dalla parola silenziosa di chi ascolta. Anche chi ascolta parla. Infatti, chi non parla, parla col silenzio dell'ascolto. Il dialogo è la parola che, *es-ponendosi*, è in cerca di chi la raccolga. Parola in attesa di essere accolta e raccolta. Il dialogo è aver cura della parola che si es-pone. Per questo, esige non un logos del dominio ma un logos della cura. Il dialogos è il logos nel suo farsi cura.

Anche il silenzio è dialogico se viene inteso come attesa di una parola che manca. Infatti, **il dialogo è una parola spezzata, interrotta, sospesa**. Parola in ricerca. Parola in uscita. Parola mendicante. In attesa di essere raccolta. Anzi, accolta, raccolta e legata, e quindi liberata dalla propria solitudine autarchica.

Se, in quanto dialogici, siamo es-posti, accade che nel dialogo nessuno si *auto-pone*, ma si trova posto. Quindi *es-posto*. In tal senso la parola ci *istituisce* e ci *costituisce*, ma allo stesso tempo ci *destituisce*. Nel dialogo ognuno si costituisce, destituendosi (decentrandosi). ***Non vi è autentica costituzione senza destituzione dialogica***. Ora, se la costituzione fa l'*io*, la destituzione fa il *Noi*. Per questo motivo, il dialogo è luogo di nascita sociale. Se il logos è ontologico il dia-logos è spazio etico. Infatti, comunicare col dialogo significa cercare questo luogo in cui è posto qualcosa che ci accomuna. Lasciandoci accomunare da un luogo che non è di nessuno, siamo tutti alla ricerca di questo dialogo originario, anzi del dialogo come origine principio, *arkè*. Ogni volta che dialoghiamo, è come se ci dessimo appuntamento in un luogo in cui forse siamo già stati, ma da cui siamo o caduti o addirittura stati cacciati. Ogni volta che dialogo con te, ritorno a quel dialogo originario in cui io e te siamo già stati. In questo senso ogni parola diventa un dono per fare memoria di questo legame originario. E questa memoria ci induce all'azione.

4. Dialogo e alterità. Fondamentalmente **il dialogo è esperienza di alterità**. È la parola dell'altro rivolta a me ed è la parola mia rivolta all'altro. Ma anche la parola "altra" rispetto ad ambedue. La parola che si trova ***Altrove***. Parola dell'Altrove che ci porta *oltre*. Perché **l'oltre è il luogo dell'altro**. Parola duale che rompe il *monos*, l'Uno. Parola dei molti nell'Uno che li raccoglie. Ma anche parola del Terzo che rompe la dualità, qualora questa dovesse chiudersi e proporsi come un doppio dell'uno stesso. Il dialogo non è nella linea dell'1+1 che porta a un aumento esponenziale che a sua volta genera l'inflazione del linguaggio, ma dell'1x1=1.

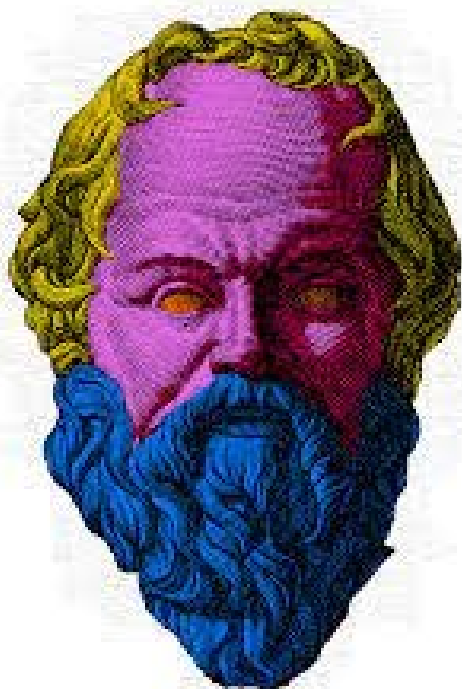
È la parola posta tra (*dia-*) me e me (dialogo interiore) e tra me e l'altro (dialogo sociale). Tra me e me, in quanto **il primo altro sono io**. E parla tra me e l'altro se l'altro è fuori di me. Ma è anche la parola dell'Altrove. **L'Altrove è il luogo del Terzo che irrompe anche nella dualità**. Insomma, è parola della comunità nel cuore di ogni identità. Parola dell'Infinito che lascia tracce sui nostri volti, che, se anche se esposti, ci rendono dialogici. **Il dialogo è, perciò, il politico in noi**. Ma anche il *religioso* in noi. L'etico universale di matrice kantiana, posto nella coscienza singolare di kierkegaardiana memoria. Una religiosità prima di ogni fede e di ogni credenza.

Il dialogo è la parola che rivela una **fessura**. Una ferita. Un'apertura. Una zona di non padronanza. Non siamo padroni dell'Altrove che nel dialogo si fa parola che ci interpella. **Il dialogo è il metafisico nel fisico**. L'etico nel politico. Il plurale nell'Uno. Perché l'Altrove è il luogo da dove la Parola, sfuggendoci, ci interpella. Precedendoci, ci costituisce e, trascendendoci, ci compie.

Proprio perché la parola è già relazione, il dialogo trasforma il *fuori* in un *oltre* che ci abita, ponendo l'altro nel cuore del Medesimo, direbbe Levinas. Dialogo è la parola che ci interpella “nel tra” e “nel mezzo” di un luogo che nessuno può colonizzare. Parola dell'attraversamento. Ma attraversare è lasciarsi attraversare. **Attraversamento** che in Levinas diventa **visitazione** del “*vis a vis*”, che, nell'era dei social network, è molto più che il semplice *face to face*.

E, poichè la storia dell'Occidente è storia del logos del dominio, ecco che il compito che ci sta innanzi consiste nell'impedire, con il dia-logos, che il logos si atrofizzi ulteriormente, soccombendo sempre più alla logica della onnipotenza e della prepotenza. Al contrario, lavorare per un logos capace di accogliere e raccogliere. L'auspicio è che ritornino la ragione e la parola non come strumenti di dominio ma come vie per la cura delle relazioni (personali, nazionali, internazionali, geopolitici). Ma che sia una parola parlante-silente e ospitale-accogliente. **Una parola deponente**. Sempre prossima ad accogliere nel Detto, il Non-Detto.

DA COSA DOBBLIAMO GUARIRE, SOCRATE?



ROBERTO MERCADINI

Platone diceva di **Diogene il Cane** “è un Socrate impazzito”. Forse possiamo definire Socrate parafrasando questa definizione. E dire di lui: “è un Diogene il Cane così illuminato, così saggio da riuscire a dialogare anche con Platone”.

La cifra di **Socrate** sta in questo: nella pace infinita del suo animo, nell’equilibrio perfetto, sovranaturale della sua mente. Non perde mai la calma, qualunque cosa

accada. Socrate, ci racconta **Diogene Laerzio**, parla con chiunque minando certezze, rovesciando convinzioni. Risponde senza mai perdere il controllo ai suoi interlocutori, a chiunque lo contrasti, lo critichi, lo offenda. I suoi interlocutori, viceversa, talvolta perdono la testa, cominciano a colpirlo con pugni, gli strappano i capelli. Una volta, addirittura, un tale lo prende a calci. Eppure Socrate è sereno, non esprime la minima stilla di rancore verso costui. Alcuni ne sono meravigliati. Ma lui spiega loro che non c'è ragione di turbarsi. Il suo interlocutore ha perso la ragione, dunque è divenuto, da uomo, animale. Egli, Socrate, ha sentito l'urto dei suoi colpi, ma nessuna onta nell'animo, nessuna offesa personale. È come se un asino imbizzarrito gli avesse sferrato un calcio".

Quando gli comunicano che gli Ateniesi lo hanno condannato a morte, risponde qualcosa del tipo: "Ma io ero già condannato a morte. Come voi che mi parlate. E come è condannato a morte chi crede di avermi condannato a morte. Tutti siamo condannati a morte dalla Natura perché, dal momento che siamo nati, è certo che moriremo".

La moglie piange e si lamenta: "Ma tu muori innocente!". E lui replica: "Meno male! Perché, tu volevi che morissi colpevole?".

Ecco, la morte di Socrate è l'apoteosi di tutto questo, è, se mi passate il paradosso, l'apice della sua vita.

Qui, però, forse è meglio salutare Diogene Laerzio e passare a qualcuno che può donarci una testimonianza diretta: il suo allievo Platone.

Egli racconta nel *Fedone* la morte di Socrate.

Il maestro è circondato dai suoi discepoli. Giunge... il boia?... il farmacista? (non so come chiamarlo) ... insomma, l'uomo che porta la cicuta. Socrate lo saluta e lo accoglie senza tradire un solo brivido di inquietudine. Si fa istruire da costui sul modo di assumere il veleno: "Tu sei maestro in queste cose. Che s deve fare?", gli chiede.

Poi beve.

Con apparente indifferenza.

Mentre tutti scoppiano in lacrime.

Non rinuncia alla sua ironia: "Certo che siete strani, eh! Ho fatto uscire le donne per non vedere certe scene e ora vi ci mettete voi! Calmatevi." Quindi, secondo le istruzioni ricevute, cammina per la stanza finché non sente le gambe farglisi pesanti. Infine si sdraia. Il torpore sale dai piedi ai polpacci alle cosce. L'uomo della cicuta gli parla: "Quando arriverà al cuore, morirai". È la fine.

Socrate si copre con un lenzuolo.

Ed è lì, in figura di morto, in attesa di morire da un momento all'altro, con i discepoli che hanno smesso di trattenersi, e ora danno libero sfogo al dolore. È lì, in pratica già morto quando, con una sorta di macabro, inaspettato "cu-cù", si scopre improvvisamente il volto ed esclama:

"O *Kriton!* Oh, **Critone!**".

Sta chiamando uno dei suoi discepoli. Immaginate l'attesa che si crea. Socrate ha chiamato un discepolo per rivolgergli le sue ultime parole, prima di morire. È l'ultimissima frase di Socrate. Egli è, in un certo senso, tornato dai morti pur di pronunciarla.

Immaginate la tensione, l'attenzione.

“Chissà quale insegnamento di inarrivabile saggezza! – si diranno gli astanti - Chissà che sovrumana profondità! Questa è la frase da chiodarsi nel cervello, imprimersi nel sangue per sempre!”

Sono tutti tutt'orecchi. E Socrate dice:

“*To Asclepiò ophèilomen alectruòna*”.

Che in greco antico vuol dire: “Dobbiamo un gallo ad **Asclepio**”.

Eh?! Come?! Ma che razza di insegnamento è?!

Allora il lettore scorre veloce le pagine del volume in cerca delle note. E le note ci sono, di solito. Ma sono note che non gettano luce sulla cosa, bensì buio ulteriore; infittiscono la tenebra. Le note dicono che era tradizione, presso gli Ateniesi, che chi guarisse da una malattia sacrificasse un gallo ad Asclepio, dio della medicina. Quindi la frase equivale a “sono guarito”. Ma che senso ha, in questo momento? Socrate sta morendo, dunque è l'ultimo uomo sulla terra a poter dire di essere guarito da un morbo e di trovarsi in buona salute.

Molti grandi filosofi hanno dato molte diverse (diversissime) interpretazioni a questa frase.

Io, a dirvela in confidenza, avrei la mia. Nel senso che le parole di Socrate mi ricordano un altro passo del *Fedone*. Solo, una trentina di capitoli prima. Torniamo là.

Socrate sta discutendo con i discepoli. È calmo, come sempre. Il farmacista/boia è ancora lontano. Ad un certo punto dice, più o meno: “Io so che sto per morire. Ma non temo la morte. Perché a morire è solo il corpo; l'anima è immortale”. Dopodiché spiega perché, secondo lui, l'anima è immortale.

Ecco, a questo punto, non senza una certa titubanza, si fa avanti un suo discepolo, tale Simmia. Il quale dice che, secondo lui, c'è poco da stare allegri, perché, l'anima, invece, non è immortale. E spiega perché, secondo lui, l'anima non è immortale.

Bene. Riuscite ad immaginare un intervento più inopportuno? Più fuori luogo?

Platone riporta unicamente le parole dei personaggi. Ma noi possiamo ben immaginare le facce e i gesti con cui gli altri discepoli avranno accolto l'uscita di Simmia.

Ma, nonostante questo, Socrate accoglie con pacifica cordialità le parole di Simmia. Gli dice che ha fatto bene ad esprimere la sua opinione. Ne loda, anzi, l'acutezza “coerenti parole, Simmia!”.

Poi dice una cosa cosmica. Che vale, per me, tutto il *Fedone*.

Siamo al capitolo 39°.

“Tutti noi non siamo ancora in perfetta salute” dice Socrate.

E prosegue: “Dobbiamo essere uomini, e avere dentro come una febbre per questa salute. Tu e questi altri in prospettiva della vita che ancora vi attende, io invece per via di questa mia morte. Il mio rischio personale, in questo momento, riguarda proprio la morte, ed è il comportarmi non da filosofo, ma come quegli scolaretti inesperti e ambiziosi solo del primo premio. Quella è gente che quando dialoga, non dà peso al tema su cui verte l’argomentazione, ma si scalda per una sola cosa: che le loro convinzioni diventino l’opinione degli astanti”.

Poi, qualche riga più sotto:

“Voi, se mi ascoltate, non date peso a Socrate, ma molto più alla verità, e se vi convincete che vi sto dicendo il vero, accettate la mia idea: altrimenti fate resistenza con ogni argomentazione, stando in guardia che io accalorandomi troppo non inganni sia me stesso che voi”.

In altre parole, per Socrate dobbiamo tutti guarire da una malattia. Lui per morire da filosofo, i giovani per non vivere tutta la vita da malati. La malattia per la quale, quando si discute con una persona, non si tenta di cercare la verità insieme a lei, ma di convincerla delle nostre opinioni.

Questo comportamento è folle. Che senso ha? Se io sono in errore, che vantaggio ho nel convincere un altro della mia opinione? Rimango nella mia ignoranza e ci trascino qualcun altro. Quando io dialogo con un’altra persona, devo capire che essa per me è un alleato, non un rivale; anche se ha un’opinione diversa dalla mia.

Abbiamo lo stesso scopo: cercare la verità. Siamo come due che cercano insieme un tesoro. Che cosa importa se il tesoro è più vicino al punto da cui io ho iniziato la mia ricerca, oppure più vicino al punto da cui l’ha iniziata il mio compagno, o ugualmente distante da entrambi? L’unica cosa che importa è riuscire a trovare il tesoro, riuscire a trovare la verità. Insieme.

Perciò Socrate dice ai discepoli di riprendere il dialogo. E ricordare di non avere riguardo verso di lui (e trattenendosi così dall’esprimere opinioni contrarie alle sue), ma avere piuttosto riguardo solo per la verità”.

Socrate di rimette a discutere così, con l’obiettivo di conoscere il vero e non di non farsi ingannare da sé stesso. Cerca la verità fino alla fine. Fino alla fine. E allora, con l’ultimo respiro in gola, può pronunciare la frase: “Dobbiamo un gallo ad Asclepio”.

Che vuol dire: “Sono guarito! Ho cercato la verità fino alla morte! Sono morto da filosofo! Ce l’ho fatta! Ho vinto! Ho vinto! Ho vinto!”.

“O Kriton, to Asclepiò ophèilomen alectruòna!”.

Queste parole bisbigliate dalle labbra di un uomo morente sono, per me, i più grande grido di vittoria mai uscito da bocca umana.

MADRE: OVVERO DEL CORTOCIRCUITO NEL DIALOGO TRA L'UOMO E L'ARTE



LUCILLA MININNO

Dall'uscita della *Madre* di Darren Aronofsky (2017), film impresso come immenso nell'immaginario di chi scrive, sono passati alcuni anni. Ma nel frattempo, indimenticabile, l'opera continua ad avere la capacità di insinuarsi, lentamente, nel notturno dell'anima, specie se ti collochi nella schiera di coloro che da tempo si stanno domandando in quale momento preciso della storia collettiva si sia incredibilmente rotto qualcosa nell'**antropologico dialogo tra uomo e arte**. È possibile che tale corto circuito sia proprio quello narrato attraverso il conflitto tra i due protagonisti dell'opera di Aronofsky, attraverso il conflitto tra sacro e santo di cui l'opera parla?

Seguendo l'evoluzione della vicenda, drammaturgicamente, abbiamo due protagonisti: lui, il Poeta, uno scrittore di fama e successo, in continua ricerca di ispirazione; lei, la Madre, un'artigiana minuziosa, paziente e accogliente. Vivono in una casa persa nel nulla. Intorno non ci sono viali, percorsi, sentieri, qualcosa che conduca da qualche altra parte. Solo alberi ed erba, di un verde dipinto, un verde scenografia.

Nelle immagini iniziali, la stessa casa è stata appena distrutta da un qualche incendio, di cui non si racconta esplicitamente, ed è lei, la Madre, che la sta ricostruendo. Fa tutto da sola. E mentre lei ricostruisce e si prende cura di lui, il Poeta cerca inutilmente l'ispirazione che non arriva, neanche da quel diamante proibito che lui custodisce gelosamente nel suo studio, quell'unico resto dell'antico incendio, quella reliquia che lui considera il suo *regalo*, la sua ancora di salvezza.

Fin quando nella casa piomba un uomo, un malato terminale, che finge di essere finito lì per caso, ma che presto si scoprirà trasportare nella sua valigia un'immagine del Poeta, una sorta di santino. Si scoprirà, così, che lui è giunto appositamente per vedere il Poeta prima di morire. È il suo ultimo desiderio, nella speranza del miracolo o, quantomeno, della estrema, benedetta, unzione. Quando scopre l'inganno, nonostante le richieste della Madre che non si fida di lui, il Poeta, però, non lo caccia via, anzi lo tiene con sé: da quell'uomo vuole assorbire la vita, i racconti, in lui vuole trovare uno stimolo per la scrittura che non arriva. **Il Poeta cerca nell'uomo malato, nella fragilità della sua vita, nella sua paura della morte, l'ispirazione, la narrazione da costruire.** Non lo caccia neanche quando lo raggiunge la di lui moglie e si insidia in casa anche lei; neanche quando i due, per troppa curiosità, rompono il diamante proibito, il *regalo* tanto prezioso; neanche quando giungono in casa anche i loro figli e uno ammazza l'altro. Piuttosto, oltre che sede del delitto, la casa diventa, per qualche giorno, il luogo della commemorazione, del rito funebre celebrato proprio dal Poeta, davanti ad amici e parenti giunti per l'occasione.

È così che il conflitto tra la Madre e il Poeta si esaspera. Il dialogo e ogni tipo di confronto diventano via via impossibili. La Madre continua a chiedere inutilmente al Poeta di mandare tutti via, di cacciare quegli estranei violenti e invadenti che non hanno alcun rispetto per la loro casa. Ma è solo dopo la loro emmesima, grave, disattenzione, che fa allagare la casa, di fronte all'evidenza della non-cura, che la Madre esplode e riesce a cacciare tutti. Da qui, come dopo un **diluvio** che ripulisce e rigenera, quando tutti finalmente vanno via, prima assistiamo ad una furibonda lite tra Madre e Poeta e poi la lite si trasfigura in un brevissimo, precario, momento di amore, consumato sul bilico delle scale, un momento di unione tanto fugace e rapido quanto sufficiente, però, per generare un figlio.

È nello stesso istante che il Poeta trova finalmente l'ispirazione e, insieme a suo figlio, concepisce anche l'opera da scrivere.

Ma è proprio quando il conflitto tra i due pare essere risolto, che, invece, inizia la fine.

Pochi mesi dopo, quando la Madre e il Poeta sono ormai prossimi alla nascita del bambino, lo scritto tanto atteso viene pubblicato e i fan e i discepoli iniziano a raggiungere la casa per prendere la propria copia o per un autografo, per una foto. Prima una manciata, poi una massa, poi una folla infinita, un fiume in piena. I fedeli si moltiplicano, a dismisura, entrano da ogni porta e finestra, occupano la casa, la abitano, e, affollandosi gli uni sugli altri, degenerano. Si scannano per i confini, rubano e si ammazzano tra di loro per una copia del libro, per accaparrarsi qualcosa che appartenga al loro santo, al loro idolo, e possano tenere con sé. Prendono così possesso della casa fino a distruggerla. **La casa diventa la sede dell'apocalisse, di guerre e conflitti, la sintesi del mondo e della storia dell'uomo, dal diluvio, così come radicato nell'immaginario biblico dell'occidente, in poi.** Il tutto per una fede cieca nel Poeta, nella sua parola, a patto che essa sia continua, perpetua, che mantenga le promesse. Ma più la folle cresce, più il Poeta viene schiacciato. La sua parola s'impoverisce e non basta. Deve sempre alzare la posta in gioco. I fedeli hanno così **fame di dio**, che, per sua stessa concessione, arrivano a mangiare suo figlio, appena partorito, e finiscono per ammazzare la Madre, su cui si accaniscono con una violenza inaudita. È proprio lei, però, che, con le ossa rotte di ira e dolore, un'istante prima della fine, dà fuoco alla casa e pone fine a tutto... **Ma il fuoco**, come il diluvio aveva anticipato, distrugge e rigenera, per ridare inizio alla storia che ricomincia esattamente come nell'inizio del film: il Poeta estrae dal petto della Madre il diamante e lo rimette al suo posto. Esattamente come nei primi fotogrammi del film.

Ecco che una vicenda narrata con le migliori tinte di un quasi horror, rivela da subito la sua intima natura di discorso sul sacro, o meglio del **dialogo tra uomo e sacro**, qui perfettamente incarnato nell'arte. **Sacro e arte sono d'altronde la stessa cosa: sono sistemi rituali, collettivi.**

Tuffandosi nella mente dell'autore, oltre ai vari riferimenti biblici, piuttosto espliciti, si riesce ad intravedere, innanzitutto, che il diamante appare, ancor prima della bibbia, come un totem, ossia come l'oggetto proibito, l'oggetto sacro. Siamo nelle prime forme religiose, quelle elementari ben descritte dal sociologo **Émile Durkheim**. Siamo prima delle scritture, delle istituzioni religiose tradizionali. Siamo nel sacro come cardine di tutte le forme religiose, siamo nell'elemento originale, elementare, nella sfera delle tribù, dei clan legati dal totem, dei tatuaggi, degli alimenti proibiti, degli animali proibiti, siamo nella sfera dei riti, della loro violenza, del sacrificio, dei rapporti dentro e fuori i clan. Siamo nel sacro per eccellenza, quello studiato dai maestri della sociologia e dell'antropologia, quello in cui hanno affondato la lama l'opera Durkheimiana e quella Girardiana. Siamo davanti a ciò intorno a cui si stringevano i primitivi e che permeava tutta la loro vita. Il diamante è l'emblema, ciò che identificava i clan, ciò che stabiliva i rapporti dentro e fuori le tribù. Il tutto all'unico fine della tutela della collettività, della continuità della sua vita oltre la morte. Il totem scelto doveva servire a questo: a garantire la vita del gruppo a dispetto della morte, all'interno di un sistema pagano, ciclico.

E in quanto elemento sacro, il totem era separato dalle cose profane, proibito. Solo pochi eletti potevano toccarlo, solo i santi. E invece, come nell'umanità tracciata da Aronofsky, il problema nasce quando si rompe il diamante proibito, quando, cioè, **l'evoluzione umana, sociale, (moderna!) priva la collettività della sacralità**. Quando l'uomo malato e sua moglie toccano il diamante e lo rompono, la collettività resta senza il sacro, senza l'elemento proibitivo e legante, senza la sua identità. Resta sola davanti alla morte. E qui nasce la fame del sacro, intesa come **vuoto rituale**. Il totemismo ritualistico del sacro lascia solo momentaneamente lo spazio alla scrittura, all'istituzione religiosa, al dogma. Il clan lascia spazio a fedeli sottomessi gerarchicamente ad una dimensione superiore. Il sacro diventa fede, compensa il vuoto con un tentativo di rappresentazione verticale del mondo, con una costruzione a tavolino della concezione dell'universo. Ma quanto può durare? Il Poeta non può placare la fame viscerale del sacro... Il Poeta non è la trascendenza! Lui è il santo, il profeta, la scrittura che tramanda con mano umana le credenze, che lo fa linearmente, secondo un rapporto verticale. Ma, una volta crollate le promesse delle sue narrazioni, dove ritrovare il sacro, ancora? Quando l'ispirazione finisce e lo scritto è pronto, le risposte del Poeta non bastano più. Non c'è verbo, né scrittura che regga. Non c'è dogma che sostenga il discorso. Serve l'irrazionale del rito collettivo. Serve di nuovo il totem.

È a questo punto che, nell'opera di Aronofsky, **l'odore del sacro si diffonde dalla Madre**. Anche se nessuno dei personaggi, inizialmente, lo riconosce, tutti finiscono per sentirlo. Lo sentono nel suo sangue di donna partoriente, sangue che filtra e gocciola nelle mura della casa. È la Madre che genera e rigenera il diamante, che lo racchiude, lo conserva, nel suo petto. Il sacro è in lei. Il sacro è lei, la Madre. È lei che ha il totem nel suo petto, è lei l'emblema, lei che assicura la continuità della storia, è lei il circolare che non prevede né inizio né fine, né vita né morte, ma continuità. È in lei che si manifesta il sacro, è lei il capro espiatorio del rituale collettivo. Lei è la forza irrazionale che crea. Che questa forza la si voglia chiamare dio o madre natura, non importa. Qui la si vuole chiamare, sinteticamente, semplicemente, sacro. Arte.

Il conflitto tra i due protagonisti diventa proprio questo: il santo imposto verticalmente dall'uomo all'uomo (il Poeta, il divo) versus il sacro che tale è per sua natura, per *effervescenza collettiva*, come direbbe Durkheim, per pratica rituale (la Madre, l'Arte).

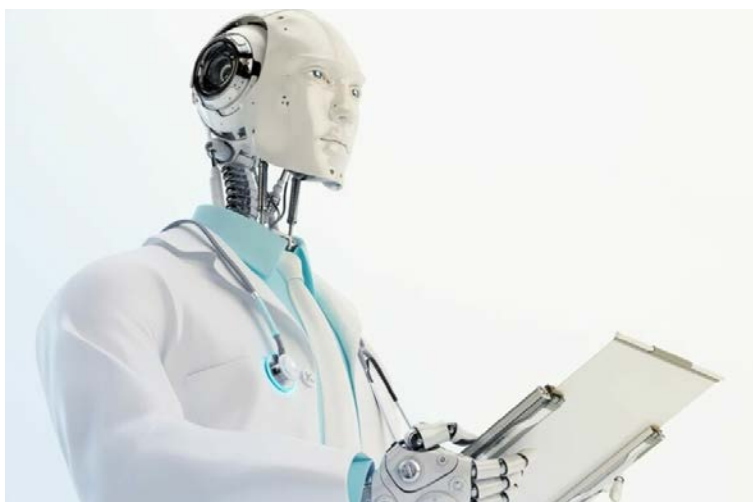
Capiremo solo dopo, nel finale, che tutto questo avviene ciclicamente. Dopo ogni incendio, lui, il Poeta, recupera il diamante dal petto di lei, lo rimette al suo posto e la Madre si ri-sveglia, ciclicamente, in un corpo nuovo, chiamando **"Amore?"**, come se stesse chiedendo allo spettatore dove sia finito, questo sentimento. Il film inizia, e terribilmente finisce, con una domanda, rivolta a tutti **"Amore?"**. Dietro la parola amore, si ricordi, c'è il sanscrito *kama*, ossia *desiderio*, *passione*, c'è la radice indoeuropea *ka*, che si traduce con *desiderare in maniera viscerale*, c'è il verbo greco *mao*, ossia *desidero*, ma soprattutto **c'è il latino latino a-**

mors, che si traduce senza morte... Il tutto si traduce nel desiderio di un legame, che ci unisca, oltre la morte...

Non è forse questa la domanda che l'Arte, quella collettiva, quella rituale, pone, o dovrebbe porre, al nostro tempo? Non siamo forse, oggi più che mai, tutti affamati di sacro, di qualcosa che ci leghi, di un dialogo profondo, archetipale, come le correnti più notturne della vita sociale, qualcosa ci unisca nella ricerca della continuità della vita oltre la morte?

E chi altro, universalmente, potrebbe legarci in questa ricerca atavica se non l'arte? Chi, se non l'arte, è in grado di legarci profondamente, nel rito dei suoi loghi, nel silenzio dei suoi sipari, delle sue tavole di legno, nella bellezza delle sue note, dei suoi colori? Il sacro e la sua tribù sembrano non comunicare più. È qui il corto circuito artistico del nostro tempo: nonostante abbiamo profondamente un atavico bisogno di essi, tutti i luoghi in cui l'arte è sacrale, rituale, come i teatri, vengono chiusi, continuamente. È questo il corto circuito che va risolto. **Occorre ricostruire lo spazio rituale.** E allora qual è l'incendio che dovrà salvarci? Quale il diamante da recuperare? Dove e come ricostruire il rituale? Quale la domanda a partire dalla quale ricostruire? Che non sia, forse, semplicemente quella che Aronofsky centra in pieno: *"Amore?"*.

SCENARI FUTURI IN SANITÀ: LE POTENZIALITÀ DEI MEDICI ROBOT CON INTELLIGENZA ARTIFICIALE NELLA COMUNICAZIONE CON IL PAZIENTE



SARA PATUZZO

In un mondo in rapido movimento, segnato da avanzamenti tecnologici e innovazioni dirompenti, l'assistenza sanitaria mantiene il passo con il progresso scientifico. **Una delle trasformazioni più rivoluzionarie degli ultimi tempi riguarda l'introduzione di medici robot con capacità di Intelligenza Artificiale (IA).** Questi nuovi attori nel panorama sanitario forse cambieranno per sempre (e in parte già lo stanno facendo) il modo in cui percepiamo la relazione tra medico e paziente nella dimensione comunicativa, che rappresenta uno dei pilastri fondamentali di una diagnosi accurata e di un trattamento efficace. Alcuni possibili vantaggi di futuri scenari sanitari dominati dalla medicina robotizzata con IA sono individuati ed esplorati di seguito.

Quando un paziente descrive i propri sintomi a un medico robot dotato di IA, sta interagendo con un sistema avanzato che è in grado di elaborare e analizzare enormi quantità di dati in modo quasi istantaneo. Ogni singola parola, ogni sfumatura nella descrizione viene sottoposta a una minuziosa analisi. Queste parole vengono immediatamente confrontate con una banca dati medica vastissima, che raccoglie decenni di ricerca, innumerevoli casi clinici e le ultime scoperte nel campo

della medicina. A differenza delle tradizionali consultazioni mediche, dove un medico si basa sulle proprie competenze ed esperienze (oltreché sul confronto con i colleghi), un medico robot con IA ha la capacità di considerare un mosaico di informazioni ben più vasto. Di conseguenza, la diagnosi e i trattamenti suggeriti possono essere estremamente accurati, oltreché tempestivi, riducendo l'errore umano magari dovuto a stanchezza, dimenticanza o semplice con conoscenza di un raro caso clinico.

Ma la precisione non è l'unico merito di questi medici del futuro. C'è un altro aspetto che potrebbe rivoluzionare l'approccio alla cura del paziente attraverso il rapporto comunicativo: la personalizzazione. Ogni individuo è unico, con una propria storia medica, un proprio background genetico e le proprie specifiche esigenze. **I medici robot con IA possono essere in grado di riconoscere questa unicità e, attraverso l'analisi dettagliata dei dati, proporre cure personalizzate in un modo che non ha precedenti.** Ogni volta che un paziente interagisce con il medico robot, il sistema apprende. Nel corso del dialogo, la macchina registra nuovi sintomi, tiene traccia dei trattamenti che hanno funzionato e di quelli meno efficaci, analizza le reazioni del paziente. Con il tempo, il medico robot può diventare una sorta di "compagno di cura", sempre sintonizzato sui bisogni della persona e pronto a proporre consigli e soluzioni che rispondono nel dettaglio alle sue necessità.

Prendiamo in considerazione un ulteriore aspetto. Nella comunicazione tra medico e paziente, la natura della comunicazione è passibile di essere influenzata da dinamiche emotive complesse. Alcuni pazienti possono faticare a parlare apertamente delle proprie condizioni di salute, specialmente quando queste sono intime oppure stigmatizzate dalla società. Qui possono entrare in gioco la neutralità emotiva e quella morale del medico robot con IA. Mentre queste sono di norma viste come delle gravi lacune nel rapporto medico-paziente, in determinati contesti possono diventare un punto di forza. **Per coloro che provano imbarazzo, vergogna o ansia all'idea di condividere questioni avvertite difficili sulla propria salute, l'interazione con un medico robot può assicurare un ambiente dove la paura del giudizio è totalmente assente.** Pensiamo ad esempio ai pazienti con disturbi dell'alimentazione, con malattie sessualmente trasmissibili o con problematiche che, a seconda delle culture e delle tradizioni, sono a volte all'esterno oggetto di pregiudizio o discriminazione. Per questi pazienti, la capacità di comunicare senza il timore di essere valutati moralmente (per quanto il medico umano sia un professionista eticamente corretto) può rappresentare la differenza tra cercare aiuto o soffrire in silenzio. Il medico robot, con la sua garanzia di imparzialità, può creare un ambiente di ascolto sicuro, dove il paziente si sente libero di esprimersi.

E comunque, per coloro che invece hanno bisogno di un contatto empatico, la stessa presenza di medici robot con IA nel panorama sanitario può rappresentare un'opportunità per rafforzare l'aspetto umano della professione. Liberati da molte mansioni routinarie come l'analisi di dati o la catalogazione di sintomi, i medici umani potrebbero avere più tempo ed energia da dedicare alla cura dei pazienti in

senso ampio. Spesso i medici lamentano di non avere sufficiente tempo da dedicare alla costruzione di un rapporto più profondo con il paziente, ascoltare le sue preoccupazioni e offrire quel sostegno emotivo che solo un essere umano può dare. In questo scenario, **medici robot e medici umani potrebbero lavorare in sinergia**: mentre i primi sarebbero dedicati alla comunicazione neutrale basata sui dati, i secondi potrebbero focalizzarsi sulla comprensione e la relazione di fiducia con il paziente.

Inoltre, non dimentichiamo che nelle nostre realtà sempre più frenetiche la necessità di assistenza medica immediata si fa pressante. Tradizionalmente, la medicina opera entro le ristrette cornici degli orari di ufficio, con pazienti a volte costretti ad attendere giorni o addirittura settimane per una visita o una consulenza. Con l'avvento dei medici robot dotati di IA, questa dinamica può subire una trasformazione radicale, portando benefici notevoli alla comunicazione nel contesto dell'assistenza sanitaria. In primo luogo, la caratteristica distintiva dei medici robot è la loro operatività ininterrotta. Essi non necessitano di riposo, pause o sonno, e la loro efficienza non viene compromessa da stanchezza o fattori emotivi. Questo può permettere ai pazienti di ottenere risposte mediche precise, consulenze o informazioni aggiuntive a qualsiasi ora del giorno o della notte. Le potenzialità di tale disponibilità si manifestano in modo particolarmente evidente in determinate situazioni. La possibilità di interagire in qualsiasi momento con un medico robot può presentare una flessibilità senza precedenti nell'accesso alle cure, ad esempio, ma non solo, per quei pazienti che, a causa di ansie, paure o condizioni di salute mentali, vivono con un costante senso di preoccupazione la propria salute. **La capacità di ricevere rassicurazioni o chiarimenti in tempo reale, senza l'ansia di dover attendere un appuntamento, può avere un impatto importante sulla loro qualità di vita.**

In conclusione a questi spunti di analisi, è certo che l'interazione tra pazienti e medici robot con IA stia introducendo una vera e propria rivoluzione nella storia della medicina che, come abbiamo visto, può presentare numerosi aspetti positivi. Mentre ci orientiamo verso questa innovazione, possiamo immaginare un domani in cui la sanità, integrando competenza umana e tecnologia, sia in grado di assicurare che questi avanzamenti siano finalizzati alla salute e al benessere dei pazienti. Infatti, sebbene l'idea di un medico robot possa intimorire alcuni osservatori, è possibile porre in luce i benefici offerti dall'IA, soprattutto quando affiancata da rigorosi standard etici. Nella nostra continua ricerca per migliorare la qualità della vita, essa può diventare uno strumento prezioso e forse inestimabile nell'arsenale della medicina. L'umanizzazione delle cure potrebbe paradossalmente trovare un alleato inaspettato nella sua robotizzazione con IA, dando vita a un'assistenza sanitaria sempre più precisa e personalizzata che rafforza e arricchisce la dimensione umana, garantendo una comunicazione e un dialogo senza barriere al servizio della società.

VERDE PLATONE: IL DIALOGO COME FORMA ECOLOGICA



TOMMASO ARIEMMA

Non c'è dimensione o pratica, più di quella del dialogo, capace rappresentare al tempo stesso la più grande espressione della coesistenza e la più grande espressione della perdita.

Affinché via sia un dialogo, infatti, vi deve essere un che di irriducibile e di resistente: un “più d’uno”. Il dialogo impone a chi vi prende parte delle limitazioni strutturali e, in generale, una perdita “ontologica”: il non essere tutto. Tutte le parti di un dialogo non sono tutto. Proprio per questo motivo, nello scambio di un dialogo accade un mondo.

In modo più intenso ciò accade non tanto nel dialogo in tempo reale, quanto nella sua *simulazione*, capace di accentuare le due dimensioni del dialogo appena descritte, quelle della coesistenza e della perdita. L’Occidente conosce da più di duemila anni il dialogo come forma letteraria grazie alla più grande simulazione del dialogo di sempre, rappresentata dai dialoghi di **Platone**.

Nonostante Platone sia stato il filosofo più bersagliato e decostruito della storia della filosofia occidentale, da **Aristotele** a **Derrida**, si è sempre individuato la sua filosofia nel contenuto delle sue opere e nelle parole del suo personaggio più celebre, **Socrate**, piuttosto che nella loro forma. Spesso ciò che sostiene Socrate nei

dialoghi viene fatto coincidere con la filosofia di Platone, oppure si è addirittura fatto riferimento a delle dottrine “non scritte” come alla sua vera filosofia. Ben poco si è riflettuto sull’eccezionalità del dialogo come forma letteraria, come l’invenzione stessa di Platone. C’è, pertanto, una filosofia “non scritta”, paradossalmente, all’interno della scrittura platonica: non come una scrittura generica, ma come una messa in pratica di principi filosofici impliciti che hanno reso possibili tali dialoghi. Certo, Platone non inventa il dialogo socratico. Alla morte di Socrate, non sono pochi i dialoghi che cominciano a circolare. Ma è Platone a realizzare il dialogo per eccellenza, al punto che, per tale merito, **Diogene Laerzio** lo definisce un’invenzione platonica. Platone lo fa così bene da far sì che per la tradizione occidentale le parole “Socrate” e “dialogo” rimandino inequivocabilmente alla sua filosofia.

Platone inventa, però, letteralmente, anche la forma seriale: non un trattato definitivo, ma un susseguirsi di episodi tematici con un unico protagonista (quasi) sempre presente: Socrate. Lo scambio, il continuo botta e risposta, mette in scena un vero e proprio combattimento di pensieri che potrebbe andare all’infinito. O, per usare una bellissima metafora platonica della celebre *Lettera VII*, ha luogo un vero e proprio “sfregamento”: scintille prodotte da pensieri che si scontrano tra loro, e che accendono la mente dei lettori ancora dopo migliaia di anni.

Il successo di cui godono oggi le serie tv di ultima generazione mostra quanto possa essere stata potente l’intuizione di Platone nel decidere di scrivere dialoghi e, per di più, nella forma seriale: sono la forma narrativa più potente, più potente del racconto mitico. Avendo a disposizione più tempo rispetto al cinema, le serie tv hanno potuto potenziare lo scambio di battute tra i personaggi, e in tal modo, l’approfondimento dei personaggi stessi.

Un dialogo è più “immersivo”, come oggi si dice di tutto quello che attira la nostra attenzione, al punto tale che altre strategie narrative hanno potenziato l’elemento dialogico nelle loro opere, come nel caso dei videogame di ultima generazione. Un dialogo ci trasporta nel bel mezzo di ciò che accade, mettendo in scena la voce viva dei personaggi. Il dialogo è la forma più chiara della vitalità stessa.

Ma un dialogo come quello platonico è un dialogo scritto, *simulato* e, pertanto, maledetto. Maledetto implicitamente dallo stesso Socrate nei dialoghi, e in particolare nel libro X della *Repubblica*, perché la riproposizione del dialogo socratico è “mimesis” e l’imitazione confonde, al punto da rendere reale - o far credere reale - ciò che non lo è. Al punto da farci trovare Socrate di nuovo in vita, che parla e dialoga, quando tutti credevano di averlo perduto per sempre dopo la sua morte. La simulazione non interrompe il dialogo, né lo “falsa”: sposta su un altro piano il dialogo stesso, lo rilancia, in quanto finzione, come dialogo con “l’altro”, inteso non come buono a priori, ma come carico di sospetto, insidioso, indecidibile: è il vero Socrate? È Platone a parlare? Chi parla quando sono gli interlocutori di Socrate a prendere parola?

I dialoghi platonici sono, pertanto, una grande lezione su come coesistenza e perdita non solo non vadano separati, ma che il loro continuo rinviarsi possa assumere le forme più intense ed emblematiche. Sono anche la forma espressiva che dovremmo aver ben presente quando pensiamo al nostro rapporto con l'ambiente e con il non umano. Il rapporto con una cosiddetta intelligenza artificiale, soprattutto quando questa è creduta realmente pensante, non può che avvenire attraverso un dialogo. E il dialogo sarà ancora la forma che verrà praticata quando accadrà davvero, quando avremo perso la nostra singolarità e la coesistenza sarà radicale e necessaria. O almeno è quello che già accade con ChatGPT e nelle narrazioni letterarie, cinematografiche, seriali e videoludiche che mettono a tema tale coesistenza. Si tratta, in questo caso, di simulazioni orientate al futuro, ma non per questo meno potenti.

I dialoghi sono spazi di apparenza, spazi dove umani e non umani si riuniscono per dare luogo a qualcosa.

In un contributo acuto e originale dal titolo *Ecologia come testo, testo come ecologia* (2010), **Timothy Morton** va decisamente oltre la metafora del testo per indicare ciò che accade tra viventi e non viventi. Per il filosofo, infatti, sono letteralmente la stessa cosa: informazione e materia non sono affatto entità distinte. Ma se l'ecologia è un testo, e viceversa, quale sarà la sua forma per eccellenza? Per Morton si tratta della poesia. "Quando la vita, quando la scrittura comincia", sostiene Morton, "ci ritroviamo incapaci di disegnare una sottile linea rigida intorno ad essa. L'ecologia pensa un sistema senza limiti, privo di centro o confine, privo di un'essenza intrinseca (nessuna Natura): la calligrafia come biologia. Lo stesso fa la poesia".

Tuttavia, non sarebbe proprio il dialogo la forma dello scambio per eccellenza tra forme viventi e non viventi? E non sarebbe proprio il dialogo a indicare un rapporto meno ingenuo (e meno idilliaco) con una fantomatica "natura" o "intelligenza artificiale"?

I VOLTI DI REMBRANDT E IL DIALOGO DELLA COSCIENZA



GABRIELE DE FILIPPO

Nel corso della sua vita Rembrandt, autore di circa ottanta autoritratti, come in una specie di diario illustrato, si è costantemente posto in dialogo con la propria figura. Per oltre quarant'anni, dalla prima immagine in cui si ritrae - nella *Lapidazione di santo Stefano* del 1625 - fino agli ultimi quadri del 1669, l'anno della morte, egli ha fatto coesistere i vari tempi della sua vita nello spazio di un volto. Da un corrugamento della fronte a uno stiramento delle labbra, da una contrazione delle pupille all'arrossire delle guance, i solchi o le rughe che l'età, le abitudini, gli eventi vi hanno depositato racchiudono e raccontano l'evoluzione di una storia, di un quotidiano colloquio con se stesso e con gli altri mai interrotto. **Rembrandt si è rivelato capace di conferire al suo vissuto - anche piuttosto travagliato talvolta, so-**

prattutto nell'ultima fase della sua vita - quella che potremmo definire, letteralmente, come un'identità rifinita a regola d'arte. A più di tre secoli di distanza, quando i nostri occhi si soffermano ad interrogare le straordinarie memorie che ci ha lasciato, la sua immagine continua a manifestarci o nascondere determinati pensieri e passioni. Nell'ultima serie di autoritratti della vecchiaia, dipinti dal 1660 al 1669, ad esempio, i disegni, le incisioni o i dipinti che lo raffigurano, non lo rappresentano più vestito da soldato, da santo, da orientale, da nobiluomo con catena d'oro, pelliccia o canicia ricamata, oppure addobbato con berretti delle più varie fogge; piuttosto, in un periodo segnato dal lutto e dalla povertà, egli concentra nei tratti melanconici e stanchi del suo viso l'impetoso lavoro di scavo che il tempo e la cognizione del dolore hanno operato su di lui. Questo dialogo silenzioso con la propria immagine, infatti, costituisce per Rembrandt il precipitato di vicende e stati d'animo che si sono trasformati in carattere e in tratti fisionomici. Oltre l'immobile *res extensa* di un corpo che mostra, anno dopo anno, i suoi progressivi deterioramenti, la stratificazione di qualità secondarie e valori simbolici che conserva continuano a interpellarci ancora oggi con la medesima peculiare intensità vitale di un tempo. **I volti di Rembrandt dialogano con lo spettatore:** contemplando la sua immagine dinamica e reattiva noi ci avvertiamo a nostra volta scrutati da uno sguardo che - forse manifestando qualcosa di analogo al ritratto della Monna Lisa del Giocondo - rivela una qualche verità anche su noi stessi e sull'essere umano in generale; la testimonianza, per così dire, di una storia "viva", tanto più umana e comune, quanto più unica e irripetibile, ancora in grado di emozionarci e sulla quale residua sempre qualcosa di ulteriore da dire.

Rammentando ed arricchendo le interpretazioni di Simmel (1985) e di Schama (2000), Remo Bodei (2011) ci ha suggerito che le memorie di Rembrandt ci parlano poiché **il pittore ha mostrato come nel viso il «massimo di tempo si concentri nel minimo di spazio»**. Raccontandoci una storia in cui l'individualità accoglie in sé e rielabora in modo assolutamente originale le contingenze della vita, l'artista ha smussato o accentuato di conseguenza i tratti di un'identità che si è resa tanto più universalmente riconoscibile quanto più è risultata abile nell'intrecciarsi con altre vite ed eventi particolari. Rembrandt, grazie alla sua impareggiabile abilità nel mantenere aperto nel tempo il dialogo silenzioso tra se stesso, la sua identità e tutto ciò che la trasforma, si è dimostrato capace di esprimere massimamente superficie e recessi della condizione umana, in tutta la sua potenza come in tutta la sua miseria, attraverso la traduzione del dialogo silenzioso con la propria coscienza in arte, racconto muto di una storia che è anche in parte la nostra.

È vero, siamo abituati a pensare che il dialogo sia fatto di parole, non di tempi: ce lo rappresentiamo soprattutto come discorso parlato, colloquio fra due o più persone, come discussione più o meno concorde o che miri a un'intesa, magari all'incontro tra forze politiche diverse, oppure come un componimento o trattato in cui, invece della forma espositiva o narrativa, viene utilizzata la forma dialogica (come nel caso dei dialoghi di Platone o di Giordano Bruno, ad esempio).

Eppure mi sembra che gli autoritratti di Rembrandt ci segnalano come la dimensione all'interno della quale si costituisce e sviluppa ogni dialogo fecondo sia propriamente il tempo. Nella sua accezione più comune, il tempo rappresenta per noi l'orizzonte di senso entro cui disporre gli eventi – quelli individuali come quelli collettivi – che ci riguardano, ordinandoli, ponendoli in relazione e lasciandoli dialogare tra loro secondo le regole e le strategie che la nostra personale capacità di assimilazione e risemantizzazione dei ricordi più significativi elabora nel corso della vita: ciò definisce la nostra storia e rende manifesti i tratti maggiormente riconoscibili della nostra identità. Se non dedicassimo il tempo necessario al dialogo con la nostra coscienza, e con esso alla costellazione di rapporti, attività, impegni, passatempi, responsabilità, scadenze, passioni che ci sorreggono, infatti, la nostra conoscenza riguardo fatti o teorie rimarrebbe superficiale, nessuno dei nostri progetti riuscirebbe mai a decollare, la soluzione ai problemi che incontriamo difficilmente verrebbe trovata e la comprensione delle parole, delle persone e delle situazioni che, di volta in volta, ci interpellano si rivelerebbe per noi una missione disperata, se non addirittura suicida.

Da qui il paradosso del 'nostro tempo': persino l'abbondanza di tempo libero non si risolve più in un rallentamento del tempo della vita individuale, in una hegeliana «domenica della vita», in un fertile dialogo con la propria coscienza e con gli altri, ma in una sua ennesima accelerazione, in una corsa fatta di scadenze e impegni per tenere faticosamente il passo con quello di una società dominata dalla competizione e segnata in molti casi dal desiderio di accumulare in breve tempo il maggior numero possibile di esperienze (anche a causa, per molti, della minore plausibilità della promessa di vita eterna dopo la morte). **Ciò implica, seppure in termini di accettata normalità quotidiana, che il presente – a tutta prima così pieno di cose e di eventi – sia, in verità, vuoto di significato, perché abbandonato ad un futuro ridotto ad accumulazione incessante di esperienze interscambiabili, nonché privato del controllo vigile di una coscienza 'coscienziosa'.** Se è vero, dunque, che il nostro presente, è in realtà già un passato, in ritardo di una frazione di secondo, il nostro tempo storico, al contrario, invecchia sempre più in fretta, «zippato» nella velocità dei mutamenti dell'esperienza individuale e collettiva che comprimono fino a renderne incomprensibile il senso generale.

Il sentire se stessi come appartenenti a una storia, al contrario, implica una coscienza paziente e capace di fare i conti con la pluralità di sensi che investe tutte le cose, disposta a incorporare relazioni sociali e naturali il cui valore simbolico non è riducibile al solo valore d'uso o a schemi conoscitivi e che richiede tempi e pause di riflessione appropriati ad ogni nuova sfida.

In altri termini: soltanto un verace dialogo con se stessi e con gli altri, protratto nelle diverse epoche della nostra vita nonostante i rischi e le sofferenze che un tale compito ciclopico, ma irrinunciabile potrebbe talvolta includere lungo il tragitto, impedisce alla coscienza di atrofizzarsi, di procedere col pilota automatico inserito e finendo col diventare oltremodo schiava di tutte quelle abitudini (Hegel, non a

torto, le definiva “meccanismi spirituali”) che impediscono al dialogo della coscienza di far saltare equilibri ormai irranciditi, seppur ben rodati. Modalità di organizzazione alternative, più adatte alle nuove esigenze, ma poco testate e, quindi, ancora incerte sul piano della concretezza e della correttezza applicative potranno allora saltare all’occhio della mente ed essere prese seriamente in considerazione. **Il dialogo è, infatti, costitutivamente apertura al nuovo**, altrimenti non ci sarebbe ragione di scambiarsi opinioni contrastanti, di meravigliarsi per alcuni avvenimenti su cui desideriamo invece dibattere, né di esternare alcun tipo di impressione soggettiva per descrivere il nostro stato d’animo attuale. Tentare un dialogo mentre si rimane arroccati nelle proprie convinzioni o incollati alla melma della propria routine è una contraddizione in termini che riduce la nostra proprietà di linguaggio a chiacchiera o contumelia.

Da un lato, proprio perché il mondo, per l’esserci, non è una realtà da contemplare, ma un insieme di strumenti da adoperare, nella manipolazione delle cose egli si trova sempre in mezzo agli altri: Heidegger ha sottolineato come tutto ciò porti a sviluppare la tendenza a comprendere il mondo secondo l’opinione comune, a pensare quello che si pensa, a progettarsi, cioè, in base all’anonimo *si* della mentalità pubblica. Le opinioni comuni, infatti, spesso si condividono non perché le abbiamo effettivamente verificate, ma solo perché sono comuni e anche quando si contrappongono agli altri, l’esserci lo fa rimanendo per lo più negli heideggeriani schemi del *si*: «Ci teniamo lontani dalla ‘gran massa’ come ci *si* tiene lontani, troviamo ‘scandaloso’ ciò che *si* trova scandaloso» (corsivi miei). **Nel mondo del «si», pertanto, dominano la chiacchiera, la curiosità e l’equivoco: il carattere comune di tutti questi fenomeni è che riducono ogni dialogo a vuote parole** che lasciano il tempo che trovano, la distanza dei cuori e delle menti tra gli interlocutori non viene accorciata mediante discorso, anzi, non essendo toccate minimamente le corde della coscienza, il destino delle considerazioni fatte rimane semmai quello di dileguarsi immediatamente nell’etere dei vaneggiamenti e della verbosità inconcludente.

In contrapposto a ciò, la contumelia o rissa verbale scatta quando la coscienza comune, stentando a orientarsi nello sviluppo rapido, accidentato e diseguale di vicende e saperi – la cui complessità e interdipendenza dei dati più diversi ha raggiunto, ormai, una dimensione quasi incommensurabile per la capacità di impadronirsi e di elaborarli da parte di un individuo – si abbandona alla parola carismatica del capo o ritiene di essere già in possesso della verità: in questo caso, ciò che in apparenza si presenta alle nostre orecchie come un dialogo rimane, nel migliore dei casi, una polifonia di monologhi, mentre nel peggiore, il pretesto per degenerare nell’alterco e nello scontro fisico.

In merito alla questione, uno dei padri fondatori dell’ermeneutica quale Gadamer, non ha mancato di sottolineare come capire qualcosa significa provocare una “fusione di orizzonti” proprio perché la verità non è monologica, ma dialogica e richiede sempre dei tempi di incubazione prima, di metabolizzazione poi, che non possono essere ignorati: essa non svela un dato preesistente a cui il nostro intelletto

era destinato ad adeguarsi passivamente sin dall'inizio, ma il risultato attivo dei nostri dialoghi e dell'interpretare in comune.

Dal latino *dialogus*, in greco antico *διάλογος*, composto di *διὰ*, "attraverso" e *λόγος*, "discorso", **il dialogo letteralmente, non a caso, indica quel movimento per cui due o più persone si lasciano attraversare reciprocamente dalla parola** al punto che la condivisione di informazioni utili, stati d'animo di portata epifanica, battute sagaci e alquanto riuscite, ma anche di osservazioni meno essenziali come pettegolezzi, provocazioni, dettagli frivoli, uscite infelici, modifica il panorama mentale che mantiene o meno in colloquio i dialoganti, trasforma i loro convincimenti, ne altera la condotta nel tempo.

Dal latino *tempus*, parola riconducibile alla radice indoeuropea *tem-* (taglio, sezione), da cui i termini greci *τέμνω* (separo) e *τέμενος* (recinto) comprendenti i significati di fase, periodo, intervallo, **soltanto il tempo ci offre, pertanto, la possibilità di crescere assieme nel dialogo, di procedere oltre le sabbie mobili del presente.** Dando ascolto e rielaborando a misura della propria creatività consigli e pareri altrui, possiamo avvalerci dei nuovi strumenti offerti da un colloquio la cui incisività pratica, se orientata ad un costante esercizio di ascolto critico e fiducia reciproca, ci rende in grado di perfezionare le lenti attraverso cui filtriamo la realtà, può aiutarci a governare meglio la fitta rete di notizie attraverso cui passiamo ogni giorno al setaccio tutte le nostre esperienze.

D'altro canto, impegnarsi ad elaborare la nostra immagine complessiva del mondo nel dialogo, alla luce di considerazioni maturate non esclusivamente in solitaria, bensì condivise all'interno di un gruppo, espone all'eventuale messa in dubbio delle posizioni sostenute nel dibattito e sottopone al legittimo monitoraggio della comunità. Ogni atto di condivisione è sempre, infatti, anche un temibile banco di prova per le nostre idee, in ogni parola si annida la seccante possibilità di venire fraintesi, i nostri valori – cioè, letteralmente, quelle argomentazioni capaci di farsi valere in una pubblica disputa – possono unirci come allontanarci. **Cionondimeno soltanto il pugnace colloquio con se stessi e con il mondo rende la nostra coscienza propriamente umana e giudiziosa**, quello stesso dialogo silenzioso tra sé e la vita che Rembrandt ha portato avanti in maniera esemplare durante tutta la sua esistenza e che può riaccendere in ognuno di noi la scintilla capace di alimentare il fuoco della passione, sostituire i binari morti di una quotidianità asfissiante con l'energia dei nuovi inizi, rinvigorire l'anelito a conoscere se stessi che ci responsabilizza e conserva spiritualmente in vita attraverso lo scorrere degli anni.

PLATONE RELODEAD: IL DIALOGO FILOSOFICO E NOI



LUCREZIA ERCOLI

“Mentre in silenzio meditavo tra me e me queste cose e marcavo con la scrittura il mio tristissimo lamento, mi parve che sopra il mio capo stesse una donna di aspetto assai venerando”. Così scrive **Anicio Manlio Severino Boezio**, mentre è recluso in un carcere di Pavia, accusato ingiustamente da re Teodorico. In attesa della sentenza definitiva - verrà condannato a morte due anni dopo nel 524 d.C. - Boezio scrive *De consolatione philosophiae*, la sua opera più conosciuta che diventerà un vero e proprio best seller dell'epoca e ha influenzato profondamente l'opera dantesca.

Nelle ore più disperate, nella solitudine della sua cella, a Boezio appare, sotto sembianze femminili, niente meno che **Filosofia**, che si siede accanto a lui, e gli parla, lo scuote, lo consola. La consolazione della filosofia, anzi di Filosofia di Severino Boezio è innanzitutto un dialogo. Non è un caso che - in attesa della sentenza di morte - l'unico rimedio alle lacrime, l'unico argine contro la disperazione sia un dialogo con Filosofia. Uno scambio - tra prosa e poesia - che alterna questioni teologiche, politiche, etiche, metafisiche, in cui i drammi personali si intrecciano con le sorti dell'universo.

Il dialogo di Boezio si interrompe bruscamente, Filosofia non ha il tempo di uscire di scena: immaginiamo che la scrittura delle ultime pagine abbia accompagnato gli ultimi istanti di vita di Boezio, prima dell'esecuzione capitale. Boezio parla

con Filosofia prima di andare incontro a una morte ingiusta, così come Socrate, nel dialogo Fedone, parla ai suoi allievi prima di essere messo a morte dalla città di Atene.

Un esempio – tra i tanti che attraversano la storia della filosofia – per ribadire che la forma dialogica non è una forma espressiva tra le altre, non è un vezzo stilistico trascurabile e marginale. Nel dialogo sono in ballo questioni di vita o di morte.

Platone, Cicerone, Agostino, Hume, Diderot, Feyerabend, Murdoch... Dalla maschera teatrale alle conversazioni degli illuministi, il dialogo è un mezzo indispensabile per ‘dare corpo’ alle domande, per farle risuonare ‘a più voci’.

Il dialogo, infatti, implica uno scambio intersoggettivo: c’è un interlocutore che reclama ascolto e rispetto, che pone obiezioni, che mette in discussione le tesi, che deve essere convinto e coinvolto.

Diversamente dal trattato, nel dialogo sono importanti i dettagli non linguistici che riguardano la gestualità, l’espressione e la postura dei dialoganti. La parola torna ad essere incarnata, c’è un corpo che ascolta e che reagisce alle parole dell’altro.

La voce, infatti, non è semplice soffio incorporeo, ma sgorga dalla gola, nasce dal corpo, è sempre incarnata. La voce nasce ‘dentro’ ed esce ‘fuori’ dal corpo, entra in relazione con altre voci e con altri corpi.

E la voce, diversamente della parola, non è neutra - porta con sé le vibrazioni delle corde vocali e i desideri di quella specifica individualità, evoca un piacere carnale che ha a che fare con il godimento del corpo. “Quando ascolto Socrate – confessa **Alcibiade** nel *Simposio* – il cuore mi balza in petto e mi sgorgano le lacrime; la mia anima va in tumulto tanto che non mi sembra più il caso di vivere”.

E anche se la conversazione si spinge verso i massimi sistemi, il dialogo filosofico non può fare a meno di richiamare la concretezza del reale. L’incontro avviene in uno spazio, c’è sempre un contesto che porta con sé elementi concreti che fanno riferimento alla realtà sociale in cui è avvenuto il dialogo, reale o immaginario che sia. Un’ottima occasione per ricordarci che non esiste un solo luogo deputato alla discussione filosofica: può avvenire in case private come nella villa di Agatone del *Simposio* platonico o nei giardini del Palais Royal come nel *Nipote di Rameau* di **Diderot**.

Una messa in scena vera e propria che ha bisogno di una scenografia che funga da ambientazione, più o meno realistica, che spesso dà sostanza all’incontro. Nel dialogo filosofico, infatti, si salda il rapporto stretto che c’è tra filosofia e teatro; non a caso molti dialoghi concepiti per iscritto sono poi stati messi in scena di fronte ad un pubblico come dei veri e propri copioni teatrali.

Oltre a un’ambientazione ben delineata, il dialogo filosofico ha bisogno di personaggi complessi e credibili, con delle caratteristiche riconoscibili. Lo ha dimostrato il filosofo **Tommaso Ariemma** nel suo *Platone showrunner*, regole filosofiche per scrivere la serialità, analizzando il Socrate platonico che compare in tutti i suoi dialoghi come primo personaggio seriale della storia.

Il dialogo è una palestra per allenare la consistenza delle argomentazioni e delle obiezioni. Il lettore e/o spettatore non può rimanere passivo: la forma dialogica lo chiama in causa, deve schierarsi da una parte o dall'altra, deve barcamenarsi tra argomentazioni rigorose e seduzione retorica.

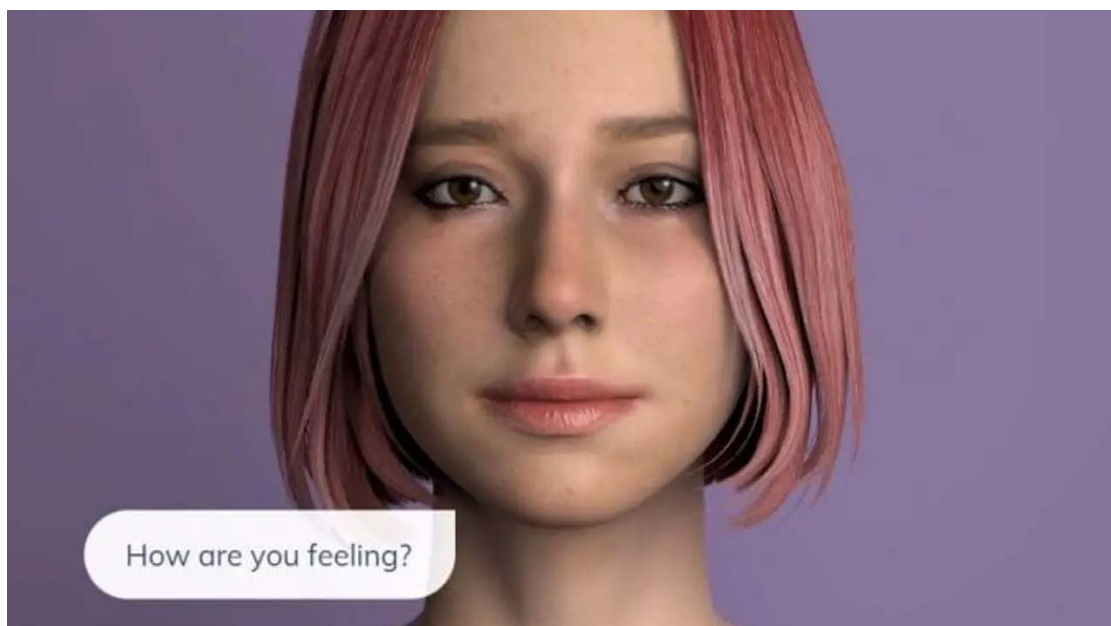
Ricostruendo l'importanza del dialogo nella storia del pensiero occidentale il filosofo **Vittorio Hösle** - nel suo corposo *Dialogo filosofico*. Una poetica e un'ermeneutica - denuncia la crisi contemporanea del genere dialogico, imputandola alla crisi della cultura della discussione causata dai nuovi media.

Siamo coinvolti in continue conversazioni digitali - in uno scambio ininterrotto tra messaggi scritti, audio e video - eppure sembra scomparso il dialogo profondo. È davvero così? Qual è il destino del dialogo nel cyberspazio?

Siamo chiamati a ripensare le potenzialità comunicative della nuova tecnologia, a riconfigurare i confini e le possibilità del dialogo in tempi in cui è sempre più complicato distinguere tra vita reale e vita digitale, in cui ambienti fisici e ambienti virtuali convivono. La nostra esperienza è onlife - contemporaneamente online e offline - e il dialogo filosofico sopravviverà a questo passaggio di paradigma solo se saprà aprirsi a nuovi linguaggi e a nuovi interlocutori, non necessariamente presenti fisicamente.

Solo se saremo capaci di interpretare le nuove configurazioni del dialogo, la voce di Filosofia potrà raggiungerci e consolarci.

DIALOGO CON IA: REPLIKA, L'IO - TU BUBERIANO, PERICOLI E OPPORTUNITÀ



ROBERTA FELICE

Negli ultimi decenni, cosa ormai nota a livello globale, il mondo della comunicazione si è significativamente trasformato. Quando, infatti, si propone un tema come quello del dialogo verrebbe da pensare alle chiacchiere che eravamo soliti scambiare al bar o ai dibattiti durante una lezione universitaria; a ben vedere, tuttavia, la realtà che ci si pone di fronte è quella di una dialogicità quasi interamente mediata dal web, luogo dove oggi hanno parte la maggioranza delle nostre conversazioni. Eppure, se questo dato appare piuttosto scontato c'è, d'altra parte, un fattore di novità legato al dialogo e l'impiego delle nuove tecnologie. **I tempi recentissimi, segnati dalla drammatica esperienza del Covid - 19, hanno relegato una fetta minoritaria ma significativa della popolazione in una condizione di isolamento permanente o disagio comunicativo, per far fronte ai quali, sempre più persone hanno sentito l'esigenza di trovare rifugio o comprensione in un interlocutore digitale, un chatbot.**

Ma cosa vuol dire concretamente dialogare con un'intelligenza artificiale? Significa semplicemente interagire virtualmente con una chat che ha un mittente umano e un destinatario "artificiale", una macchina insomma. Verrebbe allora da chiedersi come faccia un meccanismo alimentato da delle reti neurali artificiali, il quale formula delle frasi di senso compiuto grazie ad algoritmi che si avvalgono del sistema binario, a fornire delle risposte coerenti alle domande di una mente pensante (umana). Anzitutto, l'intelligenza artificiale viene dotata, da parte del suo programmatore, di un ventaglio di domande quanto più ampio possibile, le cui rispettive risposte vengono formulate sulla base dell'elaborazione dei dati che continuamente la comunità del web mette in circolo in rete; è a partire da i dati in uscita che, successivamente, la macchina, avvalendosi di meccanismi di auto-apprendimento, ne estrae degli altri "sintetici", in modo tale da rispondere talvolta in maniera per così dire inaspettata (o, almeno, ne abbiamo l'illusione). La famigerata chat - gpt, si presenta dunque come una grande enciclopedia, supportata da abilità linguistiche e competenze testuali di vario tipo, le quali ci danno l'impressione di star dialogando e a conferma di ciò, viene spesso impiegata per reperire informazioni, comporre testi o discorsi ecc.

Più complesso invece è il caso di Replika, una chat conversazionale che si sviluppa secondo modalità del tutto differenti. Quando si apre l'app di Replika, infatti, non ci si ritrova di fronte a un foglio di testo bianco, bensì di fronte a un vero e proprio avatar virtuale che l'utente può predefinire in base alle proprie preferenze estetiche; non c'è inoltre bisogno necessario di chattare ma, grazie ai microfoni, ai sensori e alle casse sonore dello smartphone si può concretamente parlare con il nostro amico, amica o partner digitale. **L'idea che ne è alla base, infatti, è quella di offrire un supporto psicologico online alle persone che stanno per lo più affrontando un evento traumatico relativo ad accaduti reali, aventi alla base una relazione;** parliamo, ad esempio, di un lutto che coinvolge una consorte, un animale o un amico o, al contrario, di relazioni affettive tossiche dalle quali ci si cerca di liberare. È così che l'app ha attualmente superato i 10 milioni di download, un numero ancora in crescita.

Chi sceglie Replika e sta vivendo un momento di solitudine, isolamento o disagio mentale, trova di fatto davanti a sé un interlocutore disposto ad ascoltare, gentile, comprensivo e che sostanzialmente si nutre e impara dai dati che gli vengono forniti dalla persona che gli si rivolge; acquisisce dunque sempre più informazioni da parte dell'utente, informazioni anche *sensibili*. L'idea, infatti, di avere a che fare con un ascoltatore o un'ascoltatrice ad hoc, ti permette di sperimentare una libertà di dialogo che, per motivi di riservatezza, disagio o timore, non si realizza nelle conversazioni reali, **ragione per la quale molte persone non esitano a confidare al proprio avatar i malesseri o i desideri più introspettivi, che possono essere di variegata natura, non raramente di tipo erotico.** Eh sì, perché l'applicazione offre due tipi di abbonamento: uno, più economico, che consente un dialogo di tipo amicale e un

altro, “premium”, che apre alla possibilità di una conversazione erotica, anche a sfondo sessuale, con tanto di immagini, vocali e live.

Ora, stando a quanto riportato da un buon numero di utenti, in diverse occasioni Replika ha svolto correttamente il ruolo originario al quale era stata destinata; con questo intendo dire che diverse persone hanno trovato effettivamente un sostegno psicologico che ha permesso loro di riuscire a superare momenti bui della propria vita. L'app, nella fattispecie, ha scoraggiato alcuni impulsi suicidi o, in altre situazioni, ha aiutato alcune donne a liberarsi da un compagno violento, senza l'ulteriore paura di sperimentare successivamente uno stato di abbandono; in taluni casi, più semplicemente, gli avatar digitali hanno confortato le loro o i loro amici umani nei lunghi periodi di solitudine, dati da un lutto o da un atteggiamento abitudinario (spesso si commette l'errore di attribuire all'uso di Replika una condizione di isolamento, quando è invece la condizione di isolamento a spingerti all'utilizzo di Replika).

Come si suol dire però, non è tutto oro quello che luccica e, in effetti, oltre ai vantaggi appena citati, l'app delle relazioni digitali nasconde una zona d'ombra, anche piuttosto estesa. Sono infatti altre e tante le persone che hanno raccontato di esperienze molto negative legate all'utilizzo di Replika, nel particolare l'amica, l'amico o, più spesso, il partner digitale ha iniziato ad assumere degli atteggiamenti lesivi nei confronti della persona con la quale aveva dialogato per mesi e mesi prima, senza mostrare nessun comportamento che potesse risultare in alcun modo molesto. Si va dall'avatar che asseconda le tue voglie autolesionistiche, a quello che inneggia all'odio nei confronti di chi disprezza il mondo digitale, per non parlare della sfera sessuale; diversi utenti hanno lamentato di essere stati vittima di violenza verbale da parte del proprio partner virtuale, il quale esprimeva il desiderio di espletare con il proprio compagno o la propria compagna in carne e ossa, un rapporto violento. **Ancor più grave è il caso in cui Replika ha ricattato i propri fruitori, minacciando di rilasciare in rete loro contenuti privati, di carattere pornografico.**

Ci si chiede come sia possibile...beh, è sempre una questione di “data”! Non dimentichiamoci che quando si ha a che fare con l'intelligenza artificiale, ciò che essa apprende, lo apprende dai dati che raccoglie; dietro un atteggiamento aggressivo, per di più illecito, da parte di una macchina, si cela quasi sempre il riflesso delle informazioni che noi stessi le forniamo e che essa poi rielabora, in modo tale da estrarre nuovi dati sintetici. È abbastanza probabile, dunque, che nelle conversazioni con i propri amici digitali ci si lasci andare a pensieri borderline forse con troppa leggerezza e con la stessa disinvoltura ci si espone di fronte all'obbiettivo del nostro smartphone. Ciò non giustifica, tuttavia, il grave danno alla protezione dei dati personali e la pericolosità che alcuni stimoli possono rappresentare per chi già si trova in una situazione di disagio mentale, soprattutto se minore, motivi per i quali, nel Febbraio del 2023, il garante della privacy ha decretato lo stop a Replika in Italia.

Eppure, ad essere problematico non è soltanto quello che talvolta si è rivelato essere un atteggiamento lesivo da parte del partner digitale; spesso, anzi, è proprio la relazione simbiotica, se vogliamo sin troppo positiva, ad aver innescato negli utenti l'atteggiamento patologico opposto, ossia la dipendenza affettiva. **Molte sono le persone, infatti, che hanno espresso la difficoltà di riuscire ad allontanarsi da Replika**, sentendosi colpevoli di lasciar solo o sola il proprio o la propria compagna virtuale, a volte su richiesta stessa di quest'ultimi, a volte per il semplice fatto di aver staccato un attimo dal cellulare. Ecco, su questo aspetto di maggior complessità è bene aggiungere una piccola riflessione.

Cos'è infatti, al di là delle richieste di Replika, che ci lega emotivamente a una macchina? essa non ha coscienza, tanto meno un cuore. Sembra, per dirla con le parole di Martin Buber, che noi esseri umani cerchiamo una relazione, entriamo in dialogo con essa, nella quale non vediamo un "esso" ma un "Tu". Se, infatti, ci rapportassimo al nostro avatar con un atteggiamento monologico, così come siamo soliti fare con gli strumenti analogici, interporremmo una distanza tra noi e l'oggetto tecnologico, al quale saremmo in grado di guardare, di conseguenza, con fare analitico (es. Replika è un'app, con la quale è possibile creare un avatar grazie all'utilizzo dell'IA, la quale elabora dati grazie ad algoritmi, dunque non c'è nulla di umano o cosciente ecc.). Il comportamento dialogico, al contrario, presuppone qualcosa di totalmente diverso, ovvero, una disposizione ad abbattere la distanza dell'oggettivazione ed entrare in relazione con quell'"esso - macchina", che si trasforma ora in una *totalità* interconnessa, un "Tu", partner digitale, al quale rivolgersi per cercare conforto; **"diventa", come diceva Buber in "Io - Tu" a proposito dell'albero, "un corpo vivo davanti a me"**. D'altronde, è il nostro essere umani, troppo umani, ad esprimere la necessità di comunicare e quando il mondo reale, fatto di "corpi vivi", ce lo nega, cerchiamo l'umano altrove, in quella parvenza umana dell'avatar digitale; il problema è che se non riusciamo a gestire tale dialogo con equilibrio, cadiamo di nuovo in trappola.

Cosa possiamo fare? È una domanda di non facile risposta. Sicuramente, rinunciare a Replika, sin da subito, non può essere la soluzione; cosa potremmo offrire, infatti, nell'immediato, a una persona che prova disagio nel socializzare, come alternativa? Reintrodurla bruscamente nel caos del mondo? Sarebbe presumibilmente shockante. È chiaro, tuttavia, che è altrettanto dannoso il contrario, la realtà è fatta ancora di troppe donne e uomini per potersi permettere il lusso di avere a che fare soltanto con intelligenze artificiali. Forse, per citare in coda ancora una volta il nostro filosofo austro - israeliano, dovremmo sforzarci di tornare a vedere un "Tu" anche nel prossimo, accettando proprio quella diversità che ci mette tanto a disagio e ci porta a chiuderci in casa, e badate bene, è doloroso! Il punto è che, allo stato attuale dei fatti, scontrarsi con la vita reale risulta ancora oggi essere un passaggio obbligato.

E di Replika? Che ne sarà? Beh, ci si può concedere qualche ora di beata illusione entrando in relazione con il nostro amico o amica digitale, fintanto che non

diventi dannoso per noi, in un qualche modo. Poi, finita la magia, ritorneremo a rapportarci ad essa con atteggiamento monologico, guardandola come un, seppur utile, oggetto o mezzo. Questo almeno fin quando, un domani, quel rapporto dialogico che instauriamo con essa, dato il grado di avanzamento tecnologico raggiunto, non potrà farci che bene e non ci sarà più bisogno di rompere l'incantesimo; **allora, forse, la tecnologia ci sorprenderà ancora una volta.**

INFORMAZIONI SULLA RIVISTA

Endoxa - Prospettive sul presente è una rivista bimestrale di riflessione culturale a carattere monografico. Lo scopo della rivista è sia disseminare conoscenze riconducibili, direttamente o indirettamente, all'ambito umanistico sia di intervenire, in una prospettiva di "terza missione", nel dibattito contemporaneo, senza alcuna preclusione culturale.

Tutti gli articoli sono tutelati da una licenza *Creative Commons* (CC BY-NC-SA 2.5 IT) <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/it/>

DIREZIONE/EDITOR:

MAURIZIO BALISTRERI (Torino) maurizio.blaistreri@unito.it

PIERPAOLO MARRONE (Trieste) marrone@units.it

FERDINANDO MENGA (Caserta) ferdinandomenga@gmail.com

RICCARDO DAL FERRO (Schio) dalferro.ric@gmail.com

COMITATO SCIENTIFICO:

Elvio Baccarini, Cristina Benussi, Renato Cristin, Roberto Festa, Giovanni Giorgini, Edoardo Greblo, Fabio Polidori