

Informazione Filosofica

**Rivista quadrimestrale a cura dell'Istituto
Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici**

N. 18 – aprile 2026

Assenso, consenso, dissenso



Centro Ricerche e
Formazione
UNITRE



Direzione Scientifica: Alessandro Bolognini (Università eCampus 2019-2023), Silvio Bolognini † (Università eCampus), Daniela Bosetto (Direttrice Scuola di Specializzazione in Psicoterapia del CRIFU, già Professore Straordinario M-PSI/06 Università eCampus), Luca Siniscalco (Università degli studi di Bergamo / JLU Gießen)

Comitato Scientifico: Paolo Becchi (Università di Genova), Rolando Bellini (Accademia di Brera – Milano), Enrico Bocciolesi (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo), Mario Ciampi (Università Guglielmo Marconi), Massimo De Leonardis (Università Cattolica del Sacro Cuore – Milano), Franco Giuseppe Ferrari (Università Bocconi), Stefano Bruno Galli (Università degli Studi di Milano), Adria Velia González Beltrones (Universidad de Sonora, México), Pier Francesco Lotito (Università degli Studi di Firenze), Marco Marinacci (Università eCampus), Narciso Martínez Morán (UNED – España), Eloy Martos Nuñez (Universidad de Extremadura, RIUL – España), Roberto Montanari (Università Suor Orsola Benincasa – Napoli), Aldo Ocampo González (CELEI, Chile), Mario Pesce (Università di Roma Tor Vergata), Marina Simeone (Università Sapienza – Roma)

Comitato Tecnico-editoriale: Caterina Mazziotti di Celso, Alberto Pesce, Roberta Simeone, Attilio Cristiano Vaccaro Belluscio

Segreteria di redazione: Anna Cattaneo

Per l'invio dei contributi originali, non inviati ad altre riviste (il testo, corredato di un *abstract* in inglese e uno nella lingua di stesura del saggio, ciascuno non più di 500 caratteri, spazi inclusi, e di 5 *key words*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un *file* a parte va spedita un documento con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, email; vanno seguite le norme redazionali disponibili online sul sito www.informazionefilosofica.it nella sezione dedicata): info.informazionefilosofica@gmail.com

I contributi destinati alla pubblicazione nelle sezioni “Autori e Idee” e “Tendenze e dibattiti” vengono preventivamente sottoposti a procedura di *double-blinded peer review* (revisione a “doppio cieco”). Il Comitato Scientifico si avvale di esperti esterni nel processo di revisione tra pari a doppio cieco. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti

Il Codice Etico di *Informazione Filosofica* è consultabile all'indirizzo web www.informazionefilosofica.it

Proprietà: CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE
Via Ariberto 8 – 20123 Milano (MI)
www.unitredu.com

Editore: Armando Editore
Via Leon Pancaldo 26 – 00147 Roma
www.armandoeditore.it

La denominazione ed il marchio dell'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici sono di proprietà del CRIFU, cui appartiene anche la testata «Informazione Filosofica». Fondatori dell'Istituto sono l'avv. Mario Giacomini e famiglia e l'avv. Gerardo Marotta, già presidente dell'Istituto Filosofico italiano di Napoli.

Sito della rivista: www.informazionefilosofica.it

Direttore responsabile: Daniela Bosetto

ISSN: 2724-1637
ISBN: 979-12-985245-6-9

SOMMARIO

PRESENTAZIONE	4
INTRODUZIONE: ASSENSO, CONSENSO, DISSENSO	6
AUTORI E IDEE	10
Consenso e dissenso nel crepuscolo del paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria di <i>Silvio Bolognini</i>	12
Dal consenso al dissenso: scienza come arte nella filosofia di Paul Feyerabend di <i>Luca Sciortino</i>	31
Fondamenti logico-epistemici, gnoseologici ed etici delle nozioni di assenso, consenso e dissenso di <i>Matteo Andolfo</i>	50
Il dissenso nell'era dell'Intelligenza Artificiale. Verso una teoria antro-po-socio-tecnica della resistenza politica automatizzata di <i>Pietro Polieri</i>	73
TENDENZE E DIBATTITI	94
Privacidad, consentimiento y Big Data en la sociedad de la información di <i>Simone Saccomani</i>	96
Quando il silenzio diventa Diritto. Un'indagine sui concetti di assenso e dissenso di <i>Simone Ricciardelli</i>	113

Lo schermo post-ideologico nelle rappresentazioni della classe lavoratrice di <i>Vincenzo Estremo</i>	129
Fatta la scuola, occorre fare i Padri di <i>Antonio Carulli</i>	141

Presentazione

Con il fascicolo nr. 1 (2020), dedicato alla riflessione filosofica sull'Ermeneutica del "Ponte" e del "Muro" e sulla metodologia che vi si accompagna, è rinata *Informazione Filosofica*. Torna così presente nel dibattito accademico nazionale – con una contestuale apertura internazionale – e nella riflessione filosofica in genere una pietra miliare della tradizione editoriale italiana, espressione di ricerca teoretica, storico-filosofica e comparatistica.

Riteniamo dunque doveroso tratteggiare la storia della rivista, segnalandone le peculiarità essenziali. Nata nel 1990 come rivista bimestrale, *Informazione Filosofica* esce a cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (con sede a Napoli) in collaborazione con l'Istituto Lombardo per gli Studi Filosofici e Giuridici (con sede a Milano), del quale anche la nuova serie è emanazione diretta. L'ampia Redazione Scientifica, supportata dall'eccellente Comitato Scientifico (che vide la presenza, fra gli altri, dei filosofi Remo Bodei, Domenico Losurdo, Paul Ricoeur, Paolo Rossi e Franco Volpi) e dai numerosi collaboratori, realizzò ben 35 pubblicazioni nell'arco dei sette anni di vita del progetto culturale, conclusosi nel 1997.

Scopo primario della pubblicazione era offrire ai lettori un panorama ampio e variegato della tradizione filosofica occidentale (ma non solo), considerandone i fondamenti storici e teoretici, ma impegnandosi anche, al contempo, in un serrato approfondimento del dibattito attuale e in un accurato vaglio delle nuove prospettive di ricerca, nonché delle attività culturali – pubblicazioni, convegni e seminari – tramite cui i contenuti e il metodo proprio della filosofia vengono trasmessi e veicolati al pubblico contemporaneo.

Per sette anni, insomma, *Informazione Filosofica* ha tradotto in una sistematica rassegna l'evoluzione della filosofia italiana e internazionale, mettendo in evidenza autori e correnti, tendenze e dibattiti, libri, riviste, attività didattiche.

Oggi, a distanza di oltre due decenni, il progetto riprende vita, con rinnovato spirito e sotto l'egida del CRIFU – Centro Ricerche e Formazione UNITRE (Ente di Alta Formazione e Ricerca appartenente al RIUL (Red Internacional Universidades Lectoras) e del da tempo recente connesso Istituto Lombardo di Studi Filosofici e Giuridici. La presente pubblicazione si inserisce, con un nuovo Comitato scientifico e uno tecnico-editoriale, nel solco della tradizione della prestigiosa rivista. Una continuità ideale, questa, che si declina in una metamorfosi – un rinnovamento di forme e finalità. *Informazione Filosofica* diventa infatti un quadrimestrale e acquisisce un taglio pienamente accademico, incentrando il proprio focus sulla valorizzazione della storia delle idee e della filosofia alla luce di tematiche cogenti per la contemporaneità del nuovo millennio. I numeri, integralmente monografici, si presenteranno caratterizzati da una

struttura bipartita: la sezione “Autori e Idee” raccoglie i saggi più corposi, contraddistinti da un impianto critico rigorosamente scientifico e dedicati all’approfondimento di autori e/o percorsi tematici che permettano di gettare nuova luce sulla macrotematica di volta in volta affrontata; la sezione “Tendenze e dibattiti” include contributi che, mantenendo la medesima configurazione accademica, affrontano questioni più specifiche, spesso tramite “sconfinamenti” interdisciplinari, sempre toccando questioni di estrema rilevanza e centralità nel dibattito culturale contemporaneo.

A guidarci, nella serrata trattazione di questioni impellenti non soltanto sul piano della ricerca ma dell’esistenza umana concreta, intesa e vissuta nella sua fatticità, è lo splendido aforisma di Nicolás Gómez Dávila, il quale ci ricorda che, rifiutando ogni giustificazionismo acritico e ogni subordinazione alla vulgata corrente e al *sensus communis*, “il filosofo non è portavoce della sua epoca, ma angelo prigioniero nel tempo”.

Introduzione

Assenso, consenso, dissenso

I concetti di assenso, consenso e dissenso costituiscono un trionomio di significativa rilevanza – al contempo ermeneutica, fenomenologica e analitica – per sondare le principali traiettorie che innervano, ed hanno innervato nei secoli passati, la Scienza giuridica e la Politica del Diritto.

Come verrà mostrato nel presente fascicolo, l'interpretazione di tali nozioni ha subito delle significative trasformazioni all'interno della speculazione dottrina sul diritto. Nell'ambito giuspolitico, infatti, assenso, consenso e dissenso sono serviti da grimaldelli teorici su cui impennare, fissare e rielaborare forme di speculazione eterogenee. Ciò nonostante, è essenziale, in sede introduttiva, identificare una definizione minima di tali concetti che possa fungere da punto di partenza per costruire l'orizzonte ermeneutico comune da cui prenderanno le mosse i diversi contributi che arricchiscono il presente fascicolo.

Nella tradizione filosofica l'assenso indica in prima istanza l'atto tramite cui la coscienza aderisce a un'idea, a un'intuizione, o una proposizione che la esprime sul piano comunicativo, riconoscendone la verità. Nella tradizione stoica, in particolare, l'assenso è un passaggio fondamentale all'interno del processo gnoseologico tramite cui la realtà esterna viene introiettata interiormente, mediante i sensi, nel suo carattere di evidenza primaria, una dimensione logico-razionale che non dev'essere perturbata dalle passioni.

Parallelamente, nel diritto l'assenso esprime l'approvazione, ma anche le parole (o l'atto) con cui si approva qualcosa. Celebre è l'endiadi "silenzio-assenso", che indica una formulazione generale di una semplificazione amministrativa a vantaggio dei privati, per cui essi non dovrebbero subire le conseguenze negative discendenti dall'inerzia dell'amministrazione (il silenzio dell'amministrazione competente equivale cioè a un provvedimento di accoglimento della domanda, senza necessità di ulteriori istanze o diffide).

Affine, ma non sovrapponibile, al significato di assenso è quello di consenso. Questo concetto, che in generale si riferisce alla conformità del volere di una pluralità di soggetti, ha un significato preminente nell'ambito giuspolitico. Nel diritto, infatti, il consenso è un elemento essenziale del negozio giuridico bilaterale o plurilaterale, consistente nell'incontro delle manifestazioni di volontà di due o più soggetti. Il consenso è quindi un accordo giuridico – tanto che si parla di "consenso matrimoniale", "vizio di consenso" (nel caso si esprima consenso a un contratto per effetto di errore, violenza o dolo), "consenso dell'avente diritto". Nella Scienza del Diritto il consenso è pertanto un elemento essenziale nella comprensione degli assetti normativi che coinvolgono una pluralità di attori.

Ma la nozione di consenso evoca anche una fondamentale costellazione di problematiche di natura filosofico-politica: il consenso attribuito a un ordinamento politico dai suoi membri ne garantisce infatti l'ordine, la continuità e il buon funzionamento. La gestione della *res publica* si è sempre basata su una dialettica fra la decisione del Politico e l'assenso (o, nel caso opposto, la contrarietà) dei membri della comunità investita da tale decisione, o perlomeno di alcuni gruppi o strati sociali di rilievo al suo interno. In epoca moderna, con l'avvento delle democrazie parlamentari/liberali e il meccanismo elettorale, la ricerca del consenso è divenuta sempre più centrale nella vita politica. Così la fenomenologia dei paradigmi politici moderni (democrazie parlamentari, monarchie costituzionali, autoritarismi, totalitarismi, democrazie illiberali, repubbliche socialiste, tecnocrazie, ecc.) può essere condotta proprio attraverso un'ermeneutica del Politico fondata precisamente sulla disamina della nozione di consenso.

Infine, possiamo considerare il concetto di dissenso. Questo è opposto al consenso, esprimendo segnatamente una mancanza di esso, una carenza di accordo. “Manifestando il proprio dissenso” ci si pone in uno scacchiere diverso e antagonista rispetto a chi vuole promuovere, sulla base di un certo consenso, un progetto, una decisione, una norma. In diritto il dissenso esprime precisamente il fraintendimento delle volontà reciproche espresse dai contraenti nel negozio, da cui deriva la nullità dello stesso, il suo scioglimento.

Anche in questo caso, come in relazione al consenso, la nozione ha una significativa rilevanza nell'ambito della filosofia politica. Il dissenso esprime infatti la critica serrata sviluppata da un soggetto politico nei confronti di un determinato ordinamento – spesso in opposizione allo *status quo*. Il dissenso si mostra nella prassi – nelle proteste non violente come nelle rivoluzioni, nella dissidenza ideologica come nel sabotaggio operativo –, ma anche nella teoria – sono state formulate moltissime “teorie del dissenso”, che hanno espresso la posizione di una minoranza oppressa da una maggioranza, così come, parimenti, di maggioranze oppresse da minoranze.

Il tema del dissenso ha grande pregnanza in ambito giuspolitico, nella misura in cui pone la sfida che consiste nel pensare un modello politico capace di garantire un pluralismo di posizioni, idee e prospettive senza che queste distruggano e decostruiscano l'ordine del modello stesso. Si tratta, sul piano filosofico, del problema della libertà: se è cioè possibile mettere in discussione tutto, ci si deve domandare per quale ragione non sia possibile mettere in discussione questa stessa asserzione, solo apparentemente assiomatica. Quali sono, insomma, i limiti della libertà individuale rispetto alla libertà della comunità di appartenenza? Esiste un diritto al dissenso? In che forma? Attraverso quali modalità il diritto dirime le relazioni fra gruppi d'interesse e strati sociali distinti alla luce delle categorie normative di consenso e dissenso?

A questi e altri temi correlati sono dedicati i contributi del presente fascicolo, che affronteranno il trinomio assenso-consenso-dissenso tanto su un piano storico diacronico e genealogico, quanto

su un piano teoretico, speculativo e normativo. A emergere, in ultima istanza, sarà un mosaico multilivellare ma coerente, che illustrerà con precisione le principali questioni che coinvolgono, da questa prospettiva, la Scienza giuridica e la Politica del Diritto.

Autori e Idee

Consenso e dissenso nel crepuscolo del paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria

di *Silvio Bolognini**

ABSTRACT (ITA)

Il presente contributo analizza criticamente il paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria, concentrandosi sul meccanismo della “saturazione” che limita il dissenso e promuove l’omologazione. L’autore esamina il “Green Deal” europeo e i Piani Nazionali di Ripresa e Resilienza (PNRR) come strumenti di questo paradigma, evidenziando come le decisioni politiche, sotto l’apparente veste di inevitabilità e oggettività tecnica, limitino il dibattito democratico. Il testo esplora l’emblematico caso della “*smart city*” come esempio di questa visione che, attraverso meccanismi di condizionamento del consenso come i “nudge”, restringe gli spazi del dissenso, trasformando la partecipazione cittadina in una mera adesione a scelte predeterminate.

Parole chiave: globalizzazione giuspolitica, saturazione del dissenso, smart city, governance multilivellare, paternalismo libertario

Consensus and Dissent in the Twilight of the Paradigm of Communitarian Legal-Political Globalization

by *Silvio Bolognini*

ABSTRACT (ENG)

The study critically analyses the paradigm of communitarian legal-political globalization, focusing on the “saturation” mechanism that limits dissent and promotes homologation. The author examines the European “Green Deal” and National Recovery and Resilience Plans (NRRP) as instruments of this paradigm, highlighting how political decisions, under the apparent guise of inevitability and technical objectivity, restrict democratic debate. The text explores the emblematic case of “smart cities” as an example of this vision which, through consent conditioning mechanisms such as “nudging,” reduces spaces for dissent, transforming citizen participation into mere adherence to predetermined choices.

Keywords: legal-political globalization, saturation of dissent, smart city, multi-level governance, libertarian paternalism

* Università eCampus

1. Il meccanismo della saturazione e le politiche comunitarie: il Green Deal e i PNRR

Analizzando il tema della trasformazione della comunicazione politica indotta dall'avvento della *digital politics* Leonardo Morlino (2021) chiama in causa, fra i meccanismi chiave della manipolazione dell'opinione pubblica, la "saturazione": meccanismo funzionale allo spostamento e all'attivazione (*engagement*, si direbbe nel linguaggio della *digital politics*),

che dà a ciascun cittadino, e quindi nell'insieme all'opinione pubblica, la percezione di non avere altre possibilità di scelta. La famosa espressione coniata da Margaret Thatcher negli anni settanta, "There is no alternative", con il conseguente acronimo Tina, è – ad esempio – applicabile alla fase della Grande Recessione dopo le decisioni prese dall'Unione Europea nel 2010-13 sulle politiche di austerità giustificate come "sacrifici inevitabili" e necessari proprio per assenza di alternative,

argomenta Morlino (2021, pp. 27-28), che chiarisce ulteriormente:

Quando un'ideologia diviene egemonica il pubblico non riesce più a distinguerla come tale (cioè come visione del mondo caratterizzata e parziale), assumendola a unico modello di spiegazione possibile di come funziona il mondo, di cosa sta succedendo e di quali sono gli strumenti per rimediare. In breve, dal punto di vista del consenso istituzionale, la saturazione serve a giustificare le scelte politiche e a garantire il sostegno dei cittadini a tali politiche.

Saturando, appunto, lo spazio del dibattito e della riflessione politica, questo meccanismo elimina a monte, in altre parole, la possibilità stessa che prenda forma un pensiero dissenziente.

Significativamente, l'esempio proposto da Morlino fa riferimento alle politiche comunitarie: la dimensione in cui, allo stato dell'arte, si disegna il percorso e si pianifica lo sviluppo economico e sociale dei Paesi membri, declinandolo opportunamente e senza cesure a tutti i livelli della *governance* multilivellare, dal centro alla periferia.

In tempi di pandemia o, meglio, di auspicata uscita dalla pandemia, un ulteriore quanto eloquente riscontro del meccanismo di saturazione può essere verosimilmente fornito dalla strategia comunitaria per la "ripresa e resilienza" che informa i PNRR (Piani Nazionali di Ripresa e Resilienza): componenti chiave del *Next Generation EU*, diversi tra loro ma tutti omologati agli obiettivi indicati dall'Unione. Come noto, i Piani in questione definiscono requisiti minimi di spesa per le due priorità strategiche individuate: la transizione verde e la transizione digitale

(rispettivamente, 37 per cento e 20 per cento dei fondi messi a disposizione) (European Commission).¹

La quota più consistente di finanziamenti sarà finalizzata quindi, in ciascun Paese, a contrastare il cambiamento climatico mediante abbattimento delle emissioni di CO₂, coerentemente con quanto contenuto nel *Green Deal* europeo. Più specificamente, prendendo ad esempio l'Italia, la “Missione 2”² – rivoluzione verde e transizione ecologica – del PNRR si articola in 4 componenti: Economia circolare e agricoltura sostenibile; energia rinnovabile, idrogeno, rete e mobilità sostenibile; efficienza energetica e riqualificazione degli edifici; tutela del territorio e della risorsa idrica.

Emerge immediatamente, come anticipato, la coerenza di quanto previsto dal Piano con gli obiettivi del Patto Verde dell'Unione: insieme di iniziative politiche proposte dalla Commissione europea con l'obiettivo generale di raggiungere la *carbon neutrality* in Europa, primo continente a porsi questo ambizioso traguardo entro il 2050, rivedendo l'apparato legislativo vigente e introducendo nuove leggi sull'economia circolare, sulla ristrutturazione degli edifici, sulla biodiversità, sull'agricoltura e sull'innovazione. Un ruolo chiave nel conseguimento della neutralità climatica è altresì attribuito alla decarbonizzazione del settore energetico, da cui il massiccio investimento previsto per la cosiddetta transizione energetica.

Il *Green Deal*, il cui obiettivo è reso vincolante – ricordiamo – dalla Legge Europea sul Clima, assume come premessa che la CO₂ prodotta dalle attività umane sia il principale fattore del riscaldamento globale e dei cambiamenti climatici. Esiste tuttavia in letteratura e all'interno della comunità scientifica una visione alternativa, che mette in discussione la stessa valenza scientifica della teoria che spiega il fenomeno, eccependo sulla sua non falsificabilità e sottolineando come tale costrutto non tenga in considerazione le costanti variazioni climatiche che hanno caratterizzato il nostro pianeta e trascuri fattori verosimilmente più impattanti come il sole, le correnti oceaniche e il vapore acqueo.

L'agenda europea, che impone per contrastare il cambiamento climatico l'adozione di soluzioni impicanti ingenti investimenti, assume di fatto surrettiziamente una premessa sulla quale il dibattito si è esaurito solo nel *mainstream* della comunicazione istituzionale e politica; una premessa dalla quale discende un programma di interventi improrogabile e necessario, sulle cui verosimili implicazioni i riflettori restano tuttavia tendenzialmente spenti. Nel sito di *Opendemocracy* un ricercatore del *Debt Observatory in Globalisation* (ODG) propone una rilettura critica del *Green Deal* europeo che mette ad esempio in luce l'impatto prevedibile della transizione energetica su altre economie:

¹ https://ec.europa.eu/info/business-economy-euro/recovery-coronavirus/recovery-and-resilience-facility_en

² https://lineaamica.gov.it/sites/default/files/pnrr/10_Le_16_componenti_del_Pnrr-dotazione_finanziaria.pdf

The second criticism is the plan's blind faith in technology. Renewables are without a doubt a huge improvement on fossil fuels, but they lock us into multiple dependencies on scarce raw materials. This could lead to a shortage of lithium, cobalt, nickel and other rare earth metals by 2050 – elements that are mainly concentrated in the Democratic Republic of Congo, Argentina, Chile, Bolivia, Indonesia, the Philippines, Australia and China. This would cause severe impacts for those communities suffering under extractivism (Perez, 2021).

Diverse critiche sono state sollevate anche in relazione agli effetti delle politiche di contrasto al cambiamento climatico sulle economie dei Paesi interni all'Unione, in termini di dipendenza dalle importazioni (con riferimento alle cosiddette terre rare, o alle tecnologie e i materiali per i pannelli solari) e di aumento dei costi per l'approvvigionamento energetico. È stato posto altresì il problema dell'uso del suolo per la produzione di energia eolica o la realizzazione di impianti fotovoltaici diffusi, che rimanda ulteriormente alla questione paesaggistica: “in nome della ‘velocità’ si rischia di danneggiare mortalmente due degli *asset* economici strategici del nostro paese: il paesaggio e il patrimonio”, rilevava ad esempio nel maggio del 2021 l'Associazione Nazionale Archeologi.

Stante quanto sopra, è possibile chiedersi perché il contrasto al cambiamento climatico sia assunto a stella polare del progresso comunitario e globale ecologicamente orientato, saturando di fatto lo spazio del confronto sulla questione ambientale e la sostenibilità dello sviluppo.

La retorica vuole che la “svolta ecologista” raccolga un'istanza proveniente dalla società civile, espressa con particolare enfasi dalle nuove generazioni. Leggiamo nel sito di *Erasmus*, associazione che si propone come strumento partecipativo per il sostegno e la promozione della dimensione europea, delle sue politiche e della valorizzazione del capitale umano:

Un primo appuntamento importante è stato quello del 30 aprile 2021, quando i Paesi europei hanno presentato alla Commissione i loro *Recovery Plan* e inizierà la fase di attuazione delle misure previste dal *Green Deal*; infatti, per ciascuno Stato sarà definito un programma di riforme e investimenti fino al 2026. In tal senso, la transizione ecologica dell'Unione Europea, promossa dallo *European Green Deal*, non è una mera sostituzione delle risorse energetiche fossili con quelle rinnovabili, ma si propone come una vera e propria rivoluzione economica, politica e culturale che porterà alla creazione di un nuovo modello di sviluppo basato sul rispetto della natura e sul bilanciamento delle necessità della società contemporanea con la rivalutazione dell'ambiente [...]. Questa è la prima volta che l'intera programmazione finanziaria dell'Unione è votata alla lotta al cambiamento climatico, a dimostrazione del fatto che le pressioni della società civile stanno producendo risultati significativi. Già prima della pandemia, la lotta al cambiamento climatico è stata portata al centro dell'attenzione mediatica grazie all'inaspettato attivismo dei giovani – si pensi ai *Fridays for Future* – che si sono compattati intorno alla questione ambientale percependola come l'unica causa degna di essere perorata (Biggio & Calciati, 2021).

La lettura critica dell'ODG richiamata sopra adombra tuttavia altre forze motrici, meno radicate in una visione idealista, ma verosimilmente capaci di esercitare una maggior capacità di trazione: nello scenario della pandemia o, come auspicato, del post pandemia i “Green New Deals” sono stati rilanciati dai Governi di tutto il mondo, ed europei in particolare, come efficace risposta sia alla crisi economica che alla “catastrofe climatica”. Nel solco di quanto osservato dall'ecosocialista Daniel Tanuro in merito al *New Deal* di Roosevelt, ispiratore dei nuovi *Green Deals*, che tacciava il Patto di essere volto a preservare inalterato l'ordine sociale durante la Grande Depressione e quindi a rafforzare lo *status quo* capitalista, i critici dei nuovi Patti Verdi accusano gli estensori di non aver messo in discussione le strutture fondamentali del modello economico esistente:

In response to the COVID-19 pandemic, governments around the world are turning to ‘Green New Deals’ as a win-win solution to both economic crisis and climate catastrophe. Nowhere is this more apparent than the all-encompassing European Green Deal (EGD), launched by the European Commission to bring the continent’s carbon emissions down to net zero by 2050. One might assume that the environmental movement would be happy with this policy initiative, but since the EGD’s launch it has been met with fierce criticism. The ecosocialist Daniel Tanuro has argued that US President Roosevelt’s original New Deal, upon which Green Deals are conceptually modelled, was ultimately aimed at maintaining social order during the Great Depression and thereby upholding the capitalist status quo. In the same way, many are challenging the new wave of Green New Deals for not questioning the fundamental structures of our existing economic model (Perez, 2021).

Richiamando le parole dello psicologo Abraham Maslow, Perez (2021) conclude: “Se tutto ciò che hai è un martello, tutto sembra un chiodo. Il Green Deal europeo incarna questa massima. Il martello è il mercato e i chiodi includono crescita, debito e finanziarizzazione”.

Al di là della retorica, l'autore chiama in causa le geometrie di potere e gli *stakeholders* effettivamente in grado di muovere il sistema:

The final criticism is that the financial frameworks promoted by the European Green Deal subordinate the public interest to private gain. The availability of public funds, including the EU’s €750bn post-pandemic recovery instrument – NextGenerationEU – has prompted the large European energy companies like BP, Shell, Total and Repsol, to speed up their greenwashing apparatus to present themselves as essential actors in the recovery and transition [...]. To summarise, the problem with the European Green Deal is that it isn’t terribly new or terribly green, and the ‘deal’ is between a select few actors at the top (Perez, 2021).

L'analisi dell'ODG rileva tuttavia anche, sottotraccia rispetto al soluzionismo *mainstream* veicolato attraverso il *Green Deal*, una consapevolezza crescente e diffusa della necessità di intraprendere un percorso di uscita dalla pandemia passante per il rilancio dei servizi pubblici, la valorizzazione del lavoro di cura e per un incremento della giustizia sociale; istanze alle quali il Patto Verde non è suscettibile di fornire alcuna risposta. Da qui la prefigurazione di una visione alternativa:

The Green New Deal for Europe, promoted by European activists and researchers, proposes putting the care economy, public services and participatory democracy centre-stage, instead of the current obsession with economic growth and the financial economy. In response to the COVID-19 pandemic, the group has called for the creation of a European healthcare standard, a minimum income for carers and a four-day working week (Perez, 2021).

A prescindere dal merito delle proposte del *Green New Deal for Europe*, iniziativa lanciata nel 2019 dal Movimento *Democracy in Europe*, rileva la focalizzazione di priorità alternative, che potrebbero verosimilmente declinarsi diversamente da Paese a Paese.

La leva fiscale associata alle *policy* per la neutralità climatica, legittimata dagli ambiziosi obiettivi perseguiti, rappresenta senza dubbio un fattore strategico per la ripresa economica: in *European Budget and Sustainable Growth – The role of a Carbon Tax* Alberto Majocchi (2018) riconduce efficacemente la tassazione delle emissioni di CO₂ alla necessità di dotare l'Unione Europea (UE) di un bilancio capace di portarla fuori dalla crisi economica (occupazione, welfare, sviluppo dei servizi) e alimentare uno sviluppo sostenibile, basato su risorse proprie, in un regime di *fiscal compact*.

Al di là del gettito generato lo strumento rileva altresì sotto il profilo delle politiche europee per lo sviluppo industriale – si pensi alla gestione della tassazione dei volumi di emissione di CO₂ e più ancora ai mutamenti indotti nei sistemi di produzione con, *in primis*, l'eliminazione graduale dei veicoli con motore a combustione. Analogamente strategico è il piano di decarbonizzazione sotto il profilo delle politiche commerciali dell'Unione, con importanti ripercussioni sugli equilibri geopolitici planetari. Si pensi al meccanismo in fase di definizione di tassazione sulle importazioni che non soddisfano gli *standard* climatici stabiliti dall'UE – giustificato in forza della necessità di scoraggiare una delocalizzazione delle produzioni ad alto tasso di emissioni ed incoraggiare i decisori politici su scala intercontinentale a adottare provvedimenti in sintonia con la *green economy* - penalizzante in particolar modo per Paesi come Russia, Cina e Turchia.

2. La smart city come emblema del paradigma dominante: omologazione e condizionamento del consenso

A fronte di tutto ciò è forse più plausibile immaginare la relazione fra i movimenti giovanili per la svolta ecologista richiamati da *Erasmus* e le dinamiche politico-economiche in atto non tanto secondo un nesso di causalità quanto alla luce di meccanismi di creazione/rafforzamento del consenso che rimandano a quelli dell'assestamento e dell'attivazione (*engagement*) analizzati da Morlino.

La definizione delle priorità dello sviluppo non è l'unico elemento demandato alla regia comunitaria all'interno del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza, "concordato" fra l'esecutivo italiano e la Commissione UE e successivamente presentato al Parlamento nonché configurante, ricordiamo, un vincolo ineludibile per il Governo attuale e per quelli futuri, che non potranno modificarne l'indirizzo senza il consenso o l'indicazione dell'Unione.

Come noto, l'erogazione delle risorse stabilite, nello specifico, per il nostro Paese è subordinata alla soddisfazione delle 51 condizioni poste per il 2021, fra cui 24 relative a riforme, alcune di complessità decisamente elevata, come la riforma del processo penale e civile, da completarsi entro il quarto trimestre dell'anno.

Ad una prima riflessione che i Piani Nazionali pongono sulle prerogative ancora ascrivibili allo Stato e sui cedimenti di sovranità nazionale se ne aggiunge quindi una seconda che concerne il rischio di politiche di riforma accompagnate da procedure tecnocratiche di controllo che sfuggano al vaglio di scelte democratiche, implicanti verosimilmente processi più complessi e lunghi nella realizzazione. Si pensi, citando una riforma catalogata nel Piano fra quelle di natura settoriale, al "Sistema degli interventi in favore degli anziani non autosufficienti", riconducibile alla Missione "Inclusione e coesione": una "riforma che prevede una legge delega con cui verranno messi a punto, in modo organico, tutti gli interventi necessari a favore degli anziani non autosufficienti: assistenza domiciliare, potenziamento del sistema informativo sulla non autosufficienza, semplificazione nell'accesso all'assistenza socio sanitaria" (Italia Domani – *Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza*); la complessità del tema suggerirebbe verosimilmente il coinvolgimento ampio della società civile e di tutti gli *stakeholders* in un confronto che difficilmente, tuttavia, si esaurirebbe nei tempi imposti dall'Agenda concordata con la Commissione europea.

Questa pianificazione rigorosa accelera ulteriormente un processo chiave indotto dal consolidamento del paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria plausibilmente meritevole di approfondimento: l'omologazione, non sempre peraltro automaticamente assimilabile ad un livellamento verso l'alto. Si pensi alla riforma, settoriale anch'essa, che concerne l'aggiornamento degli ordinamenti didattici universitari per sviluppare competenze

multidisciplinari (Missione “Istruzione e ricerca”), che “prevede l’aggiornamento degli ordinamenti didattici dei corsi di laurea, con l’obiettivo di rimuovere i vincoli nella definizione dei crediti formativi e consentire lo sviluppo di competenze multidisciplinari sulle tecnologie digitali ed in campo ambientale, oltre alla costruzione di soft skills”, secondo una logica di flessibilità (termine onnipresente nel linguaggio del paradigma dominante). Nel medesimo senso dell’omologazione muove un altro orientamento viepiù diffuso fra molti atenei italiani, quello di abrogare le tesi per le lauree triennali, effetto di lungo periodo della riforma universitaria del 3+2 che mirava analogamente ad avvicinare l’Italia agli altri Paesi europei, perseguendo il duplice obiettivo di incrementare il numero di laureati e velocizzarne l’immissione nel mondo del lavoro. Nello scenario drammatico dell’emergenza sanitaria e soprattutto nella fase successiva i fautori dell’europeizzazione mettevano peraltro in luce un ulteriore ritardo italiano meritevole di essere colmato, eccependo sull’obsolescenza dei metodi di insegnamento dei docenti e sulla loro scarsa dimestichezza nell’utilizzo delle piattaforme tecnologiche abilitate per la Dad.

Quanto, in tutto ciò, l’omogeneizzazione perseguita apporti effettivamente un valore aggiunto alla formazione universitaria nel Paese che ospita l’ateneo più vecchio d’Europa resta verosimilmente un argomento quantomeno suscettibile di approfondimento, laddove tale approfondimento trovasse opportunità, tempi e spazi di confronto.

L’omologazione indotta da riforme imposte, e in questo senso eterodirette, è il prodotto necessario, al di là delle politiche settoriali, di un modello di sviluppo definito a livello sovrastatale, con obiettivi globalmente avallati (ratificati come noto con l’acronimo *SDGs*, *Sustainable Development Goals*) e sussunti all’interno di una programmazione comunitaria rigidamente strutturata, dotata di un imponente apparato strumentale, replicata negli obiettivi, nelle metodologie attuative, nelle linee di azione e nei sistemi di misurazione dei risultati lungo tutta la catena della *governance* multilivellare, cornice giuspolitica che legittima e favorisce l’implementazione trasversale e verticale del paradigma (Bolognini, 2019).

Come abbiamo diffusamente argomentato altrove (Bolognini, 2017), la rappresentazione più emblematica della visione dominante è identificabile proprio al livello più periferico di governo, nella formula vincente della *smart city* e in particolare nella versione “evoluta” e propriamente europea della cosiddetta *human smart city*: la città intelligente umanisticamente riletta, efficacemente associata ad una istanza di democratizzazione (sviluppo urbano presuntivamente *citizen driven*) che legittima il paradigma stesso, aggregando il consenso.

Prodotto ultimo di un capitalismo maturo che rimuove la separazione fra Stato e mercato attraverso l’istituzionalizzazione del partenariato pubblico privato (PPP) – formula efficacemente integrata con una quarta P, *People*, nella retorica della *smart city* “evoluta” - la città intelligente cede una porzione importante di *leadership* al privato quale detentore del *know how* tecnico che abilita

l'innovazione, leva della crescita economica e del progresso sociale (*ict enabled social innovation*), coerentemente con la visione neopositivisticamente informata al soluzionismo tecnologico sotteso alla definizione degli stessi *Sustainable Development Goals* che scandiscono l'Agenda Globale al 2030.

Nella mistificazione retorica caratteristica del paradigma, che occulta nessi causali e rapporti di potere, le politiche orientate a promuovere l'innovazione sono sottoposte ad un processo di sterilizzazione rispetto a qualsiasi contaminazione ideologica. Rifondate in un sapere meramente tecnico che le riqualifica come *data-driven policy*, le politiche per lo sviluppo della città intelligente assumono quindi una prospettiva *bipartisan* che spegne il dissenso.

Avallata un'idea di progresso ancorata allo sviluppo tecnologico di cui è detentore il mercato, da cui discende una programmazione volta ad alimentare processi *industry-driven* primariamente orientati verso l'implementazione costante dell'offerta atta a soddisfare una domanda selezionata; agganciato il segmento delle multinazionali dei servizi e delle grandi società di consulenza e comunicazione nella costruzione del poderoso apparato dei *city rankings* e degli strumenti per la "brandizzazione" della città; riassorbito nel pensiero unico il conflitto politico, la *smart city* nella sua avanguardistica versione "*citizen-driven*" allarga ulteriormente agli *smart people* la potente macchina del consenso, moltiplicando presuntivamente le possibilità di partecipazione alle decisioni che riguardano la pianificazione urbana e lo sviluppo dei servizi. Rimandando ad altri nostri lavori per una analisi critica delle opacità e dei limiti dei meccanismi di cooptazione e delle forme di *engagement* del cittadino, rileva in questa sede l'a-conflittualità che caratterizza l'implementazione del paradigma.

In altre parole, attraverso l'ideologia mistificata del soluzionismo tecnologico – che traccia la strada a-conflittuale del progresso – il paradigma dominante, rielaborazione teorico-culturale in chiave legittimante delle dinamiche di sviluppo socio-economico caratteristiche del capitalismo maturo, fornisce una narrativa rassicurante del futuro, potenziata dalla retorica della partecipazione e della democratizzazione, cavalcata da una politica affamata di consenso. La partecipazione a valenza presuntivamente democratizzante si traduce tuttavia, in ultima analisi, nel coinvolgimento del cosiddetto *city user* nella co-progettazione dello *smartness upgrading* proiettato verso l'innovazione "tubolare" che Hill (2013) definisce *narrow innovation* per la sua impossibilità intrinseca di generare mutamenti significativi nel sistema e di deviare dallo *smartness increasing* che – rispondendo alle esigenze del mercato, potenziando il controllo, deresponsabilizzando la politica mediante l'oggettivizzazione delle scelte effettuate (*data-driven policy*) e allargando il consenso – garantisce la preservazione delle geometrie di potere.

Nella sua analisi critica, Jennifer Gabrys individua i meccanismi e le logiche della *smart city* atti a canalizzare lo sviluppo urbano presuntivamente *bottom up* verso il percorso lineare di *smartness upgrading*:

1. la progressiva sovrapposizione dei concetti (e delle prassi in cui il concetto si attualizza) di cittadino e di *smartcitizen*, il cittadino ideale integrato e reattivo al sistema infrastrutturato della città connessa, la *city 2.0*, unico soggetto abilitato ad accedere alle opzioni partecipative previste dalle “regole del gioco”;
2. la coestensione dell’idea di partecipazione a quella di interazione con gli strumenti della *smart city*, all’interno dei *pattern* che essa stessa definisce e predispone;
3. la riconduzione del concetto di innovazione sociale a quello di innovazione *technology enabled*, in linea con il soluzionismo tecnologico dominante (Gabrys, 2014, p. 4).

La cornice istituzionale della *governance* multilivellare, che non ammette soluzioni di continuità, aggancia saldamente il potere centrale alla dimensione locale, elettivamente urbana, svuotando progressivamente il livello intermedio della sovranità nazionale, potenziale baluardo dell’eticità e della difesa dei diritti, nonché luogo di elaborazione di quella politica che la tecnocrazia neoliberista e postdemocratica tende a neutralizzare, riassorbendola all’interno di un sistema autoreferenziale solidamente quanto rigidamente strutturato (Fusaro & Bolognini, 2019).

Si tratta verosimilmente del medesimo svuotamento di sovranità nazionale riflesso dalla strategia europea di uscita dalla crisi generata dalla pandemia, attualizzata attraverso i PNRR sopra richiamati. Del resto, è utile ricordare che il protagonismo della dimensione regionale e locale, elettivamente urbana, nelle politiche dell’Unione trova una sua prima legittimazione, sul piano politico-culturale, in ragione dell’emergenza di un’istanza di democratizzazione sostenuta dalle stesse istituzioni comunitarie, minacciate dal dilagante euroscetticismo, impegnate a ricostruire il consenso dopo la duplice bocciatura della Costituzione europea.

A riscontro della saldatura fra centro e periferia i PNRR sono stati ricorrentemente individuati come nuove leve per il rilancio delle *smart cities*:

Ci saranno anche gli Enti Locali, Regioni e Comuni in primis, tra gli enti attuatori del PNRR – leggiamo in un articolo pubblicato nel giugno del 2021 su *Energia&Mercato* – Un’occasione importante per l’evoluzione verso le *smart city*. [...] A Smart City Now, i Sindaci di alcuni Comuni italiani si sono confrontati sulla spinta verso i servizi digitali dopo il Covid. Anche perché la pandemia ha sicuramente messo in stand-by molti progetti. Banalmente, perché le Amministrazioni Pubbliche sono state costrette a spostare budget su progetti di assistenza alla cittadinanza. Con il PNRR c’è l’occasione di riprendere il percorso di evoluzione con nuovo slancio: pensiamo alla digitalizzazione dei sistemi di gestione della mobilità e del traffico, oppure al rinnovamento dell’illuminazione pubblica, migliorando la manutenzione e riducendo i costi (Grisoni, 2021).

La centralità del tema della città nel Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza è ulteriormente sottolineata dagli attori del sistema industriale.

Ciò significa soprattutto saper gestire le risorse in modo intelligente, economicamente sostenibile ed energeticamente autosufficiente, con attenzione alla qualità della vita e ai bisogni dei cittadini grazie a soluzioni e sistemi connessi e integrati tra loro. Obiettivi che in larga misura rientrano tra quelli del PNRR che anima il Recovery Plan italiano – leggiamo in un altro articolo dedicato a *Smart city: numeri, trend e opportunità del PNRR*:

Tra l'altro, per loro natura, le città che mirano a divenire *smart city* sono molto competitive e rappresentano un volano per l'economia di un Paese in viaggio verso la digital transformation. Le tecnologie abilitanti e le soluzioni chiave per il funzionamento della città intelligente sono principalmente le TLC innovative come il 5G, l'*Internet of things* (IoT) e l'Intelligenza Artificiale (AI), strumenti come sensori e attuatori, sistemi di riduzione e gestione del consumo energetico e di produzione e distribuzione dell'energia, nuovi materiali e tecniche per l'edilizia sostenibile e nuovi modelli di pianificazione urbana, nuovi veicoli ibridi ed elettrici, nuovi modelli di gestione del ciclo dei rifiuti. Sulla scia delle risorse e delle opportunità del Recovery Plan – ma anche dei diversi incentivi pubblici oggi disponibili – da qui ai prossimi anni sarà dunque fondamentale incrementare il ricorso in Italia a tecnologie e soluzioni che a vario titolo sono integrabili nelle diverse sfere della Pubblica Amministrazione: trasporti pubblici e mobilità, gestione e distribuzione dell'energia, illuminazione pubblica, sicurezza urbana, gestione e monitoraggio ambientale, gestione dei rifiuti, manutenzione e ottimizzazione degli edifici pubblici (scuole, ospedali, musei...) , sistemi di comunicazione e altri servizi di pubblica utilità (Gualtieri, 2021).

Il paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria trova dunque nei PNRR solo un nuovo strumento attuativo nonché un acceleratore delle logiche di omologazione in atto imponendo esso, come abbiamo ricordato sopra con riferimento specifico all'Italia, riforme e traguardi che, stanti i tempi contratti, indurranno i decisori (esecutori) del programma di ripresa e resilienza ad abdicare al confronto democratico delle idee.

Del resto, tornando nuovamente al distillato urbano del paradigma dominante, Patricia McCarney – presidente e *chief executive* del *World Council on City Data* (WCCD), cui si deve la registrazione del primo ISO 37120: *Sustainable development of communities – Indicators for city services and quality of life*, applaudito dalle multinazionali fornitrici di servizi aggregate nello *Smart Cities Council* – enfatizzava l'opportunità politica dischiusa alle amministrazioni locali dall'adozione dei nuovi *standard* di monitoraggio e valutazione ("What we're seeing is that now, with good data, cities can take up a position on the global stage to say, 'Here's our target. Here's our monitoring system in terms of the SDGs.' So, it's not just nations – cities can be positioning around the targets for the SDGs, and that hadn't happened before" [Biron, 2017]), rimarcando che lo strumento di

certificazione messo a punto si basa su *feedbacks* provenienti dalle stesse amministrazioni cittadine all'interno di un processo totalmente aconflittuale: “You know it’s so technical, that it doesn’t really become a solidified discussion to the degree that it is outside of ISO. It’s less political and highly technical, and as a result you actually get very workable indicator sets that cities can answer – and will answer, because they’ve been driving what’s in and what’s out of that standard” (Biron, 2017).

Rileva come su un fronte più sensibile alla dimensione teorico-culturale del paradigma urbano di sviluppo quale quello accademico la riflessione post-pandemia si orienti sulla declinazione delle opportunità dischiuse dal PNRR rispetto al capitale umano e sociale della *smart city*, nella sua versione presuntivamente evoluta e umanisticamente riletta:

Le città sono attori centrali della ripresa socioeconomica del Paese, a partire dal ruolo loro assegnato dal Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) [...]. È infatti lo stesso PNRR a destinare più del 50% delle risorse ivi incluse ad investimenti urbani. In questo senso, città non è solo un concetto fisico ma anche e soprattutto sociale e relazionale, di assoluta pregnanza nel complesso contesto attuale. Qual è la funzione della smartness in questo composito panorama, e come può incrementare la resilienza dei contesti urbani? – si domanda Francesco Pasquali (2021, pp. 2-3) – [...] è importante che l’uso della tecnologia, la concezione della smart city vada oltre il modello di città intelligente che ancora oggi è maggioritario, il modello della regolamentazione e del controllo, e si muova verso la creazione di infrastrutture e piattaforme che possano contribuire alla creazione di nuove comunità, alla aggregazione di comunità esistenti dentro un sistema più vasto. Le città sono sempre state oggetto di una progettazione collettiva [...]. Chi governa le città deve pretendere un ruolo all’interno del piano di ripresa e resilienza che non sia unicamente legato al dispiegamento di risorse per costruire qualcosa di definito, bensì alla creazione di spazi di crescita e di evoluzione autonoma delle città stesse: cultura e socialità coinvolgono inevitabilmente tutti gli abitanti di una città, e le infrastrutture digitali dovrebbero essere orientate più a massimizzare le opportunità di crescita di queste potenzialità, che a gestire e controllare l’esistente.

È lecito tuttavia domandarsi, in questa prospettiva, se durante e soprattutto in quella che si auspica essere la fase di uscita dalla pandemia i decisori (esecutori) politici si siano rapportati ai cittadini in modo coerente, considerandoli “cittadini intelligenti” (*smart citizens*), candidati ad essere partecipi delle scelte verso la ripresa e la resilienza.

Analizzando il meccanismo della saturazione richiamato sopra Morlino fa riferimento agli “studi sul *nudge* quando Thaler e Sunstein (2014) mostrano l’importanza del conformismo nell’indurre un certo atteggiamento o comportamento. “L’informazione che quell’atteggiamento o comportamento sono prevalenti sarebbe sufficiente a indurre gli individui a conformarsi e,

quindi, ad esprimere un certo consenso o quanto meno a limitare le espressioni di dissenso. Se non ci sono alternative, è più facile ottenere l'obbedienza dei cittadini", conclude Morlino (2021). Il paradigma di sviluppo dominante offre plausibilmente un terreno fertile alla teoria dei "nudge" ("pungolo"): l'approccio sperimentato nel mondo anglosassone, recepito a livello comunitario ed in rapida diffusione in tutti i Paesi europei, che valorizza - coerentemente con una *Weltanschauung* neopositivisticamente orientata - l'apporto delle scienze comportamentali alla politica, ulteriormente potenziato dall'impiego delle nuove tecnologie. Del resto, come suggerisce Morgan David, esperto in scienze comportamentali, la città intelligente, rappresentazione elettiva ed emblematica del modello di sviluppo dominante, non necessita solo di abilitare nuovi stili di vita adeguati alle esigenze dei *city-users*, ma anche di persuadere i cittadini stessi ad abbracciare nuove abitudini, confacenti con le logiche della *smartness*. "Nel 2014, c'erano 51 paesi i cui governi avevano preso confidenza con scienze comportamentali e nudge per guidare l'attuazione di iniziative pubbliche. In Francia, ad esempio, la Direzione Interministeriale per la trasformazione pubblica (DITP) pone le scienze comportamentali come una via da seguire per promuovere l'innovazione pubblica e sociale" (Morgan, 2018).

Utilizzando una chiave di lettura di matrice foucaultiana, Oscar Gandy e Selena Nemorin reinterpretano i *nudges* come strumento e strategia di governo implementati proprio nell'area geo-politica delle *smart cities*, identificando nell'impatto dello sviluppo tecnologico sull'economia comportamentale e sulle neuroscienze della decisione un contributo fondativo alla *governance* delle "città intelligenti" (Gandy & Nemorin, 2018). A riscontro di ciò la quindicesima edizione del *Project on Municipal Innovation* (Harvard Kennedy School, 2016) che ha riunito 27 sindaci e staff di governo delle più grandi città statunitensi per discutere con accademici ed esperti dei temi strategici dell'innovazione su scala urbana, ha dedicato un focus specifico agli strumenti attraverso i quali le conoscenze della cosiddetta economia comportamentale possono diventare campo di azione della politica.

Nella rilettura critica proposta da Gandy e Nemorin (2018), l'impiego di questi nuovi strumenti di persuasione e di manipolazione della decisione - peraltro anche in questo caso mutuati dal mercato - è suscettibile di rafforzare i meccanismi più o meno occulti di "*stewardship*" dei cittadini chiamati in causa da autorevoli critici della *smart city* come Rob Kitchin.

Thaler e Sunstein (2003), riferimento in letteratura nel dibattito sull'argomento, hanno esplicitamente ricondotto la manipolazione intenzionale delle architetture decisionali atta a favorire determinate scelte comportamentali da parte del cittadino ad una sorta di "paternalismo libertario", un paternalismo non intrusivo, "leggero", finalizzato a facilitare determinati percorsi preservando la libertà di scelta; un "paternalismo" che rimanda significativamente alla *stewardship* di cui scrive Kitchin (Thaler & Sunstein, 2003).

3. Il paternalismo libertario e la strategia comunicativa durante la pandemia

L'associazione proposta da Thaler e Sunstein (2003) fra “*libertarian paternalism*” e “*nudging*” fa leva sull'intenzionalità che li accomuna di orientare il cittadino verso un comportamento atto a promuoverne il “*welfare*”, preservandone la libertà di scelta (dunque non ricorrendo a proibizioni). Il *nudge* è, in altre parole, “*called for*”: una “lieve spinta”, di natura persuasiva e non impositiva, per indurre il cittadino ad una determinata decisione lasciandogli comunque la possibilità di opporsi, giustificato dalla motivazione “paternalistica” di promuovere un comportamento consono al bene del cittadino stesso, un bene che lasciato a se stesso quest'ultimo potrebbe – a causa della debolezza cognitiva del processo decisionale – non essere in grado di perseguire.

Barton suggerisce spunti meritevoli di approfondimento sulle implicazioni del *soft paternalism*: rispetto al rischio, ad esempio, che questo tipo di approccio possa favorire una sempre più diffusa tendenza a manipolare *ad hoc* la costruzione dell'informazione o sulla legittimità dell'intenzione sottesa alla “*stewardship*”, posto che non sempre il beneficio per il singolo individuo coincide con quello della collettività (Barton, 2015; Grüne-Yanoff & Hertwig, 2016)

Rileva altresì quanto osserva Bovens (2009) in merito al diffuso effetto di “infantilizzazione” dei cittadini prodotto da un approccio di questo tipo quale alternativa agile (*smart*, potremmo dire) alla diffusione di informazione, di conoscenza e alla formazione di una consapevolezza critica diffusa (Bovens, 2009); una alternativa che desta tuttavia qualche perplessità sulla narrazione del paradigma nella sua versione umanisticamente riformulata circa il presunto *empowerment* del cittadino, responsabilmente partecipe dei processi decisionali.

Torniamo dunque a questo punto alla domanda che ci siamo posti prima di richiamare la teoria dei *nudge*, vale a dire se durante, e soprattutto in quella che vorrebbe essere la fase di uscita dalla pandemia di Covid 19, i decisori (esecutori) politici si siano rapportati ai cittadini in modo coerente con gli assunti del paradigma europeo dello sviluppo *citizen-led*, considerandoli “cittadini intelligenti” (*smartcitizens*), consapevolmente partecipi della strategia per la ripresa e la resilienza.

Ebbene, in merito a ciò è plausibile ritenere che l'Italia abbia svolto in effetti un ruolo di avanguardia in Europa applicando una strategia di manipolazione comportamentale non distante dall'idea di *nudge* (pungolo), efficacemente sostenuta da una informazione *mainstream* che ha “saturato” la comunicazione mediatica, lasciando liberi pressoché unicamente i luoghi della rete etichettata come “complotista”.

Si pensi in particolare alla scelta di non sancire l'obbligo vaccinale, lasciando al cittadino la facoltà di non vaccinarsi ma piantando di fatto una serie di paletti, giuridicamente giustificabili unicamente in forza di un permanente stato di emergenza, che hanno reso la vaccinazione l'unica strada percorribile, quanto meno per tutti i lavoratori in condizioni economiche che non

consentissero loro di scegliere l'opzione alternativa del tampone ogni quarantotto ore per potere accedere ai luoghi di lavoro (inibiti, come noto, nel momento in cui scriviamo, a tutti i lavoratori privi di "green pass", conseguibile unicamente con certificato vaccinale ovvero con attestazione di negatività al tampone, valida per quarantotto ore).

Il paternalismo "leggero" manifestato dallo Stato italiano e soprattutto l'attenzione all'informazione orientata al consenso rimandano in effetti a una strategia più estesa, ascrivibile all'UE e al paradigma della globalizzazione giuspolitica comunitaria: si pensi al ruolo di regia svolto dall'Unione nelle politiche di "contrasto alla disinformazione", con particolare riferimento alla comunicazione digitale, "nuovo" potenziatore dei meccanismi di condizionamento dell'opinione pubblica già esplorati e analizzati della scienza politica nel secolo scorso con riferimento alla stampa e, successivamente, alla televisione.

Per la prima volta nella storia delle democrazie contemporanee, gli attori politici propongono un intervento dei pubblici poteri per punire, sequestrare, censurare (direttamente o indirettamente) o, ancora, per certificare il falso informativo in quanto tale: non la diffamazione, la frode, il raggirio, l'agiotaggio, la menzogna, la violazione della proprietà intellettuale o della fede pubblica, ma il falso in sé e per sé, riferito peraltro non al dato nudo e crudo, bensì addirittura alle notizie

argomenta Eva Lehner (2019, p. 2) nell'ampliamento di una comunicazione resa in occasione del Convegno "Giornate sul diritto dell'informazione" (Siena, 2018), in cui l'autrice eccepisce la "pericolosità insita nella affermazione di un principio – la restaurazione della potestà di imperio sulla verità – per sua natura idoneo ad investire la libertà di manifestazione del pensiero a prescindere dal mezzo di diffusione utilizzato" (Lehner, 2019, p. 3), ricordando altresì che

l'Unesco ha incluso l'ascesa delle legislazioni anti-fake news tra le più preoccupanti minacce alla libertà di stampa registratesi nel panorama giuridico mondiale tra il 2012 e il 2017. Nello stesso Report si nota l'aumento degli interventi statali mirati al blocco e al filtraggio dei contenuti online, all'oscuramento totale o parziale della connessione Internet e alla graduale istituzione di una responsabilità di carattere generale in capo agli IP per i contenuti visibili online. Anche L'ONU, l'OSCE, l'Organizzazione degli Stati Americani (OAS) e l'African Commission on Human and Peoples' Rights – in una dichiarazione congiunta adottata a Vienna il 3 marzo 2017 – hanno ritenuto che "divieti generici di diffusione delle informazioni basati su fattispecie vaghe e ambigue, incluse quelle relative alle 'false notizie' o alle 'informazioni non obiettive', sono incompatibili con gli standard inter nazionali sulle restrizioni della libertà di espressione [...] e dovrebbero essere aboliti" (Lehner, 2019, pp. 3-4).

Lehner (2019) richiama il codice comune europeo di buone pratiche delle piattaforme digitali sulla disinformazione basato sull'autoregolamentazione – primo e unico testo di questo genere a livello mondiale – e il gruppo di ‘esperti’ reclutati da un centro di ricerca privato (l’International Fact Checking Network – IFCN, ramo del Poynter Institute), qualificati alla stregua di “verificatori di fatti” (Lehner, 2019, p. 10), operanti su un’apposita piattaforma *online* gestita dall’UE. Peraltro, la stessa Facebook aveva adottato già nel 2017, come Google, un sistema di assicurazione della qualità delle notizie affidandosi alla medesima rete di verificatori facente capo all’IFCN per individuare le cosiddette narrazioni “contestate”. Ribadendo che il tema dell’informazione completa, obiettiva, imparziale ed equilibrata non può essere declinato in relazione alla singola notizia, bensì al complesso del panorama informativo, l’autrice ricorda altresì che “nella giurisprudenza della Corte Suprema USA (caso Alvarez del 2012) il tema della verità prescrittiva è associato a scenari Orwelliani: la stessa forzatura linguistica derivante dal conio del lemma ‘fake news’ evoca immediatamente la funzione conformatrice del pensiero svolta dalla neolingua nell’ordinamento immaginario di Oceania” (Lehner, 2019, p. 19).

Analogamente a quanto accaduto per le dinamiche di omologazione, anche sul tema della costruzione del consenso e della marginalizzazione del dissenso, la pandemia ha funto da acceleratore: il tema delle *fake news* è in effetti tornato al centro del dibattito, in particolare, con l’emergenza di una strategia basata sull’induzione alla vaccinazione; da qui una attenta analisi valutativa delle carenze del codice richiamato sopra in relazione alla crisi sanitaria e la conseguente decisione della Commissione di muovere verso una stretta ulteriore:

Il 26 maggio 2021 la Commissione ha pubblicato un documento intitolato “Orientamenti della Commissione europea sul rafforzamento del codice di buone pratiche sulla disinformazione”, con l’obiettivo di intensificare la lotta alla c.d. “*infodemia*”, ossia la rapida diffusione di informazioni false, imprecise o fuorvianti sulla pandemia, la quale ha comportato notevoli rischi per la salute personale, i sistemi sanitari pubblici, la gestione efficace della crisi, l’economia e la coesione sociale – leggiamo in un articolo pubblicato nel sito di *Altalex*, quotidiano di informazione giuridica –. Ma soprattutto, come osserva la Commissione, la crescita del ruolo della tecnologia digitale nella nostra vita durante la pandemia “*ha evidenziato l’importanza di garantire che l’ecosistema online sia uno spazio sicuro e ha dimostrato che, nonostante i notevoli sforzi compiuti finora, permane l’urgente necessità di intensificare l’impegno per combattere la disinformazione*”. In virtù delle lacune riscontrate, ecco che la Commissione ha elaborato alcune modifiche che dovrebbero costituire una sorta di nuovo codice rafforzato delle buone pratiche contro la disinformazione (Martorana, 2021).

In linea con la strategia comunitaria il 20 settembre 2021 veniva presentato l’*Italian Digital Media Observatory* (IDMO),

ideato, con l'obiettivo di costituire un punto di riferimento per l'analisi e il contrasto alla disinformazione, dalla Commissione Europea che ha dato vita a un network di hub nazionali sull'analisi dei Social Media. Finanziati in questa fase di avvio con undici milioni di euro, gli hub nazionali combatteranno in otto paesi UE la disinformazione, studiandone l'impatto sulle società per diffondere pratiche positive nell'uso dei media digitali attraverso la e-literacy e il fact-checking (RaiNews, 2021).

La globalizzazione giuspolitica comunitaria procede dunque contestualmente sul fronte dell'implementazione del paradigma, mediante *policy* omologate di sviluppo multilivellare (dal centro alla periferia), e sul fronte complementare della costruzione del consenso.

In effetti è lo stesso costrutto del paradigma che, con particolare riferimento all'emblematica dimensione urbana, sussume il tema del consenso, sublimandolo nel principio della partecipazione e della co-progettazione dello sviluppo del territorio. Il condizionamento della pubblica opinione sulle priorità e sugli obiettivi dell'agenda politica declinati senza soluzione di continuità dal macrocosmo globale (SDGs) al microcosmo urbano (progetti *smart city*) resta tuttavia un necessario complemento perché, ribadiamo, la partecipazione primariamente abilitata dalla tecnologia cui sono invitati i cittadini in forma singola o organizzata – al di là dei limiti decisionali e dell'opacità dei meccanismi di cooptazione – è sempre quella che si esprime attraverso gli strumenti che il paradigma stesso mette a disposizione e che presuppone un consenso esteso sugli assunti e i traguardi specifici da conseguire.

Bibliografia

- Associazione Nazionale Archeologi. (2021, 26 maggio). Il breve passo dalla “transizione ecologica” alla “devastazione archeologica e paesaggistica”. *ANA – Associazione Nazionali Archeologi*. https://www.archeologi.org/MiTE_semplicificazioni
- Barton, A. & Grüne-Yanoff, T. (2015). From libertarian paternalism to nudging – and beyond. *Review of Philosophy and Psychology*, 6, 341-359.
- Biggio, S. & Calciati, S. (2021, 5 luglio). Quale sarà il percorso europeo della transizione ecologica. *Linkiesta*. <https://www.linkiesta.it/2021/07/transizione-ecologica-biennio-verde/>
- Biron, C. (2017). How ISO standards for city data are starting to make an impact. *Citiscope*. <https://www.govtech.com/data/how-iso-standards-for-city-data-are-starting-to-make-an-impact.html>
- Bolognini, S. (2016). *Epistemologia e politica del diritto nella prospettiva delle “smart cities”*. Giuffrè.

- Bolognini, S. (2017). *Dalla “smart city” alla “human smart city”. Profili epistemologici e giurpolitici nello sviluppo del paradigma “smartness oriented”*. Giuffrè.
- Bolognini, S. (2019). *Il paradigma della globalizzazione giurpolitica comunitaria: morfologia e criticità dei fattori di omogeneizzazione*. Giuffrè.
- Bovens, L. (2009). The ethics of nudge. In T. Grüne-Yanoff & S.O. Hansson (a cura di), *Preference change: Approaches from philosophy, economics and psychology* (pp. 207-220). Springer.
- Fusaro, D. & Bolognini, S. (2019). *Il nichilismo dell’Unione Europea*. Armando Editore.
- Gabrys, J. (2014). Programming environments: Environmentality and citizen sensing in the smart city. *Environment and planning D: Society and space*, 32 (1), 30-48.
- Gandy Jr, O.H. & Nemorin, S. (2018). Toward a political economy of nudge: smart city variations. *Information, Communication & Society*, 22 (14), 2112-2126.
- Grisoni, A. (2021). Il PNRR e la Smart City: opportunità e ostacoli, secondo i Comuni. *Energia mercato.it*.
- Grüne-Yanoff, T. & Hertwig, R. (2016). Nudge versus boost: How coherent are policy and theory?. *Minds and Machines*, 26 (1), 149-183.
- Gualtieri, A. (2021, 26 maggio). Smart city: numeri, trend e opportunità del PNRR. *PMI.it*. <https://www.pmi.it/economia/green-economy/359327/smart-city-numeri-trend-e-opportunita-del-pnrr.html>
- Harvard Kennedy School. (2016). *Project on Municipal Innovation*. Cambridge, MA.
- Hill, D. (2013, 2 febbraio). Essay: On the smart city; Or, a ‘manifesto’ for smart citizens instead. *Cityofsound*. <http://www.cityofsound.com/blog/2013/02/on-the-smart-city-a-call-for-smart-citizens-instead.html>
- Lehner, E. (2019). Fake news e democrazia. *MediaLaws – Rivista dir. media*, 1. https://www.astrid-online.it/static/upload/pape/paper13_lehner.pdf
- Majocchi, A. (2018). *European Budget and Sustainable Growth – The role of a Carbon Tax*. Peter Lang.
- Martorana, M. (2021, 25 agosto). Fake news, la Commissione europea sfida la disinformazione. *Altalex*. <https://www.altalex.com/documents/news/2021/08/25/fake-news-commissione-europea-sfida-disinformazione>
- Morgan, D. (2018, 4 settembre). Smart City & Nudges: deux faces de la même médaille?. *Cabinet Analytica*. <http://cabinet-analytica.fr/smart-city-nudges-deux-faces-meme-medaille/>
- Morlino, L. (2021, gennaio-aprile). Ripensare la rappresentanza. La manipolazione digitale. *Rivista di Digital Politics*, fascicolo 1, 21-36.
- Pasquali, F. (2021, aprile). Osservatorio smart city. *NEWSLETTER DI INFORMAZIONE ANNO 3 – NUMERO 5*. Università Bocconi – Milano.

Perez, A. (2021, 23 aprile). A Green New Deal for whom?. *Open Democracy*.
<https://www.opendemocracy.net/en/oureconomy/green-new-deal-whom/>

Thaler, R.H. & Sunstein, C.R. (2003). Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron. *University of Chicago Public Law & Legal Theory*, Working Paper nr. 43.

Dal consenso al dissenso: scienza come arte nella filosofia di Paul Feyerabend

di *Luca Sciortino**

ABSTRACT (ITA)

Nel corso della prima metà del Novecento l'epistemologia ha via via rinunciato al tentativo di identificare norme generali e atemporali capaci di stabilire quando un risultato è "valido" e "oggettivo". Nella prima parte di questo saggio questa radicale trasformazione sarà descritta come il passaggio da un'epistemologia del consenso, in cui la scienza progredisce per accumulazione o incorporazione, a un'epistemologia del dissenso, in cui le norme dell'oggettività sono soggette a uno sviluppo storico. Successivamente si mostrerà come la traiettoria del pensiero del filosofo austriaco Paul Feyerabend esemplifichi questa trasformazione, e anzi la porti al suo estremo, affermando che l'evoluzione della scienza è analoga a quella dell'arte. Cruciale per questa radicalizzazione è stata la sua convinzione che esistono differenti stili di pensiero scientifici di cui metterò in evidenza le principali caratteristiche.

Parole chiave: consenso, dissenso, Paul Feyerabend, stili di pensiero, epistemologia storica

From Consensus to Dissent: Science as Art in the Philosophy of Paul Feyerabend

by *Luca Sciortino*

ABSTRACT (ENG)

During the first half of the twentieth century, the attempt to identify general and ahistorical rules capable of establishing when a scientific result is "valid" and "objective" was set aside. In the first part of this essay, I will describe this radical transformation as the transition from an epistemology of consensus, in which science progresses by accumulation or incorporation, to an epistemology of dissent, in which the rules of objectivity are subject to historical development. Afterwards, I will show how the trajectory of the thought of the Austrian philosopher Paul Feyerabend exemplifies this transformation and indeed leads it to its extreme: the idea that the evolution of science is analogous to that of art. Crucial to this radicalization was Feyerabend's proposal of a notion of a style of thinking of which I will highlight the main features.

Keywords: consensus, dissent, Paul Feyerabend, styles of thought, historical epistemology

*Università di Torino

1. Introduzione

Uno dei principali problemi che Immanuel Kant (1724-1804) si pose fu quello di determinare le cosiddette “condizioni trascendentali” della conoscenza, cioè le condizioni di possibilità dei nostri concetti. Egli credeva che queste ultime si potessero definire indipendentemente dalla storia o da qualunque vincolo esterno: era piuttosto la ragione stessa a imporle sui dati sensoriali, costituendo così l’esperienza oggettiva. In particolare, le forme spaziali e temporali dell’intuizione rappresentavano per Kant le condizioni attraverso le quali percepiamo gli oggetti come esistenti nello spazio e nel tempo, nonché le condizioni attraverso cui le proposizioni che descrivono questi oggetti divengono *oggettive*. Dal momento che le condizioni trascendentali esistono prima dell’esperienza, Kant le chiamò “condizioni a priori”. Per usare le parole di Michael Friedman (2011, p. 27), con Kant “che cosa è oggettivo divenne ciò su cui tutti gli esseri umani – in virtù delle loro facoltà razionali della sensibilità e dell’intelletto – devono necessariamente essere d’accordo”. In altri termini, Kant propose una concezione dell’oggettività che non cambia nel corso della storia derivando da un consenso *universale* fondato esclusivamente sulle strutture dell’intelletto umano.

Intorno alla seconda decade del Novecento, uno dei massimi esponenti dell’empirismo logico, Hans Reichenbach (1891-1953), affermò: “Desideriamo aggiungere alcune osservazioni generali alla dottrina dell’apriori di Kant. Ci sembra che quest’ultimo abbia confuso due questioni di ordine differente nella sua soluzione al problema. Se avesse cercato le condizioni della conoscenza avrebbe dovuto analizzare la *conoscenza*, e non la *ragione*. Avrebbe dovuto cercare assiomi e non categorie” (Reichenbach, 1965 [1920], p. 72).

In questo modo Reichenbach rimpiazzò i principi dell’a priori kantiano con i cosiddetti “principi di coordinazione”. Con questa espressione il filosofo tedesco alludeva a regole generali, cioè principi teorici espressi da equazioni matematiche che ordinano il contenuto di quello che viene percepito (Reichenbach, 1965 [1920], p. 53). Per parte sua Rudolf Carnap (1891-1970), un altro dei più importanti esponenti del positivismo logico, sostenne che un linguaggio formale e le sue regole logiche stabiliscono le condizioni dell’oggettività di nuovi tipi di entità, quali concetti e proposizioni (Carnap, 1950, p. 21).

Cercando le condizioni della conoscenza non nella ragione umana, come aveva fatto Kant, ma nella conoscenza stessa, gli empiristi logici si disinteressavano della possibilità che le categorie e i modi del pensiero potessero mutare al variare dei diversi contesti storici, sociali o culturali. Si potrebbe dire che, come conseguenza, gli empiristi logici introdussero un’“epistemologia del consenso”, cioè una visione della scienza basata sull’accordo unanime tra scienziati su un insieme di regole comuni. Karl Popper (1902-1994), sebbene critico dell’empirismo logico, proprio in

continuità con questa epistemologia del consenso, intese il progresso scientifico precisamente come frutto dello sforzo unanime degli scienziati di seguire certe norme per il raggiungimento della verità.

Nel prossimo paragrafo si evidenzierà come, a partire da George Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), l'epistemologia sia giunta a valorizzare il dissenso a scapito del consenso. Si ripercorrerà il pensiero di alcuni filosofi della scienza in varia misura riconducibili all'epistemologia storica. Quest'ultima è una tradizione di pensiero, emersa in Francia all'inizio del ventesimo secolo, i cui protagonisti hanno inestricabilmente legato le loro prospettive teoriche all'idea che i modi di pensare dell'uomo sono stati differenti nei diversi contesti storici e sociali. Giungeremo fino a Thomas Kuhn (1922-1996), il quale ha proposto un'immagine della scienza in cui periodi di consenso si alternano a periodi di dissenso. Nel terzo e quarto paragrafo si mostrerà come il filosofo austriaco Paul Feyerabend (1924-1994), partendo da posizioni popperiane sia giunto a radicalizzare il dissenso, così da riassumere nella sua traiettoria intellettuale il percorso dell'epistemologia del Novecento. Infine, nell'ultimo capitolo argenteremo che nella radicalizzazione compiuta da Feyerabend, che è giunto ad assimilare l'evoluzione della scienza a quella dell'arte, ha svolto un ruolo cruciale una nozione di stile di pensiero con ben precise caratteristiche.

2. Dall'epistemologia del consenso a quella del dissenso

Heather Douglas (2004, p. 4) ha notato che ci sono “diversi tipi di processi che possono essere esaminati nell'intento di determinare se il loro risultato è oggettivo”. Possiamo concentrarci su: 1) “processi in cui gli esseri umani tentano di interagire con il mondo”; 2) “processi del pensiero di un individuo”; e 3) “processi utilizzati per raggiungere un accordo” (2004, p. 4). Una volta che ci concentriamo su un particolare tipo di questi processi, i sensi del termine oggettività sono diversi. Nel caso 3), l'esito di un processo può essere considerato oggettivo in tre sensi: quando “si produce sempre lo stesso esito, indipendentemente da chi sta eseguendo il processo” (“oggettività procedurale”); quando i membri di una comunità concordano sul risultato (che possiamo chiamare “oggettività consensuale”¹); e quando hanno “discusso tra loro per scovare le fonti dei loro disaccordi” (Douglas, 2004, pp. 12-15), in particolare, quando dati scientifici, teorie, metodi, ecc. sono stati condivisi o discussi (“oggettività interattiva”).

Per i pensatori che discuterò in seguito sono particolarmente importanti le accezioni dell'oggettività “interattiva” e “consensuale”. Quando dirò che una proposizione (o un fatto, una

¹ Douglas ha usato l'espressione “*concordant objectivity*” che io preferisco tradurre liberamente come “oggettività consensuale”: se i membri di una comunità concordano nel riconoscere un risultato, allora c'è consenso.

teoria, un concetto o un altro elemento epistemologico) diviene oggettiva alluderò al fatto che una comunità di persone la condivide e la discute come una proposizione candidata a essere vera o falsa (oggettività interattiva) e concorda sulla sua verità e falsità (oggettività consensuale). Oggettività interattiva e consensuale implicano che i membri di una comunità hanno trovato un consenso (tacito o meno) su metodi, criteri di evidenza, tecniche, pratiche ed eventuali schemi di percezione che devono essere usati per provare la verità di una proposizione.

Per Kant l'oggettività concerne il consenso di tutti gli esseri umani in virtù delle loro facoltà razionali. Altri filosofi, come gli empiristi logici o come Karl Popper, hanno proposto l'esistenza di norme storiche e universali sulla base delle quali considerare oggettivo un risultato scientifico. L'"epistemologia del consenso", come proposto nel paragrafo precedente, riposa su una concezione dell'oggettività basata su un consenso universale, come avviene per Kant e gli altri filosofi sopra menzionati. Tale concezione viene meno con Hegel, uno dei primi pensatori a valorizzare il dissenso o, in altri termini, il consenso limitato a un dato contesto. Le prime epistemologie del dissenso, in aperto contrasto con l'idea di una razionalità universale, storica e atemporale che governa il processo della conoscenza umana, emersero con la nuova coscienza storica sorta all'alba dell'Illuminismo. Secondo Hegel le categorie non sono storiche e universali, ma cambiano nel corso dell'esperienza. Tanto che diversi studiosi hanno interpretato la sua *Scienza della logica* (Hegel, 2010 [1816]) come una teoria delle categorie, cioè una deduzione dialettica delle categorie del pensiero e uno studio delle loro interrelazioni e dei loro cambiamenti. Sulla base di questa interpretazione, si potrebbe dire che Hegel ha ricostruito la genesi e i cambiamenti del pensiero, aprendo così la strada a un'epistemologia del consenso limitato ai differenti "momenti". Per usare le parole di Daniel Dahlström (2008, p. 109), la *Scienza della logica* di Hegel è "un'analisi delle presupposizioni di diversi modi di pensare".

All'inizio del ventesimo secolo, alcune osservazioni sperimentali misero in dubbio gli assunti fondamentali della fisica classica finché, con le teorie della relatività e dei quanti, emerse una concezione dello spazio, del tempo e del moto non-newtoniana. Kant, che era vissuto in una fase particolare del processo scientifico, in cui si riteneva che la scienza newtoniana spiegasse il esaurientemente il mondo fenomenico, aveva difeso le strutture intellettuali soggiacenti la meccanica newtoniana: la geometria euclidea, lo spazio assoluto e i concetti di causalità e sostanza. Aveva quindi escluso la possibilità che le condizioni trascendentali potessero cambiare nel corso della storia, e aveva considerato i principi costitutivi della fisica newtoniana come categorie universali, storiche e atemporali della mente umana.

Tuttavia, la teoria della relatività rivelò che la struttura euclidea-newtoniana dello spazio e del tempo – secondo Kant principi costitutivi sintetici a priori – non erano i costituenti necessari e non rivedibili della nostra conoscenza empirica. Infatti, la geometria euclidea è costitutiva a priori

soltanto in una piccola regione dello spazio-tempo, ma non globalmente, cioè in una grande regione. D'altra parte, la teoria dei quanti mise in dubbio la visione realista del mondo nella quale gli oggetti individuali con le loro proprietà hanno un'esistenza inequivocabile indipendente dall'atto di misura. In sintesi, gli sconvolgimenti della fisica di inizio Novecento misero in dubbio la tesi kantiana che le condizioni dell'esperienza possono essere trovate nella struttura della mente umana e che il soggetto conoscente ha diretto accesso alla natura. Tutto ciò era il preludio a una concezione dinamica e relativizzata dell'a priori kantiano, cioè delle condizioni che rendono l'oggettività possibile.

Dal 1870 fino alla fine del diciannovesimo secolo, le due scuole tedesche del Neokantismo – la scuola di Marburgo e la scuola di Baden – avevano cercato di rafforzare la posizione di Kant. Quando, all'inizio del ventesimo secolo, divenne chiaro che la fisica classica era incapace di spiegare le anomalie emerse nel corso di alcuni esperimenti, i neokantiani si resero conto che categorie e principi potevano cambiare nel corso dell'evoluzione della scienza. Fu in quegli stessi anni che emerse in Francia una corrente di pensiero chiamata “epistemologia storica” (*épistémologie historique*), che studia i concetti epistemologici come oggetti che evolvono nel tempo. L'espressione si trova già in uso nel 1907, nell'introduzione della tesi di laurea *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains* del filosofo francese Abel Rey (1873-1940), come notato da Braunstein (2006), Chimisso (2008) e Brenner (2016). Il proposito dichiarato di Rey (1907, p. 13) era identificare “la relazione tra la logica della scienza e la storia del pensiero scientifico” e promuovere una storia del pensiero scientifico a partire dal “generale modo di pensare delle scienze fisiche”. L'epistemologia storica non usa tanto la storia come un metodo per trovare specifici dettagli rilevanti per lo studio delle teorie scientifiche, ma piuttosto come un laboratorio di studio in cui è possibile trovare prova del mutare delle nostre categorie di pensiero e dell'esistenza di differenti modi di pensare nella scienza.

In vari modi, i primi epistemologi storici misero in dubbio le assunzioni fondamentali dell'“epistemologia del consenso”, tra cui la convinzione che il soggetto conoscente abbia accesso diretto alla natura. Nei loro scritti complicarono la relazione soggetto-oggetto: i fenomeni non erano più a disposizione del soggetto, per così dire, imperturbati e imperturbabili in attesa di essere scoperti, ma dovevano essere purificati, isolati e investigati attraverso strumenti calibrati in accordo a certe regole, che erano a loro volta il risultato di negoziazioni. Conseguentemente, l'oggettività cessò di essere qualcosa data una volta per tutte: le sue regole dovevano essere stabilite nel corso di una dialettica tra soggetto, mondo e contesto, cioè un “processo di oggettivizzazione” in cui certi modi di pensare, metodi, standard di evidenza venivano a essere condivisi da una comunità di persone. Per esempio, Gaston Bachelard (1884-1962) attirasse l'attenzione sul ruolo degli strumenti scientifici nella produzione di conoscenza scientifica e

suggerì che il concetto di oggettività varia nel corso della storia. Infatti, per Bachelard (2011 [1938], pp. 14-15) “la conoscenza della realtà [...] non è mai diretta [...] tutto è costruito”, cioè mediato da valori umani, idee inconsce e regole normative stabilite all’interno della *cit  scientifique*. In definitiva, l’oggettività diveniva il risultato di una dialettica tra un certo modo di pensare, il mondo, la tecnologia e la struttura sociale.

Ciò che la maggior parte degli epistemologi storici ha contribuito a chiarire è stato come i fatti, le proposizioni e altri elementi epistemologici diventano oggettivi; e nelle loro spiegazioni le diverse versioni del concetto di modo di pensare hanno svolto il ruolo di sostituto dell’a priori kantiano. In questo modo l’“epistemologia del consenso universale” si è frantumata in una “epistemologia del consenso contestuale”, ovvero un consenso raggiunto entro i limiti di un certo modo di pensare scientifico. In altri termini, l’epistemologia è passata da un’oggettività fondata su un apriori storico e universale a un’oggettività fondata su un dato modo di pensare scientifico.

Dato che la spiegazione della possibilità dell’oggettività era già l’obiettivo dei neokantiani, non è un caso che gli scritti di questi ultimi fossero ampiamente presenti nella mente degli epistemologi storici. Fu sotto l’influenza del Neokantismo che i professori della Sorbonne Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) e Léon Brunschvicg (1869-1944), “padri” dell’epistemologia storica, iniziarono quella storicizzazione di Kant che caratterizza questa tradizione di pensiero. Brunschvicg, colpito dalle implicazioni filosofiche della teoria della relatività, sostenne che Kant aveva in effetti presentato un particolare modo di pensare, di cui la scienza di Newton era il prodotto; Lévy-Bruhl argomentò che le categorie di pensiero cambiano nelle diverse culture. Molti degli epistemologi storici successivi ereditarono da Lévy-Bruhl e Brunschvicg l’idea che il modo di pensare umano possa cambiare in tempi e culture diverse. Perseguirono così, in una certa misura, l’obiettivo di storicizzare Kant. La loro idea che l’analisi della storia del pensiero rivela modi di ragionamento molto diversi tra loro era in contrasto con le idee dei positivisti logici che, impressionati dagli entusiasmanti progressi scientifici del loro tempo, consideravano la scienza come un modello di razionalità e la sua crescita come cumulativa.

Come già accennato, la convinzione che le categorie e certe leggi e valori siano senza tempo e universali era già stata oggetto della critica di Hegel. Tuttavia, Brunschvicg, come altri storici della filosofia francesi alla Sorbona, respinse qualsiasi idea di leggi di sviluppo nella storia del pensiero. Infatti, sebbene gli epistemologi storici classici avessero assorbito la lezione di Auguste Comte (1798-1857), secondo cui lo studio della storia è cruciale per comprendere la conoscenza, essi “erano nel complesso contrari alle leggi del progresso, e consideravano la storia intellettuale come un processo aperto” (Chimisso, 2008, p. 5). A questo proposito, va tenuto presente che per Comte l’umanità era giunta allo stadio finale e definitivo del suo sviluppo, e il suo modo di pensare era ormai fissato per sempre. Gli epistemologi storici, d’altro canto, non negarono mai la

possibilità che i mutamenti dei contesti storico-sociali potessero portare alla nascita di nuovi modi di pensare.

Come un modo di pensare venga concepito, e quali siano le sue caratteristiche fondamentali, erano interrogativi le cui risposte differivano da pensatore a pensatore.

Lévy-Bruhl introdusse a tal proposito la nozione di “mentalità”, intendendo con essa l’insieme delle rappresentazioni collettive di una società, le regole logiche e le disposizioni mentali ed emozionali che le connettono. I suoi studi erano concentrati sulle società primitive, le quali, a suo avviso, avevano una mentalità differente dalla nostra. Per esempio, impiegavano una forma di spiegazione diversa da quella dell’uomo moderno, basata su cause soprannaturali, cioè su cause primarie piuttosto che secondarie. L’idea di “mentalità” di Lévy-Bruhl, come altre nozioni di modo di pensare introdotte dagli epistemologi storici, di fatto storicizzava l’a priori kantiano e spiegava come l’oggettività emergesse nelle società primitive. Infatti, chiariva come queste ultime connettevano rappresentazioni collettive a formare concetti e categorie di pensiero con cui interpretare il mondo.

Brunschvicg, Bachelard ed Hélène Metzger (1889-1944) tennero bene a mente la nozione di “mentalità” di Lévy-Bruhl, presentandone le proprie versioni e applicazioni. Brunschvicg riteneva che in certe “età dell’intelligenza” gli esseri umani avessero pensato in modi ben precisi, governati da certe norme e categorie di pensiero. Metzger, storica e filosofa della chimica e nipote di Lévy-Bruhl, argomentò che in epoche diverse gli esseri umani hanno particolari visioni del mondo che possono apparirci irrazionali e che sono dominate da specifici presupposti, concetti e pratiche. A caratterizzarle è un particolare *a priori*, come lo chiamò, cioè l’insieme degli elementi epistemologici che organizzano la percezione degli esseri umani, delle loro categorie e delle loro presupposizioni e di tutti i fattori non-razionali importanti nella elaborazione delle teorie scientifiche. Per parte sua, Gaston Bachelard (1884-1962) riteneva che la conoscenza scientifica e il senso comune differissero radicalmente (così come differivano per Lévy-Bruhl la mentalità primitiva e quella moderna). Interpretando a pieno l’epistemologia del dissenso, Bachelard sostenne che, perché emerga la conoscenza scientifica, è necessaria una “rottura epistemologica” con l’esperienza immediata che affonda le sue radici nell’immaginazione e nelle emozioni. Secondo lui, anche all’interno dello stesso pensiero scientifico vi sono state rotture epistemologiche che hanno prodotto nuovi modi di pensare: la lezione della teoria della relatività e della teoria dei quanti, che avevano sovvertito le teorie della fisica classica, erano ben presenti nella sua mente. Chiamò “filosofia del non” la visione di una scienza che si sviluppa in opposizione al senso comune e alle illusioni della conoscenza immediata: “l’osservazione scientifica [...] trascende l’immediato; essa ricostruisce il reale dopo aver ricostruito i propri schemi” (Bachelard, 1934, p. 12).

Il filosofo polacco Ludwik Fleck (1896-1961) è un altro pensatore che, negli anni '30, rifiutò l'indagine "fuori dal tempo e dalla storia" sulle attività scientifiche condotte dal Circolo di Vienna (Fleck, 1979 [1935], p. 50) e sostenne che le pratiche degli scienziati non osservano norme che rimangono fissate nel tempo. Sebbene Fleck non avesse probabilmente familiarità con molte opere di epistemologia storica francese, il suo pensiero aveva "un numero sorprendente di punti in comune con Gaston Bachelard" (Rheinberger, 2010, p. 40). Fu nel suo articolo *Some Specific Features of the Medical Way of Thinking* (Fleck, 1986 [1927]) e poi nel suo libro *Genesis and Development of a Scientific Fact* (1935) che Fleck introdusse la nozione di "stile di pensiero", il modo distintivo di pensare di una comunità in cui si produce conoscenza (un "pensiero collettivo"). Per Fleck, una scoperta scientifica emerge da una relazione ternaria tra il soggetto conoscente, l'oggetto da conoscere e lo stile di pensiero di una particolare comunità di scienziati. Diversamente da altri epistemologi storici, egli non si appellava infatti a regole generali del pensare valide per tutte le aree della società in una data epoca.

Quest'ultimo è invece stato il caso di Michel Foucault (1926-1984), che diversamente da Fleck appartiene alla genealogia degli epistemologi storici francesi. La sua nozione di "episteme", proposta in *Les mots et les choses* (1966), voleva mettere in evidenza le strutture soggiacenti alla cultura di un'epoca o, per usare le sue parole, "l'inconscio positivo della conoscenza: un livello che elude la coscienza dello scienziato e tuttavia è parte del discorso scientifico" (Foucault, 1994 [1966], p. XI). Il suo progetto era volto a scoprire "su quale base conoscenza e teoria divengono possibili, entro quale spazio la conoscenza si costituisce, sulla base di quale *a priori* storico, e sulla base di quale positività, le idee possono apparire, le scienze stabilirsi" (Foucault, 1994 [1966], p. XXII). In sostanza, l'"episteme" rappresenta le condizioni di possibilità dell'oggettività in una certa epoca, cioè la possibilità che enunciati, concetti e teorie emergono come candidati alla verità o alla falsità (Sciortino, 2021).

Studiosi come Cristina Chimisso (2019) hanno documentato l'immensa influenza dell'intera tradizione dell'epistemologia storica classica sull'opera di Thomas Kuhn (1922-1996), un pensatore importante nella prospettiva del dissenso, in particolare quella di Alexandre Koyré (1892-1964) e Hélène Metzger. Lo stesso Kuhn (1996 [1962], p. VII) riconobbe come fonti di ispirazione Metzger e Koyré, oltre a studiosi come il filosofo francese Émile Meyerson (1859-1933) e la storica della scienza tedesca Anneliese Maier (1905-1971). Il concetto di paradigma, che Kuhn ha definito come una sorta di quadro concettuale costituito da assunti ontologici, valori, soluzioni ed esperimenti esemplari, può essere inteso come una particolare nozione di modo di pensare. A seguito di una fase della ricerca scientifica nella quale gli scienziati non riescono a raggiungere il consenso sui metodi, le tecniche o le questioni (molto meno le risposte) in un particolare campo, si arriva al punto che il paradigma inizia gradualmente a perdere credibilità. A

questa fase di dissenso ne segue una in cui un nuovo consenso si coagula attorno a un nuovo paradigma, cioè a una nuova maniera di porre problemi, condurre investigazioni, progettare esperimenti e analizzare le soluzioni. Per Kuhn, un cambio di paradigma è dunque un radicale mutamento della maniera di pensare.

Infine, Ian Hacking (1936-2023), epistemologo canadese che ha ampiamente attinto dalla tradizione dell'epistemologia storica francese, ha proposto la nozione di "stile di ragionamento" in due importanti articoli del 1982 e del 1992 (Hacking, 2002, pp. 159-199; Sciortino, 2016; 2017). L'espressione "stile di ragionamento" era stata già usata dallo storico della scienza Alistair Crombie (1915-1996), che aveva identificato sei metodi di investigazione scientifica cruciali per la storia pensiero occidentale: lo stile della geometria, lo stile sperimentale, lo stile dei modelli ipotetici, lo stile tassonomico, lo stile statistico e lo stile storico-genetico. Secondo Hacking ognuno di questi stili introduce nuovi tipi di oggetti, standard di evidenza, leggi, enunciati candidati alla verità o falsità. Quando descrisse il suo progetto di analizzare il significato filosofico della sua nozione, Hacking affermò che il suo studio era "una continuazione del progetto di Kant di spiegare come l'oggettività è possibile" e che "gli stili di ragionamento sono parte di che cosa abbiamo bisogno per capire cosa è l'oggettività" (Hacking, 2002, p. 181). Ogni nuovo stile di ragionamento non è in dissenso con quelli emersi precedentemente, come avviene nel caso dei paradigmi kuhniani. Gli stili si accumulano e coesistono nella ricerca scientifica. Ognuno di essi individua un consenso attorno a certi modi di pensare, metodi e sistemi di evidenza (Sciortino, 2021).

3. Dall'epistemologia del consenso a quella del dissenso: la filosofia della scienza di Paul Feyerabend

Nei due paragrafi precedenti si è evidenziata la profonda trasformazione sperimentata nella prima metà del Novecento dall'epistemologia. Quello che è divenuto chiaro a diversi filosofi il cui pensiero è riconducibile all'epistemologia storica è che gli scienziati non trovano il consenso su certi risultati esclusivamente sulla base di norme storiche e universali. Al di là delle loro differenze, i modelli della storia del pensiero scientifico proposti da questi pensatori suggeriscono l'esistenza di diversi modi di pensare, ognuno dei quali ha i suoi particolari criteri di oggettività, che raccolgono il consenso di una comunità di esseri umani. L'epistemologia è così trascorsa dalla dottrina del consenso universale a quella del consenso in determinati contesti storici, culturali o sociali. Per così dire, il consenso ha subito una frammentazione.

È un fatto che il milieu intellettuale in cui Feyerabend elaborò le sue idee non aveva nulla a che fare con quello degli epistemologi francesi a lui coevi, come Michel Foucault. Eppure, nel corso della sua traiettoria filosofica passò da una difesa dello spirito critico della scienza con chiare

influenze popperiane a una feroce critica del pensiero scientifico. Proprio in questa ultima fase di radicalizzazione del suo pensiero elaborò strumenti e propose idee che hanno alcuni punti in comune con l'epistemologia storica. Diversi studi supportano questa interpretazione. Nel suo *On historicizing epistemology* (2010), Hans-Jörg Rheinberger ha incluso Paul Feyerabend tra i pensatori del Dopoguerra che hanno storicizzato l'epistemologia. Da parte sua, Anastasios Brenner ha sottolineato le affinità tra la filosofia della scienza di Feyerabend e quelle di Hacking e Foucault, e ha affermato che la sua “è una maniera di affrontare la questione dell'oggettività: possiamo formulare, in una situazione contingente conoscenze che siano valide universalmente?” (Brenner, 2006, p. 119). Per usare le parole di Feyerabend (1989, pp. 393-394), quello che occorre capire è se “ciò che è stato trovato in una maniera originale e storicamente dipendente esista indipendentemente dalle circostanze della sua scoperta”. Nella nostra terminologia, potremmo dire che Feyerabend si è chiesto se un'epistemologia del consenso sia possibile e, come vedremo, la sua risposta è stata negativa.

Feyerabend descrisse se stesso come un fisico convertitosi alla filosofia per mancanza di talento. Studiò prima fisica a Vienna, sua città natale, e poi filosofia a Londra, ottenendo il dottorato nel 1951 sotto la guida di Karl Popper. La sua tesi, dal titolo *Zur Theorie der Basissätze* (*Sulla teoria degli enunciati di base*), fu concepita sotto l'influenza del positivismo logico: nel 1949, quando era in Austria, Feyerabend aveva fondato il “Circolo Kraft”, una società di filosofi, prevalentemente studenti, interessati a “considerare i problemi filosofici in una prospettiva non metafisica e in relazione ai risultati delle scienze” (Feyerabend, 1966, p. 7).

Uno dei suoi primi articoli di Feyerabend era una discussione del libro *Philosophical Investigations* (1997 [1953]) di Wittgenstein. La filosofa Elizabeth Anscombe (1919-2001) lo stava traducendo in inglese e ne aveva fatto leggere a Feyerabend le bozze. Seguì un articolo su un paradosso riguardante l'analisi concettuale che era stato formulato dal filosofo analitico George Edward Moore (Feyerabend, 1956). Nel 1957, Feyerabend fece un intervento sulla “teoria della misura” in meccanica quantistica all'università di Bristol (Feyerabend, 1957b) e di lì a poco apparvero due importanti articoli: *An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience* (Feyerabend, 1957a) e *Complementarity* (Paul Feyerabend, 1958a). In questi scritti, per la prima volta Feyerabend proponeva un argomento contro il positivismo e a favore di una visione realista delle teorie scientifiche non dissimile da quella di Karl Popper. Inoltre, in questi e altri articoli (Feyerabend, 1957b; 1958a; 1958b; 1962b; 1968/69), lo studioso argomentò che l'interpretazione di Bohr della meccanica quantistica non era a suo avviso stata intaccata dalle obiezioni che le erano state mosse, ma che, al contempo, essa non escludeva teorie alternative.

L'influenza di Popper si nota anche nei primi articoli di Feyerabend su quella che potremmo definire la “transizione dal mito al logos”, cioè dall'universo mentale dei poemi omerici a quello

dei primi filosofi greci: nel settimo e nell'ottavo secolo prima di Cristo, la visione del mondo del mito subì una serie di cambiamenti che portarono alla nascita della filosofia e della scienza occidentale. Nel 1961 Feyerabend difese la visione popperiana dell'emergenza del razionalismo descrivendo i filosofi ionici come "molto coraggiosi e ottimisti" e il mondo dei poemi omerici come "chiuso e dogmatico" (Feyerabend, 1961; Heit, 2016, p. 72; Preston, 1997).

Un punto importante sollevato in quegli anni riguardava l'esistenza di alcune regole metodologiche implicite nel processo di produzione della conoscenza scientifica. Una di queste consisteva nell'escludere ipotesi inconsistenti con teorie o fatti ben confermati (Paul Feyerabend, 1970). Questa regola, notava Feyerabend, era stata violata più volte con buoni risultati da grandi scienziati, ed era in contrasto con un principio base dell'empirismo sul quale aveva insistito anche Popper: mettere in discussione una teoria sottoponendola alla prova di quanti più fatti possibili. Impedire la possibilità di teorie alternative a quelle ben confermate si traduceva nell'ostacolare l'emergere di fatti potenzialmente in grado di confutare queste ultime. Era allora necessario, secondo Feyerabend, incoraggiare la proliferazione delle teorie e non escludere nulla, nemmeno tutto ciò che era considerato non-scientifico e che poteva fornire spunti per nuove teorie: per esempio, metafisica, mito o cosmologie di carattere religioso (Feyerabend, 1962a; 1965 [1981]). In altri termini, era il dissenso che andava valorizzato per aumentare il contenuto empirico della scienza.

Se in questa fase Feyerabend avesse puntato su argomenti astratti e generali per comprendere come mai gli scienziati avrebbero usato certe regole metodologiche e perché le violavano, con il tempo maturò la convinzione che questa fosse una strada impraticabile. Una spiegazione del perché in certe circostanze si fanno progressi nella conoscenza rispettando o violando certe regole metodologiche non poteva essere universalmente valida. Bisognava tenere conto dell'ambito al quale le regole si applicano, le condizioni sotto le quali sono ritenute valide e quali dei possibili modi di usarle favoriscono o meno un progresso (Paul Feyerabend, 2002 [1975], p. 161). In *Against Method* (1975), una delle sue opere fondamentali, Feyerabend affermò che "l'idea di un metodo che contenga principi fermi, immutabili e assolutamente vincolanti come guida dell'attività scientifica si imbatte in difficoltà considerevoli quando viene messa a confronto con i risultati della ricerca storica" (2002 [1975], p. 21). Il suo punto argomentativo fondamentale era che nell'evoluzione della ricerca scientifica emergono situazioni che non hanno alcuna controparte nel passato e che pertanto richiedono nuove regole metodologiche, nuove categorie di pensiero, nuovi metodi ed entità. Alla fine, Feyerabend propose in tono semiserio una metodologia del non-metodo secondo il principio che "*anything goes*", "ogni cosa va bene". Questa era la sola regola metodologica che potesse sempre funzionare. Man mano che la scienza va avanti, oltre a elaborare nuove teorie, il ricercatore deve inventarsi nuove regole metodologiche.

Così, similmente agli epistemologi storici, Feyerabend era giunto a criticare l'idea di regole fisse e astoriche attorno alle quali si raccoglie il consenso degli scienziati. Basti ricordare che Bachelard, per esempio, sosteneva che il cammino della scienza fosse costellato di rotture epistemologiche che si attuerebbero, tra le altre cose, attraverso il superamento delle regole metodologiche e nuovi modi di pensare precedenti. Ma Feyerabend si spinse oltre. Mentre Bachelard riteneva che, nel correggere continuamente se stessa, la scienza divenga sempre più razionale e oggettiva, per Feyerabend la scienza non sarebbe un'attività razionale, nella misura in cui non seguirebbe necessariamente regole in accordo con la ragione. Inoltre, mentre per Bachelard scienza e non-scienza erano radicate in differenti facoltà mentali, razionalità e immaginazione, e per questo differivano profondamente, per Feyerabend non potevano essere distinte né sulla base di un metodo, né sulla base di norme di razionalità, né sulla base del contenuto. Qualunque criterio di distinzione tra scienza e non-scienza poteva essere identificato solo "localmente", cioè in certe particolari contesti e condizioni.

In effetti, in un primo tempo, Feyerabend aveva ritenuto che le visioni non-scientifiche del mondo non avessero lo stesso status di quelle scientifiche: dovevano ancora acquisire contenuto empirico e i loro ambiti dovevano essere circoscritti. Nel corso dei suoi studi si accorse tuttavia che le visioni del mondo non-scientifiche erano tutt'altro che prive di contenuto fattuale e cognitivo. Si potevano quindi considerare vere e proprie alternative alle teorie scientifiche. Per esempio, i miti veicolavano conoscenza con lo scopo di promuovere l'armonia sociale; i drammi della Grecia antica mettevano a nudo le contraddizioni della società e impiegavano particolari metodi per suggerirne le ragioni. La scienza poteva dunque giovare del confronto con il mito e la metafisica che divenivano così uno strumento di critica (Feyerabend, 1967; 1968; 1975).

Helmut Heit (2016, p. 71) ha sostenuto che "la radicalizzazione dell'ultima fase del pensiero di Feyerabend, cioè il passaggio dalla proliferazione delle teorie come mezzo di progresso nelle scienze a visioni più relativistiche riguardo la tradizione scientifica *in quanto tale*?" è maturata grazie agli studi sul mito e l'emergere del pensiero razionale nell'Antica Grecia. Infatti, in una lettera del 1963 al filosofo australiano Jack Smart (1920-2012), Feyerabend aveva rivelato di essere stato da sempre interessato alla natura dei miti, che considerava modi di percepire il mondo completamente autonomi e indipendenti. Tanto che l'interesse per questi argomenti restò presente in molte opere successive, da *Against the method* (1988 [1975]) fino a *Conquest of Abundance* (1999) e *Philosophy of Nature* (2016 [2009]). Nel 1975, Feyerabend sostenne che la visione del mondo del mito e quella dei primi filosofi greci erano incommensurabili e basate su due modi differenti di percepire il mondo. Il termine "incommensurabile" apparve per la prima volta nel 1962 per descrivere due teorie che non potevano essere dedotte l'una dall'altra perché tra i loro rispettivi concetti di base non sussistevano relazioni deduttive. Allo stesso modo, Feyerabend

ritenne incommensurabili le visioni del mondo dei poemi omerici e quelle dei primi filosofi greci perché dai suoi studi emergeva che i rispettivi concetti base “non potevano essere usati simultaneamente e nessuna relazione logica o percettuale poteva essere stabilita fra di loro” (Feyerabend, 1988 [1975], p. 169). Ciò portava a una visione relativistica che abbracciava l'intero spettro dei modi di vedere il mondo: la visione scientifica della natura sorta con i filosofi ioni non era stata sconfitta dall'argomento ma dalla storia. In sintesi, Feyerabend abbandonò via via l'idea di regole metodologiche che godevano di un consenso universale. Da lì, grazie allo studio della transizione dal mito al logos, Feyerabend giunse a mettere in dubbio perfino l'esistenza di un criterio generale capace di demarcare ciò che è scienza da ciò che non lo è.

4. Scienza come arte nella filosofia di Paul Feyerabend

In questo paragrafo si mostrerà come, alla stregua degli epistemologi storici già tematizzati, Feyerabend abbia implicitamente proposto una sua personale nozione di “stile di pensiero”, con precise caratteristiche, che ha svolto un ruolo centrale nella sua filosofia.

Nella già citata lettera a Jack Smart del 1963, Feyerabend lamentò che “per Kant e molti altri pensatori i miti erano una questione di fantasia e non avevano niente a che fare con le forme di pensiero” (2016 [2009], p. 212). Lo stesso Ernst Cassirer (1874-1945) aveva concepito il mito, come pure l'arte, il linguaggio e la religione, come uno strumento simbolico per interpretare il mondo, ma non ne aveva adeguatamente riconosciuto il contenuto cognitivo (Feyerabend, 2016 [2009], p. 212). Per Feyerabend, invece, una visione del mondo era caratterizzata da specifiche categorie di pensiero che, anziché essere universali e immutabili, come riteneva invece Kant, potevano variare da un contesto storico, sociale o culturale a un altro:

Se fosse vero, come riteneva Kant, che certi modelli di risposta, o schemi concettuali, sono innati allora sarebbe ovviamente impossibile sostituirli. Ma io non credo che questa possibilità, che non è ancora un fatto stabilito, possa essere usata come argomento contro la totale sostituzione [...]. Sembra esserci un elemento di prova *prima facie* contro l'esistenza di schemi concettuali insuperabili. Questa evidenza risiede nel fatto che culture differenti hanno sviluppato radicalmente diverse “immagini manifeste” per usare un'espressione quanto mai appropriata. [...] Penso dovremo ammettere che, dopo un'attenta analisi della loro struttura, le visioni del mondo di differenti culture, sono genuine alternative, genuinamente differenti immagini manifeste (Feyerabend, 2016 [2009], pp. 211-212).

Si può dire che Feyerabend si sforzò di dimostrare la plausibilità di tale affermazione analizzando sia le differenze tra l'universo di Omero e l'universo della filosofia greca (Feyerabend, 1988 [1975], capp. 17-18; 1999, pp. 3-79; 2016 [2009]) sia le differenze tra arte e scienza (Feyerabend,

1983). Da queste analisi è possibile desumere che cosa sia esattamente per Feyerabend una “visione del mondo” o, per usare altre espressioni della sua terminologia con uguale significato, uno “stile di pensiero” (Feyerabend, 1983, pp. 163-189) o una “forma di vita” (espressione presa in prestito da Wittgenstein e usata, per esempio, in Feyerabend, 2016 [2009], p. 3).

Nella nota preliminare a *Philosophy of Nature*, riferendosi alla transizione tra mito e logos, Feyerabend (2016 [2009], pp. 3-4) scrisse:

È interessante che nella scienza, nel mito e nella filosofia troviamo tre differenti modi di comprendere il mondo, che sono completi nel senso che ognuno di loro contiene sia gli obiettivi sia i criteri per determinare successo e fallimento. Idealmente, le transizioni da uno stato all'altro, che d'ora in poi possiamo ricostruire in dettaglio solo per la parte occidentale del mondo, portano con sé non solo nuove idee e metodi, ma anche nuovi obiettivi e nuove percezioni, che si uniscono per formare nuovi mondi percettivi. [...] Soltanto una di queste transizioni saranno discusse in maggiore dettaglio in questo saggio. È la transizione tra l'“universo di aggregati” di Omero all'“universo delle sostanze” della filosofia greca e della scienza.

Insomma, quando uno stile di pensiero si afferma, a caratterizzarlo sono alcune novità: nuove *idee*, nuovi *metodi*, nuovi *obiettivi*, nuove *percezioni* e nuovi *criteri di oggettività*. Il caso della transizione dal mito al logos, sulla quale si sofferma Feyerabend, è esemplare. Infatti, quando lo stile di pensiero razionale dei primi filosofi emerse storicamente, portò con sé un “movimento tendente a concetti più astratti e schematici” (Feyerabend, 1983, p. 140). Così, se il mito spiegava Dio con una serie di episodi ricchi di particolari, il nuovo stile di pensiero razionale sostituì questa ricchezza di descrizioni con “un concetto in cui si parla ormai solo del potere, o dell'essere” (Feyerabend, 1983, p. 141). Emersero così nuove *idee* o concetti, come quello di “anima”. Infatti, l'uomo del tempo di Omero non aveva un concetto unificato di ciò che noi chiamiamo “anima” o “personalità” (Feyerabend, 2016 [2009], p. 71). Nella terminologia di Feyerabend, quello fu il passaggio da un “universo di aggregati” a un “universo di sostanze”, quello in cui a un aggregato di eventi, azioni, descrizioni veniva sostituito un concetto.

Feyerabend sposò un'interpretazione dei miti secondo cui questi ultimi hanno come *obiettivo* quello di “selezionare e spiegare causalmente apparenze fenomeniche salienti” (Feyerabend, 2016 [2009], p. 40). La sua idea era che “gli strani eventi descritti nei miti, nonché le strane creature che popolano il mondo, erano *veramente percepite*” (Feyerabend, 2016 [2009], p. 38). In altri termini, Feyerabend riteneva che uno stile di pensiero rappresenti il mondo precisamente nel modo in cui viene visto ed esperito da chi lo adotta. Così, nello stile di pensiero mitologico “il mondo veramente appare come un ‘tu’ e non come un ‘esso’, il cielo come un ‘libro di figure’ e non come un ‘libro di calcolo’”, come nello stile del pensiero razionale (Feyerabend, 2016 [2009], p. 38).

Infine, il *metodo* usato dagli scrittori mitologici per rappresentare il mondo differiva da quello del pensiero razionale. Questo punto lo si può spiegare con un paragone: “Laddove la scienza euclidea usava cerchi, quadrati, rette e punti, gli inventori dei miti [...] usavano una storia rappresentata in immagini pittoriche” (Feyerabend, 2016 [2009], pp. 37-38). Proprio come una teoria fisica introduce un modello senza essere interessata a tutti gli aspetti di ciò che descrive, così un mito può usare episodi di tipo sociale o zoologico con il proposito di illustrare solo alcune strutture cosmologiche generali (Feyerabend, 2016 [2009], p. 38). In questo senso, se le divinità greche erano parte inseparabile dello stile di pensiero del mito, il metodo di rappresentazione dello stile di pensiero razionale introdusse nuove entità astratte quali cerchi, quadrati, rette e punti, che erano in uso nelle dimostrazioni geometriche dei matematici greci. La tendenza verso concetti più astratti determinò “il conseguimento di una sorta di indipendenza [...] la scoperta che con il loro aiuto si potevano raccontare nuove specie di storie, per così dire nuove sorte di miti, con tratti sorprendenti. Lo sviluppo di questi nuovi miti non era più soggetto alla costrizione esterna di una tradizione, ma veniva regolamentato dall’interno, “seguiva” dalla natura delle cose” (Feyerabend, 1983, p. 141).

Feyerabend alludeva alla scoperta dell’argomentazione,² che ebbe il suo apogeo nella dimostrazione (Netz, 1999). Tra il 410 e il 360 a.C. i testi matematici greci consistevano essenzialmente di diagrammi, cioè rappresentazioni grafiche di figure geometriche, di lettere, per esempio quelle poste ai vertici di un triangolo, e di parole. Sul piano logico questi tre elementi erano combinati a formare catene logico-deduttive che fornivano conoscenza di validità generale. Veniva dunque conseguita quella “sorta di indipendenza”, quello “sviluppo regolamentato dall’interno” che “segue dalla natura delle cose”, come afferma Feyerabend: dai punti di partenza, ovvero tutte le asserzioni che non sono soggette ad argomento nel testo, e dagli argomenti, catene di deduzioni, venivano tratte conclusioni che erano sia necessarie sia generali (per esempio, non valevano per uno specifico triangolo ma per tutti i triangoli che condividono la proprietà di essere retti).

La scoperta di storie che tendono già di per sé a un determinato fine mise ora a disposizione dei difensori di una limitazione campanilistica un mezzo molto migliore: la dimostrazione (o l’argomentazione). Ciò che viene dimostrato non viene imposto al discepolo dall’esterno, ma segue dalla natura della cosa stessa. Non sono più i metodi pedagogici di una tradizione, i quali sono sempre inficiati dall’accidentalità della storia, ma le cose stesse a indicare la via e in modo “oggettivo”, indipendente dai punti di vista causalmente

² La maggior parte degli studiosi moderni concordano sul fatto che la dimostrazione in geometria e le sue pratiche si consolidò tra il 410 e il 360 a.C. (Burkert, 1972 [1962]; Knorr, 1975; Netz, 1999, cap. 7; Hacking, 2014, cap. 4), cioè in un arco di tempo successivo alla morte di Zenone (nel 431 a.C.) e all’incirca successivo anche a quella Socrate (nel 399 a.C.).

presenti. Per gli intellettuali dell'antica Grecia sorse così a quanto pare una possibilità nuova ed estremamente feconda di trovare nel contrasto delle tradizioni una e una sola verità (Feyerabend, 1983, p. 143).

La dimostrazione, e più in generale l'argomento razionale, è dunque il criterio di oggettività che si afferma con l'emergere dello stile di pensiero dei filosofi greci, quella sulla quale una comunità di esseri umani in una certa epoca storica trova il consenso.

La "nascita del razionalismo" non è una transizione da una visione del mondo chiusa a una aperta o da una che è frutto della fantasia a un'altra che è la sola "corretta", come il primo Feyerabend influenzato da Popper riteneva. Al contrario,

la scienza è molto più vicina al mito di quanto una filosofia scientifica ammetterebbe. È una delle molte forme di pensiero che sono state sviluppate dall'uomo, e non necessariamente la migliore. Merita considerazione, è rumorosa e impudente, ma è inerentemente superiore soltanto per quelli che hanno già deciso in favore di una certa ideologia, o quelli che l'hanno accettata senza averne esaminati i vantaggi e i limiti (Feyerabend, 1988 [1975], p. 249).

Queste forme di pensiero possono coesistere: "Filosofia, scienza e mito qualche volta convivono in pace fianco a fianco, altre volte tolgono l'uno all'altro il diritto di esistere" (Feyerabend, 2016 [2009], p. 3).

Ricapitolando, uno stile è caratterizzato da un criterio di oggettività, una maniera di percepire il mondo, un'ontologia, come pure da certe idee, metodi e obiettivi. La scienza stessa ha i suoi stili. L'esempio discusso da Feyerabend riguarda la transizione dallo stile di pensiero aristotelico a quello galileiano. Quest'ultimo ha portato con sé non solo nuove idee ma anche nuovi criteri. La conclusione è allora radicale: la scienza non si distingue dall'arte. Infatti, "nell'arte non c'è progresso né decadenza, ma solo forme stilistiche diverse. Ogni forma stilistica è in sé compiuta e obbedisce alle sue proprie leggi. L'arte è la produzione di forme stilistiche e la storia dell'arte è la storia della loro successione. Questa concezione fu fondata e sviluppata con grande chiarezza da Alois Riegl nel 1901" (Feyerabend, 1983, p. 115). Questa affermazione è vera infatti anche nel caso delle scienze: "Anch'esse hanno sviluppato una quantità di stili, stili di verifica compresi, e l'evoluzione da uno stile a un altro è del tutto analoga, diciamo, all'evoluzione dell'Arte dall'Antichità classica allo stile gotico" (Feyerabend, 1983, p. 154).

Il concetto di stile di pensiero di Feyerabend è dunque al centro di una filosofia che prende le distanze da qualunque epistemologia del consenso. C'è consenso su certi criteri di oggettività solo per chi adotta un certo stile. Siccome nessuno di questi criteri può essere valutato sulla base di criteri esterni la stessa nozione di oggettività si vuota di valore. Tanto che nella sua autobiografia

Feyerabend (1995, p. 179) rivelò che uno dei “motivi per scrivere in *Against Method* era liberare la gente dalla tirannia degli offuscatori filosofici e di concetti come ‘verità’, ‘realtà’ o ‘oggettività’, che restringono la visione delle persone e i loro modi di essere al mondo”.

Bibliografia

- Bachelard, G. (1934). *Le nouvel esprit scientifique*. Presses Universitaires de France.
- Braunstein, J.-F. (2006). Abel Rey et les débuts de l’Institut d’histoire des science et techniques (1932-1940). In M. Bitbol & J. Gayon (a cura di), *L’épistémologie française, 1830-1970*. Presses Universitaires de France.
- Brenner, A. (2006). Quelle épistémologie historique? Kuhn, Feyerabend, Hacking et l’école bachelardienne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (49), 113-125.
- Brenner, A. (2016). L’épistémologie historique d’Abel Rey. [Abel Rey’s historical epistemology]. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 90 (2), 159-176. doi:10.3917/rmm.162.0159
- Burkert, W. (1972 [1962]). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge University Press.
- Carnap, R. (1950). Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*, 4 (11), 20-40. <http://www.jstor.org/stable/23932367>
- Chimisso, C. (2008). *Writing the History of Mind*. Ashgate.
- Chimisso, C. (2019). *Hélène Metzger, Historian and Historiographer of the Sciences*. Routledge.
- Dahlstrom, D.O. (2008). *Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*. Catholic University of America Press.
- Douglas, H. (2004). The Irreducible Complexity of Objectivity. *Synthese*, 138 (3), 453-473. doi:10.1023/B:SYNT.0000016451.18182.91
- Feyerabend, P. (1956). A Note on the Paradox of Analysis. *Philosophical Studies*, 7 (6), 92-96.
- Feyerabend, P. (1957a). An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 78, 143-170.
- Feyerabend, P. (1957b). On the Quantum-Theory of Measurement. In S. Körner & M. Pryce (a cura di), *Observation and Interpretation: A Symposium of Philosophers and Physicists, Proceedings of the Ninth Symposium of the Colston Research Society*. Butterworths Scientific Pub.
- Feyerabend, P. (1958a). Complementarity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 32, 75-122.
- Feyerabend, P. (1958b). Eine Bemerkung zum Neumannschen Beweis. *Zs. Physik*, 145, 421-423.

- Feyerabend, P. (1961). *Knowledge without foundations. Two lectures delivered on Nelli Heldt Lecture Fund.* Oberlin College.
- Feyerabend, P. (1962a). Explanation, Reduction and Empiricism. *Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. 3, 28-97.
- Feyerabend, P. (1962b). Problems of Microphysics. *Pittsburgh Studies in the Philosophy of Science*, vol. I.
- Feyerabend, P. (1965 [1981]). *Problems of Empiricism: Philosophical Papers* (vol. 2). Cambridge University Press.
- Feyerabend, P. (1966). Herbert Feigl: A Biographical Sketch. In P. Feyerabend & G. Maxwell (a cura di), *Mind, Matter, and Method: Essays in Philosophy and Science in Honor of Herbert Feigl* (pp. 3-13). University of Minnesota Press.
- Feyerabend, P. (1967). On the Improvement of the Sciences and the Arts, and the Possible Identity of the Two. *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science*, vol. 3, 387-415.
- Feyerabend, P. (1968). Outlines of a Pluralistic Theory of Knowledge and Action. In S. Anderson (a cura di), *Planning for Diversity and Choice*. Mitt Press.
- Feyerabend, P. (1968/69). On a recent Critique of Complementarity. *Philosophy of Science*, vol. 35, nr. 4, 309-331.
- Feyerabend, P. (1970). Classical Empiricism. In R.E. Butts & J.W. Davis (a cura di), *The Methodological Heritage of Newton* (pp. 150-170). Basil Blackwell.
- Feyerabend, P. (1975). Lets Make more Movies. In J. Bontempo & S. Odell (a cura di), *The Owl of Minerva: Philosophers on Philosophy* (pp. 201-210). McGraw-Hill.
- Feyerabend, P. (1983). *Scienza come arte*. Laterza.
- Feyerabend, P. (1988 [1975]). *Against Method*. Verso.
- Feyerabend, P. (1989). Realism and the Historicity of Knowledge. *Journal of Philosophy*, 86 (8), 393.
- Feyerabend, P. (1995). *Killing time*. University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (1999). *Conquest of Abundance*. The University of Chicago Press.
- Feyerabend, P. (2002 [1975]). *Contro il metodo*. Feltrinelli.
- Feyerabend, P. (2016 [2009]). *Philosophy of Nature*. Polity.
- Fleck, L. (1979 [1935]). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. The University of Chicago Press.
- Fleck, L. (1986 [1927]). Some Specific Features of the Medical Way of Thinking. In R.S. Cohen & T. Schnelle (a cura di), *Cognition and fact - Materials on Ludwik Fleck* (pp. 39-46). Springer.
- Foucault, M. (1994 [1966]). *The Order of Things*. Vintage Books Edition.
- Friedman, M. (2011). Extending the Dynamics of Reason. *Erkenntnis*, 75 (3), 431-444.
- Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Harvard University Press.

- Hacking, I. (2012). 'Language, Truth and Reason' 30 years later. *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, 43 (4), 599-609.
- Hacking, I. (2014). *Why is there a Philosophy of Mathematics at all?*. Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2010 [1816]). *Science of Logic*. Cambridge University Press.
- Heit, H. (2016). Reasons for relativism: Feyerabend on the 'Rise of Rationalism' in ancient Greece. *Stud Hist Philos Sci*, 57, 70-78. doi:10.1016/j.shpsa.2015.11.007
- Knorr, W.R. (1975). *The Evolution of the Euclidean Elements*. Reidel Publishing.
- Kuhn, T.S. (1996 [1962]). *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press.
- Netz, R. (1999). *The Shaping of deduction in Greek mathematics: A study in cognitive history*. Cambridge University Press.
- Preston, J. (1997). *Feyerabend. Philosophy, science and society*. Polity Press.
- Reichenbach, H. (1965 [1920]). *The Theory of Relativity and A Priori Knowledge*. University of California Press.
- Rey, A. (1907). *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*. Alcan.
- Rheinberger, H.-J. (2010). *On historicizing epistemology*. Stanford University Press.
- Sciortino, L. (2016). Styles of Reasoning, Human Forms of Life, and Relativism. *International Studies in the Philosophy of Science*, 30 (2), 165-184. doi:10.1080/02698595.2016.1265868
- Sciortino, L. (2017). On Ian Hacking's Notion of Style of Reasoning. *Erkenntnis*, 1-22. doi:10.1007/s10670-016-9815-9
- Sciortino, L. (2021). The emergence of objectivity: Fleck, Foucault, Kuhn and Hacking. *Studies In History and Philosophy of Science Part A*, 88, 128-137. doi:https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2021.06.005
- Wittgenstein, L. (1997 [1953]). *Philosophical Investigations* (G.E.M. Anscombe, a cura di). Blackwell.

Fondamenti logico-epistemici, gnoseologici ed etici delle nozioni di assenso, consenso e dissenso di *Matteo Andolfo**

ABSTRACT (ITA)

Partendo dall'ambito politico e passando attraverso i piani della filosofia morale, politica e del diritto, vengono esposti i fondamenti dapprima logico-epistemici del consenso e dell'etica della comunicazione ad esso connessa, individuati nella "logica dell'assenso", e poi metafisici, a partire dal realismo metafisico connesso alla logica aleutica dell'assenso, passando per la "metafisica anagogica" di Cusano e il suo concetto di "congettura" e approdando, attraverso la nozione cusana di sapienza quale "conoscenza saporosa", alla fondazione filosofica e ultimamente teologica della persuasività e attrattività del consenso, che opera più sull'affettività che sulla razionalità. Da ultimo, sono tratte dalla riflessione svolta alcune conseguenze sulla nozione di dissenso verso le norme, le leggi e la politica.

Parole chiavi: comunicazione, verità, congettura, persuasione, sapienza

Logical-Epistemic, Gnoseological and Ethical Foundations of the Notions of Assent, Dissent and Consent by *Matteo Andolfo*

ABSTRACT (ENG)

Starting from the political sphere and passing through the levels of moral, political and legal philosophy, the article exposes the logical-epistemic foundations of consent and of the ethics of communication connected to it, identified in the "logic of assent"; then it treats their metaphysical foundations, starting from metaphysical realism connected to the alethic logic of assent, passing through "anagogic metaphysics" of Nicholas of Cusa, his concept of "surmise" and his notion of wisdom as "tasty knowledge", and arriving to the philosophical and ultimately theological foundation of the persuasiveness and attractiveness of consent, which operates more on affectivity than on rationality. Finally, some consequences on the notion of dissent towards norms, laws and politics are drawn from the reflection carried out.

Keywords: communication, truth, surmise, persuasion, wisdom

* UniTreEdu

1. Assenso, consenso e dissenso nell'ambito politico

Un conto è il pensiero e un altro è il linguaggio: il primo può anche non essere espresso, mentre il secondo è l'evento stesso dell'espressione. Mediante il giudizio il soggetto dà *nella propria mente* l'assenso a una data ipotesi sulla base dell'evidenza che quest'ultima ha un'adeguata giustificazione, ossia è pensabile *come vera* in quel momento. Invece, è la comunicazione del pensiero che rende possibile il *consenso* intersoggettivo circa la verità di un'ipotesi. Il *dissenso* è l'opposto del consenso a un'ipotesi proposta come vera da un altro soggetto.

In politica il concetto di *consenso* è centrale. Platone era discepolo di quel Socrate accusato di *lakonizein*, di essere filo-spartano nel senso di preferire all'*isonomia* della democrazia ateniese l'*eunomia* dell'aristocrazia spartana (Montuori, 1998). Nelle *Leggi* delinea la città di Magnesia come esempio di un progetto di Stato e relativa costituzione in cui le forme di governo ammirate di Sparta e Creta sono mediate con quella di Atene, così da realizzare l'*isotes*, l'uguaglianza, come equilibrio tra monarchia e democrazia, *isonomia* ed *eunomia*. La prospettiva è l'edificazione di “un'aristocrazia sancita democraticamente”, per il contemperamento della scelta qualitativa delle cariche politiche con un'alta partecipazione numerica” (Panno, 2007, p. 297),¹ poiché un alto numero di cariche viene attribuito con votazione, a cui possono partecipare *tutti* i cittadini, a qualsiasi classe appartengano. Ebbene, Platone sostiene che una costituzione non abbia diritto di rivendicare la propria validità se non si fonda sul *consenso* dei cittadini. Ciò rivela quanto la nozione di “consenso” sia essenziale per qualsiasi forma di Stato, non solo – com'è ovvio – per quella democratica, tant'è vero che è al centro dell'attenzione anche dei regimi totalitari.

Nelle democrazie il consenso popolare si esprime attraverso il voto per eleggere i rappresentanti nei diversi gradi dell'amministrazione – dal Comune al Parlamento, allo stesso Capo dello Stato nelle forme presidenziali di governo – e mediante il referendum (propositivo e/o abrogativo). I politici ricercano il consenso per essere eletti e far vincere il proprio partito o coalizione e il proprio programma sugli avversari. A tal fine si servono di una serie di strumenti, leciti, per capire il grado del loro consenso (sondaggi) e per accrescerlo (le varie forme di propaganda politica: manifestazioni, comizi, uso dei media e dei *social network*,² ma anche la pubblicazione di libri, specialmente biografie, che migliorino la loro “immagine” presso l'elettorato, per ampliarlo). Ciò tende ad accentuare i personalismi, sino a partiti o liste elettorali impennate sul nome del *leader*, per concretare il consenso di cui gode un candidato, magari superiore a quello del partito da cui proviene, e/o per accrescere il proprio peso politico nel partito-coalizione.

Nei regimi totalitari l'autoritarismo non appare sufficiente per la stabilità dell'autocrazia e così si tende a palesare che il governo gode comunque del consenso popolare organizzando grandi manifestazioni “pilotate” a favore

¹ La realtà dell'Atene che Platone ha di fronte è quella di una società che, diffidando dei tecnici, decide a maggioranza ed estrae a sorte le magistrature, senza alcun controllo di merito, ma solo di procedura (*Politico*, 298 A-299 C).

² “È triste vedere tanti ragazzi (ma anche molti politici) che sono disposti a tutto pur di guadagnare (o non perdere) *like* e *follower* (virtuali). I consensi costituiscono una sorta di moneta con la quale si è retribuiti dalla piazza e diventa il ‘mio’ capitale sociale – quando non anche economico –, che crea dipendenza e favorisce arroganza, mancanza di rispetto e forme di manipolazione” (Gambetti, 2021, p. 190).

del regime e a scopo propagandistico del consenso (tipiche quelle dei regimi sia nazi-fascisti sia comunisti del '900), ma anche elezioni spesso in forma di plebiscito, con un solo candidato, mentre talora con più candidati, ma condizionate attraverso il controllo governativo dei mezzi di comunicazione, l'oscuramento dei *social*, la limitazione degli spazi di libertà degli oppositori, sino all'imprigionamento, per guidare il processo elettorale al risultato previamente deliberato dal regime.

Diversa è la situazione per la nozione opposta di "dissenso", fondamentale in democrazia, mal tollerato e per lo più avversato sino a reprimerlo nei totalitarismi. Nelle democrazie il dissenso trova espressione nel pluralismo dell'informazione, nella libertà di opinione, parola, stampa, aggregazione e manifestazione, purché nel rispetto delle leggi e della Costituzione, che trovano espressioni di diverso tipo negli scioperi, nelle serrate, nelle contestazioni pubbliche, ma anche nel voto elettorale, che può "punire" chi ha perso il consenso a favore degli avversari, ma può anche divenire espressione di dissenso attraverso la scheda bianca o nulla o addirittura un'alta astensione dal voto stesso. L'esercizio del dissenso pone la questione di stabilirne le forme lecite e i limiti, affinché non degeneri in violenza diretta contro chi la pensa in modo diverso o verso la classe politica e le istituzioni, com'è accaduto con l'assalto al Parlamento statunitense nel gennaio 2021, o in vera e propria eversione dei fondamenti democratici dello Stato, com'è avvenuto nel terrorismo politico occidentale degli anni '70-'80.

Un'altra forma, che la pandemia di Covid-19 ha riportato all'attenzione, del modo in cui nelle democrazie si commisurano consenso e dissenso è dato dallo "stato di eccezione", che prevede, a seconda dei casi, la sospensione temporanea di alcune libertà tutelate dalla Costituzione o di alcune leggi o garanzie, da parte della stessa autorità statale che dovrebbe garantirne il riconoscimento e la tutela, per meglio affrontare un pericolo grave che richiede una risposta immediata e netta. Si pensi alla figura del *dictator* nella Repubblica romana o al *Military Order* del 2001 dell'Amministrazione Usa, che autorizzava la detenzione indefinita di cittadini non americani sospettati di essere terroristi per meglio fronteggiare la minaccia del terrorismo internazionale dopo l'attentato alle Torri gemelle, o ancora alla limitazione di importanti libertà personali, come quelle di associazione, di culto, di movimento, ecc. che il Governo italiano ha assunto per dpcm nel 2020 al fine di tenere sotto controllo la diffusione del coronavirus e i suoi effetti letali. In realtà, nelle Costituzioni europee del Secondo dopoguerra lo "stato di eccezione" è stato attenuato in "stato di emergenza", alla luce delle esperienze storiche precedenti.³

Ci sono Stati che in determinati periodi storici sperimentano con frequenza lo stato di eccezione, fino a diventare ordinari governi totalitari o dittatoriali, spesso militari, inizialmente considerati provvisori. A partire della Grande guerra 1914-'18 e negli anni successivi, con la depressione economica mondiale, nelle democrazie parlamentari lo stato di eccezione diventa una pratica corrente, anche in tempi di pace, fino a diventare una fonte di diritto. In Germania, la Costituzione di Weimar concedeva al Presidente della Repubblica poteri straordinari in situazioni di eccezione e deboli governi democratici vi dovettero ricorrere

³ In Italia, il conferimento di poteri generali al Governo è previsto dalla Costituzione solo in caso di stato di guerra deliberato dalle Camere, ma i poteri eventualmente conferiti sono solo quelli necessari (artt. 78 e 87).

spesso, a tal punto che il presidente Hindenburg, in un momento di totale decomposizione parlamentare, chiamò Hitler a formare il governo. Molte furono dunque le dichiarazioni di stato di eccezione in quel periodo, ma solo dopo che Hitler fu legalmente asceso ai vertici del governo e proclamò il decreto per la protezione del popolo e dello Stato (28 febbraio 1933) lo stato di eccezione significò la totale soppressione di tutte le libertà individuali e collettive (Peláez, 2020, p. 534).⁴

Un altro aspetto del consenso è il suo nesso con le ideologie, che suggeriscono di credere, dapprima a quote non larghe di cittadini, poi alle masse e all'intera collettività, le rispettive “verità politiche”, non meno esigenti (in talune ideologie, soprattutto) da quelle credute per atto di fede religiosa.⁵ I “valori” che esse innalzano a proprio vessillo servono a mobilitare individui e masse, al punto che, per molti osservatori, l'incerto stato di salute delle democrazie consegue direttamente allo svuotamento e svilimento delle ideologie e dei loro più tradizionali valori. Nondimeno, anche nell'odierna età “post-ideologica” (in quanto conseguente alla fine delle ideologie più perentorie e temibili del '900), che considera le ideologie come un mero “accessorio della politica”, se ne usa la forza residua di aggregazione del consenso politico-elettorale (Ornaghi, 2021, pp. 437-438).

Le classi politiche consolidano e accrescono le probabilità di successo e di durata al potere in rapporto diretto con la loro abilità di “conformare” ai contenuti della propria ideologia un numero rilevante di elettori, usando i più appropriati mezzi, offerti dal momento storico, di propaganda e di assemblaggio del consenso. Le classi politiche, con la rispettiva ideologia, hanno sempre abbondantemente usato e sfruttato il conformismo; persino la lotta al conformismo dominante, proclamata da chi, per conquistare il potere, intende scavare un vallo non più colmabile rispetto all’“ordine” esistente, si è sempre conclusa con l'affermazione di un altro conformismo. Raramente o forse mai, tuttavia, il conformismo sociale ha prodotto esso stesso ideologie. Invece, è quanto sta ora accadendo. “Ed è il segno, eloquente e inquietante, dello smarrimento sociale, della perdita di consapevolezza – in non pochi individui e gruppi – di quanto le ideologie possano essere letali per la libertà e la stessa vita indipendente della società” (Ornaghi, 2021, p. 438). A cercare di far nascere nuove ideologie sono gruppi elitari e ristretti, che, all'interno delle società occidentali, stanno costruendo nuclei di “verità” – a ogni evidenza “pseudo-verità” – attorno ai quali aggregare un “comune sentire” sociale, che già sta costituendo la base di un conformismo assai diverso dalle analoghe forme precedenti e che si auto-presenta come allettante serbatoio di consenso elettorale per larghe porzioni delle classi politiche odierne, pienamente disponibili, in quanto prive di “valori” attrattivi – a fare proprie tali verità ideologiche.

Queste osservazioni introduttive hanno già evidenziato il nesso tra assenso, consenso, dissenso e *verità* ed è per questo che la loro analisi verrà affrontata assumendo una prospettiva *filosofica*, ossia metapolitica e metagiuridica, che partendo dalla filosofia politica e del diritto⁶ approderà rapidamente dal piano gnoseologico-epistemologico

⁴ La questione dello stato di eccezione è legata a quella dei rapporti tra sfera politica e sfera giuridica (Peláez, 2020, pp. 535-536).

⁵ Spesso l'ideologia cerca non soltanto di assomigliare alla religione, imitandone – quasi sempre in modo ridicolmente caricaturale – simboli e riti, ma di scalzarla e prenderne definitivamente il posto.

⁶ Veca (2009, pp. 26-27) definisce la *filosofia politica* come “teoria politica normativa” (dare ragioni di come il mondo politico e sociale *dovrebbe* essere) e la *scienza politica* quale “teoria politica positiva o esplicativa” (dare ragioni che spieghino come il mondo politico e sociale è divenuto ed è come è). Quest'ultima è la migliore *descrizione* di uno stato di cose (*fatti*), la prima è la migliore *prescrizione* dello

della “logica *aletica*” e a quello ontologico-metafisico a questa strettamente connesso.⁷

2. Le tre nozioni sul piano della filosofia e scienza politica e della filosofia del diritto

Per chiarire perché intenda la filosofia politica come “lo sviluppo intellettuale dei nostri atteggiamenti naturali quando miriamo al giudizio politico o ci impegniamo con altri nella pratica della giustificazione di istituzioni o scelte collettive”, Veca (2009, pp. 22 ss.) parte dalla domanda centrale della filosofia politica di Hobbes: perché dobbiamo obbedire? Quali ragioni giustificano l’obbligo politico? L’interrogativo presuppone che la distinzione tra chi comanda e chi ubbidisce non sia un dato naturale, ossia che l’autorità politica sia giustificata solo se individui liberi ed eguali avranno scelto sulla base di valide motivazioni di preferirla allo stato di natura. Dall’età moderna, venuta meno la giustificazione “teologica” del sovrano,

quando la politica s’interroga sulla legittimità del sovrano, in realtà si chiede se colui che ha il potere sia il “vero” sovrano. Secondo il modello “scientifico”, la verità consiste nella corrispondenza tra affermazione conoscitiva e “sostanza” della realtà, e per far luce su tale corrispondenza si adotta una *procedura* definita “metodo sperimentale”; il modello politico “moderno” riflette una analoga corrispondenza, quella tra *legittimazione* del sovrano e *investitura*, che possiamo ritenere in larga misura fondata sul “consenso”. Il *metodo contrattuale* diviene la *procedura* che “giustifica” (nella filosofia politica “moderna”) il formarsi artificiale della sovranità; *verifica*, cioè, la *verità* della attribuzione di sovranità. [...] Significa chiedersi se un individuo *abbia il potere* di manifestare una volontà (che materialmente è *sua*, cioè del *soggetto*), la quale assume valore obbligante per un intero gruppo di altri individui (la *prescrizione giuridica*) (Montanari, 2004, p. 85).

La riformulazione della questione della giustificabilità delle istituzioni politiche in termini di scelta collettiva o deliberazione è il fulcro del “contrattualismo”. Il contratto sociale è frutto di un *consenso*.⁸ Anche la differente

stato di cose desiderabile o che sarebbe doveroso soddisfacesse i requisiti dei criteri di giudizio, ciò che per noi vale (*valori*). La cultura, afferma Bausola (1977, pp. 36-37), non è solo filosofia, l’organizzazione delle inclinazioni umane fondamentali in un sistema assiologico, poiché l’opera di sistemazione dei valori in un ordine razionalmente giustificato non può fermarsi agli aspetti più universali, ma dev’essere calata nel particolare mediante la specificazione dei valori-base conseguita con il contributo delle scienze umane, politiche e sociali. Montanari (2004, pp. IX ss.) definisce la *filosofia del diritto* come un’elaborazione teoretica ed epistemologica del diritto in quanto esprime una prospettiva *teoretica* sull’esperienza giuridica in quanto attività *pratica* dell’uomo; perciò, essa si muove tra la filosofia in generale e la scienza del diritto. Il compito del filosofo, sostiene Pareyson (1994, pp. 178-179 e 184-187), non è di dedicarsi alla politica attiva, ma di ricordare al politico che la realtà storica non dev’essere assolutizzata sino a tradire la verità, che tutti i progetti di azione hanno carattere etico e che il dialogo che fonda la convivenza è possibile solo nella verità. Il compito del politico è di realizzare nella realtà sociale ciò che il filosofo gli rammenta. Se gli schemi di azione hanno un valore è perché manifestano la verità al pari delle teorie rivelative; essi rientrano nell’ambito della *politica*, mentre la *filosofia della politica* li traduce in termini speculativi. Più articolata la distinzione di Mondin (2014, p. 159), che distingue la *scienza politica*, quale studio dei fenomeni politici per fare previsioni, dall’*arte politica*, quale ricerca dei principi operativi finalizzati a governare, e dalla *filosofia politica*, quale ricerca dei principi primi dell’agire politico e del collegamento di quest’ultimo con gli orizzonti generali della vita umana.

⁷ La metafisica – o “filosofia prima” – è il fondamento delle “filosofie seconde” o “filosofie di”, come sono quelle della politica e del diritto. Invece, la gnoseologia è una branca della metafisica stessa: studiando come la realtà venga al pensiero, è la premessa dell’itinerario della metafisica dall’esperienza sino al fondamento e della giustificazione delle valutazioni morali.

⁸ “Il contenuto della moralità che da un punto di vista metamorale è soggiacente alla prospettiva contrattualistica” è quello “di un’intesa sui principi destinati a modellare i mutui trattamenti fra una pluralità di individui, tali che chiunque sia ragionevole li accetti *in modo non coatto* o non li rifiuti” (Veca, 2009, pp. 56-57; il corsivo è mio).

risposta del “libertarismo” presuppone che gli *individui* abbiano diritti (in quanto autonomi, “appartenenti a se stessi”) che nessuna persona o istituzione può violare e ricorre a una procedura di scelta unanime: chiunque ha potere di veto, senza priorità dei più svantaggiati. Anche la proposta del “comunitarismo”, sotto vari aspetti antitetica a quella del liberalismo, s’impenna sul nostro riconoscerci mutuamente in comunità politiche caratterizzate da pratiche comuni che conferiscono *un’identità collettiva e individuale*.⁹ Se la sostituzione contemporanea del verificazionismo scientifico con il falsificazionismo non ha tolto centralità, sul piano scientifico e anche giuridico-politico, alla questione del *soggetto*, del *pensare la soggettività*, il pensiero postmoderno rifiuta la concezione moderna del soggetto in quanto ancora “metafisica”.¹⁰

Una scienza davvero empiristica dovrebbe limitarsi a stabilire l'*utilità* di un sapere “puntuale” (di un sapere appunto che *non va oltre* l’osservazione degli eventi) *per un determinato ambiente sociale*. [...] Andare oltre vorrebbe dire vantare una *pretesa indebita*: quella di *accreditare* un tipo di conoscenza che *pretende* di scoprire la verità *andando oltre* l’osservazione. Una operazione siffatta ha la mera validità di un “racconto” [...]. Modificando lo statuto del sapere, codesta impostazione mette in discussione l’idea di “soggetto” propria della filosofia moderna: quest’ultimo sopravvive solamente come colui che espone al mondo quella che *viene definita verità*, ma che [...] è mero racconto [...], è *pura convenzione* o mera *strategia linguistica* accreditata dal successo sociale (Montanari, 2004, pp. 91-93).

Questa riduzione del conoscere a “narrazione” connessa a un’*epistemologia dell’evento* implica quella del sapere *rilevante* al sapere *informaticamente fruibile*. La filosofia postmoderna correla ciò alla *realtà virtuale*, che rende l’io umano *simultaneamente ubiquo* (mentre è seduto davanti al computer è nelle più diverse realtà virtuali: musei, videogiochi ecc.) e lo conduce a una *nuova dimensione esistenziale*: completamente *immaginifica*. conoscenza, sentimenti ed emozioni nascono e si fermano alle *immagini* della realtà; non conosce i *fatti* nel loro materiale accadimento, ma è *persuaso* di averli conosciuti dalle immagini che attirano la sua attenzione. L’io perde la propria identità di soggetto critico-razionale e si riduce a “tassello” che quale destinatario della *persuasione* permette al processo informativo di conseguire il successo. “Sotto questo profilo, l’informazione virtuale *concretizza* la tesi

⁹ L’impostazione tomista di Mondin (2014, pp. 160 ss.) lo porta a non condividere l’idea della concezione “contrattualistica” secondo cui l’autorità deriverebbe dalla volontà generale degli individui che liberamente si accordano, poiché questa visione mina il valore intrinseco dell’autorità: nel contrattualismo le volontà dei singoli sono unificate in quella sovrana a cui tutti devono obbedire, ma così l’autorità diviene il fondamento della verità, portando al relativismo politico contemporaneo. Invece, Mondin sostiene che l’autorità sorga dal *bene comune*, il fine dell’agire dell’uomo politico e dello Stato, specificato come la *società buona*, che sola può rendere umana la vita di chi ne fa parte, in quanto è ordinata al bene secondo ragione (legge naturale); e ciò che contribuisce a rendere buona la società è la forma di governo. La *sovranità* è in relazione all’autorità e perciò è anch’essa a servizio del bene comune. Quest’ultimo ha un contenuto indeterminato ed è l’autorità a determinarlo in una legge. “Da questo punto di vista l’autorità ci appare come una [...] *forza morale*, innanzitutto, che suscita adesione e consenso da parte dei cittadini, ma anche *potere coercitivo*, che conferisce certezza ed efficacia alla realizzazione del bene comune” (Mondin, 2014, p. 236). Il punto centrale dell’impostazione tomista, espressione del pensiero politico classico e cristiano, è che l’autorità è così *messa a servizio del bene comune secondo il diritto naturale* (oggettivo), criterio di legittimità del governo invece del consenso dei cittadini, consenso che è necessario, ma la cui materialità (la maggioranza) non è l’unica fonte (soggettiva) della legittimità dell’autorità.

¹⁰ La “relazione intersoggettiva” è una dimensione strutturale dell’uomo (è costitutiva della possibilità stessa di pensare la soggettività, poiché per pensarmi quale soggetto entro in relazione con me stesso, l’alterità è costitutiva dell’io) e non un valore oggetto di una scelta opzionale libera e volontaria né una convenzione. Tuttavia, essa può essere teoricamente disconosciuta e praticamente violata (Montanari, 2004, pp. 42-52).

propria della epistemologia scientifica postmoderna, secondo la quale [...] la funzione degli enunciati conoscitivi è meramente *persuasivo-retorica* e non *veritativo*” (Montanari, 2004, p. 98). Sul piano delle decisioni politiche e delle procedure giuridiche per l’epistemologia postmoderna è rilevante solo la loro capacità strategica di *persuasione*. Il concetto di sovranità si converte in centro di imputazione di atti linguistici persuasivi per conservare un certo equilibrio sociale, inteso non più secondo un concetto normativo di “ordine”, ma come mero equilibrio tra forze:¹¹

Vi è il livello della “effettività” delle forze (senza qualità) che è quello che *stabilizza in fatto* il sistema; vi è il livello “simbolico” (politica, amministrazione, giurisdizione; giudici, legislatore, ecc.) attraverso il quale le “forze” *raccontano* all’opinione pubblica il proprio operato al fine di accreditare le proprie azioni, essendo necessario, in una democrazia, procurarsi il consenso (Montanari, 2004, p. 104).

Si consideri, per le sue implicanze giuridiche, anche la cosiddetta “etica dei diritti”, in cui i diritti costituiscono il valore prioritario e dominante, caratteristica dell’età postmoderna. Questa prospettiva nasce dalla presa d’atto del pluralismo etico odierno, l’assenza di una comunanza di valori morali, a cui essa propone di sostituire il *consenso giuridico intorno ai diritti* quale applicazione del principio di tolleranza:¹² “Ognuno è libero di scegliere il piano di vita che preferisce, ma non può chiedere che gli altri lo riconoscano senza accettare un discorso comune [...]”. Una carta costituzionale contiene, infatti, la determinazione dei valori fondamentali della vita comune e, su questa base, opera l’iscrizione dei diritti” (Viola, 2001, p. 336). L’etica dei diritti è una morale esigenziale, non definitiva, in cui le pretese hanno valenza etica prima ancora di valutare se siano giustificate. D’altronde, il suo obiettivo non è di fare propri gli scopi di vita altrui, “ma di far valere la loro possibilità di essere se stessi in una società giusta” (Viola, 2001, p. 338).

Nello Stato il detentore del potere politico, ossia il soggetto agente della politica, è il governo, a cui compete di organizzare la società civile, imporre le leggi, vigilare sulla loro esecuzione, punire chi le viola e difendere lo Stato dai nemici interni ed esterni. In Occidente prevale attualmente l’idea che la migliore forma di governo sia la democrazia, intesa come partecipazione di tutti i cittadini alle decisioni politiche nell’interesse del corpo sociale. Si può giustificare filosoficamente questa tesi? Le teorie democratiche a base epistemologica (Popper, Kelsen) la fondano sul relativismo filosofico o sul fallibilismo epistemologico, mostrando sfiducia verso il diritto naturale. Invece, le teorie personalistico-comunitarie (Mounier, Maritain, Capograssi, Sturzo) giustificano la democrazia come il regime politico più consono ai valori della persona umana e rinviano a una razionalità ontologica, a un’etica universale del bene umano e ai diritti dell’uomo fondati sulla legge naturale.

¹¹ Secondo Borutti (1999, pp. 13-30), nelle scienze sociali non ci si deve interrogare direttamente sugli oggetti di studio come se fossero “dati”, ma si devono ricostruire i modi secondo cui li si rende conoscibili, i modi secondo cui la forma è costitutiva degli oggetti. Si deve poi riconoscere che si danno diversi regimi formali; per esempio, la messa in forma del contenuto agisce come retorica nell’argomentazione persuasiva e nella comunicazione.

¹² Infatti, tutte le etiche particolari sorte dalla scomposizione dell’etica generale sono accomunate dall’esigenza del riconoscimento e rispetto dei diritti (Viola, 2001, pp. 319-338).

Montanari (2004, pp. 156-159) definisce il “consenso” politico come la rispondenza di un dettato normativo alle aspettative di una società. Nelle liberal-democrazie l’interpretazione delle aspettative si fonda sulla procedura elettorale, che garantisce *formalmente* (in virtù del corretto funzionamento della procedura elettorale) che l’eletto rappresenti la nazione. Coloro che “dissentono” subiscono una norma *formalmente* vigente in quanto esistente, ma non avvertono come obbligatori i suoi *contenuti*; l’obiezione di coscienza è una sorta di “caso-limite” del dissenso: “*Si vuole subire la sanzione proprio al fine di affermare – paradossalmente – l’esistenza della norma, e contemporaneamente l’assenza di giustificazione oggettiva sul piano contenutistico: per testimoniare, cioè, la non obbligatorietà contenutistica della prescrizione*” (Montanari, 2004, p. 157). Di conseguenza, alla giustificazione dell’atto normativo non basta il *consenso*; anzi, l’*obbligatorietà* della norma è la richiesta ad essa intrinseca di essere osservata (indipendentemente dalla sua futura reale osservanza) in virtù della ragione che fa valere come oggettivo il contenuto prescritto, ossia di una giustificazione interna all’atto di volontà che pone la decisione e che dev’essere ricavabile dalla sua struttura logica. Il modello cognitivista di ragionamento fonda l’obbligatorietà (il “dover essere”) sulla conoscenza della realtà (“essere”), mentre il modello non-cognitivista ritiene illecita l’inferenza dall’essere al dover essere e fonda l’obbligatorietà sulla sola volontà del soggetto che decide l’atto prescrittivo.

3. La logica dell’assenso, quella del consenso e le sue implicazioni etiche

Per il discorso che svolgo in questo articolo è rilevante la questione dei rapporti tra politica e verità, che Mondin (2014, p. 249) riconduce a tre posizioni di base: la politica 1) è al di sopra della verità, è creatrice di verità; 2) è illuminata dalla verità, che l’antecede, e tale verità riguarda l’uomo, alla cui realizzazione come cittadino è finalizzato lo Stato; 3) è estranea alla verità, poiché gli interessi e la volontà sono irrazionali. La prima posizione è incarnata dagli Stati totalitari; la seconda dalle concezioni giusnaturalistiche, dal pensiero politico cristiano e dalle correnti liberali e socialiste; la terza dalle visioni dualistiche e positivistiche, secondo cui la ragione umana non è in grado di occuparsi dell’ambito pratico. Non è difficile capire che lo Stato laico, non ideologico, che rinuncia a creare i propri valori, accogliendo il pluralismo sociale, può fondarsi solo sulle ultime due posizioni di base, ma nei due casi con esiti molto diversi. Ogni forma politica *presuppone* una visione dell’uomo, ma l’odierno pensiero debole esclude una verità universale sull’uomo, sostituita da una varietà di *opinioni* individuali, col rischio di una democrazia individualistica (il singolo elevato a misura di tutto), frammentaria e perciò caotica. Tale impostazione finisce per svuotare di fondamento anche i diritti, i doveri e le leggi morali e civili (Mondin, 2014, p. 250).

L’io e l’altro si definiscono partecipando a una struttura relazionale che ha un terzo termine: l’oggettivazione delle manifestazioni dell’io. Per comunicare all’altro il proprio pensiero, l’io deve oggettivarlo nel “detto” seguendo le regole grammaticali, sintattiche e logiche del discorso, poiché ciò che viene “inteso” dall’altro dipende da quanto è stato *detto* e non da quello che è stato *pensato*. La procedura comunicativa non è una forma

vuota. Ciò implica che il discorso sulle tre nozioni di assenso, consenso e dissenso e del loro nesso con la verità sia trasponibile sul piano logico-epistemico, poiché sia il pensare sia il dire per essere sensati prima ancora che veri o verisimili, convincenti o persuasivi devono essere logici, conformi al *logos*-ragione dell'uomo.

La *filosofia della logica* – o “*meta-logica*” – non solo riflette sistematicamente sul pensiero umano stabilendo quale sia la sua natura e quali siano le leggi che ne regolano i procedimenti, al fine di determinare l'adeguata “giustificazione epistemica”, ossia il fondamento, della certezza nelle tre forme della conoscenza ordinaria (l'esperienza diretta, l'inferenza mediata e la fede in una testimonianza) e nelle varie forme della conoscenza scientifica (dalle scienze della natura, dell'uomo e della società a quelle matematiche e alla metafisica), ma è anche in grado di rilevare le leggi naturali che regolano i processi di *comunicazione* del pensiero, rendendo possibile il *consenso* intersoggettivo circa la verità di un'ipotesi (Andolfo, 2017a). La prima legge della “logica del consenso” è che il consenso sulla verità di un giudizio espresso da un altro soggetto dipende *esclusivamente* dalla possibilità che l'ascoltatore possa ripercorrere nella propria coscienza il processo mentale che ha condotto il parlante all'*assenso* e questo significa che l'ascoltatore dovrà verificare nella propria coscienza se sussista un'adeguata giustificazione epistemica del giudizio del parlante, poiché la conoscenza è essenzialmente un rapporto tra il soggetto e l'oggetto e pertanto non è essenziale che sia *comunicata*, ossia che serva a stabilire un rapporto tra soggetti (intersoggettività); tantomeno è tale rapporto, il consenso intersoggettivo, a fondare la conoscenza (Livi, 2016, p. 170). In altri termini, la *logica del consenso* si fonda su *quella dell'assenso*, secondo cui il pensiero è il risultato di un atto di apprendimento intenzionale di un determinato aspetto della *realtà* valutando se il soggetto sia consapevole di averlo colto con *certezza e verità*, come la realtà è in se stessa, così da poter dare l'*assenso* al proprio giudizio.

Infatti, la prima condizione affinché si dia un pensiero è la *percezione sensoriale* di un oggetto. Nell'uomo la sensibilità è accompagnata dalla *coscienza* di percepire. L'attività intellettuale consiste nel pensare l'oggetto percepito come esistente e poi, mediante l'astrazione, come dotato di un'essenza intelligibile, di un significato razionale con validità universale espresso nel concetto, applicabile a tutti gli oggetti aventi la medesima natura di quello percepito. L'intelletto fa poi ritorno alla percezione per riferire a quell'oggetto singolo concretamente esistente l'essenza che ha intuito. Tuttavia, è nel *giudizio* che il soggetto esprime la consapevolezza di aver conosciuto adeguatamente l'oggetto, sia pure solo in quel dato momento, nell'aspetto secondo cui lo ha intenzionato e in relazione anche alla prospettiva da cui il soggetto considera la realtà, ossia relativamente al soggetto, al tempo e al luogo.

Pertanto, il nucleo fondamentale della *logica epistemica*, che esamina i motivi della certezza che il soggetto pensante ha della verità di ciò che sta pensando, è costituito dalla *logica aleutica*, il cui procedimento per trasformare un'ipotesi di giudizio in un giudizio formulato apoditticamente consiste nel ricondurre tale ipotesi alle certezze originarie, immediatamente evidenti e perciò incontrovertibili, del *sensu comune*,¹³ che giustifica ultimativamente gli asserti filosofici e scientifici, nonché i primi principi logici, metafisici e morali: tutti i giudizi sono collegati tra loro

¹³ Per Livi le certezze del senso comune esprimono la consapevolezza della realtà che *ogni* soggetto pensante coglie per esperienza immediata, anteriormente a ogni interpretazione razionale della medesima; esse sono, pertanto, *universali* appunto perché *non dipendono da particolari condizioni antropologiche e culturali proprie di certi soggetti e non di altri*.

in modo *sistemico, organico e genetico*.¹⁴

Tra le evidenze immediate del senso comune indicate da Livi, per il nostro discorso interessano le seguenti: esiste un mondo di enti mutevoli e molteplici, oggetto di esperienza o conoscenza diretta; tra questi enti ci sono io, che conosco il mondo e altri soggetti simili a me (questa evidenza è il fondamento della logica del consenso intersoggettivo), con i quali ho rapporti di libertà e responsabilità, che trascendono le leggi fisiche (Livi, 2010; Covino, 2017; Covino & Renzi, 2020).

Anche le altre leggi della “logica del consenso” dipendono da quella dell’assenso. La seconda legge è che solo la logica aletica risponde alle più essenziali esigenze della comunicazione in quanto, a differenza della logica formale, tematizza l’aspetto *veritativo* del discorso. Infatti, chi ascolta non si accontenta di capire solo che cosa vuol dire colui che ha parlato, ma anche se è vero quanto è stato detto e per farlo dev’essere messo in condizione di riallacciarsi ai *motivi* per cui il parlante ha giudicato vero l’oggetto del proprio discorso. Siccome la riconduzione epistemica ai presupposti aletici comuni agli interlocutori è l’unica via per il conseguimento di un *autentico* consenso tra loro, ossia per il successo dell’agire comunicativo, solo allorché ambedue gli interlocutori siano *sinceramente* alla ricerca della verità si pongono le condizioni per dialogare “sulla base di una comune conoscenza dell’*oggetto* (in senso logico), ossia di quell’aspetto della realtà (referente) che è stato intenzionato da uno e può essere ugualmente intenzionato dall’altro” (Livi, 2016, p. 133). Ecco perché la terza legge prescrive il rispetto della *dimensione etica della comunicazione interpersonale*. “Da qui l’immoralità della retorica politica quando il soggetto che ha il potere di utilizzare i mezzi di comunicazione sociale non intende comunicare ciò che realmente pensa ma ciò che gli conviene che gli altri pensino” (Livi, 2016, p. 135). La “menzogna”, al pari dell’adulazione, è innanzitutto una violazione della verità *rispetto al protocollo del comunicare*, poiché si dice ciò che non corrisponde a quanto si pensa. Se in apparenza anche la menzogna suscita una risposta dell’interlocutore che sembra realizzare un dialogo tra soggetti, in realtà il fine del mentitore-adulatore è di manipolare l’altro per ottenere che faccia quanto egli vuole senza ordinaraglielo, estorcendogli un consenso, ma questo ridurrebbe il fine della comunicazione al successo del messaggio trasmesso. Allora non è la semplice procedura a qualificare la comunicazione, bensì la verità – sia pure intesa quale mera corrispondenza tra il pensato e il detto –, poiché grazie ad essa l’io rivela se stesso all’altro. Dire la verità (in questo senso ristretto) è la dimensione teoretico-strutturale dell’atto comunicativo in cui si dà il *rispetto* dell’altro, del destinatario della comunicazione (Montanari, 2004, pp. 42-52).

Se, da un lato, l’*etica della comunicazione* si declina diversamente a seconda del tipo di comunicazione (linguistica o non verbale, interpersonale o di massa, dell’informazione e dello spettacolo), dall’altro in filosofia essa attualmente individua

¹⁴ “Così come le *res*, oggetto dell’esperienza, sono tutte collegate tra loro da rapporti di similitudine (quantitativa o qualitativa), di contiguità (spaziale o temporale) e soprattutto di causalità (attiva o passiva), così, di conseguenza, il soggetto dell’esperienza deve necessariamente collegare i suoi giudizi, nella consapevolezza che ogni singolo giudizio può costituire il presupposto logico di altri giudizi, mentre a sua volta dipende da altri che ne costituiscono i presupposti” (Livi, 2016, pp. 154-155).

una corrente che ha fatto di questo settore, in teoria parziale e derivato, una sorta di metaetica che dovrebbe garantire la chiarificazione neutrale e disinteressata di ogni problema morale. La comunicazione viene intesa infatti come azione fondamentale che dovrebbe garantire il raggiungimento di un consenso razionale sulle questioni umanamente rilevanti, [...] [che] sarebbe quindi garanzia di giustizia e di libertà, oltre che di verità (Bettetini, 2001, p. 275).

Se questa impostazione, propria di Apel e Habermas, assomiglia a quella dell'epistemologia postmoderna, in realtà mira proprio a sottrarre al dominio della razionalità strategica e strumentale la discussione sulle norme e sui valori per promuovere la convivenza tra persone libere e capaci di consenso. Secondo Bettetini (2001), il dialogo è sì un metodo importante di confronto intellettuale, ma non può essere elevato a forma trascendentale della chiarificazione etica, poiché richiede presupposti antropologici ed etici che esso non può fondare: il reciproco riconoscimento, la responsabilità e la benevolenza di chi vi partecipa, una comunanza di esperienze e giudizi di valore su cui i partecipanti previamente concordano, altrimenti il discorso sulle norme verrà distorto da chi afferma solo i propri interessi. Insomma, se il dialogo non si pone in un *orizzonte veritativo* il suo valore non risulta giustificabile e scade a lotta per far prevalere un interesse sull'altro, ma ciò significa che esso non crea le norme, si limita a verificare queste ultime e l'imparzialità dei giudizi. Se il criterio ultimo di valutazione fosse il consenso, vi sarebbe la tentazione di forzarlo con metodi non razionali, di manipolarlo. "Il discorso invece può essere solo un momento [...] di passaggio nella formulazione di un giudizio morale che, in quanto tale, è sempre *personale* e non intersoggettivo" (Bettetini, 2001, p. 283). E poi l'etica del discorso, al pari di tutte le etiche proceduraliste, non rende ragione del perché sia bene e giusto agire eticamente, ma vive parassitariamente sui resti di un senso morale non formale ereditato da altre tradizioni, morali, religiose, sapienziali, che offrono alle morali formali il contenuto di cui sono prive.

Inoltre, la "volgarizzazione" dell'enfasi sul dialogo nella società massmediale lo ha trasformato in una giustapposizione delle affermazioni più diverse che rende velleitaria la funzione di soluzione universale dei problemi ad esso attribuita, tanto più che la diffusione dei contenuti nei mass-media ha solo la parvenza della forma dialogica, mentre si tratta sempre di una "messa in scena" a scopo in senso lato pubblicitario:¹⁵ la stessa esistenza di personaggi "televisivi", la cui unica specialità consiste nel sostenere tesi estremiste, è funzionale al sistema televisivo e massmediatico per vivacizzare i programmi, ma l'idea che si possa discutere di tutto finisce per legittimare le tesi più aberranti, poiché v'è sempre chi è pronto a sostenerle. Identificare verità e consenso (anche solo *de facto*, non ammettendo un orizzonte veritativo sotteso al dialogo) converge con la posizione della totale irrazionalità dei valori, espressione di mera preferenza personale, motivata da sentimenti immediati e arazionali, quindi né giudicabili né argomentabili e confrontabili razionalmente. E infatti la pubblicità fa leva soprattutto sull'inconscio e si serve di più codici e sotto-codici, linguistici e non, la cui conoscenza è fondamentale per il destinatario del messaggio, affinché possa porsi sullo stesso piano del mittente e non essere

¹⁵ "Ciò che vediamo sul video [del televisore] ci appare ingannevolmente come una immagine reale del mondo, un po' come se stessimo guardando attraverso una finestra. Al contrario l'immagine televisiva è il prodotto di numerose mediazioni, messe in scena, scelte di tempi e sequenze, anche quando la ripresa è *in diretta*" (Ciotti & Roncaglia, 2001, pp. 301-302).

da questi facilmente influenzabile e manipolabile (Danuvola, 1985, pp. 60-76).¹⁶ La lingua può essere usata con vari funzioni o scopi e il messaggio pubblicitario spesso mostra una funzione, per esempio referenziale e/o emotiva, *mascherando* la funzione reale, che è conativa (Treré & Gallegati, 1985, pp. 64-78; Ciotti & Roncaglia, 2001, pp. 279-290). I criteri procedurali dell'etica della comunicazione hanno significato solo se a dare senso al dialogo v'è la capacità di convinzione delle ragioni fondate. “In conclusione, quindi, la forma intersoggettiva della comunicazione non è garanzia di libertà, né di assenza di dominio, né di razionalità delle convinzioni” (Bettetini, 2001, p. 283).

Di conseguenza, la verifica della giustificazione epistemica degli asserti altrui funge da discriminare critico per dare o meno il proprio consenso a quanto viene *detto* da un altro, dato che non è possibile verificare la corrispondenza a ciò che questi ha interiormente *pensato*. Una pregiudiziale assoluta di impensabilità e perciò di impossibilità del consenso è che l'enunciato sia una *contraddizione in termini*, che si ha innanzitutto quando esso è contrario alle evidenze indubitabili del senso comune (quarta legge della logica del consenso).

4. Consenso e persuasione: fondazione ultimativa metafisica e teologica

Le certezze del senso comune costituiscono la giustificazione epistemica assoluta, individuata dalla logica aletica, del *realismo metafisico* quale metodo della filosofia, che intende il pensiero (*logos*) come conoscenza di qualcosa di extrasoggettivo, che ha l'essere di per sé e non per il fatto di essere intenzionato da un soggetto. La parabola del pensiero occidentale moderno e contemporaneo, che ha rifiutato il realismo a favore dello gnoseologismo, che è stato confutato dall'idealismo, ha permesso il recupero del realismo metafisico, ma questo è stato fortemente ostacolato dal permanere del concetto di “secolare”, l'idea della ragione *autonoma rispetto – e per lo più superiore e contrapposta – alla fede, la cui razionalità è connessa a quella della ragione metafisica*. Infatti, con la metafisica cade anche l'idea di Dio. Se non esiste l'essere immutabile e trascendente, rimane solo il divenire della materia. Di conseguenza, *l'oggettivo diviene ciò che il soggetto pone come tale* (Andolfo, 2021d). Il pensiero postmoderno si autodichiara in discontinuità con quello moderno, di cui segnala la fine, poiché gli avvenimenti del '900 (l'Olocausto, le rivolte popolari di Berlino 1953, Budapest 1956, Praga 1968 e Polonia 1980, il Maggio 1968, le crisi economiche del 1929, 1974-79, 2008) hanno messo irreversibilmente in crisi le varie correnti e forme della Modernità. Ciò ha indotto i filosofi postmoderni a ripensare la tradizione moderna nel segno della *decostruzione*: a quella tradizione culturale, di cui pure non si può fare a meno, è negato ogni valore normativo. Ecco perché la filosofia postmoderna si qualifica come “pensiero della differenza”, ma in realtà esso è solo un'altra forma della ragione secolare. Infatti, i maestri del poststrutturalismo francese (Deleuze, Derrida, Foucault e Lyotard) sono accomunati dalla filosofia nichilistica, alimentata dal ritorno al mito neo-pagano, proponendosi come un paganesimo post-cristiano antitetico al cristianesimo. Non a caso il momento genealogico del pensiero

¹⁶ La decodifica di un processo comunicativo non è simmetrica alla sua codifica, ma esige sempre un lavoro di interpretazione da parte del destinatario alla luce di un insieme di competenze.

postmoderno è la filosofia di Nietzsche.¹⁷ Il secondo punto di riferimento dell'ontologia della differenza postmoderna¹⁸ è Heidegger con la sua critica alla metafisica occidentale quale onto-teologia. È per questo che l'ontologia della differenza trova nell'opposizione alla metafisica il proprio punto d'onore (Salvioli, 2013, pp. 3-24, 77-118; Mondin, 2014, p. 37).

La cosa più sorprendente è che le premesse teoretiche del concetto di “ragione secolare” sono precisamente teologiche, e già rinvenibili nel pensiero di Giovanni Duns Scoto (1266-1308), in particolare nella sua concezione dell'*univocità dell'essere*. Infatti, il nichilismo è correlato all'univocità costitutiva dell'ontologia moderna e postmoderna e Derrida e Deleuze ritengono sia proprio Duns Scoto il fondatore dell'ontologia fondamentale, a cui Heidegger si è riferito. Al di là delle sue intenzioni, Duns Scoto ha aperto la via a una scienza trascendentale dell'essere indipendente dalla teologia: mentre la dottrina dell'analogia dell'essere (condivisa da tomismo e neoplatonismo) evidenzia la dipendenza totale e continua dell'essere partecipato finito dall'Essere per sé sussistente infinito (Dio), la dottrina dell'univocità dell'essere, attribuendo al finito l'essere nello stesso senso che all'infinito, separa metafisica e teologia in due sfere autonome e compiute in se stesse, ponendo le condizioni per la concezione secolare del mondo come realtà autonoma e autosufficiente, dotata per sé di significato e valore senza riferirsi alla trascendenza, e cancella la nozione (neo)platonica di *partecipazione* e quella aristotelica di *analogia*, sicché all'univocità dell'essere viene a corrispondere la pura eterogeneità del tutto sostenuta da Deleuze e Derrida. La *dipendenza* del pensiero postmoderno da categorie teologiche *scotiste* (che sono state poi svuotate di ogni riferimento alla trascendenza) implica che la critica di Nietzsche e Heidegger prima e di Derrida e Deleuze poi alle nozioni classiche e moderne di presenza, sostanza, idea, soggetto, causalità, rappresentazione non colpiscono né le loro reinterpretazioni cristiane confluite nelle nozioni teologiche (neoplatonico-cristiane e tomiste) di trascendenza, partecipazione, analogia, gerarchia, teleologia, né il realismo metafisico da cui la teologia tomista e neoplatonico-cristiana è costituita quale *opus fidei et rationis* (Salvioli, 2013, pp. 41-48, 65-67). Anzi, la ripresa del pensiero neoplatonico-cristiano e tomista della partecipazione e dell'analogia costituisce la risposta più radicale alla deriva nichilista postmoderna, data la correlazione tra univocità e nichilismo, e l'introduzione a un “pensiero post-secolare”. Naturalmente, non si tratta di riprendere il realismo metafisico antico-medievale mettendo tra parentesi il pensiero successivo come se non vi fosse stato, bensì di *attualizzarlo all'interno del contesto culturale odierno condizionato dal pensiero postmoderno* e renderlo un paradigma più fecondo di quest'ultimo per affrontare le questioni, i problemi e le sfide della cultura attuale.

¹⁷ Il pensiero postmoderno è influenzato dallo storicismo assoluto nietzschiano, secondo cui non esiste un soggetto umano costante, ma solo cangianti forme storiche di soggettività, e dall'idea della religione come espressione della volontà di potenza: i valori universali posti dalla ragione socratica e dalla morale cristiana sono divenuti pesi per la coscienza dell'uomo, che si è degradato sino all'“ultimo uomo”, talmente vittima del Dio morale da non poterne più sopportare il giudizio e doverlo uccidere. Questa è l'inesorabile *dialettica tra cristianesimo e nichilismo*: dalla svalutazione del mondo rispetto ai valori alla svalutazione dei valori stessi (De Angelis, 2020; Andolfo, 2021c).

¹⁸ Derrida e Deleuze concepiscono la differenza come l'unico trascendentale accettabile in senso sia classico sia kantiano: ogni cosa consta di una radicale eterogeneità che è condizione di possibilità della sua conoscibilità. Jacques Derrida ha fatto della decostruzione il programma di una nuova ermeneutica antimetafisica della tradizione occidentale basata sulla sua “logica della differenza”, intesa come “differimento”: la realtà è sempre a-venire, mentre al centro c'è il vuoto; ne segue il dissolvimento della realtà a favore di meri scambi nominalistici-formalistici.

Ora, l'epistemologia radicalmente empiristica postmoderna delle osservazioni puntuali e della loro narrazione individua nelle prime l'evidenza immediata che fonda la narrazione. Questa evidenza immediata è esprimibile con l'evidenza immediata originaria primaria del senso comune: quella *dell'esistenza di un oggetto (il mondo) e di un soggetto (l'io)*, che sono realmente *separati* (sebbene non si dia oggetto alla nostra conoscenza se non nella coscienza), ossia l'esistenza del mondo non dipende da quella dell'io (Andolfo, 2021d); essa implica il modo in cui la realtà viene al soggetto nella sua verità puntuale, colta nel *giudizio*; la stessa narrazione non può non comporsi di giudizi, sia pure meramente descrittivi per non oltrepassare l'osservazione puntuale. Ciò significa reintrodurre le leggi della logica dell'assenso e del consenso/comunicazione linguistica, il primato della prima sulla seconda e la concezione della verità come *adaequatio*, confutando la sua sostituzione postmoderna con la funzione meramente *persuasivo-retorica* degli enunciati conoscitivi. Il realismo metafisico si rivela fungere da *criterio selettivo esclusivo* di tutte quelle tesi filosofiche che non sono valide in quanto contraddicono le evidenze immediate del senso comune e il *realismo naturale* in questo insito, di cui il realismo metafisico è la tematizzazione consapevole.

È un dato di fatto, però, che il consenso sociale e politico è per lo più relativo a semplici opinioni o ideologie che hanno il carattere di *Weltanschauungen*, “visioni del mondo”, termine che in senso lato, culturale, indica quella percezione del senso di tutte le cose che si realizza nei fatti in maniera immediata, senza necessità di attingere a una teoria generale (Angelini, 2019), e in senso stretto, filosofico, una visione *particolare*, costituita di meri *filosofemi*, argomentazioni non fondate, che convive con tante altre “visioni del mondo”, a cui è alternativa, ma che vale quanto le altre, perché è una mera *opinione* (Barzaghi, 2020, pp. 290-291, 307). Questa impostazione è oggi così diffusa che tutti si sentono legittimati a esprimere opinioni su tutto e a livellare il valore di tutte le posizioni senza distinguere tra quelle fondate e quelle infondate, tra quelle espresse da chi è competente in materia e chi no. Inoltre, il consenso che su di esse ricerca chi le propone spesso non si basa sull'assenso, ma sulla *persuasione* suscitata dal “carisma” di chi le presenta e dal modo in cui sono proposte, anche grazie ai nuovi media digitali.¹⁹ In politica, più che alla conoscenza per inferenza il consenso assomiglia alla conoscenza indiretta per testimonianza. “Il fatto che ci si affidi alla conoscenza altrui al fine di sapere qualcosa in merito a un oggetto che non ci è evidente *presuppone* che tale oggetto sia evidente quanto meno a qualcun altro” (Renzi, 2017, p. 36). Il cittadino comune per lo più non ha gli elementi scientifici (formazione e dati economici, sociali ecc.) per farsi un'idea esatta della situazione politica, economica, sociale e delle proposte dei politici per risolverne i problemi, sicché presuppone che essi abbiano tale conoscenza esatta che a lui manca.

Nondimeno, esiste una “logica della persuasione”, che non è neanche del tutto svincolata dalla “logica dell'assurdo” propria della scienza, ossia conoscere la verità in modo incontrovertibile attraverso la confutazione della falsità. Queste due logiche sono coordinabili quali accezioni della *dialettica*, delle quali si scorge una dimensione *analogica*, il cui analogato principale è la logica del probabile (Barzaghi, 2019, pp. 23-81; Andolfo,

¹⁹ Siccome le caratteristiche tecniche degli apparati strumentali artificiali di comunicazione agiscono sulla forma, sui contenuti e sulla percezione del messaggio, la “rivoluzione digitale” (così chiamata perché le tecnologie digitali sono divenute la dominante culturale) ha effetti sulla cultura, sull'economia, sulla politica e sull'educazione (Ciotti & Roncaglia, 2001, p. 314).

2021a, p. 165). Inoltre, nemmeno l'opinione, essendo pur sempre un giudizio, sfugge alla logica dell'assenso: essa è quel giudizio con cui il soggetto è in quel momento *assolutamente certo* di poter affermare soltanto qualcosa di *relativamente vero* in quanto ipotetico, opinabile o problematico. Ciò non toglie che *Weltanschauung*, ideologia e opinione, allorché chi le propone e chi le accoglie acconsentendo ad esse non sia capace di giustificarle epistemicamente, rientrino nella logica della persuasione: il discorso ti fa propendere per una parte piuttosto che per l'altra con la forza dell'argomento *avvincente*: colui che è avvinto non si sente costretto, ma non è capace di sottrarsi, mentre la scienza *convince* negando la possibilità di un'alternativa. A mio parere, è possibile conciliare questi due caratteri (conoscenza del vero e persuasione più affettiva che razionale), recuperando il carattere persuasivo del consenso affermato dal pensiero postmoderno, ma *rettificandolo* grazie a quanto stabilito sulla base del realismo metafisico, in virtù di quella che mi piace denominare "metafisica anagogica" di Cusano (Andolfo, 2017b, pp. 26-48; 2021b, pp. 70-78; 2021c, p. 450). Egli nota che la verità è inalterabilità, è *esattezza assoluta* (il meno esatto non è esatto, il più esatto può essere ancor più esatto). Solo dell'infinito (Dio) non si dà alcunché né di maggiore né di minore. Pertanto, l'esattezza e la verità reperibili in questo mondo sono partecipazioni *similitudinarie* di quelle assolute, che ne sono gli archetipi.²⁰ La prospettiva anagogica è quella dell'Assoluto, di Dio, ma assunta in ottica *speculativa, di riflesso*, data l'impossibilità di identificarsi concretamente con la visione o sguardo di Dio.²¹ Infatti, in Cusano la *teologia razionale* diviene il punto di vista da cui trattare anche le altre branche della filosofia: il creato, dipendendo totalmente dalla causa, è conoscibile solo a partire dalla causa, che però è inconoscibile con esattezza (*De docta ignorantia*, II 1). La nostra conoscenza intellettuale è massimamente vera solo intuendo ogni alterità nell'unità assoluta coincidente con la verità in sé, ossia assumendo il *punto di vista di Dio*, che è *sovraintellettuale, al di sopra della coincidenza dei contraddittori*. Tuttavia, siccome per l'intelletto umano questa prospettiva è mera *docta ignorantia*, il nostro intelletto può assumere questo punto di vista solo *di riflesso, intendendo* la Verità infinita *solo nell'alterità di se stesso*, ossia *contratta* nella coincidenza degli opposti, perché anche il pensiero intellettuale dell'uomo è *partecipazione della verità nell'alterità* e il suo atto conoscitivo (l'intellezione metarazionale e sovradiscorsiva) è esplicazione più diretta della verità complicata in Dio.²² Così, *attraverso* la nostra *nescienza* della verità in sé è conseguibile una certa *conoscenza*, sia pure congetturale. Ciò che congetturamente conosciamo di Dio ci permette di conoscere meglio le creature stesse in quanto teofaniche, dal cosmo all'uomo.

Come l'occhio conosce la verità di un volto nell'alterità della *prospettiva o angolazione* da cui lo guarda, così la mente

²⁰ Non si può conoscere l'infinito tramite il concetto, che è determinato e finito. Il nostro intelletto non può attingere la verità con esattezza, ossia *della verità sappiamo solo che è incomprendibile* nella sua esattezza intrinseca.

²¹ Si continua a parlare discorsivamente e concettualmente di Dio, ma *rigorizzando* il linguaggio in modo da adeguarlo il più possibile, sia pure imperfettamente, all'eternità, atemporalità e semplicità dell'Assoluto e da custodire nel contempo, mediante la via di eminenza, l'eccedenza del Creatore rispetto al creato. Si evita, così, un antropomorfismo latente: parlare di Dio come se fosse un ente composto, imperfetto, finito e temporale come le creature.

²² La coincidenza degli opposti, contraddittori compresi, funge da "lente concava-e-convessa" (*De beryllo*) per guardare/pensare tutta la realtà *in prospettiva anagogica*, dal punto di vista dell'infinito, ma *di riflesso*, poiché i due contraddittori sono pur sempre colti nelle creature (gli opposti, limitandosi a vicenda, sono finiti).

conosce la verità nell'alterità della congettura, che è un giudizio che *partecipa* della verità²³ e una “visione contratta” dalla prospettiva finita della creatura umana, finitizzazione della visione divina, assoluta, eterna e infinita: questa, essendo svincolata (*ab-soluta*) da ogni contrazione (la determinazione che rende una visione particolare e quindi diversa dalle altre visioni particolari), è *omnicomprensiva*, complica simultaneamente e unitariamente (in modo non contratto) tutte le singole visioni contratte quale misura adeguatissima e archetipo verissimo di tutte, mentre permane radicalmente non condizionata da tutta la loro varietà (Cusano, *De visione Dei*, 2). Come per Pareyson della verità non si dà che interpretazione, perché l'Essere si rivela solo nelle interpretazioni delle persone, e solo della verità c'è interpretazione, giacché interpretare equivale a trascendere l'ente per riferirsi all'Essere,²⁴ così per Cusano della verità non esistono che congetture e non esistono che congetture della verità. E come nessuna singola creatura può rispecchiare adeguatamente il Creatore, così nessuna congettura può esaurire in sé la formulazione della verità. L'interpretazione ha un fulcro che è la *congettura*, che rientra nella logica della persuasione, del probabile:

Disegniamo un triangolo. Il vertice è il punto condensato della Tesi. La base è il risultato dell'Analisi o Antitesi. I due lati sono, l'uno il processo analitico, dal vertice alla base, e l'altro il processo sintetico, dalla base si torna al vertice. E questa volta il vertice è Sintesi, il profondo. Allora, adesso immaginiamo di prendere questo *triangolo* [...] e lo facciamo girare sulla sua base [...]. Il triangolo, girando su se stesso, origina un *cono*. La base del cono è un *cerchio* e i singoli intervalli della base del triangolo che gira su se stesso sono una *raggiera*. Rappresentativamente posso dire di avere tante visioni diverse della medesima tesi. Tutte queste visioni sono questa raggiera. Allora, da questo punto di vista, la dialettica non è solo il metodo di risoluzione, decomposizione e ricomposizione. La dialettica è anche una capacità di sguardo piuttosto irradiante, capace di vedere anche quello che non necessariamente può essere ricondotto secondo formalità piena alla tesi. Sono aspetti *similitudinari*. [...] Un conto è trovare il termine medio esclusivo. Aristotele dice che nella analitica il *medium demonstrationis* è uno. Quando tu moltiplichiamo i medi dimostrativi, sei nella logica del probabile. [...] Le visioni sono tante e tutte vanno *in qualche modo* a segno (Barzaghi, 2019, pp. 149-150).

Da un lato, ogni visione del mondo determinata è partecipe *in una certa misura* della verità e allora, anche nel pensiero più antimetafisico e antirealistico può rinvenirsi qualche aspetto di verità che può essere valorizzato e che può diventare fecondo per comprendere il presente: l'anagogia metafisica è la “visione di tutte le visioni” ed

²³ La nostra conoscenza del creato è *adeguazione alla similitudine* dell'essenza creaturale rispetto alla sua verità ontologica, ossia è un'adeguazione sempre imperfetta che si traduce in giudizi veri, ma sempre perfetibili, *congetturali*.

²⁴ Ne risulta un'ermeneutica ontologicamente orientata e centrata sul “personalismo ontologico”, espressione che indica la solidarietà originaria di persona e verità in cui consiste l'essenza del concetto di interpretazione. La persona è strutturalmente un'apertura ontologica sull'Essere, al quale è vincolata per il fatto di essere, ma l'Essere è inoggettivabile, sia perché è originariamente vincolato alla persona sia perché è l'inesaunibile origine del rapporto ontologico e perciò trascende l'ambito del finito e, con esso, ogni sua possibile concettualizzazione. Secondo Pareyson, ogni filosofia, oltre a essere sempre una risposta a problemi storici dell'epoca in cui ciascun filosofo vive, è sempre anche un'interpretazione personale, ossia un'autocomprensione del filosofo stesso. Per questo motivo, la filosofia è necessariamente molteplice, ma ciò non equivale ad affermare la molteplicità della verità, ma solo la pluralità delle sue espressioni. La verità resta unica, ma la filosofia in cui la sua ricerca può trovare espressione (pur sempre inadeguata) non può essere un'unica filosofia, ma solo l'inarrestabile e mai concluso lavoro di ricerca della verità delle varie filosofie e il loro costante e comune dialogo.

è un criterio *selettivo inclusivo* che permette di valorizzare tutti gli aspetti anche minimi di rivelazione della verità presenti in ogni visione parziale e opinione. Infatti, sono *congetturali* tanto la scienza quanto l'opinione. L'unica verità (Dio) sta alle molteplici congetture come la visione assoluta divina o "visione di tutte le visioni" sta alle molte visioni contratte, prospettiche. Dall'altro, la congettura nell'accezione di Cusano impedisce il livellamento del valore di tutte le opinioni, *Weltanschauungen* e ideologie, poiché vi sono *congetture di diverso tipo*, connesse alle differenti facoltà conoscitive umane,²⁵ e perché attraverso la molteplicità indefinita delle differenti congetture l'uomo può approssimarsi all'infinità inattuabile della verità, un'ontologia dell'inesauribile *ante litterum*. La conoscenza congetturale della verità è simile al rapporto tra la sceneggiatura di un personaggio e l'attore che lo interpreta: attori diversi daranno interpretazioni personali irripetibili del medesimo personaggio, del quale, però, tutte saranno rivelative, mentre esso sarà ulteriore a ciascuna, pur conseguendo concretezza ed espressività solo dall'interpretazione dell'attore che lo "incarna". Dall'attore non pretendiamo l'impersonalità, perché è la sua persona a dare consistenza fisica al personaggio, ma nemmeno gli permettiamo di oscurare il personaggio per esprimere solo se stesso. Ciò significa che l'interpretazione non è di per sé una mera opinione instabile, infondata e soggettivistica; anzi, l'approfondimento della singola congettura e del nesso con le altre in argomentazioni rigorose può farci approssimare di più alla verità, così come la *performance* di un attore migliora quanto più studia il proprio personaggio. Si ricordi che in Cusano la dotta ignoranza della verità, per l'identità di questa con Dio, è qualificata come una mistica speculativa: *mistica* in quanto al di sopra della ragione²⁶ (una *mistica dell'ineffabile* non opposta, come in Pareyson, ma complementare all'ontologia dell'inesauribile); *speculativa* in quanto l'oltrepassamento della ragione avviene in forza di un rigoroso articolarsi argomentativo (Andolfo, 2017b, pp. 601-621). Allora, se sono *congetturali* tanto la scienza quanto l'opinione, tuttavia lo sono in modo diverso, connesso al grado di evidenza-verità dei rispettivi giudizi e ragionamenti. Opinioni, *Weltanschauungen* e ideologie rientrano tra le congetture razionali, ma per lo più avvincono senza convincere perché infondate o non giustificate esplicitamente. Proprio per questo possono anche distorcere, mistificare la verità, anziché manifestarla. Come ben ha evidenziato Gadamer (1994, pp. 312 ss.), chi si avvia a interpretare proietta sull'*interpretandum* le proprie attese e i condizionamenti legati all'epoca in cui vive e alla formazione che ha ricevuto. Bisogna impedire alle proprie "pre-supposizioni" di "imbavagliare" l'*interpretandum* in modo che ne emerga l'*alterità* rispetto all'interprete. La situazione storica può essere resa dalla persona via di accesso alla verità, di cui il suo pensiero è rivelativo, essendo nel contempo espressivo della persona nella sua storicità.²⁷

²⁵ Vi sono congetture percettive, razionali (secondo il principio di non contraddizione) e intellettive (l'intelletto ammette la coincidenza dei contraddittori, ma mantenendoli distinti). Tale coincidenza è una *contraddizione incontraddittoria*: nell'infinità la contraddizione è senza contraddizione, in quanto l'infinità è la semplicità, mentre la contraddizione non esiste senza alterità (tra gli opposti, che si limitano a vicenda). L'opposizione degli opposti è opposizione senza opposizione. Niente rispetto a Dio è opposto o altro o diverso in quanto niente è al di fuori dell'infinità (la limiterebbe).

²⁶ E dell'intelletto, ma la dotta ignoranza *dell'intelletto* come punto di vista di Dio è colta solo come dotta ignoranza *della ragione* di fronte alla coincidenza degli opposti (al di sopra del principio di non-contraddizione).

²⁷ La situazione storica è subita passivamente dalla persona in quanto non dipendono da lei né la sua collocazione in un determinato tempo e luogo né la costituzione del suo corpo e la spontaneità delle sue doti né di essere stata dotata della libertà, che, però, proprio in quanto incarnata, trasforma la passività e il limite in attività, possibilità e iniziativa. Inoltre, la contingenza della

Se invece la persona si riduce a *pensiero espressivo* della propria contingente e condizionata situazione storica, si chiude all'Essere-verità e si ritrova schiacciata dalla pulsione individualistica (Pareyson, 1985, pp. 178 ss.). Su questa base Pareyson (1994, pp. 91 ss.) contrappone la filosofia²⁸ all'ideologia, che è pensiero *vuoto di verità* e meramente espressivo della situazione storica da cui sorge e di cui è l'assolutizzazione, la concettualizzazione mistificatoria, il prodotto e la consapevolezza; tende a compensare l'assenza di validità speculativa con l'efficienza pragmatica, ossia con la capacità di agire sulla situazione stessa. Per questo per Pareyson le ideologie sono storicistiche, relativistiche, prassistiche e *tutte false*.²⁹ Distingue l'approssimazione parziale e provvisoria al vero costitutiva di alcune meno riuscite formulazioni interpretative della verità (congetture in senso cusano) dall'errore che deriva dall'abbandono della verità: l'ideologia è un uso del pensiero per negare il vero e della libertà per negare il bene. La *Weltanschauung* è filosofia in forma incoativa, pensiero rivelativo germinale, ma ancora non sviluppato filosoficamente, pertanto anche passibile di essere pervertita in ideologia. E la politica, se privata del pensiero rivelativo, si affida alle sole ideologie, si riduce a lotta di interessi, alla pragmaticità delle scelte, e spezza il suo vincolo con la morale, connessa alla verità. La libertà della persona si manifesta nella decisione se essere pensiero anche rivelativo o solo espressivo, filosofico-speculativo o meramente ideologico. Pareyson distingue la *seduzione* del pensiero strumentale ideologico, che mira al successo e alla diffusione, dalla *persuasione* e *convincimento* del pensiero speculativo filosofico in quanto interpretazione personale della verità.

Quanto all'aspetto persuasivo delle congetture, che riguarda più l'affettività che la conoscenza, ritengo si riesca a conciliarlo con quello aletico (conoscitivo), sempre nell'ottica della "metafisica anagogica" di Cusano, tenendo conto che questi in *De docta ignorantia*, I 1, esordisce affermando che desideriamo *naturalmente* sapere, ossia conoscere la verità e in *De sapientia*, I 9, identifica quest'ultima con la sapienza, definita, nel prologo del *De venatione sapientiae*, come "conoscenza che ha sapore" (*sapida scientia*), quasi certamente un'allusione all'etimologia latina del termine "sapere", che ritengo esprima il carattere *affettivamente avvincente* proprio di ciò che *persuade* (Andolfo, 2020a, pp. 88-93; 2021b). E solo l'infinito (Dio-Verità) può essere il fine ultimo del desiderio, il *fine* che pone termine a ogni desiderio, ma che *non ha fine* (*De visione Dei*, 16).

In *De visione Dei*, 13, e *De venatione sapientiae*, 25, Cusano riconduce il nostro desiderio naturale di conoscere la verità al fatto che *la sapienza ci "attrae" a sé*.³⁰ Si potrebbe giustificare questa asserzione sempre nell'ottica della

storicità personale è la manifestazione di una pienezza, l'attestazione di un dono gratuito: la relazione con l'Essere assoluto, che non è una proprietà o una facoltà dell'uomo, bensì il suo stesso essere. Perciò, la persona umana può farsi prospettiva storica e insieme metafisica sulla verità rendendo il proprio pensiero anche *rivelativo* della verità in modo personalmente irripetibile.

²⁸ Solo la filosofia rende possibile il dialogo, che è garantito dal fatto che la verità sovraperonale e inesauribile che si manifesta nel pensiero rivelativo di ciascuna persona istituisce una *comunanza* equidistante dal soggettivismo e dall'impersonalismo, poiché si offre a tutte le persone rivolgendosi a ognuna nella sua maniera. "La verità in quanto inesauribile si offre a infinite interpretazioni, [...] tutte egualmente aprendole al dialogo [...]. C'è qui un apparente paradosso: *sembra* che le filosofie debbano essere esclusive e in lotta perché totali, e invece sono compostibili proprio perché attingono la verità che in quanto infinita rende dialoganti tutte le interpretazioni" (Pareyson, 1994, p. 125).

²⁹ Esprimendo una situazione storica finita, ogni ideologia considera la verità totalmente esplicitabile, esauribile nella propria espressione, e così si ritiene l'unica detentricessa della verità e taccia di essere ideologie tutte le altre formulazioni della verità. Solo riconoscendo il vincolo originario tra verità e persona si può fondare il rispetto per entrambe che rende possibile il dialogo.

³⁰ Il nostro spirito riceve dalla sapienza eterna il principio di esistere intellettivamente e quale *viva* immagine della sapienza sviluppa da se stesso un movimento verso l'archetipo, nel quale soltanto si acquieta; ma, non attingendo mai in modo infinito la vita infinita,

teologia razionale: la *via graduum* con cui in *De sapientia*, II 36 ss., Cusano dimostra l'esistenza di Dio come verità-esattezza assoluta riguarda tutte le perfezioni partecipate da Dio alle creature, compresa la bontà, sicché Dio è il Sommo Bene, che attrae la creatura quale *desideratum*. Anche il Bene di Platone attrae in quanto tale, ma è un intelligibile privo di intelligenza, sicché non si rapporta a chi lo desidera (e tanto meno lo ama), mentre un'analisi del desiderare umano evidenzia come esso sia strutturalmente desiderio dell'infinito nel senso di un Assoluto *personale* (Vigna, 2001, pp. 120-154, 189-193). Tuttavia, che quest'ultimo voglia effettivamente intrecciare con l'uomo una relazione di reciproco riconoscimento è una decisione libera dell'Assoluto, indeterminabile sul piano speculativo, poiché la libertà assoluta dell'Assoluto è insondabile. L'annuncio cristiano ha risolto il problema trasformandolo in una certezza di *fede*. Partendo da questa, si può approfondire e fondare ultimativamente l'aspetto persuasivo delle congetture e del consenso ad esse trasponendo la prospettiva anagogica dal piano metafisico a quello teologico, della *sacra doctrina*: in questo caso, la visione assoluta ed eterna di Dio, "visione di tutte le visioni finite", "ha come centro inclusivo il Disegno eterno (2Tm 1,9; Ef 3,11) o il Mistero nascosto dai secoli eterni, che include a raggiera tutte le creature e ha come *punto di fuga* prospettico Cristo crocifisso e risorto, cioè l'Agnello immolato nella fondazione del mondo' [nell'atto creatore], 'per mezzo del quale' e 'in vista del quale' tutte le cose sono *create* e 'nel quale' tutte *sussistono* (Col 1,16-17)" (Barzaghi, 2020, p. 309). È proprio l'eterna Croce di Gloria di Cristo che attira a sé tutti gli uomini (Gv 12,32).³¹ E Cusano stesso adotta la prospettiva anagogica in teologia allorché in *De visione Dei*, 20-21, afferma: come il Padre ha *attratto* l'umanità di Gesù attraverso il Figlio, così *attira* a sé tutti gli uomini attraverso Gesù. L'umanità di Gesù è unita al Figlio come al *medio* attraverso il quale il Padre l'ha *attratta*, così l'umanità di qualsiasi uomo è unita a Gesù come all'*unico medio* attraverso il quale il Padre *attira* a sé tutti gli uomini. Siccome l'attrazione della sapienza eterna è quella del Padre attraverso il Figlio, la cui attrazione è a sua volta mediata dalla natura umana di Cristo, ossia è quella del Padre attraverso il Cristo *teandrico*, Cusano afferma che nessun uomo, tranne Cristo, è in grado *con le proprie forze* di rispondere all'attrazione del Padre, oltrepassare la propria natura creata e unirsi a Lui raggiungendo il fine sovranaturale del suo desiderio intellettuale. Per gli altri uomini il "motore" intrinseco (quello estrinseco è Dio) è la *fede* in Cristo (*De docta ignorantia*, III 6-9). L'attrazione della sapienza divina che è alla base della sapienza umana, opinione compresa, nel suo aspetto "gustoso", ossia affascinante e persuasivo, che coinvolge non solo le dimensioni conoscitiva ed etica (volontà), ma anche quella affettivo-estetica, concerne anche la fede (Andolfo, 2020a, pp. 93-98; 2021b, pp. 75 ss.).

Del resto, in *Summa Theologiae*, II-II q. 45 a. 2, Tommaso definisce la sapienza quale *sapida scientia*, avente una componente di carattere affettivo e la collega alla propria concezione della conoscenza per connaturalità o

non può arrestarsi e in questo eterno nutrirsi l'intelletto non smette mai di godere. Così avviene che l'inconoscibilità della sapienza infinita coincida con la sua "conoscenza" massimamente desiderata. Infatti, non si gioisce mai così tanto come quando si constata che l'amabilità della realtà amata è assolutamente incommensurabile, non finitizzabile. La sapienza, di cui l'opinione è una forma, è anche *etimologicamente anagogica* in quanto "conduce in alto" per attrazione della verità-sapienza divina.

³¹ 'La croce è scolpita nella gloria di Dio, [...] nel trionfo della risurrezione. [...] La croce di gloria segnala la dimensione di intensità, perché è espressione della gloria, e la portata eterna, oltre che storica: l'eternità è una puntualità sempre presente, perché risucchia per intensità tutti gli stati' (Barzaghi, 2018, pp. 248-249).

cognitio affectiva, quella stessa che Maritain considera la modalità conoscitiva umana delle evidenze del senso comune (Andolfo, 2020b; 2021d). Tommaso individua più forme *analogiche* di conoscenza per inclinazione o connaturalità, il cui analogato principale è l'*esperienza mistica*, in cui si giudicano le cose divine in base a ciò che si sperimenta (per inclinazione), ossia in virtù della *carità* divina o sapienza infusa dallo Spirito Santo, che realizza l'unione con l'oggetto amato, al pari di ogni abito appetitivo, e rende possibile il giudizio (D'Avenia, 1992).

La conoscenza mistica è partecipazione della conoscenza divina, che è intuitiva, semplice, assoluta, ma anche intrinsecamente amorosa, in quanto la Trinità è perfetta sintesi di conoscenza e amore, e quale *dizione affettuosa* è il paradigma della persuasione avvincente. Se lo Spirito è Amore, l'amare attraversa il dire e il dire attraversa l'amare. La dizione affettuosa è dire il massimo: il Padre, dicendo il Verbo, dice tutta la sostanza divina, e siccome la Trinità si identifica con la sostanza divina, il Padre dice tutta la Trinità, ma anche tutte le creature, perché nel Verbo come *Exemplar* v'è tutto: Dio che dice se stesso e, dicendo se stesso, dice tutto e la relazione con sé di tutte le cose, senza uscire da sé (Barzaghi, 2019, pp. 164-170). La conoscenza affettiva della fede teologale, in conclusione, è l'ambiente anche della sapienza umana (congetturale e della stessa dotta ignoranza) in quanto è partecipazione alla Sapienza eterna/vita divina.³²

5. Conclusione

Al termine di questa riflessione tesa a evidenziare i fondamenti filosofici del consenso (in subordine all'assenso), vorrei esporre una breve osservazione sulla delimitazione dell'espressione del dissenso, conseguente al discorso svolto: il realismo metafisico esclude la validità del modello non-cognitivistico e riafferma quella del modello cognitivistico di ragionamento, che fonda l'obbligatorietà (il "dover essere") delle norme sulla conoscenza della realtà ("essere"), in virtù della ragione che fa valere come oggettivo il contenuto prescritto, così come la validità della concezione dignitaria dei diritti, fondata sulla legge naturale quale partecipazione metafisica della legge eterna nell'uomo,³³ rispetto alla visione libertaria,³⁴ e della visione personalista dello Stato democratico: la

³² Come massimo assoluto la Sapienza è Dio, come Eguaglianza assoluta è il Verbo, come massimo assoluto e contratto è Cristo, come Spirito Santo è amore che pervade tutte le cose. La sapienza umana che ne partecipa assume perciò le forme della fede in Cristo, della dotta ignoranza e della conoscenza congetturale del vero, nel cui ambito rientra l'opinione, che è una forma di sapienza, di "conoscenza che ha sapore", che affascina. Senza la contemplazione dell'Esemplare divino nella prospettiva della fede e del suo approfondimento mediante la teologia anagogica, l'aspetto soggettivamente persuasivo dell'opinione veritiera non sarebbe spiegato e fondato pienamente; senza la fondazione metafisica in prospettiva anagogica della rettitudine dell'opinione nella sua partecipazione alla Verità-in-sé, il carattere persuasivo della stessa rischierebbe di diventare soggettivistico e relativistico, potendo apparire avvincenti anche le opinioni false (Andolfo, 2021b).

³³ Il *diritto naturale* è l'idea di un dovere morale che non sia solo interiormente avvertito da chi agisce, ma che possa essere anche *preteso* nei rapporti intersoggettivi sulla base della natura stessa di questi, anche se nessuna legge lo prescrive. Secondo Di Blasi (2009), il ritorno al diritto naturale classico e al *realismo* ontologico-gnoseologico che lo fonda permette di superare la crisi dell'etica politica delle società democratiche odierne. In Aristotele e in Tommaso la *giustizia* è la ragione del diritto: le norme giuridiche sono universali mediante cui l'uomo comprende che nel proprio agire libero "vive le relazioni oggettive esistenti tra le cose, e le proprie *inclinazioni* verso di esse, in termini di *bene*, di *importanza* e di *dovere*" (Di Blasi, 2009, p. 59). La comunità politica nasce da un libero accordo originario tra persone e si regge sulla comunanza di certi valori e autorità, espressi nel patto costituzionale. Ciò permette di riprendere il concetto aristotelico di *amicizia* quale fondamento delle comunità umane, dalla famiglia alla società politica: esso elimina l'astrattezza del principio moderno di *eguaglianza*, centrale nell'attuale etica pubblica dei diritti umani, che tutti gli individui egualmente

persona antecede lo Stato, che deve *riconoscere e tutelare* le sue libertà individuali e i suoi diritti sociali (connessi ai corpi intermedi, che costituiscono il *naturale* sviluppo della personalità individuale e che perciò sono anch'essi metapositivi), non li crea e perciò non può modificarli per legge (Andolfo, 2011; 2013, pp. 198 ss.).

Di conseguenza, l'espressione del dissenso, obiezione di coscienza compresa, non può mai diventare una disobbedienza alle leggi e alle norme che sia potenzialmente in grado di "scardinare" l'ordine costituzionale, pena l'eversione dello Stato quale ambito che rende possibile il concreto esercizio delle libertà e dei diritti individuali e sociali.

Bibliografia

- Andolfo, M. (2011). Diritto. Personalismo cristiano & attualità della Costituzione. *Studi cattolici*, n. 603, 360-364.
- Andolfo, M. (a cura di). (2013). *Giovanni Damasceno. Esposizione della fede*. ESD.
- Andolfo, M. (2017a). Natura & leggi del pensiero umano. *Studi cattolici*, n. 675, 361-363.
- Andolfo, M. (2017b). *Niccolò Cusano. L'occhio mistico della metafisica*. ESD.
- Andolfo, M. (2020a). Verità e contemplazione: la fecondità teoretica della logica aletica. In G. Covino & F. Renzi (a cura di), *Il sistema di Logica Aletica* (pp. 85-109). Leonardo da Vinci.
- Andolfo, M. (2020b, 2 agosto). Senso comune e metafisica in Jacques Maritain. Con particolare attenzione alla "conoscenza per inclinazione". *bricioledifilosofia.home.blog*. <https://bricioledifilosofia.com/2020/08/02/senso-comune-e-metaphisica-in-jacques-maritain-con-particolare-attenzione-alla-conoscenza-per-inclinazione/>
- Andolfo, M. (2021a). La Dialettica in filosofia e in teologia. *Studi cattolici*, n. 721, 164-173.
- Andolfo, M. (2021b). Attualizzazione dell'"orthè dóxa" parmenidea e platonica in prospettiva sofistico-anagogica. *Divus Thomas*, a. CXXIV, n. 1, 63-112.
- Andolfo, M. (2021c). Un Nietzsche «inedito». Una via per superare il nichilismo ateo. *Studi cattolici*, n. 724, 448-450.
- Andolfo, M. (2021d). L'autorità tra imposizione, autorevolezza e persuasione. *Informazione Filosofica*, n. 3, 12-35.

e universalmente possiedono per il solo fatto di essere uomini, coniugandolo con una realistica *esclusività* dei rapporti interpersonali (quel che si dà a qualcuno non lo si può dare al tempo stesso a chiunque altro), che sola permette una concreta tutela dei diritti umani, specificando "le risorse e i soggetti a cui destinarle, e in che misura" (Di Blasi, 2009, p. 70). Il *contrattualismo convenzionalistico* (non esiste la verità ontologica, ma vi sono solo opinioni e convenzioni utilitaristiche) sembra una soddisfacente attuazione del principio di tolleranza per tutti i punti di vista, ma si contraddice: si fonda sul principio secondo cui l'esistere dell'uomo non è soggetto a contrattazione, ma non sa spiegare perché, se tutto è relativo, l'esistenza dei soggetti umani e i loro interessi siano *oggettivi* e non convenzionali.

³⁴ I veri diritti umani scaturiscono da esigenze proprie dell'io come persona, in primo luogo da quella di essere riconosciuto come tale, nel suo essere, ed esprimono un'*obbligazione morale* verso l'essere umano in quanto tale, connessa alla percezione del suo valore o dignità ontologica, ed è proprio il progresso nella conoscenza dei doveri verso gli altri che mostra l'illegittimità dei diritti positivi a essi contrari (Possenti, 2017).

- Angelini, G. (2019). *La coscienza morale. Dalla voce alla parola*. Glossa.
- Barzaghi, G. (2018). *Il riflesso. La filosofia dove non te l'aspetti o il rosario in filosofia*. ESD.
- Barzaghi, G. (2019). *Lezioni di dialettica. E l'esame di coscienza*. ESD.
- Barzaghi, G. (2020). *La fuga. Esercizi di filosofia e di anagogia*. ESD.
- Bausola, A. (1977). *Natura e progetto dell'uomo*. Vita e Pensiero.
- Bettetini, G. (2001). Etica della comunicazione. In C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica* (pp. 275-302). Vita e Pensiero.
- Borutti, S. (1999). *Filosofia delle scienze umane. Le categorie dell'Antropologia e della Sociologia*. Bruno Mondadori.
- Ciotti, F. & Roncaglia, G. (2001). *Il mondo digitale. Introduzione ai nuovi media*. Laterza.
- Covino, G. (2017). *Il senso morale. Avviamento allo studio dell'etica filosofica*. Leonardo da Vinci.
- Covino, G. & Renzi, F. (a cura di). (2020). *Il sistema di logica alethica*. Leonardo da Vinci.
- Danuvola, P. (a cura di). (1985). *Istituzioni e società*. La Scuola.
- D'Avenia, M. (1992). *La conoscenza per connaturalità in san Tommaso d'Aquino*. ESD.
- De Angelis, M. (2020). *Serve ancora Dio? La via di Nietzsche oltre il nichilismo*. Castelvechi.
- Di Blasi, F. (2009). *Ritorno al Diritto. Miti e leggende della scienza giuridica moderna*. Phronesis.
- Gadamer, H.G. (1994). *Verità e metodo* (G. Vattimo, a cura di). Bompiani.
- Gambetti, M. (2021). Non desiderare la roba d'altri. In F. Marchese Ragona (a cura di), *Dieci Comandamenti per Dieci Cardinali* (pp. 185-201). Edizioni Ares.
- Livi, A. (2010). *Filosofia del senso comune. Logica della scienza e della fede*. Leonardo da Vinci.
- Livi, A. (2016). *Le leggi del pensiero. Come la verità viene al soggetto*. Leonardo da Vinci.
- Mondin, B. (2014). *Etica e politica*. ESD.
- Montanari, B. (2004). *Itinerario di filosofia del diritto*. CEDAM.
- Montuori, M. (1998). *Socrate. Fisiologia di un mito*. Vita e Pensiero.
- Ornaghi, L. (2021). Classi politiche & nuove ideologie. Il conformismo sociale trasformato in ideologia. *Studi cattolici*, n. 724, 437-438.
- Panno, G. (2007). *Dionisiaco e Alterità nelle "Leggi" di Platone. Ordine del corpo e automovimento dell'anima nella città-tragedia*. Vita e Pensiero.
- Pareyson, L. (1985). *Esistenza e persona*. Il melangolo.
- Pareyson, L. (1994). *Verità e interpretazione*. Mursia.
- Peláez, M. (2020). Attualità dello stato di eccezione. Davvero la necessità non ha legge?. *Studi cattolici*, n. 713/14, 534-536.
- Possenti, V. (2017). *Diritti umani. L'età delle pretese*. Rubbettino.
- Renzi, F. (2017). Alcune riflessioni in merito all'intenzionalità e alle altre "leggi del pensiero". *Sensus communis. International Yearbook for Studies on Alethic Logic*, n. 26, 11-39.
- Salvioli, M. (2013). *L'invenzione del secolare. Post-modernità e donazione in John Milbank*. Vita e Pensiero.

Treré, S. & Gallegati, G. (1985). *Nuovi itinerari nella comunicazione letteraria*. Bulgarini.

Veca, S. (2009). *Filosofia politica*. Laterza.

Viola, F. (2001). Etica dei diritti. In C. Vigna (a cura di), *Introduzione all'etica* (pp. 319-338). Vita e Pensiero.

Il dissenso nell'era dell'Intelligenza Artificiale. Verso una teoria antro-po-socio-tecnica della resistenza politica automatizzata di *Pietro Polieri**

ABSTRACT (ITA)

Il presente lavoro analizza il ruolo dell'IA e delle tecnologie digitali come attori costitutivi e performativi della resistenza politica nell'epoca contemporanea. Attraverso una revisione critica dei paradigmi teorici precedenti, primo fra tutti il liberazionismo tecnologico, e grazie alla (ri)proposizione della nozione di *machinery of dissent* (*macchina del dissenso*), si pone in rilievo come assemblaggi antro-po-macchinici, composti, cioè, da attori umani e non-umani, modellino le pratiche di protesta, di direzione/gestione della conflittualità e di repressione politica. Viene sottolineata, inoltre, l'ambivalenza delle tecnologie digitali, che possono sia facilitare sia ostacolare il dissenso, e si esplorano i rischi e le vulnerabilità connessi all'automazione, alla delega di compiti e alla centralizzazione/disaggregazione del coordinamento. La riflessione si conclude sottolineando la necessità di sviluppare teorie che siano sensibili alla pluralità dei contesti e alla natura ibrida del dissenso socio-tecnico, riconoscendo l'emergente informatizzazione/meccanizzazione della sovranità e le sfide etiche e politiche derivanti da questa trasformazione.

Parole chiave: dissenso socio-tecnico, Intelligenza Artificiale, *machinery of dissent*, automazione politica, resistenza digitale

Dissent in the Age of Artificial Intelligence. Towards an Anthro-po-Socio-Technical Theory of Automated Political Resistance by *Pietro Polieri*

ABSTRACT (ENG)

This paper analyzes the role of AI and digital technologies as constitutive and performative actors of political resistance in the contemporary era. Through a critical review of previous theoretical paradigms, first and foremost technological liberationism, and thanks to the (re)proposal of the notion of *machinery of dissent*, the paper highlights how antro-po-machinic assemblages, composed of human and non-human actors, shape the practices of protest, conflict direction/management, and political repression. It also highlights the ambivalence of digital technologies, which can both facilitate and hinder dissent, and explores the risks and vulnerabilities associated with automation, the delegation of tasks, and the centralization/disaggregation of coordination. The paper concludes by emphasizing the need to develop theories sensitive to the plurality of contexts and the hybrid nature of socio-technical dissent, acknowledging the emerging computerization/mechanization of sovereignty and the ethical and political challenges arising from this transformation.

Keywords: socio-technical dissent, Artificial Intelligence, *machinery of dissent*, political automation, digital resistance

* Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

1. Introduzione. Il paradosso della tecnologia contemporanea

La tecnologia contemporanea si presenta come uno dei paradossi più inquietanti della nostra epoca. Mentre le società democratiche celebrano la potenzialità emancipatoria delle piattaforme digitali, gli strumenti che dovrebbero consentire tale liberazione diventano essi stessi meccanismi di sorveglianza, controllo e repressione quando impiegati da regimi autoritari informaticamente sofisticati. La questione che rileva e si impone non è più se la tecnologia sia neutrale o politica – una contesa già ampiamente risolta nel dibattito teorico –, ma, piuttosto, come ripensare radicalmente i modelli di comprensione del dissenso politico odierno, precisamente nel momento in cui forme di automazione, IA e algoritmi si intrecciano inestricabilmente con le pratiche di protesta, mobilitazione e coordinamento delle masse (Crawford, 2021).

Negli ultimi decenni, la letteratura sulle proteste politiche si è largamente concentrata su una narrazione risolutamente positiva e fiduciosa circa il ruolo della tecnologia digitale come facilitatore della mobilitazione democratica. Da questo punto di vista, il fenomeno delle cosiddette “rivoluzioni colorate” e della “Primavera Araba” è stato interpretato come prova tangibile della potenza emancipatoria dei *social media* nel contrastare l'autoritarismo. Eppure, questa esposizione celebrativa nasconde un sostrato di complessità, che richiede di essere completamente ripensato attraverso un'analisi teorica più elaborata e capace di cogliere le implicazioni non intenzionali della meccanizzazione dei processi politici.

La tesi attuale, che occorre sviluppare, è che la tecnologia – e, in modo specificamente acuto, l'IA e i sistemi automatizzati –, non costituendo semplicemente un *medium* attraverso il quale si esprimono forme preesistenti di dissenso, agisce quale *attore costitutivo* in grado di modellare ontologicamente profili, ritmi, intensità e direzioni della protesta, in pratica quale *forza performativa* già intrinsecamente coinvolta nella creazione dello spazio politico dissensitivo, e non, come si potrebbe supporre, quale strumento esterno che i contestatori raccolgono e depositano a piacimento (Rudnik, 2024). Questa (ri)considerazione, ovviamente, richiede un movimento epistemologico radicale. Se si trattasse, infatti, meramente di aggiungere la “variabile *tecnologia*” a modelli e configurazioni precedentemente costituiti di analisi del dissenso, la questione sarebbe in sé già risolta. Qui, invece, si tratta di dismettere le categorie binarie che separano i vettori umani da quelli tecnologici, il soggetto politico dal suo ambiente materiale, l'intenzionalità dalla casualità strutturale. In altre parole, ciò che si propone è una rivalutazione della natura stessa della politica dissensitiva attraverso il riconoscimento del fatto che gli attori non-umani – *chatbot* dotati di linguaggio naturale, reti neurali addestrate al riconoscimento di *pattern*, algoritmi di filtraggio e amplificazione – esercitano un'agentività (*agency*) che non può essere ridotta a mera strumentalità.

Pertanto, la novità concettuale che emergerà dal presente contributo è che il dissenso contemporaneo non è semplicemente *mediato attraverso* la tecnologia, ma, piuttosto, è *co-costituito* da combinazioni socio-tecniche, in cui la distinzione tra coordinamento umano e automazione tecnologica diventa sempre più sfumata e, in determinati contesti, fattualmente impercettibile e trascurabile. Inoltre, non ci si esimerà dal sottolineare che nei regimi autoritari contemporanei la delega di compiti ordinativo-logistici alla tecnologia generi paradossi, fragilità sistemiche e conseguenze politiche verticali, che trasformano decisamente il significato di quella che può essere definita “resistenza organizzata”.

2. La ricezione teorica della tecnologia nelle proteste: dalla celebrazione all’ambiguità critica

2.1. Il paradigma “liberazionista” e le sue insidie

Come appena rilevato, una certa quantità di lavori scientifici, sviluppatasi proprio all’inizio del ventunesimo secolo intorno al rapporto tra tecnologie digitali e proteste politiche, è stata largamente caratterizzata da una sorta di “ottimismo metodologico” (Shirky, 2011). Questo orientamento teorico presupponeva, in sostanza, che la riduzione dei costi di coordinamento, facilitata dalle piattaforme digitali di comunicazione/condivisione retificata, conducesse quasi meccanicamente a incrementi nella capacità di mobilitazione dei movimenti di protesta contro regimi autoritari, a testimonianza del fatto che quella largamente impiegata per le contestazioni fosse concepita come “tecnologia della liberazione” (*liberation technology*), capace di alterare i parametri strutturali dei conflitti politici, spostando il vantaggio verso gli agenti democratici.

Tale paradigma “liberazionista” operava secondo una logica di semplicità a dir poco “irritante” nella sua linearità, visto che proponeva una lettura “concatenativa”, secondo la quale 1) la tecnologia riduce i costi di comunicazione, 2) questi, a loro volta, permettono un coordinamento su più ampia scala, 3) il quale, consequenzialmente, genera proteste più massicce, in grado, perciò, di destabilizzare regimi illiberali. Ogni passaggio di questa catena causale era presentato come empiricamente provato e teoricamente irrefutabile (Tufekci, 2013), se non che, quando si osservavano con attenzione i fenomeni storici concreti, emergeva una realtà profondamente più ibrida e contraddittoria. In definitiva, ciò che questa letteratura trascurava sistematicamente era l’evidenza che quei medesimi meccanismi tecnologici che consentivano ai movimenti di protesta di organizzarsi su scale senza precedenti permettevano simultaneamente ai regimi autoritari di sorvegliare, tracciare, monitorare e, infine, reprimere queste stesse proteste con una ricercatezza e un’efficienza ugualmente straordinarie (Feldstein, 2021). Grazie, dunque, a un’applicazione pedissequa e meccanica, oltre-contestuale, di tale paradigma euristico-interpretativo, si stava

commettendo quell'errore categoriale fondamentale secondo cui, nella battaglia tecnologica in corso, si assumeva, senza dubbio alcuno, che l'innovazione digitale fosse intrinsecamente allineata con le forze democratiche (Morozov, 2011). In realtà, la tecnologia non ha preferenze di lato politico, dato che essa è radicalmente bi-valente, poli-semica, aperta a molteplici appropriazioni. Per esempio, un algoritmo di amplificazione può essere utilizzato per diffondere messaggi di resistenza quanto per realizzare propaganda autoritaria, allo stesso modo in cui un'infrastruttura di messaggistica *end-to-end* può proteggere i dissidenti quanto permettere ai servizi segreti di uno Stato di identificare i nodi critici delle reti di coordinamento degli oppositori. Grazie, dunque, al riconoscimento di questa anfibologicità costitutiva è possibile che si apra uno spazio analitico in cui diviene praticabile esaminare come specifici assemblaggi tecnologici, inseriti in determinati contesti ad alta temperatura conflittuale, producano effetti politici contingenti e raramente univoci.

2.2. La svolta critica: verso un'antropo-sociologia della tecno-politica

Gli studi scientifici più recenti hanno iniziato a operare un riesame sistematico rispetto a questo paradigma liberazionista, sviluppando un approccio antropo-socio-critico alle tecnologie digitali e al dissenso politico (Gohdes, 2024), attraverso il quale si riconosce che la tecnologia, ordinariamente avvertita come un fattore indipendente e separabile dal contesto politico, è, invece, profondamente implicata con la politica stessa. In tale quadro ermeneutico innovativo è emersa progressivamente la consapevolezza che le *big tech platforms* – Facebook, Twitter, Instagram, Telegram, TikTok – sono sempre più spazi di estrazione di dati, di modellazione del comportamento attraverso algoritmi, di manipolazione dell'attenzione attraverso meccanismi di *engagement* (“coinvolgimento interattivo e impegnato”), di concentrazione di potere economico e informazionale in poche mani (Van Dijck, 2013; Zuboff, 2019). E questi spazi, quando diventano arene di protesta politica, portano con sé tutti i loro presupposti di *design*, le loro particolari *affordances* (“aspetti formali/potenzialità espressive”), i propri meccanismi di profitto, e, soprattutto, le loro debolezze strutturali.

La prospettiva antropo-socio-critica richiede, quindi, di indagare attentamente come le proprietà specifiche di una piattaforma digitale – la sua architettura tecnica, il suo modello di *business*, i suoi algoritmi di raccomandazione, la sua resistenza o sensibile esposizione alla censura – influenzino, oltre che il canale attraverso il quale il dissenso si esprime, soprattutto la forma sostanziale di quest'ultimo medesimo. Ration per cui, giusto per fare un esempio, una piattaforma decentralizzata e criptata come Telegram genera forme di coordinamento radicalmente diverse da

quelle possibili attraverso Twitter, la cui architettura fa affidamento su un algoritmo proprietario di amplificazione (Rogers, 2020).

2.3. L'incompletezza della letteratura contemporanea

Nonostante questa svolta critica, la letteratura accademica rimane, tuttavia, caratterizzata da un'incompletezza teorica considerevole. Specificamente, il corpo fondamentale di studi correnti su dissenso e tecnologia digitale tende a concentrare la propria attenzione su tre elementi: 1) le strategie di mobilitazione dei “dissidenti”; 2) le tattiche di repressione dei regimi autoritari; 3) il ruolo mediatore delle piattaforme nel facilitare o impedire la comunicazione (Castells, 2012; Della Porta, & Diani, 2020). Ciò che rimane largamente non esaminato è un fattore, che, alla luce dei recenti sviluppi tecnologici, diviene sempre più centrale, ovvero il ruolo degli attori non-umani dotati di forme di agentività distribuita, algoritmica e parzialmente autonoma. In altre parole, la questione degli strumenti di automazione, dei sistemi di *machine learning*, dei *chatbot*, e più in generale, di ciò che si potrebbe denominare *LA gestita* – non nel senso di una singolarità cosciente e consapevole, ma nel significato tecnico di sistemi che manifestano comportamenti adattativi, responsivi e parzialmente auto-organizzati – resta ampiamente sullo sfondo della riflessione accademica.

Eppure, nel contesto specifico del dissenso all'interno di regimi autocratici, questi attori non-umani acquistano una rilevanza teorica e pratica sempre più marcata. Quando, infatti, i coordinatori di proteste delegano ai *chatbot* il compito di aggregare informazioni dai colleghi dissidenti, quando utilizzano reti neurali per contare i voti in elezioni tecnicamente illegali, e, ancora, quando sfruttano algoritmi di amplificazione per distribuire messaggi contestativi su larga scala, allora la sostanza del dissenso stesso si altera in maniera drastica, nel senso che diviene un'azione, come poco sopra accennato, *co-prodotta*, *co-costituita*, *co-orchestrata* da strutture complesse in cui gli elementi umani e non-umani si compenetrano reciprocamente.

3. Verso il paradigma della *machinery of dissent*: la riconfigurazione del dissenso politico

3.1. Il concetto di *machinery*: dalla metafora alla teoria

La proposta concettuale di una *machinery of dissent* (“macchina del dissenso”; d'ora in poi *MoD*), avanzata dalla politologa e ricercatrice svedese-bielorussa Alesia Rudnik (2024), rappresenta uno scarto/scatto teorico ragguardevole nella comprensione della resistenza politica contemporanea, anche se è essenziale non interpretare questa espressione meramente in termini metaforici, nel

sensu che non si tratta tanto di affermare che il dissenso *funzioni come* una macchina, operando secondo meccanismi di causa-effetto inflessibilmente determinati, quanto, al contrario, di concepire quell'espressione – *MoD* – quale descrizione delle modalità attraverso le quali il dissenso contemporaneo è realmente costituito, organizzato e “performativizzato”.

Dunque, se ben si osserva, nonostante la metafora della “macchina” evochi tradizionalmente immagini di meccanismi rigidi, deterministici, prevedibili, purtuttavia, nella concettualizzazione che affiora dagli studi sulla resistenza politica contemporanea, la *MoD* è tutt'altro che una macchina nel senso tradizionale. È, invece, la macchina nel significato che intendono gli studiosi di scienze e tecnologie, ossia una composizione e un accorpamento di elementi eterogenei – umani e non-umani, materiali e immateriali, intenzionali e non-intenzionali –, che, attraverso la loro continua combinazione, generano effetti politici imprevisi e di rado completamente controllabili.

La *MoD*, quindi, è costituita da “dissidenti/dissenziatori/oppositori” e coordinatori, ma anche, e ormai soprattutto, da tecnologie digitali, infrastrutture di comunicazione, *affordances* di piattaforme, algoritmi, architetture di rete, ognuno dei quali elementi, piuttosto che essere meramente un ingranaggio passivo in una macchina anonima e inerte, si comporta come una componente in grado di esercitare una forma di agentività che è reale e consequenziale quanto quella esercitata dagli attori umani. Infatti, un algoritmo che amplifica selettivamente certi messaggi, oltre a essere uno strumento per la diffusione di informazioni, è un *attore*(/attante) che *decide* quali contenuti meritino attenzione e quali debbano rimanere invisibili. Allo stesso modo, un *chatbot* che coagula informazioni dai protestatari certamente non è da considerarsi come un semplice collettore neutro/neutrale di dati, ma, piuttosto, come un intermediario che modella quale tipo di informazione possa essere acquisita, come possa essere organizzata e secondo quale logica temporale possa essere confezionata e impiegata.

3.2. L'agentività distribuita e la condivisione dell'azione

Per meglio comprendere il significato dell'operatività della *MoD* è necessario riconoscere che l'“agentività politica”, ovvero la capacità di esercitare effetti rilevanti specificamente nell'ambito politico, è una proprietà che, oltre ad essere posseduta da attori umani, si può dire che sia, odiernamente, connotata in senso evidentemente distribuito e relazionale tra umani e non-umani all'interno di sistemi socio-tecnici complessi. A tal proposito, la ricerca recente in ordine ai processi di ibridazione antropo-macchinica – filtrata attraverso la lente speculativa dell'*Actor-Network Theory* (ANT) (Baron, & Gomez, 2016; Barron, 2003; Polieri, 2024) e dei *Science and Technology Studies* (STS) –, ha rivelato che forme importanti di agentività emergano, piuttosto che

da attori “discreti” e “pre-costituiti”, in particolare attraverso il *processo continuo di inter-azione* tra elementi eterogenei (Barad, 2007; Suchman, 2007). In altre parole, l’agentività non è caratteristica che gli attori “prima” *possiedono* e “poi” *esercitano* in maniera lineare, ma, più precisamente, è ciò che viene *prodotto* attraverso il coinvolgimento reciproco, la co-evoluzione, l’associazione contingente di molteplici attori.

In tal modo si può ribadire quanto la comprensione dell’agentività distribuita riveli come i protestatari non siano semplicemente gli *agenti attivi* che utilizzano *passivamente* tecnologie strumentali per il raggiungimento di scopi predeterminati. Al contrario, nel momento in cui si iscrivono in determinate piattaforme o coordinano operazioni e uomini attraverso particolari canali di messaggistica o, ancora, delegano compiti organizzativi a *chatbot* e sistemi automatizzati, vengono trasformati dall’interazione con questi sistemi tecnici. Per cui, se, per un verso, le loro capacità organizzative vengono amplificate, così come, al contempo, le loro vulnerabilità vengono esacerbate, per un altro, essi stessi acquisiscono la possibilità di una gestione delle proprie attività su scale territoriali inedite, divenendo, però, tracciabili, sorvegliabili e controllabili da parte di regimi oltremodo evoluti nella loro capacità tecnica di repressione.

3.3. La meccanica interna della *MoD*

Cogliere il funzionamento interno della *MoD* significa delineare meticolosamente il percorso attraverso il quale peculiari compiti organizzativi vengono delegati ai sistemi tecnici, afferrare come questi sistemi modifichino la natura di tali compiti, e, infine, analizzare come queste modificazioni producano effetti politici che *eccedono* frequentemente le intenzioni degli attori umani coinvolti. Se si prendono, ad esempio, i *chatbot* di *feedback* impiegati durante alcune proteste in Bielorussia nel 2020 (Rudnik, 2024; Bedford, 2021), essi sono stati configurati sia per raccogliere informazioni dai dissidenti, posizionati in diverse località geografiche, a proposito delle operazioni condotte dalla polizia locale, sia per acquisire notizie circa la densità delle folle e i rischi per la sicurezza degli operatori sul campo. In apparenza, il *chatbot*, in quei casi particolari, ha funzionato come uno strumento di raccolta-dati, come una tecnologia (pseudo-)neutrale il cui scopo era facilitare il coordinamento umano.

Ciononostante, un’analisi più sottile rivela la complessità nascosta di questa “apparente semplicità”. Infatti, il *chatbot*, nel suo stesso *design* e nelle sue *affordances*, *modella* quale tipo di informazione possa essere efficacemente comunicata. In tal senso, visto che non è possibile trasmettere al *chatbot* l’intera ricchezza, ambiguità e pluralità articolativa dell’esperienza di protesta, ma solo coordinate geografiche, densità numeriche, nomi di strade e descrizioni di veicoli, in pratica il plesso informazionale che *resiste* a questa categorizzazione – il senso di comunità, la

dimensione emotiva della protesta, le ambiguità morali dei compromessi tattici – rimane non codificato, e, pertanto, non “aggregato” dal sistema, al punto che si viene a dimostrare quanto il *chatbot*, in realtà, da mero strumento di raccolta-dati, passi ad essere “energia digitale” che sagoma quali aspetti della realtà politica possano diventare centralizzati, coordinabili, ottimizzabili, e quali debbano, al contrario, restare marginalizzati, disperdibili e ignorabili. Inoltre, il *chatbot* crea una continuità temporale artificiosa: funzionando 24 ore su 24, senza mai stancarsi o demotivarsi, dal momento che non è costitutivamente soggetto alle contingenze del corpo umano, esso consente che i coordinatori della protesta vengano sottoposti alla pressione continua della raccolta di informazioni, del monitoraggio della situazione e del mantenimento di una vigilanza perpetua. Pertanto, la macchina genera una temporalità propria, che, insovrapponibile a quella della protesta “biologicamente incorporata”, si presenta come quella tipica della *computazione permanente*. In questo modo, la *MoD* non si limita a facilitare il dissenso umano già costituito, ma genera forme di temporalità, ritmi e intensità mai prima esperite.

4. L'IA come attore politico. La nuova dimensione del dissenso automatizzato

4.1. La definizione dell'IA nel contesto del dissenso

Quando si parla di IA nel contesto della *MoD*, occorre sviluppare una sua definizione teoricamente rigorosa, ma anche operativamente utilizzabile. L'IA non deve essere qui intesa nel senso fantascientifico di una superintelligenza cosciente, che pensa e agisce in maniera autonoma. Piuttosto, nella dimensione del dissenso politico, l'IA deve essere concepita come un complesso di sistemi computazionali – algoritmi di apprendimento, reti neurali, modelli statistici, architetture di processamento –, che esibiscono forme di comportamento adattativo, responsivo e parzialmente auto-organizzato rispetto a determinati ambiti di *input* e di *output*.

Nel perimetro specifico della tesi di Rudnik (2024), in questa sede particolarmente scandagliata, i sistemi di IA che emergono nella *MoD* includono *chatbot* con capacità di elaborazione del linguaggio naturale, reti neurali addestrate per il riconoscimento di *pattern* e provviste dell'abilità nell'elaborazione di conteggio/enumerazione (amministrativa), algoritmi di amplificazione e di filtraggio. Ognuno di questi sistemi rappresenta, come sopra appena sfiorato, una forma di *intelligenza gestita* (*managed intelligence*), ovvero un'intelligenza progettata, implementata e messa in funzione da attori umani, ma che, una volta posta in circolazione, acquisisce una qualche forma di *autonomia* e una capacità di produrre effetti non completamente prevedibili e/o gestibili dai suoi creatori.

4.2. L'IA come mediatore cruciale tra domande e risposte politiche

Nella *MoD*, l'IA, da quello che si sarà potuto intendere nel discorso sino ad ora sviluppato, non occupa una posizione marginale o strumentale. Al contrario, essa rappresenta un elemento sempre più cruciale nella mediazione tra le aspirazioni politiche diffuse dei protestatari e la loro realizzazione pratica in forma di coordinamento collettivo effettivo. Si consideri, a questo punto, il problema della mobilitazione attuata in proporzioni spaziali e umane notevoli: il coordinamento di migliaia o centinaia di migliaia di individui dispersi geograficamente, senza un'autorità centrale visibile e senza una gerarchia organizzativa formale, rappresenta un problema computazionale estremamente complesso. Visto che, realisticamente, non è possibile che un gruppo di coordinatori – individui con risorse ridotte, tempo circoscritto, capacità/possibilità cognitiva limitata – mantenga una visione d'insieme della situazione e capisca dove la pressione sia più forte, dove i rischi siano più elevati e dove la pratica del coordinamento sia meno robusta, l'impiego del paradigma teorico-prassico della *MoD*, superando il vecchio modello coordinamentale pre-digitale centrato su strutture organizzative formali, gerarchia e disciplina, propone un'invitante soluzione alternativa, ovvero quella di delegare una parte cospicua di questo compito a sistemi di IA. I *chatbot* che raccolgono informazioni in tempo reale da una pluralità indeterminata di protestatari coagulano tali informazioni secondo logiche predefinite e le rendono accessibili ai coordinatori tramite interfacce ottimizzate, in tal modo ridefinendo attivamente/“attorialmente”/“protagonisticamente” la questione stessa della *situazione* politica. La quale, invece di essere ciò che i coordinatori possono conoscere attraverso l'esperienza diretta, attraverso il rapporto personale con i militanti locali o attraverso intuizione e saggezza accumulate nel tempo, si muta in ciò che *i sistemi di IA* certificano come rilevante, raggruppano come denso di significato, presentano come “azionabile”/“agibile” (Latour, 1987).

4.3. Le reti neurali e il “conteggio alternativo”: l'automatizzazione della sovranità contaminata

Una modalità particolarmente illuminante dell'impiego di sistemi di IA nel dissenso contemporaneo è rappresentata dall'utilizzo di reti neurali per il conteggio dei voti durante elezioni, per così dire, non formali e/o alternative, aspetto della *MoD*, questo, che merita una certa considerazione poiché rivela come l'IA non si limiti a svolgere compiti di acquisizione e conglomerazione di informazione/i, ma viene utilizzata per produrre la stessa *evidenza politica* da cui dipendono rivendicazioni di legittimità democratica. Il caso qui specificamente richiamato è quello delle proteste in Bielorussia nel 2020 – poco sopra appena lambito e suggerito – durante le quali i coordinatori dell'opposizione organizzarono un'elezione parallela a quella ufficiale,

mediante cui i cittadini poterono manifestare la loro preferenza politica al di fuori dei meccanismi repressivi dello Stato. In tale condizione, nonostante il conteggio manuale di decine di migliaia di voti distribuiti su una vasta area geografica rappresentasse un compito organizzativo estremamente complesso, fu comunque individuata la soluzione dell'addestramento delle reti neurali al fine di riconoscere automaticamente i voti, contarli e sintetizzarli/strutturarli (Rudnik, 2024).

L'esempio appena riportato è oltremodo eloquente per diverse ragioni. In primo luogo, rivela come l'IA possa venire impiegata come strumento non solo di comunicazione, ma anche di *produzione della realtà politica stessa*. In altri termini: l'elezione alternativa non è *vera* nel senso di essere legale o riconosciuta dallo Stato, ma in quello della capacità dell'opposizione di produrre numeri *credibili*, verificabili e difficili da delegittimare. E ciò grazie al fatto che le reti neurali, attraverso la loro aura di oggettività scientifica, contribuiscono a questa produzione di credibilità, così come i numeri che esse generano ed esibiscono acquistano una forma di autorità superiore a quella dei semplici giudizi umani. In secondo luogo, questo esempio rivela anche i rischi di una dipendenza eccessiva da sistemi di IA. Nel momento, infatti, in cui il conteggio alternativo è delegato, per l'appunto, ad *artificial neural networks* (ANN), il sistema stesso diviene vulnerabile a errori computazionali, *bias* negli algoritmi di riconoscimento e possibilità di manipolazione da parte di attori statali che potrebbero infiltrarsi nel sistema. Quindi, se è vero che l'automazione genera efficienza, è altrettanto vero che essa produce anche inedite fenditure nel sistema di coordinamento dissentivo.

4.4. Algoritmi di amplificazione e governo della visibilità politica

Un'ulteriore importante dimensione dell'IA nella *MoD* è rappresentata, come già annunciato, dai meccanismi algoritmici di amplificazione e di filtraggio, che determinano selettivamente la visibilità di alcuni contenuti politici e, congiuntamente, i loro stessi fruitori. Questo, che ad alcuni potrebbe apparire semplicemente come un problema (interno) di *comunicazione* nel senso tradizionale del termine e del concetto, è in realtà un problema di *governo* della visibilità politica, della “costruzione di pubblici” e della definizione di chi conti o meno nell'arena politica. Nel concreto, gli algoritmi impiegati da piattaforme come TikTok, che non sono pubblicamente tracciabili o modificabili dagli utenti, determinano quale contenuto venga amplificato, quale oscurato, e, addirittura, quale completamente cancellato. Nel contesto della resistenza politica, tali algoritmi acquisiscono una rilevanza profonda, dal momento che, se un contenuto di protesta viene potenziato/intensificato dall'algoritmo, chiaramente riesce a raggiungere milioni di utenti e può catalizzare una mobilitazione di massa; ma, se il medesimo contenuto viene de-amplificato o

nascosto, rimane conseguentemente confinato a una nicchia di utenti già consapevoli e impegnati (Van Dijck, 2013). Più in generale, dunque, gli algoritmi di amplificazione esprimono una certa *agentività*, che non è né completamente controllata dai militanti (inabilitati, di per sé, a modificare gli algoritmi) né dal regime autoritario (che, ordinariamente, non ha accesso *diretto* al controllo algoritmico, anche se può tentare di influenzarlo *indirettamente*). L'algoritmo possiede, quindi, una sorta di *autonomia relativa*, generativa di effetti politici rilevanti su *entrambi* i lati del conflitto. Per questo, un algoritmo potrebbe, attraverso i suoi meccanismi di amplificazione, favorire talvolta contenuti dissentivi talaltra contenuti di propaganda autoritaria, a seconda della logica sottostante di *engagement* di massimizzazione e di fidelizzazione dei propri utenti.

5. Delega, automazione e paradossi dell'organizzazione politica decentralizzata

5.1. La logica della delega nel coordinamento dissentivo

Sempre all'interno degli studi sulla *MoD* si distingue la nozione di *delega*, ossia il processo attraverso il quale specifici compiti umani vengono trasferiti a sistemi tecnici, modificando in maniera sostanziale la natura di tali compiti e le conseguenze politiche che ne derivano (Latour, 1988). Essa, ordinariamente concepita come una scelta strategica compiuta dai coordinatori di proteste, che affidano scientemente "incarichi" alle macchine, molto più corposamente ed essenzialmente si presenta come processo emergente, contingente e produttore effetti non previsti, nel senso che, nel caso, per esempio, dell'impiego di *chatbot* da parte di *leader* attivisti finalizzato alla raccolta di informazioni, essi, in realtà, più che semplicemente stare optando per uno strumento, mettono in moto una cascata di conseguenze in grado di trasformare l'aspetto e l'operatività del coordinamento stesso.

Accanto a ciò, la delega comporta una forma di *standardizzazione* del compito, nel senso preciso per cui le informazioni, per essere debitamente intercettate e raccolte da un *chatbot*, devono essere convertite in strutture che quest'ultimo possa processare. Cosa che implica che la ricchezza, l'ambiguità e la complessità dell'esperienza umana del dissenso possa eventualmente, quanto tendenzialmente, essere semplificata, ridotta, formattata e, per l'appunto, standardizzata, a tal segno che elementi connotativi della situazione politica – quali paura, esitazione, conflitto tattico, differenze di percezione – possano andare perduti.

Inoltre, la delega produce anche una *spazializzazione* del compito, in virtù del quale processo, in corrispondenza della raccolta delle informazioni da migliaia di punti dispersi geograficamente e della loro aggregazione in una sede centrale, prende corpo, sempre più sensibilmente, una forma di *visibilità concentrata*, in sé radicalmente differente dalla *conoscenza distribuita* caratterizzante le

forme tradizionali di organizzazione politica. Mentre, infatti, il coordinatore di proteste del passato doveva sviluppare relazioni personali con i referenti locali, contare sulla loro saggezza esperienziale e fidarsi del loro giudizio, quello attuale, per così dire, “*chatbot*-izzato”, accede a una complessa *mappa* della situazione prodotta dal sistema di accumulazione di dati, la quale, per un verso, ha il vantaggio di essere maggiormente “olistica”, aggiornata in tempo reale e ottimizzata per la visibilità, per un altro, ha lo svantaggio di essere necessariamente incompleta, di perdere la dimensione locale della situazione e di essere suscettibile di errori di misurazione e di *bias* degli algoritmi di aggregazione.

5.2. La frammentazione nel coordinamento e la perdita del controllo centralizzato

Uno dei paradossi più rimarchevoli della *MoD* si manifesta nel momento in cui si riconosce che la suddetta delega a sistemi tecnici generi, allo stesso tempo e intra-conflittualmente, una *centralizzazione* e una *decentralizzazione* del coordinamento. Se, da un lato, attraverso i sistemi di raccolta dei dati e di comunicazione centralizzata, come appena riferito, si sviluppa una particolare inedita forma di visibilità e di controllo (i coordinatori possono, infatti, *vedere* la situazione nel suo insieme e comunicare direttive ad ampio raggio), dall'altro lato, però, la dipendenza da sistemi tecnici decentralizzati (ovvero il fatto che ogni protestatario possieda il proprio *smartphone* e il proprio accesso a piattaforme specifiche) produce una frammentazione che rende impossibile un controllo completamente centralizzato.

Questa tensione tra centralizzazione e decentralizzazione è ben illustrata proprio nel caso già sopra analizzato dell'elezione alternativa in Bielorussia. Mentre, infatti, il processo di conteggio dei voti era potenzialmente “con-centrato” (attraverso le reti neurali che agglomeravano i dati), il processo in sé di votazione era radicalmente “de-centrato”, in quanto ogni cittadino poteva partecipare dal proprio domicilio, senza dover accedere a una sede fisica ufficiale. Cosa che rendeva, certo, la dinamica della protesta altamente resiliente rispetto alla repressione fisica diretta (i regimi autoritari semplicemente non potevano occupare le strade o disperdere le folle), ma, contestualmente, determinava la debolezza del sistema e la sua esposizione a forme alternative di controllo, nel senso che il regime poteva tracciare i partecipanti attraverso i loro dispositivi, accedere ai dati della piattaforma da costoro utilizzata oppure applicare pressione psicologica su coloro che sospettava avessero partecipato a quel processo elettorale alternativo.

5.3. La questione della vulnerabilità strutturale e del rischio di cattura

Strettamente connessa alla delega di compiti organizzativi a sistemi di IA e a piattaforme tecnologiche è la generazione di versioni alternative di *precarietà e vulnerabilità strutturale* nel/del sistema di coordinamento. Nel momento in cui i dissidenti delegano funzioni essenziali di gestione organizzativo-operativa della protesta a piattaforme di proprietà di entità esterne (aziende multinazionali o servizi di *hosting*, ovvero di messa a disposizione su un server di uno spazio virtuale per ospitare file, siti *web* o applicazioni, reso accessibile agli utenti tramite Internet), essi, in pratica, si assoggettano a una dipendenza notevole, difficile da controllare completamente.

Nei casi, ad esempio, in cui il dissenso è passato per lo più da Telegram, i protestatari sono stati automaticamente soggetti al rischio tanto che tale piattaforma cessasse di funzionare e che i dati da essa raccolti fossero compromessi (cosa che effettivamente è possibile temere soprattutto all'interno di contesti di sorveglianza statale) quanto che l'algoritmo di Telegram fosse modificato dal proprietario della piattaforma in modi che avrebbero compromesso il coordinamento medesimo (Rogers, 2020).

Inoltre, molti sistemi di IA utilizzati dai gruppi impegnati nella gestione delle contestazioni, e in particolare i *chatbot* di *feedback*, proprio perché non erano originariamente disegnati per operare in contesti di conflitto politico ad alta intensità di rischio di repressione violenta, provenendo, in sostanza, direttamente dall'industria commerciale, nel momento della loro trasposizione nel contesto di protesta hanno esibito fragilità inaspettate.

Ora, per essere ancora più chiari e puntuali su tali due fronti indagativi, ovvero su Telegram e sui *chatbot* di *feedback*, conviene operare una breve ulteriore sosta analitica, poco più approfondita. In merito a Telegram, si può dire che sia una piattaforma di messaggistica che offre il vantaggio dell'*end-to-end encryption*, la criptazione, cioè, dei messaggi tra mittenti e destinatari, caratterizzata dall'impossibilità teorica per gli stessi operatori di Telegram di accedere al contenuto di questi, cosa che rappresenta, nella fattispecie osservata, un vantaggio significativo per i dissidenti, i quali possono articolare e gestire attività potenzialmente "illegali" all'interno di regimi dispotici e autoritari senza il timore immediato di una sorveglianza diretta (Durov, 2020). Nonostante, in linea generale, la situazione sia quella appena descritta, l'impalcatura tecnica di Telegram contiene, comunque, al suo interno diverse paradossalità, che mettono in discussione quella sua connotazione architettonica.

In primo luogo, mentre i messaggi individuali sono criptati, i metadati associati ai messaggi – informazioni su chi comunica con chi, quando gli utenti comunicano, da quale localizzazione geografica si sviluppa la comunicazione: tutte informazioni che, calate nello specifico contesto

della dissidenza politica qui analizzata, sono in grado di rivelare intere strutture organizzative di reti di dissenso a un governo che le attenzionasse – rimangono, invece, ipoteticamente accessibili (Akbari & Gabdulhakov, 2019).

In secondo luogo, Telegram è stata configurata primariamente per la “comunicazione tra pari” (*peer-to-peer messaging*) e non per il coordinamento di massa altamente strutturato, ancor meno gerarchizzato, ragion per cui, quando viene impiegata per gestire e organizzare migliaia o decine di migliaia di protestatari, tale piattaforma è come se fosse, in un certo senso, *hackerata* dai coordinatori, ossia trasformata in uno strumento completamente differente rispetto alla sua originaria finalizzazione d'uso. Ovviamente tutto ciò comporta l'emergenza di forme di comunicazione del tutto inedite, soprattutto in riferimento alla possibilità di modificazione della stessa struttura comunicativa di tipo “uni-direzionale” e “top-down” (da “un” editore a “molteplici” utenti) specificamente caratterizzante i canali Telegram, i quali, per l'appunto, sono configurati in modo diverso rispetto ai messaggi diretti, abilitati, invece, a consentire lo scambio bi-direzionale e quindi il *feedback*, secondo un'impostazione trasmissionale democratica decentralizzata, questa, sì, frequentemente associata all'impiego di piattaforme digitali nell'ambito del dissenso politico (Wijermars & Lokot, 2022). Per questo, nell'ambito del coordinamento delle proteste contro regimi autoritari, i *chatbot* di *feedback* – applicazioni automatizzate attraverso le quali gli utenti possono inviare informazioni, foto, localizzazioni, che vengono poi concentrate e rese disponibili ai coordinatori attraverso interfacce specifiche – rappresentano proprio il tentativo di risolvere quel problema di asimmetria comunicativa sopra descritto ed evidenziato (segnatamente in relazione ai canali Telegram), attraverso il ristabilimento di una qualche forma di comunicazione “a-doppio-senso”, grazie alla quale ai protestatari viene permesso di segnalare eventi sul terreno successivamente raccolti e comunicati ai coordinatori.

Tuttavia, il fatto stesso di progettare e implementare *chatbot* in tali scenari altamente conflittuali genera numerose complicazioni tecniche e politiche. In prima istanza, il *chatbot* deve essere *addestrato* a riconoscere quale tipo di informazione sia rilevante e quale non lo sia, operazione, questa, che comporta sia decisioni algoritmiche cruciali circa cosa conti come “informazione” all'interno di tali situazioni sia un'alternativa conseguente mappatura del “territorio di protesta” (Costanza-Chock, 2020). In seconda istanza, il *chatbot* deve essere resistente al “rumore” e alla “disinformazione”, nel senso che, nel quadro di una protesta/rivolta ad alta intensità, molti individui potrebbero inviare informazioni false, esagerate, o semplicemente “con-fuse”, a fronte di cui il *chatbot* deve disporre di meccanismi per discernere tra segnalazioni affidabili e puro rumore, distinzione che potrebbe risultare, però, estremamente problematica. Detto in altro modo: cosa rappresenta “rumore” in una situazione di incertezza e panico diffusi? Come può un algoritmo determinare la credibilità di una segnalazione quando le fonti umane stesse sono

immerse in dimensioni caratterizzate da parzialità e (violenta) ostilità? (Crawford, 2021). In pratica, il *chatbot*, nel tentativo di filtrare il rumore, rischia seriamente e sistematicamente di eliminare informazioni fondamentali o di amplificarne di errate, che corrispondono ai *pattern* sui quali è stato addestrato. In terza istanza, i *chatbot* di *feedback* generano una straordinaria e originale *tracciabilità* dei dissidenti e dei loro movimenti, nel senso che ogni messaggio inviato a un *chatbot* rimane potenzialmente archiviato, isolabile e collegabile a un individuo specifico attraverso gli stessi identificativi del dispositivo impiegato. Nella cornice, quindi, di un regime autocratico, capace di una raffinata e pervasiva struttura di sorveglianza di massa, questa tracciabilità rappresenta un rischio politico esistenziale notevole per i protestatari, i quali, inviando informazioni ai *chatbot*, potrebbero, pertanto, scoprire, a posteriori, che il regime abbia potuto avere accesso ai loro dati e utilizzato quelle informazioni per identificarli e arrestarli (Gohdes, 2024). Dalla quale situazione, ancora una volta, non può che ricavarsi la lezione per cui la stessa tecnologia, che amplifica la capacità di *coordinamento dissidenziale*, genera contestualmente nuove crepe nel sistema della pratica oppositiva.

5.4. TikTok e l'archivio digitale del dissenso

Se Telegram costituisce la piattaforma per il coordinamento, per così dire, *invisibile* delle proteste, TikTok rappresenta il *medium* attraverso il quale il dissenso acquisisce una forma *pubblica*, performativa e condivisibile. Le pratiche di dissenso realizzate in tale sfera digitale, per esempio durante le manifestazioni contro il regime di Putin nel gennaio 2021, rivelano dinamiche radicalmente differenti rispetto a quelle mediate da Telegram, pur rimanendo parte della medesima *MoD*.

Gli algoritmi di raccomandazione, attraverso cui opera TikTok, capaci di determinare quale contenuto possa essere mostrato e a chi, in sé non sono trasparenti e nemmeno modificabili dagli utenti, rappresentando, così, una delle versioni più sofisticate di agentività algoritmica disponibili nelle/sulle piattaforme commerciali contemporanee. Nel particolare contesto delle proteste contro regimi autoritari, l'algoritmo di TikTok acquisisce una rilevanza politica considerevole, nella misura in cui può determinare se un video di protesta debba raggiungere migliaia di fruitori oppure pervenire a una manciata di utenti selezionati.

Dunque, a differenza di Telegram – dove il coordinamento è essenzialmente nascosto –, TikTok produce una sorta di *testimonianza pubblica* delle proteste, dato che i video caricati su tale piattaforma diventano parte di un *archivio digitale collettivo del dissenso*, persistente, ricercabile e aggregabile, così da rappresentare una forma di memoria politica assolutamente differente rispetto a quelle tradizionali di documentazione storica. Esso, infatti, è elaborato e costruito non

da storici o da archivisti professionisti, ma da migliaia di utenti individuali, che condividono le loro esperienze di protesta in tempo reale, e, per questo, è profondamente decentralizzato e distribuito sugli *hard drive* (“dischi rigidi”) di milioni di utenti, oltre che, contemporaneamente, ricercabile attraverso gli algoritmi di TikTok stesso. In ragione di quanto appena affermato, si può consequenzialmente sostenere che, nel momento in cui uno Stato repressivo dovesse tentare di negare che delle proteste abbiano avuto luogo, oppure di minimizzare il loro significato, l'archivio digitale su TikTok fornirebbe delle solide contro-evidenze, quali testimonianze visive e vocali dirette della loro effettuale realtà. Ciononostante, anche questo archivio si presenta come “forabile” e aggredibile, se si pensa al fatto che un regime potrebbe tentare di censurare TikTok (cosa che è già effettivamente occorsa in diversi Paesi), di modificarne gli algoritmi di raccomandazione per oscurare il contenuto di qualche protesta e di utilizzare aggiornatissime raffinate tecniche di *deepfake* (“manipolazione informazionale artificiale”) e di disinformazione per delegittimarne la capacità di testimonianza e di diffusione pubbliche.

6. Conclusioni. Verso un'ecologia antro-po-socio-tecnica critica del dissenso

La *MoD* rappresenta, dunque, un progresso/avanzamento teorico notevole rispetto ai paradigmi precedenti di comprensione del dissenso e della protesta politici, anche se tale concetto contiene al suo interno diverse tensioni irrisolte e ambiguità, che richiedono ulteriore elaborazione teorica. Per primo, la metafora della *macchina* rischia di suggerire una forma di *determinismo tecnico*, come se, una volta messa in moto, la *MoD* fosse solo capace di generare esiti politici in qualche maniera immediatamente predeterminati o inevitabili. Condizione, questa, smentita proprio dalla ricerca empirica sulla “protesta tecnologica” nella contemporaneità, la quale rivela che, al contrario, tali esiti rimangono radicalmente contingenti e dipendenti dalle decisioni specifiche, dalle circostanze locali e dalle capacità dei coordinatori delle proteste di negoziare con i sistemi tecnici e di adattarsi alle loro caratteristiche (Law, 2004). In pratica, la *MoD* non produce ineluttabilmente vittorie democratiche, ma, più frequentemente, una mescolanza complessa di piccoli guadagni, sconfitte e trasformazioni inaspettate della forma ontologica medesima del processo di opposizione.

Per secondo, la nozione di *machinery* enfatizza eccessivamente l'efficienza, l'ottimizzazione e la razionalità strumentale, quando, a ben guardare, la protesta politica è ordinariamente attraversata da dimensioni irrazionali, emotive e affettive, che resistono alla dinamica della massimizzazione e all'automazione. Per questo, ad esempio, il fatto che un dissidente decida di affrontare “fisicamente”, col suo proprio corpo, la polizia durante una manifestazione particolarmente intensa, se non proprio violenta, non può essere completamente integrato in una *machinery* di

coordinamento, visto che qualsiasi forma di *escrescenza emotiva* e di irrazionale passionalità si pone come “eccedenza” che la *MoD* non è in grado totalmente di assorbire, sussumere, contenere o controllare (Suchman, 2007).

Quello che, dunque, emerge da un’analisi attenta dei fenomeni contemporanei di dissenso politico tecno-informatico in regimi autocratici è la necessità di sviluppare una concettualizzazione al tempo stesso raffinata/evoluta teoricamente e attenta alla pluralità e alla specificità dei contesti territoriali/regionali. La *MoD* acquisisce, in tale direzione, significati oltremodo differenti a seconda del quadro politico in cui opera, delle capacità tecniche dei regimi di repressione, delle competenze dei coordinatori della protesta e delle specificità delle piattaforme tecnologiche impiegate (Rudnik, 2025). Se nel contesto bielorusso del 2020 – qui diffusamente richiamato grazie agli studi di Rudnik, sui quali si è inteso concentrare particolarmente l’attenzione euristica – la *MoD* era caratterizzata da una relativa sofisticazione tecnologica da parte dell’opposizione, combinata/interrelata con un regime che stava iniziando ad acquisire sempre maggiori capacità di repressione digitale, senza essere capace ancora di implementarle nella loro totalità, nella cornice operativa russa del 2021 – cui in questa sede si è solamente accennato – il regime aveva già sviluppato una raffinata capacità di sorveglianza e di censura digitali, il che modificava, e non di poco, le possibilità di azione della *MoD*. Da tutto ciò, dunque, risulta evidente che non esista un’unica *macchina del dissenso*, ma piuttosto una molteplicità di “macchine” differenti, relative e conformi ai contesti, alle temporalità, alle piattaforme e alle configurazioni di potere politico locale. Situazione che meriterebbe la genesi di una teoria adeguata del dissenso politico contemporaneo, pronta a rendersi sensibile a tale molteplicità, evitando, così, la tentazione di universalizzare il concetto in questione in una formula rigida e decontestualizzata.

Un ulteriore elemento, meritevole di considerazione, riguarda il fatto che la *MoD* si prospetti quale dimensione in grado di produrre una trasformazione profonda nella struttura stessa della rappresentanza politica e, soprattutto, della sovranità popolare. Se, tradizionalmente, quest’ultima era concepita come la capacità collettiva di un popolo di determinare il proprio destino attraverso forme di deliberazione democratica, con l’introduzione della prassi complessa della *MoD* una parte considerevole tanto dell’ordinario processo di deliberazione quanto di un eventuale coordinamento del dissenso viene automatizzata, delegata a sistemi tecnici che operano secondo logiche proprie, non trasparenti e non completamente controllabili dai soggetti umani coinvolti. In questo senso, si potrebbe affermare che la *MoD* realizzi un’autentica forma di *automazione della sovranità*, in virtù della quale la sovranità popolare, venendo parzialmente algoritmizzata, sempre più implica, in relazione alle capacità umane di agire collettivamente, sia *ampliamenti* (possibilità di coordinamento su dimensioni territoriali mai precedentemente sperimentate, di raccolta e di

concentrazione rapida di informazioni, di raggiungimento di pubblici maggiormente estesi) sia *vincoli* (dipendenza da piattaforme proprietarie, vulnerabilità rispetto a nuove forme di sorveglianza e manipolazione, riduzione della ricchezza dell'esperienza umana di protesta attraverso processi di standardizzazione e automazione).

Per concludere, si può affermare che l'indagine teorica condotta nel presente contributo abbia rivelato come la *MoD* – questa rete complessa di protestatari, coordinatori, sistemi di IA, piattaforme digitali e algoritmi – rappresenti una trasformazione profonda del profilo definitorio e operativo della resistenza politica contemporanea, che concerne non tanto l'*aggiunta* della “variabile tecnologica” a modelli pregressi di comprensione della protesta, quanto, piuttosto, la riconsiderazione delle categorie attraverso le quali è possibile pensare il politico, l'agentività, la sovranità e la resistenza. In tale perimetro di senso, l'IA, nella sua configurazione “gestita” e “distribuita”, invece di rappresentare un *fattore esterno* al dissenso, *mediandolo passivamente*, si presenta, invece, come *costitutiva* dell'essenza medesima del dissenso contemporaneo, generando possibilità originali di coordinamento e, al contempo, determinando debolezze e fragilità strutturali totalmente nuove. Per questo, una teoria adeguata del dissenso nel ventunesimo secolo dovrebbe partire da tale centrale ambivalenza/ambiguità, evitando sia l'ottimismo ingenuo, che vede l'IA come liberatrice/emancipatrice, sia il pessimismo cinico, che la concepisce come puro strumento di oppressione (Crawford, 2021; Feldstein, 2021).

Le ricerche future, quindi, dovranno esaminare ulteriormente: 1) le modalità specifiche attraverso le quali i regimi autocratici stanno progressivamente sviluppando ricercate e complesse capacità di contro-automazione per neutralizzare le diverse varianti della *MoD*; 2) le forme emergenti di dissenso, che non si affidano a piattaforme commerciali proprietarie, ma sviluppano infrastrutture alternative decentralizzate; 3) le implicazioni etiche e politiche della crescente informatizzazione dei processi di coordinamento politico; 4) le possibilità di sviluppo di configurazioni di agentività algoritmica democraticamente controllate e trasparenti (Gohdes, 2024).

Ciò che, in definitiva, risulta del tutto evidente è che, ormai, si sia imposta l'*era della politica socio-tecnica*, nella quale è pressoché impossibile pensare il politico, insieme alle modalità e alle iniziative di dissenso e di resistenza ad esso connesse, al di fuori del loro intreccio co-implicativo con i sistemi automatizzati, gli algoritmi e le infrastrutture materiali. Pertanto, l'attribuzione del corretto peso specifico ermeneutico a tale verticale trasformazione diventa una necessità scientifica intrascutibile per chiunque abbia intenzione di analizzare e comprendere sempre più a fondo le attuali forme di dissenso, di contestazione e di dissidenza.

Bibliografia

- Akbari, A. & Gabdulhakov, R. (2019). Platform surveillance and resistance in Iran and Russia: The case of Telegram. *Surveillance & Society*, 17(1/2), 223-231.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press.
- Baron, L.F. & Gomez, R. (2016). The associations between technologies and societies: The utility of actor-network theory. *Science, Technology and Society*, 21(2), 129-148.
- Barron, C. (2003). A strong distinction between humans and non-humans is no longer required for research purposes. A debate between Bruno Latour and Steve Fuller. *History of the Human Sciences*, 42(1), 77-99.
- Bedford, S. (2021). The 2020 presidential election in Belarus: Erosion of authoritarian stability and re-politicization of society. *Nationalities Papers*, 49(5), 808-819.
- Castells, M. (2012). *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. Wiley.
- Costanza-Chock, S. (2020). *Design justice: Community-led practices to build the worlds we need*. MIT Press.
- Crawford, K. (2021). *Atlas of AI: Power, politics, and the planetary costs of artificial intelligence*. Yale University Press.
- Della Porta, D. & Diani, M. (2020). *Social movements: An introduction* (3rd ed.). Wiley-Blackwell.
- Durov, P. (2020). We enabled our anti-censorship tools in Belarus so that people can circumvent censorship. *Telegram Blog*. <https://telegram.org/blog/belarus>
- Feldstein, S. (2021). *The rise of digital repression: How technology is reshaping power, politics, and resistance*. Oxford University Press.
- Gohdes, A.R. (2024). *Repression in the digital age: Surveillance, censorship, and accountability*. Cambridge University Press.
- Latour, B. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1988). Mixing humans and nonhumans together: The sociology of a door-closer. *Social Problems*, 35(3), 298-310.
- Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Routledge.
- Morozov, E. (2011). *The net delusion: The dark side of internet freedom*. PublicAffairs.
- Polieri, P. (2024). Gli agenti software e gli 'ibridi'. Dal paritetismo 'attanziale' umano/non-umano alla soggettività giuridica. *Euro-Balkan Law and Economics Review*, 2, 176-254.
- Rogers, R. (2020). Banned alternative social media and the algorithmic disenfranchisement of the extreme right. *Internet Policy Review*, 9(4), 1-31.

- Rudnik, A. (2024). Machinery of dissent: Exploring the techno-social practices of modern protests. *Internet Policy Review*, 13(4), 1-30.
- Rudnik, A. (2025). Practices and agencies in the Belarusian protests of 2020: Perspectives of protest participants and leaders. *Europe-Asia Studies*, 77(4), 537-560.
- Shirky, C. (2011). The political power of social media: Technology, the public sphere, and political change. *Foreign Affairs*, 28-41.
- Suchman, L. (2007). *Human-machine reconfigurations: Plans and situated actions*. Cambridge University Press.
- Tufekci, Z. (2013). 'Not this one': Social movements, the attention economy, and micromobilization. *American Journal of Sociology*, 57(7), 848-870.
- Van Dijck, J. (2013). *The culture of connectivity: A critical history of social media*. Oxford University Press.
- Wijermars, M. & Lokot., T. (2022). Is Telegram a "harbinger of freedom"? The performance, practices, and perception of platforms as political actors in authoritarian states. *Post-Soviet Affairs*, 38(1-2), 125-145.
- Zuboff, S. (2019). *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*. Luiss University Press.

Tendenze e dibattiti

Privacidad, consentimiento y Big Data en la sociedad de la información

por *Simone Saccomani**

ABSTRACT (ESP)

La información se ha convertido en uno de los principales recursos económicos del proceso productivo, otorgando un papel central a la recopilación, el tratamiento y el seguimiento de los datos personales con fines de segmentación y fidelización del consumidor. En este contexto, la privacidad deja de entenderse únicamente como el derecho a ser dejado en paz para configurarse como el derecho al control de la información personal y del consentimiento prestado. El uso del *Big Data* permite identificar correlaciones mediante algoritmos que influyen en los procesos de decisión. Aunque su utilización puede generar beneficios sociales, también plantea importantes desafíos relacionados con la protección de los datos personales, la validez del consentimiento, la explotación económica de la información y la concentración del poder informativo en manos de pocos intermediarios digitales. La falta de transparencia algorítmica y la asimetría entre proveedores y usuarios afectan al ejercicio de los derechos fundamentales y al futuro de la democracia. De ahí la necesidad de una regulación eficaz del *Big Data* y de la información personal, basada en los valores constitucionales y orientada a garantizar una ciudadanía digital activa y una auténtica libertad de desarrollo personal.

Palabras clave: información, consentimiento, datos personales, big data, algoritmos

Privacy, Consent, and Big Data in the Information Society

by *Simone Saccomani*

ABSTRACT (ENG)

Information has become one of the main economic resources of the production process, giving a central role to the collection, processing, and monitoring of personal data for consumer profiling and retention. In this context, privacy is no longer understood solely as the right to be left alone, but as the right to control personal information and the consent granted for its processing. The use of Big Data makes it possible to identify correlations through algorithms that influence decision-making processes. While its application may generate significant social benefits, it also raises important challenges concerning the protection of personal data, the validity of consent, the economic exploitation of information, and the concentration of informational power in the hands of a few digital intermediaries. The lack of algorithmic transparency and the asymmetry between service providers and users affect the exercise of fundamental rights and the future of democracy. This highlights the need for effective regulation of Big Data and personal information, grounded in constitutional values and aimed at fostering active digital citizenship and ensuring genuine individual freedom and personal development.

Keywords: information, consent, personal data, big data, algorithms

* Università della Svizzera Italiana

Introducción

A principios de los años Noventa, Norberto Bobbio (1990, p. 263) escribía en su libro *L'età dei diritti*: “Hemos entrado en la era que se llama posmoderna, y se caracteriza por el enorme, vertiginoso e irreversible avance de la transformación tecnológica y, en consecuencia, también del mundo tecnocrático. Desde el día en que Bacon dijo que la ciencia es poder, ¡el hombre ha recorrido un largo camino!”. Bobbio entendió que los derechos definidos de la nueva generación surgen, fundamentalmente, del desarrollo tecnológico y de los posibles efectos de este último sobre el derecho a la vida, la libertad y la seguridad personal (Rodotà, 2012, p. 69). De hecho, en ningún caso se puede concebir una indiferencia del marco tradicional de derechos ante el contexto actual, caracterizado por el avance imparable de las tecnologías de la información, que desvanezca, hasta volverlo irrelevante, el tradicional contraste entre los antiguos y los nuevos derechos poniendo, así, a la luz de la plena capacidad del derecho para adaptarse a los cambios de una sociedad compleja y en movimiento (Faralli, 2019, p. 5). En este artículo, centrándonos en la eficacia del consentimiento con especial atención al *Big Data*, se observará que la posibilidad de recopilar, procesar y cruzar información personal ha llevado a una redefinición de la esfera privada y, en primer lugar, de la autodeterminación individual, y de la provisión de un consenso capaz de situar el conocimiento y la eficacia de su garantía en el centro de la atención y la reflexión (Caligiuri, 2020, p. 1).

1. Consentimiento a la privacidad en el contexto de la sociedad de la información

La información constituye, en la llamada nueva economía, uno de los principales recursos económicos del proceso productivo y de la capacidad (Maceratini, 2019). Controlar y vender conocimiento representa una forma sofisticada y rentable de intercambio comercial, donde el mayor beneficio proviene no tanto de los procesos de producción y productos tradicionales, sino del control de la información y las tendencias del mercado que permiten optimizar la relación entre proveedor y usuario, en la dirección de la fidelización del cliente (Rifkin, 2000, p. 65). Por lo tanto, la recogida, la selección significativa de la información y su seguimiento, dirigidos a un público cada vez más amplio, capaz de identificar y perfilar las características del consumidor individual, parecen de fundamental importancia. La delimitación de perfiles y preferencias individuales, a su vez, contribuye a influir en el comportamiento subjetivo, como lo demuestran, de manera muy significativa, los fenómenos de envío y venta anticipados, desarrollados por Amazon, capaces de anticipar e inducir, aparentemente sin fuerza alguna, futuras compras de los clientes (Talia, 2018, p. 25). Marco Delmastro y Antonio Nicita (2019, p. 13) sostienen que “la

eficacia de la revolución digital también se manifiesta en las ‘recomendaciones’, en las ‘sugerencias’ algorítmicas que recibimos de los anuncios de los motores de búsqueda o destacadas en los sitios de comercio electrónico: oportunidades que podrían ser de interés, como han interesado a otros, similar a nosotros, antes que nosotros”.

El tradicional debate sobre la privacidad, que pasa de la protección de la confidencialidad individual, de forma cada vez más acentuada, a la garantía y el control de la propia información, se vuelve más acalorado cuando se trata de la monetización de los datos, es decir, cuando es la propia privacidad la que se convierte en recurso económico y cuando son los usuarios quienes la venden a cambio de servicios gratuitos, siendo evidente que la información de carácter personal está íntimamente ligada a los derechos de la persona y planteando así su explotación económica con cuestiones apremiantes de orden ético y jurídico, que implican la protección de los derechos fundamentales (Palanza, 2019, p. 6).

El concepto de privacidad, en el doble sentido de garantizar la esfera más privada del ser humano y protección de los datos personales que lo afectan, ha experimentado considerables evoluciones a lo largo del tiempo y del espacio (Ballarini, 2019, pp. 1 y ss.). Aquí sólo se puede mencionar brevemente este camino, y conviene recordar que ya en la más remota antigüedad el hombre buscaba momentos de soledad para proteger su vida privada y había desarrollado el concepto de confidencialidad y secreto de la información (Schreiber & Tanca, 2018, pp.1 y ss.). Los orígenes modernos del concepto de privacidad se remontan, en cualquier caso, a dos juristas estadounidenses, Samuel Warren y Luis Brandeis quien, en el volumen de 1890-91 de *Harvard Law Review*, publicó el ensayo *The Right to Privacy* (Warren & Brandeis, 2015, pp. 1-98). En esta obra que surgió de la polémica contra el periódico *Evening Gazette*, acusado por Warren de injerencia indebida en la vida íntima de su esposa, los dos autores se preguntan, precisamente, qué informaciones de la vida privada deberían permanecer secretas y cuáles, de lo contrario, podrían convertirse en noticias de conocimiento y dominio público, perfilando así el derecho a la privacidad a través del valor intrínseco que tiene para su titular (De Minico, 2019). La noción de privacidad y del relacionado consentimiento se ampliaron luego hasta el punto de hablar actualmente de privacidad informática, para indicar la necesidad de tener control sobre el flujo de información personal que circula a través de los ordenadores electrónicos y la red telemática, datos que, si se interpretan correctamente, son capaces de revelar los detalles más secretos de la existencia humana (Pascuzzi, 2016, p. 48).

En Italia, las normas relativas a la protección de datos personales están contenidas en el Decreto Legislativo n° 30 de junio de 2003. 196, denominado “Código en materia de protección de datos personales” (Código de Privacidad), una disposición destinada a reunir las innumerables disposiciones del sector que se han producido a lo largo de los años e introducir las innovaciones

más significativas de la Autoridad Garante y las Directivas europeas en materia de confidencialidad de las comunicaciones electrónicas (Maceratini, 2020). Entre estos últimos, es necesario mencionar la Directiva UE n.95/46, relativa a la protección de las personas físicas en lo que respecta al otorgamiento del consentimiento para el tratamiento de datos personales, con el objetivo de armonizar las normas sobre protección de datos personales, de garantizar una libre circulación de datos y promover un alto nivel de protección de los derechos fundamentales de los ciudadanos europeos, incluido el inherente a la prestación del consentimiento de privacidad. Esta disposición fue derogada recientemente por el Reglamento General de Protección de Datos (GDPR: Reglamento UE n.º 2016/679) destinado a fortalecer la confidencialidad de la información privada mediante la implementación del sistema de responsabilidades y medidas de seguridad para proteger la información¹. El significado actual que asume la privacidad, desde la protección individualista y esencialmente pasiva del derecho a ser dejado en paz hasta el derecho al control total de la información que nos concierne, está también sancionado por la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea (Carta de Niza de 2000, que en su art. 8 prevé el derecho a la protección de datos personales), así como por la Declaración de Derechos de Internet de nuestro país, hecha pública el 13 de octubre de 2015 con motivo de una conferencia internacional celebrada en la *Sala della Regina* del Palacio Montecitorio. Este texto es esencial para garantizar a cada individuo el ejercicio de una ciudadanía digital activa, en el pleno respeto y valorización de la libertad, la dignidad y la diversidad de cada persona, elementos fundamentales de una sociedad de dignidad, igualdad, libertad y participación (Rodotà, 2004, pp. 1 y ss.; 2012, p. 31).

2. *Big Data* en la sociedad de la información

En la sociedad de la información es central la idea de compartir datos, que pueden encontrarse allí donde exista un dispositivo de memoria para los mismos: estos, si se analizan individualmente, pueden no ser particularmente significativos, pero, si se examinan con la atención adecuada las tecnologías de la información y en grandes volúmenes, pueden conducir a la delimitación de modelos y tendencias, capaces de producir conocimiento adecuadamente (Talia, 2018, pp. 39-40). En este sentido, es evidente cómo la omnipresencia de las tecnologías de la información, principalmente, como se verá más adelante, del *Internet of Things*,² ha incrementado

¹ El Decreto Legislativo núm. 101 de 10 de agosto de 2018 adaptó el Código Privacidad a lo dispuesto en el GDPR (Reglamento UE 2016 núm. 679).

² El *Internet of Things* (en adelante “IoT”), expresión acuñada por el investigador británico Kevin Ashton en 1999, expresa la transición de una red de computadoras interconectadas a una red de objetos cotidianos conectados, facilitado por el desarrollo de la tecnología inalámbrica y satelital.

y facilitado las prácticas de vigilancia digital, haciendo fácilmente rastreable y monitoreable a cualquier persona que utilice un dispositivo informático en red (Palanza, 2016, p. 2). Una posible solución, propuesta para superar el problema, se ha identificado en la limitación del número máximo de variables a utilizar en el análisis de *Big Data*, pero, incluso en esta hipótesis, el problema de los datos extraídos de forma inesperada permanecería abierto, así como más información obtenida gracias a la eficacia predictiva de los algoritmos utilizados (Casi, 2018, pp. 1-3). Este fenómeno se ve agravado por el hecho de que, frecuentemente, el usuario firma un único contrato con el mismo proveedor de servicios como *Internet*, teléfono y televisión, transfiriendo grandes cantidades de información a manos de un solo sujeto (Bauman, 2007, pp. 1 y ss.).

A partir de estas sugerencias, es fácil comprender cómo debe interpretarse actualmente el término datos personales en clave evolutiva, es decir, siguiendo la dirección que indican las Líneas Directrices de la OCDE de 2013,³ y considerando como información, también son confidenciales todas las informaciones personales que, unidas a otros datos del mismo individuo, puedan producir efectos en el mismo. Asimismo, el concepto de privacidad debería extenderse a la información que, aunque esté fuera del ámbito del señorío subjetivo, ayuda a identificarlo (Orefice, 2018, pp. 100-104). Como afirma Marzia Orefice (2018, p. 105), en rigor “ni siquiera sobre los datos que se publican en *Internet* para un fin específico el usuario pretende renunciar a la expectativa de privacidad”.

De hecho, en el análisis de datos personales se puede observar cómo, paradójicamente, las predicciones parecen mucho más exhaustivas y significativas de la información divulgada mediante el consentimiento explícito e informado por parte de los usuarios. En otras palabras, “los modelos de análisis de *Big Data* permiten ‘reconstruir’ datos personales, independientemente de su divulgación original, haciendo completamente obsoleta la clasificación tradicional entre datos personales y datos no personales” (Delmastro & Nicita, 2019, p. 36).

En consecuencia, una consideración adecuada de la evolución tecnológica parece llevar a una interpretación amplia y cambiante del concepto de datos personales, incluyendo también la información producida por objetos “inteligentes”. Según la citada definición de la OCDE, *Big Data* es todo contenido generado por los usuarios en *Internet*, incluidos blogs, fotografías, vídeos, datos de comportamiento, datos sociales, datos de geolocalización, datos demográficos y datos de identificación en general: contenidos que permiten la identificación individual o que proporcionan información sobre los patrones típicos de comportamiento individual (Palanza, 2016, p. 8). Cabe señalar que el art. 1 de la propuesta de Reglamento sobre Privacidad en las Comunicaciones Electrónicas (Reglamento Privacidad) no incluye en la categoría de metadatos

³ <https://www.oecd.org/en/topics/digital.html>

todos los datos distintos del contenido, sin embargo, sólo los procesados en la red y no también los datos procesados en dispositivos, como también señala el Dictamen de Privacidad Garante Campeonato de Europa del 6/2017 (Delmastro & Nicita, 2019, p. 35).

El *Big Data* también se puede definir utilizando las llamadas “4V”, es decir, el *volumen*, ya que están presentes en grandes cantidades; *variedad*, ya que provienen de fuentes heterogéneas; *velocidad*, ya que los datos se analizan mediante sofisticados algoritmos que conducen a una decisión en tiempo real; *valor* asumido, de esta manera, por los datos (Amato Mangiameli, 2015, pp. 132-134).

Cabe señalar que la mayoría de estos datos suelen ser no estructurados, ya que se adquiere y almacena según criterios distintos a los que rigen la organización de los archivos electrónicos tradicionales (Delmastro & Nicita, 2019, p. 10; Simoncini & Suweis, 2019, p. 92). En otras palabras, la peculiaridad y el potencial del *Big Data*, capaz de provocar un verdadero cambio de paradigma en el análisis de la información, reside en que no ha sido extrapolado a partir de muestras representativas de la población mediante procesos complejos y costosos, sino directamente de toda la población observada, de modo que, en términos de eficacia predictiva, al explotar todas las correlaciones posibles, su cantidad prevalece sobre la precisión del procedimiento de análisis (Amato Mangiameli, 2019, p. 112). En el uso del *Big Data* “la aspiración y la necesidad de precisión se debilitan. De hecho, la presencia de menos errores, necesariamente, en el muestreo, nos permite aceptar algunas imprecisiones en el cálculo” (Casi, 2018, p. 3). Esto nos permite superar los tradicionales métodos de análisis de datos, basado en la búsqueda de relaciones causales, para examinar todas las correlaciones posibles (Della Morte, 2019, p. 161).

Como afirma Fiorello Casi (2018, p. 3): “Con *Big Data* sólo es posible investigar y descubrir, identificar y analizar tendencias y correlaciones. En muchas actividades no es necesario conocer siempre la causa de un fenómeno, pero sí es más que suficiente identificar cómo actúa e interactúa con otros y qué correlaciones se establecen entre ellos”.

Se describe así un análisis exploratorio y basado en inferencias, en el que la máquina “aprende directamente” de los datos y donde es relevante el proceso de procesamiento y agregación de la información con los algoritmos utilizados en el proceso, encaminados a alcanzar una “decisión” (Simoncini & Suweis, 2019, p. 92). De esta forma, el *Big Data* implementa el uso del algoritmo mientras que, a su vez, el uso del algoritmo genera nuevos datos, y así sucesivamente. También cabe señalar que el análisis de *Big Data* suele ir acompañado del examen de *Small Data*, es decir, información no generada por correlación de datos, sino detectada mediante la observación del comportamiento del usuario y sus rutinas, insertada en el contexto habitual de actuación. Según Martin Lindstrom (2016, pp. 1 y ss.), la observación del comportamiento de las personas, de sus acciones cotidianas y rutinarias en su entorno natural, más que en una base de datos, puede

resultar más importante en lo que respecta a los procesos subjetivos de toma de decisiones. Igualmente significativo parece ser el estudio de los metadatos, es decir, de aquella información que está asociada a una página *web*, o a una parte de ella, que representa el contenido y el contexto de referencia de forma estructurada (Palanza, 2016, p. 7). El dato, por tanto, como descripción de hechos potencialmente reproducibles, se convierte en información real cuando se extrae, procesa y utiliza para fines específicos. En este sentido, podemos comprender bien cómo el uso correcto del *Big Data* representa un factor crítico para las empresas, en la constante mejora y personalización de los servicios ofrecidos a los usuarios: enormes cantidades de datos, si no se interpretan y utilizan eficazmente, corren el riesgo de ser igualmente ineficaces debido a la escasez de información (Orefice, 2018, p. 62).

Por otro lado, la repentina evolución económica y social exige agilidad de los medios y, en este contexto, explotar adecuadamente la riqueza potencial de toda información constituye una indudable ventaja competitiva, y representa un factor que motiva generalmente la oposición empresarial generalizada hacia determinadas políticas sobre portabilidad de datos (Amato Mangiameli, 2019 p. 108). Para transformar los datos en información significativa se utilizan técnicas informáticas como, por ejemplo, el *Data Mining*, proceso de extracción de conocimiento de grandes bases de datos, mediante la aplicación de algoritmos que identifican y explican las asociaciones entre los datos (De Anna, 2019, p. 131). La *Data Mining* constituye, en otras palabras, un proceso dentro del cual se utilizan una o más técnicas para extraer conocimiento a partir de grandes cantidades de datos, en términos de asociaciones, patrones, reglas o secuencias repetidas, permitiendo posteriormente cruzar datos personales para extraer tendencias y convergencias que ayuden, en primer lugar, al sector del marketing en la fidelización de sus clientes. Este proceso cognitivo actualmente lo continúa *Business Analytics*, y se define resumidamente aquí como el conjunto de herramientas y aplicaciones de *software* para el acceso, análisis y visualización de datos que ayudan a la gerencia, a captar rápidamente información relevante y monitorear el desempeño de la empresa en la toma de decisiones más efectivas. A través de estos procedimientos de investigación y extracción de información útil a partir de grandes cantidades de datos, utilizando métodos automáticos o semiautomáticos y su utilización principalmente corporativos e industriales, los individuos son progresivamente asimilados a los sensores del entorno, condición acentuada por la progresiva aparición del *Internet of Things* (Sarraf, 2017).

El *Internet of Things* (IoT) expresa la transición de una red de ordenadores interconectados a una red de objetos cotidianos conectados, facilitada por el desarrollo de la tecnología inalámbrica y satelital que permite la gestión eficaz de una cantidad creciente de información (Iasselli, 2016, p. 153). Somos ante el fenómeno de los objetos cotidianos “inteligentes”, es decir, capaces de

interactuar entre sí y con los usuarios, desarrollando el potencial inherente a *Internet* hacia aplicaciones innovadoras de la información procedente del entorno (Calvo et al., 2003, pp. 585-586). Los desarrollos más recientes del Internet de las Cosas marcan una nueva evolución determinada por el intento de conectar todos los objetos existentes: por eso hablamos del *Internet of Everything* (IoE), un fenómeno que futuristamente, pero no tanto, vería a las personas, datos y procedimientos utilizando sistemas capaces no sólo de memorizar, sino también de aprender y generar información (Palanza, 2016, p. 6.).

3. *Big Data*, *smart cities* y consentimiento para el procesamiento de información personal

El uso cooperativo y participativo de algunos tipos de *Big Data* en el ámbito público tiene cierto interés social. Como afirma Silvio Bolognini, “el paradigma de la ‘*smart city*’ representa actualmente una visión de la ciudad ampliamente compartida a escala global” (Bolognini, 2017, p. 1). Una representación multidimensional del contexto urbano centrada en el elemento tecnológico, factor habilitante de un desarrollo innovador y polarizado del sistema urbano: del consumo energético a la movilidad, de la gestión de la administración pública a la seguridad, de las políticas de empleo a los servicios a la persona. La representación de la ciudad en clave inteligente subyace también a un modelo específico de desarrollo económico y social, fuertemente contextualizado en el escenario competitivo del mercado global, que rediseña las relaciones entre lo público y lo privado en la planificación, programación e implementación de las políticas urbanas, con implicaciones significativas, al menos en las teorizaciones del concepto de “*smart city*”, sobre el papel del ciudadano, de ahí la creación de los términos “ciudadano inteligente” y “*smart citizen*” (Bolognini, 2016). A nivel epistemológico, en virtud de su enfoque en el factor tecnológico, el paradigma emergente ha allanado el camino para un enfoque de conocimiento público caracterizado por altas pretensiones de científicidad, preparatorio para una legitimación igualmente científica de las opciones políticas como opciones basadas en la detección, medición y análisis de datos generados masivamente por la infraestructura sensorial y digital del tejido urbano (Bolognini, 2017, pp. 1-2). De ahí la proliferación de *rankings* de ciudades y puntos de referencia utilizados como herramientas para una nueva decisión toma de decisiones políticamente neutral, lo que le resta terreno al debate entre visiones alternativas del desarrollo urbano (De Santis et al., 2013, p. 2). Este es el caso del intercambio de información sobre el tráfico urbano, destinado a obtener el conocimiento indispensable que permita transformar una ciudad en una *smart city*, así como el caso del seguimiento de datos sobre el tráfico y la contaminación, destinado a implementar la protección del territorio y el medio ambiente, pero, sobre todo, el contexto científico es aquel en el que el *Big Data* y su puesta en común adquieren

una importancia decisiva, ya que compartir la investigación científica y sus resultados parece fundamental.

Big Data, como recuerda Floriano Casi (2018, p. 3), “está tomando el escenario mundial como una de las disciplinas más poderosas y fascinantes de todos los tiempos, principalmente por las oportunidades que ofrece en todos los campos, desde la política hasta la economía, en la investigación social, en la cultura y en toda la investigación científica”. La recopilación y el seguimiento de *Big Data* adquieren, en estos ámbitos, un valor extremadamente positivo, ya que la información recogida se declina en favor del intercambio de conocimientos y de la igualdad, como base de la participación democrática que – como recuerda el artículo 19 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, así como el art. 21 de nuestra Constitución – acceso libre y legalmente garantizado al conocimiento y a la cultura (Nosari, 2018, pp. 1-5). Además de las ventajas económicas mencionadas y social, conviene, no obstante, destacar algunas de las principales cuestiones críticas que surgen del uso del *Big Data* y que se refieren, en primer lugar, a la protección de los datos personales y al consentimiento al tratamiento de estos (Drexler, 2016).

En lo que afecta a la explotación económica de datos personales, es necesario verificar si el otorgamiento del consentimiento para el uso de ellos mismos, lo que a menudo ocurre por parte del interesado de manera completamente automática, si no completamente inconsciente, esté o no presente a una transferencia conjunta de derechos de propiedad sobre los datos personales o si la expresión del consentimiento no representa más bien una delegación al uso exclusivo de los datos, funcional para identificar al titular de la información y permitir la prestación del servicio (Delmastro & Nicita, 2019, p. 30). De hecho, “existe una cierta diferencia entre la conciencia de expresar un consentimiento ‘formal’ para utilizar sus datos y la de participar en una transacción económica real sobre sus datos” (Delmastro & Nicita, 2019, pp. 42-43). Esta ambigüedad plantea interrogantes urgentes sobre la eficacia de la protección de la privacidad digital, así como sobre el debido respeto a la competencia entre los operadores del sector, factor que afecta significativamente a la regulación de los mercados (De Vivo, 2000). En el caso en que se incline por la hipótesis de la transferencia de una delegación exclusiva, se puede observar, de hecho, que esta última, si por un lado evita la transferencia indiscriminada circulación de información personal, evitando un posible mercado de datos, permitiendo al mismo tiempo un uso monopolístico de información en la plataforma online (De Vivo, 2013). En este sentido “el bien público (la información) se convierte de facto en un bien privado propietario, pero sólo para la plataforma que lo utiliza [...]. El uso conjunto de múltiples plataformas online por parte de los usuarios (*multihoming*) podría dar lugar a parte, y bajo ciertas condiciones, mitigar este fenómeno” (Delmastro & Nicita, 2019, p. 127). Con base en estas consideraciones, ese podría ser el camino que seguir para superar el principio de delegación exclusiva en favor de la transferencia de un

derecho de propiedad relativo sólo a algunos usos de datos personales, garantizando que cierta información permanezca limitada a la esfera más confidencial, mientras que otras permanezcan compartidas públicamente. Desde esta perspectiva, el reconocimiento del derecho a la portabilidad de los datos personales, consagrado en el art. 20 del RGPD, parece corresponder a esta lógica, que también se aplicará a los datos no estructurados que no requerirían ninguna manifestación de consentimiento ya que su extracción se produce fuera de una transacción específica. Cabe destacar que la transferencia de datos y su valorización económica no sólo son relevantes en referencia a la protección de la privacidad, sino también para los efectos de la construcción jurídica, así como económica, de un mercado de datos transparente y, en este sentido, cabe recordar que el RGPD ha reforzado significativamente las obligaciones de transparencia en los procesos de adquisición y tramitación de datos personales.

4. Conciencia y libertad al emitir el consentimiento

Otro problema complejo y relevante se refiere, entonces, a la dificultad de determinar cuándo y en qué medida el usuario tiene realmente conocimiento de la recopilación de datos personales y de su procesamiento, considerando que el acceso a datos específicos no siempre es una condición indispensable para el uso de un servicio (Amato Mangiameli, 2019, p. 112). Los mecanismos informáticos, como los muros de seguimiento, pueden excluir de un determinado servicio a los usuarios que se niegan a extender el consentimiento prestado a otro servicio, o actúan como factores de marginación y forzamiento del consentimiento, como ocurre también en el caso de seguimiento de dispositivos (Zanuzzi, 2019, pp. 112-115). En estas hipótesis, la aceptación aparentemente libre de los usuarios permite a las empresas explotar información personal, planteando serios interrogantes sobre la protección de la privacidad y la libertad de expresión, ya que, para ocultar al individuo podría, como último recurso, renunciar a la libertad de elegir los contenidos a los que acceder y los sitios a visitar en la red (Zanuzzi, 2019, pp. 116-118). En este caso, negarse a proporcionar la propia información “implicaría la exclusión de un número creciente de procesos sociales, desde el acceso al conocimiento hasta la provisión de bienes y servicios” (Orefice, 2018, pp. 106-107). Estas prácticas, aunque generalizadas, están en conflicto con el art. 4 del RGPD relativo al consentimiento informado, ya que, de hecho, una solicitud que reúne fines no homogéneos o que impide o perturba el uso de un servicio ofrecido en línea no cumple con el Reglamento – así como con el requisito de libertad de consentimiento, dado que éste no lo hace, se puede decir que es efectivamente gratuito cuando su cesión constituye el precio del servicio (Rodotà, 2012, pp. 25-26). Como subrayó Margaret Vestager, comisaria europea de Competencia, en octubre de 2014, los datos constituyen la nueva moneda de Internet

y, en consecuencia, no pueden definirse como libres, término que se refiere al concepto de autodeterminación y libertad, los servicios en línea obtenidos mediante la transferencia de datos personales. Las dudas sobre la libertad en el otorgamiento del consentimiento se intensifican aún más si consideramos la indispensabilidad actual de algunos servicios en las comunicaciones interpersonales. En este sentido, como sostiene Stefano Rodotà (2012, p. 29),

lo que nos parece una herramienta banal para obtener acceso gratuito es en realidad el bien real, cuyo intercambio sustenta la transacción comercial subyacente. El intercambio implícito, para todos estos servicios gratuitos, es con nuestra atención, con la liberación de datos que luego permitirán promociones y publicidad personalizada para nuestras necesidades. Este intercambio implícito corresponde a un mercado implícito, el de los datos, del que todavía sabemos muy poco. Como suele repetirse en estos casos, el producto somos nosotros.

Cabe señalar que el Reglamento europeo no menciona directamente el *Big Data*, excluyendo inexplicablemente los datos recopilados y cruzados a diario, capaces de proporcionar información a veces más que sensible sobre el individuo y capaces de impactar profundamente en el desarrollo de procesos fundamentales de libertades (Richards & King, 2013). En consecuencia, se puede entender cómo la información para la concesión del consentimiento, aunque estructurada de manera compatible con el Reglamento de 2016, no parece suficientemente eficaz para frenar el uso cada vez mayor de los *Big Data* liberados en el mercado y de su potencial predictivo, eludiendo el perímetro de las normas sobre el consentimiento para el tratamiento de datos personales y prestándose a aplicaciones mayoritariamente formalistas (Delmastro & Nicita, 2019, p. 142). En cualquier caso, hay que considerar cómo el marco legislativo europeo, aunque no contempla directamente el *Big Data*, sí establece algunos principios fundamentales en la recogida y utilización de información personal, y cómo recientes sentencias del Tribunal de Justicia de la Unión Europea recuerdan la importancia de una protección de datos eficaz. Por último, el Garante Europeo, en diversos dictámenes e iniciativas, no ha dejado de subrayar la importancia de una aplicación normativa coherente en la era del *Big Data*, desarrollando el concepto de protección de la información personal y subrayando la necesidad de aprovechar las oportunidades que ofrecen las nuevas tecnologías, sin permitirles determinar los valores sociales de referencia (Sica, D'Antonio & Riccio, 2016, pp. 1 y ss.). En este contexto “el verdadero problema surge de la falta de conciencia que tienen los ciudadanos de cuánto de su privacidad está en venta, de cuán invasiva es en sus vidas la publicidad personalizada construida a partir de sus clics y de cuán inadecuada es la defensa que realmente garantizan los sistemas legislativos actuales. para proteger a los ciudadanos y las comunidades” (Talia, 2018, p. 48).

La falta de conocimiento pleno también podría referirse a la existencia de segundos (o posteriores) usos de los datos, así como a la información secundaria solicitada por las técnicas de extracción de información significativa de los datos, capaces de generar información diferente de aquel objeto del procesamiento original y utilizado para fines distintos a los expresados por éste que, de ser desconocidas para el interesado, serían ilícitas al no estar expresamente autorizadas (Zanuzzi, 2017, pp. 111-112). Por lo que afecta a los segundos usos de los datos personales, será necesario, por tanto, dar el consentimiento específico para su tratamiento, demostrando pleno conocimiento y deseo de autorización para realizar el tratamiento: en caso contrario, las operaciones de tratamiento de datos personales deben considerarse ilícitas y contrarias al art. 13 o, si se trata de datos sensibles, con el art. 26 del decreto legislativo. 2003/196 (Código de Privacidad) y con los artículos 13, 7 y 9 del Reglamento Europeo 2016/67987.

En el sector del *Internet of Things*, también existe un riesgo real de activación involuntaria del dispositivo inteligente y, en consecuencia, de transferencia inconsciente del flujo de datos generado por él, con una evidente pérdida de control de la información y de poder de decisión sobre la información personal por el usuario.

De gran interés, entonces, resulta el citado Dictamen 8/2014 del WP29⁴ donde precisa que, para que el tratamiento sea considerado lícito es necesario que el usuario mantenga el control total de sus datos durante todo el ciclo de vida del dispositivo (Moro & Sarra, 2017, p. 102). En referencia a *IoT* y tecnologías de la información capaces de activar perfiles individuales invasivos que afectan también a los datos sensibles de los usuarios. Sin embargo, la incertidumbre normativa parece acentuarse dado que la Directiva 2002/58 (Directiva Privacy relativa al tratamiento de datos personales y a la protección de la privacidad en el sector) debería aplicarse al tratamiento de datos personales relacionados con el suministro de comunicaciones electrónicas (servicios de comunicaciones electrónicas) cuyas disposiciones, desarrolladas en los artículos. 32 y 32 bis y 121-132 del Código de Privacidad, actualmente se encuentran en revisión ya que se presentó una propuesta de Reglamento encaminada a su derogación (Moro & Sarra, 2017, pp. 103-106). Según el WP29, las cuestiones críticas mencionadas podrían referirse tanto a la naturaleza del dispositivo objeto inteligente como a una falta de coordinación entre las partes interesadas en el tratamiento de datos personales, en relación con la adopción de las medidas mínimas de seguridad necesarias. En la primera hipótesis, se podría apelar al necesario cumplimiento del criterio de privacidad por diseño, es decir, “*privacy by design*”, expresado por el art. 25 del Reglamento UE 2016/679, que prevé la protección de los datos personales desde el diseño del procesamiento, a través de un enfoque proactivo y no meramente reactivo: esta indicación parece esencial en relación con el

⁴ El WP29 distingue el tratamiento de datos consistente en su adquisición por el fabricante del dispositivo, o por otra parte interesada, del tratamiento relacionado con su posible uso posterior.

procesamiento realizado con objetos inteligentes ya que facilita la protección de datos personales es un componente intrínseco de la estructura arquitectónica del dispositivo (Zanuzzi, 2017, p. 101).

En este sentido, el art. 32 del Código de Privacidad obliga a los proveedores de servicios de comunicaciones electrónicas a adoptar las medidas técnicas y organizativas adecuadas al riesgo existente para salvaguardar la seguridad de sus servicios y para las obligaciones a que se refiere el art. 32 bis (es decir, para notificaciones en caso de violación de datos). En la misma línea de garantía de los datos personales, el art. 24 del Reglamento UE 2016/679, que se refiere al principio de responsabilidad, refiriéndose al conjunto de medidas que el responsable y el encargado del tratamiento deben implementar para garantizar y poder demostrar que el tratamiento se realiza de conformidad con esta normativa, criterio creado con referencia específica a la información económico-financiera y final, parece pero apto para abarcar la totalidad de las operaciones de la empresa. La garantía de la *privacy by design* y el principio de responsabilidad va acompañada entonces del respeto a la privacidad por defecto, implementado por el art. 25 del Reglamento, que establece que, por defecto, sólo se almacenarán los datos personales necesarios y suficientes para cada finalidad específica del tratamiento y durante el período estrictamente necesario para estos fines (Iasselli, 2016, pp. 180-181). Este principio, como señala Franco Pizzetti, expresa una protección eficaz “contra el riesgo, particularmente insidioso y presente en los objetos inteligentes, de uso de los datos realizado por un número indefinido de sujetos y con finalidades distintas a aquellas para las que fueron originalmente recogidos, más aún si se realiza de forma automatizada y sin la identificación de una responsabilidad clara atribuible a un titular identificado” (Pizzetti, 2016, p. 288).

Finalmente, los criterios antes mencionados pueden combinarse con el Considerando 78 del Reglamento Europeo de 2016 que establece que

la protección de los derechos y libertades de personas físicas en relación con el tratamiento de datos personales requiere la adopción de medidas técnicas y organizativas adecuadas para garantizar el cumplimiento de lo dispuesto en el presente reglamento [...]. Dichas medidas podrían incluir, entre otras cosas, minimizar el procesamiento de datos personales, seudonimizar los datos personales lo antes posible, proporcionar transparencia sobre las funciones y el procesamiento de datos personales, permitir al interesado controlar el procesamiento de datos y permitir al responsable del tratamiento crear y mejorar elementos de seguridad.

El citado Reglamento seguirá siendo central incluso después de la entrada en vigor del Reglamento ya que este último, al no contener un reglamento general de medidas de seguridad, se referiría en cualquier caso al contenido en el Reglamento 2016/679 y en el Código de

Comunicaciones de la UE. El desafío es armonizar intereses y necesidades a menudo contradictorios, como la transparencia y la confidencialidad, logrando anonimizar a los usuarios sin borrar el interés de los datos recabados, obteniendo un equilibrio adecuado entre la lógica del mercado y la garantía esencial de los derechos prevalecientes e innegociables (Orefice, 2018, p. 121).

5. Conclusiones

Una vez más, se muestra la urgencia de una regulación efectiva del *Big Data*, y más en general, de la información personal que circula en la red, inspirada en valores garantizados constitucionalmente y dirigida a proteger al individuo del uso indebido de las tecnologías de la información, evitando cualquier posible responsabilidad atribuida a la capacidad interpretativa de los algoritmos utilizados (Simoncini & Suweis, 2019, p. 103).⁵ El algoritmo describe un pensamiento cristalizado, un procedimiento capaz de resolver eficazmente un problema, de calcular un resultado, a través de un conjunto de pasos complementarios, por lo tanto, al maximizar, a través del procesamiento y análisis de los datos encontrados, el encuentro entre la demanda y la oferta de información, la eficiencia algorítmica corre el riesgo de marginar procesos y decisiones vinculados al significado real de las cosas para afirmar una dimensión puramente mensurable (Han, 2015, pp. 1 y ss.; Maceratini, 2020).

Esto es deseable en la perspectiva de una delineación innovadora de modelos de ciudadanía digital activa, como fundamento de una libertad efectiva en la construcción de la identidad personal (Amato Mangiameli, 2019, p. 119; Maceratini, 2019, pp. 88-89).

Es fácil entender cómo, en sentido ascendente, esto implica y conlleva la provisión de una redistribución más equitativa del poder de la información en Internet, capaz de respaldar oportunidades sin precedentes para las relaciones entre la sociedad civil y las instituciones nacionales e internacionales (De Anna, 2019). En otras palabras, las normas y los procedimientos producidos sinérgicamente por la tecnología y el derecho se vuelven indispensables, expresión de una tecno-derecho en evolución, capaz de sostener la capacidad de crítica y el acontecimiento inesperado, evitando lo que efectivamente describió Rodotà, poniendo en evidencia todos los riesgos para la privacidad, las libertades de la persona, la falta de consentimiento en el uso de datos, como la “dictadura del algoritmo”, como emblema de una sociedad de la despersonalización. Además, “que la historia conduzca al reinado de los derechos humanos más

⁵ Para más información, consulte el documento *Statement on Algorithmic Transparency and Accountability*, sobre transparencia y responsabilidad de los algoritmos, publicado por la USACM, Asociación Americana de Mecánica Computacional, así como la Resolución del Parlamento Europeo sobre robótica, de 16 de febrero de 2017.

que al reinado del Gran Hermano sólo puede ser objeto de un compromiso” (Rodotà, 2012, p. 37).

Bibliografia

- Amato Mangiameli, A.C. (2015). *Informatica giuridica. Appunti e materiali ad uso di lezioni*. Giappichelli.
- Amato Mangiameli, A.C. (2019). Algoritmi e big data. Dalla carta sulla robotica. *Rivista di filosofia del diritto*, VIII (2019), n. 1, 107-124.
- Ballarini, A. (2019). *Novecento del diritto*. Giappichelli.
- Bauman, Z. (2007). *Consuming Life*. Polity Press.
- Bobbio, N. (1990). *L'età dei diritti*. Giappichelli.
- Bolognini, S. (2016). *Epistemologia e politica del diritto nella prospettiva delle “smart cities”*. Giuffrè.
- Bolognini, S. (2017). *Dalla “smart city” alla “human smart city” e oltre*. Giuffrè.
- Caligiuri, A. (2020). *Legal Technology Transformation*. Editoriale Scientifica.
- Calvo, M., Ciotti, F., Roncaglia, G. & Zela M.A. (2003). *Internet 2004. Manuale per l'uso della Rete*. Laterza.
- Casi, F. (2018, 28 dicembre). Big Data ed etica dei dati. *Consulta di Bioetica*. <https://www.consultadibioetica.org/big-data-ed-etica-dei-dati-di-fiorello-casi/>
- De Anna, G. (2019). Automi, responsabilità e diritto. *Rivista di filosofia del diritto*, VIII (2019), n. 1, 125-142.
- Delmastro, M. & Nicita, A. (2019). *Big data. Come stanno cambiando il nostro mondo*. EDB.
- Della Morte, G. (2019). *Big Data e protezione internazionale dei diritti umani. Regole e conflitti*. Editoriale Scientifica Napoli.
- De Minico, G. (2019). Big Data e la debole resistenza delle categorie giuridiche. Privacy e lex mercatoria. *Diritto pubblico*, 89, 2019, 109-113.
- De Santis, R., Fasano, A., Mignolli, N. & Villa, N. (2013, 20 settembre). Smart cities: theoretical framework and measurement experiences. *Italian National Institute of Statistics Istat*, MPRA, Paper No. 50207.
- De Vivo, M.C. (2000). Comunicare in Internet. Con che diritto?. *Informatica e Diritto*, XXVI, vol. IX, n. 2, 125-158.

- De Vivo, M.C. (2013). Privacy: la legislazione, le imprese, la P. A. e la formazione in Italia. Entrevista a Maria Concetta De Vivo. *Alavie*.
- Drexel, J. (2016, dicembre). Economic efficiency versus democracy: on the potential role of competition policy in regulating digital markets in times of posttruth politics. *Max Planck Institute for Innovation and Competition Research*, paper n. 16, 1-28.
- Faralli, C. (2019). Introduzione. En A. Ballarini, *Novecento del diritto* (pp. 1-8). Giappichelli.
- Han, B.C. (2015). *Nello sciame. Visioni del digitale*. Nottetempo.
- Iasselli, M. (2016). *Diritto e nuove tecnologie. Prontuario giuridico ed informatico*. Altalex Editore.
- Lindstrom, M. (2016). *Small Data: i piccoli indizi che svelano grandi trend*. Hoepli.
- Maceratini, A. (2019). Privacy e informazione nell'era dei Big Data. *Tigor: Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica*, XI, n. 2, 79-96.
- Maceratini, A. (2020). *New Technologies, Big Data and Human Rights: An Overview*. In A. Caligiuri, *Legal Technology Transformation* (pp. 11-20). Editoriale Scientifica.
- Moro, P. & Sarra, C. (2017). *Tecnodiritto. Temi e problemi di informatica e robotica giuridica*. Franco Angeli.
- Nosari, L. (2018, 17 aprile). Le potenzialità e le problematiche afferenti l'utilizzo dei Big Data in materia di diritti umani. *Cyberlaws*. <https://www.cyberlaws.it/2018/big-data-e-diritti-umani/>
- Orefice, M. (2018). *I Big Data e gli effetti su privacy, trasparenza e iniziativa economica*. Aracne.
- Palanza, S. (2016). Internet of things, big data e privacy: la triade del futuro. *LAI, Documenti Istituto Affari Internazionali*, 16, 1-7.
- Pascuzzi, G. (ed.). (2016). *Il diritto dell'era digitale*. Il Mulino.
- Pizzetti F. (2016). *Privacy e il diritto europeo alla protezione dei dati personali. Il Regolamento europeo 2016/679*. Giappichelli.
- Richards, N.M. & King, J. (2013). Three Paradoxes of Big Data. *Stanford Law Review Online*, vol. 66. <https://www.stanfordlawreview.org/online/privacy-and-big-data-three-paradoxes-of-big-data/>
- Rifkin, J. (2000). *The Age of Access: The new Culture of Hypercapitalism, Where All of Life is a Paid-for-Experience*. Penguin.
- Rodotà, S. (2004). Privacy, libertà, dignità. Discorso conclusivo della Ventiseiesima Conferenza Internazionale sulla protezione dei dati (Breslavia, 13-16 settembre 2004). *GPDP*. <https://www.garanteprivacy.it/home/docweb/-/docweb-display/docweb/1049293>
- Rodotà, S. (2012). *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*. Laterza.
- Sarra, C. (2017). Business Intelligence ed esigenze di tutela. Criticità del c.d. Data Mining. En P. Moro & C. Sarra, *Tecnodiritto. Temi e problemi di informatica e robotica giuridica* (pp. 41-63). Franco Angeli.

- Schreiber, F.A. & Tanca, L. (2018). Etica e big data, sette principi per proteggere i diritti umani. *Agenda Digitale*. <https://www.agendadigitale.eu/cittadinanza-digitale/data-management/etica-e-big-data-sette-principi-per-proteggere-i-diritti-umani-fondamentali/>
- Sica, S., D'Antonio V. & Riccio, G.M. (2016). *La nuova disciplina europea della privacy*. CEDAM.
- Simoncini, S. & Suweis, S. (2019). Il cambio di paradigma nell'intelligenza artificiale e il suo impatto sul diritto costituzionale. *Rivista di filosofia del diritto*, VIII, n. 1, 87-106.
- Talia, D. (2018). *La società calcolabile e i big data. Algoritmi e persone nel mondo digitale*. Rubbettino.
- Warren, S.D. & Brandeis, L.D. (2015). *The Right to Privacy*. Quid Pro, LLC.
- Zanuzzi, A.C. (2017). Internet of things e privacy. Sicurezza e autodeterminazione informativa. En P. Moro & C. Sarra (eds.), *Tecnodiritto. Temi e problemi di informatica e robotica giuridica* (pp. 99-120). Franco Angeli.

Quando il silenzio diventa Diritto. Un'indagine sui concetti di assenso e dissenso di *Simone Ricciardelli**

ABSTRACT (ITA)

Il presente articolo si propone di studiare i concetti di “assenso” e “dissenso” partendo dall'indagine etimologica e inserendoli all'interno del contesto degli atti sociali. L'indagine si sposta poi sul piano pragmatico, fatto che permette di determinare l'appartenenza ad una determinata classe di verbi: l'obiettivo di tale scelta è quello di confrontare assenso e dissenso con il silenzio-assenso e il silenzio-rigetto della P.A., per arrivare a determinare l'appartenenza di questi ultimi ad una classe di atti: gli atti muti.

Parole chiave: assenso, dissenso, Pubblica Amministrazione, silenzio, diritto

When Silence Becomes a Right. An Inquiry into the Concepts of Consent and Dissent by *Simone Ricciardelli*

ABSTRACT (ENG)

This article aims to study the concepts of “consent” and “dissent”. Starting from the etymological investigation of the key concepts, they are placed within the context of the social acts. The investigation then moves to the pragmatic level, which allows to determine belonging to a specific class of verbs: the objective of this choice is to compare assent and disagreement with the silence-assent and the silence-rejection of the P.A., to arrive at determining the belonging of the latter to a class of acts: silent acts.

Keywords: assent, dissent, Public Administration, silence, law

* Università degli Studi di Milano

1. Assenso e dissenso: breve indagine etimologica

Dal punto di vista etimologico, “assenso” e “dissenso” sono concetti che possono essere ricondotti all’area semantica del *sentire*. Si potrebbe perciò affermare che essi sono collegati al *sentimento*, dunque *atti puramente interiori*. Per dimostrare questa affermazione è necessario considerare alcune definizioni etimologiche, attraverso il dizionario di Pianigiani (1907):

- (i) DISSENSO: “*lat. dissensus*, che propr. è il particip. del verbo *dissentire*, discordare (v. Dissentire). L’essere di sentimento diverso da quello di altri, Mancanza di consentimento, Denegazione di assenso.
- (ii) DISSENTIRE: “*lat. dissentire* comp. del prefisso *dis*, indicante senso contrario e *sentire*, essere d’avviso, avere un’opinione (v. Sentire). – Essere di opinione diversa da quella di altri, Non concorrere nel medesimo parere e nella medesima sentenza, contrario di assentire”
- (iii) ASSENSO: “*lat. assensus*, da *assentire*, essere del medesimo sentire (v. Assentire). Acquietamento della mente a una cosa che vien proposta o affermata; approvazione, atto col quale si assente”.
- (iv) ASSENTIRE: “*lat. assentire – supin. Assensum*, composto di *ad* e *sentire*, sentire opinare (v. Sentire). – Convenire in ciò che altri ha fatto o propone di fare; approvare; Permettere.
- (v) SENTIMENTO: “*a. fr. sentement, mod. sentiment = b(asso). lat. *sentimentum* da *sentire*, percepire coi sensi e colla mente (v. Sentire). Propr. l’esercizio della sensibilità, Percezione delle impressioni, ma si usa pure estensivamente per Facoltà di sentire, affetto, passione. Vale ancora Intelletto, Pensiero e in modo particolare Il Pensiero che sgorga dalla riflessione.
- (vi) SENTIRE: “*prov. fr(an). cat(al). sp(agn). e port.* sentir: dal *lat. sentire*, (...) propr. dirigere verso q.c. i sensi, il pensiero (V. Senno). Ricevere un’impressione per mezzo dei sensi; Percepire con la mente; Intendere, Conoscere, Giudicare...”
- (vii) SENNO: “*cat(al) seny, ant. alt. ted. sin* genitivo sinnes; *mod. alt. ted. sinn*, sentimento, animo e propr. inclinazione, tendenza verso [onde *sinnan, mod. ted., sinnen*, dirigere il pensiero, riflettere] che trae dalla stessa radice del *lat. sen-sus*, senso, accorgimento (v. Sentire). Mente, Pensiero, Giudizio e indi Volere, Arbitrio, Saggio Consiglio, Sapienza. Prudenza ed anche Significato = l’intima ragione di una cosa”.

1.1 Le definizioni riportate evidenziano come l’area semantica-concettuale di riferimento dei termini *assenso* e *dissenso* sia quella del *sentire-senno*: essi sono *articolazioni* del sentire rispetto ad una realtà esteriore.

1.2 In quanto *articolazioni* del sentire, (vii) senno, (vi) sentire e (v) sentimento, (iv) assentire e (iii) assenso così pure (ii) dissentire e (i) dissenso sono in relazione tra loro.

1.3 Le articolazioni del sentire si distinguono *idealmente* in *processo* e *atto*: il sentire è la *processualità in atto*, nel suo divenire, mentre il sentimento è la processualità veduta nella sua obiettività come risultato finale e in quanto contenuta nel risultato medesimo, dunque il dispiegarsi dell'attività della facoltà *senno* attraverso l'esercizio del *sentire* tale da produrre un *sentimento*, nell'accezione di passione, affetto, quale risultato della processualità.

1.4 *Processo* e *atto* sono concepiti distinti *solo* in senso astratto, in quanto due aspetti di *un'unica realtà*, per sua natura inscindibile. Essi devono essere considerati come il punto di vista di chi agisce mentre agisce (*processo*) e come il punto di vista di chi subisce l'azione e/o ne è prodotto (*atto*). Per tali motivi, il sentire è il processo che per ha atto il *sentimento*. Ma tale struttura vale altresì per *assentire/assenso* e *dissentire/dissenso*.

1.5 Il suddetto *sentimento*, prodotto di un'esperienza sensibile, più in generale di un fenomeno nel mondo esteriore, è *pensiero*, in particolare dal "pensiero che sgorga dalla riflessione" [*supra* (v)], poiché la facoltà che l'ha posto in essere, (vii) *senno*, è a sua volta pensiero, mente, ma anche giudizio, dunque riflessione, valutazione e volizione.

1.6 Per i motivi finora evidenziati si dovrebbe concludere che *assenso* e *dissenso* sono essenzialmente *atti interiori*. Tale conclusione, tuttavia, *non* considera una specificità dell'intero processo. Le definizioni (i) dissenso e (ii) assenso sono *atti* indicativi di un *processo* che inizia dal *mondo esterno* e *de facto* si conclude nel *mondo esterno*. Si assente e si dissente rispetto ad altri, alle loro idee o comportamenti, o ancora, proposte; pertanto, assenso e dissenso non possono essere atti essenzialmente interiori: mostrano altra natura.

2. Assenso e dissenso sono atti sociali?

Il filosofo del diritto Adolf Reinach riconosce come caratteristiche essenziali di un atto sociale (i) alteriorità e (ii) ricettività (Di Lucia, 2008). In quanto gli atti sociali si rivolgono a qualcuno, questi hanno sempre un destinatario *altro* a cui riferirsi; *l'alteriorità*, intesa come relazione di una persona verso un'altra o più persone, secondo la definizione di Igino Petrone (Di Lucia, 2008), implica altresì che un certo soggetto recepisca l'atto di cui egli è destinatario, per cui la ricettività, intesa come necessità dell'atto sociale di essere percepito, è costitutiva dello stesso, come correlatamente la necessità di una modalità di *manifestazione* che renda l'atto *percepibile* in quanto tale. Come nota Di Lucia (2008), i profili sono tre: manifestazione, percezione e ricezione.

Alla luce di questa definizione, Reinach (1907) colloca tra gli atti sociali, oltre al comando (*Befehl*), la richiesta (*Bitte*), la domanda (*Frage*), la risposta (*Antwort*), l'atto della comunicazione (*Mitteilung*), la promessa (*Versprechen*), la rinuncia a un diritto (*Verzicht*), la promulgazione (*Bestimmung*).

2.1 Assenso e dissenso di fatto presuppongono un'alterità, in cui un soggetto rende manifesto il proprio *sentire* rispetto a qualcosa che proviene dal mondo esterno ad un'alterità; così assenso e dissenso di fatto implicano altresì la ricettività.

2.2 Le definizioni etimologiche di (iii) assenso e (iv) assentire e (i) dissenso e (ii) dissentire evidenziano contesti in cui i caratteri dell'atto sociale sono altresì di pertinenza del fenomeno esteriore che provocano assenso e dissenso, per analogia a *domanda* e *risposta* che sono anch'essi atti sociali.

2.3 Assenso e dissenso acquisiscono la loro significanza soltanto all'interno di un contesto determinato in cui operano i fattori che pongono in essere assenso o dissenso: il contesto era emerso già dalle definizioni in cui è implicita la presenza dell'alterità.

2.4 Di conseguenza, tale contesto sembra essere la condizione di esistenza dell'atto sociale, “in quanto è l'*esistenza* dell'atto sociale della promessa e non l'atto sociale in quanto tale che, *quando sussiste* (quando è un fatto), pone in essere – conformemente ai nessi motivazionali in cui si concatena – obbligazioni e pretese individuali” (Salice, 2008, p. 234).

2.5 Pertanto, il contesto si può considerare come uno stato di cose che, quando esiste, genera la “trama di relazioni in cui, altrettanto necessariamente, il soggetto va a posizionarsi. (Salice, 2008, p. 240).

2.6 Considerando il caso della promessa, Reinach osserva come la struttura dell'atto sociale ponga in essere una struttura triplice, che prevede: (a) il promissario, (b) il promittente e (c) il contenuto della promessa. Questa struttura si ritrova nell'assenso e nel dissenso: si dà sempre (a) un soggetto, sopra indicato come (vii) senno, che mediante l'esplicitazione della processualità “assentire” o “dissentire” pone un atto, (c) l'assenso o il dissenso, il quale atto per sua natura è destinato (b) ad un altro che ha posto una richiesta di assenso o dissenso.

3. La manifestazione dell'assenso e del dissenso

Scriva Reinach (1989, p. 164):

gli atti sociali (...) hanno un lato interiore e un lato esteriore, che sono come l'anima e il corpo. Il corpo degli atti sociali può, in larga misura, variare, mentre l'anima rimane identica. Il comando può apparire nel volto, nei gesti, oppure nelle parole (...) L'esperienza di un atto sociale è volontaria e scelta con molta accortezza e riflessione, in accordo con le capacità di comprensione del destinatario... L'atto sociale (...) si compie tra gli uomini, non consiste nel compimento dell'atto e nella constatazione contingente di tale

compimento; esso consiste piuttosto nell'intima unità che si realizza con il compimento volontario e la volontaria dichiarazione.

3.1 La predicazione della spontaneità dell'atto sociale e l'intenzionalità fenomenologicamente intesa del soggetto (della promessa per Reinach) occorre anche per assenso e dissenso.

3.2 Assentire e dissentire, quali processi, prevedono che l'atto obiettivato "assenso" ovvero "dissenso" sia spontaneo, intenzionato verso un soggetto altro dal momento che tale atto ha necessità di essere manifestato e percepito, esplicitando così l'alteriorità.

3.3 L'esteriorizzazione di assenso e dissenso, in quanto atti prodotti da un processo soggettivo, è mediata dalla volontà che costituisce la forma di raccordo con il mondo esteriore.

3.4 Infatti, la volontà è il *medium* passando per il quale la relazione di cui tali atti sono portatori raggiunge la propria attualità, il proprio compimento.

3.4.1 Il processo dell'assentire si dà compiutamente come assenso attraverso la volizione *di quanto* comunica, domanda, richiede la realtà esteriore: esso ritorna al mondo esteriore come *consenso*.

3.4.2 Il processo del dissentire si dà compiutamente come dissenso attraverso la volizione della negazione *di quanto* comunica, domanda, richiede la realtà esteriore: esso ritorna al mondo esteriore come *diniego*.

3.4.3 L'indagine etimologica (Pianigiani, 1907) conferma la natura volitiva dei due termini:

3.4.3.1 CONSENSO: "dal *lat. consensus* che veramente è il p.p. di CONSENTIRE, concordare (V. CONSENTIRE). Adesione all'altrui volontà: lo stesso che consentimento."

3.4.3.2 DINIEGO: "sostantivo del verbo DINIEGARE che è forma secondaria di DENEGARE dir di no (V. Denegare). Il ricusare."

3.4.3.3 DENEGARE: "fr. *denier*, sp. e port. *denegar*= *lat. comp.* della particella DE rafforzante il concetto e NEGARE dir di no. (V. negare) Negare assolutamente la verità di un fatto. Voce usata nel foro."

3.4.3.4 CONSENTIRE: "dal *lat. consentire* – supin(o) *consensus* comp. di CON= CUM insieme e *sentire* nel significato metaforico di *pensare*. (V. sentire). Essere dello stesso sentimento, parere; Aderire, concordare, Indursi a credere."

3.5 L'indagine etimologica evidenzia come denegare/diniego e consentire/consenso presentino la stessa struttura di assentire/assenso e dissentire/dissenso: pertanto, consentire e denegare sono i processi che pongono in essere gli atti "consenso" e "diniego".

3.6 Si evidenzia tuttavia una differenza importante: mentre assentire/assenso e dissentire/dissenso sono processi/atti che hanno per oggetto la *valutazione* del rapporto tra il proprio sentire e il fenomeno del mondo esterno, consentire/consenso e denegare/diniego costituiscono il processo/atto mediante cui la volontà *rende manifesto* l'assenso o il dissenso al mondo esterno, in particolare all'alterità destinataria dell'atto sociale. Infatti assentire/assenso e

dissentire/dissenso sono “l’anima”, per usare le parole di Reinach, dell’atto sociale che ha per “corpo” consenso o diniego. Consentire e dissentire sono i processi che pongono gli atti “consenso” e “diniego”.

3.7 La differenza emerge altresì dalla definizione (iv) in cui i significati di approvare e permettere evidenziano il legame con la volontà: approvare implica “l’idea del giudicare e/o accettare per buono o per vero qualcosa”, mentre permettere è “dar licenza di fare, concedere, tollerare” (Pianigiani, 1907).

3.8 Nel momento in cui si esterna il proprio consenso o il proprio diniego all’alterità nel mondo esterno si realizza, unitamente a quanto già definito in precedenza, quella condizione prescritta da Reinach secondo cui soltanto con l’unità di “compimento volontario e di volontaria dichiarazione” si dà l’atto sociale in quanto tale.

4. Assenso-consenso e dissenso-diniego: dal lato del destinatario

L’indagine sui concetti di assenso-consenso e dissenso-diniego sembra circoscrivere il campo di ricerca rispetto alla loro applicabilità. Il consenso o il diniego si forniscono come correlato di un altro atto sociale che nasce da processi riconducibili a sette classi: (i) domandare; (ii) richiedere; (iii) comandare; una parte dell’atto del comunicare e segnatamente: (iv) affermare, (v) negare e (vi) asserire; (vii) proporre.

Tutti verbi che ricadono in queste sette classi danno vita ad atti sociali all’interno di un determinato contesto che pone la propria condizione di esistenza (Salice, 2008), ma, considerati dal punto di vista *linguistico*, essi possono – in modalità diverse – essere ricondotti all’insieme dei *verbi performativi* (*performative verbs*).

4.1 In *Filosofia del performativo* (2007), Conte riprende la distinzione tra atto *performativo thetico* e atto *performativo athetico* già elaborata in *Performativi* (1996). Ripercorriamo la dicotomia di Conte in quattro passaggi.

4.1.1 Conte riconosce l’esistenza di casi in cui “il *fare* e il *dire di fare*” (2007, p. 198) coincidono; dire: “revoco l’incarico di un ufficio a qualcuno” non è semplicemente una dichiarazione, significa piuttosto effettuare la revoca stessa. Altrettanto vale per l’espressione “ti saluto”: essa non significa semplice comunicare alla persona l’intenzione di compiere l’atto, ma esaurisce l’atto stesso nel momento in cui le parole “ti” e “saluto” vengono pronunciate.

4.1.2 I verbi che ricadono nella coincidenza di *fare* e *dire di fare* sono definiti performativi. La pragmatica linguistica moderna ha come punto di inizio la teoria delle enunciazioni performative

(Conte, 1983, p. 98). Tuttavia, i performativi non sono insiemi omogenei, ma necessitano di essere distinti in due dicotomie:

a) Prima dicotomia: (i.i) verbi performativi *thetici* vs. (i.ii) verbi performativi *non-thetici* (=athetici) (*rhetici*);

b) Seconda dicotomia: (ii.i) verbi performativi *thetici anairetici* vs. (ii.ii) verbi performativi *thetici non-anairetici*;

4.1.2.1. La prima dicotomia identifica l'alternativa tra i verbi performativi *thetici* che, nella coincidenza di *fare* e *dire di fare*, *alterano* il mondo (Conte, 1983, p. 102; Conte, 2007, p. 206) e tra i verbi performativi *non-thetici* che, nella coincidenza di *fare* e *dire di fare*, “semplicemente effettuano l'atto” (Conte, 2007, p. 206). Marie-Elisabeth Conte (1983) definisce le enunciazioni performative *non-thetiche*, come *rhetiche*, cioè enunciazioni che “designano una *rhêsis* (un discorso) intorno ad uno stato di cose, (...) la quale non reagisce sullo stato di cose stesso” (Conte, 2007, p. 206).

4.1.2.2. La seconda dicotomia identifica l'alternativa tra i verbi performativi *thetici anairetici* (in greco, ἀναίρεσις, *anabaisis*, abrogazione) che, nella coincidenza di *fare* e *dire di fare*, dissolvono uno stato di cose preesistente e tra verbi performativi *thetici non-anairetici* che sortiscono l'effetto di *ascrivere* uno *status*.

4.2 Alla luce dell'analisi contiana del performativo, considerando i verbi che danno luogo ad atti sociali correlati a consenso e diniego, è possibile affermare che appartiene al gruppo dei verbi performativi *thetici*: (iii) comandare, mentre appartengono al gruppo dei verbi performativi *non-thetici*: (i) domandare; (ii) richiedere, (iv) affermare, (v) negare e (vi) asserire; (vii) proporre.

4.3 Si può applicare la medesima riflessione ai concetti di assenso-consenso e dissenso-diniego. I verbi collegati ad assenso-consenso appartengono all'insieme dei verbi di affermazione, mentre i verbi collegati a dissenso-diniego appartengono all'insieme dei verbi di negazione, pertanto si tratta di verbi performativi *non-thetici*.

4.4 La conclusione prospetta una problematica di fondo: se un soggetto A discute con un soggetto B ed afferma “*p è bello*”, può ottenere come risposta di (i) un consenso (sì, è vero) oppure (ii) un diniego (no, non è vero). In questo caso tanto affermare di A quanto (i) o (ii) di B sono due atti performativi *non-thetici*.

La problematica emerge in questa seconda circostanza: il generale A ordina al soldato B di uccidere una donna perché nemica di guerra e B risponde “No, non lo faccio!”.

Sembra occorrere un cortocircuito: l'atto performativo *thetico* ‘ordinare’ è annullato da un atto performativo *non-thetico*.

Presentiamo dunque tre ipotesi interpretative ancora da indagare:

a) L'atto performativo *thetico* “ordinare” è annullato dal rifiuto del soldato in quanto mutata è la natura dell'atto del soldato B.

Spiegazione: si potrebbe immaginare che vi sia stata una “trasmutazione” pragmatica del verbo che esprime il diniego di B, da performativo *non-thetico* in performativo *thetico*, in virtù di una latente

superiorità ontologica del secondo sul primo, per cui il primo acquisisce l'effettività del secondo. Verrebbe da pensare che performativa sia la relazione che lega i termini ai vari livelli.

b) *L'atto performativo thetico in verità è sempre in potenza finché non è attuato.*

Spiegazione: l'atto performativo *thetico* altera *potenzialmente* la realtà finché le condizioni da esso previste non siano state tutte adempiute, tra cui l'obbedienza del destinatario del comando.

c) *L'atto performativo thetico è in relazione con un atto performativo non-thetico, all'interno della relazione dell'atto sociale.*

Spiegazione: il punto di partenza è il fatto che esiste un atto sociale costituito da due atti sociali: l'atto sociale "comando" e l'atto sociale "obbedire". Nel momento in cui all'atto sociale "comando" viene a corrispondere l'atto sociale "diniego" la corrispondenza sussiste ancora, mentre dal punto di vista linguistico, il verbo performativo "comandare" entra in relazione con il verbo performativo "denegare": quel che si fatica a comprendere è come sia possibile che un verbo performativo con efficacia ontologica superiore (*altera* il mondo, 4.1.2.1) venga sospeso, se non annullato, da un verbo performativo con efficacia ontologica inferiore (rappresentano uno stato di cose, ma non lo producono, 4.1.2.2).

5. Una specificazione su dissenso-diniego

Un interessante lavoro di Gabriel (2014) ha per tema il dissenso. La sua riflessione è incentrata sulla tesi secondo cui il *dissenso* non è solo, utilizzando le categorie fin qui impiegate, l'atto che nasce dalla processualità "dissentire" rispetto a uno stato cose legate ad un'entità del mondo, quindi (i) una differenza di opinione, ma è da intendersi anche come (ii) categoria ontologica correlata all'oggettività. Per Gabriel, dissenso come differenza di opinioni e come struttura ontologica sono tra loro congiunti nell'oggettività, dal momento che il dissenso è la condizione del conflitto su cui è fondata l'esistenza: la risoluzione del conflitto comporterebbe che gli oggetti smettano di esistere. Tuttavia, tale posizione non implica che l'esistenza sia data solo se si danno conflitti di opinione: in quanto modalità dell'essere-dato, essa è per lo più indipendente dall'esistenza di un soggetto percipiente, quantunque in alcuni casi *essere percepito* è necessario.

5.1 L'analisi di Gabriel prende in considerazione il problema del mondo: la visione cartesiana non rende ragione del fatto che la postulazione di un *mondo esterno* implica un *mondo interno*, come contrariamente avverte Kant. Pertanto, il riferirsi della nostra intenzionalità agli oggetti è in doppia direzione, come pure la possibilità di mancare il riferimento. La fallibilità "è costitutiva della nostra intenzionalità, del nostro riferimento a oggetti, siano questi, oggetti di un mondo esterno o nostre convinzioni" (Gabriel, 2008, §24).

5.2 L'autore afferma che tutto ciò che esiste si dà a noi come un determinato, per il solo fatto che possiamo attribuirgli predicati mediante cui creare la relazione di appartenenza/esclusione rispetto ad un certo spazio logico. Gabriel propone di definire i concetti come funzioni d'accesso a campi di senso: esistono così campi di senso e oggetti che appaiono in campi, e gli stessi campi di senso possono a loro volta diventare oggetti di riferimento. L'esistenza è proprietà di tutti i campi.

5.3 La conseguenza della riflessione di Gabriel è che il mondo *non esiste*, in quanto non può essere compreso all'interno di un campo, senza cadere nella contraddizione per cui il mondo è il campo di tutti i campi ovvero il dominio di tutti i domini eppure è in un qualche campo ricompreso. Quand'anche si volesse sostenere che il mondo appaia in un campo di senso, esso apparirebbe accanto a qualcos'altro, dunque non avrebbe più l'unicità essenziale che lo caratterizza in quanto *dominio di tutti i domini*.

5.4 Non esistono oggetti assolutamente indeterminati perché l'esistenza è proprietà dei campi e un oggetto assolutamente indeterminato è un oggetto che non appartiene ad alcun campo di senso; allo stesso modo, non esistono oggetti che appartengono ad un solo campo perché non comparirebbe in alcun altro campo né si darebbe predicazione alcuna.

5.5 Se qualcosa esiste, si danno almeno due campi, costituiti mediante la differenza di senso: tale differenza di senso per Gabriel è essenzialmente la *differenza ontologica* con cui si pone, si identifica la condizione reale del corrispondente principio di non contraddizione. Il dissenso ontologico è la reale struttura della differenza di senso che è altresì alla base del pensiero logico, mentre il dissenso che Gabriel chiama *filosofico* è quello che si predica di discorsi differenti: l'oggettività è il comporsi delle differenze ontologiche e delle differenze tra i discorsi.

6. Ancora sul dissenso-diniego: alcune osservazioni

La riflessione di Gabriel ha il merito di sottolineare la valenza ontologica del dissenso. Infatti, se è chiaro come il valore del dissenso a cui sopra si è fatto riferimento sia il dissenso *filosofico*, dunque quello del discorso, resta innegabile la struttura *ontologica* del dissenso. Le molteplici riflessioni sul dissenso filosofico rivelano i diversi aspetti problematici del dissenso. Il caso presentato come cortocircuito (4.4) di fatto rappresenta una circostanza del dissenso-diniego.

Riportiamo alcune sfaccettature del dissenso-diniego, da sempre d'interesse nell'elaborazione politica:

6.1 Il dissenso è il terreno fertile della democrazia. Nei sistemi democratici esso è incoraggiato e addirittura reso quasi indispensabile dalla naturale dialettica politica tra maggioranza di governo

ed opposizione di garanzia. La tutela del dissenso è a tutti gli effetti un indice della qualità della democrazia e della libertà d'espressione nel dibattito pubblico.

6.2 Tuttavia, in tempi eccezionali, il dissenso stenta a manifestarsi, soprattutto laddove vige una logica emergenziale: una dialettica politica basata sulla logica dell'urgenza inderogabile e dell'emergenza richiede sempre più spesso che gli atti di un Governo siano votati sulla *fiducia*, al di là della normale discussione e andando così a comprimere lo spazio del dissenso politico.

6.3 La definizione del reato d'opinione è per la scienza del diritto penale un tema delicato e complesso. Qual è il confine tra *reato* e *libertà d'espressione*? La giurisprudenza ha avvertito la necessità di delineare il principio del bilanciamento, che impone la valutazione del bene che entra in conflitto con la libertà d'espressione: si deve considerare l'insieme dei fatti concreti collegati alla plausibilità di rischio. In questo modo si ottiene un criterio che risulta più efficace nella tutela individuale che nella tutela dei valori o delle istituzioni. Secondo Pelissero (2015, p. 41), elevato è il rischio di trasformare i reati di vilipendio in “strumenti del controllo del *dissenso* (...)”. Così la giustizia penale si trasforma “in garante politico dell'esecutivo”.

6.4 In fondo, i regimi autoritari hanno visto nel *dissenso* un problema effettivo alla sussistenza della loro propria autonomia, e hanno fatto perciò del principio di analogia il principio di interpretazione di fattispecie non espressamente sanzionate dai Codici. L'interesse per il dissenso da parte di tali regimi è così alto da prevedere l'utilizzo della propaganda come mezzo di annichilimento della resistenza al regime stesso, oltre che come mezzo per suscitare il consenso. Il sogno di ogni autoritarismo – e totalitarismo – è il controllo della coscienza individuale: utilizzando le categorie fin qui identificate, gli autoritarismi pretendono di controllare il dissentire e il dissenso, lavorando sul sentire attraverso la propaganda.

6.5 Una delle forme più forti di resistenza è quella del dissenso, cioè del processo che non è esteriorizzato: il soggetto ha colto la diversità del proprio sentire rispetto al mondo esterno e resta fermo sulla propria posizione. L'obiezione di coscienza, come forma di dissenso, è in un sistema totalitario passibile di morte. La tortura del prigioniero politico ha l'obiettivo di abbattere le resistenze rispetto alla volontà denegante: il significato della rieducazione e dei relativi campi di rieducazione sembra riposare su tale necessità. Il regime autoritario e il sistema totalitario vogliono l'assenso-consenso di tutti, in quanto controllo dello spazio intimo della coscienza.

7. Il tema del silenzio-assenso, silenzio-diniego: il caso della P.A.

Dalla riflessione precedente su assenso-consenso e dissenso-diniego è emersa la necessità dell'atto di essere percepito (2.ii ricettività). Tale condizione si predica degli atti sociali, tra cui assenso-consenso e dissenso-diniego. Il consenso e il diniego necessitano di essere manifestati, tanto che è

esperienza quotidiana la manifestazione del consenso e/o del dissenso attraverso gesti che esprimano la nostra volizione: tante volte muoviamo il capo dall'alto al basso per dare il consenso, muoviamo il capo da sinistra a destra per dare il nostro diniego, sebbene tali gesti non siano universali.¹

Un caso emblematico che suscita riflessione è il caso del silenzio della Pubblica Amministrazione, che a date condizioni, diventa silenzio-assenso, silenzio-diniego, silenzio-inadempienza: si può affermare che il silenzio diventa diritto, in quanto produttore di effetti.

Lupo (2001) analizza la questione del silenzio-rigetto, muovendo la propria considerazione dal decreto legislativo 18 agosto 2000, n. 267, comma 254 per il quale, in caso di ricorsi proposti avverso i provvedimenti di diniego degli Organi Straordinari di liquidazione degli enti locali disestati, si applicano gli effetti della disciplina del D.P.R. 24 novembre 1971, n. 1199, art. 6.

La questione di fondo inerisce la classificazione del silenzio della Pubblica Amministrazione, in virtù della possibilità del cittadino di ricorrere in via giurisdizionale, una volta scaduti i termini dell'azione della P.A. ovvero se si dà via alternativa per conseguire la risposta.

L'autore ripercorre le posizioni ermeneutiche del Consiglio di Stato rispetto al silenzio-rigetto: nel 1960 il Consiglio di Stato stabilisce che il silenzio costituisce mero accadimento e non un atto con natura provvedimentale, dal momento che tale definizione avrebbe procurato l'esaurimento del dovere-potere della P.A. nel caso di inadempienza-silenzio rigetto. Il succitato D.P.R. del 24/11/1971 statuisce un arco di tempo pari a 90 giorni per la P.A. per rispondere al ricorso presentato, dunque da considerarsi respinto una volta decorso l'arco temporale fissato per legge. La conseguenza per tale situazione è il ricorso per via giurisdizionale o al Presidente della Repubblica.

L'autore sottolinea che in questo modo non s'è risolta la contraddizione tra la definizione di mero accadimento che tuttavia consente alla P.A. di conservare ed esercitare il potere-dovere di decidere sul ricorso amministrativo, mentre il DPR sembra fare del silenzio-rigetto un atto-provvedimento, quantunque fittizio, sortendo l'effetto della cessazione del potere-dovere della P.A. di pronunciarsi, decorsi i termini. La scelta tra le due interpretazioni, scrive Lupo, non è indifferente, in quanto adottare l'interpretazione per cui il silenzio-rigetto è un comportamento omissivo, significa che (i) il ricorrente può scegliere se ricorrere, nei termini fissati dalla legge, al ricorso giurisdizionale ovvero straordinario del Presidente della Repubblica; (ii) può attendere la decisione gerarchica tardiva; (iii) può interrompere in qualsiasi momento il silenzio-

¹ Osserva Diodato (2003) come i gesti con cui esprimiamo accettazione o rifiuto, come il muovere il capo, possono essere collegati al respingimento del seno materno o, più in generale, del cibo. Tuttavia, non sempre i medesimi gesti hanno lo stesso significato per tutte le culture: dondolare il capo in Europa ha per lo più significato di "forse sì, forse no", ma Diodato (2003, p. 33) rileva come in Bulgaria, Iran, Bengala e alcune parti della Grecia sia un sostituto dell'azione "annuire".

inadempimento della P.A. promuovendo apposito ricorso giurisdizionale per ottenere la decisione richiesta in via gerarchica.

Di fatto, nel corso della sua analisi, Lupo giunge a mostrare come l'interpretazione del silenzio operi la necessaria distinzione tra *silenzio-inadempienza* che si dà come l'inerzia della P.A. entro i 90 giorni, superati i quali il ricorrente ha facoltà di sollecitare la risposta della P.A., per la quale un novello silenzio significa effettivamente ed effettivamente *silenzio-rigetto*.

Tuttavia, per la natura del silenzio qui considerato e per l'analisi e applicazione delle categorie di assenso-consenso e dissenso-diniego, affiorano alcune domande: (i) che tipo di atto è il silenzio della P.A.? (ii) si possono ricondurre silenzio-assenso e silenzio-diniego alle categorie di assenso-consenso e dissenso-diniego finora utilizzate?

8. Che tipo di atto è il silenzio della P.A.?

Il silenzio della P.A. si configura come atto di risposta (sembra paradossale) rispetto ad una richiesta, segnatamente la richiesta che prende il nome di "ricorso". In verità, la struttura della richiesta si predica in generale di una classe di atti della P.A. Posta in questi termini, si dovrebbe concludere che in quanto atto complementare della richiesta, esso sia un atto sociale.

Ma il silenzio è per sua natura un'espressione *senza voce* e, nella definizione data dalla sentenza del Consiglio di Stato del 3 maggio 1960, n. 8, si indica il silenzio (rigetto) come un mero comportamento, cioè un fatto-accadimento, dal quale per legge scaturiscono specifici effetti sia sostanziali sia processuali: pertanto il silenzio della Pubblica Amministrazione *non è un atto sociale*.

C'è allora da chiedersi se si possa opporre ad un atto sociale come la richiesta un atto non-sociale. Di fatto la risposta è positiva; la prassi occorre in tal modo. Dal punto di vista del concetto, tuttavia, rimane l'esigenza di definire la natura del silenzio.

8.1 Esiste una classe di atti che non sono sociali, ma istituzionali, ossia non richiedono per il loro compimento né di essere manifestati a qualcuno, né di essere percepiti da qualcun altro: essi sono gli *atti muti* (Di Lucia, 2008; 2009).

8.2 Un interessante studio degli atti muti è stato sviluppato nell'antropologia giuridica di Rodolfo Sacco. Egli identifica l'esistenza di atti che non sono *parlati*: sono e vengono eseguiti. Esempi di atti muti sono l'occupazione, il possesso, l'abbandono della cosa.

8.3 Considerando l'insieme degli atti muti circoscritto da Sacco come insieme eterogeneo, Di Lucia (2009, pp. 123-124) identifica tre dicotomie essenziali:

a) prima dicotomia: atti muti che presuppongono un codice deontico vs. atti muti che non presuppongono un codice deontico;

- b) seconda dicotomia: atti essenzialmente muti vs. atti accidentalmente muti;
- c) terza dicotomia: atti muti vs. atti semantici non-verbali.

8.4 Il silenzio della P.A., in quanto atto che ha un significato ma non è verbalizzato, è un atto muto. Risponde altresì al criterio sopra identificato per cui il silenzio è comportamento omissivo, fatto-accadimento che nel darsi produce effetti giuridici.

8.5 Per rispondere alla domanda posta precedentemente, si ritiene dunque possibile rendere conto del fatto che un atto muto come l'occupazione può avere per correlato l'acquisto della proprietà. Lo spiega bene Sacco: "L'atto muto attribuisce al soggetto in modo immediato (ossia: senza bisogno di una mediazione normativa eteronoma) l'esercizio di un potere di fatto, socialmente strutturato come potere esclusivo" (Di Lucia, 2009, p. 144).

9. Si possono ricondurre silenzio-assenso, silenzio-diniego alle categorie di assenso-consenso e dissenso-diniego utilizzate finora?

Abbiamo determinato che il silenzio della P.A. e, segnatamente, il silenzio-assenso e il silenzio-diniego appartengono all'insieme degli atti muti. L'obiettivo che ora ci proponiamo è quello di determinare a quale tipologia, rispetto alle tre dicotomie identificate da Di Lucia, il silenzio appartenga, e se sia possibile ricondurlo alle categorie di assenso-consenso e dissenso-diniego fin qui elaborate.

9.1 Il silenzio della P.A. in quanto atto muto non appartiene alla terza dicotomia in quanto non può essere tradotto in atto semantico non-verbale. Infatti, gli atti della P.A. che procedono nella forma del silenzio-assenso o del silenzio-diniego sono suscettibili di essere verbalizzati (per iscritto).

9.2 In quanto il silenzio-assenso e il silenzio-diniego sono suscettibili di essere verbalizzati, ossia è possibile che l'esito della richiesta sia verbalizzato per iscritto, tali atti muti appartengono sicuramente alla *seconda dicotomia*. Infatti non appartengono alla *prima dicotomia* dal momento che la suscettibilità alla verbalizzazione rende tali atti *accidentalmente* muti, ossia si danno come muti per necessità procedurali, ma *de facto* potrebbero essere verbalizzati laddove fosse necessario. Inoltre, non sono come l'esercizio di un diritto o l'adempimento di un dovere: questi ultimi prevedono un codice deontico che dà loro il senso che la natura *muta* non riesce a conferire. Laddove non si dà un codice deontico si dà solo l'esecuzione stessa dell'atto (p.e. derelizione; presa di possesso).

9.3 Il silenzio-assenso, il silenzio-rifiuto e, nel caso del sollecito il silenzio-diniego che sono i termini che abbiamo qui considerato appartengono alla classe degli atti accidentalmente muti. Di fatto, essi entrano a far parte della relazione che nasce tra un soggetto che si rivolge ad un certo

ente della P.A. e la risposta muta dell'ente adito e conferiscono a quest'ultimo l'esercizio di un potere-dovere.

9.4 Dal momento che conferiscono un potere di fare attraverso parole, o meglio sortire un effetto nel mondo, tale atto muto appartiene alla classe dei *performativi*, come nel caso riportato in Di Lucia (2009, pp. 124-125) per l'accettazione di un ordine. La richiesta avanzata da colui che adisce alla P.A. come indicato all'inizio tanto per il ricorso, quanto in generale per l'erogazione di una prestazione, costituisce fattivamente una richiesta a cui si impone una risposta.

9.5 Essa supera il test della verbalizzazione (Di Lucia, 2009, p. 125) dal momento che il silenzio-assenso come il silenzio-rifiuto o il silenzio-diniego può trovare altresì espressione mediante l'esecuzione/liquidazione stessa della richiesta ovvero la sua inadempienza.

9.6 A proposito della *performatività*, Conte (2007) aveva distinto tra performatività *thetica* e performatività *non-thetica* (*supra*, 4.1.2.1.). La differenza specifica tra i due concetti consiste nel fatto che la prima performatività altera il mondo con le parole, mentre la seconda effettua atti con parole; nel caso considerato, con l'atto muto silenzio-assenso, silenzio-rifiuto, silenzio-diniego vengono effettuati atti con il silenzio significativo: per analogia, considerato che i verbi *assentire* e *denegare* sono costitutivi dei detti atti, si dovrà concludere che anche il silenzio-assenso, il silenzio-rifiuto e il silenzio-diniego sono atti *performativi non-thetici*.

9.7 La risposta alla domanda "si possono ricondurre silenzio-assenso, silenzio-diniego alle categorie di assenso-consenso e dissenso-diniego?" è parzialmente accoglibile per la natura stessa del silenzio.

10. Conclusioni

In questo lavoro si è mostrato come assenso e dissenso siano concetti che nascono dal sentire. Essi sono a tutti gli effetti *atti sociali* che vanno espressi in coppia con la loro esteriorizzazione all'alterità percipiente, nella forma assenso-consenso e dissenso-diniego. Tali concetti esprimono a livello pragmatico atti performativi non-thetici e sono riferiti a classi di atti che prevedono la risposta dell'alterità. Il comando, tra quegli atti, sembra creare un cortocircuito che merita di essere altrove indagato. La riflessione rivela come i concetti di assenso-consenso e di dissenso-diniego siano collegati al concetto di oggettività, tanto dal punto di vista ontologico, quanto dal punto di vista del discorso politico, sopra detto *filosofico*. Soprattutto il dissenso costituisce l'aspetto più interessante anche rispetto allo spazio politico, dal momento che esprime il grado di democrazia dei Paesi dove esso è tutelato e garantito: le diverse forme di autoritarismo o di sistema totalitario, per propria natura *totalizzante* (Ricciardelli, 2020, p. 77) aspirano al *consenso* plebiscitario e rifuggono il *dissenso-diniego*, quale forma di negazione della totalità stessa.

L'aspetto che si rivela del massimo interesse è il caso della Pubblica Amministrazione che esprime il proprio consenso o il proprio diniego attraverso il silenzio. Tale esperienza, tuttavia, non appartiene solo alla P.A., ma anche alle pratiche giuridiche dei privati: accettare un'ordinazione attraverso l'invio della merce (Di Lucia, 2009), l'accettazione tacita di eredità, ecc.... Più in generale, gli atti muti caratterizzano l'esperienza giuridica quotidiana laddove si vengano *de facto* a creare situazioni che hanno valore giuridico ed esprimono una volontà *consensuale* come il rapporto maritale-uxorio di fatto o più in generale di convivenza o una volontà *denegante* come l'abbandono/derelizione.

Si può pertanto affermare che un mondo di significati e di condizioni deontiche si manifesta quando il silenzio diventa pratica di vita, poiché si ripropone in altra forma il rapporto tra le volontà nel quale incontro si dispiega tutta la presenza efficace dello *ius-societas*: ed essa si compie comunque, anche *quando il silenzio diventa Diritto*.

Bibliografia

- Capograssi, G. (2013). Obbedienza e coscienza. In A.G. Conte et al. (2013). *Filosofia del diritto* (pp. 166-176). Cortina.
- Cerrone, F. (s.d). Alessandro Giuliani: un'idea di ragione critica, dialettica e controversiale per il diritto. *Frammenti per un dizionario del Giurista*. <http://www.dircost.unito.it/dizionario/pdf/-Cerrone-AlessandroGiuliani.pdf>
- Conte, A.G. (1996). Performativi. In *Digesto quarta edizione* (pp. 362-368). Utet.
- Conte, A.G. (2007). Filosofia del performativo. In L. Passerin Glazel (a cura di), *Ricerche di filosofia del diritto* (pp. 198-216). Giappichelli Editore.
- Conte, M.E. (1983). La pragmatica linguistica. In C. Segre (a cura di), *Intorno alla linguistica* (pp. 94-128). Feltrinelli.
- Di Lucia, P. (2008). Idealtypen per una tipologia degli atti istituzionali. *Rivista di estetica*, 39, 133-145.
- Di Lucia, P. (2009). Il linguaggio dell'atto muto. In R. Caterina (a cura di), *La dimensione tacita del diritto* (pp. 119-128). Edizioni Scientifiche Italiane.
- Diodato, L. (2003). *Semiotica del corpo*. Rubbettino.
- Lorini, G. (2007). Atto thetico in Czesław Znamierowski. In L. Passerin Glazel (a cura di), *Ricerche di filosofia del diritto* (pp. 224-233). Giappichelli Editore.

- Lucarini, G. (2011). Tutela avverso il silenzio-rifiuto e nuove frontiere nella sindacabilità giurisdizionale della fondatezza della pretesa sostanziale del privato. *Diritto & Diritti - Rivista giuridica elettronica*, 3. <https://www.diritto.it/archivio/1/20555.pdf>
- Lupo, R. (2001, ottobre). Riflessioni sulla valenza giuridica del silenzio-rigetto nei ricorsi proposti ai sensi dell'art. 254, comma sei, del decreto legislativo 18 agosto 2000, n. 267. *Dipartimento per gli Affari Interni e Territoriali*. <https://finanzalocale.interno.gov.it/docum/studi/varie/silenzio-rigetto.html>
- Markus, G. (2014). Dissenso e Oggetto. *Rivista di estetica*, 57, 29-50
- Mulligan, K. (2000). Promesse ed altri atti sociali: costituenti e struttura (C. Calabi & R. Casati, trad.). In S. Besoli & L. Guidetti, (a cura di), *Il Realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga* (pp. 309-384). Quodlibet.
- Niccolai, S. (2015). Dissenso e diritto costituzionale. Appunti per una riflessione. *Questione giustizia*, 4, 62-74.
- Passerin Glazel, L. (2020). *Le realtà della norma, la norma come realtà*. LED – Edizioni Universitarie di Lettere, Economia, Diritto.
- Pelissero, M. (2015). La parola pericolosa. Il confine incerto del controllo penale del dissenso. *Questione giustizia*, 4, 32-36.
- Pianigiani, O. (1907). *Vocabolario etimologico della lingua italiana*. <https://www.etimo.it/?pag=hom>
- Reinach, A. (1989). L'idea della dottrina a priori del diritto. In A. Carrino, (a cura di), *Metodologia della scienza giuridica* (pp. 161-166). Edizioni Scientifiche Italiane.
- Ricciardelli, S. (2020). *Lo Stato totalitario nel caso italiano. Fenomenologia di un'antinomia giuridica*. Mimesis.
- Salice, A. (2008). Obbligazione e pretesa in Adolf Reinach: due relazioni sociali. *Rivista di estetica*, 39, 225-240.
- Villone, M. (2015). Vietato dissentire: alle radici della rappresentanza politica. *Questione giustizia*, 4, 25-31.
- Zaccaria, R. (2015). La tutela del dissenso e delle formazioni minoritarie in una società pluralista. *Questione giustizia*, 4, 13-24.
- Znamierowsky, C. (2013). Concetti fondamentali della teoria del diritto. Struttura giuridica e norma giuridica (Lorini, G., trad.). In A.G. Conte et al., *Filosofia del diritto* (pp. 79-87). Cortina.

Lo schermo post-ideologico nelle rappresentazioni della classe lavoratrice di Vincenzo Estremo*

ABSTRACT (ITA)

Il contributo indaga le trasformazioni della rappresentazione della classe lavoratrice in un contesto politico caratterizzato da una crescente “schizofrenia populista”, oscillante tra nostalgie di una Sinistra proletaria e derive conservatrici. Tale scenario si accompagna al progressivo indebolimento delle istituzioni democratiche, delle organizzazioni di rappresentanza sociale e non da ultimo all’esaurimento della carica antagonista tradizionalmente associata alle classi lavoratrici. L’analisi prende in esame alcune opere artistiche e cinematografiche – in particolare *Putin’s Happy* di Jeremy Deller, la trasposizione filmica di Ron Howard di *Hillbilly Elegy* del vicepresidente americano J.D. Vance, *Retour à Reims (Fragments)* di Jean-Gabriel Périot, *The Last Cruze* di LaToya Ruby Frazier – per mostrare come queste rappresentazioni biografiche e documentarie contribuiscano sia all’analisi della galassia *working class* che a una sua feticizzazione. Un meccanismo contraddittorio che, se da un lato offre visibilità a soggetti marginalizzati, dall’altro produce una sua risignificazione di classe in direzione di una sostanziale divisione delle esperienze popolari su base etnica. L’articolo intende così evidenziare le ambivalenze insite nella cultura visuale delle classi popolari, il loro rapporto con la politica post-democratica e i processi escludenti che queste rappresentazioni mettono in atto. Un’analisi che, nel descrivere la dimensione estetica, intende portare alla luce alcuni dei rapporti di potere delle nuove forme di immagine e tematizzare i paradigmi politici contemporanei.

Parole chiave: populismo, classe lavoratrice, cinema, cultura visuale, arte

The Post-Ideological Screen in Representations of the Working Class by Vincenzo Estremo

ABSTRACT (ENG)

This contribution examines the transformations in the representation of the working class within a political context marked by a growing “populist schizophrenia,” oscillating between nostalgias for a proletarian left and conservative tendencies. This scenario coincides with the progressive weakening of democratic institutions, of social representative organizations, and, not least, with the exhaustion of the antagonistic potential traditionally associated with the working classes. The analysis focuses on several artistic and cinematic works – in particular Jeremy Deller’s *Putin’s Happy*, Ron Howard’s film adaptation of *Hillbilly Elegy* by U.S. Vice President J.D. Vance, Jean-Gabriel Périot’s *Retour à Reims (Fragments)*, and LaToya Ruby Frazier’s *The Last Cruze* – in order to show how these biographical and documentary narratives contribute both to the exploration of the *working class* galaxy and to its fetishization. This contradictory mechanism, while offering visibility to marginalized subjects, simultaneously produces a re-signification of class that tends toward a substantial fragmentation of popular experiences along ethnic lines. The article thus seeks to highlight the ambivalences inherent in the visual culture of the popular classes, their relationship with post-democratic politics, and the exclusionary processes activated by these representations. By examining their aesthetic dimension, the analysis aims to shed light on the power relations embedded in the new forms of image and the contemporary political paradigms that shape them.

Keywords: working class, populism, cinema, visual culture, art

* NABA – Nuova Accademia di Belle Arti

1. Introduzione

Determinare la genesi della crisi del populismo contemporaneo potrebbe risultare pressoché impossibile data la moltitudine di fattori che definiscono le società complesse, tantomeno identificarne i sintomi o isolarne delle cause lineari. Si potrebbe altresì pensare alla condizione politica e sociale contemporanea come imprigionata in un tempo in cui si accentua esponenzialmente e ciclicamente l'interregno che Antonio Gramsci identificava con la mancata successione tra la scomparsa del vecchio e l'assenza del nuovo. Una condizione che, per estensione, si ripete anche dal punto di vista delle rappresentazioni, in cui la sovrapposizione postmoderna del piano estetico a quello strutturale complica ancor più i tentativi esclusivamente definitivi (Jameson, 2007, p. 14). Una culturizzazione della realtà, in cui all'espansione della sovrastruttura corrisponde una sua invasione nella struttura. In questo testo l'obiettivo è proprio quello di considerare l'ampliamento della produzione estetico/culturale come una base di partenza per osservare le influenze e le espressioni ideologiche contemporanee. Le società odierne, infatti, vivono una sorta di interrelazione estetico-politica in cui bisogna addentrarsi in maniera analitica e di cui non sempre si riesce a individuare i piani generali. Volendo muoversi da questa condizione di promiscuità etico-estetica, si intende definire in che modo la rappresentazione della questione sociale delle classi lavoratrici occidentali stia divenendo tanto strumento di autoaffermazione identitaria quanto spettacolarizzazione e riduzione di classe. L'intento è quello di sciogliere, per quanto possibile, le dinamiche di rappresentazione e autorappresentazioni di classe dalle dinamiche politiche del lavoro, al fine di comprendere quanto potere abbiano queste stesse rappresentazioni nel rideterminare la classe lavoratrice e quanto invece siano indotte e pilotate da istituzioni egemoni.

2. Estetica del populismo

A partire dallo studio dell'autorappresentazione di uno dei fenomeni più emblematici di questa confusione identitaria come quello del populismo politico, si troveranno delle tangenze evidenti tra l'immagine pubblica e una linea di pensiero politico talvolta egemone. Ovvero quella post-ideologia che alimenta movimenti populistici che nel corso dell'ultimo decennio hanno contribuito sia all'affermazione di figure quali quelle di Donald Trump negli USA, di Vladimir Putin in Russia, o che hanno sostenuto gli exploit elettorali di Marine Le Pen in Francia, o delle coalizioni post-berlusconiane in Italia. Se infatti osserviamo i modi e le forme di definizione o la rappresentazione di questa moltitudine di persone che diviene elettorato, ci accorgiamo che la loro estetica è significativa tanto quanto il loro voto. Una rappresentazione che spesso trapassa i

limiti degli schermi per approdare alle porte del Campidoglio sino a farne irruzione, come nel caso dell'assalto a Capitol Hill da parte dei sostenitori di Donald Trump, il 6 gennaio 2021, in occasione della proclamazione di Joe Biden a Presidente degli Stati Uniti.¹ Al netto delle cinque persone morte nelle colluttazioni e della devastazione degli spazi della politica federale statunitense, restano, infatti, indelebili le immagini dei manifestanti con i loro costumi che intendevano essere dei veri e propri messaggi alla nazione (Yousef, 2021).

Rilevante, a tal proposito, riflettere sulle modalità di autorappresentazione di tale filone politico. L'immagine del popolo di Trump, infatti, si afferma non solo mediante l'occupazione diretta del palcoscenico, ma lo fa in modo tale da perdurare e insinuarsi indirettamente, attraverso processi di circolazione e risonanza (Terranova, 2006). L'iconicità dello sciamano con il suo copricapo fatto di corna di bisonte e pelliccia di coyote, si amplifica oltre l'immediato, attivando un processo di rifrazione dell'immagine che implementa la sua stessa capacità di propagazione. Questa peculiarità di una fetta consistente della cultura visuale, che aggredisce lo spazio del visibile e agisce stratificandosi e sedimentandosi attraverso riferimenti e pratiche estetiche quotidiane, produce un effetto di disseminazione perché in grado di sfruttare al meglio i modi di funzionamento dei media contemporanei – strutture interconnesse e ridondanti in cui la rete funziona da cassa di risonanza (Jenkins, 2007). I rimandi di questa immagine politica sono diretti a produrre un “eterno ritorno”, qualcosa che Clement Chéroux (2010) aveva già appurato analizzando la condizione di mediatizzazione delle immagini degli attacchi terroristici dell'11 settembre 2001. Le immagini, e più in genere l'intero spettro dei segni veicolati dai media, sono indirizzati a generare l'effetto del “già visto”, di qualcosa di immediatamente familiare.

Una narrazione post-ideologica che, nella sua accessibilità, nasconde sia le logiche dominanti che la sua relativa violenza politica, meccanismi di significazione del visuale a partire dai quali artisti come Jeremy Deller hanno provato a costruire delle contronarrazioni a cui è opportuno prestare attenzione. L'artista britannico, infatti, ha documentato per anni le manifestazioni pro- e anti-Brexit a Londra nel documentario *Putin's Happy* (2019). Analogamente a quanto accaduto a Washington, anche a Londra l'estetica, la composizione e la provenienza di classe dei manifestanti mostra sia una serie di contraddizioni politiche che alcune peculiarità identitarie. Deller si occupa di decodificare innanzitutto semioticamente i simboli indossati dai manifestanti, sottolineando l'affiliazione di alcuni di loro a figure controverse della politica come Oswald

¹ Qui si impiega il termine “moltitudine” non in accezione operaista, ma per restituire la varietà della costellazione populista extraparlamentare del movimento di protesta. Qui di seguito una lista delle sigle dei principali gruppi di protesta coinvolti nella vicenda di Capitol Hill: MAGA (Make America Great Again); Tea Party Patriots; Cospirazionisti QAnon; Blue Lives Matter; Movimento della milizia; Ohio Regular Militia; Texas Freedom Force DC Brigade; B Squad; Patriot Boys; Oath Keepers; Proud Boys; Last Sons of Liberty; Neoconfederati; Nazionalisti bianchi; NSC-131; League of the South; NAM; America First; Groypers; Nazionalisti cristiani; Black Hebrew Israelites.

Mosley, che nel 1932 fondò la *British Union of Fascists*. Il documentario in presa diretta, con l'artista che intervista personalmente i manifestanti, permette a Deller di raccogliere alcune delle testimonianze e delle narrazioni che nel caso dei pro-Brexit denunciano una dipendenza da canali d'informazione non verificati (come i social media) oppure direttamente collegati alla TV satellitare RT (Russia Today). I pro-Brexit che Deller intervista, oltre a mostrare esteticamente la loro appartenenza politica, sono ascrivibili a quella *working class* bianca britannica, nativa e autoctona, la cui posizione sociale è stata segnata dal declino delle industrie manifatturiere e minerarie, dalla precarizzazione del lavoro e dalla marginalizzazione delle comunità tradizionali in seguito alle politiche neoliberiste dagli anni '80 in avanti (Hall & O'Shea, 2013). Si tratta di una moltitudine figlia della crisi di rappresentanza dei partiti laburisti e dei sindacati, un processo politico la cui storia lo stesso Deller aveva documentato qualche anno prima con il *re-enactment* e documentario *The Battle Of Orgreave* (2001).² Quello che emerge in questa classe di lavoratori è un radicamento quasi deistico in un immaginario populista, fondato su tre elementi: nostalgia culturale per un passato industriale idealizzato e per forme di comunità coese e maschili; retorica della deprivazione relativa, in cui i benefici sociali vengono percepiti come destinati a un ipotetico "loro" (immigrati, minoranze etniche, élite cosmopolite) a scapito di "noi" (i bianchi autoctoni); orientamento reazionario espresso nel sostegno a politiche nazionaliste, anti-immigratorie e talvolta autoritarie, che ridefiniscono la solidarietà di classe in termini etnici e nazionali piuttosto che socio-economici. Qualcosa che potrebbe essere collocabile all'incrocio tra una "regressione identitaria" (Srnicsek & Williams, 2018) e un "populismo reazionario" (Hall, 1988). Una frattura di classe ricodificata in categorie culturali e razzializzate, che produce la neutralizzazione di qualsiasi spinta antagonista della Sinistra attenta al sociale, con un relativo annullamento del potenziale conflittuale (rabbia di classe) verso le élite economiche, risignificando quella stessa spinta (rabbia) in chiave xenofoba e pro-nazionalista.

² La storia della battaglia di Orgreave rievoca le lotte sindacali che hanno interessato il settore minerario in Gran Bretagna negli anni Settanta e Ottanta. Nel 1979, con l'elezione di Margaret Thatcher a Primo ministro del governo del Regno Unito, si assistette all'inasprimento delle lotte tra governo e sindacati. La nuova politica energetica voluta dal Primo ministro puntava all'incremento delle centrali termoelettriche a gas e di quelle nucleari. Nel marzo del 1984 il National Coal Board aveva annunciato la chiusura della miniera Cortonwood. Nei giorni successivi l'intero settore era entrato in sciopero per protestare contro il piano nazionale del Coal Board che prevedeva la chiusura di venti siti produttivi e un taglio di circa 20.000 posti di lavoro. Il 28 maggio 1984 Arthur Scargill, leader del National Union of Mineworkers aveva chiamato i minatori a un picchetto di massa nei pressi di Orgreave. A giugno del 1984 i manifestanti a Orgreave erano circa 10.000, soprattutto lavoratori gallesi e scozzesi. Il governo conservatore di Margaret Thatcher aveva inviato sul luogo quasi 8.000 agenti di polizia in assetto antisommossa per fronteggiare la protesta. Il 18 giugno 1984 uno scontro estremamente violento ha avuto luogo tra le strade di Orgreave e nelle campagne circostanti. Negli scontri 41 poliziotti e 28 minatori sono rimasti feriti, 93 manifestanti sono stati arrestati, 79 dei quali sono stati accusati di sommossa.

3. Rappresentazione e risentimento

Per osservare da vicino queste rappresentazioni è necessario individuare i canali su cui circolano e le reti di cui si alimentano. Si tratta di un'infrastruttura che, parallelamente alla nascita e all'affermazione dell'industria culturale, ha trovato residenza stabile in un "mercato mediatico" (Horkheimer & Adorno, 2010, p. 127) che ha favorito l'aumento delle produzioni, l'incremento del consumo culturale e di riflesso, la trasformazione dei beni stessi nelle loro funzioni. Infatti, la richiesta di questi beni di consumo è conseguente a una trasformazione di quelle che, storicamente, si sono definite opere d'arte e che hanno subito una sostanziale trasformazione. Beni simbolici che, secondo Bourdieu (2023), non sono più esclusivamente destinati a una élite, ma prodotti per una distribuzione su larga scala e destinati a un pubblico ampio e non specialistico. In virtù di questa trasformazione, conseguenza diretta delle tecnologie di registrazione e riproduzione dell'opera d'arte (Benjamin, 2000), le produzioni su larga scala, pur conservando un valore simbolico, si differenziano dai beni artistici. Questi ultimi, infatti, sono prodotti da una comunità ristretta e destinati ad una altrettanto ridotta comunità di fruitori che elabora autonomamente i propri criteri di valore per conseguire un riconoscimento interno al mondo culturale (Bourdieu, 2023, p. 52). Questa differenza produce nuove forme di condizionamento culturale, in cui la relazione etico-estetica dell'arte si sposta in un contesto di influenze di più ampio raggio e con evidenti conseguenze politiche. Al cospetto di questi nuovi beni simbolici su larga scala, caratterizzati da una complessità diversa rispetto alle opere d'arte,³ nasce la necessità di analisi culturali che abbiano come prioritaria, oltre alla dimensione estetica, quella dei media, con attenzione alla funzione politica delle rappresentazioni. Analisi che solitamente si strutturano attraverso processi di scomposizione (*break-up*) e ricostruzione, in cui il discorso esegetico non ha l'obiettivo di commentare o giustificare l'opera d'arte o mediatica, ma di ricostruirne il senso contestualizzandone la provenienza. Uno sforzo che, come sostiene Dario Marchiori, si compie solo dopo aver compreso i meccanismi di funzionamento di queste rappresentazioni (2013, p. 127).

Tale premessa metodologica e di contesto è finalizzata a definire gli strumenti metodologici funzionali ad analizzare alcuni *case studies* in cui un prodotto letterario prima e filmico poi si intreccia con le questioni politiche americane e con il racconto della *working class* statunitense.

³ Per Bourdieu, i beni simbolici a scala ristretta si rivolgono a un pubblico colto e specializzato, valutati secondo criteri interni di originalità, innovazione e autonomia rispetto al mercato, con un alto valore distintivo fondato sulla scarsità. Al contrario, i beni simbolici di larga scala sono prodotti per il consumo di massa, regolati dal successo commerciale e dall'accessibilità, con minore autonomia autoriale e diffusione estesa. I primi tendono a preservare una funzione critica e sperimentale, i secondi a rafforzare codici dominanti e logiche di mercato. Ne deriva che la produzione ristretta conserva potenziale di resistenza simbolica, mentre quella di massa rischia l'omogeneizzazione e la banalizzazione culturale. In sintesi, l'opposizione è tra autonomia critica ed eteronomia commerciale.

Hillbilly Elegy è un libro scritto dall'attuale vicepresidente americano J.D. Vance e pubblicato da Harper Press nel 2016, il cui adattamento filmico è stato diretto da Ron Howard nel 2020. La storia autobiografica raccontata da J.D. Vance si intreccia con le vicende della cosiddetta *Rust Belt* americana colpita prima dalla deindustrializzazione e poi dalla piaga degli oppiacei. A prima vista la traiettoria di Vance, che dal corpo dei Marines arriva a Yale, sembra incoraggiare un'interpretazione meritocratica, insistendo nuovamente sulla "grande narrazione" statunitense del *self-made man*. Il libro, uscito nel pieno dell'elezione presidenziale che ha portato per la prima volta Donald Trump alla Casa Bianca, insiste sulla povertà negli Appalachi, documentando una condizione di fatto e attirando attenzione su questioni politiche e razziali. Agli occhi dei suoi sostenitori, il libro rappresenta un ritratto crudo e onesto della classe operaia americana in forte declino, nonché un appello di aiuto per le comunità operaie ormai dimenticate. Per i detrattori, invece, *Hillbilly Elegy* non è altro che una forma di "pornografia della povertà", un racconto strumentale che offre un'immagine distorta dell'Ohio rurale avvelenato dalla mentalità della *bootstrap mentality*,⁴ che ignora la vera disperazione di una privazione sistemica. Il dibattito si è amplificato con l'uscita del film diretto da Ron Howard, prodotto e distribuito da Netflix, in cui la cornice narrativa inizia con J.D. (Gabriel Basso) alla fine del 2011, nel pieno dei colloqui di selezione a Yale. Il mondo dei grandi studi legali corporate, con i loro sontuosi ricevimenti e stipendi strabilianti, appare del tutto alieno alla sensibilità medio-borghese di J.D. – sebbene la sua fidanzata Usha (Freida Pinto) lo sostenga nel percorso. Alla vigilia dei colloqui finali che possono determinare la sua carriera, J.D. riceve una telefonata: sua madre Bev (Amy Adams) è stata ricoverata in ospedale dopo un'overdose di eroina. Così, J.D. si mette in macchina per tornare nel cuore della notte nella sua città natale in Ohio, ormai sempre più svuotata. Durante il viaggio, la sua infanzia viene rievocata in una serie di flashback dei momenti più decisivi della sua vita – molti dei quali coinvolgono l'amata nonna Mamaw (Glenn Close) e il ciclo tragicamente ricorrente di cadute e risalite della madre.

Il racconto di J.D. Vance e la sua trasposizione filmica sembrano voler affermare un rapporto molto stretto tra classe sociale, cultura e risentimento. Una relazione, questa, che evidenzia come le disuguaglianze economiche non siano misurabili solo in termini materiali, ma anche vissute a livello culturale, emotivo e identitario (Lachmann, 2017). Per intenderci, il racconto del reclutamento legale a Yale di J.D. mostra, più che la vittoria meritocratica del figlio della *working class*, una sorta di shock culturale. Una differenza tra mondi in cui è più importante imparare in

⁴ La locuzione "*bootstrap mentality*" si riferisce a un atteggiamento in cui una persona, un gruppo o un'organizzazione cerca di crescere, svilupparsi o risolvere problemi facendo leva esclusivamente sulle proprie risorse, senza dipendere da aiuti esterni (finanziari, istituzionali o infrastrutturali). L'origine del termine sta nell'espressione inglese "*to pull oneself up by one's bootstraps*", cioè "tirarsi su da soli per i lacci degli stivali". Un'idea paradossale, che in senso figurato indica il cercare di migliorarsi senza aiuti esterni.

fretta come comportarsi nei migliori ristoranti della costa occidentale, o avere un'opinione sull'ultima stagione di *Orange is the New Black*, piuttosto che dimostrare di saper fare il proprio lavoro. Per Vance – che a tratti sembra parlare già da vicepresidente – vi è una bellezza nella semplicità della gente degli Appalachi. Un esercizio retorico che nel film si esprime alla perfezione nella sequenza in cui, dopo la morte del marito di Mamaw, decine di membri della comunità interrompono ciò che stanno facendo mentre il carro funebre passa lentamente, mettendosi sull'attenti lungo la strada. A quel punto il giovane J.D. chiede alla nonna perché lo stiano facendo – come se quella fosse la prima volta in cui assiste a un funerale o forse, come a volerlo spiegare al pubblico – e a quel punto Mamaw risponde semplicemente: “Siamo gente di collina. Onoriamo i nostri morti”. Un'immagine che da un lato deve costruire il contrappunto al mondo dello champagne e dei grandi studi legali e dall'altro racchiude dei propositi che sono già politici. Vance vuole affermare come verità profonda che nei paesi impoveriti del cuore dell'America vi sia ancora qualcosa che valga la pena salvare, un'autenticità primigenia fatta di onore, tradizioni sacre, famiglie estese e vitali, e molto altro. Questa dimensione nostalgica, che a tratti appare sia restaurativa che riflessiva (Boym, 2001),⁵ è in realtà il sintomo di una generalizzata politica della nostalgia in cui convivono sentimenti contrastanti. Questi conducono a un passato idealizzato, che Grafton Tanner (2021) vede in opposizione diretta rispetto alla possibilità che esista un futuro. Emerge quindi una sorta di impasse in cui non possiamo più semplicemente dividere la società tra reazionari innamorati del passato e radicali che guardano al futuro. Uno stallo da cui lo stesso Vance fuoriesce optando per un rifugio astratto in un passato senza storia. J.D., che vive in un mondo fatto di quartieri alla moda, pieni di appartamenti di lusso silenziosi, abitati da un'élite che posticipa sempre più la vita familiare, colloca le sue gioie là dove sono difficili da intravedere, nel disagio della classe da cui proviene e che gli è impossibile dimenticare. Questo espediente disinnesci la rabbia verso le stesse classi politiche che hanno contribuito al disastro socio-economico del Midwest e all'impoverimento della sua *working class* e scagiona il sistema neoliberale da qualsiasi colpa.⁶ Un'amnistia totale concessa alla demagogia politica della deindustrializzazione degli anni Settanta e Ottanta, con le sue promesse illusorie di uno *status quo* garantito senza fatica, senza impegno e senza lavoro. Eppure, fuori da questa visione pacificata, sopra le narrazioni nostalgiche di uno stare al mondo placido e felice, resta la

⁵ Alla fine degli anni Novanta del XX Secolo, in piena rielaborazione della fine della Guerra fredda, Svetlana Boym definisce due tendenze principali di nostalgia che assumono due direzioni: da un lato quella restaurativa, orientata alla conservazione di una presunta “verità assoluta”; dall'altro quella riflessiva, che invece mette in discussione tale verità, rifiutando l'idea di una pace passata immobile e aprendosi all'ambiguità, alla contraddizione e a forme di sovversione ironica.

⁶ Negli USA il progressivo disinvestimento di risorse ha indebolito il sistema sanitario, favorendo soluzioni privatistiche: al posto di investimenti strutturali, la risposta alla sofferenza è stata delegata al mercato farmaceutico, che ha promosso gli oppiacei prescritti come cure palliative, trasformando il dolore in profitto e generando l'enorme crisi degli oppiacei che interessa soprattutto le fasce più povere della popolazione.

fine del lavoro e l'impoverimento reale. A questa contraddizione tra finzione (narrativa e politica) e realtà (sociale ed economica) va trovata una soluzione, o almeno un colpevole. Qualcosa che Vance non inserisce nel suo testo, ma che emerge al di fuori di esso. L'obiettivo implicito di *Hillbilly Elegy* è, infatti, quello politico: Vance ha bisogno di feticizzare la *working class* bianca per farne un vessillo da opporre a quella nera. Una manovra dissuasiva in completo accordo alla demagogia MAGA che promette a fasi alterne sia un ritorno delle produzioni su suolo americano, e quindi ristabilire la catena produttiva di una volta, che un arricchimento generalizzato e garantito grazie all'applicazione globale dei dazi. In questa schizofrenia si genera la cultura del risentimento, una paura profonda che nasconde la necessità di essere visibili e rappresentati in un periodo di cambiamento in cui si pretende che non avvenga di nuovo quello che è avvenuto già, ovvero l'essere trascurati, ignorati o sminuiti dalle élite culturali (Obama), dalle istituzioni, dai media. Questo risentimento competitivo si direziona verso un avversario che si individua là dove si è in grado di vederlo, tra le classi povere di lavoratori neri o di immigrati. Un incipit necessario al racconto delle politiche identitarie, in cui l'insofferenza verso le élite si alimenta dal senso di ingiustizia percepita.

4. Fuga e contraddizione di classe

Se il racconto di J.D. Vance funziona in senso formale, ovvero dispiega quello che accade attraverso una storia che, come abbiamo visto non ha l'intento di rappresentare, ma opera un depotenziamento di classe chirurgico. In altri casi, come in *Ritorno a Reims* di Didier Eribon, nonostante le condizioni simili si hanno effetti e scopi diversi. Il libro di Didier Eribon, infatti, mostra come l'impoverimento materiale ed esistenziale dei lavoratori della Francia settentrionale non sia soltanto una condizione economica, ma anche una struttura simbolica che produce l'auto-esclusione dalla sfera del pubblico con una conseguente interiorizzazione dell'inferiorità. Eribon, prova a cucire lo strappo della discontinuità generazionale, provocato dal suo percorso di formazione che a differenza della parabola di *Hillbilly Elegy* non viene proposto in chiave di riscatto sociale, né di autoaffermazione meritocratica. In questo senso, le memorie familiari – la madre, la nonna, i gesti quotidiani del lavoro – diventano degli strumenti per leggere il legame tra biografia e storia collettiva, tra il privato e il politico. Il testo di Eribon e il successivo film documentario diretto da Jean-Gabriel Périot, sono sia una testimonianza personale che un'analisi della condizione operaia nella Francia del secondo Novecento. Infatti, attraverso il ritorno nella città natale in seguito alla morte del padre, l'autore mette in scena il confronto con la propria traiettoria di un transfugo di classe che, a differenza di Vance, non si nasconde né si sottrae al confronto con la differenza del proprio destino sociale in relazione a quello della propria famiglia.

Tale ritorno non è tuttavia un semplice viaggio memoriale, ma diventa il luogo di una riflessione più ampia sulle dinamiche di riproduzione sociale, sulla vergogna e sul silenzio che accompagnano l'appartenenza di classe, e sulle trasformazioni politiche che hanno segnato la parabola del movimento operaio in Francia.

A differenza dei racconti individuali, che oscillano tra neutralizzazione (J.D. Vance) e analisi introspettiva (Didier Eribon), vi è infine un ultimo caso che si intende proporre e che sposta l'attenzione dal piano biografico a quello collettivo. Qui la rappresentazione non riguarda più soltanto la memoria personale, ma il trauma condiviso dello smantellamento industriale, che apre a una riflessione estetica e politica radicalmente diversa. Siamo di nuovo nel Midwest, presso lo stabilimento General Motors di Lordstown, inaugurato nel 1966 e dismesso nel 2019, un luogo che costituisce un altro caso paradigmatico del declino industriale della *Rust Belt* e, più in generale, della crisi del modello fordista negli Stati Uniti. Le diverse fasi di ristrutturazione, gli esuberi e le accelerazioni produttive non hanno soltanto determinato la sorte economica dei lavoratori, ma hanno anche reso evidente come la fabbrica fosse al contempo luogo di produzione e spazio di vita collettiva, difficilmente riducibile a una dimensione esclusivamente economica. All'interno di questo contesto si colloca il progetto *The Last Cruze* (2019) dell'artista LaToya Ruby Frazier, che documenta gli ultimi mesi di attività dello stabilimento attraverso una pratica visiva che si sottrae tanto all'estetizzazione eroica quanto al naturalismo pietistico. La sua ricerca si inserisce in quel territorio che Hal Foster (2004) ha descritto come *archival impulse* (impulso archivistico) ovvero una tensione a riattivare memorie e testimonianze al di fuori delle narrazioni dominanti, costruendo forme di contro-documentazione. Le immagini di Frazier, infatti, a differenza del racconto di J.D. Vance non propongono un'identità operaia monolitica, ma restituiscono una costellazione eterogenea: accanto a uomini bianchi legati a un immaginario populista e nostalgico, emergono donne, famiglie migranti e soggettività che intrecciano lavoro, precarietà e marginalità. Ne risulta una rappresentazione complessa e stratificata, in aperto contrasto con le semplificazioni discorsive che riducono la *working class* alla figura del lavoratore bianco tradito. La perdita del lavoro non è soltanto privazione economica, ma disgregazione di relazioni sociali e culturali. In questa prospettiva, il caso di Lordstown in Ohio riafferma la dimensione sociale del lavoro, non solo e non esclusivamente un'attività produttiva, ma un contesto capace di una relazione sociale e politica, il suo smantellamento produce fratture che eccedono la dimensione materiale, richiedendo uno sguardo capace di coglierne le stratificazioni culturali, simboliche e affettive. È proprio in questa direzione che l'opera di Frazier si rivela significativa: come sottolineerebbe Foster, la pratica estetica non si limita a registrare un trauma sociale, ma costruisce le condizioni per la sua reinscrizione critica nello spazio pubblico, aprendo la possibilità di un immaginario antagonista che sfugge alla cattura nostalgica.

5. Proletarizzazione

A fronte delle narrazioni che si sono portate in esame, la questione della rappresentazione e autorappresentazione di classe non appare essere sempre lineare, né finalizzata a un solo scopo. Per intenderci, queste narrazioni sono, ognuna a modo loro, in relazione a un processo in atto da anni e che da qualche decennio è entrato in una fase del tutto diversa della sua storia. Sempre più spesso, infatti, la foglia di fico della nostalgia delle rappresentazioni e autorappresentazioni *working class*, oppure le documentazioni del lavoro del passato, coprono una proletarizzazione economica che interessa tutto l'Occidente post-industriale. Lo schema promissorio della società capitalistica, strutturato sull'idea di un progresso illimitato e di un orientamento costante al futuro, si è incrinato con i processi di deindustrializzazione a partire dagli anni Settanta (Harvey, 2015). Dalla presa di coscienza della finitudine delle risorse naturali susseguentemente al rapporto *The Limits to Growth* (1972) redatto dal club di Roma,⁷ o attraverso l'esperienza continua delle crisi tardo capitalistiche, è stato sempre più chiaro che non sarebbe stato possibile mantenere le promesse a cui i media davano visibilità. Il declino del modello occidentale e il susseguente smantellamento dei benefici della classe di lavoratori maschi e bianchi ha visto crescere esponenzialmente l'elaborazione di narrazioni riparatorie e nostalgiche, intese come dispositivi culturali capaci di offrire protezione simbolica e continuità ideologica di fronte alla crisi delle promesse del capitalismo (Jameson, 2007, p. 31). Il rischio della proletarizzazione è stato quindi tamponato da narrazioni post-ideologiche la cui funzione era quella di risemantizzare i dati della crisi socio-economica. In realtà la proletarizzazione è un processo economico reale, qualcosa che descrive l'esproprio di risorse ai danni di individui o gruppi sociali che perdono l'accesso ai mezzi di produzione o alle competenze professionali autonome, trasformandosi in lavoratori salariati dipendenti. In termini marxiani, essa indica la transizione di ceti precedentemente indipendenti (artigiani, contadini, piccoli produttori) verso la condizione di proletariato, ossia di forza-lavoro che può sopravvivere solo vendendo il proprio lavoro sul mercato (Marx, 1974, pp. 725-888). Marx analizza il processo storico che trasforma i piccoli contadini, artigiani e produttori indipendenti in proletari a seguito dello sfratto dalla terra che è il principio per innescare il lavoro salariato. La nozione di proletarizzazione marxiana descrive una particolare spoliazione di competenze e dequalificazione professionale che sempre di più sono divenuti tipici delle società industriali e post-industriali. A monte di questi processi tutti i lavoratori, anche quelli qualificati, vengono messi in discussione, vedendo ridotta la loro autonomia e la loro capacità decisionale a favore di procedure standardizzate e logiche di mercato. Questo è il caso delle lavoratrici e dei

⁷ Il Club di Roma è un *think tank* internazionale fondato nel 1968 da Aurelio Peccei (industriale e intellettuale italiano) e Alexander King (scienziato scozzese). Nel 1972 commissionò al MIT uno studio per comprendere le conseguenze a lungo termine della crescita economica e demografica su scala globale.

lavoratori del settore industriale della *Rust Belt* di cui parla Vance e, più in generale, della classe di ex-lavoratori del settore industriale in Europa, ma anche dei lavoratori contemporanei. Il rischio della proletarizzazione è una necessità di verticismo, un'espansione escludente che si accorda alle trasformazioni e ai modi del lavoro contemporaneo. In società sempre più automatizzate l'avvenire del lavoro, come sostiene Bernard Stiegler (2019) è legato all'elaborazione di strategie che contrastino queste forme aggressive di proletarizzazione, forme che oggi attaccano il sentire oltre che il lavoro: "La miseria simbolica procede dalla svolta macchinica della sensibilità che proletarizza il sensibile sottomettendo la vita simbolica all'organizzazione industriale di quello che diventa la "comunicazione" tra produttori professionali di simboli, da un lato, e consumatori proletarizzati e desimbolizzati – privati del loro saper-vivere – dall'altro" (Stiegler 2019, p. 63).

La classe di lavoratori che crede di rappresentarsi e autorappresentarsi sta in realtà producendo mediante il consumo di rappresentazioni desimbolizzate. In questa dinamica di proletarizzazione mediatizzata, le esistenze singole e collettive sono poste sotto il controllo permanente dei media che alterano i processi di transindividuazione e di formazione di legami sabotando ogni tentativo di alleanza e/o coscienza di classe. In realtà, Stiegler offre un'interpretazione per spiegare alcuni dei processi invisibili attraverso i quali i media condizionano le scelte e il funzionamento dei sistemi liberal-democratici. In questo scenario, le rappresentazioni non sono più un semplice specchio della condizione sociale, ma diventano uno strumento attivo di governo del sensibile. Se la proletarizzazione tocca oggi tanto il lavoro quanto la percezione, il rischio più grande non è soltanto la perdita di competenze o di diritti, ma la perdita della capacità stessa di immaginare alternative. È qui che le narrazioni nostalgiche, le autorappresentazioni estetizzate e le logiche mediatiche convergono: nel neutralizzare il potenziale antagonista della classe. La sfida teorica e politica che si apre non è dunque soltanto quella di ricostruire una rappresentanza, ma di riattivare un immaginario collettivo capace di sottrarsi alla miseria simbolica e di restituire alla classe lavoratrice non solo un posto nella storia, ma anche un futuro da reinventare.

Bibliografia

- Benjamin, W. (2000). *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (E. Filippini, trad.). Einaudi.
- Boym, S. (2001). *The future of nostalgia*. Basic Books.
- Bourdieu, P. (2023). *Il mercato dei beni simbolici e altri scritti sull'arte* (M. Santoro & C. Tartarini, a cura di). Meltemi.
- Chéroux, C. (2010). *Diplopia. L'immagine fotografica nell'era dei media globalizzati: Saggio sull'11 settembre 2001* (R. Censi, trad.). Einaudi.
- Estremo, V. (2020). *Teoria del lavoro reputazionale. Saggio sul capitalismo artistico*. Milieu.
- Foster, H. (2004). An Archival Impulse. *OCTOBER*, 110, 3-22.
- Hall, S. (1988). *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*. Verso.
- Hall, S. & O'Shea, A. (2013). *Common-sense neoliberalism: The battleground for the left*. Soundings.
- Harvey, D. (1993). *La crisi della modernità* (M. Viezzi, trad.) Il Saggiatore.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2010). *Dialettica dell'illuminismo* (R. Solmi, trad.). Einaudi.
- Jameson, F. (2007). *Postmodernismo. Ovvero la logica culturale del tardo capitalismo* (M. Manganelli, trad.). Fazi.
- Jenkins, H. (2007). *Cultura convergente. Dove si incontrano i media vecchi e nuovi* (V. Susca, M. Papacchioli & V.B. Sala, trad.). Apogeo.
- Lachmann, R. (2017). Class, culture, and resentment. *Contexts*, 16(1), 56-58.
- Marchiori, D. (2013). The Analysis of the Artwork. In V. Hediger, J. Noordegraaf, B. Le Maître, & C.G. Saba (a cura di), *Preserving and Exhibiting Media Art. Challenges and Perspectives* (pp. 127-148). Amsterdam University Press.
- Yousef, O. (2021, January 9). The bizarre outfits at the Capitol weren't just costumes. They were a message. *WBEZ Chicago*.
- Marx, K. (1974). *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo: Il processo di produzione del capitale* (D. Cantimori, trad.). Einaudi.
- Srnicsek, N. & Williams, A. (2018). *Inventare il futuro. Per un mondo senza lavoro* (F. Gironi, trad.). NOT.
- Tanner, G. (2021). *The Hours Have Lost Their Clock: The Politics of Nostalgia*. Repeater Books.
- Terranova, T. (2006). *Cultura del network. Per una micropolitica dell'informazione*. Manifestolibri.
- Vance, J. D. (2016). *Hillbilly elegy: A memoir of a family and culture in crisis*. Harper.

Fatta la scuola, occorre fare i Padri

di *Antonio Carulli**

ABSTRACT (ITA)

La scuola è vittima del politicamente corretto (gender, difesa ad oltranza delle minoranze, sradicamento, ripudio dell'identità propria). Le origini di siffatto male stanno nel rifiuto del concetto di Tradizione (a vari livelli, dalle pratiche di vita quotidiane alla trasmissione del sapere) operato dalle due generazioni venute dopo l'ultima guerra. Sarà il recupero di questo sentimento a ridonare senso e magistero alla docenza, più che centinaia di riforme e strumentazioni didattiche.

Parole chiave: padre, tradizione, scuola, eredità, identità

Where the Disenchantment with School Comes from

by *Antonio Carulli*

ABSTRACT (ENG)

Schools are victims of political correctness (gender, the all-out defense of minorities, uprooting, and the rejection of one's own identity). The origins of this evil are in the rejection of the concept of Tradition (at various levels, from daily life practices to the transmission of knowledge) by the two generations that emerged after the last war. It will be the recovery of this sentiment that will restore meaning and purpose to teaching, more than hundreds of reforms and teaching tools.

Keywords: father, tradition, school, legacy, identity

* UniTreEdu

1. Problemi

Un'intera tradizione di libri, di film, di cattiva pedagogia partirebbe da questo punto di vista: che i giovani sarebbero i primi disinteressati alla propria tradizione, sempre perennemente inclini alla visione progressista del mondo, al multi-culti, all'irenistica conciliazione di posizioni distanti (Carulli, 2025). Questo discorso venne anticipato dal tema della *world history* dove, più che approfondire una pagina nostrana che magari interessasse, importante era il *potpourri*.

Davano per scontato che i giovani potessero essere interessati all'Altro, più che al proprio sé – il famoso tema dell'Altro, consacrato nel frattempo dal lacanismo redivivo (Recalcati, 2017). Ciò si basava sul cattivo intendimento del “proprio”, interpretato come egoistico possesso, refrattarietà all'apertura, ostracismo ad ogni forma di democraticità della postura individuale. Questo il primo punto dato per scontato, il fatto che non si possa e debba pensare a sé prima che al resto, che non si debba prima capire sé del resto del mondo. Rottura dell'ordine, abbracci generici, emotività diffusa, scarsa intelligenza di sé.

Capire le differenze solo a partire da ciò da cui quella differenza si operi. Toccare la ferita dopo i lembi e procurarsi cosa occorra per eventualmente suturarli o evitare che i cattivi batteri dell'intolleranza, dell'odio, del razzismo possano colonizzarla, mandarla in suppurazione. Papa Ratzinger lo mostrò a Ratisbona (Benedetto XVI, 2019).

La scuola persegue ancora una dicotomia ideologica nel tempo che sembra averla dismessa: interpretazioni di Sinistra naturalmente affermatesi nel corso del tempo per motivi di composizione della classe docente e dacché tradizionalmente la Sinistra aveva preso possesso dell'istituzione editoriale e della ricerca per motivi fin troppo noti di “egemonia”. Della Sinistra era sempre stato il mondo della cultura alta con le sue case editrici di riferimento, le sue petizioni interpretative che hanno di fatto messo ai margini qualsiasi altra lettura concorrente (dalla Liberazione semplificata in “buoni” e “cattivi”, alle Foibe sopportate).

Un punto che sembra essere misconosciuto è stato quello della ricusa del Politico che era assunta agli onori della cronaca con l'emergere del populismo (Tarchi, 2015). Il populismo sembra essere stato una rapida fiammata prontamente spenta dall'*establishment*.

È come se la scuola si avvertisse da un lato in pesante ritardo nei confronti di un mondo a velocità galoppante e dall'altro, nel tentativo di seguire uno sviluppo così torrenziale, commettesse l'errore di voler liquidare tutte quelle strutture che invece andrebbero soggette ad un ripensamento da parte dei vertici scolastici e degli insegnanti in prima battuta, ma in costante dialogo con i ragazzi molto più tradizionalisti di quanto si immagini.

I giovani sono i primi a non riuscire a comprendere differenze sessuali che vadano oltre il binarismo naturale o l'omosessualità semplice. Le desinenze di genere risultano loro oltremodo

ostiche. Essi spesso danno prova di essere i primi volenterosi sostenitori e manutentori di un ordine costituito ereditato dai familiari. Le vecchie tradizioni domestiche sono le più difficili a svellersi, lo si sa. La rottura dei nessi educativi reclamata dai principali strumenti di comunicazione dopo i casi di cronaca – tutti ormai improntati al tema della lotta al patriarcato e al riconoscimento delle differenze – lascia intravedere una popolazione studentesca come riottosa alle tematiche ordinarie. I giovani (quindi la scuola che di quei giovani è fatta, come del resto tutte le istituzioni sono fatte di persone) sono visti per il tramite della lente deformata degli adulti che, nella fretta di sposare il nuovo, pensano i giovani come incapaci di attingere al vecchio, di riformularlo, di sentirlo, di riprenderlo, di sostanziarlo. È un po' come se il Vaticano II avesse dato per scontati i giovani come del tutto disinteressati alla ritualità. È un po' come se gli istituti d'arte pensassero per i giovani solo alle installazioni cervellotiche, non figurative.

Nel momento in cui la scuola ribadisce contenuti inservibili al collante sociale inizia la sua crisi. E la società è ancora troppo cetuale, checché se ne dica, perlomeno *in pectore*, quando non nelle urne che premiano sempre bene il centrodestra. È sempre in atto uno scisma rumoroso tra l'Italia aperturista e quella patriottica. È un sistema che ribadisce il fascino dell'esotico, per l'assoluta incapacità di confermarsi nel rispetto delle regole e nel tentativo di provarsi. Ma sappiamo non essere così. La società sa cosa lasciar andare e cosa impedire.

La scuola rischia di diventare un asilo entro il quale la ragione intima del suo esistere, e il ribadimento di quelle forme che secondo Croce avrebbero fatto, con Gramsci, la fortuna potestativa del ceto mezzano, sembrerebbero dare spazio a forme altre.

Ma è proprio questa l'estrema incarnazione di un ceto piccolo borghese che sta studiando i suoi limiti al fine di rinsaldarsi entro tutte le condotte, così come la saga del politicamente corretto in America le aveva già individuate negli anni '70, cioè come la cattiva coscienza di un ceto mai veramente intenzionato a prendere sul serio e a emancipare quelle cerchie culturali che non poteva avversare finisse per mostrare di farle progredire nei suoi ghetti dorati (Hughes, 1995).

Ci troviamo allora dinanzi ad una soluzione assolutamente rassicurante: la figura del modello-guida comunque sempre richiamata sia pure in negativo; il modello da sfidare come appunto sopravvivente; le vecchie care virtù di progresso/affermazione/ribadimento dell'identità: la vera quintessenza dell'universo borghese persistente implicitamente nella sfida del merito.

La situazione è molto più rosea di quanto non appaia. L'eccentricità nella scuola, la genderizzazione della sessualità, il superamento dell'*handicap*: tutte ipotesi e millantate diversioni dentro i ruoli sociali abitudinari per riproporre la scuola per quello che è sempre stata, ovvero sia agente di riproduzione degli equilibri, degli ingranaggi, fattore di smorzamento e ricomposizione di tutte quelle asperità atomistiche che per esempio potevano deflagrare in mano a un precettore esaltato o a una educazione nobiliare lontana dai grandi centri. La scuola come parte della società

civile, sabbie mobili, buco nero che arriva dove lo Stato faticherebbe a ricompattare tutto, cuscinetto e rete di caduta, autodafé, contro ogni ego auto-riferito. Quand'invece il peggiore abilismo, sfide all'ultimo sangue, strafottenza fanno il mondo. La società così junghiana chiede alle persone più e meno di quanto non chieda alle loro ombre.

Il senso sociale l'ha presa da sempre e alberga dentro di essa secondo vizi privati svisati a pubbliche virtù. L'inconfessabile serpeggia in essa, come il potere brutale era ai margini degli stati moderni: la forza, la violenza sempre in atto allora, come la competizione adesso, l'afferramento piccino dei privilegi che si vogliono avere ma non si può confessarlo.

Fingersi meglio di quanto non si sia nella vita reale: chi insegna non può dipingersi come immune dai vizi comuni. Ha delle virtù chi insegna, conseguite e certificate nel campo degli studi ulteriori. Questo forse il suo unico merito, se rinnovellato nella pratica pomeridiana, non la gloria di quell'esperienza di cui non si sa se realmente ci si possa vantare, ché vantarsi di qualcosa che l'altro non potrà o vorrà attingere o di ciò che l'altro non possa attingere al momento non fa migliore il parlante dell'uditore.

La primazia si opera nel campo della cultura e non in quello – secondo gli stucchevoli canoni – del moralismo, del legalismo, dell'impeccabilità della virtù pubblica. È il vizio privato, confessato in tutta la sua flagranza, a farci credere ancora alla scuola. Come l'Occidente e il liberalismo, ottimi perché spudoratamente deteriori.

Dissimulazione. La scuola quindi ci pare, nel generale ribadimento delle utopie, incapace di liberarsi del corriolo. Un universo che tenta di inventare dell'altro usando i vecchi strumenti, soprattutto nella misura in cui non riesce con i propri insegnamenti a lasciare un segno di fuori. Si finisce per chiederle lo stesso incuranti delle novità che la scuola finge di voler introdurre e cui si finge di essere interessati. Lo stesso mondo aziendale, prono ai dettami che ha inoculato nella scuola, cioè il bilanciamento vita-lavoro o la cultura *woke* parla lo stesso venefico linguaggio (Rhodes, 2023). Espressioni del ceto medio nell'era in cui non più l'imperatore ma il borghese vuole avere il pugno di ferro nel guanto di velluto.

Discorsi di controtendenza potrebbero essere utili: libertà nel rispetto delle regole, condotte severe di gravità e virtù nel richiamo alla solidità di ciascuno.

Schizofrenica, allora, può essere intesa l'obbligazione pedagogica:

- 1) lascia che si insegnino contenuti che risultano presto obsoleti nell'era di quell'intelligenza artificiale che pare prendersi tutto;
- 2) si veicolano contenuti anti-coesivi nella misura in cui la società debba necessariamente basarsi su ciò che Vico ebbe a definire una volta per tutte a futura memoria. Le civiltà scompaiono non solo per assorbimento entro una maggiore (gli Etruschi con i Romani, i Greci con l'Ellenismo) o

per sconfitta della religione di Stato (il Cristianesimo che si appropriò del Paganesimo in decomposizione). Ma per ciò che attiene al legame fecondo con i viventi e onorante i morti.

I contenuti che la Civiltà produce devono servirle in qualche modo. La nostra celebra la compiuta scristianizzazione: quando resiste, il Cristianesimo presenta tratti di sindacalismo religioso, con il Pontefice che ha da essere sempre meno teologo e sempre più diplomatico o pastore, con l'invito a contenuti di ordine progressista (una generica disciplina sociale volta alla difesa di identità variegate, propalazione di difformità spirituali, in un diorama sempre meno dogmatico, restio a riproporre la resurrezione dei morti, lo scandalo unico della Buona Novella, secondo il dimenticato Quinzio). Diffusione di precetti che lisciano il pelo del consesso nella inascoltata denuncia delle condotte egoistiche, belligeranti, della rottura del nesso comunitario perseguito per il tramite di elementi atomizzanti come il denaro o le *lobbies*. La società sa stagnarsi bene quando serve, *contra* Nancy (2002). Vige dappertutto una forte richiesta di comunità. Gli stessi *social networks* fanno fede. Ma non tutti capiscono che non v'è vera aggregazione senza modelli, senza paesaggio e passaggio educativi, senza istruzioni, senza consegne, senza affidamento, senza fiducia guadagnata.

Quale società potrebbe permettersi di insegnare ciò che dovrebbe dismetterla? Figure stravaganti sorte in seno alla Civiltà come quelle delle Cassandre o dei Socrate o dei Bruno appunto vi figurano come tali, profeti di una sventura nel frattempo occorsa a loro più che al consorzio. Giuliano, Elagabalo, Diocleziano per citare tre nomi, ma l'incipiente Cristianesimo teodosiano pullula di questi esempi interessanti: personificazioni di un allarme poi prontamente rientrato (Gibbon, 2017).

Non si tratta di riprodurre interrogativi del tipo: a cosa serva la verità? Quale sia il peccato di una lasciva civiltà relativistica dove tutti perseguono il proprio comodo? Domande che una lunga consuetudine spedisce nella soffitta della curiosità filosofica più leziosa. Bugie e prostituzione (cioè il distillato del relativismo) furono già rispediti al mittente da quell'Agostino che ebbe modo di studiarne il nesso e l'impellenza sociali prima ancora che teologici.

Il senso dell'insegnamento non viene mai messo fuori dei cardini di una sua utilità che pare inalienabile. A qualcosa servirà insegnare, che sia nell'immediato o in futuro, cemento a presa rapida per la cittadella migliorista dentro lo staterello della socialità *peggiore*, con tutti ammanierati e in grado di sapersi ben portare alle *soirées*. Non v'è insegnamento per sé che alla fine non risulti comunque per altri. Questo il senso diffuso e inconfessabile di ogni gesto insegnativo, la speranza riposta in ogni maestro.

L'unico che sembra non porsi il problema è il discente. In lui si trova una riottosità alla meta finale imposta. Egli è quello che lesse autori indigesti: chessò io Bukowski o Lucrezio o Cioran o

Caraco o i *Beat*, autori di rottura (una rottura ingenua, ripresi poi tutti come classici di un generico dissenso tanto pericoloso da stiparsi nei manuali, come per l'arte degenerata).

Segreta tendenza di ogni società a produrre contenuti che possano minarla: il senso antifecondativo dei rapporti, la difesa delle appartenenze costitutivamente infertili, le moschee. Interrogarsi sul perché la società preveda al proprio interno la diffusione di contenuti che paiano sbrindellarla, come le scuole e le università vadano attratte dalla soluzione dei nessi entro le cui dande l'atto testimoniale generazionale debba necessariamente darsi. Se è vero che ogni classe sociale tende a riprodurre il proprio alfabeto, non si capisce perché la scuola questi segnaoli non voglia più riprodurre o intenda riprodurre una parte originatasi a Babilonia. Perché le minoranze debbano essere fatte proliferare e non combattute; perché sconfessammo la religione di Stato, noi di Roma i figli uni, santi, cattolici, apostolici?

L'espedito di una neutralizzazione impone il nemico senza che veramente ci abbia mai minacciato o possa minacciarci. La remota paura di poter essere minoranza un giorno impone la difesa dei pochi anche se potrebbero essere ostili e la fa proliferare senza bisogno. Paure vacue propongono aperture artificiose. La stessa retorica dell'inclusività riprende al consorzio quelle figure che esso avrebbe allontanate oltre ogni ipocrisia. Siano esse i direttamente affetti. O i genitori.

2. I Padri sbadati

C'è poco da fare. Sempre una *psicomachia* si produrrà col Padre (London, 2006).

Invitare a rompere una tradizione che non si è fatto nulla per illustrare. Non c'è critica che non si eserciti sulla carne viva. La rottura del nesso tra generazioni perlomeno parte dalla latitanza della generazione precedente. Motivata a fare quello che ha fatto evidentemente perché venuta fuori dalla guerra, dove la tradizione aveva portato al suo dolore e alle sue miserie. Questo però non può giustificare fino in fondo un'assenza generalizzata, una diserzione di massa.

La crisi della scuola risente del ruolo che sempre meno fungono nelle nostre società le Autorità ma ciò non perché i giovani siano refrattari. Perché la prima giubilazione di detti valori è stata operata da quelli i quali quei valori avrebbero dovuto ripensare con loro, istruendoli ad una ripresa. Le Destre hanno da fare come Tommaso con Aristotele e Cristo.

La rottura della tradizione di cui si fa una colpa al '68 (non a caso accertato, al di fuori di ogni mitologica magnificazione, come uno dei periodi meno innovativi della storia d'Italia) coincide con l'abbandono di essa da parte di quanti in una tradizione rigida erano stati educati e non vedevano l'ora di smarcarsene in maniera inconsulta. È qui che si è depositata la crisi della generazione che sarebbe venuta e cui si rimprovera la colpa dell'anarchia. È stata una generazione

cresciuta colla favola della morte di ogni abitudine che ha portato a questo mondo dove gli ignavi lamentano la fine di quella tradizione che non hanno fatto nulla per difendere dalla crisi attratta.

Uno sprofondo nel *Kali Yuga*, una rottura che beninteso doveva passare innanzitutto dai costumi sessuali, dall'abbigliamento, dall'alimentazione, da ciò che avviene tra le mura di casa e che notoriamente muta più stanchevolmente rispetto al resto: gente che voleva sentirsi *à la page* mangiando meno, diversamente (come Artemio ne *Il ragazzo di campagna*, manifesto di questa rottura improvvida); che prese ad abbigliarsi di brutti panni (le subculture di marca americana attecchite a queste latitudini); a vagheggiare paradisi sessuali lontani dal talamo riscaldato (tra *Travolti da un insolito destino nell'azzurro mare di agosto* e *9 settimane e 1/2* o *Basic Instinct*). Furono proprio le classi che sino ad allora avevano scontato la subalternanza a muovere la ribellione spicciola a tavola (cibo-cultura: Montanari, 2013): il fondo del piatto, la pasta anemica, l'abbandono del rito del pasto di mezzogiorno; i nomi dei nonni negati ai futuri nipoti; il lavoro in metropoli; la terziarizzazione spinta; l'inurbamento. Cose trasfuse oggidì entro il sostegno a qualsivoglia forma di diritto che le Sinistre, incapaci di offrire lotte capaci di portare risultati nel quotidiano, offrono a chi si scopra utopista ed emancipato a prescindere dal proprio *status* tutto sommato micagnoso, geloso, puerilmente competitivo, conservativo dopo tutto (Ricolfi, 2022). Il babbuino è alla base del politicamente corretto, come pure dello stipendiato che voti il *tycoon*.

Le lamentele sul concetto di merito, tema assai intuitivo ma oltremodo complesso se trattato secondo letteratura scientifica, nascono in bocca a quelli che blateravano di meritocrazia graziati nell'Italia del Miracolo economico (Ricolfi, 2023). I vecchi contro i giovani: a chi male fu insegnato, imparò bene a farlo. Stucchevolmente se l'oggetto dell'insegnamento era la vita (Spranger, 2020).

Questa generazione che dà filo da torcere alla precedente ripropone *il* problema di ogni discorso educativo, di ogni sua carenza: il giovane maleducato è appunto questo, un giovane che sia stato *educato male*.

Non c'è processo educativo che non attraversi, sia pure di traverso, una qualche zona di rifiuto, epperò si avverte se un tentativo sia mai stato tentato. È facile lamentarsi delle mandrie scappate, rischio sempre previsto e sempre inaspettato.

Generazione di Padri che non guardano i figli, convinta di questo, dell'inanità della missione di trasmissione tra anagrafiche differenti.

Il docente vittima di contestazione, financo violenta, è quel docente alle spalle dei cui alunni abbiano agito anni di deresponsabilizzazione diffusa, ammantata di un ipotetico tentativo di opposizione ad un altrettanto ipotetico autoritarismo educativo. Fa specie che si contesti alla scuola quel difetto di gerarchia che per ogni dove si è fatto di tutto per mostrare come inutile, superata, retorica, patetica. Quanti pretendano ordine dalla scuola, come pure rafforzamento dalla naja

cassata, sono quelli i quali non intesero sostenerli. A furia di delegare, si rimpiangono le già squalificate agenzie delegate all'educazione.

Ma chi è Autorità? Chi può insegnare in qualche misura avendo età, esperienza e cultura superiori. Molto più semplice definirlo di quanto si creda. Basta questo?

Il ruolo educativo nei suoi meriti e nelle sue colpe guarda sempre a ritroso e chi ci precede non deve lamentarsi se pensò che l'Età del Padre fosse finita con la guerra. Evidentemente a questa risoluzione giunse perché ne aveva visto le fatiche. Non v'è lamentela sull'educazione più di quanto non possa esservi carenza di dedizione. Educare è un verbo transitivo.

La crisi del Padre certo, ma cos'ha fatto il Padre perché il figlio non gli desse le spalle? Quella stessa generazione precedente la nostra che prima pretese per i propri figli il titolo di studio, salvo poi parlarne in termini di pezzo di carta, per poi introdurre quel concetto penoso (di cui non si sente più parlare per fortuna) di "cultura personale". Non v'è nulla più che possa rimanere confinato entro il campo di un privato *Erlebnis* nella misura in cui ogni cosa viene squadrata sotto gli occhi di tutti e ha da essere prontamente utilizzabile. Come accaduto con la *big science* che ha estromesso gli alambicchi. Del resto, abbiamo appreso che la cultura oggi o è organizzata o semplicemente non è. L'erudito da caffè di paese che stampava ciclostili a sue spese è puro *vaporwave*.

Assistiamo in questi anni ad un generico ridisegno della figura dell'intellettuale, come non v'è più, pare, uno spazio per il sapere alto nel momento in cui il *midcult* pare aver preso tutto (la letteratura da alta classifica tutta ombelicale e le serie) (Macdonald, 2018). Si è aperto così il dominio per un sapere accademico volto alla coltivazione del proprio orto indisturbato. Non poi così male dopotutto.

Che vi fosse una cultura necessaria al lavoro e una cultura come l'argenteria buona a sfoggiarsi agli ospiti ha prodotto quello che ha prodotto e di cui continuiamo a lamentarci senza veramente individuare delle soluzioni che attraversino i colpevoli per giungere ai mai veramente innocenti. Slegato da ogni ricaduta di ordine economico, il senso dell'insegnamento viene a cadere miseramente per costoro.

Si insegnerebbe per cosa allora? Per l'inutile, per il nobilmente inutile, ciò di cui si parla a malincuore, con la delusione fatta orgoglio, quando si tratti di digerire il liceo classico o la facoltà di lettere e filosofia.

Laddove si voglia benedire l'inutilità di talune culture, esse vengono comunque viste senza prescindere da una pretesa ipotetica utilità di ritorno, magari le survoltate risorse umane. Non si contano le teorizzazioni a riguardo (Nussbaum, 2014; Ordine, 2023) sino alle formulazioni di ordine più spiccatamente filosofico (Bataille, 2000) sull'importanza dello spreco che le ultime acquisizioni in materia economica paradossalmente vanno riconfermando *e contrario* col *no waste*.

Ma peggio di un'istruzione pensata come finalizzata esclusivamente alla professionalità, ve n'è una che rimuova del tutto il tema del mercato, altrettanto decisivo (Franceschini, 2022).

Dove potevamo andare con una generazione (di quelli chiamati confidenzialmente *boomer*) la cui mentalità poteva sunteggiarsi nel seguente modo: da evitarsi è il non laureato; che vita faccia dinanzi a quanti glielo rinfaccino a fronte di un certo benessere dai proventi è disonorevole. L'umiliazione è da ambo i lati, incapacitante chi abbia titoli ma non tenore di vita congruo e la reciproca. La scuola come accessorio che mancava alla prima generazione. Perché la smettessero di rinfacciare le mani callose, i figli avrebbero fatto quello che mancò al primo giro.

Cosa difetta a questo ragionamento dagli esiti distruttivi? Il senso di un completamento a buon mercato, lo studio dei figli come possesso mancante, bene aggiunto, clava sociale più che traguardo formativo, cattiva idea di emancipazione come competizione da vicinato. La cultura come ciò che *materialmente* mancò. Uno dei motivi per cui la promozione pretesa dalla scuola non eleva lo spirito ma abbassa. Già per Prezzolini si imparava più in biblioteca che in aula.

Di qui il punto di crisi attuale dell'istituzione universitaria, il fatto che i sacrifici non ripaghino più i sovvenzionatori. La pleora degli istituti tecnici come dei licei scientifici, tutti quei discorsi attorno all'utilità e al ruolo delle discipline umanistiche all'interno delle aziende e del PIL delle singole nazioni evidentemente nascondevano questo: l'auspicio erroneo che il sapere servisse solo al saper fare.

Tendenza schizofrenica della società con, da un lato, la derubricazione della figura paterna a relitto di un'educazione autoritaria; dall'altro sua alquanto sospettabile reincarnazione sotto forma di figure di insegnante, educatore, tutor, orientatore ancora assolutamente richieste.

Perché questo non lo si vuole ammettere: il principio gerarchico non può essere dismesso all'interno di qualsivoglia sistema societario, sia esso di animali o di uomini.

Il richiamo a una forma di rispetto dell'autorità confligge con il tentativo di rimarcare una vacua indipendenza. La scuola diventata il crocevia di due tendenze opposte:

- a) ribadimento delle vecchie figure alle quali siamo abituati: un capo, un comandante;
- b) disattesa di queste compagini di controllo viste come insostenibilmente troppo direttorie e/o potestative. Che pure il *captain* di Whitman ormai risulta imbolsito...

Stesso discorso per quanto riguarda l'identità nel momento in cui si pretenda di essere sempre più forestieri, che si possa essere tanto più mondializzati quanto meno entro confini, con una lingua e una cultura propri.

China presa dall'istituzione scolastica e che trova sponda presso settori ben ascoltati della società dove la risoluzione è quella di un modello anti-familiare caldeggiato pure presso quelle famiglie (tra cui quelle degli insegnanti) assolutamente tradizionali quanto a struttura e visioni.

È, insomma, in atto un meccanismo entropico. Perché allora questo? La fortuna dell'istituto scolastico si ribadisce su una forma di trasmissione a lento progresso, ci mancherebbe che sia bloccato il passaggio del testimone. I problemi della scuola sono sempre quelli, dai babilonesi agli egizi a noi (il compito e la responsabilità; l'affidamento di qualcosa a qualcuno; fidarsi di qualcuno; affidare qualcuno a qualcun altro): il fatto che la scuola continui (anche per inerzia) a conservare la propria struttura di insegnamento *ex cathedra* (sia pure virtualmente) sta a testimoniare. Anche nella didattica a distanza c'è chi parla e chi ascolta, presuppone un'autorità che passi delle nozioni ad altri che le recepiscono in maniera creativa, si spera.

Una generazione chiama l'altra alle proprie colpe, alle proprie responsabilità, come ci insegnò Benjamin: con ogni evidenza, è una generazione che voca l'altra ad istruirla.

Come si fa a insegnare tra sordomuti?

Il rapporto educativo passa dall'affrontamento del docente:

“Chi sei tu, prossimo mio, che vuoi insegnarmi qualcosa?”;

“Cosa professi?”;

“Quali i tuoi meriti?”;

“Continui a studiare anche tu?”;

“Perché sei qui?”.

Agnizione, confronto spietato, appello al “tu” (non consentita una più distaccata forma allocutiva che garantisca una maggiore schermatura per l'occasione) che ti si para dinanzi: la scuola come luogo sedicente di socialità evita accuratamente la prima forma di raffronto perché non le conviene il *reddere rationem*. Della condotta, del metodo, dell'approdo usati. Scuola che parla di socialità e di rapporti democratizzati epperò li evita nel momento in cui essi diventino problematici, mettano a rischio quel residuo di gerarchia cui anche il più fiero detrattore di essa si appella come per un atto mancato.

Non è più un problema tra adulti e giovani ma tra adulti e adulti, tra chi capì che il problema fosse tra sé e l'idea eterna e chi pensò che lo storicismo potesse risolvere ogni cosa: ma lo storicismo – assoluto o relativo che sia – non ha mai risolto nulla, ha sempre semmai moltiplicato il ruolo degli attori sociali, decretandone l'accesso alle fonti del diritto, delle carriere, dei guadagni, perché non attingeva a una gerarchia valoriale precisa entro cui si potesse ricevere un dito senza chiedere il braccio in cambio per la società. Uno stinto storicismo come cura ha preso a avvelenare i pozzi: relativizzazione di tutto, prismaticizzazione di ogni condotta hanno portato dritto di filato prima a interpretazioni di interpretazioni ed ora alla cultura della cancellazione, della femminilizzazione, della lotta al patriarcato alluvionale che dovrebbe contrastarsi con la verticalità del rapporto che si vuole contestare, semplicemente spostando di segno il gesto appropriativo del maschio (ora declinato con la giustapposizione del cognome materno

precedentemente obliterato). Come i grandi critici di Hegel non riuscivano a venire fuori dalla dialettica (Adorno, 2004) così pure i piccoli dei modelli ereditati non riescono a non rimandarne al negativo detestato.

3. Soluzioni

Come si può superare questo circolo vizioso?

Tutte quelle forme tecnologiche entro cui la scuola pensò di trovare la propria salvezza in un mondo che cambiava vorticosamente nascevano in seno a questa mancanza di riflessione attorno a cosa fosse autorità ovverosia educazione. Difatti, non v'è educazione senza autorità credibile. Così come non vi può essere una casuale contestazione senza che puntuale sia stata individuata la causa.

La scuola dovrebbe insegnare a mettere in crisi la riuscita acquisizione di un dato identitario. Ma non invitando a tradire il tradito, preso per imperialismo, baciapilismo, mitologia, ordinarietà. Si vuole formare l'identità del giovane per il tramite della sua negazione. L'identità è fumigante tra tempo e memoria (Kundera, 1997), ma sappiamo bene quale sia, tra tempo e memoria. Altrimenti di cosa parleremmo tra noi. Il vero insegnamento riesce a fraintendere e a fraintendersi. Eppure, rimane lucente e tetragono.

La scuola, quindi, costruisce questo tranello di corroborare la singola posizione avvertendo il giovane che di posizioni forti come la sua ce ne siano a bizzeffe là fuori. Bel modo di puntare la mappa nel mentre affermi che tutte le posizioni siano uguali. Ci troviamo dinanzi insomma a quel problema che veniva affrontato e non risolto in merito all'assolutezza del cristianesimo (Troeltsch, 2006) o ai più recenti inquirenti le radici cristiane dell'Occidente tra Omero, l'Islam medievale, le abbazie benedettine (De Benoist, 2024).

Sempre più adesso nel momento in cui la scuola è fatta preda di ogni sradicamento. Ci troviamo dove l'insegnamento debba ribadire che *omnia valde bona sunt*, cioè che tutte le posizioni sono valide nella misura in cui tutte hanno una storia. Condotta distopica di non poter dire e fare quello che pensa. Una isocrazia voluta delle visioni, una generale indistinzione dove non conti chi meno si sia fuso nel crogiolo ma che tutti a vario modo ci siamo mescolati, leghe più e meno nobili, non importa. Non far divaricare ciò che servirebbe alla società da ciò che servirebbe allo studente ridotto esclusivamente a socio del consorzio. Indipendenza di giudizio scambiata con arbitrio, libertà con inadempienza, concessione con obbligo, possibilità con pretesa. Dimoriamo nell'ottica dell'imbrunire dei doveri (Lipovetsky, 1992) per questi nipotini del don Milani (2023), sempre buono a citarsi. La china per sempre maggiori diritti non conosce fondo valle. Una

generale confusione ha portato all'incapacità di confronto nell'epoca della celebrità per contrasto sul web.

Figure di marca psicanalitica ovverosia il Padre freudiano come censore del desiderio, o come il lacaniano, custode di una vacanza, ci risultano indigeribili come la versione di Kafka (2014) che la storia sembrerebbe avere dismesso. Il problema è così di individuare una figura all'interno del cui magistero indiscutibile esercitare un alto gradiente di libertà. Una figura a suo modo anche oppositiva, che sappia dire "no" e non una accondiscendente per libertà senza costrutto (Phillips, 2002).

A furia di esaltare la deroga a ogni norma, si sposta scientemente solo di qualche anno la mannaia sul collo del povero discente. Saranno la vita e il mondo del lavoro a ribadire le cose come stanno. Questo dicono il Padre evasivo o l'educatore inetto.

Una scuola autoritaria va riprodotta. Si tratta solo di capire su quali basi. Non farne a meno. Siccome sempre si richiede l'alto e il basso.

Tutto ciò passi pure per il recupero del corso annoso: nozionismo, memoria, geografia, il proverbiale e il senso comune essudati della manualità.

Autorità nel senso della norma che viene data precedentemente da sé a se stessi *vs.* qualcuno che dia delle norme rapsodiche agli altri a partire da quelle incapace di ammannire a se stesso. Qui scatti la gran ricusa. Questo il vero concetto di autorità, l'unico accettabile, dove l'autoritario e l'autorevole si fondono in chi parli a ragion veduta e non pretenda di dirimere secondo paturnie. Decidere di imparare – ché l'apprendimento è soprattutto un moto – da chi parli fuori da ogni anomia personale. Splendide e feroci sono le norme di condotta fabbricate in solitudine; l'educazione forgiata per sé in ritardo da chi non la ebbe in dono è severissima e di quella rabbia che porta lontano.

Nessuno può dire di possedere l'autorità sintantoché non gli venga riconosciuta da ragazzi sotto scalmana famelici di regole: portamento, stile di vita dove brillino una direzione, un tentativo, un'insofferenza, un'impazienza: si notano prima di ogni discussione teorica e ingenerano condotte mimetiche. Il rischio è quello di costruire identità reattive, polemiche contro l'ordine costituitosi come lasco e anti-virile (Zemmour, 2007). La colpevolizzazione del maschio rischia di produrne versioni forti ma accessorie, costruite come istintiva risposta più che meditate e lungamente saggiate.

Perché insegnare? Questo il punto da mettere a questione. Le civiltà lasciano insegnare ciò che serva per la loro prosecuzione: materiale senza dubbio; spirituale, con delle eccezioni apparenti, si è visto (la difesa delle minoranze come iattanza del borghese che dà prova di non temere niente e nessuno, manco la sua negazione; di addomesticare il conflitto con le sue regole verbali e non; come conato di affermazione, ultra-capitalistico pertanto, del dissidente presto recuperato

all'ordine). Lasciare il segno, letteralmente, scalfire superfici lubriche, babeliche per religioni, costumi, morali condivise, lingue, professioni incomprensibili, formazioni sbranate dall'accelerazione tecnologica. Altri attori sembrerebbero fare più e meglio di noi. Insegnare non può risolversi in un truismo. Come pure rincorrere l'insegnare a insegnare (ciò entro cui viene fatta ricadere la pedagogia tutta male intesa).

Allora il senso quale può essere? Riprodurre un'assenza, alimentare l'effetto nostalgia, la scuola come la nepente? Una scuola esercitata come se la paternità contegnosa fosse sempre in piedi; come se madri premurose ci dessero una mano coi compiti; come se l'impiego fosse ancora pieno. Un esempio di *mockumentary*: un inquietante *doc* costruito veridicamente con cose inesistenti da mezzo secolo oramai. Epperò facciamo poco per non officiare questo rito senza convincimento esteso.

Tuttavia, a ben vedere, l'insegnamento, perlomeno così come si trascina, rimarca quelli che sono i bisogni di cui la società si compone essenzialmente: una congerie di legami di sangue e di lavoro, altro che *comunità inoperosa*. Dentro un ambiente familiare *lato sensu* (dai genitori ai parenti agli amici) si studia, per il lavoro e la famiglia di domani. Saranno pure indolenza, apatia o la chiara impossibilità di riscrivere daccapo un'intera società: è piuttosto un modo di vedere le cose che data a millenni e che indiscutibilmente non ha trovato un'alternativa altrettanto proficua. Come la psico-farmacologia ricucì dopo i manicomi il distacco dalla famiglia ritenuta essenziale ai fini della guarigione, qui si tratta di un modello che non ha mai trovato uno concorrente in grado di schiantarlo. Non la vergogna di un istituto ma la cattiva, eccezionale interpretazione di esso. Come per il patriarcato, mentre resiste il caldo sogno fecondativo entro sereni nidi di sposi novelli.

Non si tratta di pensare l'educazione come motore di cambiamento sociale (come secondo peana), lotta a qualsivoglia sopraffazione ma in quanto riempimento di questi campi di assennatezza, restituzione di genuinità alla trasmissione, alla veridicità valoriale. La scuola vista come perennemente deficiente appanna il problema del nichilismo – insormontabile dai non credenti, detto grezzamente. Portarla a un'interrogazione sul concetto del proprio, prima che dell'altro. Rapportarsi all'altro si può solo se i conti con se stessi siano stati onorati. Una scuola lamentata come peggiorata in un mondo che strilli la sua diversità rispetto a prima perché senza una tradizione cui credere con cognizione, pericolosità estrema del gesto che ora si affaccia alla soglia, il cambiare per cambiare: un modo superficiale e auto-assolutorio di fraintendere sé, le proprie origini, la propria missione (Fichte, 2013).

Sennonché Autorità è più complessa di quanto testé la definimmo: ogni autorità va soggetta ad una sorta di "teorema di incompletezza": essa non può chiudersi, v'è un punto nero dentro il suo abbaglio: ammette resistenza, non perché non sia mai as-soluta, ma perché voglia esserlo senza

riuscirci. È un'esigenza insopprimibile e una realizzazione imperfetta, una riforma infinita, un giuoco crudele sfuggito di mano (si pensi, fra gli altri, agli esperimenti di psicologia sociale di Milgram e Zimbardo).

L'autorità è sempre letteralmente fessa: perde continuamente potere; cerca di riempirsene invano; non riesce a legittimarsi alla radice.

L'autorità dice "fai come dico io" epperò sa che non può accadere.

"Ciò che è, non è mio, né vostro": questo non può dire ai sottoposti.

La società si specchia nell'autorità. Nessuno è centrato in sé, anche se così sembra. È questa la condanna dello spossessamento diuturno.

E dell'arbitrio: il momento in cui si passi a "sapere" qualcosa.

Per questo ogni società richiede autorità: nel gesto autoritario ne va di essa stessa, non di certo del singolo Chaplin. Chi è in alto comanda *con gli altri* che lo hanno preceduto o che lo attorniano. Nell'insegnamento ciò diventa patente. La società che lamenta la mancanza di autorità lamenta la perdita di un enorme pezzo di sé. Con la libertà ha fatto metà dell'opera per i suoi: con l'autorità reclama il resto.

Peccato originale di tutti gli *Erlebnisse*, l'autorità è tanto più forte quanti più soggetti investa. E su tanti più oggetti sociali si stende, meno se ne fa distante. La crisi dell'autorità è dell'ordine che ha scoperto di non essere solitario. Il segreto di Pulcinella che ordine e progresso si cerchino follemente per non trovarsi mai. Ma questo perché sono nella stessa stanza.

Se l'educazione intesa come atto testimoniale va *provata*, come il dio per il mistico o la vita per il beone, chi ne agisce il processo si dibatte tra un'esperienza che è tanto più propria, cioè personale e incomunicabile, quanto più condivisibile storicamente, una visione del mondo angolare eppure così stereoscopica. Chi insegna, genericamente non sa di questo limite interno al suo dire e fare, deficienza socratica non ritornata. Non sa, chi comanda, che il valore eterno ha, come per il Kierkegaard delle *Briciole filosofiche*, un abbrivio tutto storico. E questo è un problema di non poco conto che la cultura volge a suo vantaggio. Il vuoto diventa il pieno (non riempito) di colui che tutto sa.

Il maestro è tanto più disciplinante a quanti più soggetti riesca a imporre la sua dottrina tramandata di stadi e nozioni. Cioè l'esatto contrario di una distanza messa tra sé e gli altri e tra gli altri e le cose.

Nel lamentare la società l'assenza di ordine nell'educazione dei giovani (che altrove lascia correre liberi e nient'affatto leggeri) il senso esatto del rapporto: un ordine che giammai potrà vuotare il mare con il bicchiere epperò fa il gesto.

Ogni società invoca autorità; ogni autorità vuole informare la società. Sono il medesimo. Società an-archiche non se ne danno.

Meno si è liberi, meno l'autorità avrà spago per esercitarsi. L'assenza di libertà sancisce il declino del comando. L'ignoranza che accompagna la sapienza chiama a raccolta i portatori d'acqua, di oggi e di ieri. A loro volta insufficienti. Come e dove debba chiudersi la falla nessuno sa. L'autorità "perfetta" in fondo è il sogno di un tiranno accompagnato.

Bibliografia

- Adorno, T.W. (2004). *Dialettica negativa*. Einaudi.
- Bataille, G. (2000). *Il limite dell'utile*. Adelphi.
- Benedetto XVI. (2019). *100 omelie*. Palumbi.
- Carulli, A. (2025). *Contro la scuola progressista. Per il recupero dell'autorità, dell'educazione e del sapere*. Passaggio al Bosco.
- De Benoist, A. (2024). *L'esilio interiore*. Bietti.
- Fichte, J.G. (2013). *Missione del dotto*. Bompiani.
- Franceschini, D. (2022). *Con la cultura non si mangia?*. La Nave di Teseo.
- Gibbon, E. (2017²). *Declino e caduta dell'impero romano*. Mondadori.
- Hughes, R. (1995). *La cultura del piagnisteo. La saga del politicamente corretto*. Adelphi.
- Kafka, F. (2014). *Lettera al Padre*. Einaudi.
- Kundera, M. (1997). *L'identità*. Adelphi.
- Lipovetsky, G. (1992). *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Gallimard.
- London, J. (2006). *Le mille e una morte*. Adelphi.
- Macdonald, D. (2018). *Masscult e Midcult*. PianoB.
- Milani, L. (Don). (2023). *Lettera a una professoressa*. Mondadori.
- Montanari, M. (2013). *L'identità italiana in cucina*. Laterza.
- Nancy, J.-L. (2002). *La comunità inoperosa*. Cronopio.
- Nussbaum, M. (2014). *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*. Il Mulino.
- Ordine, N. (2023). *L'utilità dell'inutile*. La nave di Teseo.
- Phillips, A. (2002). *I no che aiutano a crescere*. Feltrinelli.
- Recalcati, M. (2017). *Cosa resta del Padre. La paternità nell'epoca ipermoderna*. Raffaello Cortina.
- Rhodes, C. (2023). *Capitalismo woke. Come la moralità aziendale minaccia la democrazia*. Fazi.

- Ricolfi, L. (2022). *La mutazione. Come le idee di sinistra sono migrate a destra*. Rizzoli.
- Ricolfi, L. (2023). *La rivoluzione del merito*. Rizzoli.
- Spranger, E. (2020). *La vita educa*. Scholé.
- Tarchi, M. (2015). *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*. Il Mulino.
- Troeltsch, E. (2006). *L'assolutezza del Cristianesimo e la storia delle religioni (1902/1912)*. Queriniana.
- Zemmour, É. (2007). *L'uomo maschio*. Piemme.