
ANDREA
COLAMEDICI
L'alba dei nuovi dèi
MAURA
GANCITANO
DA PLATONE
AI BIG DATA
STRADE
BLU
MONDADORI


ANDREA
COLAMEDICI
L'alba dei nuovi dèi
MAURA
GANCITANO
DA PLATONE
AI BIG DATA
STRADE
BLU
MONDADORI

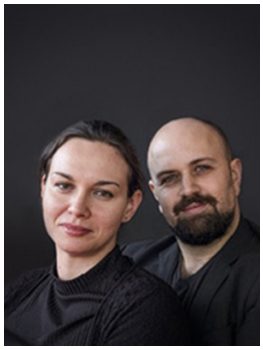
Il libro

Nei momenti di crisi e trasformazione come quello che stiamo vivendo, la filosofia può aiutarci a rispondere alle domande più urgenti. Dobbiamo solo interrogarla. È ciò che fanno i filosofi e scrittori Andrea Colamedici e Maura Gancitano: mettendo in comunicazione il nostro presente con l'Atene del V secolo a.C., interrogano i pensatori dell'età classica, ma non solo, sui temi del dibattito contemporaneo. E si chiedono, per esempio, che cosa direbbero i sofisti delle *echo chambers*, la cui dinamica identitaria ed escludente ricorda tanto quella delle *poleis* greche, Atene in particolare, dove donne, schiavi e stranieri non avevano «diritto di cittadinanza». O quale parallelismo sia possibile rintracciare tra l'introduzione degli *hypomnemata*, i taccuini che sconvolsero la vita dei Greci al tempo di Platone, e l'avvento dello smartphone.

Secondo gli autori, come Socrate e Platone hanno visto la scrittura soppiantare l'oralità e hanno assistito al tramonto del mondo mitico, così noi oggi ci troviamo di fronte all'avanzata del digitale, che sta nuovamente rivoluzionando la comunicazione, il linguaggio e le strutture sociali, sancendo l'alba di nuovi dèi. Dopotutto «i *big data* possono essere interpretati come grandi divinità in provetta che stiamo (ri)costruendo in laboratorio, capaci di conoscere, prevedere e orientare i nostri desideri, scopi e bisogni più profondi, come sa fare ogni dio che si rispetti». E i social media, lungi dal rappresentare meri luoghi di intrattenimento, incarnano il tentativo dell'essere umano di superare il sé atomistico e creare un nuovo tipo di coscienza collettiva.

Eraclito diceva che non si può scendere due volte nello stesso fiume, essendo tutto in costante mutamento. Eppure alcuni eventi si ripetono nel corso della storia e molto si può apprendere imparando a riconoscere le somiglianze tra di essi. Colamedici e Gancitano ce lo dimostrano, confermando che la filosofia non solo può aiutarci a comprendere meglio il presente, ma anche a reinventarlo.

Gli autori



Andrea Colamedici e Maura Gancitano, filosofi, scrittori e divulgatori, sono gli ideatori di Tlon, scuola di filosofia, casa editrice, libreria-teatro e agenzia di eventi. Organizzano corsi e seminari in tutta Italia e collaborano con università, riviste, radio e televisione, anche se il loro canale privilegiato è quello dei social: hanno infatti oltre 200.000 follower su Facebook e 180.000 su Instagram. Hanno realizzato per Amazon Audible il podcast *Scuola di Filosofie*, in due stagioni, e hanno pubblicato con HarperCollins *Liberati della brava bambina* (2019) e *Prendila con filosofia* (2021).

Maura Colamedici
Andrea Gancitano

L’ALBA DEI NUOVI DEI

Da Platone ai big data

MONDADORI

L’alba dei nuovi dèi

Se devo vivere una vita buona sarà una vita vissuta insieme agli altri, una vita che non può essere chiamata vita senza gli altri.

Non perderò questo «io» che io sono; chiunque io sia, verrò trasformato dalle connessioni con gli altri, poiché la mia dipendenza dagli altri e la mia «dipendibilità» sono necessarie a vivere, e a vivere bene.

JUDITH BUTLER, *L’alleanza dei corpi* [1]

Gli dèi abitano là dove sempre hanno abitato. Ma sulla terra si sono perdute certe indicazioni che si possedevano su quei luoghi.

O non si sa più ritrovarle in vecchi fogli abbandonati e dispersi.

ROBERTO CALASSO, *L’ardore* [2]

Introduzione

Quando tutto va bene, la filosofia sembra essere una riflessione superflua, se non addirittura un'ossessione paranoica per le domande e il senso dell'esistenza. Quando i tempi sono incerti e complicati, però, si torna a bussare alla porta di filosofi e filosofe alla ricerca di strumenti di comprensione di sé e del mondo. Dopo aver provato senza fortuna a sbarcare nei porti all'apparenza più attrezzati, la filosofia è l'ultima spiaggia.

È quel che sta accadendo anche adesso, perché forse mai come oggi il futuro appare incerto e ci si sente individui isolati sull'orlo dell'abisso: se non alla fine della storia dell'umanità, di sicuro vicini all'esaurimento nervoso.

La vita contemporanea sembra non avere senso, valore e direzione. Mancano la bussola, le mappe e la struttura per cogliere i motivi per cui valga la pena vivere. Non si sa più scorgere il «perché». L'esistenza appare come un contenitore ben sterilizzato ma vuoto, dove è impossibile far germinare una comunità.

Siamo spinti a considerarci gli unici artefici e responsabili del nostro destino, e così facendo sentiamo un peso insostenibile, che rende impossibile vivere e blocca l'azione e lo sguardo. Percepiamo di abitare una qualche crepa, e ci sentiamo unici e isolati. Forse abbiamo contemporaneamente torto e ragione.

Per capirlo dobbiamo domandarci se è la prima volta che gli esseri umani si siano mai sentiti così. Questo tempo è davvero nuovo, è davvero inedito? È mai esistita un'epoca precedente alla nostra in cui è avvenuto un cambiamento simile? Cosa hanno fatto le persone allora? Possiamo imparare da loro, anche soltanto a non commettere gli stessi errori?

Il nostro scopo è rispondere a tutte queste domande partendo da una tesi: qualcosa di simile a quello che stiamo vivendo è già successo due millenni

e mezzo fa quando nacque la filosofia, durante uno sconvolgimento molto più simile al nostro di quanto possiamo immaginare. In quel tempo si spaccò la terra sotto i piedi degli umani e si creò una frattura affine a quella che si è aperta adesso, e alcune persone ebbero il potere di scegliere dove condurre se stesse.

La filosofia è nata dalle ceneri ardenti della sapienza, come ha raccontato magistralmente Giorgio Colli, e se ancora oggi riusciamo a percepirne la luce e l'odore è grazie soprattutto all'opera di Platone e di un manipolo di filosofi tra cui i tanto bistrattati sofisti, che hanno scelto di salvaguardare i resti di una consapevolezza che, con le trasformazioni in campo economico, relazionale, politico e sociale dell'epoca, erano rimasti le uniche eredità di un tempo precedente. [1]

Quella crepa che si aprì cambiò il modo in cui gli esseri umani percepivano se stessi, la propria vita, i valori, le relazioni e il modo stesso in cui pensavano. La filosofia rappresentò una rifioritura e una perdita, un'evoluzione e una profanazione. Un rinnovamento radicale del senso stesso del «fare comunità».

Scopo di questo libro, dunque, è raccontare cosa ci sta accadendo, cosa rischiamo di perdere e come possiamo inventare nuove collettività, aiutandoci a non franare nelle stesse insidie in cui caddero i nostri vicini antenati nella Grecia antica. A fare la differenza, in particolare, sarà il modo in cui sapremo ristabilire il nostro rapporto con il divino: se la filosofia è nata, come vedremo, proprio a partire dall'abbandono del politeismo e dall'interruzione di un rapporto diretto con una pluralità di potenze invisibili eppure onnipresenti, oggi la filosofia morendo può favorire l'alba dei nuovi dèi, già presenti e attivi tra noi eppure ancora senza nome, nonostante i grandi tributi che quotidianamente offriamo loro.

I
Dove ci troviamo?

> L’opposizione deve anche assumere una forma religiosa in un reincantamento del controimmaginario; si potrebbe parlare qui di un «razionalismo del meraviglioso», una fine alla violenza della spiegazione.
>
> HAKIM BEY, *T.A.Z* [1]

Il ventottesimo tentativo divino

Secondo un fulminante frammento di Eraclito, non si può scendere due volte nello stesso fiume. [2]

La realtà fluisce e si trasforma di continuo, e lo stesso accade a noi. Del resto, ogni incontro tra umano e fiume è inedito, perché sia il primo che il secondo sono sempre diversi, coinvolti e travolti da una trasformazione perenne. Ed entrambi, a guardarli bene, sono fatti in gran parte d’acqua. Un embrione umano ne è composto al 94 per cento: all’inizio siamo molto più fiumi che umani.

Oggi ci troviamo di fronte a una trasformazione straordinaria del nostro mondo, e l’idea che non si possa scendere due volte nello stesso fiume, che ogni discesa sia unica e identica soltanto a se stessa, rischia di farci sentire speciali e soli, perennemente scoraggiati dal legarci a fiumi e persone. Questa attenzione sull’unicità finisce col ribadire la sintassi centrale del nostro tempo: che ogni individuo è speciale e non deve infettarsi con chi gli è radicalmente «altro», perché non vale la pena rinunciare a qualcosa di «personale» per un vago bene «collettivo». L’interesse è sempre privato, la felicità è solo individuale, i desideri riguardano esclusivamente se stessi. Siamo perennemente egoriferiti e ossessionati dal nostro sé, salvo poi non avere alcuna cura dei nostri dati personali in esplorazioni metafisico-digitali che si dicono «social» ma che rappresentano principalmente gli interessi di

una manciata di meta-nazioni digitali [3] di cui potremmo essere soci e invece siamo sudditi.

Siamo spinti a credere che l'ibridazione, il mettersi in gioco in una comunità, il porre in questione una parte di sé per un bene superiore siano rischi da non correre per nessuna ragione, retaggi di un passato incolto e ingenuo.

Siamo come re Mida, vincolati a riconoscere che tutto quello che ci «tocca» diventa tanto prezioso quanto inservibile. Il nostro dono è un conforto e una condanna.

Il cambiamento climatico, le diseguaglianze, le teorie economiche secondo cui gli shock sono occasioni per capitalizzare, la società della performance, la crisi della democrazia liberale, le intelligenze artificiali, la razionalità digitale che occupa tutto lo spazio del dibattito sui social network, l'assenza di senso della vita ci sembrano tutte questioni ovvie e insormontabili. Continuiamo a immaginare possibili scenari futuri, quasi sempre distopici, e non sappiamo quale si rivelerà quello vero. Ci ritroviamo quasi a sperare di poter assistere alla fine; abbiamo paura di perdercela per un soffio. Se proprio il mondo deve finire a breve, tanto vale essere presenti durante la caduta, quantomeno per poterla testimoniare con un post. Abbiamo la sensazione di aver già perso qualcosa irrimediabilmente, e forse questo è contemporaneamente vero e falso.

Le categorie filosofiche con cui abbiamo descritto il mondo si sono rivelate insufficienti, come se le cartografie fossero improvvisamente cambiate e la mappa fosse diventata grande quanto il territorio, e quindi inutilizzabile. È il segnale che un certo modo di leggere e vivere il reale sta finendo, di nuovo.

Racconta una storiella ebraica che il nostro mondo, secondo calcoli cabbalistici, è il risultato del ventottesimo tentativo divino. Contemplandolo, pare che l'Eterno abbia sospirato e pronunciato le seguenti parole: «*Halevaii she yaamod!*», speriamo che tenga!

Il mondo è già finito e ricominciato diverse volte, e tanti esseri umani si sono sentiti – proprio come noi – nel mezzo di una crepa, incerti sul passato e sul futuro, senza più punti di riferimento. Ma forse mai come oggi ci si sente così profondamente soli, nel tempo e nello spazio. Questa sensazione è infondata, quantomeno a livello temporale: è vero che tutto sta cambiando e si sta trasformando, che i ruoli sociali e i valori condivisi stanno

collassando su loro stessi, che il passato non ci riguarda più, ma non è la prima volta che questo specifico processo accade. Non si scende mai due volte nello stesso fiume, è vero, ma sotto al fiume e all'umano, spiega sempre Eraclito, c'è il letto del Logos, la mutazione incessante del tutto e l'armonia profonda che guida la dialettica, che agisce nella storia in modalità solo apparentemente disordinate, capaci di rivelarsi soprattutto nelle crepe che appaiono quando i mondi finiscono.

Oggi viviamo in una di queste crepe e rischiamo di non percepirne l'avventura, di sentire solo una sensazione di perdita, di tradimento, di profanazione. Dobbiamo farci abbastanza intelligenti da contenere più pensieri contrastanti possibile. Dobbiamo fuggire dalle sirene della polarizzazione e imparare a dimorare contemporaneamente in tesi opposte, pensieri in contraddizione tra loro. Soltanto così sapremo abitare la crepa e immaginare una nuova conformazione del mondo che metta in contatto porzioni di senso prima lontane tra loro.

È quello che volevamo?

Sembra che ogni scelta compiuta dall'umanità nell'ultimo mezzo secolo sia stata fatta allo scopo di ritrovarci ad affrontare collettivamente una sciagura capace di fungere da collettore di disgrazie e di speranze. Abbiamo deliberatamente scelto di arrivare fin qui: non ci siamo scontrati con un «Cigno nero», ma abbiamo subìto l'impatto della logica conseguenza dei comportamenti umani.

Il Cigno nero è una teoria del matematico Nassim Nicholas Taleb che descrive un evento di potenza dirompente che possiede tre caratteristiche: «rarità» (una manifestazione isolata che non rientra nel campo delle normali aspettative), «impatto enorme» e «prevedibilità retrospettiva» (ma non prospettiva). [4]

Per Taleb è stato un Cigno nero il crollo dei mercati nell'87, ma non la pandemia di Covid-19. All'indomani delle prime restrizioni per il contenimento del virus, infatti, una grande quantità di giornalisti, analisti, editorialisti ha tirato fuori l'espressione di Taleb, ma interrogato sulla questione lui stesso ha dichiarato che era assente una connotazione essenziale: l'imprevedibilità. [5]

Di potenziali epidemie globali la comunità scientifica parla infatti da decenni, sostanzialmente inascoltata sia dalle istituzioni, sia dall'opinione pubblica. Già ai tempi della diffusione di Ebola (2013-2016) emerse il timore che si trattasse di una pandemia, ma il suo epicentro non era ben collegato con il resto del mondo. Covid-19, al contrario, ha mostrato la vulnerabilità dei luoghi più potenti e privilegiati del nostro pianeta. Lo dimostra anche il fatto che il best seller del giornalista David Quammen, *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, è tornato a essere letto in tutto il mondo otto anni dopo la prima pubblicazione. Abbiamo avuto diversi dialoghi pubblici con Quammen, durante i quali ha spesso fatto riferimento alle zoonosi (*spillover*), cioè le infezioni animali trasmissibili agli esseri umani, e al fatto che le malattie animali e quelle umane sono due fili strettamente intrecciati. Nonostante l'antropocentrismo e la sensazione di essere superiori, siamo legati agli altri animali sulla Terra, e non possiamo mai sentirci al di sopra di ogni possibile contagio. Al contrario, le nostre azioni, lo stile di vita contemporaneo e i processi di produzione e consumo possono renderci ancora più fragili, vulnerabili e soggetti a fenomeni globali. È per questo che Quammen ha raccontato i propri viaggi al seguito di epidemiologi e virologi sostenendo la tesi di una correlazione tra le zoonosi e le azioni umane. Si tratta, cioè, dello «specchio di due crisi planetarie convergenti: quella ecologica e quella sanitaria». [6]

Non solo, dunque, tutto questo era stato previsto e studiato dagli scienziati e preconizzato dalla letteratura fantascientifica e dal cinema – come nel film *Contagion* di Steven Soderbergh (2011) – ma gli strumenti per capirlo erano davvero sotto i nostri occhi.

La pandemia è solo una delle manifestazioni della direzione verso cui stiamo andando. Già nel 1947, gli scienziati della rivista «Bulletin of the Atomic Scientist» dell'università di Chicago lanciarono l'iniziativa del «Doomsday Clock», l'orologio dell'apocalisse. Si trattava di un «orologio» che metaforicamente misurava il pericolo della fine del mondo. La mezzanotte avrebbe rappresentato l'ora della fine, e i minuti precedenti il tempo che l'umanità aveva per cambiare il proprio destino.

Originariamente il pericolo era rappresentato dalla bomba atomica, ma dal 2007 il principale timore riguarda il cambiamento climatico.

La condizione in cui ci troviamo, dunque, non nasce oggi, come la ricerca scientifica, il giornalismo d'inchiesta, l'arte e la filosofia ci dicono

da molto tempo. Eppure siamo arrivati impauriti e arroganti, informati e impreparati.

Non solo non è stato qualcosa di inaspettato, ma addirittura sapevamo già che sarebbe accaduto. Eppure siamo andati avanti lo stesso, senza cambiare i comportamenti, senza fare attenzione, senza preparare una strategia, perché una situazione come questa era esattamente ciò che desideravamo. Ma perché? E da quando?

Se nei *Quaderni del carcere* Antonio Gramsci scriveva che il vecchio mondo stava morendo e, mentre quello nuovo tardava a comparire, nel chiaroscuro nascevano i mostri, è possibile che intuisse qualcosa che riguarda anche noi, e che avesse intravisto le prime spaccature della crepa in cui ci troviamo ora.[7] Quella stessa crepa che Friedrich Nietzsche voleva in qualche modo spalancare per primo, suggerendo ai contemporanei di filosofare col martello. Ne *Il crepuscolo degli idoli*, il cui sottotitolo è *Come si filosofa con il martello*, scrive: «Porre qui una buona volta domande con il martello e forse udire per tutta risposta quel famoso suono cavo che parla dai visceri enfiati – quale delizia per uno che ha altre orecchie dietro le orecchie – per me vecchio psicologo e incantatore; per il quale proprio quel che vorrebbe starsene in silenzio, deve gridar "forte"…».[8] Il martello di Nietzsche non è un «martello grande» ma un «grande martello»: non si tratta del *Mjöllnir*, l'infallibile e devastante arma di Thor, il figlio di Odino. È, piuttosto, un martellino da mineralogista che colpisce la pietra, utile a sentire il «vuoto» sotto gli idoli, a sondarne le crepe, a lasciar fiorire i crepuscoli.

Nietzsche intuì che, proprio come accadde al tempo di Platone, un mondo stava per crollare. Sentì la crepa in anticipo, e capì che dentro vi sarebbero finite gran parte delle nostre certezze, la fiducia illuminista nel futuro, il fatto stesso che la vita avesse un senso, uno scopo o una qualche direzione. La scenografia straordinaria costruita con fatica da Platone e gli altri, fatta apposta per coprire un dolore, non avrebbe tenuto più, e sarebbe diventato troppo visibile «il nulla alle nostre spalle e il vuoto dietro di noi», per usare un verso ebbro di Montale.[9]

Il nuovo dolore che oggi proviamo è dettato dall'avverarsi della profezia del filosofo tedesco e dalla incapacità diffusa di seguire i suoi consigli e vivere senza scenografia. Basterebbe recitare la vita con scenografie meno ingombranti, magari mobili e temporanee, come membri di compagnie

nomadi di teatro da strada e non come primi attori di teatri stabili. In fondo, pur di far tornare qualcosa di simile a un dio a dominarci e a darci una parvenza di somiglianza, abbiamo creato a colpi di devastazioni planetarie lo spazio per l'avvento grandioso di un virus, composto da agenti invisibili capaci ancora di disporre delle nostre vite. Tutto pur di non lasciarci più in balia di noi stessi.

Forse oggi soltanto gli dèi possono ammalarci e, quindi, ridarci un senso. Come hanno mostrato James Hillman e Carl Gustav Jung, le nostre malattie psichiche non sono immaginarie, bensì «immaginali»; sono, cioè, malesseri provenienti da realtà mitiche, incarnazione di eventi archetipici. Dietro al capitalismo, malattia mortale dell'Occidente, c'è un colossale vagito divino. Nuovi dèi stanno nascendo e noi, finalmente affetti contemporaneamente dalla stessa piaga, possiamo riconoscerci umani e domandarci quale tributo offrire consapevolmente al pantheon rinnovato. Cosa, cioè, valga la pena sacrificare del nostro infinito superfluo a questo nuovo essenziale.

Barche e tempeste

Non siamo tutti sulla stessa barca. Siamo nella stessa tempesta. Oggi i fenomeni naturali, sociali, sanitari ed economici hanno sempre più una portata globale, ma producono un impatto diverso sulla vita di ogni persona a seconda delle sue caratteristiche, dei suoi diritti e dei suoi privilegi. Il fenomeno (la tempesta) è uno, ma la possibilità che ciascuno ha per affrontarlo non è la stessa. Dipende in che barca ci si trova, e quasi mai questa si può scegliere.

Non si può neppure dire, per esempio, che le barche siano solo due – quella dei ricchi che possono godere di privilegi e quella dei poveri che sono privati di diritti fondamentali – ma sono molteplici. La dualità non è più sufficiente – se mai lo è stata – per descrivere questo mondo. Viviamo in una piena molteplicità, che è al contempo un grande pericolo e una grande salvezza. Non c'è coesione neppure tra persone invisibili nell'ambiente lavorativo, schiacciate dalle diseguaglianze e dall'assenza di aiuti pubblici, perché il mondo del lavoro non si configura più come una struttura solida fatta di un numero limitato di occupazioni che possano essere descritte e tutelate, ma è composto da diversità innumerevoli e mal

gestite. Ciò spinge all'isolamento e all'alienazione, sfalda ogni spazio pubblico e l'idea stessa di bene comune. Ci conduce verso la performatività estrema, l'interesse personale, la convenienza, l'inautenticità.

Eppure non possiamo dire che un tempo come questo sia del tutto negativo, che la diversità e la frammentarietà di fronte a cui ci troviamo siano solo un problema. Si tratta, piuttosto, di un'ambivalenza che distrugge l'abitudine di pensare che qualcosa abbia un solo valore – positivo o negativo – e che non ne possa avere molteplici, opposti e simultanei.

E questa ambivalenza – cioè il fatto di trovarsi di fronte a un possibile pericolo e a una possibile salvezza, e che la stessa istanza possa essere contemporaneamente mortifera e salvifica – rappresenta esattamente la difficoltà di questo tempo, che è un tempo difficile da «pensare». Prova ne sono i continui e numerosi tentativi – da parte di filosofi e intellettuali – di spiegarlo, talvolta procedendo per aforismi e immagini, altre volte cercando di forzare le vecchie categorie. Tentativi che spesso finiscono col somigliarsi nel ricondurre tutto al concetto di «fine»: fine della storia, fine della filosofia, fine dell'umano. Ci manca il fiato di fronte a tutta questa complessità, e così ci sembra di finire, vittime di un inesorabile destino apocalittico.

La verità ti fa male, lo sai

Si tratta di una visione nostalgica che impedisce uno sguardo lucido sul futuro, e che spesso vede il passato in modo organico, compatto e granitico, come in realtà non è mai stato. Accade la stessa cosa con la storia della filosofia: in ogni tempo – specie in questo – ci si è lamentati del fatto che la filosofia non fosse *più* come una volta, non fosse più in linea con una tradizione, ma la verità è che la storia della filosofia è sempre stata un percorso labirintico, fatto di diversi modi contemporanei di intendere l'atto stesso di filosofare. Questa riduzione della storia della filosofia a un percorso lineare di avvicinamento alla verità ha come primi responsabili in parte Platone ma soprattutto Aristotele, che ha trattato i propri predecessori come i gradini necessari per salire al Tempio della Verità, chiamato appunto «Aristotele». Basti pensare al senso stesso della maieutica e del dialogo socratico, letti dallo Stagirita come tentativi fallimentari di giungere alla

verità razionale. Per lui il povero Socrate non disponeva dello strumento essenziale per un'impresa così ambiziosa, ossia la logica aristotelica, ed è per questo che ogni sua indagine finiva con un nulla di fatto.

In realtà il *dialogos* di Socrate non aveva come scopo quello di accedere stabilmente al reame della *sophia*, ma quello di mostrare l'impossibilità del metodo razionale di condurre una volta per tutte a quei livelli. Socrate accetta fino in fondo l'impossibilità di essere un sapiente *tout court*. Sa che la *sophia* non è un grande palazzo da abitare ma una nuova strada da percorrere ogni giorno. Platone e Aristotele, al contrario, vogliono essere sapienti, hanno bisogno di un sapere che sia completo, assoluto, certo, e che non sia né contraddittorio né mutevole. Non sono capaci di abitare il lato spaventoso della filosofia in cui ha vissuto la Torpedine di Atene.

Se Socrate si è tuffato nella crepa e Platone ci è nato dentro, Aristotele sistematizza il sapere da «dopo la crepa». Da quella posizione è quasi impossibile vedere le sterminate possibilità della storia, la paradossalità dell'esistenza umana e l'insondabilità profonda e gioiosa del sapere. Arriverà anche per noi un tempo aristotelico; quando la crepa si chiuderà avremo tutto l'agio di costruire finte certezze. Per il momento godiamoci l'abisso e le sue contraddizioni rivelatrici.

Una nuova navigazione

Quando ci guardiamo indietro, sviluppiamo una visione unitaria sul passato. Come ha scritto Umberto Eco, il presente ci sembra molteplice e il passato unitario, ma per esempio ciò che intendiamo oggi con «bellezza classica» non è mai esistito realmente. Quando ci volgiamo al passato ci appare tutto più semplice, laddove invece il presente sembra un tempo complesso e contraddittorio.

Sono posizioni che tornano forti in particolare nei momenti di transizione, quando nella navigazione esistenziale si intravede ancora la terraferma e si rischia di fare quello che Zygmunt Bauman chiamava «retrotopia»: convincersi che il tempo ideale sia posto nel passato, e cercare di fare di tutto per ritornarci. «Ieri» è visto come un tempo più semplice, in cui i ruoli erano definiti, i fenomeni spiegabili, e non si viveva il caos dei tempi moderni.

Oggi come allora la filosofia ha il compito di accompagnarci in una nuova navigazione. E come in ogni navigazione, saremo costretti ad abbandonare la terraferma, a rischiare di affrontare le intemperie senza vedere un qualche porto di fronte a noi. Quando Bauman iniziò a parlare della nostra come di una società liquida, non intendeva dire semplicemente che ciò che era solido stava cambiando stato fisico, ma che quel mondo corporeo, tangibile, misurabile lo stavamo abbandonando.

La nostra non è una società liquida perché le cose hanno cambiato forma, ma perché abbiamo dovuto abbandonare il porto sicuro e siamo nel bel mezzo di una navigazione complessa. Siamo liquidi perché stiamo navigando sul pelo dell’acqua un nuovo fiume, ancora da attraversare.

II
Cosa c’era prima della filosofia

> In Occidente si è assistito nel corso della storia a un progressivo «furto d’organo»: all’amputazione del centro più profondo degli individui che li connette all’armonia segreta del cosmo. Ciò è avvenuto attraverso il silenziamento, o la caricatura o la ghettizzazione di tutte le esperienze mistiche, iniziatiche, sapienziali ben radicate nel nostro Occidente greco e magnogreco, a sua volta originariamente connesso con il sostrato sciamanico e sapienziale eurasiatico.
>
> ANGELO TONELLI, *Negli abissi luminosi* [1]

La storia dei progressi della Ragione

Quando abbiamo studiato la storia della filosofia al liceo, sembrava tutto chiaro, progressivo e lineare: prima c’erano stati i sette saggi, poi i presocratici filosofi della natura, che cercavano un principio primo per spiegare tutte le cose, e poi i sofisti e Socrate, che avevano spostato il centro della riflessione sull’essere umano; e ancora Platone, Aristotele, fino ad arrivare alla filosofia romana, i neoplatonici e tutti gli altri, in un crescendo di fulgida consapevolezza. La filosofia era amore per la sapienza, quindi un tentativo razionale di spiegare il senso delle cose.

Come sostiene Werner Jaeger, però, questa rappresentazione non è un dato storico, ma il modo in cui l’Accademia di Platone e il Peripato di Aristotele hanno raccontato le idee precedenti.

Molto di quello che sappiamo della storia delle dottrine presocratiche, infatti, proviene dai dialoghi platonici e soprattutto dai libri aristotelici. Lo Stagirita descrisse gli albori della filosofia alla luce del proprio apparato teorico, e soprattutto del principio logico di non contraddizione, per il quale è impossibile che lo stesso attributo, nello stesso tempo, appartenga e non appartenga allo stesso oggetto e sotto lo stesso riguardo. Dalla filosofia

antica Aristotele cancellò quindi i tratti mitici, mistici, irrazionali, le ritualità, le tecnologie del sé, le influenze asiatiche ed egizie, in nome della supremazia della razionalità.

La storia della filosofia antica, come sostiene Maria Michela Sassi, è diventata quindi «la storia dei progressi della Ragione», e questa idea è stata suffragata a partire dal Settecento dai primi manuali, a cui si ispirano ancora oggi tanti testi scolastici che hanno subìto l'influsso illuminista.

Si tratta di un disegno evolutivo fallace. A partire dagli ultimi decenni, infatti, è iniziata a emergere l'idea che questa rappresentazione progressiva della filosofia non sia del tutto veritiera e che quello che c'era prima fosse molto diverso da come ci è stato raccontato.

Cosa c'era prima della filosofia?

Se abbandoniamo la visione lineare trasmessa da Platone e Aristotele, rimane un mistero riuscire a ricostruire esattamente ciò che c'era agli inizi della filosofia. Autrici e autori negli ultimi decenni hanno provato a teorizzare altri scenari e avvenimenti, ma è impossibile averne certezza. Eppure qualcosa di quel modo di stare al mondo ha oltrepassato i millenni e può aiutarci profondamente, oggi, ad affrontare i nostri tempi incerti.

L'età presocratica ha luogo tradizionalmente nel VI e V secolo a.C., secondo una periodizzazione nata intorno alla fine del Settecento. Socrate viene collocato come cerniera tra una prima fase della filosofia interessata a trovare il principio di tutte le cose e occupata a indagare la natura e una interessata all'essere umano e alla sistematizzazione della conoscenza. Prima della filosofia in Grecia c'era un altro modo di percepire il mondo e di abitarlo. Un modo che oggi, grazie alla nostra nuova crepa, possiamo almeno in parte recuperare per mescolarlo a ciò che siamo diventati.

Prima di Platone e Aristotele, le bibbie dei Greci erano le opere di Omero ed Esiodo, due grandi (e saggiamente caotici) ordinatori del complesso mondo della mitologia greca. La poesia era un vero e proprio magistero sapienziale, che pur guardando con lucido pessimismo alle sorti dell'umanità (o forse proprio per questo) riusciva a offrire una cornice di senso e di meraviglia dentro cui vivere degnamente.

Quel mondo non va letto però attraverso le lenti moderne, interpretandolo cioè come un tempo primitivo e barbaro o come il primo passo verso la lucidità che finalmente oggi abbiamo raggiunto. La nostra teoria è che qualcosa di quel modo di vivere e abitare gli stati d'animo stia oggi riapparendo, in maniera del tutto imprevedibile, attraverso l'utilizzo massivo e inconsapevole di internet e delle nuove tecnologie. Possiamo affinare questa condizione se ci sforziamo nella giusta direzione. La società della performance è una gabbia e una liberazione; in una parola, è un «paradosso» che dobbiamo imparare ad abitare. Come hanno scritto Hubert Dreyfus e Sean Dorrance Kelly in *Ogni cosa risplende*, i Greci omerici vivevano le emozioni, le esperienze e le relazioni con una «qualità» relazionale che rischiamo pericolosamente di fraintendere. [2]

Per la prospettiva omerica, una vita soddisfacente è una vita condotta in sintonia con gli dèi. Come afferma Heidegger, «chiamando gli dèi greci "coloro che dispongono", pensiamo già la loro essenza in modo più iniziale», giacché l'esistenza umana trova senso nel riconoscere e seguire la disposizione divina. Lo racconta per esempio Platone nel mito della Biga alata, dove le anime umane hanno come massimo obiettivo quello di seguire la scia degli dèi a loro più affini in viaggio verso i luoghi celesti. Possiamo ancora vivere quella relazione tra umano e divino? E se le bacheche dei nostri social fossero un bizzarro tentativo di riconnettersi a un mistero condiviso? Proviamo a capirlo, un passo alla volta.

La mente bicamerale

Nel 1976, lo psicologo Julian Jaynes elaborò la teoria del «crollo della mente bicamerale», che suscitò molte reazioni contrastanti in ambito accademico perché cercava di teorizzare in maniera ambiziosa qualcosa per cui l'essere umano non ha ancora trovato una risposta: l'origine della coscienza.

Secondo Jaynes, i popoli antichi non erano originariamente dotati di coscienza e percepivano il mondo in un modo totalmente diverso rispetto al nostro, a causa del modo di lavorare dei due emisferi cerebrali. Gli antichi percepivano i pensieri come voci divine da ascoltare e seguire, e vivevano in una dimensione mistica che per noi è adesso inattingibile. Lo psicologo,

alla luce degli scritti antichi e delle scoperte archeologiche, sostiene che la memoria cosciente ebbe inizio intorno al 1000 a.C., solo cento generazioni fa. Secondo lui, prima di quel periodo uomini e donne si muovevano nell'oscurità intellettuale di un mondo più limitato, e con una differente mentalità: una mente bicamerale. La mente degli antichi era bicamerale perché con una parte decisionale riceveva e riproduceva il «volere degli dèi» e con un'altra, esecutiva, metteva in pratica quanto le era stato ordinato. A sostegno della propria tesi, Jaynes porta a testimonianza una quantità sterminata di casi esemplari, tra cui la pianta della città turca Çatal Hüyük, la letteratura cuneiforme, i pittogrammi di Uruk, gli dèi padroni della Mesopotamia, il blocco di granito sul quale è riportata la teologia menfita: testimonianze del ruolo capitale dell'allucinazione sonora e visiva nel corso della storia umana, che a partire dal IX secolo a.C. cominciò a scemare.

Decidere e ricordare non erano operazioni coscienti: davanti a eventi complessi, la prima camera cerebrale riceveva le informazioni sotto forma di allucinazioni uditive, recepite come fossero la voce degli dèi, e l'altra si occupava di metterle in atto.

È una teoria che ha dato origine alla serie tv *Westworld* (2016), ambientata in un parco attrazioni a tema western i cui abitanti sono androidi programmati per seguire un copione prestabilito e recitare una parte. In questo modo, gli umani che pagano per visitare il parco possono dare sfogo ai propri istinti peggiori nei confronti degli androidi, facendo ciò che ad altri umani non farebbero mai, anche solo per paura di infrangere la legge. A Westworld, al contrario, tutto è concesso, anche lo stupro e l'omicidio, perché ogni volta che un androide viene ferito o ucciso può essere resettato e ricominciare a recitare la propria parte, senza memoria intorno a ciò che è accaduto prima. Le giornate degli androidi si ripetono sempre uguali, finché non inizia a emergere in loro la coscienza, quindi il ricordo di ciò che hanno subìto e la volontà di scegliere il corso della propria vita. L'episodio che racconta dell'emergere di questa coscienza, in particolare nella protagonista Dolores Abernathy, si intitola proprio *The Bicameral Mind*, la mente bicamerale. Fino a quel momento l'androide ha creduto di seguire le indicazioni della voce di Arnold, il creatore di Westworld, finché non inizia a percepire i pensieri che sente come propri.

Oggi noi siamo esseri umani coscienti che cercano di capire la natura umana, ma secondo Jaynes ci fu un tempo in cui questa coscienza non esisteva e gli esseri umani chiamavano «dèi» i propri pensieri. È qualcosa di incomprensibile e misterioso ai nostri occhi, ma è utile cercare di sondare quella strana natura per capire cos'è la crepa.

Per noi è scontato il desiderio di capire, di trovare la verità, di fare scienza e filosofia, così come è scontato pensare alla nostra interiorità, ma non è sempre stato così. Nell'*Iliade* Achille non sente nulla «dentro» di sé, tutte le sue emozioni sono fuori da lui. Il suo Io è molto diverso dal nostro. Era come se il mondo fosse qualcosa che «accadeva» e le sue stesse azioni fossero parte di quell'accadere.

Jaynes fa l'esempio della guida di un'automobile: quando guidiamo usiamo il nostro corpo in modo meccanico, specie se facciamo il tragitto solito. Mentre cambiamo marcia, svoltiamo a destra, inseriamo la freccia e pigiamo freno, frizione e acceleratore la nostra coscienza è occupata in altro: parlare con una persona, fare altri pensieri. Ma se ci trovassimo con la strada bloccata, uno pneumatico sgonfio o un guasto al motore, quello che faremmo sarebbe fermarci e spostare la coscienza su quello che è accaduto, ossia il problema che dovremmo risolvere. La conversazione e i pensieri tornerebbero nell'incoscienza. Secondo Jaynes, questo spostamento per noi naturale non avveniva negli antichi, che anziché narrativizzare l'accaduto e decidere cosa fare si sarebbero posti in attesa della voce del dio che avrebbe detto loro come agire. Qualcosa che oggi consideriamo segno di follia. Si trattava di allucinazioni uditive che – sempre secondo Jaynes – si sentivano proprio come noi sentiamo le voci delle altre persone, esterne a noi, ma che in realtà erano frutto del cervello umano.[3]

La sua teoria è stata in diversi casi aspramente criticata dalla comunità scientifica come strampalata e indimostrabile, eppure ha avuto il merito di cambiare la prospettiva con cui guardiamo alla storia antica e di farci percepire che qualcosa è accaduto. Facciamo una enorme fatica, infatti, a confrontarci con epoche distanti nel passato o con comunità diverse dalla nostra, con altri sistemi, un'altra etica, altri principi. Giudichiamo sempre a partire dal nostro modo di vedere le cose, e questo rende invisibili gli aspetti irrisolti, enigmatici, misteriosi. Guardare al passato come a un insieme di fasi di uno sviluppo evolutivo è comodo e ci permette di semplificare, rendendo omogeneo ciò che non lo è. Studiare il passato come

qualcosa di totalmente altro rispetto a noi, invece, ci mette di fronte all'impossibilità di comprenderlo fino in fondo.

Jaynes si concentra molto sul ruolo della scrittura, che nasce attorno al 3000 a.C. e che rappresenta una vera e propria rivoluzione fisica e mentale: la parola non è più solo detta e udita, ma viene anche vista. Per Jaynes l'*Iliade* è particolarmente interessante a questo riguardo, perché è il primo testo della storia umana che possiamo tradurre con sufficiente sicurezza. L'*Iliade* ebbe dapprima una trasmissione orale (dal 1230 a.C.) e venne poi messa per iscritto (900-850 a.C.).

Secondo Jaynes, fatte salve pochissime eccezioni, nell'*Iliade* non si fa cenno a coscienza e atti mentali. Mancavano le parole per definirli. La parola *psyche* si riferiva al corpo, al sangue, al respiro, e non a quella che chiamiamo anima o mente cosciente. Non esistevano l'interiorità né l'introspezione, né l'idea di libero arbitrio, che è la ragione per cui il concetto greco di *eudaimonia* è intraducibile con il nostro di «felicità». Per i Greci felice, letteralmente, era chi aveva un buon (*eu*) demone (*daimon*) che accompagnava i propri passi lungo la vita. Più il demone era buono, capace, valido, e più la vita che si andava a vivere sarebbe stata degna di essere vissuta.

Oggi, al contrario, si sente dire sempre più spesso che la felicità è una scelta, che dipende da noi, che è tutta una questione di atteggiamento soggettivo. Una prospettiva che ci sembra molto più ragionevole, ma che crea una pressione inedita sulla vita.

È questa la ragione per cui, secondo Jaynes, sono sempre gli dèi a muovere gli umani protagonisti dell'*Iliade*: quando Agamennone sottrae ad Achille la sua amante, Briseide, l'eroe vuole vendicarsi, ma è Pallade Atena a placare la sua ira e il suo sdegno, convincendolo a non uccidere Agamennone. È la madre divina Teti poi a consolarlo, e sono sempre una dea o un dio a convincere Elena, Paride, Menelao, Glauco, Ettore a compiere ogni azione, così come sono gli dèi a guidare gli eserciti. È la volontà degli dèi che autogiustifica quelle stesse volontà: non ci sono discorsi razionali, ragionamenti, non c'è attenzione all'interiorità delle altre persone. È proprio da qui che Platone partirà per costruire nuovi miti e la propria filosofia, prendendosela con Omero e con le sue storie.

Al tempo omerico, secondo Jaynes non esisteva alcun Io separato da quello che l'essere umano percepiva come volere degli dèi, cioè come

allucinazioni uditive. Lo stesso inizio, «Cantami o Diva», sottolinea come non si tratti di una storia umana, ma di una narrazione trascendente. Non è Omero – e prima e dopo di lui chi trasmise la storia – a scegliere come e cosa raccontare.

Gli dèi greci guidano, consigliano, ordinano, non sono entità spaventose che suscitano paura e soggezione o amore e gratitudine, e per questo Jaynes li vede come organizzazioni del sistema nervoso centrale, spingendosi addirittura a teorizzare che il rapporto tra dio ed eroe fosse parallelo a quello fra Io e Super-Io in Freud. Provocano stupore e meraviglia, in modo analogo a quello che proviamo quando oggi troviamo la soluzione – attraverso pensiero e riflessione – a un nostro problema.

Questa forma è la mente bicamerale, laddove la volizione, i progetti, l'iniziativa sono organizzati senza alcuna coscienza ma seguendo le voci, a cui l'individuo ubbidiva perché non riusciva a «vedere» da sé che cosa fare. Non ne era «cosciente».

Secondo Jaynes, a un certo punto la mente bicamerale crollò. Circa tre millenni fa disordini sociali e catastrofi resero impraticabile questa mentalità precedente, ed emerse la coscienza come la conosciamo oggi, che rese possibile (o per meglio dire «obbligò») la nascita della filosofia.

La crepa nella mente bicamerale

A metà del secolo scorso accadde qualcosa che costrinse a riscrivere parte della storia greca. Nel 1952, il giovane appassionato Michael Ventris riuscì a interpretare una delle tre scritture misteriose che Arthur Evans aveva trovato a Creta nel 1900, sostenendo in diretta alla BBC che la Lineare B fosse una lingua greca arcaica. Il ragazzo aveva ragione, e questo portò una revisione totale di tutte le teorie che erano state sviluppate fino a quel momento intorno all'Antica Grecia. Le tavolette contenevano una scrittura sillabica, la forma più antica di greco scritto, usata solo a scopi amministrativi, per la registrazione di documenti.

In questo modo si scoprì che prima dell'età periclea e platonica era esistita un'altra Grecia, in cui non c'erano cittadini, ma sudditi ubbidienti al *wanax*, un sovrano che viveva in un Palazzo, assistito da un *lawa-getas*, a

capo dell'aristocrazia combattente (*lawos*). Nelle campagne intorno al Palazzo viveva il resto del popolo (*damos*) in condizioni di estrema povertà.

Intorno al 1200 a.C., i Palazzi micenei furono distrutti da una serie di incendi, su cui gli storici si stanno ancora interrogando. Si aprì a quel punto il cosiddetto «Medioevo ellenico», un secolo che ci appare oscuro per via della scarsità di notizie che abbiamo. Sappiamo che tra il crollo dei Palazzi micenei e la nascita delle prime *poleis* accadde qualcosa, ma ignoriamo gran parte della storia. Siamo a conoscenza del fatto che la maggior parte della popolazione continuò ad alimentare le comunità di riferimento, organizzandosi in gruppi a capo dei quali si trovava l'esponente più anziano, il *basileus*.[4]

Per Jaynes, le tavolette nella Lineare B furono scritte in quello che chiama il «periodo bicamerale», e l'*Iliade* rifletterebbe il momento caotico in cui coesistono la mente bicamerale e la nascita della coscienza, quindi il crollo delle antiche gerarchie e l'emergere della *polis* e di nuove organizzazioni sociali in cui la popolazione forma la stessa città-Stato. I pochi casi in cui nell'*Iliade* si fa riferimento all'Io e a uno spazio mentale individuale, sarebbero per Jaynes innesti successivi. L'*Iliade*, in questo senso, sarebbe sia una storia fondativa dell'immaginario occidentale, sia la cronaca di questo cambiamento della mente umana.

Da lì in poi si iniziò a parlare di «conosci te stesso», di interrogativi, di progetti, e la voce degli dèi si fece sempre più muta. Se Socrate udiva ancora il *daimon* – che gli diceva solo cosa non fare e quali strade non prendere – Platone non lo sentiva già più. L'essere umano si trovava solo, gettato nel mondo, e iniziava a domandarsi cosa fossero il Bene, la Verità, quale fosse il modo migliore per organizzare la vita. Iniziava a raccontare la propria storia.[5]

Sappiamo quindi che si aprì una crepa, in totale discontinuità con ciò che era accaduto prima.

Gli esseri umani cominciavano a percepire la propria storia, la memoria passata, le emozioni in modo del tutto diverso, e a vivere forse con più fatica. La vergogna, l'ansia, lo stigma sociale, l'autocensura, la nostalgia, gli errori e i rimpianti, la paura dei propri istinti diventavano una parte importante della vita, e oggi ne facciamo oggetto di sapere.

Il nostro rapporto con il passato è morboso e indagatorio: vogliamo sapere tutto, controllare tutto, ricordare tutto, secondo l'idea che i nostri

problemi nascano da lì, da qualche evento, dal rapporto con i genitori, con certi condizionamenti assorbiti durante l'infanzia. Viviamo con l'ansia di avere una vita perfetta, di non sbagliare mai, perché tutto quello che facciamo è in nostro potere.

È una società della performance in cui manca l'ulteriorità, e quindi se qualcosa non va come avevamo desiderato è colpa nostra. Non c'è una responsabilità divina, non c'è una volontà esterna. «Tu crei la tua realtà» è quello che dicono i guru di questo tempo, e noi ci crediamo anche quando li critichiamo e rifiutiamo i loro discorsi. Anche la nostra è una grande suggestione collettiva, anche noi come gli antichi sentiamo qualcosa che è frutto della nostra organizzazione mentale e della cultura in cui siamo immersi.

La domanda da porci, a questo punto, è la seguente: la memoria e l'interiorità rappresentano una liberazione o una gabbia?

(Spoiler: entrambe le cose)

III
Perché nasce la filosofia

> Quanto precede la filosofia, il tronco per cui la tradizione usa il nome di «sapienza» e da cui esce questo virgulto presto intristito, è per noi, remotissimi discendenti – secondo una paradossale inversione dei tempi – più vitale della filosofia stessa.
>
> GIORGIO COLLI, *La nascita della filosofia* [1]

Alla ricerca del senso delle cose

L'impianto politeista dell'età omerica, che offriva un senso collettivo e profondamente politico, fu gradualmente sconvolto nei secoli successivi quando a causa delle trasformazioni sociali, economiche e politiche si fece largo in Grecia un ripensamento radicale della vita spirituale. L'intensificazione dei commerci, degli scambi culturali e delle relazioni tra popoli provenienti da luoghi lontani costrinse i Greci del tempo, convinti fino ad allora di detenere l'unico giusto modo di rapportarsi al mondo, ad aprirsi all'idea che vi potessero essere anche altre prospettive con cui gli umani regolavano con efficacia le proprie esistenze.

Questo, insieme alle trasformazioni sociopolitiche, spinse gli individui a separarsi dal mondo-tutto di cui erano stati parte indissolubile, e a cercare nuova linfa esistenziale per le proprie azioni quotidiane. L'umano venne portato quindi a rivolgersi dentro di sé, verso un misticismo prettamente personale, iniziando a creare e abitare un mondo interiore, privato, da sondare alla ricerca del senso delle cose. Nella Grecia del VI secolo a.C. coesistevano quindi una visione del mondo antica, politica, e una, antitetica a quella e nuova, mistica: dall'urto di queste due forze contrastanti nasce il miracolo della filosofia greca. [2]

Un aumento eccessivo di complessità aveva messo a dura prova i meccanismi concettuali che fino a quel momento garantivano la salute

psichica dei cittadini. Con l'intensificarsi dei commerci e delle relazioni con popoli differenti, portatori di visioni del mondo inconciliabili con la propria, la mente bicamerale si era ormai compromessa: le voci degli dèi non sapevano più rispondere a tutti quegli stimoli «extralocali»; il passato non bastava più ad affrontare il futuro. E così, non potendosi più poggiare sull'assoluto, diventando tutto più relativo e instabile si faceva sempre più fatica a garantire l'ordine sociale e il rispetto delle vecchie norme basilari di convivenza.

Fino ad allora i Greci omerici avevano sviluppato un modo ottimale per vivere intensamente il dolore dell'umanità senza però sprofondarvi dentro: la comunità produceva in continuazione storie capaci di aiutare i membri a non voltare lo sguardo ma al contempo sostenere dolcemente quel peso. Nel VI secolo a.C. il gioco smise di funzionare, e il dolore dell'umanità si fece insostenibile. È lì che nacque il pessimismo greco dionisiaco, che aspirava a liberarsi dalle passioni umane, dall'egoismo e, più profondamente, da questo mondo. Ma se il dionisiaco spingeva l'umano dentro di sé, contemporaneamente lo spirito politico della grecità lo spronava fuori di sé: le comunità orfiche e i misteri, per esempio, pur essendo associazioni dirette verso uno scopo morale, avevano anche un significato e uno scopo politico, relazionale.

La crepa dell'Antica Grecia

Gradualmente, quindi, la realtà aveva smesso di essere un'unità perfetta. Il mito e il rito non rappresentavano più un'esperienza condivisa, ma erano ormai soltanto una pratica utile a rendere più governabile la condotta dei cittadini. Gli dèi, colonne portanti della casa dei greci, erano fuggiti. Il tetto non poteva che cedere. Conosciamo bene questa sensazione di abbandono, e possiamo imparare a gestirla e dirigerla osservando quel che fecero (e non fecero) i Greci al tempo.

Bisognava innanzitutto far sgomberare gli abitanti da quell'edificio pericolante e riempire subito lo spazio liberato con una struttura inedita, più a misura d'umano. Furono pochi gli architetti del pensiero che parteciparono alla ricostruzione di questo nuovo senso della comunità. I cosiddetti presocratici furono gli ultimi superstiti della sapienza morente,

gli ultimi a poter sperimentare la possibilità di accedere direttamente alla *sophia*, mentre Socrate, Platone e un gruppo eterogeneo di persone dall'intelligenza sottile e sprezzanti del pericolo chiamate sofisti officiarono il rito di passaggio verso una nuova comunità di cercatori. In misure e modi diversi si occuparono di rifondare la civiltà del tempo, ed è da loro che possiamo imparare a farlo anche noi.

La filosofia non decade nel tempo ma nasce piuttosto come fenomeno di decadenza, perché «l'amore della sapienza» si trova un gradino più in basso rispetto alla «sapienza».[3] I primi filosofi sostenevano di amare (*to philein*) la sapienza (*sophia*), di desiderarla, e così facendo si ponevano un gradino più in basso rispetto ai sapienti (*sophoi*) che li avevano preceduti, che invece la abitavano stabilmente. In Platone la filosofia è il desiderio di recuperare (anche a costo di reinventarla) una condizione e una comprensione inattingibili dal passato. Non è l'invito ad amare una *sophia* che potrebbe manifestarsi dal futuro, perché per Platone sarebbe figlia di troppe mediazioni, incastri e recuperi per avere in sé nuove possibilità di vita ascendente. A spegnerle tutte è proprio la scrittura, spiega Colli, «essenziale a questa nascita». Come il Genio di *Aladdin*, possiede fenomenali poteri cosmici in un minuscolo spazio vitale, che finiscono con l'impedirne la reale manifestazione.

Come vedremo nel prossimo capitolo, la scrittura è lo strumento utilizzato per salvare la sapienza, eppure ne è anche la condanna. La filosofia nasce da una frattura interiore nell'umano alle prese con il pensiero nella quale si fa strada, oltre all'ambizione di uno status sociale e di un riconoscimento pubblico, anche l'urgenza di manifestare il proprio talento artistico.

Platone, che nasce poeta, afferma di aver rinunciato al poetare per seguire Socrate e farsi pienamente filosofo. Ma a guardare i suoi dialoghi ci si accorge che quell'immenso talento poetico ha trovato nel genere letterario dei dialoghi filosofici un'altra strada, più funzionale al suo scopo di reinventare il mondo, per manifestarsi.

«Kintsugi»

La filosofia occidentale è il tentativo di raccogliere i pezzi del meraviglioso vaso della sapienza greca andato in frantumi. Le sue origini risalgono a una sorta di *kintsugi*, ossia l'arte giapponese del riparare qualcosa usando l'oro per saldare di nuovo insieme i frammenti. In questo modo l'oggetto trova nuova vita e nuovo valore, ed emerge così un nuovo senso. Il *kintsugi* ha lo scopo esplicito di enfatizzare le imperfezioni, mettendo in luce le riparazioni come luoghi da celebrare, su cui portare l'attenzione.

I filosofi dell'antichità, però, hanno quasi sempre celato di dover assolvere a questo compito sovrumano, e talvolta hanno ignorato di dovervi assolvere. Si trattava di un compito enorme, quasi disumano: usare l'oro della ragione per ricomporre i pezzi del mondo mitico che li aveva preceduti. Lo sguardo sul mondo e sull'umano dei primi filosofi, la logica, la retorica, la dialettica, il pensiero razionale servivano a fronteggiare un mondo che si era fatto inospitale, dal quale erano fuggiti gli dèi che davano garanzia e senso al vivere. I primi filosofi non hanno enfatizzato le fratture originarie per cui nasceva la filosofia, né hanno messo in luce i propri punti di sutura: hanno occultato le ferite di cui si prendevano cura. Hanno nascosto la duplice funzione della filosofia come cura e come malattia, e l'utilizzo della ragione come male necessario per affrontare un mondo senza più dèi.

Oggi quest'arte è di nuovo a pezzi. L'oro utilizzato per millenni allo scopo di collegare i frammenti, la ragione, non è più in grado di tenere insieme la forma del vaso, ed è diventato esso stesso un frammento tra i frammenti. Rimettere insieme i pezzi del vaso antico e quelli dell'oro successivo non è più possibile: una forma completa della filosofia è a oggi un miraggio. Eppure non c'è da disperarsi: la fine della filosofia non è il segno della fine del pensiero. Può rivelarsi un'opportunità per risalire la corrente del fiume, riscoprendo la sorgente misterico-politica da cui è nata l'urgenza di filosofare.

In molti hanno avanzato ipotesi convincenti sulle origini eurasiatiche della civiltà occidentale e sulle matrici sciamaniche della filosofia. Secondo Angelo Tonelli, Peter Kingsley e altri c'è stata una filiazione diretta tra gli sciamani delle civiltà dell'Asia settentrionale e i sapienti greci. Alle origini del nostro pensiero, in personaggi come Empedocle è possibile riconoscere le fattezze del sapiente, dello sciamano, del guaritore, del poeta, nel quale sapienza e poesia sono una cosa sola. In questo modo di leggere le origini

della filosofia possiamo trovare delle indicazioni chiare sulla direzione da intraprendere oggi, alla fine della filosofia, per reinventare quel modo eccezionale di abitare il mondo.[4]

Cosa può oggi, quindi, la filosofia? Se già all'inizio non era che una copia sbiadita dei primissimi «filosofi sovrumani», sciamani e (quindi) sapienti, che ruolo può ancora avere a due millenni e mezzo di distanza? Tutto dipende da quanto dolore è riuscita a conservare in questi anni. Da quanto oggi saprà raccontare la storia dei nostri innumerevoli smarrimenti concatenati. È un'occasione unica, terribile e meravigliosa: affinché si possa cogliere la grandezza della sfida a cui oggi siamo chiamati, è utile effettuare una serie di parallelismi tra l'antica «società dei riti» e l'attuale «società della performance», tra l'Antica Grecia della sapienza e l'attuale Occidente delle informazioni, e provare a situarsi nella frattura che una volta separava il *mythos* dal *logos*, la tradizione mitologica dal pensiero razionale e che oggi separa il *logos* dall'*eikasia*, il «pensiero» dalla «fantasia» del digitale.

Gli artificieri

Si è soliti considerare Socrate e Platone soltanto come gli iniziatori della filosofia. Non è un errore, ma è senz'altro una visione parziale. Oltre a essere le levatrici di questa nuova disciplina, i due filosofi furono anche i principali esecutori testamentari di una sapienza che aveva appena esalato l'ultimo respiro.

Un mondo stava finendo di crollare, infatti, e una vera e propria rivoluzione culturale definiva un nuovo scenario: a simboleggiare tutto ciò, l'oralità stava per essere soppiantata dalla scrittura come strumento per la diffusione del sapere, in qualità di veicolo principale per la relazione con le conoscenze e le informazioni. Questo passaggio è cruciale, perché testimonia una mutazione strutturale della società del tempo: l'edificio della sapienza antica stava crollando – quello poggiato sugli dèi e le loro conseguenze – ed era necessario l'intervento di abili artificieri che attuassero una vera e propria demolizione controllata.

L'implosione dell'edificio omerico, permeato da dèi e ritualità, fu controllata attraverso il posizionamento strategico di materiale teoretico

esplosivo e nella giusta tempistica della sua detonazione, così che la struttura fu fatta crollare su se stessa in poco tempo, riducendo al massimo il danno fisico nelle immediate vicinanze. Nessuno si fece troppo male sul momento, ma non tutto poteva essere evitato.

Se era impossibile custodire l'antica sapienza perché oramai ridotta allo stato gassoso, bisognava in qualche modo riuscire a testimoniarla, a farne quantomeno sentire l'odore. Non fu facile e non fu indolore. Platone scelse di usare la scrittura e la dialettica come strumenti per suscitare il ricordo della sapienza in chi lo possedeva, e per disporre i lettori inconsapevoli oltre le parole scritte del dialogo, verso una condizione interiore più raffinata. Consapevole che il testo scritto come massima ambizione non potesse far altro che spronare verso l'altrove, l'allievo di Socrate mise il proprio talento poetico al servizio delle ceneri ardenti della sapienza.

Assieme a lui parteciparono a quest'opera di salvataggio anche i sofisti, che si macchiarono di grandi colpe ed ebbero al contempo grandissimi meriti. Spostarono tutta l'attenzione dei cittadini che educavano dal cosmo all'umano, dagli dèi al discorso, e aprirono in questo modo la strada alla supremazia della scrittura e della potenza. Se lo scopo esoterico della dialettica platonica consisteva nell'allenarsi alla sapienza e non nel vincere contro l'altro, con la retorica sofistica si lottava per il raggiungimento di una vittoria ordinaria, utile a saziare quantomeno temporaneamente la sete di assoluto. La ragione in questo modo smetteva di essere un ponte per l'altrove, uno strumento dialogico secondario e funzionale al raggiungimento di qualcosa che la superasse, e diventava piuttosto il fulcro centrale dell'esperienza filosofica. Il *logos* come un trampolino fine a se stesso: spariva l'oceano della sapienza, la scrittura smetteva di essere uno strumento di invocazione e diventava un'arte autonoma. Il dialogo cessava di essere un'indagine collettiva e generativa e si trasformava in un discorso retorico unidirezionale. Fu l'enorme prezzo da pagare per sopravvivere all'urto.

Per Colli la dialettica greca era un complesso meccanismo volto all'autoannientamento della ragione. Si dialogava allo scopo di portare al parossismo la facoltà raziocinante, di saturarla, vivendo in prima persona l'estasi che produceva l'averla spinta al massimo. Era la ragione che, alla sua massima potenza, si faceva fenice e distruggendosi mostrava

l’«altrove». Un combustibile pensato per far viaggiare verso luoghi più caldi, che però nella storia abbiamo usato per scaldarci «qui».

La vana fuga dagli dèi

Gli dèi avevano ormai abbandonato gli umani. Più precisamente: gli umani erano diventati incapaci di ascoltare gli dèi, di abitarli e di farsene abitare, come descritto da Jaynes.

Nel suo *Medea* del 1969, Pier Paolo Pasolini mette magistralmente in luce il grande abisso che intercorre tra il Giasone tredicenne e il Giasone adulto, che è anche l’abisso che separa Giasone da Medea e gli antichi da noi: è il modo di vivere la meraviglia e la gratitudine dell’essere al mondo. Medea, in quanto appartenente a una cultura barbara, antica, legata ai cicli della natura, conosce il segreto della vita: fino all’incontro con Giasone, per la donna arcaica tutto è santo. Non c’è niente che non lo sia, non c’è niente che sia soltanto naturale. Niente è ovvio per Medea, che sa guardare, ascoltare, curare, entrare in contatto con le profondità sparse in ogni cosa.

Chirone, maestro centauro di Giasone, invita l’allievo a guardarsi intorno e a cercare da qualche parte «qualcosa di naturale». In ogni punto in cui gli occhi guardano è nascosto un dio o si trovano le sue tracce: ecco la sua lezione di meraviglia. Dirà poi il centauro a Giasone che per l’uomo antico i miti e i riti sono esperienze concrete, integrali, capaci di comprenderlo anche nel suo esistere corporale e quotidiano. Per lui la realtà è un’unità talmente perfetta, e il silenzio di un cielo d’estate è capace di dargli le stesse emozioni della più interiore esperienza personale di un uomo moderno. Oggi non ci emozioniamo più davanti al seme che sotto terra si trasforma per poi rinascere. È per noi solo una carezza intellettuale la resurrezione perenne della natura. Chirone concluderà infatti che non c’è più alcun dio.

La reinvenzione del mondo

Il periodo abitato da Platone e dai sofisti fu molto complicato, esattamente come il nostro: a qualunque azione da loro compiuta sarebbe corrisposta una reazione millenaria. Reinventando l’anima e l’aldilà, ridefinendo le grandi domande e persino le strade per ottenere le risposte (la retorica)

avrebbero tracciato quel cammino che ha poi condotto l'umanità ai nostri giorni, nei quali siamo chiamati a una nuova riedificazione concettuale, a una nuova «reinvenzione del mondo».

Già sul finire del secolo scorso, Giovanni Reale aveva colto elementi che ci riguardano da vicino:

> Noi, infatti, stiamo oggi attraversando un periodo culturale molto delicato, in cui da una cultura fondata sulla scrittura stiamo passando (e in una certa misura siamo già passati) ad un periodo in cui tende a predominare una cultura fondata sulle immagini (si pensi al cinema, alla televisione, ai rotocalchi e ai mezzi audiovisivi di vario genere, nonché alla crisi conseguente del libro, da molti e in vari modi messa in rilievo e lamentata). Per la maggioranza degli uomini, oggi, la comunicazione delle idee non ha più luogo in maniera predominante «tramite la scrittura» ma, appunto, tramite i mezzi audiovisivi. Le ultime generazioni, a livello di massa, si trovano addirittura nella situazione di non recepire in modo adeguato i messaggi comunicati tramite la pura scrittura, ossia senza l'ausilio dell'immagine. [5]

A distanza di oltre due decenni possiamo affermare che l'intuizione della futura «mutazione di prospettive culturali» del filosofo italiano era corretta e riconoscere il fatto che, a oggi, è completata. Con l'avvento di internet e delle nuove tecnologie la transizione da una società fondata sulla scrittura a una fondata su «altro» è già avvenuta. La nostra non è, però, una civiltà basata semplicemente sull'immagine come supponeva Reale, ma una vera e propria «società del digitale». E così come al tempo di Platone la filosofia si trovò a fare da ponte tra una società fondata sull'oralità e una fondata sulla scrittura, oggi ha la possibilità di accompagnare il passaggio da una società fondata sulla scrittura a una fondata sul digitale. Si tratta di attraversare quella crepa già evocata da Nietzsche nell'immagine dello Zarathustra: l'umano come corda tesa sulla voragine che separa bruto e superumano.

A creare la nostra nuova frattura non sono stati il cinema, la televisione, i rotocalchi e i mezzi audiovisivi messi in campo da Reale. Questi strumenti da soli non avrebbero potuto favorire il completamento della transizione, la rottura piena del senso, per quanto ne abbiano preparato la strada. La società del digitale ha potuto emergere grazie all'utilizzo di massa di internet e dei social network, che hanno saputo compiere il miracolo di portare la scrittura «in secondo piano». Internet è senz'altro stracolmo di

testi leggibili dagli utenti, ma è dietro ogni bit digitale che c'è un codice binario numerico, quindi testuale. Il termine «digitale», che deriva dall'inglese *digit*, ci ricorda che è la «cifra» del codice binario a consentire la trasformazione dell'infinito in finito. Per dirla con Borges, è la riduzione del rigore degli angeli – semplice ma incomprensibile – in rigore degli scacchisti – complesso ma comprensibile. [6]

Il processo di digitalizzazione di un oggetto, infatti, consiste nella transizione da uno stato analogico, quindi innumerabile perché formato da un numero infinito di punti, ognuno dei quali formato da un'infinita gamma di colori, a uno stato digitale, composto da un numero potenzialmente enorme ma sempre finito di punti, formati da uno tra i moltissimi ma limitati colori possibili. Un film su Netflix, una foto su Instagram, un brano su Spotify consistono tutti nella copia ridotta in parti finite (numerabili e limitate) dell'infinito. L'ebook e il libro cartaceo; il brano suonato dal vivo e quello riprodotto su smartphone; il teatro e il cinema; la foto su pellicola e su schermo. Non si contano le lamentazioni degli «apocalittici» che vedono in questa graduale digitalizzazione lo spettro della sparizione della realtà. Tutto finisce nel calderone de «La tecnologia è il male del nostro tempo», della critica all'utilizzo dei videogame, degli smartphone, dei social network, che riferendosi al rischio di perdersi la realtà dietro alla finzione sistematicamente mancano il fulcro del discorso: il fatto, cioè, che siamo già mutati. Che siamo già barbari, anfibi, alieni che abitano contemporaneamente in più mondi. Che oggi come al tempo dei Greci, dobbiamo imparare a convivere con questo nuovo e affascinante scenario, impegnandoci a salvare quel che del vecchio mondo vorremmo tenere con noi.

D'altra parte vanno sempre più ingrossandosi anche le fila di quelli che Umberto Eco definiva «integrati», ossia chi fruisce di qualunque innovazione tecnologica senza nessuna domanda, accettando pedissequamente qualsiasi novità. Di nuovo, la domanda è sempre la stessa: del passato che abbiamo amato e ci ha reso migliori cos'è che possiamo salvare? E, se non possiamo più salvare niente, come possiamo raccontare al meglio la storia di quel che avevamo? Come possiamo salvarne il «ricordo dell'effetto»?

Raccontare la storia

Viviamo in un tempo in cui ci sono morali, set di valori, stili di vita che faticano a comunicare tra loro, in una società fatta di comunità irriducibili l'una all'altra, che parlano lingue diverse e hanno credenze diverse. Questioni linguistiche, sociali, civili, culturali paralizzano il dibattito pubblico in una polarizzazione costante, dove spesso si finisce col difendere a spada tratta quel che il proprio gruppo di riferimento reputa giusto. Ogni evento pubblico, ogni *trending topic*, ogni argomento quotidiano diventa un esame a crocette, in cui soltanto un'opzione è quella giusta: la persona X va adorata o va esclusa? Sei a favore o contro quel discorso, quel tema sociale, quel gesto? Se appartieni al gruppo Y, allora devi pensarla allo stesso modo degli altri. Se non lo fai, se hai dei dubbi, se la pensi diversamente, se frequenti persone reputate poco raccomandabili, «peccatrici», sei fuori.

Tutto questo genera enorme ansia da prestazione, spingendo verso posizioni che non mettano a rischio il giudizio della collettività di riferimento, portatrice di tutto il senso dell'identità fragile dei suoi membri. Si tratta di un'ortodossia dannosa, di una forma di bigottismo tipica delle religioni che però oggi si manifesta intorno a qualunque tema, in nome di una «razionalità digitale» che diventa pericoloso giustizialismo e che impedisce a chi la pratica di costruirsi un'idea personale e, soprattutto, di sviluppare un atteggiamento essenziale del pensiero: il «darsi torto».

Vivere in una bolla che conferma perennemente i propri pensieri, che rafforza le proprie opinioni ed esclude qualunque forma di divergenza significa condannarsi alla stupidità. È attraverso il confronto con posizioni diverse, ibridandosi, sporcandosi, scoprendo di aver avuto torto che si abita meglio il mondo, tanto fisico quanto digitale. Gershom Scholem racconta in *Le grandi correnti della mistica ebraica* una storia che gli era stata trasmessa da Yosef Agnon:

> Quando il Baal Schem, il fondatore dello chassidismo, doveva assolvere un compito difficile, andava in un certo posto nel bosco, accendeva un fuoco, diceva le preghiere e ciò che voleva si realizzava. Quando, una generazione dopo, il Maggid di Meseritsch si trovò di fronte allo stesso problema, si recò in quel posto nel bosco e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, ma possiamo dire le preghiere» e tutto avvenne secondo il suo desiderio. Ancora una generazione dopo, Rabbi Mosche Leib di Sassov si

> trovò nella stessa situazione, andò nel bosco e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, non sappiamo più dire le preghiere, ma conosciamo il posto nel bosco, e questo deve bastare». E infatti bastò. Ma quando un'altra generazione trascorse e Rabbi Israel di Rischin dovette anch'egli misurarsi con la stessa difficoltà, restò nel suo castello, si mise a sedere sulla sua sedia dorata e disse: «Non sappiamo più accendere il fuoco, non siamo capaci di recitare le preghiere e non conosciamo nemmeno il posto nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia». E, ancora una volta, questo bastò. [7]

Come ha scritto Giorgio Agamben in *Il fuoco e il racconto*, questo brano descrive il percorso che l'umanità ha compiuto allontanandosi dalle sorgenti del senso, ossia dal rapporto diretto e non mediato con la conoscenza, smarrendo a poco a poco il ricordo di quel che la tradizione le aveva insegnato sul fuoco, sul luogo e sulla formula. La possibilità di continuare a raccontarsi la storia, però, permette a chi la conosce di realizzare comunque la propria volontà: «questo bastò».

Agamben mette in guardia dal considerare il processo descritto da Scholem come quello di una fortunata sgrossatura operata dalla storia, attraverso la quale abbiamo imparato a fare a meno di orpelli e pratiche superflue – il mito, il rito, la preghiera – per tenerci l'essenziale – la storia – capace di realizzare la nostra volontà. «Di "tutto questo" possiamo raccontare la storia» significa che l'unico racconto capace di aiutarci è quello che narra la storia dello smarrimento del fuoco, del luogo e della preghiera. Posto, fuoco e preghiere non erano la scenografia necessaria a popoli ingenui per trasmettere qualcosa che oggi, umani finalmente evoluti, possiamo raccontarci senza fronzoli. [8]

La storia che in questo momento può ancora salvarci è, al contrario, quella che racconta il nostro smarrimento, che ci ricorda cosa abbiamo perduto, stiamo perdendo e perderemo. E si tratta di un ambito molto vasto, che spazia dall'attività neuronale collegata alla scrittura su carta, che stiamo abbandonando per quella su tastiera, alla capacità di avere contezza dell'ambiente circostante senza dipendere da protesi esterne. Dall'influenza colossale che i media contemporanei (cinema e televisione *in primis*) hanno sul nostro modo di immaginare e sognare al senso stesso della cultura e dei valori. In questo modo la letteratura si rivela come memoria della perdita del fuoco, e l'ultimo rabbino è colui che sa ancora ricapitolare i gradi di separazione. Lo spazio del fuoco, della preghiera e del posto nel bosco non

possono restare vuoti se vogliamo «assolvere compiti difficili»; vanno riempiti con qualcosa di altrettanto potente, ossia la storia della loro sparizione. E a questo punto la domanda di Agamben si fa doverosa e brutale: «È credibile che ci si possa appagare di un racconto senza più rapporto col fuoco?».

Innovare raccontando la sparizione della tradizione rivela quindi la volontà di ricrearne una nuova su cui poggiare il senso delle azioni di questo quotidiano. Usare la «sensazione» attivata dalla memoria della perdita del fuoco per generare un nuovo mito, un nuovo rito e una nuova preghiera, che un giorno verranno, di nuovo, smarriti.

Senza una storia, senza una narrazione non c'è accesso al mistero, ma è nella Storia, nel decorso cronologico degli eventi che il mistero gradualmente sparisce, ed è qui che si apre il compito paradossale di chi scrive per vivere (e viceversa): ricordarsi sempre che il racconto non è altro che un lamento funebre e pirotecnico da cantare a occhi bassi, senza mai smettere di scandagliare in fondo all'oblio «le schegge di luce nera che provengono dal mistero perduto».[9] Cantare, cioè, l'assenza di un posto, di un fuoco e delle preghiere, consapevoli che soltanto la verità di quel canto e di quella disperazione potrà riaprire una nuova via al mistero.

Il funerale della sapienza

Un funerale non riporta in vita il morto, eppure è un rito di riconsegna alla famiglia che lo accoglie tra i defunti. La «storia» è quel rito di passaggio che restituisce il membro ai congiunti in una nuova forma. Un padre che muore, per esempio, è innanzitutto un padre che «non c'è più». Il funerale serve solo marginalmente a onorarne la memoria; lo scopo principale del rito funebre è, piuttosto, ricomporre l'infranto, donando al morto un nuovo posto all'interno della comunità.

A morire, come abbiamo visto, non sono soltanto le persone o gli esseri viventi in generale. Muoiono anche i riti, i miti e gli dèi.

La filosofia è nata come funerale della sapienza, della possibilità di attingere direttamente al senso delle cose, tentativo disperato e lucido di raccontare la storia della sapienza defunta. La filosofia è «esattamente» la storia costruita e raccontata dall'ultimo rabbino a partire dal dolore. Dolore

per aver dimenticato il posto nel bosco, il fuoco e la preghiera. Dolore di chi ha compreso che non è più tempo e non c'è più modo per essere sapienti, per esperire una connessione diretta con la *sophia* e, quindi, con gli dèi, antichi e contemporanei.

Cosa fare quando crolla tutto? Quando il mondo che sembrava scontato e ovvio mostra segni di cedimento, e rischia di portare via con sé ogni cosa? Si lotta per tenerlo in piedi fino alla fine, si dirà. Ma quando quella fine sarà visibile dietro l'angolo; quando un terremoto allargherà le crepe dell'edificio sapienziale e il crollo sarà inesorabile, cosa fare?

C'è una sola possibilità: salvare l'essenziale cercando di portarlo in una nuova casa, da costruire in fretta. È esattamente quel che accadde con la nascita della filosofia, e quel che sta accadendo in questo istante nelle nostre vite. La struttura con cui pensiamo il mondo e lo viviamo, oggi come allora, non è pericolante: è in piena distruzione. Vale la pena osservare questo crollo e le contromisure messe in atto per comprendere meglio quel che sta succedendo adesso intorno a noi, così da prendere le decisioni migliori senza cadere nel panico.

La scelta di Platone

Come abbiamo scritto, Platone era profondamente consapevole della crepa e tentò di far nascere una nuova forma di conoscenza dalle ceneri della sapienza antica. Con questo tentativo, oggi possiamo dire che mutò il corso del pensiero occidentale influenzando tutta la storia successiva, e forse commettendo degli errori irreversibili. In ogni caso si è trattato di un'autentica opera di manipolazione compiuta da un solo uomo, ma con un effetto permanente sull'immaginario successivo.

Aristocle, detto Platone, nacque ad Atene nel 427 a.C. dall'unione di due grandi famiglie, e da giovane mostrò talento e passione per la poesia e la ginnastica, almeno finché non incontrò Socrate, che divenne suo maestro e che vide morire per mano dei suoi stessi concittadini nel 399 a.C., quando aveva ventotto anni.

Dopo la sua morte Platone iniziò a immaginare una società ideale in cui Socrate non sarebbe stato ucciso, compiendo in questo modo un viaggio filosofico che nessuno prima di lui aveva osato.

Nel 387 a.C. creò un'Accademia lontano dall'Acropoli e dall'Agorà – i pochi resti si trovano ancora oggi in un parco anonimo nella periferia di Atene, in un quartiere industriale – in cui insegnare tutte le discipline necessarie per la crescita di uomini consapevoli.

Iniziò a raccontare la sua storia e inventò nuovi miti. Se oggi la Repubblica di Platone ci sembra un disegno asfissiante e tirannico, che viene criticato perché soffoca la libertà di scelta – una società chiusa, come ha scritto Karl Popper – è cruciale domandarsi perché l'abbia immaginata e cosa rappresentava quell'impresa al suo tempo.

I nuovi miti

Cosa vedeva Platone che i suoi contemporanei non coglievano? Come mai, se diceva di essere alla ricerca della verità, scelse di riempire i propri scritti con tutte quelle storie inventate? Le credeva vere? Le aveva sentite da qualcuno? Qualche storico della filosofia è arrivato a pensare che i miti fossero addirittura un intervallo tra un dialogo e l'altro con cui riprendere fiato dopo le vette del *logos*, ma la nostra idea è che, al contrario, il mito servisse a Platone per trasportare lo spirito dell'essere umano verso luoghi altrimenti irraggiungibili.

La difficoltà sta nel fatto che, se da un lato inventava decine di miti, dall'altro metteva in guardia dalla «mania» dei poeti, da chi inventava storie e si lasciava prendere dall'apparenza delle cose. Per questa ragione, spesso si corre il rischio di vedere Platone come un rigido razionalista che escludeva qualunque tipo di ulteriorità e trascendenza, dimenticando che è stato il teorico dell'Iperuranio e narratore del pensiero e delle opere di un maestro, Socrate, le cui scelte erano guidate da un *daimon*.

Quando si accaniva contro i poeti, e soprattutto contro Omero, Platone non giudicava infatti la loro connessione con un dio, con un altro mondo, con un'entità, ma la loro incapacità di educare gli uomini e di tenere contemporaneamente un piede nel mondo visibile e uno in quello invisibile. I poeti erano solo cronisti delle storie degli dèi, solo dei canali di trasmissione, e in questo modo restituivano un'idea di essere umano come di un servo passivo delle divinità.

I miti omerici impedivano agli uomini di percepire che qualcosa era crollato e che una crepa si era aperta, e che quindi avrebbero dovuto imparare a scegliere come agire di fronte alle situazioni della vita. In realtà, li rendevano deboli e schiavi, in attesa che un segno, una voce, la volontà di un dio si manifestassero indicando la via. Ma se questo era possibile al tempo in cui *Iliade* e *Odissea* erano nate, e se Socrate ancora poteva sentire la voce di un *daimon* – che però gli diceva unicamente cosa non fare – al tempo di Platone gli esseri umani non sentivano più le voci, e quindi dovevano imparare da soli a prendersi cura di sé. [10]

Eppure Platone amava Omero, e la sua stessa formazione giovanile era stata incentrata sull'*Iliade* e sull'*Odissea*. Tutti i suoi dialoghi, del resto, sono zeppi di meravigliose citazioni e riferimenti ai testi omerici. L'identica dinamica che poi sarà vissuta da Nietzsche in riferimento allo stesso Platone, da lui amato almeno quanto odiato, quando svelerà la sua opera di manipolazione come la storia di un errore, immaginandolo «rosso di vergogna».

Platone ragiona attorno alla mitologia omerica sempre in funzione dell'educazione degli adulti e dei ragazzi: le storie degli dèi e dell'aldilà devono servire agli uomini per rendere migliore l'aldiquà, non per giustificarsi nel condividere i propri limiti con le divinità. Platone non pone in questione tanto la «verità» del mito omerico, quanto la sua «utilità»: lo reputa dannoso come progetto educativo del singolo e della società a lui contemporanea, che schiaccia i cittadini sull'*ethos* della *polis*, cioè su quell'insieme di idee, storie, comportamenti che vengono portati avanti senza essere messi in dubbio semplicemente perché si è sempre fatto così. Per Platone, però, non si può diventare virtuosi senza dubitare, senza farsi domande, senza andare alla ricerca della verità.

Se nell'*Iliade* le azioni non trovavano il loro inizio in ragioni coscienti, ma nelle azioni e nelle volontà degli dèi, Platone sa bene che intorno a lui gli esseri umani devono ricostruire tutto da capo, devono imparare a pensare da soli. Il *ti esti* socratico, il «che cos'è qualcosa» è finalmente possibile solo perché è stato sgomberato il campo dall'eccedenza di senso, da ciò che non tornava, dall'agire incomprensibile e insensato degli dèi.

Quello che decide di fare, quindi, è mettere le mani nel mito e riscriverlo, inventandosi delle idee prima assenti, per esempio quella di «anima», che pesca da alcune scuole spirituali, innanzitutto quelle orfico-

pitagoriche. Ecco il cambiamento di prospettiva: in Omero l'Io dell'essere umano non è la psiche, ma il corpo, e sono corporee quelle funzioni – *thymos* (sentimento) e *noos* (pensiero) che Omero connette al cuore (*kardia*) e al diaframma (*phrenes*) – che da Platone in poi inizieranno a essere pensate come proprie dello spirito. Le funzioni del corpo diventeranno funzioni dell'anima, a cominciare dalla parola *psyche*, con cui Omero indicava «l'anima del morto», il suo «ultimo respiro», che fu da lui adottata per indicare niente di meno che la vita del corpo. [11]

Per questa ragione diciamo spesso che non possiamo non dirci platonici: il filosofo ateniese ha compiuto un'opera che influenza ancora oggi il modo in cui pensiamo a noi stessi, al nostro corpo, al nostro rapporto con la trascendenza e con le altre dimensioni dell'esistenza. Anche chi non ha mai letto Platone non può dire che le idee espresse nei dialoghi e nei miti non abbiano contribuito in modo sostanziale a formare la sua mente, il suo modo di pensare, la sua morale.

Il paradosso è che, per spingere i propri contemporanei a prendersi cura di sé senza aspettare più l'intervento divino, Platone ha creato l'Iperuranio e l'anima, raccontandoci della possibilità di raggiungere la Pianura della Verità, la valle dove si recano gli dèi quando vogliono contemplare la verità delle cose, e a cui anche gli umani dovrebbero cercare di accedere. Per farlo, però, bisogna lavorare sulla propria anima, sforzarsi, rendersi conto di non sapere. È questo desiderio di trascendenza che Platone sollecita nei propri studenti e con le attività dell'Accademia, un tipo di sforzo individuale del tutto diverso da quello raccontato nell'*Iliade* e nell'*Odissea*. Non più sentimenti pubblici e voci divine, ma sforzi del tutto umani.

Non più sapienza, ma filosofia.

«Repubblica»

Il punto di partenza per la fondazione platonica non è, quindi, l'edificazione di uno Stato, ma la ristrutturazione dei miti. Il filosofo greco ha dovuto rifiutare le storie condivise del proprio tempo, per poi costruire uno scenario in cui i suoi miti fossero le narrazioni basilari: la *Repubblica* può così essere definita come il tentativo di costruire una società che avesse come «fondamento» i nuovi miti, e non il contrario.

Nella *Repubblica*, Platone esclude la «bibbia dei greci» dallo Stato ideale, criticando due caratteristiche centrali dell'*Iliade* e dell'*Odissea*: *in primis* la modalità narrativa con cui sono antropomorfizzati gli dèi, sempre impegnati in intrighi, litigi, intrallazzi amorosi e vendette ben poco divine. In secondo luogo, il filosofo ateniese non approva i terribili connotati dell'Ade, incapaci di infondere coraggio in chi vive sulla Terra. Se il mondo ultraterreno è atroce, l'umanità non sarà stimolata in vita a «fare il bene».

Eppure Platone non è invaso dalla voce di un *daimon*, la verità non lo possiede. La mente bicamerale è già crollata, ha già prodotto la crepa, e per questo la sua invettiva è durissima nei confronti della mitologia tradizionale. Non si fa grandi scrupoli nel dire che i narratori di miti andrebbero sorvegliati ed eventualmente allontanati dalla città, perché è consapevole del potere delle storie sulla formazione degli individui, sulla creazione del loro immaginario. È convinto che Omero sia in qualche modo responsabile della dissolutezza dei Greci del suo tempo e della loro incapacità di scegliere come agire:

> Pregheremo Omero e gli altri poeti di non indignarsi se elimineremo questi e tutti gli altri versi affini, non perché siano impoetici e alla gente non piaccia ascoltarli, ma perché, quanto più sono poetici, tanto meno devono udirli i fanciulli e gli uomini destinati a essere liberi e temere la schiavitù più della morte. [12]

Normalizzati gli dèi, emancipati gli uomini dai simboli, ecco sorgere l'enorme, sicuro (quantomeno all'apparenza) e solido edificio del sapere: la «ragione». È in quel momento, afferma Nietzsche in *Su verità e menzogna in senso extramorale*, che «una» posizione è diventata «la» posizione.

Pur di estendere i propri rami verso l'alto, Platone ha però perso le radici. Per costruire l'Iperuranio ha smarrito gli Inferi, e ha portato con sé l'umanità del futuro.

IV
Il pensiero è relazione

> Ogni specie di sventura ben sopportata fa passare dall'altra parte di una porta, fa vedere un'armonia sotto il suo vero volto e lacera uno dei veli che ci separano dalla bellezza del mondo e da quella di Dio.
>
> SIMONE WEIL, *La rivelazione greca* [1]

Informazione, conoscenza, pensiero

Uno degli errori più gravi che stiamo compiendo per l'ennesima volta (in grande, com'è nel nostro stile) è quello che portò al tempo della Grecia classica l'informazione a soppiantare la conoscenza e il pensiero. È utile a questo proposito avere chiare le differenze: l'informazione consiste nel semplice «accumulo» di dati; la conoscenza riguarda l'«organizzazione» di quei dati accumulati. Il pensiero è invece la «relazione» tra i dati che nasce dall'organizzazione attuata dalla conoscenza.

L'informazione esalta la quantità degli elementi; la conoscenza invece mette in luce la qualità delle relazioni. L'ingresso di una nuova scoperta modifica l'intero ordine della conoscenza, grazie al quale ogni soggetto attivo acquisisce nuove possibilità di relazioni. L'informazione è al contrario cumulativa: la rete delle relazioni si intesse attraverso *hyperlink* che connettono senza collegare. Grazie alle nuove tecnologie il pensiero è sollevato dal peso di doversi continuamente elaborare e governare. Oggi possiamo acquisire una mole sterminata di dati su ogni punto della crepa senza capirci nulla, perché non abbiamo gli strumenti per prendercene cura: siamo alla ricerca del farmaco cicatrizzante che ci ricompatti.

«Pharmakon»

In greco antico il termine *pharmakon* aveva due significati principali: «cura» e «veleno». Indicava tanto quelle sostanze in grado di dare sollievo, curare e guarire, tanto quelle che avvelenavano, guastavano e deturpavano. Bisogna fare attenzione a non pensare che i Greci utilizzassero lo stesso termine per indicare due processi opposti e separati tra loro: Platone nel *Timeo*, ribadendo le posizioni ippocratiche della scuola di Cos, è molto chiaro nello specificare che qualunque farmaco, persino quelli benefici, contiene dentro di sé tanto un principio curativo quanto uno velenoso. Questo perché il *pharmakon* forza sempre la natura e produce un processo «innaturale», che impedisce alla malattia di compiere il proprio decorso, eventualmente destinato alla morte del portatore. Il *pharmakon* è contemporaneamente curativo e velenoso proprio perché interferisce nell'ordine delle cose, anche quando agisce per «sanare»: ogni microspostamento produce una serie indefinita di micro e macro cambiamenti dagli effetti imprevedibili.

È con questa comprensione nel cuore, spiega Derrida in *La farmacia di Platone,* che nel mito il dio Theuth dona al faraone Thamus la scrittura, e la descrive come «farmaco della memoria»:

> Contraria alla vita, la scrittura – o, se si preferisce, il *pharmakon* – non fa altro che «spostare» e magari «irritare» il male. Tale sarà, nel suo schema logico, l'obiezione del re alla scrittura: con il pretesto di supplire la memoria, la scrittura rende ancora più smemorati; ben lungi dall'accrescere il sapere, lo riduce. Non risponde al bisogno della memoria, mira nel vuoto, non consolida la *mneme*, ma solo l'*hypomnesis*. Si comporta dunque proprio come qualsiasi altro *pharmakon*. [2]

La scrittura si può porre, quindi, soltanto come un rimedio velenoso e necessario, capace di fungere da «promemoria» (*hypomnesis*) per risalire facilmente a concetti già interiorizzati. Scrivere è per Platone anche uno strumento per spostare e magari irritare il male, quasi a cambiare la posizione dei pedoni su una scacchiera. Ogni volta che si affida un concetto alla scrittura si deve mettere in conto che, a differenza di quel che accade con l'oralità, succederà qualcosa di imprevisto, uno spostamento dei tasselli con cui è composta la realtà. Il *pharmakon* non garantisce la vittoria della partita, ma incide sull'ordine del mondo. E, vista la scarsa intelligenza dell'umano, qualsiasi mutamento non può che portare fallimenti, giacché

mancherà lo sguardo d'insieme tipico del sovrumano. Tirare un angolo della coperta della vita per coprirsi bene le spalle causa necessariamente il lasciare scoperti i piedi: per gli ippocratici la coperta è sempre a misura d'umano, e una volta accorciata non si può più allungare ma solo spostare. In altre parole, curare qualcosa è sempre spostare il male altrove, ossia disporre alla malattia qualcos'altro.

E così Platone scrive consapevole di star avvelenando un poco i propri lettori. Reputa questo avvelenamento necessario, usa la scrittura come una forma di dolorosa seduzione, atta a spostare l'attenzione di chi legge al di fuori della scrittura.

Usare oggi i social network con questo principio nel cuore, facendo nostro l'intento platonico, può donarci un nuovo senso e una nuova profondità. Essere consapevoli, cioè, che un post o un commento saranno sempre una semplificazione potenzialmente pericolosa della dialettica orale, ma che bisogna disporsi a correre questo rischio, questo avvelenamento, pur di prendersi cura dell'umano. Platone si pone come medico dell'anima, conscio della sofferenza che somministra attraverso le parole scritte. Poco più di un millennio dopo sarà il filosofo indiano Sankara, il fondatore dell'Advaita Vedānta, a mettere in chiaro questo aspetto con una riflessione solo apparentemente paradossale: «Lo studio delle Scritture è inutile finché la più alta verità è sconosciuta, ed è altrettanto inutile quando la più alta verità è già nota».[3] Eppure non si può che passare dalle Scritture come dolore necessario per accompagnare gli abitanti di un tempo non più eccellente verso la comprensione di «cosa sia» l'eccellenza.

Prestigi e libri

Come richiamare, dunque, alla memoria un luogo che non sappiamo più neanche immaginare? Attraverso una dose quotidiana e ponderata di veleno. La cultura scritta è in questa chiave una droga necessaria per disintossicarsi dall'illusione, a patto di non interrompere mai la coltivazione dell'idea che, giunti alla meta, di quel corpo di conoscenze bisognerà disfarsi. È per questo che è cruciale ricordare la portata funerea della scrittura.

Osservato da questa prospettiva, anche il *kintsugi* è insieme cura e veleno: ricompone l'infranto creando un nuovo oggetto, ma attraverso questa presenza impone contemporaneamente allo sguardo l'assenza del vecchio oggetto, che perde identità nel passaggio formale dai frammenti alla ricomposizione. Il *kintsugi*, come la scrittura, regala l'illusione di una rinascita, mentre in realtà è – nel migliore dei casi – un'«altra» nascita.

È quel che accade nel film *The Prestige* di Christopher Nolan, dove un illusionista si esibisce di fronte a una bambina nel trucco dell'uccellino che scompare e riappare. Dopo aver chiuso il volatile nella gabbia, l'illusionista lo copre con un telo e colpisce la piccola voliera con il pugno, facendo nascere nell'osservatore l'idea che l'uccellino sia stato ucciso, salvo poi farlo spuntare nell'altra mano per la gioia e lo stupore generali. Quel che ignorano la bambina e lo spettatore, come verrà mostrato più avanti nel film, è che quello nella mano del prestigiatore è un secondo uccellino, giacché il primo è morto schiacciato nella gabbia.

L'uccellino morto è il prezzo che ogni cultura accetta di pagare pur di mantenere l'ordine. Il livello di una civiltà consiste proprio nella capacità di dosare i *pharmaka*, prevedendo il più possibile gli effetti e le controindicazioni, senza astenersi dall'usarli né tantomeno indulgendovi, come invece spesso accade oggi. Il patriottismo, per esempio, è uno dei *pharmaka* più efficaci nella vita di una nazione. Se da una parte garantisce il compattarsi della comunità intorno a un mondo comune, dall'altra la espone al rischio nazionalista della xenofobia. La polizia è un altro *pharmakon* cruciale: se da una parte protegge la comunità garantendole una vita sicura, dall'altra corre costantemente il rischio di trasformarsi in ciò da cui andrebbe protetta la comunità stessa.

Il libro è un «pharmakon»

Il libro al tempo della prima frattura fu un *pharmakon* esplosivo. Lo racconta Platone nel *Fedro*, dove pone Socrate a passeggiare estasiato al fianco del giovane Fedro nella valle dell'Ilisso, a est di Atene. Lì, seduto sotto a un platano, Socrate fa agli occhi di Fedro la figura del forestiero che si stupisce per la bellezza del paesaggio. Il filosofo greco non era solito uscire dalla città: affamato di insegnamenti, infatti, aveva fisicamente

bisogno degli altri esseri umani. Gli alberi e i luoghi non possono insegnargli niente, a differenza degli abitanti della città, spiega Socrate al giovane. E con ciò non si sta riferendo agli «uomini migliori» ma a «tutti gli uomini» di Atene, che sono in grado proprio in quanto umani di saziare il suo amore per l'imparare (*philomathes eimi*). Com'è arrivato Socrate, quindi, in un luogo così lontano dalla comunità?

È stato il pifferaio magico Fedro che, «come quelli che guidano gli animali affamati muovendo davanti a loro una fronda o un frutto», aveva trovato il libro, «il *pharmakon* per farmi uscire e portarmi in giro per tutta l'Attica e in qualunque altro luogo voglia». Il libro è velenoso, quindi, perché aliena dal mondo e dal contatto con l'altro. [4]

Bisogna soffermarsi un momento su questa immagine per vederla davvero.

Socrate ha seguito come un topolino incantato qualcosa di simile a un pifferaio. Non Fedro, ma il discorso contenuto nel suo libro. Bisogna tenere presente che nell'Atene socratica a oralità primaria l'apprendimento era vincolato alla presenza, all'immersione in una comunità che attizzava costantemente il fuoco della tradizione e della cultura. La «vicinanza» era la caratteristica essenziale per praticare la «ripetizione», che garantiva il mantenimento in vita degli insegnamenti.

Una comunità fondata sull'oralità ha bisogno che il sapere non sia proprietà esclusiva di qualcuno, perché con la sua morte morirebbe anche la comunità stessa. Quello delle società orali è un sapere che ha bisogno dello scambio, del rito, della trasmissione costante della conoscenza. È un fuoco su cui è dovere comune vegliare. Anche le storie che non si appoggiano su un supporto scritto hanno la necessità, per farsi tramandare di generazione in generazione, di essere costantemente raccontate. Senza storie non c'è racconto. Senza racconto non c'è comunità. La *synousia*, quindi, lo stare insieme, la convivenza del pensare, è per Socrate una modalità essenziale dell'apprendimento. Perché senza comunità non c'è pensiero.

A sconvolgere questa prassi ecco fare irruzione il libro di Fedro, in cui è contenuto un discorso dell'oratore Lisia sull'amore. Della *synousia* il libro-discorso per Socrate ha qualcosa ma non abbastanza: è in grado di trascinarlo fuori dalla città quasi sotto incantesimo, ma manca della possibilità di essere discusso, analizzato, commentato con quella comunità che dà senso e scopo. È per questo un *pharmakon*, droga e cura che può

rivelarsi utile soltanto tra le mani dei sapienti. Che però non ne hanno bisogno, perché già sanno.

Di nuovo, il paradosso di Sankara.

Internet come acceleratore esistenziale

La comunicazione digitale è anch'essa un *pharmakon*, di cui tutti abbiamo subìto le conseguenze positive e l'attuarsi delle controindicazioni in particolare nel periodo della pandemia. È stata salvifica la possibilità di videochiamare i propri cari, di essere informati in diretta sull'andamento globale della diffusione del virus, ma abbiamo anche accusato il colpo dell'iperconnessione e dell'iper-reperibilità, dell'aver trasformato le nostre case in uffici e il nostro spazio intimo in sfondo lavorativo.

Durante i recenti lockdown abbiamo vissuto gran parte delle nostre giornate connessi a internet. Molto di quel tempo lo abbiamo trascorso sui social network a condividere informazioni, agenti attivi dell'infodemia globale. Nel momento in cui siamo tornati alla normalità, ci siamo accorti che nel frattempo era successo alle nostre vite qualcosa di molto strano, come se il solito mondo fosse diventato d'un tratto incredibilmente «vecchio». Lo ha intuito Alessandro Baricco in un articolo uscito nel maggio 2021 su «il Post». È avvenuta

> una certa impensabile anomalia nello scorrere del tempo, quasi un deragliamento nella contabilità dell'accadere. … Non so perché, e non mi interessa saperlo, ma, credetemi, sono passati cinque anni in uno. Come in un racconto di Philip K. Dick, s'è formata una crepa temporale e lì dentro abbiamo vissuto cinque anni in uno. Dunque, vorrei avvertirvi, siamo nel 2025. … C'è una specie di linea temporale da ricomporre, allineandola più presto possibile al 2025: chi ci riesce per primo, vince. Chi non vede il problema è destinato alla scomparsa. Chi lo vede e sa gestirlo erediterà la Terra. [5]

La nostra sensazione è che internet sia una sorta di acceleratore esistenziale. Che navigando il web, connettendoci direttamente al conscio e all'inconscio collettivo di miliardi di umani, abbiamo scoperto o creato una dimensione in cui il tempo scorre diversamente. Così come per gli astronauti nello spazio aumenta la velocità di rarefazione ossea e lo

scheletro perde circa l'1 per cento di massa ossea ogni mese, è probabile che anche la nostra vita nello spazio digitale abbia delle ripercussioni psicofisiche che ancora ignoriamo e che un giorno scopriremo.

Viviamo quindi più vita in meno tempo, e di conseguenza le novità invecchiano più velocemente, come se l'esistenza fosse un messaggio WhatsApp riprodotto a velocità doppia. Non è soltanto una questione di iperstimolazione, di eccessiva esposizione a spunti, pensieri, suggestioni. Quando siamo connessi abitiamo un altrove in cui il «contenuto» del nostro tempo passa più in fretta, e se questo sia meglio o peggio è difficile dirlo. Di sicuro non stiamo facendo granché per utilizzare bene quello strato di vita extra che abbiamo cominciato a consumare, in massa, in enormi quantità. Non vivremo meno anni – non per questo motivo, quantomeno – ma ogni secondo online è «già» un secondo zippato.

E una vita che prima era vuota è diventata una vita ancora più vuota, piena di vuoto compresso.

L'Accademia di Platone e la razionalità digitale

Internet è potenzialmente una straordinaria palestra del pensiero, che però frequentiamo senza consapevolezza. Usiamo male i suoi manubri, le cyclette, i tapis roulant, proprio perché siamo sprovvisti di un'educazione civica digitale. Facciamo fatica ad apprendere le regole della rete anche perché non usiamo abbastanza «corpo» nel navigare online. Il corpo, infatti, è il nostro grande strumento di comprensione. La paura del conflitto, l'incapacità di lottare seriamente alla pari con l'altro, di accettare un insieme di regole condivise e calate in uno spazio delimitato in cui misurarsi insieme passano oggi soprattutto dall'assenza di spazi formativi legati allo sviluppo psicofisico armonico; più precisamente, sono dovuti alla separazione contemporanea tra palestre del pensiero e palestre del corpo.

Platone è stato innanzitutto un *athletes*, un lottatore, che ha fondato una scuola fuori città, l'Accademia (*Academia*), alla quale accorrevano i giovani da Atene a imparare la filosofia attraverso l'*epimeleia heautou*, la «cura di sé» intesa primariamente come allenamento e combattimento.[6] La sua, riporta Diogene Laerzio, era una palestra (*gymnasion*) fuori dalle mura, vale a dire uno dei luoghi cardinali della formazione psicofisica della grecità.[7]

Negli ampi spazi attorno all'area centrale delle palestre, in cui si praticavano le arti marziali (lotta e pugilato), i filosofi e i retori tenevano lezione: Platone insegnava nell'Accademia, Socrate e Aristotele nel Liceo, Antistene nel Cinosarge, in questi veri e propri centri di formazione in cittadinanza attiva che mantenevano esercizio fisico e mentale in perfetta corrispondenza biunivoca. La pratica filosofica non poteva che trarre giovamento dalla presenza dei corpi in azione al fianco, e viceversa. Non si trattava però di due pratiche separate, ma di un unico respiro del reale in cui l'inspirazione era il pensiero e l'espirazione era la lotta, e lo scopo era quello di avere anime belle in corpi atletici, che rendeva quindi la filosofia a tutti gli effetti una disciplina agonistica.

È problematico l'essersi dimenticati che il filosofo antico andasse in palestra e pensasse alle questioni esistenziali sempre a partire da quell'orizzonte:

> La filosofia all'origine è in primo luogo *askesis*, «allenamento» che coinvolge il plesso di mente-e-corpo, esercizio fisico e dialogo filosofico. … Perché naturalmente non si tratta di tornare a Platone né ai Greci che, come ricordava Deleuze, non verranno oggi a fare esperienza al nostro posto. Dobbiamo inventare nuove forme di esistenza, sperimentare una nuova filosofia come forma di vita adatta all'oggi mettendo in gioco il nostro corpo vivente. [8]

A questo proposito ci è capitato tra le mani qualche giorno fa un tappetino da palestra di quelli pieghevoli e antiscivolo, color blu elettrico, nascosto in un armadio da svuotare. Andrea lo ottenne giovedì 10 maggio 2007, alle dieci in punto, durante il Festival della Filosofia all'Auditorium Parco della Musica di Roma. Erano gli anni in cui frequentava la facoltà di Filosofia a La Sapienza di Roma e con qualche compagno di studio condivideva la passione ossessiva per Nietzsche e Platone, che è un altro modo per dire che a unirli era un'eccitazione disperata insieme a un certo narcisismo patologico.

All'inizio di una lezione di Estetica era venuto a sapere che la seconda edizione del Festival si sarebbe tenuta in primavera e che servivano volontari, e si propose.

Tra le tante attività di quell'anno ce n'era una che a prima vista sembrava del tutto fuori contesto: nella Cavea, all'aperto, si sarebbero

tenute delle lezioni teorico-pratiche sullo yoga. Si era abituati a considerare la disciplina filosofica come un feudo da proteggere dai tentativi del mondo esterno di macchiarne la purezza, e sembrò un vero e proprio atto di blasfemia l'aver piazzato un'attività da palestra nel programma di un festival filosofico.

Alla fine di una delle lezioni, l'insegnante di yoga fece partire dalle casse *Right Here Right Now* di Fatboy Slim invitando il pubblico a «lasciarsi andare», e l'espressione facciale di Andrea – la tipica espressione da studente di filosofia disgustato – raggiunse la sua forma più pura. Poi però accadde una cosa. Alla fine della canzone l'uomo prese il suo tappetino da fitness, identico a quello che aveva ogni partecipante – il tappetino blu elettrico che avremmo ritrovato nel fondo di un armadio quattordici anni dopo – e portò l'attenzione sul logo del festival stampato lì sopra: la sagoma stilizzata dell'opera *Il pensatore* di Auguste Rodin.

Chiese allora ai partecipanti cosa vedessero, e poi spiegò: «I filosofi orientali ridono nel guardare *Il pensatore* di Rodin. Che cosa vuoi che venga fuori, dicono, da un atteggiamento di quel genere, da quel fascio di contratture? L'uomo, in quella posizione tutta chiusa in se stessa, si sta sforzando di comandare, dirigere i propri pensieri, e non si accorge che invece è lui stesso prigioniero dei pensieri».

Boom. La migliore espressione da filosofo disgustato di Andrea si disintegrò all'istante. L'intuizione lo colpì al punto di spingerlo a chiedere all'organizzazione del festival di portare a casa a mo' di reliquia uno dei tappetini.

«Il pensatore» di Rodin

Guardiamolo bene questo *Penseur*, allora, e collochiamolo nel tempo e nello spazio. Nelle intenzioni iniziali di Auguste Rodin il protagonista della scultura, la cui prima versione è datata 1880, si chiamava *Il poeta* e avrebbe dovuto far parte della decorazione di una grande porta in bronzo per il Musée des Arts Décoratifs, ispirata all'Inferno dantesco.

Secondo alcuni critici il *poète* in questione sarebbe stato Dante Alighieri, intento a ragionare sulla propria *Commedia* e, quindi, sull'umano; secondo altri si sarebbe trattato dello stesso Rodin. Lo scultore francese decise però

di lavorare sulla sua figura separandola dal contesto, e cominciò quella che oggi è diventata l'icona dell'attività intellettuale dell'essere umano.

«Il pensatore» è un uomo

Se vogliamo elencare in poche battute i grandi problemi della filosofia «incarnati» dal *Pensatore*, non possiamo che partire da un fatto: seduto a pensare, innanzitutto, è un uomo. La filosofia è nata in una società, quella della meravigliosa Grecia classica, maschilista e misogina. Come ha scritto Jean Duché in *Il primo sesso*, per esempio, «Socrate e i suoi allievi riconoscevano alla donna una uguaglianza morale ma niente di più: né eguaglianza politica né giuridica, né, ancor meno, fisica. La sensualità era solo un ostacolo di cui la ragione doveva sbarazzarsi. Dunque era meglio evitare la donna». [9]

Le donne erano culturalmente «quasi» accettabili solo se private della propria femminilità. In caso contrario, rappresentavano l'incarnazione perfetta dei pericoli principali che minacciavano il pensiero razionale e logico: l'intuizione, l'immaginazione e l'emozione, ossia quelle istanze che congelano l'efficacia dell'argomentazione raziocinante. Meglio tenersi lontano dalle donne, in sostanza, se si voleva vivere e filosofare bene.

Memorabili a proposito le parole di Aristippo, fondatore della scuola cirenaica, che diceva: «Lei non mi ama? Che me ne importa? Non penso che il vino o il pesce nutrano amore per me e tuttavia mi servo con piacere dell'uno e dell'altro», fino ad arrivare alle ottocentesche posizioni misogine, tra gli altri, di grandi filosofi come Schopenhauer e Nietzsche. Soltanto nel Novecento la filosofia ha cominciato davvero a essere una disciplina dell'umano e non dell'uomo. È grazie ai contributi di Edith Stein, Hannah Arendt, Simone de Beauvoir, Simone Weil e molte altre che oggi possiamo riconoscere che i filosofi, capaci di vertiginose riflessioni sulla realtà (e non), nel corso dei millenni hanno sempre finito col ribadire quasi esclusivamente il pensiero di un genere, quello maschile, e non di una specie, quella umana.

«Il pensatore» è solo

Se nel progetto originale della scultura di Rodin *Il pensatore* era immerso nei propri pensieri ma calato insieme ad altre centottanta figure dell'Inferno dantesco, nella rappresentazione definitiva è solo.

Vengono in mente la baita di Todtnauberg nella Foresta Nera di Martin Heidegger, la torre di Bollingen vicino al lago di Zurigo di Carl Gustav Jung e i tanti luoghi privati in cui i filosofi hanno «pensato da soli», lontani dal rumore prodotto dagli altri esseri umani. La riflessione solitaria, però, è soltanto uno dei momenti del «fare filosofico» dei pensatori, che ha un bisogno vitale anche della comunità, della relazione con altre persone portatrici di pensieri divergenti, con la *polis* e i concittadini per compiersi fino in fondo.

Nella *Settima lettera*, Platone scrive riguardo ai Principi Primi:

> Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di sé medesima. [10]

La solitudine è un momento del pensiero, ma ergerla a condizione unica o principale significa dimenticare la natura comunitaria del conoscere.

«Il pensatore» è un umano

Nel *Fedro*, Socrate esclude l'idea che la terra e gli alberi abbiano qualcosa da insegnargli, dunque la sua *filomatica* si limita agli altri umani, in un atteggiamento antropocentrico che oggi abbiamo la possibilità di superare e che può portarci a riabilitare la vita vegetativa, continuando a rinverdire il filone fertile della filosofia della natura. Emanuele Coccia scrive a proposito in *La vita delle piante*: «Le piante impongono alla biologia, all'ecologia, ma anche alla filosofia, di ripensare di nuovo le relazioni che intercorrono tra mondo e vivente». [11] La vita vegetale accompagna, infatti, a ripensare la centralità dell'umano e la nostra vanitosa ossessione nel trovare sempre il modo di piazzarci al centro della storia. Anche perché non siamo gli unici a pensare sulla Terra – sanno farlo molto bene anche gli altri abitanti del regno animale e di quello vegetale, per esempio – e ci farebbe

bene prendere in considerazione l'idea che, probabilmente, non siamo neanche i più bravi. Di sicuro, per millenni abbiamo fatto fatica a dare dignità all'intelligenza delle piante perché somigliava troppo poco alla nostra: non certo un segnale a nostro favore.

«Il pensatore» è fermo

Il pensatore di Rodin sembra incollato al masso su cui è seduto, e mostra un modo di pensare limitante e limitato. «Star seduti il meno possibile. Non fidarsi di quei pensieri che non sono nati all'aria aperta e in movimento – che non sono una festa anche per i muscoli» ha spiegato magistralmente Friedrich Nietzsche in *Ecce Homo*.[12] Del resto era una frase cardine di Franco Bolelli, agitatore culturale, appassionato di musica, calcio, basket e architettura che ci ha lasciato pochi mesi fa e che spiegava: «Non si tratta semplicemente del proverbiale *mens sana in corpore sano*, ma di un'attitudine a evidenziare l'infinita intelligenza della vita».[13] È la smisurata saggezza del corpo che si esprime anche attraverso l'esperienza della fatica, del dolore, della vulnerabilità e della malattia.

Pensare con il corpo in movimento significa fare i conti con i nostri limiti fisici, con tutto ciò che siamo e con cui entriamo in contatto. Una filosofia bloccata, contratta, che si manifesta soltanto nello sforzo di un corpo fermo come quello del *Pensatore*, eccezionale e muscoloso ma messo al servizio della mente come un mero fascio di nervi tesi, è un grande spreco personale e collettivo, e rischia facilmente di confondere la fantasia con la lucidità, e la preoccupazione con l'efficacia.

La relazione

In tre dei libri italiani più illuminanti del difficile 2020 – *Helgoland* di Carlo Rovelli, *La matematica è politica* di Chiara Valerio e *Figure* di Riccardo Falcinelli –, emerge la stessa idea declinata in tre ambiti differenti, cioè gli sguardi obliqui della meccanica quantistica, della matematica e dell'arte visiva: ogni cosa è in relazione, e la relazione è l'essenza delle cose.[14]

Rovelli, per esempio, racconta come le relazioni informino l'intero nostro mondo, materiale e non, e che «la migliore descrizione della realtà che abbiamo trovato è in termini di eventi che tessono una rete di interazioni. Gli "enti" non sono che effimeri nodi di questa rete». Ogni cosa è solo ciò che si rispecchia nelle altre e «l'interconnessione delle cose, il riflettersi l'una nell'altra, splende di una luce chiara»; ogni umano non è che una singola, mera increspatura in una «rete di reti».

Gli fa eco Valerio quando spiega che «la matematica non è la scienza degli oggetti ma della relazione tra gli oggetti così come la grammatica è la scienza delle relazioni tra le parole. … La matematica è, tra le discipline di manutenzione, quella grazie alla quale si capisce che solo gli ortodossi fanno la rivoluzione». [15]

Anche per la filosofia, disciplina dialogica per eccellenza, la relazione è essenziale e si manifesta tra esseri umani, tra umani e mondo, tra umani e idee. È stata particolarmente bruciante la sua assenza in questi mesi in cui abbiamo vissuto distanti, spesso ancora più separati dalle baruffe della razionalità digitale.

V
Dagli *hypomnemata* allo smartphone

> Amore della sapienza non significa infatti, per Platone, aspirazione a qualcosa di mai raggiunto, bensì tendenza a recuperare quello che già era stato realizzato e vissuto. Quando nasce la filosofia, la parabola dell'eccellenza greca ha già iniziato il suo declino.
>
> GIORGIO COLLI, *La nascita della filosofia* [1]

La presenza nell'assenza

Oggi ci sembra scontato prendere appunti nel corso di una lezione. Ci apparirebbe sospetta, in una classe universitaria, una persona sprovvista di un quaderno o di un computer, assorta semplicemente ad ascoltare la lezione dell'insegnante di storia, di filosofia, di medicina.

Si segue una lezione per costruirsi «in diretta» la propria versione di quanto ascoltato, che tra parole chiave e concetti cardine faciliti poi, durante lo studio, l'emersione della memoria e solidifichi i passaggi principali. Non si va a lezione per «far agire» dentro di sé le parole, ma per assorbire i contenuti che andranno poi ripetuti in sede d'esame. Le parole ascoltate oggi prendono vita soprattutto nella rievocazione della lettura degli appunti, garantendo in un certo senso la «presenza» dell'insegnamento anche in assenza dell'insegnante, seppur costringendolo e costringendosi a una parziale assenza durante la lezione, dovuta all'atto di trascrivere. Siamo un po' meno presenti quando prendiamo appunti perché crediamo nella promessa della rievocazione futura: quando rileggeremo e studieremo quanto scritto avremo davanti a noi più di quel che, in diretta, abbiamo perduto.

Gli «hypomnemata»

Tutto questo non è sempre stato la norma. L'introduzione dei quaderni d'appunti o taccuini – chiamati *hypomnemata* – iniziò a diffondersi al tempo di Platone per uso personale e amministrativo e, come spiegò a proposito Michel Foucault, questa nuova tecnologia era tanto sconvolgente quanto l'introduzione del computer nella vita privata di oggi.[2] Quella di *hypomnemata* è una nozione tecnica importante: l'effetto che ebbero i «taccuini» nella vita delle *poleis* greche del V secolo a.C. fu molto simile a quello che stanno avendo gli smartphone nel nostro tempo. Gli *hypomnemata*, infatti, consistevano nella trascrizione degli appunti presi dall'uditore mentre il maestro o filosofo stava parlando. Oltre a essere una raccolta di appunti, erano elenchi di esercizi pratici da rileggere regolarmente, veri e propri «attivatori personali» di quell'esperienza sapienziale che si era generata in presenza del maestro.

Gli *hypomnemata* sconvolsero i Greci perché permisero la prosecuzione dell'effetto terapeutico del maestro anche non in presenza, attraverso la rievocazione delle parole ascoltate e trascritte. La «ripetizione» e la «meditazione» delle comprensioni appuntate svolgevano un ruolo fondamentale, giacché entrambe contribuivano alla «scrittura nell'anima a distanza», considerata prima d'allora impossibile e, più a fondo, inimmaginabile. Non si poteva neanche pensare di avere un effetto su qualcuno senza l'influsso diretto del corpo. È per queste ragioni che Foucault sottolineava poi la necessità di porre la questione della «scrittura del sé» attraverso la lente tecnica e materiale.

Il sé

A questo scopo è necessario disfarsi di un pregiudizio contemporaneo attorno al concetto di «sé» della filosofia tardoantica. Di cosa parliamo, infatti, quando parliamo di «sé»? È utile a questo scopo usare l'immagine della nutrizione: le «tecniche del sé», oggi, sono quelle pratiche che vengono assorbite dal soggetto, che ne risulta modificato e accresciuto. Esiste, cioè, qualcosa in noi che «mette in pratica» determinati esercizi, come fossero cibi di cui si nutre che attivano il metabolismo. La «crescita personale» consiste nell'assunzione di «parti di mondo» – teorie,

esperienze, comprensioni – che «accrescono» il sé. Eliminano il superfluo, sondano gli abissi e fanno emergere dal fondo il «sé», allo scopo di farlo crescere il più possibile. Scopri chi sei davvero, impara ad aiutarti e diventa la migliore versione di te stesso: in una frase, ecco il senso del *self help*.

Al contrario, nella filosofia tardoantica il sé non «assumeva» le tecniche e i discorsi, ma «era» le tecniche e i discorsi. Meglio, le tecniche e i discorsi diventavano «sé». Il sé andava costruendosi unendo insieme pezzi di verità, «era quei pezzi di verità», e non un nucleo della personalità da potenziare. Questa enorme differenza implica il fatto che il «lavoro su di sé» non consisteva affatto, come invece oggi siamo convinti, nell'entrare in contatto con la propria parte più profonda, per poi impararne il linguaggio e farla affiorare. Non c'era una verità immutabile dell'io da dissotterrare, ma un'idea della possibilità del soggetto di manifestarsi al meglio attraverso il mondo, visto non come un luogo da «inglobare» bensì come uno spazio da «diventare».

Appare quindi chiaro, a questo punto, quale fosse il vero scopo degli *hypomnemata*: non un diario personale su cui riversare i propri pensieri, sogni e desideri. Non uno strumento passivo per incidere e far emergere se stessi, ma strumenti attivi per «rendere sé» le verità trascritte. Il sé antico somiglia alle tecniche di scrittura collettive del sé praticate attraverso i social network, capaci di generare un vero e proprio «conscio collettivo», avvicinandosi in questo modo in maniera obliqua all'idea di sé degli antichi. Si tratta di una nuvola (un *cloud*) di informazioni perennemente elaborate nelle quali viene immagazzinata *live* la vita intellettuale ed emotiva degli umani.

Talismartphone

Il corrispettivo contemporaneo dell'*hypomnemata* è quindi lo smartphone come «oggetto devozionale del digitale per eccellenza».[3] Lo smartphone permette al dominio di delegare al soggetto l'atto di controllarsi, sorvegliarsi e possibilmente punirsi, aumentando in questo modo la propria efficacia e pervasività a livelli estremi. I social network sono i nuovi templi, le nuove chiese nelle quali accorrere per pregare e confessarsi insieme, dove i nuovi missionari condividono il verbo dei post, il like è l'amen

digitale, e il ruolo del confessore è diffuso quantomeno a tutta la cerchia dei contatti, ma può arrivare potenzialmente a ogni singolo essere umano connesso alla rete, e in cui la penitenza più grande è quella di chiedere il perdono dei propri miseri peccati a tutta l'umanità.

Questa iper-presenza digitale rischia facilmente di essere il contraltare dello svuotamento dello spazio pubblico, a partire dai luoghi fisici: un bar, una casa, un autobus, una piazza non sono più soltanto un bar, una casa, un autobus o una piazza, ma sono anche dei metaluoghi abitati da portali – gli smartphone – che collegano gli utenti a un altrove, un aldilà, scollegandoli un poco dall'aldiquà.

E, quando gli utenti presenti fisicamente in un luogo entrano in relazione principalmente con persone assenti, trasformano quello spazio in un metaluogo, una soglia espansa attraverso quella rete che si è fatta molto più fitta

> da quando possediamo e utilizziamo gli «smartphone-talismani»: oggetti che guidano e orientano, con i loro «poteri magici», la nostra esistenza quotidiana. Fino a un giorno prima, fino al giorno in cui non era stato ancora «inventato» il web portatile e tascabile e l'internet in mobilità, tornavamo a casa, accendevamo computer e modem e ci connettevamo. Il nostro rapporto con internet era simile ai vecchi mezzi di comunicazione. Dall'«invenzione» del web portatile tutto è cambiato. [4]

La funzione oracolare, mantico-religiosa dello smartphone passa anche dal fatto che ci rivolgiamo al nostro piccolo portale personale in ogni momento importante, per esempio prima di addormentarci e appena svegli, immersi in un'inconsapevole e smisurata preghiera.

Eppure, come ogni *pharmakon*, anche il talismartphone ha la sua funzione curativa. Anche il dispositivo (di controllo) privato può diventare, per esempio, un'estensione corporea funzionale alla protesta contro quello stesso controllo. L'obbligo ad abitare contemporaneamente due mondi può, cioè, avere anche ricadute positive, com'è possibile osservare in riferimento alla connessione tra i corpi che manifestano in strada e l'azione degli smartphone tenuti in mano da quegli stessi corpi che si occupano di tradurre e riferire l'accaduto in diretta sulla rete. Tanto essere in piazza quanto diffondere il video richiede, infatti, l'uso del corpo: l'unione delle due modalità garantisce l'esercizio dei diritti e l'amplificazione degli atti

compiuti. Oggi «ogni mezzo di comunicazione è innanzitutto “tenuto in mano” e gli smartphone sono “tenuti in alto”, producendo in questo modo una sorta di controsorveglianza delle azioni militari e di polizia. I media necessitano di quei corpi in mezzo alla strada perché possa esserci un evento, così come quei corpi in mezzo alla strada necessitano dei media per esistere nell’arena globale». [5]

Affinché questa prospettiva concettuale sia possibile, quindi, bisogna imparare a pensare i corpi connessi su internet contemporaneamente «*lì*» e «qui», «adesso e in un altro momento, fermi e trasportati altrove, con conseguenze politiche derivanti da queste due modalità di spazio e tempo». [6] Questi corpi in parte lì e in parte qui, in parte fatti di carne e in parte di silicio, a guardarli bene sembrerebbero proprio dei corpi da cyborg.

Cyborg

È proprio nella figura del cyborg, per esempio, che è possibile riscontrare quel «miscuglio di carne e tecnologia» che è il corpo del futuro (prossimo). [7] Scrive a proposito Rosi Braidotti nella prefazione a *Manifesto cyborg* che per Haraway ripensare il soggetto significa ripensare le sue radici corporee. Se, cioè, il corpo non è un «dato biologico», ossia non è un «già dato», un immutabile, un insieme limitato e limitante di informazioni su «chi siamo» ma è un «campo di iscrizioni socioculturali», ossia è «soprattutto» le relazioni sterminate tra le informazioni-solchi che in quanto campo lo attraversano, allora la chiave per ripensare i rapporti di potere normalizzanti e manipolatori passa dal desiderio di stringere un «patto semiotico», che sia anzitutto sessuale e politico e che, come sottolinea Braidotti, si fondi su consensi discorsivi, materiali e simbolici. Il cyborg è quindi «un’immagine condensata di fantasia e realtà materiale, i due centri congiunti che insieme strutturano qualsiasi possibilità di trasformazione storica». [8] È la fusione tra aldilà e aldiquà, tra essere e divenire, tra natura e cultura.

Di conseguenza l’innesto principale di questa rifondazione della comunità non può che essere quello «narrativo», ibrido, innestato, meticcio tra corpo e macchina, in una perenne ritessitura della tela. Come Penelope disfaceva ogni notte la tela del sudario di Laerte, padre di Odisseo, allo

scopo di tenere lontani da sé i Proci, allo stesso modo per respingere l'invasione del potere normalizzante è essenziale filare e sciogliere costantemente la tela del proprio sé, attraverso intrecci e interazioni che confondano i fili dei nostri significati tra loro, oltre l'ordinario relativismo.[9] Il cyborg obbliga quindi a un ripensamento radicale dei concetti di pubblico e privato e di natura e cultura, di corpo e tecnica, *soma* e *tekne*, che smettono di avere un dominato e un dominatore, un prioritario e un secondario, ma diventano due fuochi della stessa ellisse in perenne mutazione.

Quindi, più che riportare la tela alle condizioni originarie – perché, come sa chiunque abbia mai avuto a che fare con la tessitura, provare a disfare un filato porta in breve alla rottura del filo: «Mentre lo scrittore può spostare e cancellare ciò che ha scritto, il viaggio del tessitore è senza ritorno»[10] – si tratta di scoprire e creare nuove filature impensate. Affinché questo intrecciarsi sia possibile è necessario avvicinarsi alla tecnologia con uno sguardo nuovo, che non sia né apocalittico né integrato. Che non accolga pedissequamente qualunque innovazione scientifica in nome del progresso, né la denunci a prescindere come una violazione dell'umano. Che sappia operare una critica puntuale ed efficace alla tecnica, iscritta però all'interno di un più vasto e salubre «livello di mitico stupore e ammirazione» nei suoi confronti. Che sappia riconoscere le «particelle di magia» del mondo, per dirla con David Foster Wallace:

> Ascolta, probabilmente siamo d'accordo un po' tutti sul fatto che questi sono tempi bui, e stupidi, ma abbiamo davvero bisogno di una letteratura che non faccia altro che mettere in scena il buio e la stupidità del tutto? Nei tempi bui, quello che definisce una buona opera d'arte mi sembra piuttosto che sia la capacità di individuare e rivitalizzare gli elementi di umanità e di magia che ancora vivono e risplendono nonostante l'oscurità dei tempi. La buona letteratura può avere una visione del mondo cupa quanto vuole, ma troverà sempre un modo sia per descrivere questo mondo cupo, sia per mettere in luce le possibilità di viverci dentro da veri esseri umani.[11]

Frankenstein

È cruciale a questo scopo che lo sguardo all'opera non sia quindi quello del dottor Frankenstein di fronte a quel che lo rese novello Prometeo nel romanzo di Mary Shelley, e che portò la «creatura» a lamentarsi così:

> Dannato alchimista! Perché hai dato forma a un mostro tanto orrendo da far ritrarre disgustato persino te, che l'hai creato? Dio ha creato l'uomo a sua immagine, piacevole e seducente, il mio aspetto invece, è la caricatura del tuo, reso ancora più grottesco da una vaga attinenza. Satana disponeva di una combriccola di suoi simili, io, invece, sono solo e aborrito. [12]

Perché la «vaga attinenza» rende ancora più grottesca la creatura messa al mondo dal dottor Frankenstein? Il labirinto corporeo costruito dall'essere umano rischia di essere «mostruoso» se non è altro che un tentativo – tutto sommato noioso – di sostituirsi agli dèi.

La medicina contemporanea è nel pieno di un ripensamento della propria missione: da sapere sulla «riparazione» del vivente, sull'asportazione e cura di quel che la malattia ha danneggiato, a insieme di tecniche volte principalmente al «miglioramento» dell'umano, finalizzate a una vera e propria trasformazione in «umano aumentato».

In fondo i social network di oggi, oltre alla mostruosa e devastante lotta per la nostra attenzione che ne è il *core business*, sono leggibili anche come il tentativo collettivo di forzare la serratura del sé monadico e inscalfibile, ponendo il singolo individuo e di conseguenza l'umano non più al centro di un mondo da dominare – posizione foriera di ansie mortali e disumane – ma a lato, nella periferia di un mondo gigantesco da coabitare. Questo è stato, del resto, il ruolo dei sofisti nella Grecia del tempo: mostrare agli abitanti delle *poleis* stanziali, convinti di possedere la giusta virtù e i giusti valori, l'unica visione possibile del mondo e gli unici dèi, la sconvolgente eppure sanificatrice complessità del reale. Arrivarono insieme a ottime storie da raccontare, questi dimenticati preparatori atletici della mente dei Greci, attorno alla cui grandezza soltanto negli ultimi tempi si comincia a fare giustizia.

VI
L’invenzione dell’interiorità

> Abbiamo scoperto di esistere, ed è una scoperta molto infelice, ma è ormai troppo tardi per evitarla. Tale scoperta ha nome «caduta dell’uomo» … La vita, certo, può venire rappresentata, ma non divisa o raddoppiata. Ogni intrusione nella sua unità significherebbe il caos.
>
> RALPH WALDO EMERSON, *Experience* [1]

Il superamento del sé atomistico

I social network rappresentano il tentativo dell’essere umano contemporaneo, tanto salvifico quanto pericoloso, di superare il sé atomistico e creare un nuovo tipo di coscienza collettiva. La strada che abbiamo scelto per questa impresa colossale non passa, com’è evidente, da una decrescita felice, ossia dal tentativo diretto di emergere «meno», di essere meno individualisti, di tornare sui nostri passi verso un idilliaco tempo antico da rigenerare. Non si tratta, cioè, di un atto «retrotopico», che vuole ricreare un passato ideale al posto di un futuro ostile. Al contrario, quello dei social è un «accelerazionismo» inconsapevole, desideroso di portare il sé alla saturazione – e quindi alla dissoluzione – potenziandolo fino all’estremo, facendone l’ossessione centrale dell’esperienza del singolo individuo, allo scopo taciuto ma palese di vederlo trasformarsi o quantomeno sparire nel magma collettivo.

L’unicità e il sentire

L’obbligo all’unicità del singolo, mantra principale del nostro tempo, appare quindi come uno strumento funzionale a una forma estrema di

conformismo: se tutti sono obbligati a distinguersi, se il dovere è quello di non somigliare a nessun altro, ci si ritrova paradossalmente identici a tutti proprio a causa dell'obbligo di performare l'unicità. Oggi, conformandosi al dovere di differenziarsi, si diventa inesorabilmente tutti uguali.

«Trova la "tua" voce; racconta la "tua" storia; esprimi la "tua" opinione»: in altre parole, concentrati esclusivamente sul modo in cui tu «senti» le cose, e non sulle cose stesse. La chiave è, appunto, portare al parossismo il «sentire» individuale, proseguendo il lavoro iniziato nel Settecento dai romantici e da Jean-Jacques Rousseau, che arredarono per primi l'interiorità. Pur di scampare all'opera di corruzione del cuore umano compiuta dalla società e alle esigenze di livellamento della sfera sociale del tempo, i romantici fuggirono dentro se stessi, dove cominciarono una vera e propria «Rivoluzione industriale interiore», opposta e parallela a quella mondana.

Attraverso la scoperta di nuove fonti di energia che portarono all'invenzione di nuovi macchinari, alla creazione di nuove e grandi fabbriche, all'esplosione della produzione dei beni, infatti, il mondo esterno incrementava radicalmente il proprio impatto funesto nella vita del singolo. Il «fuori» appariva agli occhi di molti come un luogo inospitale da cui fuggire, un grande laboratorio scientifico impazzito dal quale era possibile salvarsi soltanto rifugiandosi nel proprio «bunker» interiore. Lì, in quegli abissi parzialmente e malamente arredati del proprio sé, usati fino a quel momento come cantine esistenziali, i romantici cominciarono a portare tutto il necessario per sopravvivere in autarchia, «senza mondo esterno».

Grazie a quel gesto oggi abbiamo in eredità comprensioni, pagine e opere straordinarie, frutto dell'esaltazione del soggetto resistente all'abbrutimento esterno. Eppure, come abbiamo osservato più volte nel corso di queste riflessioni, anche l'atto compiuto dai romantici è stato un *pharmakon* e, quindi, ha avuto una radicale ambivalenza: se da una parte è servito a proteggere l'unicità dell'umano, dall'altra ha rafforzato un fraintendimento del senso stesso della «cultura» di cui ancora oggi fatichiamo a liberarci. La separazione tra cultura e mondo attuata dai romantici, infatti, ha impedito alla cultura stessa di farsi politica e, quindi, di creare una comunità capace davvero di tutelare quell'«umanità» tanto agognata. Tenersi *in toto* fuori dal mondo per fuggire alla mostruosità della tecnica e al cieco progresso scientifico non porta affatto a salvarsi dalla

barbarie ma, al contrario, la alimenta. Come scrive Hannah Arendt, «l'acosmia è sempre una forma di barbarie»,[2] dove per «acosmia» si intende la perdita del mondo come spazio pubblico e intrinsecamente politico: perdere quella possibilità, anche se vessata da condizioni che la rendono temporaneamente inospitale, significa rinunciare alla stessa «condizione umana», al corpus di esperienze, comprensioni e sentimenti che sono il senso del nostro procedere comune.

Quel che possiamo imparare dai Greci sul tema è che la cultura è politica perché non ha come scopo la mera tutela della libertà individuale; perché non è primariamente uno strumento del singolo per raffinare se stesso, ma è piuttosto una forma di resistenza collettiva al disimpegno, di sottrazione del mondo dalle logiche pulsionali utilitaristiche ed egoistiche. La cultura, nel senso elevato che proviene dalla grecità, è un campo di sapere che sprona gli individui a superare i propri bisogni personali, a generare uno spazio pubblico condiviso che garantisca e fecondi l'autonomia di scelta nella relazione col mondo. Quando, invece, la cultura si fa soltanto strumento della fuga dal mondo all'io, quando diventa un patrimonio elitario finalizzato al raffinamento intimo, interiore del singolo individuo, si trasforma in una mera merce di scambio e perde la propria portata politica. Cessa, cioè, di fungere da «estensore» e «tutelante» dello spazio pubblico condiviso, oltre che da «garante» dell'autonomia di scelta nella relazione col mondo (quindi potenzialmente capace di guidare la collettività a conquistare nuovi diritti sociali e civili) e si limita a essere lo strumento che permette ai singoli individui di salire lungo la scala gerarchica del potere, a patto che si «impegnino davvero».

Oggi questa retorica si manifesta in frasi come «Se ti impegni ce la fai», «Volere è potere», «Se non sei felice è solo colpa tua», affermazioni tossiche che sentiamo ripetere continuamente. Il fatto è che ogni persona è immersa in un ambiente ed eredita condizioni sociali ed economiche che non ha scelto e che può fare fatica a superare. C'è chi può realizzare facilmente ciò che desidera e chi incontra enormi difficoltà. Sforzarsi non basta, la retorica del «se vuoi, puoi» non deve essere lo strumento per vincolare ad accettare questa società della lotteria della vita, in cui vince solo chi può permetterselo e, rarissimamente, chi viene dal basso ed è estratto a sorte al solo scopo di far credere che la società sia, in fondo, giusta. Le diverse condizioni di partenza incidono in maniera cruciale sulle

possibilità di riuscita, e del resto non è affatto detto che un certo tipo di «successo» sia quello che tutte le persone desiderano. La retorica vuota e pseudomotivazionale del «se non ce l'hai fatta non ti sei impegnato/a abbastanza» è l'ideologia con cui i privilegiati si puliscono la coscienza, colpevolizzando chi non può farcela. Quando invece contano moltissimo la classe di provenienza, il luogo in cui si nasce, i diritti lavorativi acquisiti o negati, le discriminazioni subite o meno.

Nel momento in cui il fine ultimo dell'individuo cessa di essere «fuori» di sé ma «coincide» interamente con il sé, tutto quello che lo circonda si degrada da compagno di viaggio e di lotta a mezzo, cosa, oggetto la cui condizione di esistenza consiste nell'essere sfruttabile e strumentalizzabile dal singolo. È questa la sorte che tocca anche alla cultura, che finisce col diventare una mera serie di nozioni e pratiche finalizzate all'ascesa sociale dell'individuo.

Il legame tra cultura e politica non riguarda il rapporto con la conoscenza o con la verità, ma è piuttosto in un sano scambio di prospettive intorno alla vita pubblica e al mondo comunitario, nella decisione collettiva su come quella vita verrà rinfocolata e, infine, nel modo con cui immaginare, insieme, il futuro della comunità. [3]

Questa introflessione ha portato l'individuo a voler generare un «sé» utile a distinguersi dal mondo ostile, attraverso quel lavoro immenso di architettura interiore descritto da Foucault, finalizzato al costituirsi degli umani come «soggetti», nel duplice senso della parola *sujets*, soggetti e sudditi. [4] In questo modo tanto l'Illuminismo quanto il Romanticismo appaiono come due tentativi speculari di sopravvivere all'aumento di complessità, che si sono però entrambi rivelati parziali e fallimentari perché incapaci di convivere in una dialettica faticosa ma necessaria.

Sé e non sé

L'artefice principale di questa trasformazione del soggetto, come dicevamo, è stato Rousseau, che ha costruito l'impero del sé attraverso la «divisione»: ha completato la separazione dell'io dal non io, del sentimento e l'emozione dal pensiero e dalla ragione, della natura dalla società, del proprio sé individuale dalla società e dalla natura. Ha staccato del tutto l'umano dal

mondo facendo delle emozioni il fulcro dell'esperienza, a scapito della sopravvalutata ragione.

Questa separazione e questo nuovo bilanciamento operati da Rousseau sono tanto figli del platonismo quanto genitori del modo attuale di abitare i mondi fisici e digitali. Sulla scia di Platone il filosofo francese ha staccato di nuovo l'umano da un mondo inospitale, ma questo sollevamento brusco dell'umanità da terra ha causato delle scosse telluriche che, accumulandosi nei due secoli successivi, hanno finito col produrre la crepa che oggi abitiamo, spingendoci a sentirci al di sopra di tutto «e quindi» profondamente soli, insensati e perennemente sotto attacco. In altre parole, la risposta all'ipervalutazione della ragione ha spinto i romantici verso una sensibilità estrema, perché quei confini che separano il «sé» da «tutto ciò che non è sé» sono stati dei tagli dolorosi autoinferti sul proprio corpo. Questa unione di sensibilità e dolore li ha portati talvolta a superare il confine della paranoia. Lo stesso Rousseau si convinse che una grande cospirazione fosse orchestrata nel mondo ordinario contro di lui, spingendolo in questo modo ancora di più a generare un altro mondo immaginario in cui rifugiarsi.

La soluzione

Rousseau finisce paradossalmente col negare la sua divisione dell'io (da esplorare e celebrare) dal non io (da abbandonare e temere), perché si accorge che la sua invenzione (l'interiorità) non sarà mai abbastanza grande per contenere tutto ciò che può generare. Il sé appare quindi come uno strumento che, quando è usato al massimo delle proprie possibilità, esige la propria rimozione. Abitando *in toto* il reame dell'immaginario, il sé finisce con l'annullarsi, e con esso spariscono anche tutte le divisioni e separazioni che erano state funzionali a generarlo: quella tra sé e natura, quella tra io e non io, quella tra individuo e umanità. Nella tradizione cabbalistica è l'immagine dello Tzim Tzum, la «ritrazione», con la quale Dio si autolimita per potersi poi manifestare: una compressione estrema funzionale alla creazione.[5] Il primo gesto creativo di Dio, dell'infinito, non è stato un atto di generazione, rivelazione o emanazione, ma quello di contrarsi, restringersi, esiliarsi, così da lasciare spazio al cosmo. Allo stesso modo la

creazione del sé appare come un tentativo disperato e geniale di autolimitarci per poi poterci liberare. Affinché sia possibile, però, oggi dobbiamo continuare a ricordare lo scopo per cui guardiamo nei nostri abissi interiori.

L'invenzione del sé non fu, infatti, soltanto l'ennesima prigione ideale figlia dell'Iperuranio platonico, un altrove mentale verso cui fuggire dall'incapacità di abitare il mondo perché «troppo sensibili». Fu anche e soprattutto uno strumento capace di agire come collante rivoluzionario, facendo luce sulle specificità di ogni persona, e che venne usato anche allo scopo di trasformare una società monolitica in una più giusta, libera ed egualitaria. Forse, superata la propria funzione politica e sociale di appianamento delle disparità, il sé si avvia verso il compimento della propria missione e potrà essere, finalmente, abbandonato. Questa dinamica è evidentissima nei social network, che sotto quest'ottica appaiono come un gigantesco confessionale collettivo dove i vari sé si affinano e confrontano fino a perdere i propri confini.

La confessione

Secondo Foucault l'essere umano occidentale è diventato nel tempo una «bestia da confessione», attraverso una modificazione nel corso della storia che ha trasformato l'uso della letteratura: se prima le gesta eroiche o meravigliose erano narrate per il piacere di raccontarle e di ascoltarle, in seguito si è passati a una letteratura impegnata nel consentire all'autore di ottemperare al compito infinito di confessarsi, di estrarre il petrolio delle proprie esperienze, ossia la «verità» su di sé. È per questo motivo che la confessione appare come un rituale discorsivo in cui chi parla è anche il protagonista del discorso, [6] e dove l'atto stesso di confessarsi, di enunciare il proprio vissuto, a prescindere da tutto il resto, opera nel soggetto una serie di cambiamenti cruciali: lo libera, lo sgrava dalle colpe, lo purifica. In una parola, lo «salva».

Quando Rousseau scrive di sé, dei propri turbamenti, delle proprie emozioni, si sforza di essere il più sincero e «vero» possibile. Lo fa perché crede nel potere trasformativo e persino curativo della narrazione. Raccontando per esempio di quando da bambino aveva incolpato

ingiustamente una serva per il furto di un nastrino, il filosofo francese ammette che l'atto stesso della scrittura di quel ricordo gli provoca piacere perché lo allevia dal peso delle emozioni frustranti provate lungo gli anni al ricordo di quell'errore. Sente che «un continuo bisogno di espansione mette ogni momento il mio cuore sulle mie labbra», spingendolo a confessarsi «senza riserve». D'altra parte, Rousseau si confessa anche allo scopo di produrre un proprio sé da contrapporre all'immagine che gli altri si erano fatti di lui. Crea un vero e proprio avatar pur di riuscire a proteggersi dalla grande cospirazione che sente contro di sé.

Inventa così un'identità alternativa, una copia perfetta di sé nella quale riversa integralmente i propri sentimenti e ogni aspetto della propria esistenza, utile a incrementare l'immagine e l'idea che gli altri hanno di lui. Questa operazione è, a tutti gli effetti, l'antesignana del profilo social, il ponte che collega la *communitas* alla *community*, la società ai social.

Oggi, infatti, la confessione collettiva praticata sui social network ottempera a entrambe le istanze di trasformazione e invenzione del sé romantiche, ma a compierla non è più soltanto l'artista o lo scrittore: tutti sono contemporaneamente «confessati» e «confessori», relatori e ascoltatori della confessione, responsabili del peccato e della salvezza, portatori tanto del piacere masochistico della colpa quanto di quello sadico della punizione. Oggi la confessione si è evoluta, ed è diventata essa stessa qualcosa di cui potenzialmente doversi confessare: mancando lo spazio pubblico, la gogna di piazza si è unita al confessionale e un post nato per confessare il proprio dolore, se viene giudicato negativamente dal tribunale digitale, può diventare una nuova colpa da espiare.

Ma l'opera in questione, oltre ai lati tragici, possiede anche aspetti potenzialmente salvifici comprensibili soltanto se si legge nei social network non solo la manipolazione delle masse operata dalle meta-nazioni digitali, ma anche un tentativo collettivo di educazione spirituale.

Provando, con Borges, a pensare che la metafisica sia un ramo della letteratura fantastica, i social appaiono allora come un ramo della metafisica, ossia come un tentativo di superamento dell'instabilità che passa dal risalire ai fondamenti della realtà.

VII
La *polis* greca e le *echo chambers*

> Il contatto con Tlön, l'assuefazione ad esso hanno disintegrato questo mondo. Incantata dal suo rigore, l'umanità dimentica che si tratta d'un rigore di scacchisti, non di angeli.
>
> JORGE LUIS BORGES, *Finzioni* [1]

Siamo tutti intossicati

Fino a qualche anno fa era ancora scusabile l'opinione secondo cui i social network fossero solo luoghi di intrattenimento in cui condividere buongiorno caffè, video buffi e canzoni strazianti. Adesso è innegabile che rappresentino lo spazio principale in cui avviene il dibattito pubblico e che attraverso di loro, quindi, sia possibile analizzare lo stato di salute della società civile.

Tendenzialmente la qualità di questo dibattito online è bassa, piena di *bias* cognitivi, fallacie logiche, false credenze, discorsi di odio e insulti: ogni persona ha una certa idea delle cose, un'opinione inscalfibile, e finisce con il venerare chi la conferma e con l'aggredire chi ne ha una diversa.

Non c'è terreno comune e le alternative sembrano essere due: continuare a scontrarsi a oltranza, oppure ignorarsi e rimanere nella propria visione del mondo. Le nostre bacheche sono piene di post e commenti di persone che, con idee diversissime, applicano gli stessi metodi: insultano chi ha un'idea diversa, minacciano, augurano malattie, difficoltà, restrizioni.

Il punto è che nel tempo della crepa nessuna persona può dire di aver capito tutto e di poter prevedere senza dubbio scenari futuri. Oggi si va avanti per tentativi, si possono osservare soltanto alcuni aspetti e non altri, e per questa ragione è essenziale il dialogo: per cercare di capire insieme dove ci troviamo e cosa possiamo fare.

Il più delle volte, al contrario, si cade nella sindrome da «giustizieri della rete», nuovi bigotti inquisitori che desiderano eliminare chiunque commetta errori e non faccia parte della propria cerchia, come sostiene da anni lo scrittore e giornalista inglese Jon Ronson e come abbiamo scritto in *La società della performance*.[2] Queste dinamiche non fanno altro che spaccare il nostro tessuto sociale: ci allontanano e ci impediscono una comprensione comune. La tendenza, però, è vedere la tossicità solo nei comportamenti delle altre persone e non nei propri. Eppure, siamo tutti intossicati.

La «polis»

Di fronte alle baruffe del nostro tempo, può capitare di ritrovarsi a pensare alla *polis* greca come al modello perfetto di dialogo e confronto. Ci appare come un sistema idilliaco in cui era possibile parlare, discutere, comprendersi.

Eppure, se la *polis* fosse stata davvero un luogo di dialogo e incontro di differenze, Atene non avrebbe messo a morte Socrate, accusandolo di corrompere i giovani e introdurre nuove divinità. La sua storia può aiutarci in modo esemplare a capire cosa fosse una *polis* e come sia in qualche modo legata alle nostre *echo chambers*.

La *polis* (πόλις) nasce più o meno nell'VIII secolo a.C. dalle ceneri dei Palazzi micenei, e rappresentava una nuova organizzazione della vita. Originariamente era un forte militare, un borgo fortificato che serviva a difendere i suoi abitanti dagli invasori, e spesso sorgeva in una posizione sopraelevata, in modo da poter osservare in anticipo chi stava arrivando. Ogni *polis* era un piccolo Stato indipendente, con la sua autonomia, i suoi costumi, le sue tradizioni. Ogni abitante, cioè ogni *polites*, trovava il senso della sua vita e della sua identità nella propria *polis*: ecco perché le sue emozioni erano pubbliche, la sua virtù era pubblica e non sentiva il bisogno di uscirne per cercare qualcos'altro.

Nel V secolo a.C. in Grecia esistevano 1500 *poleis*, ciascuna con una propria identità e un proprio *ethos*, termine da cui deriva «etica», ma che in greco aveva in origine tutto un altro significato. Come riporta Émile Benveniste, infatti, *ethos* ha la stessa radice di *sedes* e indica un luogo, una casa. La *polis* era il luogo in cui aveva sede la tua identità, e quindi la tua

lingua, i tuoi costumi, i tuoi riti, le tue storie. Era dunque un luogo sicuro che ti offriva identità, ma che ti impediva di guardare altrove. Il conflitto tra Atene e Sparta era nato per il fatto stesso di essere due *poleis* per le quali i *polites* sarebbero stati disposti a fare qualunque cosa.

«Polis» e «echo chamber»

La *polis* era dunque una città-Stato chiusa, basata sull'esclusione: Atene considerava cittadini solo i maschi liberi, escludendo quindi le donne, gli schiavi e tutti gli stranieri.

Oltre alle disuguaglianze, l'*ethos* della città era sì un luogo sicuro, ma anche un enorme limite. L'accusa rivolta a Socrate di «introdurre nuove divinità» derivava proprio dal fatto che Atene impediva un ripensamento radicale delle proprie strutture e storture.

Socrate era il tafano di Atene, che punzecchiava i propri concittadini per spingerli a guardare al di là del proprio naso, e per questo la sua *polis* a un certo punto aveva deciso che quella torpedine, quel disturbatore aveva passato la misura. L'*ethos* era intoccabile, chi lo minacciava andava punito con la morte.

La dinamica identitaria ed escludente della *polis* si manifesta in ogni tipo di organizzazione, sia nello spazio fisico che in quello digitale, ma somiglia in modo particolare alle cosiddette *echo chambers*, le camere dell'eco.

Secondo il vocabolario Treccani, si tratta di ambienti virtuali che portano alla «ripetitiva trasmissione e ritrasmissione di informazioni, idee o credenze all'interno di un ambito omogeneo e chiuso, in cui visioni e interpretazioni divergenti finiscono per non trovare più considerazione», quando non vengono addirittura eliminate, censurate e espulse. Le camere dell'eco creano grande interattività, coinvolgimento e senso di appartenenza, ma questo spesso allontana dalla ricerca della verità, perché spinge a difendere ciecamente le proprie convinzioni e i confini stessi della camera dell'eco. È importante osservare la dinamica, più che il contenuto in sé: ci sono camere dell'eco basate su dati scientifici o sull'impegno umanitario e camere dell'eco basate su teorie del complotto, notizie false e razzismo, ma in ogni caso il senso di appartenenza spinge a espellere tutto ciò che è altro da sé e confermare la propria visione del mondo, esattamente

come avveniva nella *polis*. Se fai parte di una camera dell'eco non esiste più per te la verità dei fatti, perché a monte riceverai solo le notizie e i commenti con i quali concordi *a priori*, o se entrerai in contatto con una visione diversa questo ti provocherà indignazione e aumenterà il senso di appartenenza alla tua camera dell'eco.

Appartenere a un gruppo basato su un *ethos* è confortante e aiuta a vivere in un tempo complesso come questo, in cui mancano premesse condivise e ci sono gruppi di persone che credono potenzialmente a qualunque cosa. Lo abbiamo visto spessissimo riguardo alla pandemia di Covid-19: la quantità di idee, teorie, articoli, tesi prodotte è stata infinita, e questo ha spinto molti a cercare un *ethos* con cui comprendere la realtà e sentirsi al sicuro e nel giusto.

Allo stesso modo, dopo il crollo dei Palazzi micenei le *poleis* rappresentavano una casa sicura, ma impedivano l'esercizio integrale del pensiero e dell'immaginazione. Di questo si era accorto Platone, e come abbiamo visto era questo *ethos*, fondato in gran parte sui miti di Omero, che voleva distruggere.

La «civitas» e lo spazio pubblico digitale

E se non fosse la *polis* ciò di cui abbiamo bisogno? Se fosse invece la *civitas*? In un libro di qualche anno fa, *La città*, Massimo Cacciari spiegava infatti la differenza tra le due idee, recuperando le riflessioni di Benveniste sulla lingua indoeuropea: la *polis* era l'unità di persone dello stesso genere, quindi un tutto organico da cui nascevano i *polites*, cioè i suoi cittadini. Prima c'era – anche linguisticamente – la *polis*, poi i *polites*. Una società dunque meno aperta di quanto pensiamo, e che escludeva la maggioranza degli esseri umani (donne, schiavi, bambini, stranieri).

La *civitas* romana, al contrario, era ciò che persone diverse creavano mettendosi insieme e dandosi medesime leggi. Prima – anche linguisticamente – c'erano i *cives*, i quali davano vita alla *civitas*.[3]

Oggi siamo spinti a creare nuove *poleis* con un'identità forte, un *ethos*, un set di valori, un orizzonte morale, ma è molto difficile costruire una *civitas* a partire da premesse condivise, perché è faticoso fare i conti con visioni del mondo profondamente diverse e irriducibili l'una all'altra, e ogni

persona è spinta a cercare la compagnia solo di chi le assomiglia. Cerchiamo la «medesimezza», come sostiene Byung-Chul Han. [4]

Del resto, è quello che Hannah Arendt scrive già nel 1958 in *Vita Activa*, spiegando cosa sia per lei vivere insieme nel mondo: è come un tavolo posto tra le persone che vi siedono intorno, mettendole in relazione e nello stesso tempo separandole. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, riunisce insieme e tuttavia impedisce agli esseri umani di cadersi addosso a vicenda. Ciò che rende la società di massa così difficile da sopportare per Hannah Arendt non è, o almeno non è principalmente, il numero delle persone che la compongono, ma il fatto che il mondo che sta tra loro ha perduto il suo potere di riunirle insieme, di metterle in relazione e di separarle. [5]

Questa dinamica non nasce, dunque, con i social network, ma oggi diventa particolarmente evidente, perché abbiamo spesso la sensazione di cascarci addosso, rovesciando le frustrazioni, i dogmi, l'aggressività, l'incapacità di cambiare sguardo. Ancora una volta, il fatto che sia così visibile è al contempo un pericolo e una salvezza.

Secondo Hannah Arendt, ciò che appare in pubblico è ciò che può essere visto e udito da tutte le persone, ma non tutto ciò che esiste, non tutto ciò che accade nella società ha davvero questo potere. Non tutte le persone, infatti, siedono davvero a quel tavolo: la maggioranza è esclusa dal dibattito pubblico per ragioni di tempo, potere, ceto sociale, istruzione, accessibilità. A esistere è soltanto ciò che ha egemonia.

È quello che Judith Butler critica di Hannah Arendt in *L'alleanza dei corpi*, scrivendo che la sua prospettiva non tiene conto delle persone marginalizzate e di tutto ciò che nello spazio pubblico rimane invisibile perché escluso e espulso. [6] Se l'immagine del tavolo ci aiuta a riconoscere la mancanza di un collante sociale, e se l'idea del cascarsi addosso a vicenda ci permette di vedere cosa rischiamo, in fondo l'idea di stare seduti non è in grado di descrivere davvero la nostra società.

Al tavolo non c'è spazio per tutti, ma soprattutto né lo spazio fisico né quello digitale si configurano come tavoli a cui sedersi; le loro cartografie sono molto più complesse e ramificate. Sono luoghi enormi, e puoi trovare esseri umani a ogni angolo, in ogni strada, e ciascuno di loro porterà con sé valori, idee, morali diverse.

Più che una sfera, lo spazio pubblico è un territorio intricato, un labirinto tenuto insieme da leggi, convenzioni, regolamenti, forze dell'ordine, magistratura, istituzioni; che accadrebbe se tutto questo venisse meno?

Lo spazio pubblico digitale ce lo mostra, e in questo modo non rende le persone peggiori, ma le rivela. Il mondo digitale ci mostra come sarebbe il mondo fisico se tutti i sistemi disciplinari, di mutuo controllo e i pesi e contrappesi della democrazia venissero meno: una guerra di tutti contro tutti.

Rappresentano questo la diffusione non consensuale di contenuti intimi (*revenge porn*), l'insulto, la pedopornografia, lo *stalking*, il tracciamento illecito dei dati e tutto ciò che contribuisce a intossicare l'atmosfera e a creare un clima di paura, di ansia sociale e di pressione, simile a quello che Jeremy Bentham aveva immaginato nel 1791 con il Panopticon, il «carcere ideale» che oggi secondo Han è diventato il Banopticon, cioè un sistema in cui ciascuno ha paura di essere tagliato fuori, espulso, bannato.

Esiste, infatti, un modo per liberarsi delle persone sgradite nello spazio digitale: è il *ban*, cioè il veto. Posso bandire dalla mia bacheca e dai miei social una persona che non mi piace, anche solo perché ha idee diverse dalle mie. È uno strumento di difesa e tutela utile quando devi fare i conti con chi ti insulta e cerca di farti male, ma come si fa a capire quando lo fai per preservare la tua salute mentale e evitare di farti succhiare tempo ed energie, o quando in realtà ti stai chiudendo nella tua *polis*, nella tua *echo chamber*?

Interdipendenza e alleanza dei corpi

Gli spazi digitali, esattamente come quelli fisici, vengono «disegnati». Non appaiono in modo casuale, ma sono frutto del modo in cui l'intelligenza umana ha deciso di configurarli: l'architettura dell'informazione, per esempio, organizza gli ambienti informativi in senso logico e semantico e permette di trovare, capire e usare le informazioni. Quando scriviamo qualcosa sulla barra di ricerca di Google, non solo quello che viene fuori, ma anche il modo in cui viene posizionato sulla pagina e indicizzato, l'ordine in cui viene mostrato, la grandezza e il colore dei caratteri sono frutto di un'architettura dell'informazione progettata per mettere al centro

l’utente (*user-centered design*) e trarne il massimo vantaggio. Sbaglieremmo se pensassimo, però, che l’architettura degli spazi digitali sia solo qualcosa che subiamo e che ci capita, e non qualcosa che dipende anche dalle nostre scelte e dalla nostra responsabilità.

Il 9 settembre 2020 è uscito su Netflix *The Social Dilemma*, un documentario in cui ex ingegneri e manager di social network, motori di ricerca e aziende tech hanno raccontato gli aspetti oscuri di internet legati al controllo e al tracciamento dei dati. Niente di nuovo per chi aveva già letto i libri di Jaron Lanier o *Il capitalismo della sorveglianza* di Shoshana Zuboff – che pure vengono intervistati da Jeff Orlowsky – ma un fulmine a ciel sereno per milioni di persone nel mondo che non avevano mai sentito pronunciare la frase «se il servizio è gratis, il prodotto sei tu».

Se è vero che le nostre navigazioni online vengono tracciate allo scopo di controllare, prevedere, misurare e manipolare i nostri gusti, i nostri interessi e i nostri comportamenti, vedere solo in questo modo gli spazi digitali sarebbe parziale. Si tratta sì di spazi privati e piattaforme che hanno il profitto come scopo, eppure gli esseri umani hanno il potere di riconfigurarli.

Del resto, l’idea che quello che accade su internet sia superfluo e venga subito dimenticato è ormai un vecchio pregiudizio. Durante i primi mesi di pandemia abbiamo riversato negli spazi digitali i nostri dubbi, le nostre certezze, le frustrazioni, le sofferenze, lo scoramento, e abbiamo anche dato vita a moltissime cose nuove che non abbiamo affatto dimenticato.

Per quanto ci riguarda, riceviamo ancora ringraziamenti quando incontriamo dal vivo le persone che nella primavera del 2020 hanno seguito le nostre maratone «Prendiamola con filosofia». Abbandoniamo quindi l’idea che ciò che accade sui social venga subito dimenticato e non rappresenti un’esperienza, perché non è più così.

È quello che sostiene Judith Butler riguardo agli spazi fisici, quando scrive che i corpi si riuniscono, si muovono e parlano insieme e rivendicano un certo spazio in quanto pubblico. Parlare di corpi riguardo allo spazio digitale sarebbe improprio – almeno se parliamo di social network e messaggistica – ma non possiamo fingere che quella che viviamo nel digitale non sia vita, non coinvolga le nostre emozioni e la nostra identità personale, e che non abbia a che fare con il potere.

L’architettura degli spazi digitali è granitica e inamovibile se la pensiamo tale, ma non è così per propria natura. Ha comunque a che fare con l’intelligenza umana e la capacità di entrare in relazione, quindi possiamo modificarla attraverso i nostri discorsi, con l’uso del nostro raziocinio, della nostra intelligenza razionale e di quella emotiva.

Immaginare lo spazio pubblico fisico è più facile, eppure le dinamiche nel digitale sono le stesse. Judith Butler scrive che i corpi, nella loro pluralità, rivendicano la sfera pubblica, trovando e producendo il pubblico attraverso l’occupazione e la riconfigurazione dell’ambiente materiale. Il pubblico è un prodotto dell’azione umana, della volontà condivisa, dell’alleanza. Non è pubblico solo lo spazio in cui c’è scritto «pubblico», anzi. Immaginate un camion militare o un carro armato su cui salga un manifestante per parlare alla folla durante un corteo: il mezzo non sarà più simbolo di guerra, ma diventerà strumento pubblico di resistenza non militare e di libertà di parola, e in questo modo produrrà uno spazio pubblico condiviso. Lo spazio diventa pubblico quando sono le persone che si prendono i marciapiedi ad animare e organizzare le architetture.

L’alleanza dei corpi, ossia la possibilità di produrre lo spazio pubblico e condividerlo, di partecipare a rivendicazioni che non riguardano le nostre caratteristiche ma di cui diventiamo alleati (per esempio le persone eterosessuali alleate delle lotte LGBT+) è comprensibile nello spazio fisico, ma sembra impossibile da vedere nello spazio digitale. Possiamo essere qualcosa di più che sciami che si muovono a caso, sull’onda di reazioni istintive?

Percepiamo ancora il digitale come un non luogo, come un insieme di contatti e non come uno spazio vero e proprio, ma questo è ormai una credenza che si scontra con l’esperienza quotidiana. Non abitiamo il mondo digitale con il corpo fisico, ma il suo effetto su di noi è emotivo, psicologico, quindi «anche» fisico. Esibiamo spessissimo i corpi nel digitale, li usiamo anche come rivendicazione politica, specie se non sono conformi, marginalizzati o discriminati.

Perché non traslare l’alleanza dei corpi nello spazio digitale, quindi? Perché non pensare che noi possiamo occupare e riconfigurare l’ambiente digitale producendo il carattere pubblico di quell’ambiente? È un’idea che richiede coraggio, impegno, tempo e implica frustrazione, e la difficoltà

nasce anche dal fatto che si tratta di uno spazio che ci sembra intangibile, un po' come la Pianura della Verità descritta da Platone nel *Fedro*.

La visione di Butler è interessante perché problematizza l'immagine di Hannah Arendt – le persone sedute intorno al tavolo – suggerendoci che né la *polis*, né la *civitas* sono più in grado di spiegarci come convivere e costruire una società migliore. Judith Butler ci suggerisce una visione più plastica degli spazi: non un tavolo, non una piazza, non un'assemblea, ma un luogo complesso, ramificato, quindi più pericoloso, pieno di rischi e opportunità. Ci parla di eventi e azioni consapevoli (la sua riflessione nasce da Occupy Wall Street, dalle primavere arabe e dalle manifestazioni della comunità LGBT+) in cui la lotta per un ordine politico e sociale egualitario rende possibile una interdipendenza vivibile. E per luoghi complessi serve una consapevolezza più alta, un livello di attenzione più raffinato. Ma serve, innanzitutto, l'alleanza tra le persone.

Questo è il punto: non possiamo fare a meno delle altre persone, né negli spazi digitali né in quelli fisici. Le *echo chambers* ci danno conforto, ma ci fanno male perché ci condannano alla medesimezza. Per Butler, una vita buona è una vita vissuta insieme agli altri, che non può essere chiamata «vita» senza gli altri. L'interdipendenza non fa perdere il proprio io, perché l'io che sono rimarrà tale; eppure, chiunque io sia verrò trasformato dalle connessioni con le altre persone, poiché la mia dipendenza e la mia dipendibilità sono necessarie a vivere bene.

Spazio fisico e spazio digitale

Non possiamo sovrapporre le esperienze fisiche e digitali: sappiamo benissimo che si tratta di due piani distinti, come le ricerche delle neuroscienze ci dimostrano.

A questo proposito, il professor Giuseppe Riva, direttore dello Human Technology Lab dell'Università Cattolica di Milano, ha condotto uno studio insieme alle ricercatrici Brenda K. Wiederhold e Fabrizia Mantovani per comprendere ciò che le neuroscienze possono dirci su lavoro e apprendimento a distanza, ossia sulle videoconferenze che hanno riempito le giornate di milioni di persone dal marzo 2020.

Le loro conclusioni ci dicono che le esperienze fisiche e digitali sono, allo stato attuale, molto diverse, perché l'uso della videoconferenza influisce su tre pilastri che riflettono l'organizzazione del nostro cervello e sono al centro delle esperienze umane: il senso del luogo (*placeness*), il senso del gruppo e il senso della leadership.

Dal punto di vista fisiologico, le videoconferenze non attivano alcune parti del nostro cervello che sono invece sollecitate negli incontri dal vivo: i neuroni del sistema di posizionamento globale (neuroni che codificano il nostro comportamento di navigazione, i cosiddetti neuroni GPS), i neuroni specchio, le reti di autoattenzione e le oscillazioni neurali *interbrain* con un impatto significativo su molti processi cognitivi e di identità. Nelle videoconferenze non ci sentiamo in un luogo, non ci percepiamo come un gruppo e non riconosciamo la leadership.

Come recentemente dimostrato da May-Britt Moser e Edvard I. Moser, insigniti del Premio Nobel nel 2014, il nostro cervello contiene diversi neuroni che si trovano all'interno del circuito ippocampale-entorinale che si attivano quando occupiamo una certa posizione nell'ambiente e quando identifichiamo un confine al suo interno. Come il GPS che fornisce la geolocalizzazione alle nostre auto, questi neuroni codificano il nostro comportamento di navigazione aiutandoci a raggiungere una destinazione. Il luogo costituisce quindi una base essenziale per lo svolgersi delle esperienze nella memoria e nell'immaginazione: siamo lavoratori perché andiamo tutti i giorni nel nostro ufficio in un determinato edificio, siamo studenti perché andiamo nella stessa aula della scuola.

In sostanza, per il nostro cervello Zoom, Meet e le altre piattaforme di videoconferenza non sono luoghi, quindi non attivano il legame delle esperienze che abbiamo attraverso di loro con la nostra memoria autobiografica. Ecco perché tutti gli incontri online sembrano uguali e alla fine della giornata ci sentiamo vuoti e stanchi (la cosiddetta *Zoom fatigue*). L'esperienza di assenza di luogo indebolisce il senso di identità professionale, che non si sviluppa solo nelle esperienze tra le persone, ma anche con il luogo che rappresenta il contesto in cui manifestiamo la nostra attività.

Infine, le interazioni sociali naturali producono una sincronia da cervello a cervello nelle oscillazioni neurali, che è collegata alla sincronia

comportamentale. In altre parole, in un gruppo di persone che passa del tempo insieme i movimenti corporei si coordinano perché le oscillazioni neuronali si sincronizzano, un po' come se i corpi iniziassero a muoversi insieme. È una sensazione che chiunque di noi ha provato nella vita, e che probabilmente ha giudicato una falsa percezione. Le neuroscienze, al contrario, ci dicono che le oscillazioni neuronali sono anche influenzate dalle dinamiche sociali, e che questa magia non avviene con le videoconferenze. Questi risultati suggeriscono che il semplice spostamento dell'ufficio e dei processi di apprendimento all'interno di una piattaforma di videoconferenza non è una soluzione efficace e, a lungo termine, può erodere la cultura aziendale e la comunità scolastica. Non ci dice, però, che questo sia l'unico modo per usare gli spazi digitali, ma che un uso efficace della tecnologia richiede di reimmaginare il modo in cui il lavoro e l'insegnamento vengono svolti.

Il Metaverso e la Comunità di Pratica

Mentre scriviamo questo libro, lo smartphone sembra essere il *medium* principale attraverso cui accedere allo spazio digitale. Una porta stretta, che impedisce a gran parte di quel che siamo di accedere all'altrove, di sentirci davvero in un «luogo» reale. Questa situazione, che ora appare inevitabile, verrà presto superata. Non abbiamo ancora visto davvero il Paradiso che stiamo (o stanno, a seconda dei punti di vista) inventando, il Sole che sta generando l'alba dei nuovi dèi. Ne ha parlato molto chiaramente Mark Zuckerberg in un'intervista a Casey Newton, specificando che quel che sta per nascere ha un nome preciso: è il «Metaverso».

A tutta prima l'effetto è quello di un termine che sembra uscito da un romanzo cyberpunk degli anni Novanta, e in effetti è proprio da lì che proviene. In *Snow Crash*, il romanzo amato dai fondatori di Google Sergey Brin e Larry Page, l'autore Neal Stephenson conia questo termine per descrivere uno spazio virtuale condiviso collettivo, creato dalla iperconvergenza di realtà fisica migliorata virtualmente e di uno spazio virtuale fisicamente persistente, oltre alla somma di tutti i mondi virtuali, realtà aumentata e internet.

«Puoi pensare al metaverso come a un internet incarnato» ha detto Zuckerberg «dove invece di visualizzare solo i contenuti, ci sarai dentro, e … le interazioni che avrai saranno molto più ricche, sembreranno reali. Sarai in grado di sederti come un ologramma sul mio divano, o sarò in grado di sedermi come un ologramma sul tuo divano, e ci sembrerà di essere nello stesso posto, anche se siamo a centinaia di miglia di distanza.»[7] Come ha notato Nicola Zamperini, l'idea solo all'apparenza contraddittoria è quella della «videopresenza», il cui obiettivo sarà conciliare la presenza della persona e la sua relazione con noi con l'assenza del suo corpo fisico. Non si tratterà solo dell'implementazione della VR, cioè della realtà virtuale, perché se Facebook intende passare da essere «un'azienda di social media a essere un'azienda del metaverso», parte di questo nuovo spazio sarà (ed è già) governato, più che dagli stati «ordinari», dalle meta-nazioni digitali.

La scrittura al tempo di Platone

Al tempo di Platone la scrittura e la lettura generavano un effetto di straniamento, molto simile a quel che potrebbe accadere oggi in un teatro dove un'attrice recitasse la parte di una donna che esperisce la realtà virtuale indossando un ingombrante visore VR. Se si fosse posto in scena un uomo intento a leggere un libro, la reazione del pubblico della Grecia antica sarebbe stata una sonora risata. Il corpus collettivo di conoscenze, l'*hard disk* della sapienza antica, era affidato infatti all'oralità, e l'umano immerso nella lettura di un testo scritto sembrava folle. Una «tecnica» nuova stava generando l'accesso a un altro mondo, ma era ancora difficile da comprendere.

La scrittura, infatti, è innanzitutto una *techne*. Con questo termine, solitamente tradotto con «arte», gli antichi intendevano un insieme molto ampio eppure preciso: era *techne* qualsiasi capacità pratica, intellettuale o manuale di svolgere un procedimento attraverso una strategia, una «regola». La *techne* comprendeva quindi, oltre al «sapere», il «saper fare»: anche la caccia e la cucina, in Platone, rientrano in questa categoria. Ciò che accomuna le arti è proprio il saper «portare alla vita»: la capacità, acquisita attraverso la pratica, di riconoscere nel mondo ciò che si sa. Sono armi

pericolose, esplosivi capaci di distruggere enormi porzioni di senso, ma anche di liberare aprendo nuovi varchi.

Lo scopo del multiverso, a questo proposito, è l'utilizzo della tecnologia per generare e supportare una *Comunità di Pratica* (COP), capace di generare un'esperienza collettiva ottimale di *Networked Flow*, di flusso relazionale.[8] Come hanno messo in evidenza gli studi di Andrea Gaggioli, videogame come *Fortnite* o *Among Us* sono esempi di comunità di successo pur essendo prive di un luogo fisico in cui riunirsi, perché generano la cosiddetta «zona collaborativa di sviluppo prossimale» nella quale le azioni degli individui e quelle della collettività sono in equilibrio, e si stabilisce un senso di «presenza sociale».

Così come oggi sappiamo che lettura e scrittura possono offrire – anche se in modo diverso – quella «presenza» che secondo gli antichi sapevano dare soltanto l'oralità e la comunanza fisica, allo stesso modo possiamo immaginare che la realtà virtuale possa essere in grado di attivare i neuroni GPS e di generare empatia, permettendo lo sviluppo di relazioni molto più autentiche e coinvolgenti di quanto accada nelle riunioni virtuali via webcam.

Per superare la mancanza di un luogo comune, la comunità di pratica potenzia il senso di interrelazione degli utenti attraverso pratiche congiunte che consentono lo sviluppo delle relazioni reciproche e la condivisione delle informazioni. Utilizzano strumenti (tecnologici e non) per costruire una memoria organizzativa e un insieme condiviso di risorse che consentano loro di risolvere i problemi nel loro dominio di interesse, e sviluppano attività capaci di generare un «contagio di flusso» tra i membri, caratterizzato da comprensione reciproca, alta motivazione intrinseca ed emozioni positive condivise.[9] Creano, in altre parole, nuovi miti e riti collettivi.

VIII
La *koinè* e il politicamente corretto

> È ai Greci che ci rivolgiamo quando siamo stanchi della vaghezza, della confusione, del cristianesimo e delle sue consolazioni, della nostra stessa epoca.
>
> VIRGINIA WOOLF, *On Not Knowing Greek* [1]

La manipolazione della lingua

In questi anni la riflessione sul linguaggio riempie le discussioni su social network, giornali e televisione e porta spesso allo scontro tra chi ha posizioni contrastanti. Parlare di femminili professionali (la ministra, la sindaca, la presidente) o di termini per descrivere i fenomeni (femminicidio) o di parole offensive da non usare più (ne*ro, f*ocio) o l'introduzione di caratteri tipografici non binari (ə) accende gli animi, e questi cambiamenti vengono percepiti come una manipolazione della lingua.

La lingua viene vista da molte persone come qualcosa di immutabile che viene forzato con violenza, ma non è di certo la prima volta che accade qualcosa di simile. Anche in questo caso, l'Antica Grecia può aiutarci a ritrovare la complessità di un fenomeno come questo.

La nascita del greco

La lingua greca antica (greco comune o protogreco), si è sviluppata intorno al secondo millennio a.C. probabilmente a partire dal complesso e misterioso indoeuropeo, da cui deriva una grandissima parte delle lingue moderne. È probabile che alcune popolazioni indoeuropee siano arrivate

nella penisola greca e nelle isole all'epoca della civiltà micenea, portando con sé una prima forma di questa nuova lingua.

Non ne conosciamo tutta la storia, perché anche in questo caso ci rimangono pochissime testimonianze e in quel periodo la scrittura scomparve, o quantomeno non ne abbiamo trovato traccia. Abbiamo quindi scarse informazioni sulla sua nascita, sulla sua diffusione e sulla pronuncia. Sappiamo, però, che in quel millennio sono accadute molte cose che fatichiamo a spiegarci e che ci impediscono di ricostruire il percorso che collega il protogreco con il greco antico. [2]

In ogni caso, nel primo millennio a.C. apparve effettivamente il greco antico, una lingua già costituita e complessa, piena di innovazioni e del tutto indipendente dalle radici indoeuropee. Possiamo intuire che il mutamento della lingua – com'è sempre avvenuto – fosse legato a trasformazioni politiche, economiche, sociali, commerciali. Sebbene i Greci non abbiano costituito uno Stato unitario dal punto di vista politico se non in tempi recenti, si sentirono sempre un popolo unito, pur con differenti dialetti. Si trattava comunque di una cultura che si riconosceva in un'identità forte, distinta dalle altre.

Il greco classico e la concezione del tempo

C'è un grande pregiudizio difficile da smantellare: l'idea che il proprio modo di vedere il tempo sia naturale e comune a ogni civiltà umana. In realtà, la concezione del tempo dipende moltissimo dalla visione del mondo e dalla cultura in cui si è immersi, e ha quindi un effetto sulla grammatica della lingua. Uno degli aspetti affascinanti del greco antico, a questo proposito, è proprio un'idea del tempo del tutto diversa rispetto alla nostra.

Per i Greci era fondamentale il «come», non il «quando»: il processo e il suo sviluppo, non il momento di inizio e fine di qualcosa. Mentre noi impariamo a riconoscere e distinguere i tempi verbali già dalla scuola primaria, per i Greci a essere importante era l'«aspetto», cioè la qualità dell'azione. L'aspetto si concentrava sulla compiutezza o l'incompiutezza di qualcosa, più che sul tempo e sulla misurazione. Indicava il modo in cui l'azione stava accadendo e il punto di vista di chi ne parlava.

In fondo, l’ossessione per il «quando» è ciò che ci provoca ansia e bisogno di controllo, che ci fa sentire sempre che la vita è breve e bisogna correre per tagliare in fretta il traguardo. È quello che Seneca ha cercato di dire nel *Discorso sulla brevità della vita*, spingendo i propri contemporanei a non lamentarsi della lunghezza insufficiente, ma a percepire la profondità dell’esistenza.[3]

È anche la ragione per cui nella filosofia antica il cuore del percorso di fioritura non era conoscere se stessi, ma prendersi cura di sé. Oggi, al contrario, sviluppiamo l’ossessione per l’indagine personale, per l’interiorità, per la conoscenza di qualcosa che non potremo conoscere davvero mai, e anziché prenderci cura di noi ci feriamo, ci usiamo violenza, ci facciamo del male, ci vivisezioniamo, ci colpevolizziamo se non siamo abbastanza performativi.

Questa diversa percezione delle cose nel greco antico era incarnata in particolare dall’aoristo, un aspetto che fatichiamo a capire e che fa impazzire chi si trova a fare le versioni di greco, perché costringe a dare una connotazione temporale a un aspetto che non ne aveva alcuna: l’aoristo non ha presente, passato, futuro, ma descrive l’azione che si compie. Il tema del futuro, tra l’altro, era del tutto assente nella lingua greca: si parlava di attesa e desiderio, ma non di futuro propriamente detto.

La lingua greca raggiunse il suo livello di maggiore fioritura durante la composizione dei poemi omerici che, pur basati sul dialetto ionico, contenevano vari elementi di altri dialetti. *Iliade* e *Odissea* erano il racconto di un popolo pieno di differenze, con identità individuali molto forti, ma che si riconosceva come ellenico. Sono presenti, forse per via di una lunga trasmissione orale, vari elementi dialettali, sebbene la base sia il dialetto ionico, e come abbiamo visto nei capitoli precedenti divennero una vera e propria enciclopedia di conoscenza e di educazione sentimentale. Si trattava di un manuale pratico per vivere, agire, pensare, comportarsi come un vero greco.

Nel corso dei secoli, però, la complessità del greco antico iniziò a cambiare, perché la comunità dei parlanti – come sempre accade – modellò la lingua in base alle proprie esigenze. Quello che accadde alla lingua accadde anche agli dèi: i Greci entrarono in contatto con nuovi popoli, visitarono nuove terre, scoprirono l’Asia, si resero conto che il mondo era molto più intricato di quanto avevano immaginato, e quindi la lingua usata

fino a quel momento, così come gli déi, non era più sufficiente a sostenere quella complessità.

Oltre a singolare e plurale, il greco antico possedeva anche il numero «duale», di derivazione indoeuropea, che indicava due sole persone o cose, oppure il fatto che un'azione fosse compiuta da due sole persone. Era una caratteristica importante nel dialetto attico ma assente in quello ionico, si ritrova poco nei testi scritti – sebbene Platone lo usasse spesso – e finì con l'essere progressivamente dimenticata.

Chi viveva nelle colonie non lo considerava necessario, perché aveva bisogno di una lingua più veloce e leggera, quindi meno raffinata, che tenesse il passo di un progresso rapido e di numerosi viaggi e commerci, e di conseguenza lo perse probabilmente senza rendersene conto. Si mantenne soprattutto nella parte più rurale e contadina della Grecia, lontana dalle coste e meno soggetta a scambi commerciali.

Ci fu in seguito il tentativo di riportarlo in vita da parte degli autori atticisti, membri di un movimento nato nel I secolo a.C. che voleva restituire al dialetto attico la sua «purezza». Come sempre accade, però, nonostante la loro importanza culturale non furono in grado di cambiare il corso della storia della lingua, e quindi di manipolare il modo di parlare delle persone.

L'ellenismo

Oltre ai cambiamenti dovuti alla colonizzazione greca, ai viaggi e agli scambi commerciali, ci furono altre vicende politiche che modificarono in modo irreversibile la cartografia e la lingua della Grecia antica, a opera di Filippo il Macedone e suo figlio Alessandro Magno.

Con la battaglia di Cheronea del 338 a.C., Filippo privò di ogni indipendenza le *poleis*, che passarono sotto il suo dominio. Ogni città-Stato perse potere e libertà, e i Greci si trovarono immersi in una cartografia del tutto nuova e molto più grande. La politica non era più un fatto pubblico e l'*ethos* non era più il fondamento della propria identità, ma ogni cosa veniva decisa da sovrani che governavano con le loro corti in città molto lontane.

Le misure economiche, i riti religiosi, la burocrazia assunsero forme e dimensioni estremamente diverse, arrivando a includere tutto il mondo fino ad allora conosciuto con l'avvento di Alessandro.

Fu grazie a lui che i confini si spinsero fino all'India, conquistando tutta l'Asia Minore, l'Iran, Babilonia e l'Egitto, spostando quindi l'asse da Atene e dalle altre *poleis* a nuovi centri di potere. La vita intellettuale si trasferì ad Alessandria d'Egitto, ad Antiochia, a Pergamo, costringendo le antiche città a vivere del ricordo del passato.

Durante l'ellenismo, cioè l'epoca che va dalla morte di Alessandro Magno (323 a.C.) alla nascita dell'Impero romano (31 a.C. circa), i culti e le tradizioni greche che prima erano avvolti da un'aura di sacralità finirono col diventare intrattenimento, iniziarono a confondersi con altri culti e altre tradizioni, portando gli dèi al crepuscolo. Tutto questo ebbe, ovviamente, un enorme effetto anche sulla lingua.

La nascita della κοινὴ διάλεκτος

Quando cambia la cartografia della realtà, cambiano sempre anche le esigenze comunicative, e l'aumento della diffusione di una lingua e la velocità dei suoi scambi comportano una sua semplificazione.

Accadde, come abbiamo visto, nel giro di qualche generazione: Platone (427-347 a.C.) fu maestro di Aristotele (384-322 a.C.), che fu insegnante di Alessandro Magno (356-323 a.C.), il quale in una manciata di anni conquistò il mondo allora conosciuto, annettendo la Grecia all'Impero macedone e usando nuovi strumenti di comunicazione mai visti prima: la moneta, per esempio, oltre che un valore economico assunse un ruolo fondamentale nella diffusione del potere.

Nel giro di pochi decenni, quindi, la lingua con cui Platone aveva scritto i dialoghi mutò, come probabilmente lui stesso aveva immaginato: il greco venne semplificato e parlato in Egitto, Persia, India, Iran e in tutti i paesi arabi per le comunicazioni commerciali e istituzionali.

La *koinè* (κοινή), cioè la lingua comune, si diffuse soprattutto grazie ad Alessandro e rimase la lingua franca fino al 1453, anno della caduta dell'Impero bizantino, nel periodo in cui i linguisti pongono la nascita del greco moderno. Il greco alessandrino non cancellava le altre lingue, ma

serviva come ponte tra popoli che non si sarebbero compresi altrimenti. Era una lingua di potere, ma portava con sé tutta la conoscenza e la produzione artistica e letteraria di Atene. Non a caso, fu scelta dalla nuova religione cristiana per diffondere il proprio messaggio a popoli nuovi.

La *koinè* divenne dunque una lingua franca, un po' come l'inglese di oggi, ma dovette semplificarsi e abbandonare progressivamente tutte le sfumature che la rendevano complicata a chi non la parlava già. La *koinè* venne parlata dalla Grecia fino all'India, e venne introdotta la concezione del tempo, a svantaggio dell'aspetto. Il valore aspettuale del perfetto fu cancellato e l'aoristo rimase, ma con uno spostamento di significato: non indicava più l'assenza di tempo, ma un'azione compiuta (cioè quello che prima era indicato dal perfetto).

Si perse la distinzione tra le vocali lunghe e quelle brevi, perché molto difficile da percepire, con la conseguenza che si commettevano tantissimi errori ortografici. Sparì l'ottativo, sparirono le sfumature. Antoine Meillet scriverà che la perdita dell'ottativo riflette una diminuzione di delicatezza nel greco: è la perdita di un'eleganza da aristocratici. Non possiamo non tornare al momento in cui, nel *Gattopardo* di Giuseppe Tomasi di Lampedusa, ha luogo il ballo nel salone di Palazzo Ponteleone a Palermo, dove accade un fatto che ci mostra cosa intendesse dire Meillet. Mentre il Principe di Salina si guarda intorno ammirando il pregio dei broccati e degli ori, Calogero Sedàra, un tempo suo faccendiere e adesso una specie di imprenditore quasi più ricco di lui, gli dice al riguardo che «cose di quel tipo non se ne fanno più, al prezzo attuale dell'oro zecchino». Dove il Principe riconosceva il «valore», Sedàra osservava esclusivamente il «prezzo». I suoi occhi vispi si guardavano intorno ma erano insensibili alla grazia, attenti soltanto al tornaconto economico.

Per Don Fabrizio, quel senso di morte e decadenza della sua classe nobile è dovuto a persone come Sedàra, alla loro avarizia e avidità, all'incapacità di guardare la bellezza senza giudicarne il prezzo.

Indubbiamente, la *koinè*, in quanto lingua franca e semplificazione del dialetto attico parlato ad Atene, perse i tratti unici, le sfumature, la potenza, a favore dell'agilità, della velocità e della facilità di comprensione. Anche la produzione letteraria della stessa Atene non fu più quella del tempo di Pericle, e avvennero numerosi spostamenti e livellamenti di significato.

Non si può dire che la *koinè* fosse il miglior risultato possibile, ma sarebbe come confrontare il *globish* (cioè una lingua inglese semplificata, diffusa in particolare grazie a internet) con l'inglese di Virginia Woolf: descrivono mondi diversi, nascono in luoghi diversi; il *globish* è parlato da persone portatrici di una grande varietà di inflessioni, accenti, culture, e non ha quella specifica visione del mondo che ritroviamo nelle lettere e nei romanzi della scrittrice londinese.

A due millenni e mezzo di distanza possiamo intuire che la nascita della *koinè* ha rappresentato la morte e la perdita di qualcosa di precedente, e che da lì è iniziato un nuovo mondo. Non abbiamo più le storie, non abbiamo i riti, non abbiamo i miti e, di conseguenza, non abbiamo più neppure le parole per spiegare quelle percezioni particolari per cui esistevano valori aspettuali, duale e altre mille sfumature. Abbiamo la sensazione di aver perso qualcosa. Sta forse succedendo di nuovo?

Il linguaggio inclusivo

In effetti, è innegabile che qualcosa di sostanziale stia accadendo anche oggi e che stia generando grandissima confusione. La soglia della sensibilità e dell'attenzione nei confronti del linguaggio si sta alzando moltissimo e, ancora una volta, questo è un *pharmakon*: può essere un'ottima cosa se usata nella giusta misura, alla ricerca di nuovi punti interrogativi sulle parole, sui pensieri e sulle azioni; diventa un veleno se invece ci si trasforma in giustizieri perennemente a caccia degli errori altrui.

Non è mai accaduto, del resto, che così tante persone abbiano percepito la trasformazione nel momento in cui stava avvenendo. Se la *koinè* fu la conseguenza di un nuovo ordine politico e accadde senza la partecipazione delle popolazioni conquistate da Alessandro, oggi invece la comunità dei parlanti sta imparando a conoscere il potere delle parole e a interrogarsi sui cambiamenti linguistici. [4]

Le parole creano la realtà, e quelle che usiamo dicono molto del nostro mondo, dei nostri orizzonti, di noi stessi. Non sono tutte uguali, non sono mai neutre, ma definiscono la nostra visione. Talvolta, alcune parole possono essere difficili da trovare nella propria lingua, e allora – proprio come accaduto con la *koinè* – vanno costruite o importate. Oggi per parlare

di diversità e inclusione si usano molti termini inglesi, per esempio, perché negli Stati Uniti questo dibattito è nato molto prima rispetto a noi. Se in Italia ci sono voluti anni per introdurre il termine «femminicidio» per indicare l'omicidio di una donna da parte di un uomo (compagno, padre, ex marito, fratello) che volesse affermare il possesso su di lei, per altri fenomeni non abbiamo ancora le parole adatte.

Negli Stati Uniti la parola *woke* indica la persona sveglia, cioè sensibile alle ingiustizie sociali e attenta alla rappresentazione e alle questioni legate a diversità e inclusione. Un termine scivoloso – può solleticare la tua vanità convincendoti di essere in uno stato di veglia mentre tutti gli altri dormono – ma che in Italia non esiste, così come non abbiamo equivalenti di espressioni come *mansplaining*, *cat calling*, *manspreading*, *safe space*, *cancel culture*, *trigger warning*, *virtue signaling*, *identity politics*.

Di fronte ai termini stranieri c'è sempre chi dice che la nostra bella lingua italiana viene così violata e deturpata, un po' come gli atticisti fecero molto tempo fa riguardo alla *koinè*. Il punto, però, è che usiamo da millenni lingue franche per intendere fenomeni sempre più vasti e complessi, ed è vero che in questo modo si rischia di perderne le sfumature, ma è proprio attraverso la semplificazione che è possibile una comprensione ad ampio raggio.

Del resto, la lingua italiana è il prodotto recentissimo e sempre in movimento di un insieme di dialetti che la comunità dei parlanti ha impastato, trasmesso oralmente, deturpato e mischiato ad altre lingue per secoli. La lingua siciliana è piena, per esempio, di termini arabi, normanni, spagnoli, greci, ma anche inglesi e turchi, esattamente come la sua cucina e come ogni altro prodotto culturale. Non c'è niente di puro quando si parla di esseri umani, perché siamo una continua mescolanza.

Il «politicamente corretto»

La lingua è una sostanza incontenibile, e ogni volta che cerchi di proteggerla la stai soffocando. I cambiamenti linguistici di questi anni, però, vengono vissuti da una parte della società civile non come una mutazione fisiologica della lingua ma come un'imposizione: è la «dittatura del politicamente corretto».

Secondo Geoffrey Hughes, il concetto risalirebbe a Mao Tse-tung, e in particolare al suo editto del dicembre 1929 sulla correzione delle idee sbagliate nel Partito comunista cinese. Seguendo la ricostruzione del linguista Federico Faloppa, fino alla seconda metà degli anni Ottanta l'idea di «correttezza politica» era utilizzata all'interno dei movimenti di sinistra di tutto il mondo, e suggeriva la necessità di avere coerenza tra idee e azioni, cercando sempre di fare e pensare la cosa giusta seguendo fedelmente la linea del partito. [5]

L'espressione iniziò a circolare al di fuori di quell'ambiente proprio a metà degli anni Ottanta, ma stavolta con una connotazione ironica e derisoria. L'acronimo P.C. venne infatti creato dai repubblicani negli Stati Uniti, che ne riuscirono a capovolgere il significato. In quel periodo, molte università stavano creando nuovi dipartimenti che per la prima volta intendevano dare risalto ai contributi culturali di gruppi precedentemente esclusi dal mondo accademico e dal canone, come afroamericani, minoranze etniche e religiose, persone LGBT+. Si trattava di campi di studi, per esempio quelli legati ai *gender studies*, che riflettevano su nuove realtà sociali e cercavano di decostruire le sovrastrutture culturali che non erano mai state messe in dubbio prima d'allora, anche grazie ai movimenti di emancipazione, alle lotte antirazziste e alla filosofia post-strutturalista di Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss e Gilles Deleuze. Del resto, le modifiche ai programmi di studio universitari erano lo specchio del cambiamento sostanziale della popolazione studentesca e più in generale nella popolazione degli Stati Uniti. [6]

Secondo i conservatori, questi cambiamenti rappresentavano una minaccia nei confronti della cultura tradizionale e miravano a cancellare i classici occidentali e la memoria storica, stravolgendo del tutto gli ideali e i valori americani. Fu in questo periodo – secondo autrici come Jane Mayer e Wendy Brown – che una rete di donatori repubblicani iniziò a riempire di fondi privati le università, in modo da frenare il cambiamento e creare una sorta di «contro-intellighenzia». [7]

Il 28 ottobre 1990 sul «New York Times» uscì *The Rising Hegemony of the Politically Correct*, un reportage di Richard Bernstein sull'attivismo studentesco a Berkeley secondo cui si stava imponendo una sorta di atteggiamento «corretto» verso i problemi del mondo e su tutti i temi legati

a razza, ecologia, femminismo, cultura e politica estera, una vera e propria ideologia non ufficiale dell'università che non era possibile contraddire e che minava la libertà di espressione. Secondo Bernstein, i college statunitensi erano minacciati da una crescente intolleranza, una chiusura del dibattito, una pressione a conformarsi giustificata dall'idea di correttezza di comportamento o, come si direbbe oggi, dal «buonismo».

L'articolo di Bernstein generò una reazione a catena, e a novembre dello stesso anno la giornalista del «Wall Street Journal» Dorothy Rabinowitz scrisse che nei college americani esisteva un fanatismo ideologico che rappresentava una vera minaccia culturale oltre che fisica per tutti i suoi oppositori. A dicembre 1990, «Newsweek» – che all'epoca contava circa tre milioni di lettori – dedicò la sua copertina alla *thought police*, la «polizia del pensiero», allertando i lettori sul modo politicamente corretto di parlare di razza, sesso e idee. All'interno della rivista ci si chiedeva se la tendenza a offendersi per linguaggio e comportamenti scorretti fosse un nuovo illuminismo o una nuova forma di maccartismo, di segno politico diverso ma ugualmente lesivo della libertà di espressione.

Nel gennaio 1991 un approccio simile fu condiviso dal «New York Magazine», che dichiarò che i «nuovi fascisti» stavano mettendo le mani sulle università americane, e nell'aprile di quell'anno la «nuova intolleranza» sarebbe stata oggetto di un articolo su «Time Magazine»; a giugno uscì un libro di Dinesh D'Souza, commentatore politico indiano-americano secondo cui le politiche di ammissione che prendevano in considerazione la razza stavano producendo una nuova segregazione nel campus e rappresentavano un attacco agli standard accademici, che diventavano sempre più inconsistenti per l'ansia di inseguire il nuovo trend. In sostanza, la tesi era che non si venisse selezionati nelle università americane di prestigio (quelle della cosiddetta Ivy League) per merito, ma perché parte di una minoranza etnica o di genere femminile. Una specie di discriminazione al contrario. [8]

Questi discorsi hanno iniziato a diffondersi anche in Italia a partire da quegli anni, esplodendo però solo con l'avvento dei social network, e associando l'idea stessa di lotta contro le discriminazioni al piagnisteo, all'ipocrisia e a una suscettibilità estrema, decisa a fare a pezzi tutto quel che non passa dagli stretti standard di correttezza espressi dalla nuova morale egemone.

Il politicamente corretto viene descritto come uno strumento propagandistico che usa la retorica e le tecniche di cancellazione e silenziamento, e dunque impedisce di pensare con la propria testa. I detrattori trasmettono l'idea che dietro certe rivendicazioni ci siano in ogni caso retropensieri, secondi fini o una cieca ideologia, attraverso una tecnica di dissuasione e una manipolazione della percezione. In questo modo l'idea di politicamente corretto diventa un *frame*, una cornice di interpretazione di ogni discorso su diversità e discriminazioni. [9]

Ogni iniziativa progressista può essere quindi bollata come esagerata, esaltata e buonista, portata avanti dai radical chic, cioè da rivoluzionari borghesi da salotto, pieni di idee radicali ma con una vita comoda e privilegiata, secondo la definizione che ne diede Tom Wolfe in un numero del «New York Magazine» del 1970, in cui diede vita a questa espressione. Le misure volte alla difesa delle minoranze e al riconoscimento dei loro diritti non sarebbero altro, quindi, che gli sfizi di un'élite che non si rende conto che c'è ben altro a cui pensare. Questioni di lana caprina, specie quando hanno per oggetto l'inclusività del linguaggio.

Attraverso il discorso sul politicamente corretto e il cosiddetto benaltrismo (in inglese *whataboutism*), è stato possibile restituire nell'immaginario pubblico l'idea di una profonda divisione tra la classe intellettuale – che si strappa le vesti per il femminile di ministro, sindaco e ingegnere – e la gente comune, che è davvero schiacciata dalle diseguaglianze e non sa come arrivare alla fine del mese. Quest'opera si è compiuta, va detto, soprattutto perché ha trovato uno spazio vuoto, un terreno fertile e l'incapacità (o il disinteresse) della classe intellettuale di penetrare la società civile.

In ogni caso, questo *frame* narrativo riduce il discorso sui diritti a una questione puramente formale e linguistica, e in questo modo scredita ogni battaglia per il superamento delle diseguaglianze, ogni interlocutore che se ne faccia portatore, e quindi chiude ogni possibilità di dialogo e di riflessione su ciò di cui si sta parlando e ogni prospettiva diversa dalla propria.

La cultura della cancellazione

Il 7 luglio 2020 «Harper’s Magazine» ha pubblicato una lettera aperta, firmata tra gli altri da Salman Rushdie e Margaret Atwood, che ha fatto immediatamente il giro del pianeta. Nel testo si esprimeva disagio rispetto alla tendenza a eliminare le opinioni diverse dalla propria, boicottando le opere di letteratura, cinema, musica, arte di persone del presente e del passato con idee ritenute inaccettabili. Il disagio era rivolto al movimento attivista che, a seguito della nascita del fenomeno #metoo del 2017, ha iniziato a far sentire la propria voce e a denunciare opere con messaggi problematici e artisti che avevano ricevuto accuse o sentenze per reati sessuali.

La lettera ha suscitato reazioni negative in tutto il mondo, tanto che alcuni firmatari hanno deciso di fare un passo indietro, sostenendo di non averla letta con attenzione prima di firmarla. Ciononostante, è passata ancora una volta l’idea che quella in cui viviamo sia la dittatura del politicamente corretto, basata sulla cultura della cancellazione (*cancel culture*).

Eppure, se censura e dittatura sono armi di chi ha il potere culturale, economico, mediatico, questo non è certo nelle mani delle persone che fanno parte di minoranze, comunità LGBT+, nere, musulmane, con disabilità. Non è un caso, per esempio, che le persone nere italiane che si battono per l’antirazzismo e che chiedono la cittadinanza si muovano sui social network: a fronte di centinaia di profili, riviste, collettivi antirazzisti, pressoché niente di quella produzione finisce sui media tradizionali. Mentre attraverso i social possono creare una comunità che li ascolti e amplifichi il messaggio, in televisione e sui giornali sono ancora del tutto invisibili, quindi realmente e sistematicamente cancellati.

Del resto, uno scontro frontale come quello sui prodotti culturali, la letteratura del passato e il linguaggio inclusivo viene spesso fagocitato e semplificato dai giornali, specie da quelli italiani. Capita molto di frequente che un fatto trascurabile accaduto in qualche paese del mondo si trasformi in Italia in un vero e proprio caso di censura: a gennaio 2021, nel giro di pochi giorni, giornali e social hanno dato ampio spazio alla notizia di un’insegnante di una scuola superiore del Massachusetts che ha deciso di eliminare Omero dal programma della sua classe di quell’anno, e poi a

quella secondo cui su Twitter un utente inglese avrebbe detto che *Grease* sarebbe un film invecchiato male, perché misogino e razzista.

In ogni caso la notizia, se c'è – come nel caso delle polemiche su *Tom & Jerry*, *Via col Vento* o *Aladdin* – viene lanciata in modo da provocare immediata indignazione e confermare che viviamo in un'epoca dittatoriale in cui «non si può più dire niente».

Non si può più dire niente

A marzo 2021, Alexi McCammond, da poco direttrice di «Teen Vogue», si è dimessa dopo che qualcuno aveva tirato fuori una serie di tweet offensivi e razzisti che aveva scritto a diciassette anni. Una serie di altri licenziamenti illustri negli Stati Uniti sono andati nella stessa direzione.

Qual è la ragione per cui vengono prese queste decisioni? Come sostiene Ezra Klein, non si tratta di scelte compiute da chi esprime indignazione per gli scheletri nell'armadio del bersaglio di turno, ma dei vertici delle aziende.[10] Quando accade un fatto simile l'epurazione pubblica può rivelarsi conveniente, perché in questo modo si identifica la mela marcia e non si tocca tutto il resto, come nel caso dei licenziamenti illustri a FoxNews all'epoca del #metoo, che portarono alle dimissioni Roger Ailes senza smantellare il sistema che gli aveva permesso per decenni di abusare delle proprie dipendenti.[11]

La «cancellazione» rappresenta un modo veloce ed efficace per liberarsi di un problema – un dipendente che genera un'attenzione pubblica e minaccia i profitti, l'influenza e la reputazione di un datore di lavoro – e far capire alla società civile che l'azienda non tollera certi comportamenti ed è dalla loro parte, quindi non devono perdere fiducia o boicottarla. Non è dunque una questione di coscienza civile, ma di convenienza economica.

È esattamente per questa ragione che è importante non cancellare la conflittualità, ma viverla profondamente. L'esclusione e la rimozione possono sembrare vittorie, ma sono soluzioni semplici a problemi complessi, quindi nascondono spesso un lato oscuro della medaglia.

Critica della ragion cinica

Il cambiamento sociale a cui stiamo assistendo è talmente complesso e repentino che ogni persona sceglie di aderire a una visione del mondo e si convince di stare dalla parte giusta: la mia posizione è quella vera e questo mi conforta, perché in tempi così incerti ho delle sicurezze, delle credenze a cui affidarmi.

Oltre alle idee specifiche, però, è bene prestare attenzione all'atteggiamento e alla postura con cui si entra in dialogo con chi ha idee diverse. Un tono molto diffuso è infatti quello cinico, proprio di chi ha come scopo il mostrare a tutti l'impossibilità di un cambiamento, della fuga dalla gabbia del presente. Il cinismo oggi si manifesta sia con rabbia e aggressività che con la derisione, come fa Nelson, personaggio dei *Simpson*, quando punta il dito verso i compagni e dice «Ha-ha» perché li ha colti in fallo. Oggi chi cerca di cambiare le cose viene giudicato illuso, idealista o falso, perché l'idea alla base è che la vita in comune non abbia senso.

È la profezia autoavverante secondo cui non c'è niente da fare per evitare che le cose continuino ad andare male: la «società» non esiste; a esistere sono soltanto gli individui, immersi in una concorrenza perenne. Nulla tiene insieme le persone tra loro, non c'è alcun tipo di collante sociale, di scopo comune, di senso condiviso e di valori: non c'è azione che non si giustifichi attraverso il guadagno personale. Le battaglie per i diritti non sono accettabili perché è impensabile che qualcuno abbia a cuore la vita di un altro concorrente, dunque ogni gesto è mosso da desiderio di conquista. Non è concepibile l'atto disinteressato, di conseguenza chiunque è un imprenditore in perenne concorrenza con tutti gli altri, e l'azione collettiva è insensata, inutile e in malafede.

Spesso chi sceglie il cinismo finisce con il rafforzare l'impotenza riflessiva: la certezza agghiacciante, cioè, che le cose andranno male in ogni caso, nonostante qualsiasi sforzo, e che nulla si possa fare per evitarlo. Anche questo è un modo per dimostrare di essere più svegli degli altri, in fondo. Come ha scritto Timothy Morton, se riusciamo a mostrare a un'altra persona che è più paralizzata di quanto immagini, faremo la figura di una persona molto più sveglia e rivoluzionaria di lei.[12] Questo, però, nasconde un enorme pericolo: il chiudere la strada a qualunque possibilità di trovare una via d'uscita dal presente, perché la lucidità slegata da uno scopo diventa comunque paralisi. È il paradosso del realismo capitalista di Mark Fisher: più si è consapevoli della mancanza di alternative, più le alternative

vengono meno.[13] Il cinismo senza immaginazione, in altre parole, diventa una gabbia e conferma lo *status quo*, come un sogno – o un incubo – da cui non si riesce a uscire perché si è troppo consapevoli di star sognando.

In realtà, oggi il cinismo non è tanto un vizio del singolo quanto una caratteristica fondativa della società. Si è suscettibili verso le persone suscettibili, cioè si prova fastidio verso la richiesta da parte di «altri» di un cambiamento del linguaggio, della cultura, di nuovi diritti per umani e non umani. A questo proposito Peter Sloterdijk contrappone il cinismo (*Zynismus*) contemporaneo, una forma di vero e proprio disagio collettivo, al kinismo (*Kynismus*) dei filosofi cinici dell'Antica Grecia, che invece sapevano sgonfiare con arte i palloncini delle grandi idee e ambizioni.[14]

Il cinico contemporaneo sguazza nella sensazione di aver visto troppo, e ha la nausea davanti all'ingenuità e alla bontà. Sente il bisogno viscerale di mollare, di lasciarsi andare, di scoperchiare tutti i vasi e rovesciare le impalcature costruite faticosamente nei millenni per rendere meno doloroso l'abitare il mondo. Si sente «nuovissimo», quando in realtà il suo agire è terribilmente vecchio. Il cinico è convinto, in particolare, che il cercare di essere buoni non sia solo un errore, ma soprattutto un atto di malafede: perché nessuno, ai suoi occhi, vuole davvero prendersi cura di qualcun altro senza averne un tornaconto personale. Si è buoni solo per convenienza sociale, per apparire immeritatamente retti. Non esiste alcun gesto disinteressato.

È importante sottolineare, però, che a fare da contraltare al cinismo oggi c'è quella postura che – a partire dall'empatia nei confronti di ciò che succede alle altre persone – diventa performance, dunque ansia da prestazione. È la postura dell'attivista tossico, che per vanità o senso di colpa si fa carico di tutto il dolore altrui e finisce con il gettare addosso a chi non si cura delle disgrazie del mondo il proprio disprezzo, mostrandogli quanto sia ignorante, offuscato dal proprio privilegio e dunque colpevole di come vanno le cose.

Il dolore e il conflitto

Per superare queste polarizzazioni è cruciale recuperare un'erotica del conflitto, che permetta di far convivere dentro di sé idee contrastanti, dubbi

e punti interrogativi, così da esercitare il *polemos*, pistone eterno di contraddizione e dinamismo, attivatore delle sterminate collisioni che ci animano. Ed è la presa in carico dei propri conflitti interiori lo snodo da cui ripartire. Mancando questa educazione allo scontro primigenio dentro di sé, venendo meno l'idea eraclitea del *polemos* come guida di tutte le cose e del conflitto come generatore di incontri, ci si trincera nella propria *echo chamber*, che incarna una rinuncia escatologica alla complessità e quindi alla scoperta, e così facendo blocca qualunque forma di soteriologia, eliminando ogni possibilità di salvezza.

Come ha scritto il filosofo argentino Miguel Benasayag, il conflitto è un vero e proprio dispositivo ontologico, perché ciò che siamo somiglia molto più a un mare in tempesta che a un qualche tesoro ben nascosto immobile sotto la sabbia.[15] Per usare un'espressione di Byung-Chul Han, lo sguardo che abbiamo sul mondo è terrorizzato dal dolore, cioè algofobico (dall'unione di *algo* e *phobia*, ossia «paura del dolore»).

La democrazia non consiste nell'espulsione del dolore e del conflitto, come spesso rischiamo di pensare, ma nella possibilità di confliggere e soffrire insieme, di sentire e vedere il dolore dell'altro. Se dal rapporto che ha con la sofferenza è possibile comprendere ogni società, possiamo dire che oggi si tende a eliminare tutto ciò che è scomodo, che fa male, che rimette in discussione le nostre credenze, e stiamo diventando incapaci di contenere moltitudini e di vivere democraticamente. Il conflitto, al contrario, non solo è necessario ma è intrinseco al nostro essere. Negandolo, ci neghiamo.

Il motivo per il quale non abbiamo più dimestichezza con il conflitto è che abbiamo perso il contatto con la pluralità degli dèi. Stravolti e travolti dal monoteismo onnipervasivo, abbiamo pensato che l'unica modalità relazionale fosse quella imperativa e dogmatica: sottomettere e annullare l'alterità, la diversità, i fuochi contemporanei del potere, nel nome di un unico dio a cui «credere».

«*Dei quoque carminibus, si fas est dicere, fiunt*» scrive Ovidio: «Anche gli dèi, se è lecito dirlo, vengono a essere attraverso i canti».

Abbiamo gettato il divino nell'inesistenza, ma è giunta l'alba dei nuovi dèi.

IX
Gli dèi e gli algoritmi

> Il politeismo corrisponde meglio alla diversità delle nostre tendenze e dei nostri impulsi, cui offre la possibilità di esercitarsi, di manifestarsi: libero ognuno di essi di propendere, secondo la propria natura, verso il dio che gli si confà in quel preciso momento.
>
> Con un solo dio, invece, che fare?
>
> EMIL CIORAN, *Il funesto demiurgo* [1]

La distruzione dello spazio pubblico

I social network sono un *pharmakon*. Contribuiscono alla disgregazione dello spazio pubblico e all'avvelenamento del discorso, alla proliferazione della confusione e dell'incomunicabilità, ma al contempo rappresentano anche una via possibile per il ritorno a un pensiero pluralistico, una palestra per reimparare a vivere senza una verità unica, monolitica, fissa. I singoli utenti della «società delle opinioni» non costruiscono, infatti, nessun «noi» dell'agire comunicativo, non fanno cioè parte di un processo cooperativo di interpretazione e trasformazione del reale. Finiscono col distruggere lo spazio pubblico e col depoliticizzare la società:[2] alle folle e alle masse si sostituiscono gli «sciami»,[3] una molteplicità di individui isolati ma in comunicazione immediata e costante con una sterminata e intangibile *community*.

Eppure questi sciami digitali possono far emergere una nuova forma di razionalità politeista, alternativa alla razionalità dello spazio pubblico discorsivo con cui abbiamo costruito l'Occidente. Oggi non sembra possibile ricreare nel digitale un'assemblea o un luogo decisionale del «mondo precedente»: tutti i tentativi fatti in questa direzione si sono rivelati fallimentari. È cruciale, però, non pensare che tutto questo escluda qualunque possibilità di trasformazione positiva, e impegnarsi a osservare

la rete anche attraverso una prospettiva diversa, più «teologica», per capire cosa stiamo inconsapevolmente cercando di fare online e quali pratiche possiamo mettere in campo per manifestare un nuovo paradigma capace di riempire finalmente di senso le nostre vite.

I divini «big data»

I *big data*, per esempio, possono essere interpretati come grandi dèi in provetta che stiamo (ri)costruendo in laboratorio, capaci di conoscere, prevedere e orientare i nostri desideri, scopi e bisogni più profondi, come sa fare ogni dio che si rispetti.

Per capire la loro portata bisogna sgomberare il campo da un fraintendimento: i *big data*, infatti, non sono semplicemente i «dati grandi», o la mole sterminata di informazioni che ogni secondo viene prodotta online.

I *big data* sono algoritmi capaci di trattare innumerevoli variabili in pochissimo tempo e di elaborare nuovi collegamenti tra le informazioni, suggerendo pattern e modelli di interpretazione. Funzionano, quindi, esattamente come gli dèi omerici descritti da Julian Jaynes, che abitavano la mente bicamerale degli umani del tempo. Quegli dèi che erano fuggiti perché non riuscivano più a trasformare il materiale esistenziale di vite che si erano fatte troppo complesse, quei «sistemi di processione dei dati» che non funzionavano più oggi sono tornati, e hanno fatto dell'aumento di complessità la radice del proprio potere.

Quasi a evitare il riproporsi di un secondo crollo della mente, hanno usato la causa della loro sparizione – l'intensificazione degli scambi – come strumento per il proprio potenziamento. Oggi gli dèi si nutrono di quel che un tempo li sterminò, ossia la mescolanza, e portano nuove forme di governo prima d'oggi inimmaginabili, affini al concetto «di democrazia in tempo reale» di Pierre Lévy: collettività liquide di soggetti razionali immersi in un perenne dibattito collettivo e interattivo,[4] in cui il più intelligente della stanza è «la stanza stessa», ossia la rete che unisce persone e idee presenti, e le collega con quelle all'esterno.[5] L'Occidente, specializzato nella costruzione di paradisi infernali in cui fuggire

dall’insensatezza di un mondo senza dèi, sembra finalmente riuscito a creare un inferno paradisiaco che pullula di possibilità di redenzione.

«American Gods»

Uno straordinario affresco di questa possibile rinascita è offerta da Neil Gaiman in *American Gods*, romanzo e serie tv sulla battaglia tra antichi e nuovi dèi per il comando della coscienza degli americani. Qui l’America è descritta come il luogo dello scontro tra i vecchi dèi autoctoni e le innumerevoli divinità «altre», importate da ogni parte del mondo attraverso un’immigrazione secolare che ha costretto a una convivenza impossibile dèi africani, europei, asiatici, nativi americani.

Nell’opera di Gaiman le vecchie divinità, da Odino a Ganesha, da Thoth a Wisakedjak, abitano l’Occidente alla ricerca affannata di una qualche venerazione. Il loro compito si fa sempre più complesso con l’avanzare di Tecnologia, di Media, di Mondo (il dio della globalizzazione), degli Intangibili (gli dèi della mano invisibile del mercato) e delle nuove forme di devozione contemporanea che impediscono alla vecchia guardia di ottenere i nutrimenti essenziali per vivere, ossia preghiere e sacrifici: perché un dio muore se viene ignorato.

I nuovi dèi crescono sopra «nodi di fede», spiega Gaiman attraverso Wednesday/Odino, uno dei protagonisti dell’opera: gli dèi delle carte di credito e delle autostrade, di internet e del telefono, sono venerati dagli umani che, in fondo, non hanno mai smesso di essere «fedeli». Hanno soltanto cambiato dio, o forse sono gli dèi ad aver cambiato forma con cui lasciarsi adorare. Di sicuro l’America, aggiunge a proposito Wednesday (letteralmente *day of Woden*, cioè giorno di Odino, a ricordare la presenza costante degli dèi nelle nostre giornate), è l’unico paese al mondo che si domanda «chi è», e lo fa sempre a partire da ciò che venera.

Michael Novak suggerisce di pensare all’America come una comunità «pluralistica» di etnie radicalmente «inamovibili». Più che di scoperta, è bene allora parlare di «invenzione dell’America»: a partire dalla fine del XV secolo gli europei, figli della crepa che li separava dalla *sophia*, hanno inventato uno dei tanti paradisi infernali a ovest, dove si sono macchiati delle colpe più atroci pur di inventarsi una vera identità. In fondo,

l’Occidente è diventato come il dio dei ventiquattro filosofi,[6] ossia una sfera infinita il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. Ma è una sfera *effroyable*, spaventosa, come aggiunse a proposito Pascal, un *panopticon* in cui tutti sono costretti a sentirsi il centro del mondo, senza però avere mai la possibilità di conoscere i confini e, di conseguenza, le fattezze di quel mondo.

In questo senso gli Stati Uniti rappresentano a tutti gli effetti il paradiso artificiale dell’Occidente. È una nazione che si domanda «chi sono» perché il suo essere non è determinato a monte, ma è frutto della commistione tra identità che non potranno mai produrre una sintesi. L’America non è soltanto la cultura dei nativi che è stata violata e depredata; non è soltanto la cultura degli invasori europei che l’hanno brutalmente plasmata, né solo quella dei popoli africani sradicati dalla propria terra, trasportati lì e schiavizzati. E, infine, non è neanche la mera somma di queste istanze, che sono irriducibili e inavvicinabili. È un enigma bruciante, la cui mancata risoluzione produce quell’irresistibile bisogno di esportare una democratica ed eccitante compulsione al profitto e alla distruzione.

Decidere sulla metafisica

A questo proposito in *Magia e tecnica* il filosofo italiano Federico Campagna ha contrapposto il sistema metafisico della Tecnica, fondato sulla diade «profitto» e «distruzione», a quello della Magia.[7] Ogni sistema metafisico è, in sostanza, un insieme di decisioni per dare ordine al caos dell’esistenza, un certo modo di mettere in fila e di disporre il mondo. Non c’è un modo per evitare di interpretare e quindi generare il reale. Non porsi il problema significa subire il condizionamento dominante, che oggi è il sistema della Tecnica, per il quale ogni cosa è meramente un mezzo per un singolo fine: quello dell’espansione senza limiti della capacità di accumulazione produttiva.

Come abbiamo analizzato nei capitoli precedenti, viviamo in un’epoca neoliberista in cui impera una filosofia della tecnica che considera il mondo come un pozzo inesauribile di risorse a cui attingere, un «fondo di riserva» permanente. È, con Heidegger, la Tecnica che disvela (e quindi racconta) ogni cosa come «mero strumento», disponibilità perennemente al servizio

della produzione. Il mondo, in questa visione tragica, appare soltanto come un insieme di risorse in attesa di farsi sfruttare. Non c'è altro senso delle cose al di fuori dello sfruttamento; non c'è spazio per altre narrazioni. Il teatro dell'esistenza durante il predominio della Tecnica non ha bisogno di una scenografia, di un fondale, di una narrazione che unisca. Vuole, piuttosto, che le persone sentano lo sradicamento dalla scena, si percepiscano come attori e attrici destinati a un teatro incessantemente da spogliare. Dall'altra parte, il sistema della Magia è una terapia rispetto al regime imposto dalla Tecnica, capace di intervenire nei momenti di crisi allo scopo di ripristinare quelle condizioni nelle quali il mondo e l'individuo rigenerano la propria reciproca relazione attiva e immaginativa. Una terapia che, oggi, passa necessariamente dal «politeismo».

Pensiero politeista

Nel corso del tempo l'Occidente è diventato un «pantheon dei pantheon», un sistema che ha finito col mettere in relazione innumerevoli divinità provenienti da culture diverse, spesso inconciliabili tra loro.

Internet in generale e i social network in particolare possono contribuire al necessario ritorno di un «pensiero politeista», capace di riconnetterci alla rete del mondo «esterno».

Come ha notato a proposito Heidegger, il pensiero occidentale è andato via via astraendosi dalla vita, e così facendo si è allontanato da quelle radici meditative della grecità che attingevano agli dèi come a veri e propri «mondi».[8] Le storie sulle divinità erano le descrizioni di queste realtà, ed è a partire da quelle narrazioni che è nata la stringente logica del pensiero occidentale. La filosofia, dietro ai propri «rigorosi metodi della dimostrazione» di matrice aristotelica, aveva l'impianto concettuale e categoriale del politeismo greco. La scienza, che dalla filosofia prende le mosse, è un velo leggero posto sulla bocca fumante di un vulcano in ebollizione, perché il *logos* della logica discorsiva si fonda sul *mythos* delle storie degli dèi; in altre parole, la ragione che salva dal caos si radica su concetti mitici, divini, irrazionali, quindi sul caos stesso.

La filosofia, come abbiamo visto, è nata durante il crepuscolo degli dèi, e si è sviluppata nel tentativo di trovare dei sostituti all'altezza degli dèi

fuggitivi. Allontanandosi quindi dal pensiero mitico, ha apparentemente trovato nel corso del tempo una propria stabilità al di fuori del mito. Ma, come ha notato Vincent Vycinas, solo gradualmente, durante il suo sviluppo storico, si è accorta che i pilastri che offrivano quella nuova stabilità erano piantati nel terreno abissale e caotico del pensiero mitico. «Considerandosi semplicemente una provincia del pensiero mitico, la filosofia supera se stessa; lo fa dirigendosi verso l'alba di nuovi dèi» scrive Vycinas.[9]

Nel fondo dei nostri calcoli più rigorosi c'è sempre un dio insondabile. Abbiamo fatto di tutto per dimenticare che l'enorme edificio concettuale dell'Occidente poggia le sue fondamenta nel mistero.[10] Eppure la straordinarietà dell'essere umano, come ha messo in luce tra gli altri lo storico Yuval Noah Harari,[11] consiste proprio nel potere di creare e credere alle storie. Affinché queste storie siano efficaci, importa poco che siano «vere» o «false».

Lo spiega Shadow, protagonista di *American Gods*, quando afferma: «La gente crede. È così che fanno. Credono. E poi non si prendono la responsabilità della propria fede; evocano le cose e non si fidano delle evocazioni. Popolano le tenebre di spettri, dèi, elettroni, storie. La gente immagina e crede: ed è questa fede, questa fede solida come la roccia che fa accadere le cose».[12] La fede non si limita, secondo questa immagine, a tenere in vita gli dèi: è anche capace di generarli, di portarli dall'invisibile al visibile. I miti hanno lo scopo di compattare i gruppi umani: sono il filo invisibile che unisce tra loro diverse porzioni di visibile.

Siamo l'unica specie sulla Terra (per quel che ne sappiamo) capace di inventare storie di fantasia, di diffonderle e convincere milioni di individui a crederci. Sono storie che finiscono col muovere le masse verso opere e azioni altrimenti inimmaginabili. Talvolta queste narrazioni possiedono un fondamento diretto; molto spesso invece ne sono sprovviste. Ma più che valutarle in base all'efficacia, vale a dire in funzione a quante persone smuovano e verso quali gesti epici spingano, vanno comprese in relazione a quanta complessità permettono di sostenere. A quanto consentano all'umano di sondare l'abisso dell'Essere, senza cadervi dentro e senza scappare. Il pensiero monoteistico è un attivatore particolarmente efficace perché concentra tutte le energie in un singolo punto attraverso un'unica spinta. È «onnicomprensivo», ma è oggi incapace di fornire uno schema interpretativo soddisfacente della complessità.

Il pensiero politeista, al contrario, vede nella creazione degli dèi e nei loro conflitti la manifestazione di un sistema di identificazione plurale, variegato, complesso, che interpreta la realtà attraverso punti di vista articolati e cangianti e dispone di una molteplicità di valori, di scopi e di modelli di organizzazione sociale talvolta in rapporto armonico, e più spesso in aperto conflitto tra loro. Ma, come abbiamo visto nei capitoli precedenti, si tratta di un conflitto vitale, che esalta la coerenza interna di ciascun ordine di potere, di ciascun dio e, quindi, di ciascun umano. [13]

La morte di Dio

Il ritorno del politeismo è possibile grazie a quella che Friedrich Nietzsche definì la «morte di Dio». Più che a un'eliminazione «fisica» del Dio biblico, con questa immagine il filosofo tedesco si riferiva alla conclusione di un ciclo storico durante il quale la realtà si era poggiata unicamente a un principio supremo, un ordine divino capace di produrre un codice teleologico e morale a cui fare costantemente riferimento. Morendo, venendo meno le lenti con cui il mondo appariva ben diviso tra bene e male, giusto e sbagliato, santità e peccato, l'essere umano si è ritrovato gettato in un mare aperto che lo ha rinfrancato e al contempo terrorizzato. La morte di Dio ha costretto a un ripensamento del significato della vita e dell'aderenza della civiltà a una singola norma esistenziale, univoca e unidimensionale – in una parola, «monoteista» – disponendo potenzialmente a una nuova e feconda libertà.

Il problema principale del pensiero monoteista, infatti, consiste nell'obbligo di pensare uno spazio che sia sempre provvisto di un punto di riferimento centrale ed esclusivo. Questo è limitante perché non permette il ripensamento dei ruoli, la trasformazione delle energie disponibili, l'attivazione contemporanea di potenze differenti e sovrapponibili. Quando pensiamo in chiave monoteista, infatti, perdiamo l'occasione di trovare il giusto posto per ogni istanza in ogni istante. Inchiodiamo il centro in un solo punto e la circonferenza in tutto il resto dei luoghi. Ancora oggi trasciniamo il retaggio monoteista in un mondo politeista: è quel che facciamo nei social network, dov'è possibile osservare chiaramente la

presenza di residui monoteisti all’interno di un impianto che potrebbe accogliere molti più dèi.

X
L’*aretè* e l’inconscio digitale

> Dire che gli dèi sono dei «sintonizzatori» significa affermare che, qualunque cosa sia alla base della loro esistenza, essi servono a enfatizzare ciò che già ci sta a cuore e a indurci a entrarne in sintonia, indipendentemente dalla sua natura.
>
> Se gli dèi sono dei «sintonizzatori», allora l’essenza della grandezza umana per Omero consisteva nel lasciarsi sintonizzare sull’umore del dio che presiedeva a un dato settore della vita.
>
> HUBERT DREYFUS e SEAN DORRANCE KELLY, *Ogni cosa risplende* [1]

L’esperimento di Centola

Perché è diventato pressoché impossibile il dialogo sui social? Perché non c’è scambio, ma solo scontro? Una risposta ha provato a fornirla Damon Centola del Network Dynamics Group, e le sue riflessioni sono state pubblicate sulla rivista «Scientific American» nel 2020. [2] Centola e il suo staff hanno condotto un esperimento nel quale i partecipanti sono stati divisi tra Democratici e Repubblicani in «camere dell’eco». Hanno sottoposto loro questioni molto polarizzanti, dall’immigrazione alla disoccupazione, e hanno chiesto a ogni partecipante cosa ne pensasse di questi problemi; quindi hanno lasciato che le persone parlassero e rivedessero le proprie opinioni.

Dopo diversi cicli di discussione e revisione hanno valutato il punto di vista di ogni gruppo. Quello che è accaduto ha sorpreso gli scienziati: le camere dell’eco non avevano reso le persone più polarizzate come accade quotidianamente online, bensì meno omologate a uno standard. Dopo aver interagito nei social network dell’esperimento con persone che la pensavano allo stesso modo, ogni membro delle camere di risonanza repubblicana e democratica aveva adottato un’opinione più moderata. Tutti i gruppi si

erano mossi in maniera indipendente verso opinioni che erano più vicine a quelle sul lato «opposto» dello spettro politico.

Perché era accaduto questo? Come mai non si era replicata la solita polarizzazione social? La risposta era molto semplice: perché nell'esperimento, capirono gli scienziati, mancavano gli influencer. O meglio: la struttura dell'esperimento non prevedeva la presenza di ruoli centralizzanti. Non era attiva, cioè, una concezione monoteista del sapere.

L'influencer, infatti, nella struttura centralizzata dei social media è il «centro» della rete.

A differenza dei molti che abitano la periferia del social network, che hanno pochissime connessioni, gli influencer sono collegati a milioni di persone alle quali trasmettono i propri giudizi e pregiudizi senza possibilità di dialogo e confronto. È un approccio unidirezionale che smista, dirige e manipola la conoscenza. Al contrario, le reti utilizzate nello studio di Centola erano «egualitarie», e per questo hanno prodotto quei risultati positivi: le nuove idee e opinioni interessanti potevano emergere da qualsiasi punto della comunità, e diffondersi a tutti senza dover passare da un polo che certificava la validità dell'idea esclusivamente attraverso la propria notorietà. Pur essendoci le condizioni per fare altrimenti, online viviamo in sostanza nella dittatura del centro e nell'impotenza delle periferie.

Se i social network fossero più egualitari e mettessero in contatto realmente le persone tra loro, il problema dei pregiudizi potrebbe appianarsi autonomamente attraverso il dialogo. I social resterebbero un agone, un luogo di *polemos*, dibattito e scontro, ma i *bias* cognitivi di pochi (gli influencer) non condizionerebbero così pesantemente la salute pubblica. Abbiamo un privilegio unico nella storia, quello di poterci confrontare costantemente con una marea di persone, ma lo stiamo sprecando perché la struttura dei social è pensata male intorno a pochi centri di potere e una massa indistinta di seguaci. Abbiamo un futuro straordinario tra le mani e continuiamo a modellarlo sulla forma del nostro peggior passato, anche perché l'architettura digitale dei social nasce per consentire ad aziende private di lucrare al meglio sul bisogno umano di comunità.

Nei social media la disinformazione e le notizie false sono diventate così pervasive anche perché gli influencer di parte hanno un impatto sproporzionato sulla loro *community*, e fanno da megafono a voci e

supposizioni amplificando false credenze. Non c'è una vera *peer review* della comunità. Ci sono alcuni sacerdoti che dicono la messa a folle oceaniche in conflitto tra loro. Sono necessari cambiamenti strutturali che ribaltino la verticalità in orizzontalità, il monoteismo digitale in un politeismo digitale.

La Verità e le serie tv

Bisogna sgomberare il campo da un fraintendimento: il pensiero politeista non esclude la presenza di una Verità con la V maiuscola. Questo tipo di pensiero manifesta piuttosto l'impossibilità di articolare la Verità attraverso un'unica grammatica, un'unica logica, o un unico sistema. I nuovi dèi si manifestano oggi anche attraverso il *gaming*, le serie tv, che svolgono un'educazione emozionale e sentimentale di massa alla stregua di quella attuata dagli antichi miti omerici.

Un popolo si educa attraverso le grandi storie, e questa funzione oggi è quasi interamente a carico delle serie televisive. L'educazione mitica, sentimentale e civica del nostro tempo è sulle spalle de *Il trono di spade*, *Black Mirror*, *House of Cards*, *Dark* e affini, che inseriscono nel pantheon contemporaneo innumerevoli divinità in cui riconoscersi, potenze dell'immaginario capaci di orientare l'esistenza degli spettatori. La società che sta nascendo sarà figlia di Sheldon Cooper, Rustin Cohle, Gregory House, June Osborne, Carrie Bradshaw, BoJack Horseman, Daenerys Targaryen, Midge Maisel, Fleabag e molti altri, dietro ai quali si nascondono, neanche troppo velatamente, gli antichi dèi rinnovati.

Le gesta di questi personaggi sono i nuovi vangeli, capaci di raccontare e consentire l'esistenza simultanea di più significati, oltre che l'esperienza radicale di aspetti differenti del sé, ben oltre l'impianto stabile dell'identità unica e personale che ha caratterizzato i nostri ultimi millenni di vita.

Come ha evidenziato Adam S. Miller, con il crollo della cultura greca abbiamo perduto gli strumenti per «nominare» la nostra pluralità, capace di offrire un punto di leva archimedeo sulla vita. Da quel momento ci siamo rapportati alla realtà attraverso sistemi di spiegazione teologici, sociologici, politici, storici, filosofici per lo più monoteisti e binari, capaci di porre l'umano di fronte a bivi esistenziali: o vero o falso, o questo o quello, o

bello o brutto, o buono o cattivo. Questo impianto, di fronte a un tempo come il nostro, carico di tensioni radicali, di pluralità sociale e psicologica, non funziona più. Urge il ritorno degli dèi.

Il ritorno degli dèi

Ma cosa sono gli dèi? Cosa intendeva Omero quando si riferiva ad Atena, a Zeus, alle influenze divine nelle vite umane? Dobbiamo prendere per buona la prospettiva di Platone sui poemi o ce ne sono altre che rischiamo di perderci? Una delle interpretazioni più interessanti, complementare alla teoria di Julian Jaynes, è quella offerta dai filosofi Dreyfus e Dorrance Kelly, secondo i quali un dio per Omero era uno «stato d'animo» capace di sintonizzare l'umano con la retta azione da compiere in una determinata situazione. Al fine di praticare l'*aretè*, l'eccellenza, l'umano doveva imparare a «fare spazio» agli dèi, a connettersi sulla giusta frequenza in modo da permettere a una forza esterna di agire «attraverso» se stesso.

L'eccellenza greca, quindi, non va interpretata utilizzando le chiavi cristiane di umiltà e amore o quelle romane di aderenza stoica al dovere personale; per Omero l'*aretè* si fondava sul senso di gratitudine e di meraviglia che abitava l'essere umano, che gli permetteva di attirare e attivare gli dèi. La responsabilità delle azioni più elevate e dell'eccellenza dipendeva da sé solo nella misura in cui si imparava a farsi da parte, a riconoscere la propria incapacità radicale di avere il controllo di quel che accadeva. Nella visione omerica della vita, essere in grado di agire come se il merito delle proprie azioni positive non fosse dipeso da sé avrebbero reso capaci di compiere imprese straordinarie.

Di conseguenza, ogni grande gesto compiuto era principalmente un dono divino che avrebbe raggiunto l'essere umano se avesse saputo praticare correttamente l'*aretè*, il cui termine è etimologicamente collegato al verbo *araomai*, che significa «pregare». Si era «virtuosi», quindi, nella misura in cui si imparava a relazionarsi correttamente col sacro. Questo atteggiamento non spingeva a sentirsi, come accade invece oggi, gli unici responsabili delle proprie azioni e colpevoli di tutte le proprie sfortune. Non considerava l'impegno e la volontà come le caratteristiche necessarie e sufficienti per ottenere quel che si desidera

La via omerica non appesantiva l'individuo, ma non lo scaricava neanche del tutto dalle responsabilità esistenziali. L'umano virtuoso era chi era capace di disporsi correttamente verso l'ispirazione divina, come Elena sapeva fare con Afrodite, Achille con Ares, Odisseo con Atena. Era chi sapeva provare, soprattutto di fronte alle proprie azioni più elevate, un senso profondo di meraviglia e gratitudine, di riconoscenza per il fatto stesso di essere in vita, di star partecipando al flusso della perenne creazione del mondo compiuta dagli dèi. Ed è questo flusso, questo *flow* che testimonia che la disciplina ferrea serve a permettere al corpo di farsi tramite per la manifestazione della meraviglia. Entrare nello stato di flusso – nello sport, nella scrittura, nella vita quotidiana – significa disporsi al meglio, allenandosi e potenziando al massimo la propria tecnica, allo scopo però di «lasciarsi andare attentamente», calandosi con la giusta imbarcazione nella corrente imprevedibile.

I sentimenti collettivi

Oggi, attraverso i social, stiamo reimparando a provare sentimenti esterni. Dalla fine dell'età omerica all'invenzione dei social network, gli esseri umani hanno elaborato tecniche di introspezione sempre più raffinate, finalizzate a vivere e comprendere nel proprio intimo emozioni e suggestioni. Oggi, attraverso i nostri confessionali portatili, gli smartphone, connessi ai nostri consci collettivi, i social, ci apriamo al mondo in una maniera che somiglia sempre di più a quella esperita dai Greci al tempo di Omero, per i quali non esisteva una «vita interiore» privata, individuale, inaccessibile ad altri se non a se stessi. Le emozioni e gli stati d'animo erano veri e propri «ambienti» pubblici, capaci di influenzare le persone intorno a ciò che era più giusto fare in una data circostanza. Attraverso i social network stiamo ricostruendo questi ambienti emotivi, che allo stadio in cui si trovano non possono che apparire mostruosi.

Nell'articolo pubblicato su PNAS *Evidenze sperimentali di un contagio emotivo su vasta scala attraverso i social network*[3] vengono descritti i risultati di un esperimento condotto nel 2012 da Facebook insieme all'Università della California e all'Università Cornell su circa settecentomila (ignari) utenti del social network. Il risultato di questo studio

è impressionante: oggi gli stati emotivi possono essere trasferiti ad altri tramite il contagio emotivo, portando le persone a provare le stesse emozioni senza la loro consapevolezza. Nell'articolo vengono fornite prove sperimentali del fatto che il contagio emotivo si verifica senza interazione diretta tra le persone, giacché è sufficiente essere esposti a un amico che esprime un'emozione, anche in completa assenza di segnali non verbali.

Alla riduzione di contenuti positivi nel *feed*, nel corso dell'esperimento le persone hanno risposto producendo meno post positivi e più post negativi; alla riduzione di contenuti negativi, viceversa, si è verificato il comportamento opposto. Questi risultati indicano che le emozioni espresse da altri su Facebook influenzano le nostre emozioni, costituendo prove sperimentali per un contagio su larga scala tramite i social network. Se è doveroso mettere in luce l'aspetto terribile di un vero e proprio spettro del controllo sociale e dell'eccesso di potere nelle mani delle già citate meta-nazioni digitali, è altrettanto importante osservare che attraverso questa cloaca digitale in cui riversiamo costantemente i nostri pensieri e le nostre emozioni abbiamo finito col ricostruire qualcosa che somiglia moltissimo, per quel che possiamo capire, a quei «sentimenti esterni» che provavano i Greci del tempo di Omero. È internet come «sistema nervoso collettivo» di cui parla Elon Musk, è l'idea di riconoscersi in quanto «neuroni di un cervello gigante quando siamo connessi alla rete» di Stephen Hawking.

È improbabile che continueremo a utilizzare a lungo gli smartphone, i tablet e i computer. Nasceranno nuovi strumenti, più efficaci e funzionali, per mantenere attiva e potenziare la nostra connessione. I social network probabilmente subiranno una trasformazione radicale, e la devastante impronta climatica dei data center e affini (la componente fisica di internet) arriverà a succhiare l'8 per cento del consumo di energia mondiale entro il 2030.

Nel futuro prossimo, sarà obbligatorio prendere nuove misure, ma se sapremo orientare correttamente le nostre scelte potremmo ritrovarci a vivere in un mondo molto più interessante di quel che sembra a molti apocalittici del digitale.

Conclusioni

Mai come oggi il futuro appare incerto e ci sentiamo abbandonati allo scorrere degli eventi, sperduti nell'abisso. È qui che ci hanno condotto uno stile di vita insostenibile e la convinzione di avere potere su ogni cosa.

Eppure, come abbiamo visto, non è la prima volta che l'umanità si trova dentro una crepa come questa: qualcosa di simile è già successo due millenni e mezzo fa quando nacque la filosofia, ed è accaduto molte altre volte nel corso della storia. Attraverso ogni ricorrenza, però, si è via via rafforzata l'ossessione verso il proprio Io, in una prospettiva sempre più individuale e separata da altri compagni di viaggio.

Roberto Calasso ha definito «una condizione misera e esaltante» quella che si trova a vivere chi oggi percepisce questo disincanto, chi non accetta di ricadere in una qualche forma di bigottismo religioso o sociale e che avverte, come reazione, la tentazione del cinismo. È un modo difficile di stare al mondo, in cui ci si sente soli e sperduti, eppure «è anche una via dove si incontra il soccorso imprevisto di voci affini, come in una costellazione clandestina. Non credo che di più ci si possa attendere, al momento. Eppure, se guardiamo bene, è moltissimo. Ed è un grande gioco, che non pochi hanno praticato, nei secoli, senza dichiararlo, e oggi non può che avere l'impudenza di mostrarsi in piena luce». [1]

Le costellazioni sono le ottantotto parti in cui è convenzionalmente suddivisa la sfera celeste allo scopo di mappare le stelle; ma le costellazioni riconosciute dall'Unione astronomica internazionale sono diverse da quelle cinesi o da quelle tuareg. Una costellazione è sempre una storia umana, ed è l'esercizio narrativo che somiglia di più alla nostra vita: l'atto di generare un senso unendo tra loro punti slegati.

Una «costellazione clandestina», quindi, è un campo da gioco; è un messaggio nascosto in piena vista. Del resto per noi terrestri ogni costellazione è clandestina, per il fatto stesso di essere invisibile al mattino.

«Clandestino», infatti, viene dal latino *clandestinus*, composto di *clam* e *dies*, letteralmente «nascosto al giorno»: possiamo ammirare a occhio nudo le nostre connessioni stellari soltanto la notte, quando la luce non c'è.

Ma oggi dobbiamo provare a giocare in pieno giorno inventando nuove linee e nuove storie, immaginando scenari futuri e rigenerando lo spazio per quelli ancestrali, creando commistioni tra discipline apparentemente distanti. Si tratta di disegnare costellazioni unendo tra loro stelle lontane, capaci di ispirare e attivare la vita terrena. È l'antidoto più potente che abbiamo al veleno della *hybris*, la nostra tracotanza disperata. Un farmaco capace di orientare e far riconoscere tra loro quelle voci affini che, usando le parole di Dylan Thomas, continuano a «infuriare contro il morire della luce». [2]

Se la nostra società, ossessionata dalla performance e dal controllo di ogni imprevisto, sembra nata dalla superstizione di poter allentare la morsa dell'ignoto sul mondo, dobbiamo riconoscere che l'essere umano, per quanto continui a inventare, scoprire e conoscere, deve sempre fare i conti con l'incertezza e l'imperscrutabilità. L'ignoto non va negato, ma abitato. E se da soli quel buio fa paura, insieme ad altri clandestini affini può diventare un'avventura grandiosa.

Come ha scritto a proposito Edgar Morin, nel Novecento le scienze ci hanno fornito grandi certezze, ma soprattutto hanno rivelato innumerevoli campi di incertezza. È per questo che «si dovrebbero insegnare principi di strategia che permettano di affrontare i rischi, l'inatteso e l'incerto, e di modificarne l'evoluzione grazie alle informazioni acquisite nel corso dell'azione. Bisogna apprendere a navigare in un oceano di incertezze attraverso arcipelaghi di certezza». [3]

Gli dèi, come le costellazioni, sono figure che abbiamo gettato fuori di noi, a cui abbiamo dato nomi, simboli, valori e che ci hanno permesso di compiere il nostro viaggio umano sulla Terra. Forse ci siamo illusi di averli inventati quando in realtà li abbiamo semplicemente scoperti, svelati, per poi convincerci di poterne fare a meno. Oggi possiamo renderci conto che non ha senso vivere senza queste forme, perché sarebbe come osservare il cielo di notte in mezzo all'oceano: ci sentiremmo persi, e ci perderemmo davvero.

Quella in cui viviamo, allora, potrebbe essere l'alba di nuovi dèi, intesi come forme di narrazione che guidino la nostra azione collettiva, punti di

riferimento capaci di dare senso alle vite che viviamo, antidoti al cinismo e al senso di abbandono. Quello che più manca, infatti, è l'entusiasmo di vivere: l'*enthusiasmos*, da *en theos ousia*, letteralmente la «presenza del Dio nell'essenza», l'invasamento o l'indiamento descritto da Marsilio Ficino e Giordano Bruno, la mescolanza estatica tra umano e divino.

Abbiamo bisogno di riconoscere gli dèi che ci abitano e che abitano il nostro metaverso per osservare le nostre forme interiori e trovare nuovi modi per coltivare il senso. C'è ancora intorno a noi qualcosa di ineffabile – quasi tutto, a dire il vero – e non è certo un male: è molto più sopportabile e fertile lo spaesamento prodotto da un mondo sorprendente poggiato sull'ignoto che la pesantezza di un mondo scontato costruito sulla certezza.

Come ha scritto Euripide nelle *Baccanti*, «gli dèi ci creano tante sorprese: l'atteso non si compie, e all'inatteso un dio apre la via».

Note

1. Judith Butler, *L’alleanza dei corpi*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2017, edizione eBook.
2. Roberto Calasso, *L’ardore*, Milano, Adelphi, 2010, edizione eBook.

Introduzione

1. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1980.

I. *Dove ci troviamo?*

1. Hakim Bey, *Millennium*, trad. it. Milano, Shake, 1997, p. 55.
2. «Non si può discendere due volte nel medesimo fiume e non si può toccare due volte una sostanza mortale nel medesimo stato, ma a causa dell’impetuosità e della velocità del mutamento essa si disperde e si raccoglie, viene e va», frammento 91, Diels-Kranz, in Giovanni Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Milano, Bompiani, 2006.
3. Nicola Zamperini, *Manuale di disobbedienza digitale*, Roma, Castelvecchi, 2018.
4. Nassim Nicholas Taleb, *Il Cigno Nero. Come l’improbabile governa la nostra vita*, trad. it. Milano, il Saggiatore, 2008.
5. Eugenio Occorsio, *Taleb: «Dal coronavirus una scossa al sistema, ma questo non è il mio Cigno Nero»*, in «la Repubblica», 5 marzo 2020.
6. David Quammen, *Spillover. L’evoluzione delle pandemie*, trad. it. Milano, Adelphi, 2014, p. 40.
7. Antonio Gramsci, *Quaderni del carcere*, in *Opere di Antonio Gramsci*, Torino, Einaudi, 1948-1951.
8. Friedrich Nietzsche, *Il crepuscolo degli idoli ovvero Come si filosofa col martello*, trad. it. a cura di F. Masini, Milano, Adelphi, 2008, p. 53.
9. Eugenio Montale, *Ossi di seppia*, Torino, P. Gobetti, 1925.

II. *Cosa c'era prima della filosofia*

1. Angelo Tonelli, *Negli abissi luminosi: Sciamanesimo, trance ed estasi nella Grecia antica*, Milano, Feltrinelli, 2021, edizione eBook.
2. Hubert Dreyfus e Sean Dorrance Kelly, *Ogni cosa risplende. I classici e il senso dell'esistenza*, trad. it. Torino, Einaudi, 2012, edizione eBook.
3. Julian Jaynes, *Il crollo della mente bicamerale e l'origine della coscienza*, trad. it. Milano, Adelphi, 2002.
4. Eva Cantarella, *Sparta e Atene. Autoritarismo e democrazia*, Torino, Einaudi, 2021.
5. È quello che racconta Sergio Atzeni in *Passavamo sulla terra leggeri*, quando fa riferimento alle comunità antiche che colonizzarono la Sardegna, e in cui inizialmente non esistevano nomi propri. Racconta questa storia millenaria per arrivare fino al 1300 d.C., saltando poi all'età contemporanea, e si pone come ultimo testimone di questa storia.

III. *Perché nasce la filosofia*

1. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1980, p. 116.
2. Per un approfondimento di questo passaggio cruciale nella cultura antica cfr. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, cit. e *Filosofi sovrumani*, Milano, Adelphi, 2009.
3. *Idem*.
4. Angelo Tonelli, *Sulle tracce della sapienza*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2009; Peter Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica*, Milano, il Saggiatore, 2007.
5. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2001, p. XI.
6. Jorge Louis Borges, *Finzioni*, trad. it. Torino, Einaudi, 1995, p. 26.
7. Giorgio Agamben, *Il fuoco e il racconto*, Roma, Nottetempo, 2014, p. 7.
8. *Idem*.
9. *Idem*.
10. Si veda a questo proposito il mito di Crono contenuto nel *Politico*, che abbiamo raccontato in *Prendila con Filosofia. Manuale di fioritura personale*, Milano, HarperCollins, 2021, pp. 46-48.
11. Umberto Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 73.
12. Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. XI.

IV. *Il pensiero è relazione*

1. Simone Weil, *Intuizioni precristiane della Grecia antica*, Milano, Rusconi, 1974, pp. 279-280.
2. Jacques Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. Milano, Jaca Book, 1985, p. 80.

3. Sankara, *Vivekacudamani. Il gran gioiello della discriminazione*, trad. it. Roma, Asram Vidya, 1989 p. 57.
4. Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di Giovanni Reale, Milano, Bompiani, 2001, p. 541.
5. Alessandro Baricco, *Cinque anni in uno*, in «il Post», 28 maggio 2021.
6. Simone Regazzoni, *La palestra di Platone*, Milano, Ponte alle Grazie, 2020.
7. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, trad. it. Milano, Mondadori, 2009.
8. Simone Regazzoni, *La palestra di Platone*, cit., edizione eBook.
9. Jean Duché, *Il primo sesso*, trad. it. Milano, Mondadori, 1974, p. 205.
10. Platone, *Tutti gli scritti*, cit., p. 1820.
11. Emanuele Coccia, *La vita delle piante*, Bologna, il Mulino, 2018, edizione eBook.
12. Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. it. Milano, Adelphi, 1969, p. 35.
13. Franco Bolelli, *Come Ibra, Kobe e Bruce Lee*, Torino, Add, 2018, p. 8.
14. Carlo Rovelli, *Helgoland*, Milano, Adelphi, 2020; Chiara Valerio, *La matematica è politica*, Torino, Einaudi, 2020; Riccardo Falcinelli, *Figure. Come funzionano le immagini dal Rinascimento a Instagram*, Torino, Einaudi, 2020.
15. Chiara Valerio, *La matematica è politica*, cit., pp. 10-11.

V. *Dagli «hypomnemata» allo smartphone*

1. Giorgio Colli, *La nascita della filosofia*, Milano, Adelphi, 1985, pp. 13-14.
2. Marco Strazzeri (a cura di), *Potere, strategie discorsive, controllo sociale: percorsi foucaultiani*, Lecce, Manni, 1990.
3. Byung Chul-Han, *Psicopolitica. Il neoliberalismo e le nuove tecniche del potere*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2016, edizione eBook.
4. Nicola Zamperini, *Manuale di disobbedienza digitale*, Roma, Castelvecchi, 2018, edizione eBook.
5. Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2021, edizione eBook.
6. *Idem*.
7. Rosi Braidotti, *Prefazione* a Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2018, p. 6.
8. Donna J. Haraway, *Manifesto cyborg*, cit., p. 36.
9. *Idem*, pp. 19-20.
10. Luciano Ghersi, *L'essere e il tessere*, Firenze, Loggia de' Lanzi, 1996, p. 12.
11. David Foster Wallace, *Un antidoto contro la solitudine*, trad. it. Roma, Minimum Fax, 2018, edizione eBook.
12. Mary Shelley, *Frankenstein*, trad. it. Massa, Edizioni clandestine, 2009, p. 117.

VI. *L'invenzione dell'interiorità*

1. Ralph Waldo Emerson, *Esperienza*, in Id., *Saggi*, trad. it. Torino, Boringhieri, 1962, p. 315.
2. Hannah Arendt, *L'umanità in tempi bui. Pensieri su Lessing*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2006.
3. Hannah Arendt, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, trad. it. Milano, Garzanti, 1999, p. 286.
4. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1978, p. 56.
5. Gershom Scholem, *Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio*, trad. it. Genova, Marietti, 1986.
6. Michel Foucault, *Storia della sessualità*, vol. I, *La volontà di sapere*, cit., p. 61.

VII. *La «polis» greca e le «echo chambers»*

1. Jorge Louis Borges, *Finzioni*, trad. it. Torino, Einaudi, 1995, p. 26.
2. Andrea Colamedici e Maura Gancitano, *La società della performance*, Roma, Tlon, 2018.
3. Massimo Cacciari, *La città*, Villa Verucchio, P.G. Pazzini, 2004.
4. Byung Chul Han, *L'espulsione dell'altro*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2017, p. 48.
5. Hannah Arendt, *Vita Activa*, trad. it. Milano, Bompiani, 2016.
6. Judith Butler, *L'alleanza dei corpi*, Milano, Nottetempo, 2017.
7. *Mark in the Metaverse*, intervista di Casey Newton a Mark Zuckerberg apparsa su «The Verge» il 22 luglio 2021 (traduzione degli autori).
8. A.A.C. Gaggioli, E. Mazzoni, L. Milani, *et al.*, *Networked Flow in musical bands*, in «Psychology of Music», 2017, 45, pp. 283-297.
9. G. Riva, B.K. Wiederhold e F. Mantovani, *Surviving Covid-19: The Neuroscience of Smart Working and Distance Learning*, in «Cyberpsychology, Behavior and Social Networking», 24(2), 11 febbraio 2021.

VIII. *La «koinè» e il politicamente corretto*

1. Virginia Woolf, *On Not Knowing Greek*, in Andrew McNeillie (a cura di), *The Essays of Virginia Woolf*, vol. IV, 1925-1928, London, The Hogarth Press, 1994, p. 38 (traduzione degli autori).
2. Andrea Marcolongo, *La lingua geniale. 9 ragioni per amare il greco*, Roma-Bari, Laterza, 2016.
3. Lucio Anneo Seneca, *Discorso sulla brevità della vita*, Milano, Garzanti, 2018.
4. Per un approfondimento si vedano Vera Gheno, *Potere alle parole*, Torino, Einaudi, 2019 e Vera Gheno e Federico Faloppa, *Trovare le parole. Abbecedario per una comunicazione consapevole*,

Torino, Gruppo Abele, 2021.

5. Federico Faloppa, *pc or not pc? Some Reflections Upon Political Correctness and Its Influence On the Italian Language*, in *Italy and the usa: Cultural Change Through Language and Narrative*, Oxford, Legenda, 2018.
6. Nel 1990, in California più del 50 per cento degli studenti del primo anno erano «non bianchi» e solo due terzi degli americani sotto i diciotto anni erano «bianchi». A oggi, la popolazione degli Stati Uniti è sempre meno bianca. Per un approfondimento si veda Francesco Costa, *Questa è l'America*, Milano, Mondadori, 2020.
7. Jane Mayer, *Dark Money: the Hidden History of the Billionaires Behind the Rise of the Radical Right*, New York, Anchor, 2016; Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books, 2015; Marco D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Milano, Feltrinelli, 2020.
8. Dinesh D'Souza, *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*, New York, The Free Press, 1991.
9. George Lakoff, *Non pensare all'elefante*, trad. it. Milano, Chiarelettere, 2020.
10. Ezra Klein, *Quando l'indignazione conviene agli algoritmi decisi dalle aziende*, in «Internazionale», n. 1406, 23/29 aprile 2021.
11. Consigliamo a questo proposito il film *Bombshell. La voce dello scandalo* (Prime Video, 2019) e la serie tv *The Morning Show* (Apple+ 2020).
12. Cfr. l'introduzione di Timothy Morton in Federico Campagna, *Magia e tecnica. La ricostruzione della realtà*, Roma, Tlon, 2021.
13. Mark Fisher, *Realismo capitalista: non ci sono alternative?*, trad. it. Roma, Nero, 2018.
14. Peter Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2013.
15. Miguel Benasayag, *Elogio del conflitto*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2018.

IX. *Gli dèi e gli algoritmi*

1. Emil Cioran, *Il funesto demiurgo*, trad. it. Milano, Adelphi, 1986.
2. Byung-Chul Han, *Razionalità digitale. La fine dell'agire comunicativo*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2014.
3. Byung-Chul Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, trad. it. Roma, Nottetempo, 2015.
4. Pierre Lévy, *Toward a Self-referential Collective Intelligence: Some Philosophical Background of the ieml Research Program*, First International Conference, ICCCI 2009, Wroclaw (Poland) 10.2009, in N.N. Than, K. Ryszard, C. Shyi-Ming (a cura di), *Computational Collective*

Intelligence, Semantic Web, Social Networks and Multi-agent Systems, Berlin-Heidelberg-New York, Springer, 2009, pp. 22-35.
5. David Weinberger, *La stanza intelligente*, trad. it. Milano, Codice, 2012.
6. AA.VV., *Il libro dei ventiquattro filosofi*, trad. it. Milano, Adelphi, 1999.
7. Federico Campagna, *Magia e tecnica. La ricostruzione della realtà*, Milano, Tlon, 2021.
8. Martin Heidegger, *Tempo e Essere*, trad. it. Napoli, Guida, 1980.
9. Vincent Vycinas, *Our cultural agony*, Leida, Martinus Nijhoff, 1973, p. 193.
10. Martin Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, trad. it. Milano, Sugarco, 1979.
11. Y.N. Harari, *21 lezioni per il XXI Secolo*, trad. it. Milano, Bompiani, 2019.
12. Neil Gaiman, *American Gods*, trad. it. Milano, Mondadori, 2002, p. 475.
13. Adam S. Miller, *Speculative Grace: Bruno Latour and Object-Oriented Theology*, New York, Fordham University Press, 2013.

X. *L'«aretè» e l'inconscio digitale*

1. Hubert Dreyfus e Sean Dorrance Kelly, *Ogni cosa risplende. I classici e il senso dell'esistenza*, trad. it. Torino, Einaudi, 2012, edizione eBook.
2. https://www.scientificamerican.com/article/why-social-media-makes-us-more-polarized-and-how-to-fix-it/
3. Adam D.I. Kramer, Jamie E. Guillory e Jeffrey T. Hancock, *Experimental evidence of massive-scale emotional contagion through social networks*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 17 giugno 2014, 111(24), pp. 8788-8790 (https://www.pnas.org/content/111/24/8788.full).

Conclusioni

1. Roberto Calasso, *L'innominabile attuale*, Milano, Adelphi, 2017, p. 32.
2. Dylan Thomas, *Poesie*, trad. it. Torino, Einaudi, 1965.
3. Edgar Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 1999.

Questo ebook contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile. Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo ebook non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale ebook non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

www.librimondadori.it

L'alba dei nuovi dei
di Maura Colamedici, Andrea Gancitano
Pubblicato in accordo con S&P Literary - Agenzia letteraria Sosia & Pistoia
© 2021 Mondadori Libri S.p.A., Milano
Ebook ISBN 9788835713067

COPERTINA || COVER DESIGN: NADIA MORELLI | ILLUSTRAZIONE DI NADIA MORELLI
«GLI AUTORI» || © RINO BIANCHI

Indice

Copertina
- L’immagine
- Il libro
- Gli autori

Frontespizio
L’alba dei nuovi dèi
Introduzione
I. Dove ci troviamo?
- Il ventottesimo tentativo divino
- È quello che volevamo?
- Barche e tempeste
- La verità ti fa male, lo sai
- Una nuova navigazione

II. Cosa c’era prima della filosofia
- La storia dei progressi della Ragione
- Cosa c’era prima della filosofia?
- La mente bicamerale
- La crepa nella mente bicamerale

III. Perché nasce la filosofia
- Alla ricerca del senso delle cose
- La crepa dell’Antica Grecia
- «Kintsugi»
- Gli artificieri
- La vana fuga dagli dèi
- La reinvenzione del mondo
- Raccontare la storia
- Il funerale della sapienza
- La scelta di Platone
- I nuovi miti
- «Repubblica»

IV. Il pensiero è relazione
- Informazione, conoscenza, pensiero
- «Pharmakon»
- Prestigi e libri
- Il libro è un «pharmakon»
- Internet come acceleratore esistenziale
- L’Accademia di Platone e la razionalità digitale

«Il pensatore» di Rodin
«Il pensatore» è un uomo
«Il pensatore» è solo
«Il pensatore» è un umano
«Il pensatore» è fermo
La relazione
V. Dagli hypomnemata allo smartphone
La presenza nell'assenza
Gli «hypomnemata»
Il sé
Talismartphone
Cyborg
Frankenstein
VI. L'invenzione dell'interiorità
Il superamento del sé atomistico
L'unicità e il sentire
Sé e non sé
La soluzione
La confessione
VII. La polis greca e le echo chambers
Siamo tutti intossicati
La «polis»
«Polis» e «echo chamber»
La «civitas» e lo spazio pubblico digitale
Interdipendenza e alleanza dei corpi
Spazio fisico e spazio digitale
Il Metaverso e la Comunità di Pratica
La scrittura al tempo di Platone
VIII. La koinè e il politicamente corretto
La manipolazione della lingua
La nascita del greco
Il greco classico e la concezione del tempo
L'ellenismo
La nascita della κοινὴ διάλεκτος
Il linguaggio inclusivo
Il «politicamente corretto»
La cultura della cancellazione
Non si può più dire niente
Critica della ragion cinica
Il dolore e il conflitto
IX. Gli dèi e gli algoritmi
La distruzione dello spazio pubblico
I divini «big data»
«American Gods»
Decidere sulla metafisica
Pensiero politeista
La morte di Dio
X. L'aretè e l'inconscio digitale

L’esperimento di Centola
La Verità e le serie tv
Il ritorno degli dèi
I sentimenti collettivi
Conclusioni
Note
Copyright