

**R**IVISTA  
DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA

**4** Anno CXIV  
Ottobre-Dicembre 2022

tecnologia stupida (p. 155). Possiamo quindi dire che non è il transumanesimo la sfida; esso costituisce il «problema» solo in quanto distoglie la nostra attenzione dal fatto che con questo «*enveloping* [avvolgimento] del mondo» (p. 161) stiamo trasformando la società in un'infosfera che si adatta «alle capacità molto limitate dell'AI» (p. 155), cercando di eliminare l'imprevedibilità dal nostro futuro (p. 162). Le ripercussioni sulla comprensione della dignità umana e della società sono però enormi in quanto avviene sempre di più l'«uso umano di esseri umani» (p. 167; cfr. N. WIENER, *Introduzione alla cibernetica. L'uso umano degli esseri umani* [1950], tr. it. di D. Persiani, Boringhieri, Torino 1953) e che quindi tramite la creazione umana dell'IA, noi umani diventiamo sempre più «mezzi di produzione digitale» (p. 167) oppure «interfacce influenzabili» (p. 169), cioè manipolabili, come succede ad esempio nell'industria pubblicitaria. Le dinamiche dell'«algocrazia», per riprendere un concetto usato da Cabitza, portano quindi alla considerazione anti-kantiana dell'essere umano «come un mezzo per raggiungere un fine [...] attraverso sistemi di automazione, *profiling*, raccomandazione, e così via» (p. 171). Così si trasforma la vita – tramite l'IA, ma non per opera dell'IA – in una «destinazione utilitarista e lucrativa di ogni momento della vita» (p. 53; cfr. E. SADIN, *Critica della ragione artificiale* [2013], Luiss, Roma 2019). In fin dei conti Floridi conviene con Cabitza nella necessità di coltivare nel mondo *enveloped*, tramite una giusta ermeneutica del sospetto, un «androritmo» delle dimensioni manifestative dell'uomo da proteggere e salvare nell'infosfera (p. 54).

All'inizio di ogni nuova epoca di sviluppo scientifico e di pensiero la filosofia ha il compito indispensabile della critica (in senso kantiano): sgomberare il terreno del dibattito da schemi ontologici che non valgono più, confutare scenari «superstiziosi» o «fantascientifici», per inquadrare i quali sono le categorie epistemologiche e morali quelle su cui si dovrà basare ogni futuro dibattito. Non è facile trovare al momento trattati che affrontino questo compito fondamentale con un rigore metodologico e una chiarezza di ragionamento come quelli che emergono dal volume di Floridi e Cabitza, che ciononostante è scritto in un linguaggio accessibile anche per il dibattito interdisciplinare.

MARKUS KRIENKE

MARCO IVALDO, *Sul male. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Edizioni ETS, Pisa 2021 («philosophica»). Un volume di pp. 136.

Già nel 1986 Pareyson, nel constatare la secolare insufficienza della riflessione filosofica nei confronti del problema del male, rinviava alla filosofia tedesca da Kant a Nietzsche come possibile serbatoio spirituale cui attingere per indagarne più profondamente la realtà e il mistero. Raccogliendo l'invito di Pareyson, Ivaldo fornisce un'agile ma non superficiale ricognizione delle prospettive dei quattro massimi esponenti del pensiero classico tedesco sulla problematica del male. Il volume segue un approccio volto a cogliere la specificità del punto di vista di ciascun filosofo piuttosto che a indagarne i rapporti reciproci di «genealogia» o «superamento», come a voler suggerire che l'inesauribilità del problema del male esige di per sé un approccio multifocale, l'unico in grado di illuminare progressivamente quanti più aspetti possibili del tema in questione. L'esposizione, dunque, sebbene segua un ordinamento cronologico, è scevra da pregiudizi storiografici di sorta.

L'impegno a considerare ogni prospettiva nella sua peculiarità, tuttavia, non impedisce all'A. di mettere in luce significative affinità. In particolare, è da sottolineare il comune distacco dalla prospettiva classica e scolastica, che pensava il male principalmente in termini di negazione e di privazione. Lo sforzo di questi autori consiste nel tentativo di pensare il male innanzitutto come un che di attivo, come positività attiva e operante. Ciò non significa affatto che tale positività esista nel mondo come una cosa o un ente partico-

lare e sussistente, di cui si possono indagare descrittivamente le cause e le caratteristiche. La peculiarità del male, al contrario, è quella di venire alla luce e acquisire consistenza ontologica soltanto nella sua attuazione, vale a dire come esito di una scelta insondabile della libertà umana. Il male come tale si lascia pensare soltanto a partire dal fondamento infondato della libertà, la cui profonda caratterizzazione è schellinghianamente di essere «facoltà del bene e del male» (p. 86).

L'impostazione del problema in questi termini è dovuta principalmente a Kant, che, sulla scorta delle riflessioni sulla possibilità di una teodicea, supera il concetto tradizionale di male come *privatio boni* – ancora sostanzialmente sostenuto nelle *Lezioni di filosofia della religione* del 1783/84 – per giungere alla concezione del male come atto di negazione della legge morale, come attiva *perversitas* dell'ordine morale dei moventi della libertà. L'A. suddivide l'itinerario kantiano sul male in tre tappe fondamentali: nella prima descrive la prospettiva scolastica sostenuta nelle *Lezioni*, nella seconda analizza la concezione del male come contro-finale (*zweckwidrig*) nel saggio del 1791 *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico in teodicea* e infine prende in considerazione lo scritto *Sul male radicale* dell'anno successivo. Ciò che emerge in questo duplice passaggio è innanzitutto uno spostamento della questione della teodicea dal piano teoretico-dottrinale al piano pratico. L'A. mostra come, sulla base dell'esempio biblico offerto dalla vicenda di Giobbe, Kant deplori il tentativo ancora leibniziano di penetrare teoreticamente la saggezza divina per offrire argomenti in grado di giustificare Dio di fronte al male e indichi la via di una teodicea «autentica» nell'affidamento incondizionato all'imperscrutabile disegno divino. A nulla valgono gli argomenti portati dagli amici di Giobbe per difendere la bontà di Dio: l'esperienza in prima persona del male mette in dubbio la possibilità di pensare un'ultima sensatezza della vita e non resta che domandare e affidarsi, senza alcuna garanzia di natura epistemica. Così com'è imperscrutabile la saggezza divina, tuttavia – e veniamo così allo scritto *Sul male radicale* – allo stesso modo lo è anche la libera decisione umana per il male. Essa non è giustificabile riconducendola a una generica tendenza naturale al male: la libertà può soltanto «vedersi nel suo accadere, e questa auto-relazione non è suscettibile di alcuna penetrazione teoretico-conoscitiva [...], ma è tuttavia suscettibile di una forma di comprensione pratica» (p. 35). Ciò significa che il male non può essere pensato come semplice mancanza o privazione, ma piuttosto come atto intelligibile e positivo di negazione e di repulsione del dovere prescritto dalla legge morale (*perversitas*). Nell'interrogarsi sulle condizioni di possibilità della scelta malvagia, tuttavia, Kant ritiene necessario ammettere una tendenza al male (*Hang zum Bösen*) che segna radicalmente la libertà dell'uomo, un *peccatum originarium* che corrompe il fondamento di tutte le massime. È questo il male radicale, innato nella nostra natura di esseri liberi, e tuttavia causato da noi, dunque imputabile. L'A. sottolinea come, in questo senso, la riflessione sul male radicale costituisca un significativo avanzamento rispetto alle considerazioni sulla teodicea, e apra l'orizzonte al metafisico e al religioso.

È in questa direzione che si muove Schelling, il quale ritiene che il problema del male travalichi l'ambito etico-antropologico e che la sua soluzione debba essere necessariamente inserita in una costellazione metafisica. Ivaldo si concentra in particolare su *Filosofia e religione* (1804) e sulle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809), mostrando come tra i due scritti avvenga un significativo mutamento di prospettiva. Nel primo testo il male è caratterizzato innanzitutto come caduta, come allontanamento del finito dall'Assoluto, come un salto dall'Assoluto nel regno del nulla. Tale caduta è eminentemente libera, anzi è il cogliersi stesso della libertà in atto. La problematica viene alla luce in tutta la sua paradossalità nella misura in cui tale atto viene pensato come *felix culpa* nei termini di una necessità metafisica. È questa una delle ragioni per cui, qualche anno dopo,