

rida scopre, rispetto a Husserl, come il momento di crisi, del negativo, dell'interruzione non sia un accidente, ma la condizione di possibilità per interrogare l'origine. In questo senso «la fenomenologia derridiana non consisterebbe, pertanto, in una nuova fenomenologia, ma semplicemente nella prosecuzione e nell'approfondimento del percorso iniziato da Husserl» (167). I testi delle lezioni e seminari che Derrida tenne nei primi anni Sessanta alla Sorbona, come assistente di Ricoeur, che sono in corso di pubblicazione non potranno che confermare quanto questo libro di J. Hernandez Marcelo ha dimostrato: la proposta teorica di Derrida si è maturata in un rigoroso confronto con la fenomenologia husserliana e una sua radicalizzazione, come nessun altro esponente della «fenomenologia francese» ha fatto. Non va tuttavia dimenticato come il Derrida «decostruzionista» abbia reciso i rapporti con le procedure e le modalità metodologiche della fenomenologia, mentre, ci sembra di poter affermare, una certa ripresa del metodo descrittivo della fenomenologia sia presente nella fase «etica», come i seminari tenuti all'*École des hautes études en sciences sociales* attestano.

Vittorio PEREGO

A. MASSARENTI, *Come siamo diventati stupidi. Una immodesta proposta per tornare intelligenti*, Guerini e Associati, Milano 2024, pp. 206, € 18.

Oggi abbiamo bisogno di «eroi cognitivi» che ci indicano la strada fuori dalla stupidità che in questo momento costituisce il rischio più grande della libertà? Il modo in cui l'A. attinge nelle parti finali del suo libro ad Alberto Savinio, Bertrand Russell e Robert Nozick potrebbe suggerire ciò (188), ma leggendo il testo per intero, si comprende che non è l'eroismo che deve essere invocato per uscire dalla stupidità, anche perché essa, come insegnò Hannah Arendt, testimonia piuttosto la *banalità del male*. Seb-

bene la tesi dell'A. coinciderebbe con quella di Arendt nella constatazione che la stupidità non è assente dove vige l'intelligenza, se ne discosta nel non identificare tale stupidità con il male. Solo per questo, secondo l'A., essa contrassegna anche epoche di grande intelligenza come si ritiene la nostra – avendola persino “perfezionata” sia nell'ambito culturale che tecnico. Piuttosto questa va identificata con un vizio chiamato *stoltezza*. E se contro la stoltezza non può fare nulla l'eroismo ma ci vuole piuttosto l'ironia, è oltremodo significativo che l'A. scarta proprio il finale ironico del libro – comunque riportato (200) – per chiudere in modo «maledettamente semplice» con l'impossibilità di confutare il valore della libertà. Se dunque non sono da sradicare le «forze storiche della stupidità», appunto perché non opposte a «quelle dell'intelligenza» (196), la lezione etica del liberalismo con il suo messaggio di «essere delle vere persone, con un carattere e una personalità» (198), si realizza attraverso lo scontro tra opinioni, secondo Mill, da svolgere con rispetto per l'altro e la forza del migliore argomento. È ciò che una forte frangente anti-razionale della cultura occidentale attuale non consente più. Ed eccoci arrivati al punto della *nostra* stupidità.

L'A. individua, infatti, le forme sociali che ostacolano massimamente tale etica della libertà per misurare non tanto l'intelligenza quanto la stupidità ed evidenzia come essa emerga da due *egregi* prodotti di *intelligenza* che non nascono sulle ceneri della stessa, ossia *intelligenza artificiale* e *tolleranza culturale*, e rappresentano le *scorciatoie* pericolose dei *bias* (seconda parte, 59-89), da un lato, e della *cancel culture* (terza parte, 91-139), dall'altro. Tali forme sono così difficili da individuare perché in esse si intreccia la stupidità con l'intelligenza. E proprio per questo, non è scontato che siamo *davvero* diventati stupidi, e il filosofo ovviamente dubita innanzitutto delle troppo facili evidenze del

consenso comune quali «imbarbarimento complessivo della sfera della discussione pubblica» oppure la «gara a chi la spara più grossa» (13). Sarà che il «“non-cretino”, nel quale ambiremmo a riconoscerci» sia oggi «un po' più arrendevole e confuso del solito» (14), e questo è segno del fatto che l'intelligenza che c'è, si è intrecciata in meccanismi che non la fanno esplicitarsi come potrebbe. Anche perché alla fine è proprio un «mito» l'idea di dover sempre essere perfettamente intelligenti – anzi si potrebbe dire che proprio non saremmo “intelligenti”, perché spesso il vantaggio sta nel non esserlo o addirittura nel fingersi più stupidi di quel che si è (26). Ciò ha a che fare con il fatto che il «male» non si identifica con la «stupidità» – anzi se fosse così «sarebbe più facile liberarsene!» (39). E con l'avvento delle nuove tecnologie sembra che tale oscillare dell'intelligenza tra sé e la stupidità, in quanto essa non è la stessa cosa del “male”, si sia intensificato per cui si sono create delle strutture comunicative che costringono anche i comunicatori “onesti” a strategie che falsano il messaggio, perché altrimenti esso non passerebbe nemmeno (16). Ci sono, dunque, veri e propri meccanismi della stupidità che non hanno a che fare con il problema dell'intelligenza, ma che tuttavia possono essere di un grande pericolo per la nostra cultura. Abbiamo a che fare con una forma di stupidità che caratterizza la nostra società, benché gli intelligenti, per fortuna, non mancano. Dopo aver chiarito nella prefazione tale punto di partenza (13-16), il primo capitolo indaga come mai eravamo diventati intelligenti (19-58): perché accertato che una certa forma di stupidità caratterizza la nostra società, ciò vuol anche dire che «c'è stato un tempo in cui, prima di diventare stupidi, o stolti, o stolidi o imbelli o imbecilli o semi rimbambiti – scegliete voi il sinonimo che preferite – davvero eravamo intelligenti» (20). Non nel senso che fosse mai esista un'epoca senza «imbecillità» in quanto è pur vero che

«[n]essuna epoca, a ben vedere, è mai sfuggita all'imbecillità» (184), e particolarmente il '900 può essere letto come il secolo dell'«imbecilloccrazia» (186). E, d'altronde, se «l'intelligenza è considerata la qualità di chi capisce le cose al volo, è brillante, intuitivo, veloce», allora è proprio per questo, secondo l'A., che sovente è l'intelligente «a fare cose stupide» (22). Ricorrendo agli scritti di Steven Pinker, il quale teorizza razionalmente il miglioramento dell'umanità nonostante le sfide sempre più grandi (31) e per tale motivo difende i valori dell'illuminismo tra scienza, ragione, umanesimo e ragionamento morale (37), l'A. condivide questo metodo già noto a Voltaire, e che si concretizza nel non fermarsi alle oggettive difficoltà, ma di affrontare e risolvere problemi molto concreti. Perché molta parte del nostro pessimismo è causata nel dare per scontati gli innumerevoli risultati della ragione nell'epoca moderna. Pertanto, chiama in causa uno degli ispiratori di Pinker, James R. Flynn, il quale ci ricorda che troppo spesso misconosciamo il principio basale «*correlation is not causation*» e ci insegna che i dati non parlano da soli, ma è proprio ciò che molte volte incoscientemente ammettiamo (33).

Tuttavia, tale progresso non è di natura irreversibile come sapevano già Voltaire e gli altri illuministi (38), specialmente quando si tratta delle istituzioni quali «stato di diritto, tolleranza religiosa, democrazia, economia di mercato, diritti umani: i capisaldi della nostra civiltà» (39). Bisogna, dunque, identificare le tendenze anti-illuministiche della nostra società, perché sono queste che scambiano il *progresso* con il *progressismo* (39). Ai valori dell'illuminismo, in altre parole, non c'è alternativa razionale – o intelligente, dato che si tratta dell'unica epoca ad aver prodotto un reale aumento di intelligenza migliorando trasversalmente ogni aspetto della vita (41). Infatti si chiama «effetto Flynn» il fatto che dalla metà dell'800 il quoziente intellettivo (QI) è in continuo

aumento in ogni parte del mondo (43), mentre ultimamente tale aumento si è allentato nei Paesi dove prima cresceva di più. E se accanto a motivi genetici vi sono quelli ambientali, ecco che le «capacità moderne di generalizzare, astrarre, immaginare situazioni ipotetiche» sono fattori positivi per tale effetto (45). Infine, l'aumento del QI e del PIL sono strettamente legati (47): e siccome non possiamo e forse non potremo mai sapere tutto dell'intelligenza, è sbagliato affermare di non sapere che cosa sia, specialmente per quanto riguarda la varietà della sua realizzazione non limitata a quella strettamente umana (56). Occorre, dunque, superare la «fallacia antropocentrica» – di cui spesso non ci accorgiamo finendo come «antropologi della domenica» (57) – che viene attribuita al nostro «narcisismo umano troppo umano» (61), e che dunque costituisce uno degli elementi della nostra stupidità. Se la stupidità allora non consiste nell'assenza dell'intelligenza, ma nelle sue scorciatoie *contra rationem*, ciò caratterizza la nostra cultura anche nell'utilizzo delle nuove tecnologie – l'A. è infatti preoccupato dalla crescente polarizzazione del dibattito tecnologicamente mediato che porta all'accentuazione della «natura tribale umana» (88). E mentre la tesi della *filter bubble* è difficilmente dimostrabile, essa riguarda solo la polarizzazione *intragruppo* e non quella *intergruppo*, che invece, sempre secondo Zafrilla, è indubitabile (89). Inoltre, la *cancel culture* si contraddistingue per l'utilizzo massiccio delle «bugie blu» che, pur essendo evidentemente assurde, servono a rinsaldare l'identità e l'appartenenza all'interno di un gruppo (98), contribuendo all'accennato nuovo «tribalismo» (125). Una politica che, adoperando tale meccanismo rende tutti i problemi emergenziali, contribuisce, allo stesso modo dei media che preferiscono le notizie cattive a quelle buone, alle «*défaillances*» della ragione pubblica (104). Assecondando la tendenza di credere che tutto vada verso il tramonto, essi propagano una

«concezione iperdrammatica del mondo» (111). Ecco perché la correzione delle *fake news* non è mai così potente come esse stesse (106).

Esistono ancora, così il lettore ormai preoccupato potrebbe chiedersi dopo una quantità illuminante di analisi e approfondimenti, delle piste per far valere culturalmente l'intelligenza? Cercando qualche risposta, la quarta parte (141-192) sviluppa, a partire dal metodo di Galileo Galilei, la prospettiva che quello che sa è molto lento a pronunciare una propria opinione, mentre i giudizi veloci appartengono agli ignoranti illusi di sapere (146). Il problema, dunque, è la «precipitazione del giudizio», avvertita già da Cartesio (153) che non a caso ha introdotto quel metodo moderno del dubbio scettico che – anche a differenza della scempi greca – ha reso possibile la scienza moderna (38, 148). Si potrebbe anche chiamarli, in sinergia con Kahneman, «pensieri lenti» (154).

La stupidità, quindi, consiste perlopiù nella superficialità (155). Ciò che serve è la «capacità di liberarci dei nostri più radicati pregiudizi, dalla pigrizia e dalla tendenza ad autoingannarci» (172). Pertanto, non c'è alternativa a tornare a trasmettere alla prossima generazione educazione e «saperi critici» (114). E la cultura filosofico-teologica è chiamata, in tale contesto, a svolgere un ruolo epocale e a preparare le nuove generazioni ad affrontare tale sfida: un vero e proprio compito di rivedere i programmi accademici in questa direzione.

Markus KRIENKE

M. MUNARI, *La questione sinottica non è un problema* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 96), Terra Santa, Milano 2024, pp. 200, € 28,50.

La provocazione di un simile titolo è evidente e pure ardita. Infatti da almeno due secoli i neotestamentaristi discutono la «questione sinottica», ovverosia la genesi dei tre racconti canonici di Matteo, Marco e Luca.