

# INDEX

## SEGNI DEL PRESENTE

### FILOSOFIA DELLA CULTURA E CULTURE DEL DIGITALE

Riccardo De Biase, editor

Olimpia Niglio, scientific director

#### EDITORIALE

Riccardo De Biase

5

#### WEB LAG

PATOLOGIE DEL MODERNO E SCHEMI SIMBOLICI. SUGGERIMENTI CASSIRERIANI

Riccardo De Biase

9

L'AMICO DI AMLETO (SULLA METAMORFOSI DELLA *BILDUNG*)

Gianluca Garelli

21

PER UNA FILOSOFIA DELLO SPESSORE TRA MEMORIA UMANA E MEMORIA DIGITALE

Ivana Brigida D'Avanzo

29

REALTÀ, MONDO E RAPPRESENTAZIONE.

IL PROBLEMA DEL VIRTUALE E LA REALTÀ DIGITALE

Mattia Papa

37

JUST-IN-TIME. IL PASSATO PROSSIMO TRA ESTENUAZIONE, BANALITÀ E SPRECO

Felice Masi

47

PUÒ L'INTELLIGENZA ARTIFICIALE AGIRE METAFORICAMENTE?

LA RISPOSTA DELLA BIOSEMIOTICA

Camilla Robuschi

59

HORKHEIMER AND THE CRITICISM OF CULTURE

Raffaele Carbone

65

TRACCIA E SIMBOLO TRA MEMORIA E OBLIO

Nicola Russo

75

CULTURA E PATRIMONIO CULTURALE DELLO SPAZIO

Olimpia Niglio

85

LA GENESI DELLA KULTURPHILOSOPHIE Giovanni Morrone	91
SCRITTURE ARGOMENTATIVE NELL'ERA DIGITALE: CONTESTI, MODALITÀ, FORME Domenico Proietti	103
SEMIOTICA DELL'EMOTIVITÀ: IL "CASO" EMOJI Rossella Saccoia	113
CHE COS'È L'IPERMODERNITÀ? ONTOLOGIA, ANTROPOLOGIA E POLITICA DELLE TECNOLOGIE INFORMATICHE. Alessandro De Cesaris	123

Con il patrocinio culturale di



Volume pubblicato con i fondi di ricerca - ELAHOV - ALTRI\_DR\_409\_2017\_Ricerca Ateneo, Università di Napoli Federico II.

«**SEGNI DEL PRESENTE.  
FILOSOFIA DELLA CULTURA E  
CULTURE DEL DIGITALE**»



# EDITORIALE

RICCARDO DE BIASE

*Dipartimento di Studi umanistici, Università di Napoli "Federico II"*

Il numero monografico di "Esempi di Architettura" che in quest'istante il benevolo lettore sta sfogliando, si trattiene principalmente, ma non soltanto, nei paraggi di uno dei problemi più urgenti del nostro tempo: ridefinire, ricalcolare, riconsiderare le idee di cultura nell'epoca presente. E se *ancora* siamo abilitati a parlare di cultura e in che senso possiamo (o non possiamo) farlo. I "Segni del presente", titolo della rivista che ripete esattamente quello del convegno tenutosi a Napoli e a S. Maria Capua Vetere il 28 febbraio e il 1 marzo del 2019, vogliono indicare proprio in questa direzione, verso l'orizzonte di una magmatica e rutilante condizione di indeterminazione, condizione di incertezza che si può (ed è assai facile farlo) declinare secondo molteplici, quasi infinite aggettivazioni: esistenziale, politica, lavorativa e chi vuole, aggiunga a suo placito. I segni che ci attorniano, *oggi*, ci confondono; anzi, per lo più ci lasciano esterrefatti e indecisi sulla loro interpretazione, sulla loro genesi, sul loro profilo, sulla loro destinazione. I segni discordanti e contraddittori dell'oggi sono dunque il tema messo a fuoco nelle pagine di "EdA", e già qui sento la necessità di un primo ringraziamento generale - ma non generico - a tutti i partecipanti all'iniziativa congressuale e agli amici e colleghi che hanno scritto sulla rivista. Mi tratterò ancora in assai sentiti ringraziamenti, piacevolmente e con maggiore analiticità, alla fine di queste pochissime battute, funzionali a dare il senso di questo felice incontro di personalità umane e scientifiche differentissime ma tutte unite dalla comune passione per il mestiere che cerchiamo di fare.

Personalmente sono parecchio convinto che noi "umanisti" abbiamo capito - e stiamo capendo - ben poco delle incredibili trasformazioni che il nostro presente ci sta mettendo di fronte quotidianamente. Credo che ciò sia dovuto a un misto di pigrizia di noi "uomini di cultura" (non di tutti, per fortuna) e di condizioni oggettive. Queste concretissime e contemporaneamente inafferrabili modificazioni che ci circondano e ci afferrano, riguardano tutti i campi del nostro vissuto giornaliero, dal nutrirsi al divertimento, dal consumo culturale al turismo, dal lavoro all'informazione, grazie alla tecnologia si susseguono con una velocità parossistica e francamente fuori della portata dell'uomo (o del post-uomo), per come ce lo ha tratteggiato la più avvertita antropologia filosofica. Dando origine a quella che a me piace chiamare epoca della tachicrazia. Non abbiamo le "gambe" per correre dietro alla tecnologia, non possediamo i paradigmi per interpretare il presente perché questi si frantumano con una rapidità immaginabile fino a qualche decennio fa, trascinando con se, nel loro rovinio, i valori e le credenze che "normalmente" accompagnano la form(ul)azione delle costruzioni sociali. Penso però che il dovere di ogni uomo di cultura non consista soltanto nel "capire" i segni del presente, ma trovare il modo di diffondere e seminare il più possibile questo comprendere, di rendere un servizio alle nuove generazioni cercando di dotarle di un sistema di trasmissione del sapere agile, elastico, dinamico ma non per questo fragile, amorfo, muto. Un modello di comprensione del reale polidimensionale e multicentrico, utile ad evitare le ipostatizzazioni ma in grado pure di smarcarsi dall'eccesso di liquidità, dall'assillante ed esorbitante quantità di "dati" che condizionano quotidianamente le nostre scelte, le nostre vite.

Ci riusciremo? Riusciremo in un tempo di durata non proprio abissale a non dico esaurire, ma almeno avviare questo lavoro? Beato chi possiede la risposta! E però l'inconsapevolezza, l'impossibilità di possedere qualche certezza in merito, non ci assolverà in alcun caso, non potrà rappresentare in nessun modo uno sgravio di responsabilità. È bene che tutti lo sappiano: se andrà male, se non vi sarà modo di costruire questo "metodo" pedagogico di conservazione e sviluppo di un modo di pensare e agire, insieme cosmopolitico e attento alle località, noi, la nostra generazione, saremo senza remissione tutti correi.

Ed allora, chiudendo queste poche note, voglio ringraziare in primo luogo Olimpia Niglio, per la sua grande disponibilità ad accogliere gli atti di questo convegno nell'importante rivista che dirige, e per il suo costante interessamento e, direi, entusiasmo, lei che filosofa non è, per le cose di cui noi discutiamo.

Ringrazio poi il Direttore del Dipartimento di Studi umanistici Edoardo Massimilla, a motivo delle continue sollecitazioni che ci ha dato per la buona riuscita del progetto di ricerca E.L.A.H.O.V. (Ethics, Logics and History of Values), finanziato con bando competitivo dall'Ateneo fridericiano nel 2017, di cui io sono stato Principal Investigator e il dottor Alessandro De Cesaris, che pure ringrazio, assegnista di ricerca. Una parola di ringraziamento va a Paolo Amodio non solo in qualità della sua funzione di responsabile della Sezione di Filosofia del Dipartimento, ma per la lunga consuetudine che ancora ci vede operare nello stesso luogo.

A Giovanni Morrone sono grato per aver ospitato nel suo Ateneo con accogliente e squisita disponibilità, la seconda giornata del convegno "Segni del presente". Con lui, grazie alla sua cortesia e fattività, e ad E.L.A.H.O.V., sono nate nuove e interessantissime occasioni di collaborazione che da qui a qualche mese si concretizzeranno, speriamo con reciproca soddisfazione.

Un pensiero riconoscente va a Rosario Diana, che non solo è parte integrante nel gruppo di ricerca E.L.A.H.O.V., ma che con una sua importante pubblicazione ha contribuito alla qualità scientifica del progetto. Ringrazio pure Gianluca Giannini, perché ha accompagnato sinché ha potuto le traversie del progetto. Di Rocco Belfiore, componente per la parte amministrativa del progetto, posso solo dire che la nostra più che venticinquennale e cara amicizia, si è viepiù fortificata grazie all'occasione dataci da una continua e costante attenzione alla cura dell'andamento progettuale.

Sono inoltre assai lieto di aver potuto, grazie a E.L.A.H.O.V., fare la conoscenza di Gianluca Garelli, di Renato Troncon e di Dario Giugliano, che mi erano noti prima solo per la loro rinomanza. A loro va il mio sentito ringraziamento non solo per aver partecipato al convegno di febbraio/marzo, ma anche per aver partecipato ad altre precedenti (e si spera future) occasioni di dialogo e di confronto, sempre tuttavia nel quadro complessivo del progetto. Purtroppo, Renato, e Dario non hanno potuto partecipare alla stesura dei loro saggi, letti invece a Napoli il 28 febbraio e il 1 marzo scorsi. Me ne dispiace molto.

Quanto poi a Giuseppe D'Anna, amico di più che ventennale durata, e collega di valore, lo ringrazio per le sempre belle parole che ha avuto per me e per il mio lavoro. Ringrazio pure Paola Marangolo, Anna Masecchia e Marco Castagna, che però con mio rammarico, non ha potuto scrivere il suo saggio per "Segni del presente", per il contributo dato loro in svariate circostanze di discussione scientifica. Per lo stesso motivo, ricordo qui e ringrazio Davide Sisto e Gabriele Vissio. Ringrazio di cuore, infine, Camilla Robuschi, Domenico Proietti, Nicola Russo e Felice Masi, per aver contribuito, con la loro cortesia e disponibilità, ad alzare ancora di più il livello scientifico del convegno.

Mi sia consentita ancora, in chiusura, una parola di gratitudine per i "miei" ragazzi: Ivana Brigida d'Avanzo, Rossella Saccoia e Mattia Papa. Condividendo con loro non soltanto le vicende legate a questi due e più anni di ricerche sulle culture del digitale, ma anche la quotidianità di un lavoro fatto, oltre che di concetti, di parole, gesti, sguardi, profumi, amarezze e gioie, le modeste capacità di chi scrive sono state dotate di un potente additivo: la forza costante e fattiva di alzarsi presto la mattina e credere fortemente che il proprio mestiere abbia una qualche forma di effettività, incarni una specie di seminazione stagionale. Di stagioni, però, non legate alle vicissitudini del tempo atmosferico, ma di quel tempo di sorgimento, di crescita e maturazione che ci fa quel che siamo, rendendoci così sempre diversi e, si spera, migliori.

# PROGETTO ELAHOV

ETHICS, LOGICS AND HISTORY OF VALUES

**V:** Università  
degli Studi  
della Campania  
*Luigi Vanvitelli*

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELLA CAMPANIA  
LUIGI VANVITELLI

DIPARTIMENTO DI LETTERE  
E BENI CULTURALI

 SU  
dipartimento  
studi umanistici

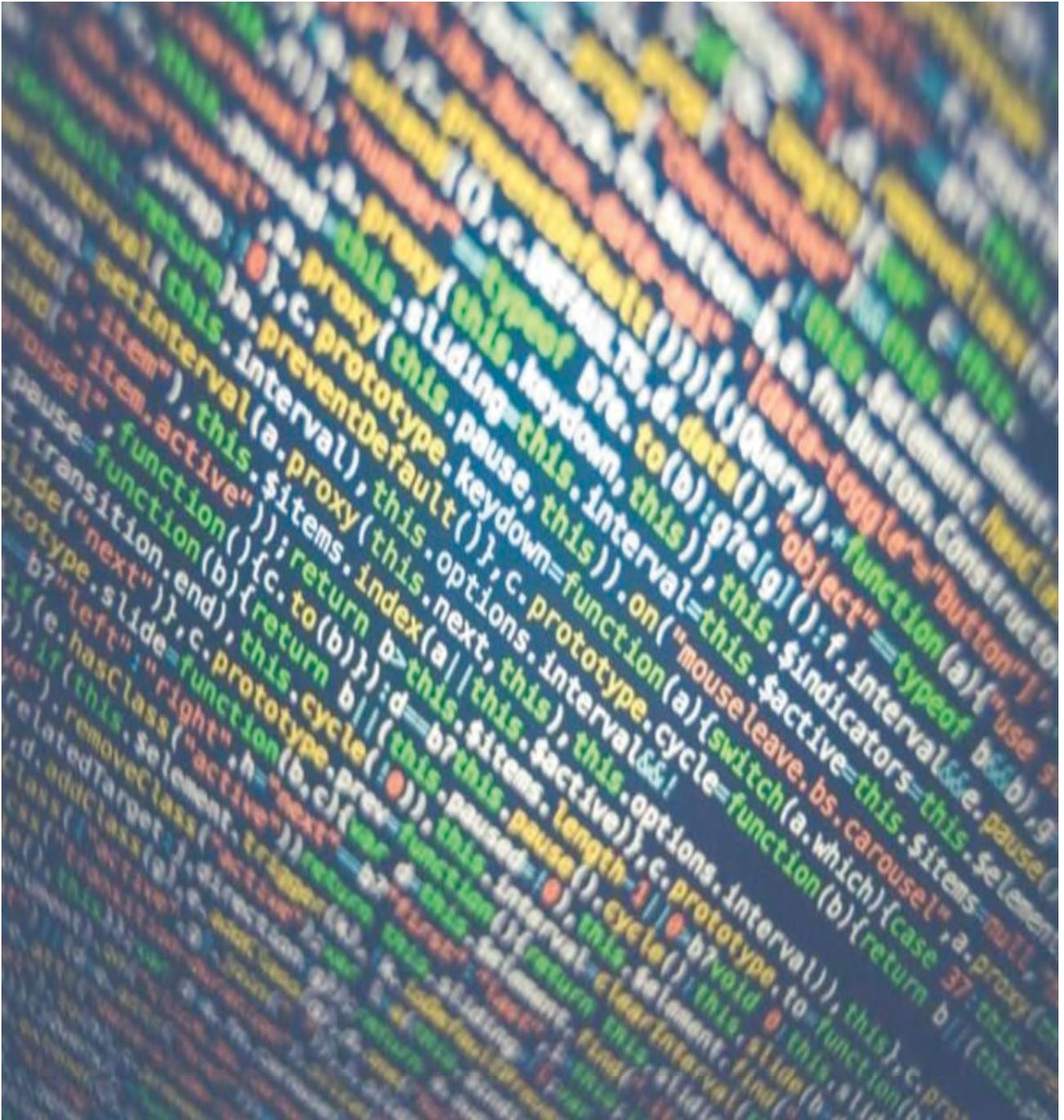
## Segni del presente Filosofia della cultura e culture del digitale (Ethics, Logics And History of Values)

*28 febbraio 2019*  
*01 marzo 2019*

*Aula ex Catalogo Ligneo - Via Porta di Massa, 1 (Napoli)*  
Dipartimento di Studi umanistici  
Università degli Studi di Napoli "Federico II"  
*Aula Appia - Via Perla, 20 (Santa Maria Capua Vetere)*  
Dipartimento di Lettere e Beni culturali  
Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI  
FEDERICO II



Fonte: <https://www.purebros.it/quanto-vale-il-digitale-in-italia-e-nel-mondo/>

# WEB LAG

## PATOLOGIE DEL MODERNO E SCHEMI SIMBOLICI.

### SUGGERZIONI CASSIRERIANE

RICCARDO DE BIASE

*Dipartimento di Studi umanistici, Università di Napoli "Federico II"*

riccardo.debiase@unina.it

Accepted: May 24, 2019

#### ABSTRACT

The paper wants to show that a way of reading the current condition of the relationships between users of computer supports and the ability of the latter to maintain a critical sense towards the web, can be given by Ernst Cassirer's research on the lack of "symbolic performance" in some psychiatric pathologies. Perhaps Cassirer's reflection helps us to see more clearly the question of the impact of digital technology on the context of the reflection of the Humanities.

*Keywords:* Jet lag, Neurosciences, Symbolic form, Internet addiction.

Il presente contributo si può dividere, per comodità, in tre parti: la prima è diretta a inquadrare brevemente l'analogia tra il fenomeno del jet lag e quello che io chiamo "web lag", sostenendo, anche se in maniera non tassativa e solo probabilistica, poggiata però su recenti e recentissime ricerche sul campo, una coincidenza di effetti tra quello e questo. Attaccherò subito dopo, e lo userò come elemento di collegamento, con un richiamo kantiano, che mi sarà utile a rendere meno impervio l'accesso a Cassirer. Qui, nel corpo centrale del mio argomentare, mi soffermerò su poche testimonianze cassireriane, due in particolare, che tendono un arco temporale di soli quattro anni - dal 1925 al 1929 - e che si richiamano vicendevolmente, toccando da punti di vista simili lo stesso oggetto. Concluderò con alcune riflessioni personali, certo, non avulse dal contesto cassireriano e kantiano in generale, ma che provano a esprimere lo spaesamento dell' "umanista" alle prese con un fenomeno - la digitalizzazione della vita culturale (ma fors'anche della vita *tout court*) - di cui non conosce ancora perfettamente i termini ma di cui pure ambisce a capirne di più. Ma prima di cominciare in dettaglio, una precisazione è doverosa: naturalmente, applicare rigidamente venerabili concetti filosofici a questioni concernenti la nostra attualità vorrebbe dire incontrare e pericolosamente incrociare due generi di fallacie: la prima, quella indotta dal riflesso condizionato che ci porta, appunto, ad "attualizzare" il pensiero dei classici; la seconda, la tendenza a confondere i nostri desideri interpretativi con le risultanze delle ricerche scientifiche, piegando a nostro uso le caratteristiche proprie dell'indagine scientifico-naturale senza averne le competenze. Io proverò qui a scansare questi due ostacoli epistemologici<sup>1</sup>, facendone, proprio seguendo le suggestioni bachelardiane, un uso produttivo e fertile. E lo farò provando a immaginare cosa avrebbe pensato (e scritto) Cassirer se, col suo bagaglio kantiano si fosse trovato dinanzi al fenomeno del web lag. Non, per ovvi motivi, il Cassirer di "oggi", ma esattamente quel ricercatore negli anni '20 del secolo scorso intellettualmente teso a ridefinire i margini di usabilità del trascendentale kantiano sia nel campo della teoria della conoscenza fisica del mondo, sia in quello della linguistica, sia in quello dell'arte e del pensiero mitico. Faccio questo tentativo, autorizzato da chi ha scritto che vale la pena provare a leggere un filosofo, facendogli «dire quello che vorrei avesse detto, perché solo in tal caso riuscirei a capire che cosa volesse dire»<sup>2</sup>. Operazione, peraltro, non impossibile se naturalmente si contestualizza e si lavora per analogia, tenendo presente i lessici impiegati e l'elaborazione di una «retorica come tecnica generativa, che è retorica euristica [e che] parte da premesse e argomenti acquisiti, li critica, li riconsidera e

---

<sup>1</sup> Cfr. la nozione di ostacolo epistemologico soprattutto in G. Bachelard, *La formazione dello spirito scientifico* (1938), a cura di E. Castelli Gattinara, Cortina, Milano, 1995.

<sup>2</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997, p. 80. Qui Eco si riferisce a Peirce, ma credo che il modello possa essere agevolmente applicato a Cassirer.

procede inventando cadenze stilistiche che, se pur seguono alcune tendenze generali del nostro sistema di attese, di fatto lo arricchiscono»<sup>3</sup>.

## I

Tutti sanno cos'è il "jet lag", quella «condition of unnatural acceleration»<sup>4</sup>, un fenomeno frutto recente della frequenza dei viaggi intercontinentali e dell' "invenzione" otto-novecentesca dei fusi orari: un classico caso nel quale è stata coniata una locuzione per un fenomeno che non c'era e non poteva esserci. Il Webster Dictionary così definisce questo fenomeno: «una condizione caratterizzata da vari effetti psicologici e fisiologici (ad esempio stanchezza e irritabilità) che occorrono in seguito a voli di lunga durata attraverso parecchi fusi orari a causa probabilmente della disfunzione dei ritmi circadiani nel corpo umano»<sup>5</sup>. Dalla stessa fonte apprendiamo che il primo uso conosciuto di questa locuzione risale al 1965, mentre secondo un recentissimo saggio<sup>6</sup> il jet lag è l'emergere sintomatico (e forse simbolico, ma è quanto cercheremo di illustrare nel corso della relazione) di un irresistibile (perché invincibile) paradosso: «il desiderio di innovazione tecnologica» che produce «conseguenze negative. Nuovi problemi sono emersi da nuove soluzioni. Ci troviamo a fronteggiare l'estinzione della notte. Il jet lag cattura questa contraddizione. È il progenitore del nostro malessere tecno-crepuscolare»<sup>7</sup>. Ora, è fin troppo evidente che la proposta che qui va ad iniziare, intende presentare un'analogia tra i disturbi causati dal jet lag e quelli, oramai attestati dalla più recente letteratura medica<sup>8</sup> riguardanti l'uso dei dispositivi portatili (quelli, per intenderci, che sono stati individuati come la "proprietà" più evidente della «generazione "touch"»<sup>9</sup>). E, sia detto solo per delineare preliminarmente uno schema di analisi da sviluppare, questi disturbi potrebbero essere riassunti secondo la definizione, pur cauta e limitata all'«internet gaming disorder», che ne dà il DSM 5<sup>10</sup>. Sintomi come «irritabilità, ansietà o tristezza» quando il dispositivo usato per giocare «è portato via», ossia sottratto alla compulsiva manualità, significa che si misura una «perdita di interesse per altri hobby e intrattenimenti»<sup>11</sup>, sono quelli che sono stati registrati e - ripeto - pur assumendoli con grande circospezione -, il manuale diagnostico li accomuna in ogni caso alle «dipendenze» sessuali, a quelle indotte da sostanze stupefacenti e ad altre generiche forme di disappartenza del sé a sé, nel senso della cessione ad altro di una parte, più o meno estesa, del dominio autonomo dell'identità individuale. Ma proprio perché le ricerche sul campo non hanno ancora attestato un diretto rapporto di causalità tra un uso aspecifico di connessione digitale e disturbi del comportamento, vale la pena ribadire che non è possibile equiparare da un punto vista propriamente epidemiologico tre aspetti diversi: i disturbi da jet lag, quelli derivanti da ludopatia digitale - discussi in sé e tuttavia elencati nei più autorevoli manuali - e quelli generici da utilizzo smodato dei dispositivi elettronici. Ed anche qui si dovrebbe fare una salutare distinzione tra i dispositivi fissi e quelli portatili. Cosa che del resto non farò qui, visto che mi concentrerò esclusivamente sul fenomeno per così dire "comportamentale" (e starei per dire pragmatico, o pragmatistico, della questione) legato ai secondi. Resta però un dato: «il numero di dispositivi connessi per persona cresce dallo 0,08 nel 2003 all'1,84 nel 2010, al 3,47 nel 2015, e giungerà al 6,58 nel 2020»<sup>12</sup>. Il che significa che già oggi, in questo preciso istante, ognuno di noi ha sei "ponti", contemporaneamente o meno, gettati in direzione di una massa di dati abnorme, umanamente insondabile, almeno per come abbiamo conosciuto finora l'uomo concreto.

<sup>3</sup> U. Eco, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano, 1987, p. 89.

<sup>4</sup> C. J. Lee, *Jet Lag*, Bloomsbury Academic, New York-London, 2017, p. 2.

<sup>5</sup> <https://www.merriam-webster.com/dictionary/jet%20lag>

<sup>6</sup> C. J., Lee, *Jet Lag*, cit. p. 13.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Si veda, tanto per cominciare, l'interessante saggio di M. Oizumi, L. Albantakis, G. Tononi, *From the Phenomenology to the Mechanisms of Consciousness: Integrated Information Theory 3.0*, in "PLOS-Computational Biology" 10 (5), 2014, pp. 1-25, dove, alle pp. 2-3, propone una serie di assiomi e postulati che appaiono senz'altro familiari, essendo i primi quelli dell'esistenza della coscienza, della "composizionalità" della coscienza stessa, che questa è matrice di informazioni etc.; si vedano inoltre, i recenti lavori: S. Hustvedt, *The Delusions of Certainty*, Simon&Schuster, New York-Sidney-New Delhi, 2017; tr. it. *Le illusioni della certezza*, Einaudi, torino, 2018; M. Wolf, *Reader come home: the reading brain in a digital world*, Harper&Collins, New York, 2018; tr. it. *Lettore vieni a casa. Il cervello in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano, 2018; E. J. Marsch, S. Rajaram, *The Digital Expansion of the Mind: Implications of Internet Usage for Memory and Cognition*, in "Journal of Applied Research in Memory and Cognition" (2018), pp. 1-14; A. El Asam, M. Samara, P. Terry, *Problematic internet use and mental health among British children and adolescent*, in "Addictive Behaviors" 90 (2019), pp. 428-436. Potrei proseguire inanellando un'altra, lunga serie di lavori incentrati sulla questione della dannosità dell'uso eccessivo delle tecnologie digitali, ma come ho già accennato, accertare la veridicità di queste ricerche non è il mio obiettivo. Voglio solo qui in ultimo ricordare, vista la congruenza con gli scopi specifici del mio contributo e con le possibilità di approfondimento ivi connesse, il libro di H. Zillmann, *Ernst Cassirer und die Neurowissenschaft. Die Frage nach der Möglichkeit eines naturwissenschaftlichen Subjektbegriffs*, mit einem Geleitwort von M. Kaufmann, Metzler-Springer, Wiesbaden, 2018.

<sup>9</sup> G. Riva, *Nativi digitali. Crescere e apprendere nel mondo dei nuovi media*, Il Mulino, Bologna, 2014, p. 60 e ssg.

<sup>10</sup> DSM - V, American Psychiatric Publishing, Washington, 2103, pp. 795-801. Ma si veda anche la più recente voce enciclopedica di riguardante la "internet addiction" scritta da P. Vondráčková e D. Šmahel, *Internet addiction*, in *The Wiley handbook of psychology, technology, and society*, Wiley-Blackwell, New York, 2015, pp. 469-485.

<sup>11</sup> DSM - V, cit., p. 795.

<sup>12</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano, 2017, p. 12.

Se ciò può essere un primo terreno di discussione condivisa, è opportuno fare ora un passo in avanti. Ritorniamo pertanto alle caratteristiche psicofisiche determinate dalla sfasatura spaziotemporale indotta dal jet lag. E senza voler parteggiare né per la schiera dei «nichilisti fiammeggianti» di Patmos<sup>13</sup> né per quella degli ostinati cantori delle sorti magnifiche e progressive del web, vale la pena notare che tutti, pessimisti e ottimisti sono d'accordo che le modificazioni delle reazioni del cervello dei soggetti (per lo più adolescenti) connessi per più di un certo numero di ore giornaliere, sono reali e sperimentalmente comprovate<sup>14</sup>. La differenza tra le posizioni sta semmai nell'interpretazione degli effetti di queste modificazioni. È interessante notare che da diversi studi è emerso che la «prima dimensione della nostra esperienza che viene modificata dai *brainframes* è l'aspetto temporale»<sup>15</sup>, dove per «*brainframe*» è ormai d'uso intendere «l'insieme degli schemi sviluppati dall'interazione con la tecnologia»<sup>16</sup>. In questo contesto, il termine appena citato è stato coniato da Derrick De Kerckhove<sup>17</sup>, e sta a segnalare che esso, il *brainframe*, «è qualcosa di diverso da un atteggiamento, da una mentalità (...) dato che non è mai localizzato nella struttura superficiale della coscienza, ma nella sua struttura profonda». Ora, sostenere che è all'interno di un quadro di schemi cognitivi, che si presenta una scala di fenomeni di modificazione – una *gradualità* dell'attivarsi o dell'inibirsi di una serie di risposte (temporali, spaziali, percettive, espressive etc.) all'ambiente – mi ha fatto risuonare immediatamente l'eco di qualcosa di già udito: «realtà, nel concetto puro dell'intelletto, è ciò che corrisponde a una sensazione in generale e quindi ciò il cui concetto significa [anzeigt] in se stesso un essere (nel tempo); la negazione è ciò il cui concetto rappresenta un non essere (nel tempo)». Sono le famose pagine in cui Kant espone gli schemi trascendentali dei concetti puri dell'intelletto, e più in dettaglio quello del concetto di realtà. Ecco come, relativamente ai miei obiettivi, più significativamente prosegue Kant: «la contrapposizione di realtà e negazione ha dunque luogo nel differenziarsi, nel medesimo tempo, di tempo pieno e tempo vuoto»<sup>18</sup>. Kant sta dicendo, e mi si perdoni la brutalità della sintesi, che lo «stare-nella-realtà» è il risultare di un rapporto di contiguità con gli oggetti in quanto fenomeni, rapporto che, intaccandoci perché enti senzienti, procura in noi delle modificazioni. Ciò che in noi, esseri dotati di sensibilità, corrisponde agli oggetti in quanto fenomeni, Kant lo chiama «materia trascendentale di tutti gli oggetti quali cose in sé (la cosità, la realtà)»<sup>19</sup>. Ma questo corrispondere, per la costitutiva alternanza di vuoti e pieni di cui è intessuta la realtà, non è mai un adeguamento perfetto e simmetrico di punto a punto, non è mai un esauribile e definibile processo, per dirla husserlianamente, di puntuale riempimento di progressive *Abschattungen* tese a completare un puzzle preconstituito. Siccome «ogni sensazione ha un grado o quantità, con cui può riempire in misura maggiore o minore lo stesso tempo, cioè in senso interno, in relazione alla medesima rappresentazione di un oggetto», sembra a Kant consequenziale sostenere che allora «ciò che fa sì che ogni realtà sia rappresentata come un *quantum*, è un rapporto e una connessione, o piuttosto un passaggio dalla realtà alla negazione»<sup>20</sup>. In quanto a ciò, dunque, in quanto alla descrizione della determinazione dello schema della realtà, ecco le conclusioni kantiane, un gruppo di risoluzioni intensamente significative per i miei scopi e per ciò di cui, da qui a poco, andrò a dire: «lo schema di una realtà, *concepita come qualcosa che riempie il tempo [so fern es die Zeit erfüllt]* è proprio questa continuità e uniforme *produzione di realtà, nel corso del passaggio nel tempo [Erzeugung derselben in der Zeit]* o dalla sensazione che ha un suo certo grado fino a dileguarsi, oppure, salendo gradualmente, dalla negazione fino alla quantità della sensazione»<sup>21</sup>. Insomma, a parte l'implicazione necessaria della temporalità nella determinazione della dinamica schematizzatrice, mi pare che Kant stia descrivendo una sorta di oscillazione assai instabile, nutrita di «pezzettini» spaziomateriali, un processo che non solo è attivato dalle istruzioni che lo schema della realtà impone a chi si trovi «nella» realtà e voglia comprenderla, ma che incarna sviluppandola una funzione produttrice di realtà, una costruttività di elementi reali di cui, lo dice Kant stesso, non possiamo mai esser certi di una loro inconcussa *quantitas*, un aggregato di «cosità» mai ordinabile a priori perché affetto per sua natura dalla partecipazione al nulla, al grado-zero della realtà.

Cosa abbia a che fare tutto questo sostare in una limitata ma centralissima parte della dottrina kantiana dello schematismo col jet lag e col problema delle conseguenze dell'uso dei supporti informatici, dovrebbe ora cominciare ad apparire meno fumoso. Per renderlo più palese mi accingo ora a entrare nel vivo del mio discorso, con la fertile zavorra gettata sul pianoro kantiano da cui spero di poter trarre frutti utili.

<sup>13</sup> Cfr. U. Eco, *I nichilisti fiammeggianti*, in Id., *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano, 1985, pp. 361-364; Id., *Da Pathmos a Salamanca*, in *ivi*, pp. 365-370.

<sup>14</sup> Voglio ricordare qui solo uno tra i più recenti contributi alla ricerca in questione: J. Peterka-Bonetta, C. Sindermann, P. Sha, M. Zhou, C. Montag, *The relationship between Internet Use Disordered, depression and burnout among Chinese and German college students*, in «Addictive Behaviors» 89 (2019), pp. 188-199.

<sup>15</sup> G. Riva, *Nativi digitali*, cit., p. 69.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 68.

<sup>17</sup> D. De Kerckhove, *Brainframes: mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna, 1993. Ma dello stesso De Kerckhove, si veda *La mente accresciuta*, 40K-DigitPub, Milano, 2010, a cui va contrapposto, forse con maggiore competenza, vista la professione dell'autore, il recente libro di E. R. Kandel, *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, Cortina, Milano, 2018.

<sup>18</sup> I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chioldi, UTET, Torino, 1967, p. 193.

<sup>19</sup> *Ivi*, pp. 193-194.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 194.

<sup>21</sup> *Ibid.*

## II

In una lettera del 24 marzo 1925 indirizzata in risposta a Kurt Goldstein<sup>22</sup>, il famoso psichiatra gestaltista, Cassirer, impegnato com'era nella stesura definitiva del secondo volume della sua trilogia ma già in un qualche modo proiettato a quel capitolo del terzo volume del 1929 che è pure il centro della mia relazione, scrive al suo amico, nell'apprezzamento generale delle sue ricerche neuropsicologiche, che i «singoli casi» trattati, sorprendentemente «si collocano nell'ambito di idee e problemi a cui sono stato condotto attraverso tutt'altre vie»<sup>23</sup>. Nonostante ciò, Cassirer sottolinea che il parere di Goldstein secondo il quale i disturbi della coordinazione spaziale di alcuni pazienti deriverebbero da lesioni ottiche<sup>24</sup>, non darebbe ragione di una serie di fatti empiricamente rilevabili mediante osservazione, che, difficilmente, secondo il neokantiano, possono spiegarsi completamente con il ridimensionamento della funzione ottica. Per ovvi motivi non posso entrare nei dettagli esemplificativi che Cassirer richiama nella missiva, ma posso, ed è utile farlo, sintetizzare così come segue il significato complessivo delle osservazioni: i pazienti di cui si occupa Goldstein avrebbero sì dei deficit di carattere visivo, ma ciò non basterebbe a spiegare perché non riescano a “prevedere” le conseguenze di un loro atto fisico, ad esempio cosa accadrebbe nel caso allungassero una mano verso la maniglia di una porta, pur restando fermi e, in poche parole, solo immaginando il gesto. Secondo Cassirer, a questi soggetti manca quello che è per i sani non solo il “pensare” intenzionale di aprire la porta, ma anche – e soprattutto – la capacità di mettere in atto una «prestazione “simbolica”»<sup>25</sup>. In altri termini, i normodotati «compiono *gradualmente* ma costantemente il passo verso l’“ideale”, trasformando la realtà data in un mero “possibile”»<sup>26</sup>. E assai significativamente mostrando, come del resto Kant, non solo uno spiccato gusto per una «semiotica implicita»<sup>27</sup>, ma anche un lucido richiamo ai suoi studi sulla funzione simbolica del linguaggio, datati al biennio precedente, e dunque una visione sistematica dell'intera impresa teorica delle forme simboliche, ecco che Cassirer afferma: «non è soltanto la gran parte dei loro [dei sani] pensieri che si basa su questa traslazione nel possibile (...) ma anche la gran parte del loro percepire», perché per loro, per coloro non affetti da alcuna patologia, «l’ “esistenza” delle singole datità sensibili scompare all'interno di ciò che esse “significano”»<sup>28</sup>. La conclusione è che, richiamando l'amato Leibniz, «il nostro “vedere” spaziale si fonda sul fatto che il nostro spazio visivo è uno spazio di relazioni *possibili* (Leibniz dice *un ordre des coexistences possibles*)»<sup>29</sup>. Naturalmente da un punto di vista categoriale tutto ciò non può non avere a che fare con l'organizzazione sistematica del tempo, perché per “sapere” che aprendo la porta *può* esserci l'amico, nessuno o un quadro alla parte, c'è bisogno di quell'apparato simbolico che è la «condizione di ogni movimento ideale, di ogni movimento “progettato”»<sup>30</sup>. Nelle persone sane l'attuazione di un movimento solo immaginato, ad esempio il piantare un chiodo non “presente” in un muro senza quadro, anticipando una visione del complesso della parete addobbata che in realtà è solo nella sua mente<sup>31</sup> – o come Cassirer dirà qualche rigo più avanti, il dire ciò che si è solo pensato<sup>32</sup> – non è neppure posto come dilemmatico, mentre in quelli che lui e Goldstein chiamano «ciechi psichici» non si verifica quella «traslazione» tra presente “solo” rappresentato e rappresentazione del presente. «Nella “cecità psichica associativa”, il malato ha ancora delle impressioni otticamente presenti, ma ciò che è annullato o fortemente ridimensionato è la funzione della “presentificazione” mediata»<sup>33</sup>. Il malato – e proviamo a fare uno sforzo pure noi di immaginazione produttiva, associando a questo termine connotato negativamente, coloro che sono “addicted” dal digitale – non è afflitto secondo Cassirer, che non aveva le TAC e le risonanze magnetiche dei nostri gironi, da una lacuna di tipo biologico. Egli «non è capace di trasformare e trasporre questo sfondo - Cassirer intende dire l'orizzonte di possibilità cinestetiche - come noi. In questa trasposizione, infatti, ne va di ciò che io mi preoccupo di chiamare un atto di “ideazione simbolica”»<sup>34</sup>. Insisto su questa idea di Cassirer, perché, come vedremo, è presente anche nelle ricerche di uno dei più preparati studiosi del fenomeno del web, quel Luciano Floridi oramai noto anche oltre i confini disciplinari e tecnici delle tecnologie digitali. Ma, appunto, lo chiamerò in causa al termine del mio intervento.

<sup>22</sup> E. Cassirer an K. Goldstein, 25.3.1925, in Id., *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, in Ernst Cassirer *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner Verlag, Hamburg, 2009, pp. 79-82.

<sup>23</sup> Ivi, p. 79.

<sup>24</sup> Ibid. Cassirer fa particolare e letterale riferimento al saggio goldsteiniano del 1923 *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen. Bewegungsstörungen bei Seelenblinden*, in «Monatsschrift für Psychiatrie e Neurologie» 54 (1923), pp. 141-194, ma probabilmente si riferisce anche all'altro lavoro di Goldstein e Gelb dal titolo *Zur Frage nach der gegenseitigen funktionellen Beziehung der geschädigten und der ungeschädigten Sehsphäre bei Hemianopsie. (Mikropsie infolge der Vorherrschaft der Vorgänge in der geschädigten Sehsphäre)*, in «Psychologische Forschung» 6 (1925), pp. 187-199.

<sup>25</sup> E. Cassirer an K. Goldstein, cit., p. 80.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., p. 51.

<sup>28</sup> E. Cassirer an K. Goldstein, cit., p. 80.

<sup>29</sup> Il riferimento al filosofo di Hannover è tratto da G. W. Leibniz, *Chiarimento delle difficoltà rilevate dal Sig. Bayle nel nuovo sistema dell'unione di anima e corpo*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. I, UTET, Torino, 2000, pp. 498-506, qui p. 503.

<sup>30</sup> E. Cassirer an K. Goldstein, cit., p. 80.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ivi, p. 81.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

Che fa, dunque Cassirer? Nulla di più né nulla di meno del tentativo di sviluppare sistematicamente quanto aveva proposto e “promesso” nella prima pagina della *Prefazione* al primo volume della *Filosofia delle forme simboliche* che, come tutti sanno, è stato pubblicato nel 1923. Ecco l’ambizioso programma di lavoro di un Cassirer che, rimandando a *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* di tredici anni prima per quanto riguarda la linea di continuità tematica, ha già ben chiaro che, «nello sforzo di rendere fecondi per la trattazione dei problemi pertinenti alle scienze dello spirito i risultati di tali indagini» quelli appunto del libro del 1910, «mi si era fatto sempre più chiaro – prosegue Cassirer – come la teoria generale della conoscenza *non fosse sufficiente* (...) per una fondazione metodica di quelle scienze»<sup>35</sup>. È fin troppo palese il risuonare della eco del grande dibattito di fine Ottocento e di inizio Novecento sulla legittimità epistemica e gnoseologica delle *Geisteswissenschaften*, dibattito che, anche se non del tutto esplicitamente, aveva riccamente occupato l’impegno intellettuale di Cassirer<sup>36</sup>. Ed è forse ancora più evidente la volontà del pensatore marburghese di smarcarsi da una sua - supposta o vera - troppo rigida appartenenza all’*Erkenntnistheorie* di impronta neokantiana, come l’avvertimento della necessità di uscire fuori dei canoni condivisi dalle varie scuole di rinnovatori del kantismo che si erano succedute proprio in quei fecondi anni di incontri e di scontri circa le scienze dello spirito. Meno emergente, almeno ad una visione non approfondita e limitata alle sole pagine di questo primo volume dedicato al linguaggio, l’articolarsi teorico complessivo del disegno d’insieme pensato da Cassirer e il *dove* questo disegno stesso dovesse approdare. Ma questa è diatriba di storiografia cassireriana che non può essere qui affrontata. Ci basti qui prendere atto della progressiva maturazione del progetto cassireriano di rinnovare i caratteri fondativi delle scienze dello spirito, e mi porto immediatamente al primo tomo del terzo volume delle forme simboliche, lì dove compiano due capitoli fondamentali per la mia lettura. Il primo è quello sulla gravidanza simbolica<sup>37</sup>, l’altro quello sulle patologie della coscienza simbolica<sup>38</sup>. Portandoci indietro, tuttavia, e senza dimenticare questi due elementi fondamentali: la “granularità” strutturale della nostra capacità percettiva; la carenza, potremmo dire, di capacità simbolizzatrice e futurativa di una certa categoria di persone.

Nel primo momento troviamo frasi quasi sovrapponibili a quelle della lettera prima richiamata; naturalmente con ben più accurata sistematicità e ampiezza di argomentazione. Dopo aver toccato criticamente alcune delle più importanti linee di ricerca sul problema dei rapporti tra percezione ed elaborazione psichica<sup>39</sup>, ecco che Cassirer si concentra sull’ipotesi sensista<sup>40</sup>, commentando che a questa teoria mancavano ancora, secondo lui, «i presupposti per ogni vera fenomenologia della percezione»<sup>41</sup>. I sensisti non avevano infatti colto la differenza fondamentale tra «ciò che singola percezione sensibile “è” come tale e la *funzione* che essa ha nella struttura sistematica della coscienza», e ciò perché non era data, per loro, altra soluzione alla domanda: «come potrebbe la singola “impressione” darci un significato, se questo significato non “si trovasse” in essa medesima?»<sup>42</sup>, se non ammettere che questo significato è già contenuto nell’impressione sensibile e che perciò *esiste* e *sussiste* già nella pressione fisica sui sensi che la avvertono. Ora, dire ciò, sta per Cassirer annullare la vera scoperta di Kant e della filosofia critica, ossia che né l’io penso né il materiale molteplice della sensibilità godono di un’autonoma esistenza oltre e al di là della loro connessione funzionale. Viene così a mancare, in tutte le filosofie sensiste - ma anche, direi, in tutte le ipotesi unilaterali della conoscenza - quella nozione di «“valore simbolico” della percezione» che consente di distinguere e separare «dal punto di vista critico e fenomenologico, “immagini” e “impressioni”»<sup>43</sup>. Solo immettendole in una serie di eventi dotati di significato, l’un l’altro connessi da regole di composizione e coordinazione (che altro non sono che quelle della spontaneità originaria dell’intelletto), le percezioni, sostiene Cassirer, possono assumere un loro significato e, in quanto tali, rese “forme” della conoscibilità in generale. Eppure neanche Kant era riuscito a emendarsi se non dalle spire concettuali del sensismo, quanto meno da quelle linguistiche. Anche lui, deve ammettere il filosofo neokantiano, risolverebbe «puri problemi riguardanti il *valore* convertendoli in problemi riguardanti la *realtà*, riconducendoli al reale accadere e alle “forze” causali che determinano quest’accadere»<sup>44</sup>. In tal senso, anche Kant rimane prigioniero della domanda vertente sulle condizioni del modo per mezzo del quale «dalla semplice *esistenza* estranea al valore “derivati” qualcosa come il *valore*; in che modo dalla semplice “materia prima” della sensazione, ritenuta priva di significato, *nasca* un significato»<sup>45</sup>. E l’argomento principe che Cassirer propone per far emergere la problematicità della posizione kantiana, va ascoltata attentamente: «se realmente, come Kant dichiara con la massima energia, “il fenomeno senza un rapporto con una coscienza almeno possibile non sarebbe nulla per noi e, siccome in se stesso non ha alcuna realtà oggettiva ed esiste solo nella conoscenza, non sarebbe nulla dappertutto”: con qual diritto sul

<sup>35</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, a cura di E. Arnaud, vol. I, La nuova Italia, Firenze, 1961, p. XI, (corsivo mio).

<sup>36</sup> Possediamo interessantissime testimonianze postume di questo riflettere cassireriano: si vedano, solo ad esempio, i saggi contenuti in E. Cassirer, *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. De Biase e R. Saccoia, Aracne, Roma, 2016.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, a cura di E. Arnaud, vol. III, t. 1, La nuova Italia, Firenze, 1966, pp. 225-271.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 273-372.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 252-253.

<sup>40</sup> Ivi, p. 256.

<sup>41</sup> Ivi, p. 257.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ivi, p. 258.

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Ivi, p. 261.

terreno della filosofia critica si potrebbe indagare come questo “nulla” diventi “qualcosa”, come venga *accolto e*, per così dire, trasfuso nelle forme della coscienza, dato che esso sussiste solo “in” queste forme e non “prima” di esse?»<sup>46</sup>. Insomma, pur se all’interno di un contesto solo simile e non uguale, Cassirer torna ancora, nel ‘29, sulla fondamentale “meccanica” del passaggio dal vuoto al pieno, dal nulla al qualcosa. E dei gradi connessi tra questo iato infinito. È lì, infatti, che si dispone e si apre l’infinita gamma delle sfumature del significato, è in questo spazio in-calcolabile ma non per questo in-disponibile, che si gioca la tensione (tenzone) dinamica del senso.

Ora, dovendo necessariamente sorvolare sulle interessantissime osservazioni che Cassirer fa sulla fenomenologia husserliana della percezione al termine del capitolo sulla gravidanza simbolica<sup>47</sup>, conviene andare a quello successivo, momento che io giudico cruciale per poi ritornare all’attualità. Nella parte iniziale del capitolo, Cassirer si sofferma a mostrare la centralità del lavoro di Wilhelm von Humboldt per la comprensione del rapporto tra linguaggio e realtà<sup>48</sup>. Ritorrerò più avanti su questo snodo cruciale del mio discorso, ma non posso però non sostare un attimo su un punto che non ha immediatamente a che fare col prosieguo del mio contributo, ma che tocca da assai vicino i miei interessi di ricerca attuali. Sto parlando dell’accenno che Cassirer fa alla dogmatizzazione del realismo filosofico, perché è grazie a questo processo che si è potuto manifestare «chiaro e vittorioso il *realismo della percezione*»<sup>49</sup>. Quest’ultimo può dominare solo in considerazione del fatto che, accanto al pensiero dell’intima coappartenenza di pensiero e linguaggio, «si è imposto alla riflessione filosofica l’altro problema a questo affine: la questione dell’importanza del linguaggio per la costruzione del mondo della percezione»<sup>50</sup>. Costruire un palcoscenico dove percezione e pensiero trovino la loro *ratio essendi* vuol dire trovare il punto di equilibrio tra la mediatezza del secondo e il bruto dato immediato della prima. Ed è in questo preciso avvallamento del discorso che Cassirer accenna a una variante argomentativa che, astratta dal tutto del progetto delle forme simboliche non avrebbe la rilevanza che invece ha. Cassirer, nel sottolineare la “naturalità” con la quale accettiamo questa distinzione tra le procedure mediate del pensiero e la simultaneità della percezione, scrive che «se volessimo abbandonare anche questa certezza e realtà al dominio della parola, incorreremmo nel pericolo di non avere più sotto i nostri piedi un terreno solido»<sup>51</sup>. A mio parere Cassirer adombra una questione – forse la questione – che è l’oggetto dell’intera trilogia degli anni ‘20, ossia il carattere di legittimità filosofica della nozione di simbolo e il suo ruolo nella tradizione. Il “pretesto” per questa osservazione – lo abbiamo visto – era nato da una serie di riflessioni legate al rapporto tra sensibilità e intelletto, decidendosi, tra Kant e Husserl, per la fecondità di quest’incontro. Ritorniamo dunque ancora al capitolo precedente perché qui Cassirer esemplifica ciò che vuole intendere con un preciso richiamo a qualcosa che abbiamo già letto. Vale la pena leggere questa pagina quasi per intero, perché chiarisce diversi aspetti e connette il mio discorso, avviandolo alla conclusione. «Dal punto di vista della considerazione fenomenologica – attacca Cassirer – non c’è né una “materia in sé”, né una “forma in sé”, ci sono sempre soltanto esperienze vissute nel loro complesso (...). Possiamo dire che si tratta della “stessa” melodia che riferiamo a noi stessi una volta nella diretta percezione e un’altra volta nel semplice ricordo: ma questo non significa che le due esperienze vissute, la percezione e il ricordo, si accordino in un qualche elemento di carattere sostanziale, bensì semplicemente che vengono coordinate e riferite l’una all’altra sotto l’aspetto funzionale»<sup>52</sup>. Lo sfumato riferimento a Husserl viene ulteriormente chiarito qualche riga più sotto, quando, nell’esplicitare la pregnante pienezza di ogni funzione rappresentativa (ricordo, percezione, emozione etc.), viene detto che «tutto ciò che è presente *ha la sua funzione* nel senso della rappresentazione, come ogni rappresentazione esige la connessione con qualcosa che sia presente alla coscienza. Questo rapporto di azione reciproca – precisa Cassirer – e non la “forma”, l’elemento “noetico” soltanto, è ciò che su cui poggia ogni animazione e “spiritualizzazione”»<sup>53</sup>. Cassirer, pur attribuendo alla fenomenologia husserliana un deciso avanzamento nel grado di comprensione del modello di conoscenza del mondo esterno, ritiene però ancora insufficiente lo schema noesi-noema. Ciò perché l’inseparabilità del “noetico” e del “noematico”, secondo lui, non rappresenta automaticamente né una loro equidistanza posizionale rispetto allo spazio percettivo, né l’equiprobabilità del presentarsi memoriale dell’oggetto rispetto al tempo. I due elementi, infatti, sono «in grande misura *variabili in modo indipendente* l’uno dall’altro»<sup>54</sup>. Il “reale” non è mai un riposante luogo di equilibrio, un’oasi di pacificata negoziazione tra materia e spirito, un’agora dove le facoltà conoscitive si dispongono all’apprensione di ciò che accade, nell’olimpica serenità del laboratorio sperimentale, nell’asettica arena di un confronto dove le “parti” si congiungono senza residui, senza resti, senza contraccolpi. Attenzione: non sto sostenendo che Husserl affermi quanto appena disegnato; sto dicendo che Cassirer sta ombreggiando uno scenario dove il processo conoscitivo, in quanto processo, non si manifesta come un allinearsi graduale di “fatti” eterogenei che si accordano, o tendono inevitabilmente a farlo, in grazia delle multiformi e insondabili capacità nascoste nelle profondità dell’animo umano. «Certo, prosegue Cassirer, la “materia” si deve sempre trovare *in*

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 262-265.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 275 e ssg.

<sup>49</sup> Ivi, p. 275.

<sup>50</sup> Ivi, p. 274.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ivi, p. 266.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Ivi, p. 267.

una qualche forma: ma non è legata ad alcuna specie particolare di significazione, e può passare dall'una all'altra, "convertirsi", in un certo qual modo dall'una all'altra.

Questo stato di cose si manifesta con la massima chiarezza se adduciamo esempi in cui questo passaggio cambia la *modalità* del significato»<sup>55</sup>. E qui Cassirer fa cadere l'esempio a cui mi richiamavo poco fa: «se consideriamo (...) un'esperienza vissuta della sfera ottica, osserviamo che questa non è mai composta da semplici "dati della sensazione", da qualità ottiche di chiarore e di colore»; sembra che Cassirer non riesca a sganciarsi dal nominare le percezioni visive quando si tratti di esemplificare un'apprensione mai garantita, dove le oscillazioni dell'adeguamento percettivo non sono l'eccezione bensì la norma, e quando si tratti di un oscillare che abbia come contenuti nientedimeno che qualcosa come il "significato" della percezione stessa. Nel vedere, noi attuiamo una serie di accomodamenti progressivi e mai compiuti con "ciò che è fuori", che a sua volta riveste abiti diversi per ogni "visione" a lui diretta. Ciò sta a voler dire che, prendendo a modello una serie di linee disegnate, «nella pura determinatezza spaziale si esprime un determinato stato d'animo: il salire e lo scendere delle linee nello spazio ha in sé un intero movimento, un andare e venire dinamico dell'onda, un essere spirituale e una vita spirituale»<sup>56</sup>. La visione di una mera serie di linee disegnate su un foglio di carta può rappresentare qualsiasi cosa: un'onda, uno scarabocchio casuale, un vortice, un alfabeto ignoto ai più. Cos'è che definisce allora la "materia" della percezione? «qui noi non sentiamo soltanto la nostra interiore disposizione d'animo trasferita in modo soggettivo e arbitrario nella forza\* cfr. forma spaziale: bensì essa stessa ci si presenta come totalità animata, come indipendente manifestazione della vita»<sup>57</sup>. Delle linee disegnate noi "percepriamo" una serie di fattori di pertinenze rilevanti per il contesto attuale (le *affordances* di semiotica memoria), quelle che ci impongono il loro «continuo e tranquillo degradare», i loro «brusco spezzarsi (...), volgersi in tondo e chiudersi, il procedere a salti, la durezza o dolcezza»<sup>58</sup>. Ma basta cambiare il contesto e tutto ci appare un'una luce radicalmente diversa, perché non appena lo «intendiamo come formazione matematica, come *figura* geometrica», l'insieme delle linee assume tutto «un altro "significato"»<sup>59</sup>. In questo caso, la figura assume la forma di qualcosa che, ancora, abbiamo già trovato scritto altrove: «il semplice schema, il semplice mezzo di rappresentazione di una generale *legge* geometrica»<sup>60</sup>.

Non è il caso di soffermarsi più su questo importantissimo rilievo cassireriano. Anche perché ne discuterò le conseguenze proprio ora, nell'ambito del capitolo sulle patologie della coscienza simbolica, per infine avviarmi conclusioni della mia lettura. Ritorno dunque al capitolo suddetto e riprendo il filo da dove l'avevo interrotto, lì dove Cassirer si preparava a trattare la portata del fattore-linguaggio in rapporto al problema della percezione, come indicatore formidabile e cartina di tornasole del significato teoretico della nozione di simbolo. Se, secondo quanto già detto, il realismo "forte" sosteneva che «il significato del simbolo deve poggiare sempre su qualcosa di assolutamente dato e di assolutamente autosignificativo», allora «ogni sistema di significazione di semplici segni sembra fin da principio di trovarsi sotto la maledizione dell'equivocità, ogni espressione in simboli ha in sé il pericolo dell'equivoco»<sup>61</sup>. Solo la scienza, e per lei quella scienza che ha come solida base la percezione diretta delle "cose", libererebbe lo sguardo da questo scostante e vertiginoso oscillare che la "prestazione simbolica" obbligherebbe a seguire. E qui Cassirer si impegna a esporre le varie teorizzazioni di carattere psicologico sul linguaggio della sua epoca (i riferimenti esplicitamente citati sono Herbart, Wundt, Lazarus, Steinthal e quel Karl Bühler da lui assai adoperato<sup>62</sup> in siffatti ambiti argomentativi). È solo col trascendentale, però, che è possibile dar soddisfacentemente conto dei rapporti tra pensiero e linguaggio. E qui Cassirer, come avevo anticipato, richiama il ruolo decisivo assunto da quella linguistica filosofica humboldtiana profondamente intrisa da quegli *elementi kantiani* che la caratterizzano, come recita un altro suo saggio esattamente coevo alla lettera che ho citato in precedenza<sup>63</sup>. L'attività di studioso comparatista di Humboldt è, a parere di Cassirer, essenziale perché con la sua messa a punto di una «*filosofia critica del linguaggio*»<sup>64</sup>, una riflessione scientifica e filosofica insieme riesce per la prima volta a dar ragione non soltanto della questione concettuale del linguaggio, ma anche di quella legata «al mondo della percezione e dell'intuizione (...). Secondo Humboldt (...) l'uomo non solo *pensa e comprende* il mondo col mezzo del linguaggio, ma già il modo in cui egli lo *vede* intuitivamente e in cui vive in questa intuizione»<sup>65</sup>. Faccio notare che, assai significativamente, Cassirer mette in corsivo i verbi pensare, comprendere e vedere, proprio a far intendere anche graficamente al lettore l'equilibrio dei valori gnoseologici attribuiti da Humboldt alle facoltà dell'uomo, e pertanto la fondamentale riabilitazione della percezione nell'ambito degli

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Ivi, pp. 267-268.

<sup>60</sup> Ivi, p. 268.

<sup>61</sup> Ivi, p. 274.

<sup>62</sup> Mi limito qui ad un solo esempio, ma assai significativo, proprio perché il tenore argomentativo mette insieme, ancora una volta, i problemi legati alla percezione a quelli del linguaggio: E. Cassirer, *Sulla logica del concetto di simbolo*, in K. Marc-Wogau-E. Cassirer, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. D'Atri, Unicopli, Milano, 2001, pp. 121-161, in part. 137 e ssg.

<sup>63</sup> E. Cassirer, *Gli elementi kantiani nella filosofia del linguaggio di Wilhelm von Humboldt*, in "Archivio di storia della cultura" XXIX (2016), pp. 667-695.

<sup>64</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 275.

<sup>65</sup> Ibid.

studi linguistici. Il percepire, cioè, se mai lo è stato, diventa con Humboldt problema non solo filosofico ma anche testa d'ariete per mettere definitivamente in crisi la pacifica assunzione della diretta apprensione di un mondo esterno di "cose", dato per ovvio e non problematizzato dai realismi, psicologici e filosofici che essi siano. E dunque, con questa operazione Cassirer chiude il cerchio che aveva aperto con il primo volume delle FFS dedicate al linguaggio, la lettera a Goldstein e la messa a sistema del problema fenomenologico della conoscenza, ammettendo nel novero delle *Geisteswissenschaften* - e con piena dignità - l'unità psicofisica e funzionale di percezione e linguaggio. Ciò perché Humboldt pensa la «realtà "oggettiva"» come «un'opera che non si può effettuare e compiere senza la collaborazione, senza la "vivente" energia del linguaggio»<sup>66</sup>.

E dunque mi sembra ora sufficientemente giustificato il passaggio dal vedere al parlare: Cassirer si sta accingendo a discutere il "patologico" nella e della coscienza simbolica. Dal nostro punto di vista, non c'è differenza d'ipotesi euristica tra il vedere percettivo e il dire significante, perché mi interessa soprattutto indicare la matassa di problemi a cui si aggroviglia il discorso, epistemicamente interessantissimo di Cassirer, sui pazienti afasici, oggetto specifico della trattazione di questo capitolo. L'istanza filosofica che muove Cassirer ad occuparsi di tanto apparente fuor d'opera è quello secondo il quale non basta, riguardo al «descrivere e analizzare le perturbazioni che i determinati cambiamenti patologici del linguaggio nel campo del puro *processo del pensiero*», affidarsi alle scuole psicologiche della più varia estrazione. «Il puro quadro clinico - scrive Cassirer - dei singoli disturbi del linguaggio non poteva esso stesso essere stabilito con vero rigore, finché si continuava a vedere in essi nient'altro che semplici "disturbi dell'intelligenza"»<sup>67</sup>. Come nel caso che abbiamo visto in precedenza dei "ciechi psichici", al problema patologico legato all'afasia non si giunge correttamente se non si tien conto di un fattore determinante, del fatto cioè che non solo «l'"intelligenza", ma *tutto il comportamento*, tutto lo stato "spirituale" degli ammalati» risulta modificato e pregiudicato<sup>68</sup>. Sembra, prosegue Cassirer, che il «peculiare nesso interiore che sussiste fra il mondo del linguaggio (...) e il mondo della percezione si lasci cogliere con perfetta chiarezza solo quando il vincolo che li unisce comincia ad allentarsi»<sup>69</sup>. Ciò che c'è di più rilevante ed essenziale nel nostro rapporto col mondo - quel *vinculum functionale* - di cui Cassirer faceva menzione in un'altra sua opera<sup>70</sup>, si manifesta e si chiarisce in quanto compresenza e cooperazione di "dentro" e "fuori", solo quando esso tende a svanire e a generare come suo effetto, una sfasatura nel tessuto comportamentale complessivo di chi, di siffatto legame, non può più avvantaggiarsi. E sono molteplici, e prese da prospettive diverse, le cause perché ciò accada, perché questo vincolo diventi presente nell'assenza, diventi palese nel suo occultarsi. In questo assentarsi del vincolo, elemento euristico di inestimabile valore, si manifesta «quanto il mondo della "percezione", che inizialmente si è soliti ammettere come un dato dei sensi, debba al mezzo spirituale del linguaggio», si rivela «come ogni ostacolo o difficoltà del processo spirituale di mediazione, che si verifica nel linguaggio, influenzi e muti anche lo stato "immediato" e il carattere "immediato" della percezione»<sup>71</sup>; in coloro che ne sono carenti per svariati motivi (ma a noi interessano quelli patologici), nel dileguarsi di questo legame spirito-materia, viene ad emergere, detto con altre parole, la cifra reale del fatto che noi, nell'intuire sensibilmente, pure giudichiamo e interpretiamo il dato che ci sta di fronte. Ossia, anche se Cassirer non lo dice esplicitamente, ci troveremmo davanti a un'indiretta conferma della pregnanza reale della nozione, ancora una volta kantiana, ma perfezionata e posta a vero e proprio nucleo teorico dalla semiotica peirciana, di giudizio percettivo, inteso come «processo percettivo», per spiegare il quale non sarà più sufficiente «uno schema stimolo-risposta», bensì un alunché che «assume l'aspetto di un "programma" che solo occasionalmente viene rappresentato visivamente». Il che aprirebbe all'idea della percezione come di una "*negotium*" interpretativo, sempre «intessuto di elementi simbolici (e quindi concettuali)», e dunque a «un iconismo primario, attraverso un processo percettivo già intessuto di inferenze»<sup>72</sup>, che mi pare, detto con terminologia semiotica, nient'affatto distante da quanto suggeritoci da Cassirer. Questo, Cassirer ovviamente non lo dice, ma non è assai complicato vedere in siffatto atteggiamento teorico un riferimento al problema dello schematismo della prima critica kantiana. Ma questo è altro discorso. Concentriamoci ora sulla parte terminale dell'argomentazione di Cassirer, visto che siamo in vista delle conclusioni.

Nella curva che porta il filosofo marburghese a precisare il suo pensiero, il problema degli afasici non è dunque un elemento accessorio o marginale, una sorta di gioco dialettico senza una reale incidenza sulla trama dell'argomentare teorico. È piuttosto un "pretesto" fondamentale e ricco di conseguenze per sostenere che il mancare di questa connessione è spia e sintomo di qualcosa che addirittura consente «un'analisi della natura: gli elementi, che nella coscienza normale sono dati soltanto in un'unione strettissima, solo in una specie di "concrecenza", cominciano nella malattia per così dire a separarsi e a distinguersi nel loro significato particolare (...). Qui pertanto la patologia del linguaggio tocca un problema la cui importanza oltrepassa di molto i suoi propri confini, anzi i confini della singola scienza in genere»<sup>73</sup>. Ciò perché non soltanto «il nostro pensiero del mondo, ma già la configurazione intuitiva in cui la realtà ci è "data", si trovi sotto la legge e sotto il dominio della

<sup>66</sup> Ivi, pp. 275-276.

<sup>67</sup> Ivi, p. 277.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Ivi, pp. 277-278.

<sup>70</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo; introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. C. D'Altavilla, Armando, Roma, 1968, in part. p. 144.

<sup>71</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 278.

<sup>72</sup> U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, cit., pp. 93-98.

<sup>73</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 278.

*formazione simbolica*»<sup>74</sup>. Non posso ovviamente entrare nei dettagli e nei richiami che Cassirer fa, rimpolpando di ricerche empiriche nel campo delle patologie del linguaggio il suo argomentare. Voglio solo far notare come egli abbia ben chiara la sistematicità della sua indagine sul tema, visto che qualche pagina oltre, ricorda proprio gli studi di Goldstein e di Gelb sui disturbi afasici, proprio quei ricercatori da dove eravamo partiti<sup>75</sup>. Questi ultimi, dice Cassirer, hanno saputo vedere meglio e più avanti degli altri, che «i disturbi di afasia non riguardano mai semplicemente l'atto del parlare come atto isolato, ma [che] ad ogni cambiamento del mondo del linguaggio di un ammalato corrisponde sempre un cambiamento caratteristico del suo comportamento complessivo»<sup>76</sup>. Insomma, la conclusione a cui vorrei giungere non può prescindere dall'evidenziare con forza il valore attribuito da Cassirer all'implicazione totale dell'umano nel complesso delle sue relazioni col mondo esterno, un coinvolgimento che non è mai parcellizzato o parcellizzabile secondo un taglio longitudinale e sezionante delle "facoltà". L'uomo e il mondo si co-involgono l'un l'altro nella costruzione di una conoscenza basata sulle funzioni simboliche del riconoscimento di una continuità strutturale. Cassirer sostiene ciò non perché una sorta di illuminazione mistica gli avrebbe rivelato questo enigma, ma perché ulteriori ricerche sperimentali hanno mostrato «come vi sia una stretta affinità tra i disturbi afasici in senso stretto e i disturbi di altra natura, che si è soliti chiamare "agnosici" o "aprassici"»<sup>77</sup>. L'uomo totale, *Der ganz Mensch* come lo aveva già chiamato Dilthey<sup>78</sup>, è il vero e proprio obiettivo delle riflessioni cassireriane. Non si deve infatti dimenticare che di lì a un quindicennio, Cassirer perverrà a definire una vera e propria antroposimbolica della cultura e che qui, nel 1929, mette a punto lo schema teorico di questa *Kulturphilosophie* non dogmaticamente kantiana né infedelmente antikantiana. Per quel che importa a noi, la conclusione definitiva della ricerca cassireriana suona come segue: «la costruzione del mondo sensoriale è legata alla condizione che il complesso dei fenomeni sensibili si ordini in se stessa – e si noti il ritornare del tema dell'ordine potenziale e graduale senza il quale non ha senso parlare di realtà –, vale a dire che vengano creati determinati centri a cui questo complesso sia riferito e secondo i quali sia, per così dire, orientato e diretto (...). Si tratta sempre, nella realizzazione e nella costruzione di questi ordini – Cassirer parla in special modo e non casualmente, di "coesistenza spaziale e successione temporale –, di interrompere in qualche modo lo scorrere sempre uguale della serie dei fenomeni e di fare emergere da esso certi "punti eminenti"»<sup>79</sup>. È in questa emersione all'attenzione, è in questo convergere di punti ordinabili su un continuum di discontinuità; è sull'imporre un ordine dove l'ordine non si dà, che consiste la vera e propria capacità umana di interagire col mondo, perché «in qualsiasi punto ci tuffiamo ora nella corrente della coscienza, ci troviamo sempre immediatamente in determinati centri vivi dello scorrimento, a cui tutti i movimenti singoli tendono». Un sistema dell'intera esperienza, perciò, un darsi di potenziali ordini discreti e di costruibili espressioni della cultura: questa è la conoscenza che assume il percepito come parte intima di sé e lo porta a manifestazione seguendo un grado di schematizzazione sempre concrescente ed autoperezionantesi, almeno in potenza. Non altro vuol dire Cassirer quando conclude la sua analisi scrivendo che «ogni percezione articolare è una percezione orientata: oltre al semplice contenuto essa possiede un "vettore", che la rende significativa sotto un particolare riguardo, in un determinato senso»<sup>80</sup>.

### III

Ecco dunque dispiegato nel 1929 il significato dell'espressione, ancora non corredata da studi e ricerche appropriati, di "prestazione simbolica" che Cassirer scriveva a Goldstein nel 1925. Prestazione simbolica è l'atto proprio e genuino dell'apprensione percettiva ed espressiva insieme col quale ci orientiamo nel mondo. È l'attività schematizzatrice per eccellenza, che lavora per graduali e sempre perfettibili centri di intersezioni di significato. Prestazione simbolica, per coloro non affetti da scollamenti e disorientamenti patologici, è il compito di incollare funzionalmente e sempre precariamente e gradualmente il mondo e la coscienza. Se questo è lo scenario cassireriano, nulla è più opportuno per concludere andando a leggere alcune pagine importantissime de *La quarta rivoluzione* che non a caso si intitolano «il problema del frame e della fondazione simbolica»<sup>81</sup>. Si ascolti, ad esempio, con estrema attenzione quanto scrive lo studioso italiano a proposito dell'invincibile tendenza che abbiamo a dotare le ITC, e in particolar misura l'intelligenza artificiale, di un "sapere" se non uguale al nostro, o almeno che tende ad imitarlo. C'è un punto su cui, dice Floridi, tutti i panegiristi delle tecnologie digitali e informazionali, incagliano tutti i loro progetti di sorti magnifiche e progressive. Questo punto è «avere a che fare con l'imprevedibilità del mondo là fuori, pieno di trappole e di agenti sia collaborativi che competitivi. Ciò è conosciuto come *problema del frame*, relativo al modo in cui un agente situato in un contesto può rappresentarsi in un ambiente che cambia e interagire con esso nel tempo in maniera efficiente. Nessuno ha un'idea particolarmente chiara del modo in cui l'intelligenza artificiale possa risolvere il problema del frame»<sup>82</sup>. Il frame è

<sup>74</sup> Ibid.

<sup>75</sup> Ivi, p. 280.

<sup>76</sup> Ibid. cfr. ivi, n. 2.

<sup>77</sup> Ivi, p. 293.

<sup>78</sup> W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G. A. De Toni, La nuova Italia, Firenze, 1974, p. 9.

<sup>79</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, cit., p. 295.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 154.

<sup>82</sup> Ivi, p. 155.

la cornice significativa che circonda e penetra il nostro agire: visto che i computer «non sono in grado di apprezzare le caratteristiche semantiche degli enti coinvolti e delle loro relazioni»<sup>83</sup>, il vero e proprio «scoglio insormontabile è semantico», afferma Floridi<sup>84</sup>. E prosegue: «ciò è noto nel campo dell'intelligenza artificiale come *problema della fondazione simbolica*», ossia di come tentare soltanto di porre la questione: «in che modo i dati acquistano il loro significato?»<sup>85</sup>. La conclusione, che qui abbrevio parecchio, di Floridi è la seguente: «c'è una soglia semantica tra noi e le nostre macchine e non sappiamo come fare in modo che queste ultime la valichino»<sup>86</sup>.

“Non sappiamo” come e quando saremo in grado di interagire con le macchine. Gli studiosi attenti e acuti come Floridi, che non si attardano in penose esaltazioni del “tempo che fu”, che non si esprimono in lamentazioni catastrofistiche, sanno bene che “non sappiamo” che cosa sta succedendo col digitale, sanno che il guado è ancora al di là di essere non solo attraversato ma neppure doppiato, sanno che, come ogni innovazione tecnologica, il “digitale” promette scenari nuovi e inediti, ma che c'è bisogno di un tempo di acclimatamento alle novità, tempo che, per la natura stessa dell'oggetto, sembrerebbe non raggiungibile, visto che le nostre capacità di prestazione simbolica richiedono – e forse sempre richiederanno – una linea temporale di maturazione e sviluppo di quei gradi di apprensione del reale che Kant ci aveva vaticinato. La mia tesi è che il web lag, quella condizione psicofisica di stanchezza e di “perdita del centro” (o dei centri), sia o possa essere effetto di uno stato di congenita dis-abitualità alla velocità con cui si rincorrono e si rinnovano i pixel dei nostri schermi, le memorie dei nostri database, gli upload dei nostri dispositivi. La mia tesi è che la *Internet Addiction* non è per nulla il demone fatto in byte, ma che forse esiste una originaria carenza della nostra disposizione all'azione che ci impedisce di assuefarci definitivamente alla tachicrazia del digitale. Lo ha affermato Floridi, e mi pare che in tutt'altro contesto, lo abbia confermato Cassirer: si tratta qui di un gap semantico, di uno iato che tocca il senso e il significato del nostro rapporto col materiale-mondo, si tratta di una velocità di disambiguazione – normalmente posseduta dai nostri centri nervosi – che non consente l'attribuzione di senso al “fisico”, e dunque al percepito, che ci circonda. Essendo i media digitali, come tutti gli altri, dispositivi di mediazione, ecco che essi da un lato «facilitano il processo di comunicazione superando i vincoli imposti dal faccia-a-faccia; dall'altro, ponendosi “in mezzo” tra i soggetti interagenti, sostituiscono l'esperienza diretta dell'altro con una percezione indiretta»<sup>87</sup>. Ma percepire il mondo significa contemporaneamente investirlo di senso, simbolizzarlo, ed è solo per metafora che si può dire di percepire indirettamente qualcosa come il mondo. Anzi, proprio perché anche la percezione di un flusso di dati, di immagini, di tweet o di suonerie è essa stessa “mondo”, *questo* mondo ci appare piatto, troppo fitto di trame indistricabili e perciò “agraduato”. Il grado, proprio perché discreto e non continuo, è qualcosa di permeabile, aperto a quell'imprevisto – che poi è la “norma” della nostra vita – che plasma e modella le nostre identità, differenziandole. Se la mia ipotesi ha una qualche rilevanza, il web lag è una potenziale e spero non ancora definitiva carenza di capacità prestazionale simbolica, un ripiegarsi al di sotto della soglia di quei “centri vivi” nominati da Cassirer senza i quali diventa inapprezzabile l'emergenza dal contrasto, il vedere e il farsi vedere, vera e propria bussola del nostro orientarci nel mondo. Ribadisco qui, alla fine del mio contributo, che non vale la pena sostanziare questa mia ipotesi con la miriade di studi sperimentali che conforterebbero questa sorta di scollamento cognitivo da cui, soprattutto i cosiddetti *millennials*, sembrano essere affetti. E non voglio farlo in primo luogo perché, appunto, il fenomeno è talmente nuovo e per certi aspetti del tutto ignoto, che non sarebbe serio pontificarne su, e poi perché in effetti, non mi interessa avere ragione. Mi interessa invece capirne di più e sempre meglio, e stare con gli occhi ben aperti su un problema apertissimo. Se no, cos'altro deve fare qualcuno che ritiene se stesso un uomo di cultura?

<sup>83</sup> Ivi, p. 156.

<sup>84</sup> Ivi, p. 157.

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Ivi, p. 158.

<sup>87</sup> G. Riva, *Nativi digitali*, cit., p. 84.

## BIBLIOGRAFIA

- Bachelard, G., 1995, *La formazione dello spirito scientifico*, a cura di E. Castelli Gattinara, Cortina, Milano;
- Cassirer an Goldstein, 25.3.1925, in 2009, *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, in *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 18, hrsg. von J. M. Krois, Meiner Verlag, Hamburg, pp. 79-82.
- Cassirer, E., 1961, *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, a cura di E. Arnaud, vol. I, La nuova Italia, Firenze;
- Cassirer, E., 2016, *Scritti di filosofia della cultura*, a cura di R. De Biase e R. Saccoia, Aracne, Roma;
- Cassirer, E., 1966, *Filosofia delle forme simboliche. Fenomenologia della conoscenza*, a cura di E. Arnaud, vol. III, t. 1, La nuova Italia, Firenze, pp. 225-271.
- Cassirer, E., 2016, *Gli elementi kantiani nella filosofia del linguaggio di Wilhelm von Humboldt*, in "Archivio di storia della cultura" XXIX, pp. 667-695;
- Cassirer, E., 1968, *Saggio sull'uomo; introduzione a una filosofia della cultura*, tr. it. C. D'Altavilla, Armando, Roma;
- De Kerckhove, D., 1993, *Brainframes: mente, tecnologia, mercato*, Baskerville, Bologna;
- De Kerckhove, D., 2010, *La mente accresciuta*, 40K-DigitPub, Milano;
- Dilthey, W., 1974, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, a cura di G. A. De Toni, La nuova Italia, Firenze;
- DSM - V, 2013, American Psychiatric Publishing, Washington;
- Eco, U., 1997, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano;
- Eco, U., 1987, *La struttura assente. La ricerca semiotica e il metodo strutturale*, Bompiani, Milano;
- Eco, U., 1985, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Milano;
- El Asam, A., Samara, M., Terry, P., 2019, *Problematic internet use and mental health among British children and adolescents*, in "Addictive Behaviors" 90, pp. 428-436;
- Floridi, L., 2017, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano;
- Goldstein, K., 1923, *Über die Abhängigkeit der Bewegungen von optischen Vorgängen. Bewegungsstörungen bei Seelenblinden*, in «Monatsschrift für Psychiatrie e Neurologie» 54, pp. 141-194;
- Goldstein, K., - Gelb, A., 1925, *Zur Frage nach der gegenseitigen funktionellen Beziehung der geschädigten und der ungeschädigten Sehphäre bei Hemianopsie. (Mikropsie infolge der Vorherrschaft der Vorgänge in der geschädigten Sehphäre)*, in «Psychologische Forschung» 6, pp. 187-199;
- Hustvedt, S., 2018, *Le illusioni della certezza*, Einaudi, Torino;
- Kandel, E. R., 2018, *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, Cortina, Milano;
- Kant, I., 1967, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino;
- Lee, C. J., 2017, *Jet Lag*, Bloomsbury Academic, New York-London;
- Leibniz, G. W., 2000, *Chiarimento delle difficoltà rilevate dal Sig. Bayle nel nuovo sistema dell'unione di anima e corpo*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasini, vol. I, UTET, Torino, pp. 498-506;
- K. Marc-Wogau-E. Cassirer, 2007, *Disputa sul concetto di simbolo. La discussione sulla rivista "Theoria" (1936-1938)*, a cura di A. D'Atri, Unicopli, Milano, pp. 121-161;
- Marsch, E. J., Rajaram, S., 2018, *The Digital Expansion of the Mind: Implications of Internet Usage for Memory and Cognition*, in "Journal of Applied Research in Memory and Cognition" 1, pp. 1-14;
- Oizumi, M., Albantakis, L., Tononi, G., 2014, *From the Phenomenology to the Mechanisms of Consciousness: Integrated Information Theory 3.0*, in "PLOS-Computational Biology" 10, pp. 1-25;
- Peterka-Bonetta, J., Sindermann, C., Sha, P., Zhou, M., Montag, C., 2019, *The relationship between Internet Use Disordered, depression and burnout among Chinese and German college students*, in "Addictive Behaviors" 89, pp. 188-199;
- Riva, G., 2014, *Nativi digitali. Crescere e apprendere nel mondo dei nuovi media*, Il mulino, Bologna;
- Vondráčková, P., Šmahel, D., 2015, voce *Internet addiction*, in *The Wiley handbook of psychology, technology, and society*, Wiley-Blackwell, New York, pp. 469-485;
- Wolf, M., 2018, *Lettore vieni a casa. Il cervello in un mondo digitale*, Vita e Pensiero, Milano;
- Zillmann, H., 2018, *Ernst Cassirer und die Neurowissenschaft. Die Frage nach der Möglichkeit eines naturwissenschaftlichen Subjektbegriffs*, mit einem Geleitwort von M. Kaufmann, Metzler-Springer, Wiesbaden; <https://www.merriam-webster.com/dictionary/jet%20lag>.