

GIULIO SEBASTIANO TRAINA*

Eudaimonia aristotelica e algoritmi. Oltre la felicità ottimizzata: dalla pólis alla piattaforma

Abstract

This essay examines the relationship between the Aristotelian concept of eudaimonia and the structural conditions of human flourishing in the age of digitalization and artificial intelligence. It argues that digital platforms and algorithmic systems function as normative environments structurally analogous to the Aristotelian polis, insofar as they shape agents' dispositions through systematic reinforcement. The central claim is that, unlike the polis, their logic of optimization is not oriented toward human flourishing but toward the maximization of behavioural metrics that often conflict with it. On this basis, the essay contends that algorithmic architectures should be evaluated, as Aristotelian political institutions were, according to their capacity to foster or hinder virtue. Through engagement with Floridi, Zuboff, Vallor, Russell, Bostrom, and Nussbaum, it concludes that a technological design genuinely oriented toward eudaimonia requires the explicit incorporation of a human teleological framework into algorithmic systems.

Keywords: eudaimonia; artificial intelligence; normative environments; teleology; polis.

LA RIFLESSIONE SULLA FELICITÀ rappresenta uno dei nodi più antichi e fecondi della speculazione filosofica occidentale, essa costituisce un problema complesso nell'epoca contemporanea, nella quale le trasformazioni tecnologiche – l'avvento della società digitale e dell'intelligenza artificiale – ridisegnano non solo le condizioni materiali dell'esistenza umana, ma interferiscono in profondità con quelle strutture dell'esperienza che sono sempre state al centro della riflessione etica sulla vita buona.

In questo scenario il pensiero di Aristotele mantiene una straordinaria capacità di interpellare il presente. La sua concezione dell'*eudaimonia* è un sistema concettuale che sfida ancora oggi le premesse implicite della cultura contemporanea: la tendenza a identificare il benessere con la soddisfazione istantanea, la riduzione della razionalità a calcolo strumentale, l'individualismo che erode la dimensione comunitaria e relazionale dell'esistenza. Interrogare Aristotele nell'era degli algoritmi non è un esercizio di erudizione antiquaria: è un modo per guadagnare la distanza critica necessaria a comprendere ciò che stiamo diventando e ciò che rischiamo di perdere.

* Università di Catania, laureando in Scienze Filosofiche (LM-78).

Il presente saggio avanza una tesi interpretativa precisa, che si sviluppa in due momenti. Il primo momento è descrittivo-strutturale: le piattaforme digitali e i sistemi algoritmici funzionano oggi come ambienti normativi strutturalmente analoghi alla *pólis* aristotelica, nel senso specifico che plasmano le disposizioni degli agenti attraverso il rinforzo sistematico e l'abitudine indotta. Questa analogia non è un'identità tra comunità politica e architettura computazionale, ma individua una struttura funzionale comune che autorizza il confronto.

Il secondo momento è normativo: la differenza cruciale tra *pólis* e piattaforma non è data dalla natura ma dall'orientamento teleologico. La logica dominante delle piattaforme digitali non è orientata al fiorire umano, ma alla massimizzazione di metriche comportamentali che con il fiorire umano confliggono sistematicamente. Ne segue che un *design* tecnologico autenticamente orientato all'*eudaimonia* richiede non soltanto l'introduzione di vincoli normativi esterni, ma l'adozione esplicita di una struttura teleologica umana nelle architetture algoritmiche stesse.

Questo argomento si svilupperà in due sezioni. La prima offre un'analisi dell'*eudaimonia* aristotelica nella sua complessità organica. La seconda mette tale struttura in dialogo critico con la condizione contemporanea, attraverso il confronto con Luciano Floridi, Shoshana Zuboff, Shannon Vallor, Stuart Russell, Nick Bostrom e Martha Nussbaum.

1. *L'eudaimonia in Aristotele: struttura, virtù e vita buona*

Il punto di partenza dell'etica aristotelica è una constatazione apparentemente ovvia, ma di enorme portata speculativa: ogni arte, ogni indagine, ogni azione e ogni scelta sembrano tendere a qualche bene¹. Questo incipit dell'*Etica Nicomachea* è l'enunciazione di un principio ontologico fondamentale, quello della struttura teleologica della realtà. Per Aristotele ogni ente, e in particolare ogni vivente, è orientato verso un fine (*telos*) che costituisce la forma più completa della sua natura. L'etica non fa eccezione: essa è la disciplina che indaga quale sia il fine supremo dell'agire umano, il bene che si desidera per sé stesso e non in vista di altro.

Aristotele distingue con cura fini intermedi e fine ultimo. I fini intermedi sono beni che si desiderano anche perché conducono a qualcos'altro; il fine ultimo è ciò che si desidera esclusivamente per sé stesso. Il filosofo sostiene che tale fine ultimo esiste e che esso sia l'*eudaimonia*², la quale è autosufficiente (*autárkes*): è il bene che, quando posseduto, non lascia desiderare nient'altro, e non diventa più desiderabile se le si aggiunge qualcos'altro, perché già costituisce il compimento di tutto ciò che è desiderabile. È qui che Aristotele introduce il concetto di *érgon*, os-

¹ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I 1, 1094a 1-5, a cura di Claudio Mazzarelli, Bompiani, Milano, 2000, p. 51.

² Ivi, I 7, 1094a 5-20, p. 51.

sia la funzione propria di un essere: il bene dell'uomo consiste in un'attività dell'anima secondo la sua virtù, e se le virtù sono più d'una, secondo la migliore e la più perfetta³. La felicità non è perciò uno stato ma un'attività razionale; non è un sentimento soggettivo ma un'eccellenza oggettiva; non è un momento ma un arco temporale che abbraccia l'intera vita dell'individuo.

Se la felicità è l'attività dell'anima secondo virtù, il cuore della riflessione etica aristotelica è dedicato alla determinazione del contenuto e della struttura delle virtù (*aretai*). Aristotele distingue tra virtù etiche, che riguardano il carattere e si acquisiscono attraverso l'abitudine, e virtù dianoetiche, le quali riguardano l'intelletto e si acquisiscono attraverso l'insegnamento⁴. Questa distinzione non è una semplice classificazione ma riflette l'estrema complessità della psicologia aristotelica: le virtù etiche, consistono nel rendere la parte non razionale dell'anima capace di ubbidire alla ragione e si formano attraverso l'esercizio ripetuto «compiendo azioni giuste diventiamo giusti, azioni temperate temperanti, azioni coraggiose coraggiosi»⁵. La virtù non è quindi un dono della natura né il risultato di una semplice scelta intellettuale, è invece il frutto di un lungo processo di formazione del carattere che richiede la giusta educazione, il giusto contesto sociale e la pratica costante e corretta nel tempo.

Centrale per il confronto con la condizione digitale (che sarà sviluppato in seguito) è la virtù della *phrónesis*, la saggezza pratica: essa non è un algoritmo applicabile a casi universali, ma una capacità di giudizio contestuale che si esercita nella singolarità irriducibile delle situazioni particolari. L'uomo virtuoso fa le cose giuste, le fa con piacere, prontamente, nel momento opportuno (*kairos*) e nei confronti delle persone giuste. La *phrónesis* implica una struttura temporale radicalmente incompatibile con la logica dell'immediatezza algoritmica: essa infatti richiede deliberazione, raccoglimento, considerazione delle conseguenze a lungo termine.

Nel decimo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele propone la tesi secondo la quale la vita più felice sia quella dedicata alla contemplazione filosofica (*theoria*): l'attività svolta dalla parte migliore di noi, ossia l'intelletto, secondo la virtù che le è propria, è la felicità perfetta⁶. Tale vita è autosufficiente, continua, piacevole di per sé, e avvicina l'uomo alla condizione degli dèi. Aristotele riconosce, tuttavia, che questa forma di vita è possibile solo in maniera intermittente, ovvero nei momenti in cui l'essere umano riesce a trascendere la propria condizione mortale⁷.

Accanto a questa forma suprema, Aristotele riconosce una seconda forma di felicità, più propriamente umana: quella che si realizza nell'esercizio delle virtù

³ Ivi, I 7, 1098a 16-18, p. 67.

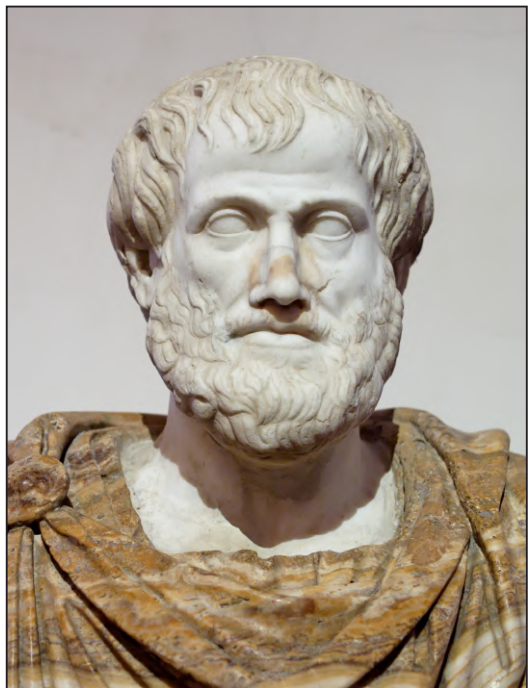
⁴ Ivi, I 13, 1103a 5-35, pp. 85-87.

⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II 1, 1103b 1-3, p. 87.

⁶ Ivi, X 7, 1177a 14-18, p. 393.

⁷ Cfr. T. IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 355-380.

etiche e della vita politica. Emerge qui la dimensione sociale dell'*eudaimonia*: «L'uomo è per natura animale politico (*zòon politikòn*)⁸», e la *pólis* è il contesto naturale e necessario nel quale l'essere umano può realizzare pienamente la propria natura.



Aristotele. Busto in marmo. Copia romana di un bronzo di Lisippo, II sec. d. C.

Fuori dalla *pólis* possono vivere solo bestie o dèi, non uomini: la solitudine radicale è incompatibile con la vita buona.

Un ruolo particolare in questa dimensione è svolto dall'amicizia (*philia*) che Aristotele considera componente essenziale dell'*eudaimonia*. Tra le tre forme di amicizia – basate su piacere, utilità e virtù – la terza è la più alta e autentica: gli amici virtuosi si amano per ciò che sono, non per ciò che offrono, e si aiutano reciprocamente a diventare migliori. L'amicizia virtuosa non è solo un bene per chi la vive, ma contribuisce alla formazione del carattere virtuoso di entrambi i soggetti coinvolti. Quest'ultima non è quindi un ornamento della vita felice ma una sua componente costitutiva.

Aristotele riconosce esplicitamente che la vita felice richiede non solo la virtù, ma anche alcune condizioni materiali

che non dipendono interamente dalla nostra volontà: salute, risorse economiche sufficienti, buona reputazione, amici, e perfino fortuna nella nascita⁹. I beni esterni sono necessari ma non sufficienti: senza di essi la vita virtuosa è difficile o impossibile, ma soltanto il loro possesso non garantisce la felicità.

Martha Nussbaum ha approfondito questa dimensione in *La fragilità del bene*, dimostrando come la vulnerabilità alla fortuna non sia un difetto del sistema aristotelico ma ne sia una caratteristica strutturale che lo rende più realistico di qualsiasi visione della felicità che pretenda di blindarsi contro la contingenza¹⁰. La vita buona è la vita che si espone necessariamente ai rischi perché richiede di investire nelle attività, nelle relazioni e nelle imprese che danno senso all'esistenza umana. Come si vedrà, questa struttura di vulnerabilità costituisce uno dei punti di mag-

⁸ ARISTOTELE, *Politica*, I 2, 1253a 2-4, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Bari-Roma, 1993, p. 6.

⁹ Cfr. ID., *Etica Nicomachea*, I 8, 1099b 1-10, p. 71.

¹⁰ Cfr. M. C. NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 1-21 e 318-372.

giore frizione con la promessa tecnologica contemporanea di eliminare l'incertezza attraverso l'ottimizzazione predittiva.

Questa ricostruzione ha messo in luce una concezione della felicità che è, al tempo stesso, oggettiva e plurale, razionale e corporea, individuale e sociale, attiva e contemplativa. Essa si oppone tanto ai soggettivismi secondo cui ciascuno è il miglior giudice della propria felicità, quanto agli oggettivismi secondo i quali esiste un unico modello di vita buona valido per tutti.

2. *Eudaimonia, digitalizzazione e intelligenza artificiale*

Luciano Floridi ha coniato il termine *infosfera* per descrivere l'ambiente informazionale in cui si svolge sempre più integralmente la vita umana: uno spazio ibrido in cui il confine tra online e offline, tra agente umano e agente computazionale, si fa progressivamente indistinto¹¹. In questo ambiente la questione del benessere non può essere posta con le stesse categorie del passato, poiché le condizioni strutturali dell'esistenza umana – tempo, spazio, relazione, modalità di conoscenza e di scelta – sono state radicalmente trasformate.

Shoshana Zuboff ha elaborato uno degli strumenti concettuali più potenti per comprendere questa trasformazione con il concetto di capitalismo della sorveglianza. La logica dominante dell'economia digitale non consiste semplicemente nell'offrire servizi agli utenti, ma nel raccogliere sistematicamente i dati comportamentali di questi ultimi, elaborarli attraverso modelli predittivi e trasformarli in prodotti destinati alla vendita sul mercato dei comportamenti futuri¹². In questo schema, l'esperienza umana diventa la materia prima di un processo di valorizzazione economica che non richiede il consenso e spesso nemmeno la consapevolezza di chi la vive.

Va tuttavia segnalato che la tesi della Zuboff non è esente da critiche. Evgeny Morozov ha indicato un certo determinismo strutturale nell'analisi, che rischia di sottovalutare i margini di *agency* che permangono anche all'interno di sistemi fortemente asimmetrici¹³. Questa obiezione tornerà nel confronto con la Vallor permetterà di articolare con più precisione la relazione tra determinismo strutturale e responsabilità del soggetto. Anticipo qui soltanto che il riconoscimento della criti-

¹¹ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2017, pp. 27-65.

¹² Cfr. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma, 2019, p. 14.

¹³ Cfr. E. MOROZOV, *To Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, PublicAffairs, New York, 2013, pp. 55-90. Morozov obietta che l'analisi strutturalista del capitalismo della sorveglianza rischia di reificare le asimmetrie di potere presentandole come necessità logiche piuttosto che come scelte storicamente contingenti, sottovalutando in tal modo i margini di resistenza e di *agency* degli utenti. Tale critica è pertinente; tuttavia, anche se si accoglie l'obiezione di Morozov nella sua piena radicalità, il dato strutturale dell'asimmetria informativa e computazionale rimane intatto.

ca di Morozov non indebolisce la tesi del saggio: anche se si accoglie l'obiezione nella sua piena radicalità, il dato strutturale dell'asimmetria informativa e computazionale rimane intatto.

Gli algoritmi di raccomandazione che governano piattaforme come YouTube, Instagram o TikTok non sono progettati per favorire il fiorire dell'utente, ma per massimizzare il tempo di permanenza sulla piattaforma. Il *design* persuasivo sfrutta sistematicamente le vulnerabilità cognitive e affettive dell'essere umano: i bias cognitivi, il bisogno di approvazione sociale, la reattività agli stimoli emotivi negativi. Come osserva la Zuboff, il vero obiettivo non è la previsione ma la modificazione del comportamento¹⁴. Emerge qui una forma di condizionamento che opera al di sotto della soglia della consapevolezza e che mina quella capacità di scelta deliberativa che Aristotele poneva al fondamento della vita etica.

L'analogia tra piattaforme digitali e *pólis* aristotelica è il cuore argomentativo del saggio, ma deve essere precisata con cura per non risultare equivoca. In primo luogo, l'analogia non pretende di identificare la *pólis* con le piattaforme digitali. La *pólis* aristotelica è una comunità di agenti che condividono una concezione del bene comune e deliberano insieme sull'orientamento delle proprie istituzioni. Le piattaforme digitali mancano di entrambi questi elementi: non vi è condivisione esplicita di fini tra gli utenti, e soprattutto non vi è deliberazione autentica sull'architettura che li governa¹⁵. Ciò che giustifica l'analogia è un livello più astratto: entrambe le strutture esercitano una funzione normativa, ovvero plasmano le disposizioni degli agenti attraverso l'abitudine e il rinforzo sistematico. È precisamente su questo piano funzionale che l'analogia vale, e non su quello di un'identità tra comunità politica e sistema algoritmico.

In secondo luogo, l'analogia è contemporaneamente descrittiva e normativa, e i due piani devono essere tenuti distinti¹⁶. Sul piano descrittivo, essa sostiene che le piattaforme funzionano come ambienti normativi alla maniera della *pólis*, nel senso che plasmano le disposizioni degli utenti attraverso rinforzo sistematico. Sul piano normativo, essa asserisce che le piattaforme esercitano una funzione normativa, e pertanto «esse devono essere valutate con gli stessi criteri con cui si valutano le istituzioni politiche, ossia in base alla loro capacità di favorire o impedire il fiorire degli agenti». Il primo piano è empiricamente verificabile attraverso l'analisi

¹⁴ Ivi, p. 93.

¹⁵ L'analogia non va confusa con un'identità strutturale.

¹⁶ La distinzione tra analogia descrittiva e analogia normativa è fondamentale per l'argomentazione del presente saggio. L'analogia descrittiva sostiene: «le piattaforme funzionano come ambienti normativi alla maniera della *pólis*». L'analogia normativa sostiene: «le piattaforme dovrebbero essere ridisegnate in modo che la loro funzione normativa sia orientata al fiorire umano». La prima si limita a individuare una struttura funzionale comune; la seconda trasla tale struttura in un criterio di valutazione. Entrambi i movimenti sono necessari alla tesi del saggio, ma devono essere tenuti distinti per evitare l'accusa di circolarità.

si dei *design* persuasivi e dei loro effetti documentati; il secondo piano segue logicamente dal primo, a condizione di accettare il presupposto aristotelico che le istituzioni debbano essere valutate in base al loro orientamento teleologico.

Shannon Vallor, in *Technology and the Virtues*, propone un approccio che mette esplicitamente in dialogo la tradizione delle virtù con la condizione tecnologica contemporanea, sostenendo che le tecnologie digitali non sono eticamente neutre rispetto alla formazione del carattere, ma costituiscono ambienti morali che possono favorire o ostacolare lo sviluppo di disposizioni virtuose¹⁷. La struttura dell'argomento della Vallor è precisamente aristotelica: così come per Aristotele la *pólis* era il contesto necessario per la realizzazione della virtù, così le piattaforme digitali sono oggi ambienti normativi che plasmano, per via di abitudine e di rinforzo, le disposizioni etiche dei loro utenti.

Occorre tuttavia notare che la posizione della Vallor diverge da quella della Zuboff su un punto decisivo che riguarda la valenza deterministica dell'analisi. Mentre la Zuboff mette in primo piano la struttura sistemica del capitalismo della sorveglianza e il suo carattere pervasivo e difficilmente aggirabile, la Vallor insiste sul fatto che la relazione tra tecnologia e virtù non è deterministica: un soggetto già dotato di disposizioni virtuose può fare uso degli strumenti digitali in modo che serva i suoi fini autentici, esercitando su di essi una presa critica e selettiva¹⁸.

Questa tensione è filosoficamente feconda, non una contraddizione da eliminare. Comprenderne la posta in gioco richiede di introdurre la nozione aristotelica di *héxis*¹⁹. La *héxis* è una disposizione acquisita che orienta stabilmente le azioni del soggetto, senza tuttavia determinarlo meccanicamente. Un soggetto le cui disposizioni sono state plasmate da ambienti algoritmici non è privo di *agency*, ma la sua *agency* è strutturata da quelle disposizioni – e questa strutturazione avviene al di fuori del processo formativo orientato al fiorire che Aristotele descrive nell'*Etica Nicomachea*. La conseguenza pratica è chiara: la risposta al problema non può essere solo individuale ovvero formare soggetti virtuosi capaci di resistere alla

¹⁷ Cfr. S. VALLOR, *Technology and the Virtues: A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 23-48.

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 49-72. La posizione di Vallor si distingue da quella della Zuboff proprio perché insiste sull'apertura del rapporto tra tecnologia e virtù: se le piattaforme non sono deterministicamente alienanti, è perché il soggetto virtuoso può esercitare su di esse una presa critica e selettiva. Questa posizione è più coerente con la psicologia aristotelica, che non esclude mai la possibilità di resistere alle inclinazioni acquisite attraverso un esercizio consapevole della ragione pratica.

¹⁹ La tensione tra determinismo e *agency* aperta dal confronto Zuboff/Vallor si lascia comprendere con più precisione introducendo la nozione aristotelica di *héxis*. La *héxis* è una disposizione acquisita che orienta stabilmente le azioni del soggetto, ma non lo determina meccanicamente: la virtù non esclude la possibilità della scelta deliberativa, al contrario la rende più agevole e affidabile. Analogamente, un soggetto le cui disposizioni sono state plasmate da ambienti algoritmici non è privo di *agency*, ma la sua *agency* è strutturata da quelle disposizioni. La differenza cruciale rispetto alla virtù aristotelica è che tali disposizioni non sono state acquistate attraverso un processo di formazione orientato al fiorire.

logica delle piattaforme, ma deve essere anche istituzionale, di conseguenza, deve ridisegnare le architetture in modo che il loro orientamento teleologico non sia in conflitto con il fiorire degli agenti.

L'analisi della Vallor mette in luce alcune tensioni fondamentali. La prima riguarda il tempo: le virtù etiche richiedono un lungo processo di formazione attraverso la pratica costante, mentre le piattaforme digitali sono strutturate intorno alla logica dell'immediatezza – la gratificazione istantanea, la compressione dell'orizzonte temporale nell'istante. La seconda riguarda l'attenzione. Floridi ha sottolineato come l'*infosfera* sia caratterizzata da una sovrabbondanza informativa che genera quello che egli chiama inquinamento informazionale²⁰. In tale contesto, la *phrónesis* aristotelica è sottoposta a una pressione senza precedenti. James Williams ha analizzato con precisione le modalità con cui l'economia dell'attenzione non si limita a distrarre, ma erode le condizioni motivazionali della deliberazione razionale stessa: la capacità di sapere cosa si vuole, di volerlo con costanza nel tempo, e di agire di conseguenza²¹.

Vi è poi la questione della libertà. Andrea Lavazza ha indagato le implicazioni del condizionamento algoritmico sulla nozione di libero arbitrio: se le nostre preferenze e le nostre scelte sono modellate da sistemi opachi che operano al di sotto della soglia della consapevolezza, in quale senso possiamo dire che scegliamo davvero?²² Dal punto di vista aristotelico, ciò che è in gioco è la condizione di possibilità stessa della vita etica: senza una capacità genuina di deliberazione, non si può parlare di virtù né di *eudaimonia*, ma solo di comportamento condizionato.

La tensione tra Zuboff e Vallor è dunque, a un livello più profondo, la tensione tra una diagnosi sistemica e una risposta etica individuale²³. Entrambe le prospettive sono quindi necessarie e nessuna delle due è sufficiente da sola. La diagnosi sistemica della Zuboff fornisce il quadro entro cui comprendere perché il problema non si risolve semplicemente con la formazione individuale del carattere; la prospettiva della Vallor indica le risorse morali che il soggetto può mobilitare nell'interazione con gli ambienti digitali. Insieme, esse convergono verso la medesima conclusione pratica: la necessità di un ridisegno architettuale delle piattaforme orientato al fiorire umano.

Stuart Russell ha argomentato che il paradigma dominante nello sviluppo dell'IA è fondamentalmente difettoso: una macchina progettata per massimizzare

²⁰ Cfr. L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione*, cit., pp. 89-112.

²¹ Cfr. J. WILLIAMS, *Stand Out of Our Light: Freedom and Resistance in the Attention Economy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 37-68.

²² Cfr. A. LAVAZZA, *L'età della tecnoscienza*, Carocci Editore, Roma, 2025, pp. 178-194.

²³ Il confronto tra Zuboff e Vallor non è soltanto teorico ma metodologico. La Zuboff lavora prevalentemente con un'analisi strutturale dei meccanismi economici del capitalismo digitale; la Vallor con un'etica delle virtù che parte dall'esperienza dei soggetti. Queste due prospettive non si escludono: la prima fornisce la diagnosi sistemica, la seconda indica le risorse morali per la risposta. Il saggio sostiene che entrambe sono necessarie e che nessuna è sufficiente da sola.

una qualsiasi funzione obiettivo non ha interesse intrinseco per i valori umani²⁴. Il problema è di natura epistemica prima ancora che tecnica: gli esseri umani non sanno articolare in modo esplicito e completo l'insieme dei propri valori. La felicità umana è un bene complesso, plurale e in parte tacito, che non si lascia ridurre a una funzione matematica. Russell propone come soluzione parziale il paradigma dell'IA cooperativa: sistemi progettati non per perseguire obiettivi fissi, ma per apprendere i valori umani attraverso l'interazione e per deferire all'autonomia del giudizio umano nei casi incerti²⁵.

Questo approccio risuona profondamente con la struttura aristotelica: così come per Aristotele la *phrónesis* non è un algoritmo ma una capacità di giudizio che si esercita nel particolare, così l'IA cooperativa rinuncia alla pretesa di un'ottimizzazione assoluta in favore di un apprendimento situato e dialogico. È qui che il contributo di Nussbaum diventa indispensabile: il suo approccio delle *capabilities* – sviluppato in *Creating Capabilities* – fornisce una lista di funzionalità umane fondamentali che nessun sistema tecnologico dovrebbe comprimere, e costituisce il ponte concettuale più elaborato tra l'*eudaimonia* aristotelica e criteri di valutazione applicabili alle architetture tecnologiche contemporanee²⁶.

Nick Bostrom ha delineato gli scenari derivanti dallo sviluppo di sistemi di intelligenza artificiale sovrumana²⁷. Il problema fondamentale che Bostrom individua – il rischio di sistemi che, nel perseguire efficientemente obiettivi definiti dagli esseri umani, producano conseguenze non intenzionali contrarie al benessere umano – si collega alla problematica dell'allineamento dei valori che Russell affronta da una prospettiva complementare. Vale la pena notare che le posizioni di Russell e Bostrom, pur convergendo sulla diagnosi del rischio, divergono significativamente sulle strategie di risposta: Bostrom tende a privilegiare soluzioni di controllo esterno e vincolamento dei sistemi, mentre Russell punta su un modello cooperativo e interazionale. Questa divergenza rispecchia, a livello tecnico, la medesima tensione tra approccio sistemico-strutturale e approccio etico-individuale che si è osservata nel confronto tra Zuboff e Vallor.

La questione del controllo introduce inoltre una dimensione politica rilevante: la concentrazione di potere computazionale e di dati nelle mani di pochi attori privati costituisce una minaccia strutturale all'autonomia individuale e alla demo-

²⁴ Cfr. S. RUSSELL, *Human Compatible: Artificial Intelligence and the Problem of Control*, Viking, New York, 2019, pp. 141-168.

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 169-210. La proposta di Russell converge con quella della Vallor su un punto fondamentale: la relazione tra sistemi artificiali e agenti umani non può essere compresa nei termini di una semplice delega di obiettivi, ma richiede un modello interazionale in cui i valori umani emergono progressivamente nell'interazione e non sono mai definitivamente fissati.

²⁶ Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press, Cambridge (MA), 2011, pp. 17-45.

²⁷ Cfr. N. BOSTROM, *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 105-126.

crazia deliberativa²⁸. Dal punto di vista aristotelico, un'*infosfera* governata da algoritmi opachi e da interessi privati non trasparenti non è la *pólis* aristotelica, ma la sua perversione: un ambiente che simula la partecipazione pur svuotandola delle sue condizioni di possibilità. Questa conclusione è l'esito naturale dell'analogia sviluppata nella precedente sezione: se le piattaforme funzionano come *póleis*, allora devono essere sottoposte alle stesse esigenze di *accountability* e di orientamento al bene comune che Aristotele imponeva alle istituzioni politiche.

Uno degli aspetti più significativi della riflessione aristotelica è la dimensione relazionale dell'*eudaimonia*. L'amicizia virtuosa non è un ornamento della vita felice ma una sua componente costitutiva: essa è il luogo in cui l'essere umano si conosce attraverso l'altro, in cui il carattere si forma e si mette alla prova, in cui la cura reciproca genera un bene che trascende i singoli individui. È precisamente su questa dimensione che la critica alla socialità digitale si fa più incisiva.

La logica del *like*, dell'approvazione quantificata e istantanea, trasforma la relazione interpersonale in una prestazione di sé orientata al consumo altrui. Dal punto di vista aristotelico, questa dinamica corrisponde alla degenerazione dell'amicizia virtuosa verso le sue forme inferiori: si costruiscono reti di relazioni basate sul piacere immediato e sull'utilità reciproca, mentre l'amicizia che ha per oggetto il bene dell'altro come tale – quella che richiede conoscenza profonda, tempo e impegno – diventa sempre più rara.

Lavazza ha approfondito le implicazioni neurocognitive di questa trasformazione: le piattaforme digitali sono progettate per sfruttare i meccanismi di ricompensa del cervello umano, creando dinamiche di dipendenza²⁹. Il piacere digitale sostiene la Vallor è strutturalmente diverso dal piacere che Aristotele associava alle attività virtuose: non accompagna il fiorire delle capacità umane, ma ne prende il posto mediante una sostituzione sistematica.

Byung-Chul Han ha analizzato questa dinamica in *La società della trasparenza*: la comunicazione nei social media è uno spazio di esposizione totale che, paradossalmente, rende impossibile l'incontro autentico con l'altro³⁰. Nell'*infosfera* digitale, l'altro scompare lasciando posto a un'eco: non all'amico aristotelico che ci aiuta a diventare migliori, ma allo specchio che ci restituisce una versione amplificata di ciò che siamo già.

Va tuttavia precisato che la riflessione di Han – che tende verso una critica radicale e totale della socialità digitale – si pone in una tensione produttiva con quella di Vallor. Se per Han le piattaforme sono strutturalmente incapaci di ospitare relazioni genuine, Vallor suggerisce che le tecnologie della connessione posso-

²⁸ Cfr. L. FLORIDI, *On Human Dignity as a Foundation for the Right to Privacy*, in *Philosophy & Technology*, 29, 2016, pp. 307-312.

²⁹ Cfr. A. LAVAZZA, *La coscienza nell'era dell'intelligenza artificiale*, in *Sistemi intelligenti*, 33, 2, 2021, pp. 315-340.

³⁰ Cfr. B.-C. HAN, *La società della trasparenza*, Nottetempo, Roma, 2014, pp. 7-35.

no, in circostanze appropriate e con le giuste disposizioni, estendere e approfondire legami già significativi³¹. Questa divergenza non è risolvibile in astratto: essa richiede un'analisi empirica delle condizioni in cui l'uso delle piattaforme favorisce o impedisce la formazione di legami virtuosi. Ciò che rimane fermo, indipendentemente dall'esito di tale analisi, è che la struttura base delle piattaforme – il loro orientamento teleologico effettivo – non è orientata a queste condizioni.

L'analisi aristotelica dei beni esterni e della fortuna acquista una rilevanza particolarmente acuta nell'era digitale, dove la distribuzione delle opportunità e dei rischi connessi alle tecnologie è strutturalmente ineguale. Il capitalismo della sorveglianza descritto dalla Zuboff non colpisce uniformemente tutti i soggetti: le popolazioni con minori risorse economiche e culturali sono più vulnerabili alla manipolazione algoritmica, meno capaci di comprendere i meccanismi che governano le piattaforme che usano e meno dotate degli strumenti per resistere alle loro logiche. Emerge così quella che la Zuboff chiama asimmetria della conoscenza: un divario strutturale tra chi produce i sistemi algoritmici, chi li possiede e chi ne è oggetto³².

Dal punto di vista aristotelico, questa condizione solleva una questione di giustizia politica di primaria importanza. Se l'*eudaimonia* richiede condizioni materiali e sociali adeguate – e se l'*infosfera* digitale distribuisce queste condizioni in modo profondamente ineguale – allora la domanda sulla felicità nell'era digitale non può essere separata dalla domanda sulla giustizia nell'economia algoritmica. Nussbaum, attraverso l'approccio delle *capabilities*, ha fornito il quadro concettuale più preciso per tradurre questa intuizione in criteri di valutazione applicabili: ogni sistema tecnologico andrebbe valutato in base alla sua capacità di espandere o comprimere le funzionalità umane fondamentali, distribuendo equamente le condizioni del fiorire³³. La *pólis* aristotelica era il luogo in cui la comunità si organizzava per garantire a tutti i cittadini le condizioni di una vita buona: l'equivalente contemporaneo di questo compito richiede una governance democratica dell'*infosfera*.

3. Conclusioni

Il confronto tra l'*eudaimonia* aristotelica e le condizioni del benessere nell'era digitale ha permesso di mettere a fuoco la natura dell'errore categoriale che si cela nel cuore della promessa tecnologica contemporanea. Le piattaforme digitali, i sistemi di raccomandazione e gli algoritmi di ottimizzazione tendono a concepire il benessere come massimizzazione di una metrica – il tempo trascorso sulla piatta-

³¹ Cfr. S. VALLOR, *Technology and the Virtues*, cit., pp. 255-280.

³² Cfr. S. ZUBOFF, *Il capitalismo della sorveglianza*, cit., pp. 390-430.

³³ Cfr. M. C. NUSSBAUM, *Creating Capabilities*, cit., pp. 33-34.

forma, il numero di interazioni, il livello di soddisfazione istantanea. Questa concezione è, nella terminologia aristotelica, una confusione tra fini intermedi e fine ultimo: si ottimizza qualcosa che al massimo è condizione parziale dell'*eudaimonia*, trattandolo come se fosse l'*eudaimonia* stessa.

La tesi del presente saggio ha dimostrato che questo errore categoriale non è accidentale ma strutturale. Esso discende direttamente dal fatto che le piattaforme digitali operano come ambienti normativi – come *póleis* – la cui architettura è orientata non al fiorire degli utenti ma alla massimizzazione del profitto estratto dalla loro esperienza. L'analogia con la *pólis* aristotelica – difesa nella sezione II.2 distinguendo il piano descrittivo da quello normativo e il livello funzionale da quello dell'identità strutturale – ha così una valenza critica precisa: rivela che il problema non è la presenza di un ambiente normativo, inevitabile in quanto l'essere umano è per natura *zòon politikòn*, ma la perversione dell'orientamento teleologico di quell'ambiente.

Il dialogo critico con la letteratura ha permesso di articolare questa tesi con maggiore precisione. La diagnosi sistemica della Zuboff e la prospettiva etica di Vallor – che in apparenza si contraddicono sulla questione dell'*agency* degli utenti – risultano complementari se lette attraverso la categoria aristotelica di *hêxis*: il soggetto non è meccanicamente determinato dalle piattaforme, ma le sue disposizioni sono plasmate da esse in un processo che si svolge al di fuori di qualsiasi orientamento al fiorire. La convergenza tra Russell e il paradigma dell'IA cooperativa suggerisce che un'architettura orientata all'*eudaimonia* è tecnicamente possibile, anche se richiede una revisione profonda delle funzioni obiettivo dei sistemi algoritmici. Le divergenze tra Bostrom e Russell sulle strategie di controllo rispecchiano a livello tecnico la medesima tensione tra approccio strutturale e approccio interazionale che caratterizza il dibattito tra Zuboff e Vallor: in entrambi i casi, il saggio ha sostenuto che la risposta adeguata richiede entrambe le prospettive.

Ne seguono tre implicazioni pratiche. La prima è che la responsabilità etica dei progettisti e delle aziende tecnologiche non può essere limitata alla conformità normativa, ma deve estendersi a una riflessione autentica sugli effetti delle proprie scelte architetture sul fiorire dei soggetti. La seconda è che l'approccio delle *capabilities* di Nussbaum fornisce lo strumento concettuale più adeguato a tradurre l'*eudaimonia* aristotelica in criteri di valutazione applicabili al *design* tecnologico: ogni scelta di architettura dovrebbe essere valutata in base alla sua capacità di espandere o comprimere le funzionalità umane fondamentali. La terza è che la questione della felicità nell'era digitale è inscindibile dalla questione della giustizia: la governance democratica dell'*infosfera* è condizione necessaria per rendere possibile il fiorire di tutti i cittadini, non solo di quelli già dotati delle risorse per resistere alle logiche algoritmiche.

Rimane aperta la tensione tra la dimensione contemplativa dell'*eudaimonia* aristotelica e le possibilità aperte dall'IA avanzata. Aristotele collocava la *theoria* al

vertice della vita buona precisamente perché essa era l'attività più propria dell'essere umano in quanto essere razionale. Se la razionalità non fosse più una prerogativa specificamente umana – se sistemi artificiali superassero le capacità cognitive umane in ogni dominio rilevante – l'intera architettura dell'etica aristotelica richiederebbe una revisione profonda. Ma questa sfida è la misura della profondità del pensiero di Aristotele. Ricordare con Aristotele che la felicità non è uno stato ottimizzato ma un'attività eccellente, non un risultato di calcolo ma il frutto di una vita vissuta con virtù, impegno e cura, non è un atto di nostalgia ma di resistenza critica. È, in ultima istanza, un atto di fedeltà all'umanità contro la sua riduzione a oggetto di gestione algoritmica.