

## Sul rappresentare tecnologico. *Labels e biases in una prospettiva platonica\**

di

Elvio Ancona\*\*

*Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo  
la nostra somiglianza» (Gen. 1, 26).*

**SOMMARIO:** 1. Introduzione – 2. Il *labeling* come artificio rappresentativo – 3. Rappresentazione e rappresentanza – 4. Problemi posti a Platone – 4.1. La mimetica nel *Sofista* – 4.2. La mimetica nella *Repubblica* – 4.3. La mimetica nel *Cratilo* – 5. Domande sui *labels* – 6. La ricerca della giusta misura – 7. Conclusioni.

### 1. Introduzione

Negli ultimi anni si è diffuso l'impiego di algoritmi di *Supervised Learning* nel mondo del diritto<sup>1</sup>. Tale impiego ha sollevato non pochi dubbi e ha suscitato un ampio dibattito, soprattutto in relazione al suo realizzarsi in settori particolarmente delicati dell'amministrazione civile e penale della giustizia<sup>2</sup>. In questo contesto, un ruolo di

---

\* Questo scritto si basa sull'intervento presentato in occasione della conferenza annuale del 2019 di ICON-S Italia, *Le nuove tecnologie e il futuro del diritto pubblico*, Firenze, 22-23 ottobre, 2019, nell'ambito del panel *La tutela della persona in una realtà "diminuita". Il diritto (e il dovere?) di spiegare gli algoritmi in un'indagine multidisciplinare*.

\*\* Professore associato di Filosofia del diritto - Dipartimento di Scienze Giuridiche, Università degli Studi di Udine.

<sup>1</sup> Cfr., in particolare, C. MARKOU, S. DEAKIN, *Ex Machina Lex: The Limits of Legal computability* (June 2019), pp. 1-34, [https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=3407856](https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3407856)

<sup>2</sup> Si veda, in riferimento a specifiche applicazioni, la bibliografia *ivi* citata, alle pp. 3, 9, e soprattutto: THE LAW SOCIETY OF ENGLAND AND WALES, *Algorithms in the Criminal Justice System* (2019), <<https://www.lawsociety.org.uk/support-services/research-trends/documents/algorithm-use-in-the-criminal-justice-system-report/>>; J. ANGIN and J. LARSON, *Bias in Criminal Risk Scores is Mathematically Inevitable* (*ProPublica*, 30 December 2016), <<https://www.propublica.org/article/bias-in-criminal-risk-scores-is-mathematicallyinevitable-researchers-say>>; K. HANNAH-MOFFAT, *Algorithmic Risk Governance: Big Data Analytics, Race and Information Activism in Criminal Justice Debates* (2018), in "Theoretical Criminology" (online first);

speciale rilevanza ha assunto l'utilizzazione di dati-esempio per allenare le reti neurali dell'intelligenza artificiale nella fase di apprendimento, e quindi la tecnica del *labeling*, l'etichettatura dei dati che rende "supervisionato" il *Machine Learning*. Tuttavia, nonostante la rilevanza di tale procedura, non è ancora particolarmente sviluppata la discussione epistemologica circa il suo impatto sul modo in cui si determinano le decisioni automatizzate e, cosa ancor più considerevole, circa le peculiari criticità che ne conseguono<sup>3</sup>. Il presente studio vuol essere un contributo, da un punto di vista filosofico, alla comprensione dei problemi determinati dal ricorso al *labeling* nel *Supervised Learning* impiegato nelle decisioni giuridiche, in particolare giudiziarie. Più in generale, esso intende fornire alcuni spunti di riflessione sul rappresentare tecnologico, sulle problematiche che vi sono connesse e sui criteri che dovrebbero orientarlo secondo un approccio antropocentrico.

## 2. Il *labeling* come artificio rappresentativo

Il *labeling* è in generale una procedura algoritmica, impiegata nel *Supervised learning*, che consente di individuare dati rilevanti a partire da modelli predefiniti.

Questa procedura, tuttavia, in quanto implica l'organizzazione degli *input* disponibili in determinate categorie, comporta il rischio di classificazioni inadeguate, di dati non corrispondenti alle etichette assegnate o di etichette non corrispondenti ai dati presenti<sup>4</sup>. Tutto ciò è particolarmente grave, perché qualsiasi previsione o stima venga derivata da dati sistematicamente, sebbene involontariamente, contraddistinti da etichette *biased* riprodurrà gli stessi *biases*, le stesse distorsioni. Come osservano Barocas e Selbst, «there is an old adage in computer science: "garbage in, garbage out". Because data mining relies on training data as ground truth, when these inputs are themselves

---

P. HACKER, *Teaching Fairness to Artificial Intelligence: Existing and Novel Strategies Against Algorithmic Discrimination Under EU Law* (2018), in "Common Market Law Review"; W. HARDYNS and A. RUMMENS, *Predictive Policing as a New Tool for Law Enforcement? Recent Developments and Challenges* (2018), in "European Journal on Criminal Policy and Research"; J. CHAN and LB. MOSES, *Can 'Big Data' Analytics Predict Policing Practice?*, in S. HANNEM, CB. SANDERS, CJ. SCHNEIDER A. DOULE and T. CHRISTENSEN (eds), *Security and Risk Technologies in Criminal Justice* (Canadian Scholars Press 2019).

<sup>3</sup> Si veda comunque il nitido inquadramento della tematica prospettato in X. HU, B. NEUPANE, L.F. ECHAIZ, P. SIBAL, M. RIVERA LAM, *Steering AI and advanced ICTs for knowledge societies: a Rights, Openness, Access, and Multi-stakeholder Perspective*, UNESCO, Paris 2019, p. 64.

<sup>4</sup> Cfr. D.J. HAND, *Classifier Technology and the Illusion of Progress*, in "Statistical Science", 21 (2006), pp. 1-15, alle pp. 10-12.

skewed by bias or inattention, the resulting system will reproduce results that are at best unreliable and at worst discriminatory»<sup>5</sup>.

A fronte di tali indesiderate conseguenze, sono state prospettate diverse soluzioni, innanzitutto di tipo tecnico, cercando ad esempio di rivedere i modelli di apprendimento tramite la loro ridefinizione in base a caratteristiche non pregiudicate<sup>6</sup>.

Per rendersi conto della gravità del problema, e della maniera più corretta di affrontarlo, occorre nondimeno spingersi oltre gli aspetti strettamente tecnici, o anche legali, del *labeling*, e considerarne la natura di *artificio rappresentativo*. Esaminandolo sotto questo aspetto, infatti, abbiamo la possibilità di coglierne la più profonda essenza, l'operatività che ne deriva, le possibili deviazioni, e riflettere quindi anche, in modo più consapevole, sull'opportunità e i modi del suo impiego nel mondo del diritto.

### 3. Rappresentazione e rappresentanza

Una prima indicazione in questo senso ci viene proprio da questo mondo, precisamente dal ruolo che vi gioca una particolare forma di rappresentazione, la *rappresentanza giuridica*<sup>7</sup>.

Funzione essenziale sia nell'ambito del diritto privato che in quello del diritto pubblico, il "*rappresentare*" vi opera in forza del significato accomunante di "rendere presente qualcosa di non presente, per qualsiasi ragione, qui ed ora"<sup>8</sup>. Su questa funzione base si innestano varie connotazioni per cui la semantica lessicale sembra concorde nell'ammettere *quattro distinte accezioni del verbo "rappresentare"*: il riprodurre, il simboleggiare, il manifestare e il sostituire, corrispondenti ai *quattro diversi tipi di rappresentanza* individuati dalla dottrina, cioè descrittiva, simbolica, degli

---

<sup>5</sup> S. BAROCAS, A.D. SELBST, *Big Data's Disparate Impact*, in "California Law Review", 104 (2016), pp. 671-732, alle pp. 683-684.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 716-717. Un'ampia raccolta della bibliografia in argomento si può trovare in <https://perma.cc/T2QW-ARHX>

<sup>7</sup> Sulla natura giuridica della rappresentanza politica si veda L. CIAURRO - D. NOCILLA, *Rappresentanza politica*, in *Enciclopedia del diritto*, XXXVIII, Giuffrè, Milano 1987, pp. 543-609, p. 543, nota 1, con il dibattito *ivi* richiamato.

<sup>8</sup> Riprendo questa definizione da M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza nella dottrina dello Stato*, Cedam, Padova 2000, p. 31, ma per la ricostruzione dei suoi illustri precedenti si veda L. CIAURRO - D. NOCILLA, *Rappresentanza politica*, *cit.*, p. 544, nota 8, che rimanda in particolare a G. LEIBHOLZ, *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*, 2. ed., W. de Gruyter, Berlin 1960, p. 26.

interessi e ascrivibile<sup>9</sup>. Ciascuno di questi quattro tipi di rappresentanza, e quindi ciascuna delle quattro diverse funzioni svolte da chi rappresenta, *implica* una *qualche relazione* tra il rappresentato e il rappresentante, relazione che può essere più o meno evidente, ma non può mai mancare del tutto<sup>10</sup>.

È questa un'implicazione di particolare importanza, poiché pone in evidenza un significativo *punto di contatto* col rappresentare del *labeling*, permettendoci di coglierne un *primo cruciale aspetto*. Nel caso dei *labels*, infatti, si manifesta un percorso di ridefinizione dell'*immagine/nome*, che tende ad essere *rappresentazione*, a "stare al posto", senza sostituirsi alla realtà, prenderne il posto, ma anche senza, all'altro estremo, ridursi a *mero duplicato*, annullarsi come segno per far posto alla realtà, proprio come il manifestarsi della *struttura duale* della *rappresentanza*, nella forma di rapporto imprescindibile di rappresentante e rappresentato, richiede che si eviti di *assolutizzare* uno dei due termini, *annichilendo* di fatto l'altro, e che si attribuisca a ciascuno una specifica *autonomia* che non degeneri nell'*autosufficienza*. La differenza – scrive Fracanzani - «risulterà chiara considerando che l'assemblea non è il popolo, il Parlamento non è la Nazione, ma non per questo solo si deve concludere che l'uno non rappresenti l'altro»<sup>11</sup>.

Fracanzani accenna anche all'«archetipo» di questa concezione, ravvisandolo nella distinzione platonica tra *eikón* e *phántasma*, introdotta nel § 235 del *Sofista*<sup>12</sup>. Un rinvio alla trattazione platonica dell'arte mimetica si trovava in realtà anche nel saggio di Duso su "La rappresentanza politica", dove peraltro, con un interessante approfondimento, si ravvisava nello scritto dell'Ateniese un «punto nodale» nella riflessione sullo stesso "rappresentare" che sta alla base di ogni rappresentanza<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> L. CIAURRO - D. NOCILLA, *Rappresentanza politica*, cit., p. 545.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 545-546.

<sup>11</sup> Cfr. M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza nella dottrina dello Stato*, Cedam, Padova 2000, pp. 45-46.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>13</sup> Cfr. G. DUSO, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 40. *Ivi*, sempre in riferimento al pensiero platonico e al significato politico del "buon" rappresentare, il rappresentare *iconico*, Duso scrive: «L'azione di comando propria della sfera politica, in quanto non è prerogativa della persona determinata del filosofo, ma piuttosto dipende dal fatto che questi si riferisce all'idea, sembra allora essere essenzialmente connotata dalla rappresentatività, poiché è significando l'idea che egli opera e non basandosi sulla sua arbitraria volontà» (p. 50).

Il richiamo è prezioso, perché possiamo cogliervi una seconda fondamentale indicazione, che ci induce ad abbandonare l'ambito propriamente politico, per ricollocarci sul preliminare terreno gnoseologico della riflessione sull'atto del "rappresentare", più precisamente nel cuore dell'indagine platonica sulla rappresentazione, in quanto direttamente collegata ad un'adeguata considerazione del tema del *labeling*.

Come vedremo, infatti, si può fondatamente sostenere che i presupposti teorici del discorso sulla rappresentazione, anche di quella che si esprime tramite *labels*, presupposti inevitabilmente ancor oggi operanti in tale discorso, si possono ritrovare, tutti, già compiutamente definiti, nel momento stesso in cui esso si costituisce nella storia del pensiero occidentale, nella storia della filosofia, ovvero nei dialoghi di Platone.

All'opera del Filosofo greco dovremmo quindi provare nuovamente a volgerci per capire se possiamo attingervi le risorse che ci consentiranno di affrontare, fin dalle loro radici, le difficoltà rilevate nella realizzazione del *labeling*.

#### **4. Problemi posti a Platone**

Cominciamo innanzitutto col precisare le nostre domande, sviluppando alcune questioni cruciali che dipendono precisamente dall'equiparazione sopra richiamata dei *labels* a rappresentazioni di determinate realtà.

Il *primo ordine di problemi* riguarda la *semplificazione* di ciò che viene rappresentato nella rappresentazione. Il problema sorge quando un rappresentato viene collocato in una rappresentazione che non gli corrisponde o gli corrisponde solo parzialmente. Questa situazione è precisamente quanto si verifica con i *labels* del *supervised learning* ogniqualvolta si trovano davanti ad oggetti che non sono stati precedentemente "labelizzati". In questi casi si dovrebbe produrre una *nuova rappresentazione*, piuttosto che *ridurre* i rappresentati alle rappresentazioni esistenti. Si determina altrimenti un effetto di *inversione dell'ordine ontologico di priorità*: invece di far dipendere la rappresentazione dai rappresentati si fanno dipendere i rappresentati dalle rappresentazioni. In altri termini la realtà virtuale usurpa il posto della realtà ontica, si sostituisce ad essa come *principio ordinatore* dell'universo, secondo il modello

dell'*impostura*. Ma in tal caso la nuova realtà non sarebbe realtà "aumentata", bensì "diminuita".

In secondo luogo, occorre considerare che la rappresentazione è una *trasformazione* della realtà in funzione di *determinati obiettivi, conoscitivi o operativi*. Questa trasformazione, in effetti, è per lo più non solo necessaria, ma anche opportuna, perché evidentemente non si ricorrerebbe ad essa se, per conseguirli, bastasse la realtà. Ma allora occorrerebbe conservarne la consapevolezza e *non confondere* la rappresentazione con il rappresentato. Anche quando cioè la trasformazione non implichi deformazione della realtà, occorre ricordare che essa si realizza in vista di determinati obiettivi, che quindi considera solo alcuni aspetti di una realtà molto più complessa, e vale nella misura in cui valgono quegli obiettivi. Ciò si manifesta ancor più chiaramente nel caso dei *labels*, che sono rappresentazioni codificate in stringhe binarie (1 e 0), dunque di tipo *quantificabile e misurabile*. Rappresentazioni di questo tipo a maggior ragione implicano una trasformazione della realtà in vista di determinati obiettivi, una trasformazione, tuttavia, che puntualmente ne determina un significativo depauperamento, riducendola a determinate caratteristiche, precisamente quelle che ne consentono l'impiego negli algoritmi del *supervised learning*. Ancora una volta abbiamo a che fare, e questa volta in un senso ancora più originario, con una "realtà diminuita".

Questo tipo di rappresentazioni appaiono particolarmente vulnerabili all'errore, in quanto la differenza tra *trasformazione* e *deformazione* appare qui veramente sottile. Tutto dipende infatti dagli aspetti della realtà che sono selezionati, dalla possibilità che *si trascurino* caratteristiche fondamentali degli oggetti considerati, per esempio, nel caso dell'"oggetto" umano, il libero arbitrio. Ciò significa non solo che occorre conoscere la *rappresentazione come rappresentazione*, in quanto si distingue dalla realtà, ma anche, necessariamente, contro ogni possibile mistificazione, che occorre poter considerare le *caratteristiche specifiche* di ogni singola rappresentazione, per poter sapere se si tratta solo di trasformazione o non di vera e propria deformazione della realtà.

D'altra parte, potremmo mai vivere, come esseri umani, *senza rappresentazioni*? E anzi, ancora, più radicalmente, potremmo mai conoscere o operare senza di esse? Il rappresentare appare infatti costitutivamente inerente al nostro conoscere e operare. Non possiamo dimenticare infatti che anche i nostri *concetti* sono rappresentazioni. Il *terzo ordine di problemi* si articola allora come segue: se non possiamo farne a meno,

come servirci delle rappresentazioni senza diventarne prigionieri? *Di che tipo di rappresentazioni abbiamo bisogno?* Che rapporto devono instaurare con la realtà? Esiste un rapporto corretto?

Poiché sono in qualche modo fondative, è il caso di iniziare proprio da queste ultime domande, considerando se e come Platone vi risponde allorché affronta il tema della conoscenza.

#### 4.1. La mimetica nel *Sofista*

L'archetipo del binomio *rappresentazione - deformazione* si può indubbiamente rinvenire nella distinzione tra *eikón* e *phántasma*, introdotta nel già richiamato §235 del *Sofista*, ove lo Straniero di Elea mette in guardia Teeteto dall'*arte mimetica*, intesa come la pratica in cui si nasconde il *sofista*. Siamo infatti nel contesto dei dialoghi che affrontano l'argomento scabroso della *sofistica* e trattano quindi della possibilità propriamente ontologica dell'*errore* e dell'*inganno*.

In questo contesto, dunque, Platone osserva che due sono le vie che si possono percorrere nell'arte dell'imitazione, nella *mimetiké*, e conducono a *due risultati diversi*<sup>14</sup>.

Il primo, l'*eikón*<sup>15</sup>, l'immagine veritiera e leale, che riproduce il modello «seguendone le proporzioni in lunghezza, larghezza e profondità»<sup>16</sup>, è frutto dell'*eikastiké*, la tecnica "icastica"; il secondo, il *phántasma*<sup>17</sup>, l'immagine falsa e ingannatrice, che, guardata per ciò che essa è veramente, nelle sue dimensioni proprie, «neanche sembrerebbe somigliante all'originale»<sup>18</sup>, è prodotto della *phantastiké*, la tecnica "fantastica".

---

<sup>14</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista*, 235 d 1.

<sup>15</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista*, 236 a 8.

<sup>16</sup> PLATONE, *Sofista*, 235 d 7-e 2. Si noti tuttavia che, come sottolinea Notomi, l'*eikón* non è per Platone l'immagine che riproduce *tutte* le qualità del modello, quasi fosse semplicemente un suo perfetto duplicato, ma quella che ne riproduce le qualità essenziali, ad esempio, appunto, le proporzioni (cfr. N. NOTOMI, *The Unity of Plato's 'Sophist'. Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 148, n. 62). Significativo in proposito è che la stessa etimologia di *eikón* indichi, a partire dalla radice \**weik-*, "somiglianza" e quindi qualcosa di sostanzialmente diverso dalla mera replicazione (cfr. J.-J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Presses Universitaires de France, Paris 1997, trad. it. di S. Arecco, *Filosofia delle immagini*, Einaudi, Torino 1999, p. 8).

<sup>17</sup> Cfr. PLATONE, *Sofista*, 236 b 7.

<sup>18</sup> PLATONE, *Sofista*, 236 b 6. Si veda la spiegazione di Fronterotta: «Diversamente dalla copia (*mímema*, *eikón*), l'apparenza (*phántasma*) è considerata come una forma di imitazione che, nel riprodurre un oggetto reale, non tiene conto delle sue effettive dimensioni e caratteristiche originali, ma piuttosto del punto di vista di chi lo osserva, adeguando dunque le dimensioni e le

Rileggendo questa distinzione secondo l'interpretazione che ne fornisce Fracanzani<sup>19</sup>, possiamo dire che nel primo caso abbiamo la *buona rappresentazione*, l'immagine fedele alla sua natura di immagine come altro dalla cosa che rappresenta. L'*eikón* è un'entità, il suo modello un'altra: se lo si tiene presente, non può esserci confusione, non c'è sofisma. Anzi la copia, proponendosi come immagine del modello, ma contemporaneamente avvisando di non essere il modello, denunziando in qualche modo la sua parzialità, si offre come valido e utile mezzo del processo conoscitivo, trovandovi dignità concettuale<sup>20</sup>.

Nel secondo caso, ci troviamo davanti a un'*apparenza*, l'immagine che tradisce la sua natura, negando il rapporto con l'originale, ponendosi in qualche modo come autosufficiente, cioè non come semplice rappresentazione di qualcos'altro, ma come la cosa rappresentata stessa, non come l'immagine, ma come il modello in sé stesso. E nel far questo il *phántasma* si pone anche in concorrenza con la realtà: dimenticando, anzi disconoscendo, la sua natura d'immagine e pretendendo di essere la realtà che dovrebbe rappresentare, il *phántasma* mira a sostituirsi alla cosa da cui ha preso la forma<sup>21</sup>. Allora, lungi dall'essere utile al processo conoscitivo, l'immagine confonde il ricercatore, poiché, impedendo la distinzione tra la cosa e la sua rappresentazione, ingenera una molteplicità di entità concorrenti<sup>22</sup>, e in definitiva, potendosi replicare

---

caratteristiche della riproduzione non, come si dovrebbe, all'originale, ma piuttosto alla prospettiva soggettiva dell'osservatore. Ciò rende questo genere di riproduzione illusorio e apparente, perché non fedele al vero, ma all'impressione suscitata "da un punto di vista inappropriato" [...], appunto quello dell'osservatore, che è certamente, per lo straniero come per Platone, meno appropriato dell'unico punto di vista solidamente oggettivo, ossia quello che corrisponde propriamente alla realtà delle cose» (PLATONE, *Sofista*, a cura di F. FRONTEROTTA, BUR classici greci e latini, Milano 2018, p. 300, n. 104). Si parla qui della pittura prospettica, realizzata, come opportunamente ricorda Napolitano con riferimento a *Repubblica*, X, 602 d 2, mediante la tecnica schiografica (L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *'Prospettive' del gioire e del soffrire nell'etica di Platone*, Mimesis, Milano – Udine 2013, pp. 19-21).

<sup>19</sup> Cfr. M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza*, cit., pp. 40-41. Ancora una volta, peraltro, spunti in questo senso si possono rinvenire anche in G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., p. 45.

<sup>20</sup> Cfr. M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza*, cit., p. 40.

<sup>21</sup> *Ibid.* Questa operazione sostitutiva del *phántasma* è ben espressa nel mito della caverna, dove le ombre proiettate sulla parete di fondo si presentano ai prigionieri come la realtà stessa (*Repubblica*, VII, 515 b 5). Cfr. in proposito L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *Platone e le 'ragioni' dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Vita e Pensiero, Milano 2007, pp. 24, 168, 178.

<sup>22</sup> Cfr. M. FRACANZANI, *Il problema della rappresentanza*, cit., p. 41.

all'infinito, una proliferazione di apparenze senza realtà, l'inarrestabile propagazione di simulacri ben descritta da Baudrillard<sup>23</sup>.

Due sono pertanto le tecniche dell'imitazione: la *phantastiké*, la tecnica dell'apparenza senza realtà, in cui l'immagine, ponendosi come autosufficiente, dimentica il modello, secondo una struttura *monistica*; e l'*eikastiké*, la tecnica della rappresentazione fedele, ove l'immagine è altro dal modello, ma si richiama a questo, secondo una struttura che ha nella *dualità* il suo paradigma.

La prima, la *phantastiké*, l'arte dell'apparenza senza realtà, è appunto quella praticata dal *sofista* per mezzo di false rappresentazioni, false opinioni, falsi discorsi.

#### 4.2. La mimetica nella *Repubblica*

Se dunque possiamo ritenere di aver viceversa rinvenuto nell'*eikastiké*, la seconda delle arti esaminate da Platone nel suo dialogo sul sofista, una pratica manifestativa del rapporto corretto che la rappresentazione instaura con la realtà, la questione immediatamente si complica non appena ci volgiamo alle indicazioni provenienti da altri scritti del filosofo ateniese.

Una prima difficoltà deriva dalla collocazione della stessa tecnica icastica fra le arti dell'imitazione, e quindi dal suo coinvolgimento nella *generale condanna dell'attività mimetica* pronunciata nel libro X della *Repubblica*. In questo testo, la pittura nel suo complesso, come del resto le varie forme di poesia, viene criticata non solo perché, essendo "copia di copia", risulta di grado ontologicamente inferiore<sup>24</sup>, ma anche in quanto, sotto il profilo gnoseologico, imitando «ciò che appare così come appare»<sup>25</sup>, si rivela *sproporzionata, parcellizzante*, e ultimamente *ingannevole*<sup>26</sup>. Essa inoltre si dimostra *nociva* dal punto di vista formativo per la sua capacità di attrarre e impressionare il pubblico cittadino, inducendolo ad *immedesimarsi* con i sentimenti di piacere e di dolore espressi nelle vicende raffigurate<sup>27</sup>. Per questo motivo, come scrive Gadamer con particolare riferimento ai modi del rappresentare poetico, «il fascino dell'imitare e il gusto dell'imitazione sono una forma di oblio di sé, che si attua nella maniera più

---

<sup>23</sup> Cfr. J. BAUDRILLAUD, *Simulacres et simulation*, Galilée, Paris 1981.

<sup>24</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, X, 597 d 11 – 597 e 8.

<sup>25</sup> PLATONE, *Repubblica*, X, 598 b 3-4.

<sup>26</sup> Cfr. L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *'Prospettive' del gioire e del soffrire*, cit., p. 15.

<sup>27</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, X, 605 c 6 - 606 d 8.

radicale là dove anche il rappresentato è oblio di sé, e cioè passione»<sup>28</sup>. Analogamente alla pittura, infatti, la poesia imitativa, tanto nella sua variante epica, quanto in quella tragica, non rappresenta la condotta dell'uomo di ragione, ma gli *eccessi passionali* dei personaggi di cui racconta, con effetti devastanti sull'animo degli ascoltatori, e quindi sull'educazione morale della *polis*<sup>29</sup>.

In questo quadro, tuttavia, occorre ancora sottolineare l'aspetto che maggiormente ci interessa tra quelli considerati. Ciò che in rapporto alla nostra ricerca viene innanzitutto posto in gioco, nella critica della *mimesis* sviluppata nella *Repubblica*, è di nuovo, fondamentale, la possibilità della *conoscenza della verità*. «L'imitazione – osserva Duso – come produzione di figure, di *éidola*, è criticata in quanto appare deviante nei confronti del problema della verità»<sup>30</sup>. Tutti i prodotti dell'arte mimetica, sia pittorica che poetica, infatti, non solo si presentano come illusorie apparenze, *phainómena*<sup>31</sup>, *phantásmata*<sup>32</sup>, ma *ingannano* su ciò che è imitato rappresentandolo, per un verso o per l'altro, come *non è*<sup>33</sup>.

Possiamo qui cogliere una significativa differenza rispetto alla concezione del *Sofista*, poiché nella *polis* ben governata della *Repubblica* neppure l'*eikón* e la tecnica icastica sembrano poter trovare posto ed, esclusa tutta l'arte mimetica, l'unica eccezione al bando nei confronti della parola poetica è costituita dagli inni agli dei e dagli encomi degli uomini virtuosi<sup>34</sup>, ovvero da quel genere di composizioni che si rivolge ora, esclusivamente, al *loghistikòn*, la parte razionale dell'anima<sup>35</sup>. È questa una differenza da tener presente, che, in virtù della successione temporale dei due scritti<sup>36</sup>, suggerisce

---

<sup>28</sup> H.G. GADAMER, *Studi platonici*, 1, ed. ital. a cura di G. MORETTO, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 209.

<sup>29</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, X, 603 a 10 – 605 c 4.

<sup>30</sup> G. DUSO, *La rappresentanza politica*, cit., p. 41

<sup>31</sup> PLATONE, *Repubblica*, X, 596 e 4.

<sup>32</sup> PLATONE, *Repubblica*, X, 599 a 2. Si veda in proposito anche, *supra*, la nota 21.

<sup>33</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, X, 598 c - e.

<sup>34</sup> Cfr. PLATONE, *Repubblica*, X, 607 a 4.

<sup>35</sup> Si noti peraltro la corrispondenza che sotto questo profilo si può riscontrare con l'arte icastica per la componente di razionalità che la connota nel rispettare le proporzioni del modello "in lunghezza, larghezza e profondità" e il corretto rapporto tra forme e colori (cfr. PLATONE, *Sofista*, 235 d 7-e 2).

<sup>36</sup> Così riassume efficacemente lo *status quaestionis* Fronterotta: «tutti gli elementi a disposizione depongono a favore di una collocazione del *Sofista* nella tarda maturità o nella vecchiaia di Platone, dunque dopo la sequenza *Fedone-Simposio-Repubblica-Fedro* e prima di quella *Timeo-Crizia-Leggi*, dunque, verosimilmente, nello stesso periodo del *Parmenide*, del *Teeteto*, del *Politico*

la possibilità di ravvisare l'esistenza di una linea evolutiva nel pensiero platonico sull'argomento<sup>37</sup>, all'inizio della quale si staglia, come abbiamo appena visto, un pronunciato sospetto verso ogni specie di rappresentazione.

### 4.3. La mimetica nel *Cratilo*

Le cose si complicano ulteriormente se risaliamo ancora più indietro nel tempo, alla stesura del *Cratilo*, dove il problema dell'imitazione emerge in tutta la sua complessità e vi si dedica però una trattazione che risulterà di speciale interesse per la nostra ricerca.

Non possiamo non notare infatti che, se tema centrale del dialogo è il *criterio* di una *corretta denominazione*, e se il convenzionalismo di Ermogene<sup>38</sup> si dimostra presto insostenibile, anche la teoria del nome come *imitazione* della cosa, la prima ad essere esaminata tra le tesi naturaliste, viene conclusivamente confutata. Ed è per noi importante notare come, nella discussione che si sviluppa con *Cratilo* al riguardo, il significato di "imitazione" venga chiarito proprio attraverso il paragone del nome con un *dipinto*<sup>39</sup>. Ma è appunto l'imitazione così intesa, la *mimesis*, che va incontro alla fondamentale *obiezione socratica*: ciò che imita, dipinto o nome, proprio per suo statuto e definizione, non può riprodurre esattamente e completamente il suo oggetto<sup>40</sup>, e quindi non può che allontanare, poco o tanto, dalla conoscenza di quell'oggetto, di cui fornisce

---

e del *Filebo*, perciò in un arco di tempo che va dal 370 a.C. circa al 360 o 335 a .C.» (F. FRONTEROTTA, *Introduzione*, in PLATONE, *Sofista*, cit., p. 19).

<sup>37</sup> Come nota un illustre commentatore (cfr. V. ARANGIO-RUIZ, *Platone. 'Sofista'*, Laterza, Bari 1968, p. 119, n. 155), la distinzione tra mimesi veritiera e illusoria si fa strada un po' alla volta nel pensiero platonico, a correzione della condanna della *Repubblica*, prima nel *Sofista* e poi, più chiaramente, nelle *Leggi* (II, 668 a ss.).

<sup>38</sup> Ermogene, il primo personaggio a intervenire nel dialogo, è sostenitore della tesi convenzionalista, secondo cui «a nessuna cosa appartiene un nome per natura, ma solo per legge e costume di coloro che sono abituati a chiamarla così» (*Cratilo*, 384 d 6-8). È degna di menzione, al riguardo, un'osservazione di Adriana Cavarero, per la quale in questa prospettiva «[l'atto] del dare nomi alle cose non è per nulla sottoposto a regole che in qualche modo si fondino nella cosa nominata, ma dipende dall'arbitrio del soggetto, dalla sua fantasia (*phantasma*)» (A. CAVARERO, *Platone*, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 48). Sembrerebbe dunque possibile, stando alle annotazioni dell'illustre filosofa, riconoscere già nel *Cratilo*, precisamente nel convenzionalismo di Ermogene, la conturbante e indesiderata presenza della mimetica fantasmatica.

<sup>39</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 430 e 10-11.

<sup>40</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 432 b 2 – d 10.

una rappresentazione inevitabilmente alterata<sup>41</sup>, rappresentazione che, nel migliore dei casi, potrà solo *assomigliare* al suo oggetto<sup>42</sup>.

Siamo qui in presenza, già compiutamente definita, di quella che si può considerare “*l'aporia di fondo dell'immagine*” di ogni tempo: quest'aporia è determinata, da un lato, dal fatto che senza immagine la realtà non si manifesta; ma, per l'altro lato, dipende dal fatto che con l'immagine la realtà in sé, la realtà oggettiva e non fenomenica, viene inevitabilmente intaccata, allontanata, filtrata. L'immagine si frappone fra il soggetto e la realtà di cui, appunto, è immagine. In questo senso, innanzitutto, l'immagine nasconde o perlomeno distorce ciò che dovrebbe rivelare. In secondo luogo e allo stesso tempo, soltanto attraverso l'immagine la realtà si manifesta al soggetto, soltanto attraverso un'immagine il soggetto entra in relazione con la realtà, la percepisce, la ‘vede’, e può conoscerla<sup>43</sup>.

Si può quindi intuire perché Platone non attribuisca grande valore al nome come *imitazione* della cosa, o comunque perché non possa accettare la teoria del nome-imitazione nel senso estremo in cui la concepisce Cratilo: «quello che per Socrate è un semplice rapporto di corrispondenza, o di *somiglianza imperfetta*, - scrive Licciardi - viene oggettivato e assolutizzato da Cratilo al punto da diventare una relazione di *identità*»<sup>44</sup>. Ma allora sarebbero inevitabili le conseguenze paradossali, ben evidenziate da Socrate, per cui «agli oggetti, di cui i nomi sono nomi, toccherebbe per opera dei nomi una sorte ridicola, se ad essi i nomi fossero uguali in tutto e per tutto, giacché si genererebbero altrettanti duplicati, e nessuno sarebbe più in grado di dire qual è l'oggetto e quale il nome»<sup>45</sup>.

D'altra parte, come rileva Aronadio, se si controllano le occorrenze dei termini in questione, si può notare che nel *Cratilo*, non solo la concezione del nome come *imitazione perfetta*, *mimema*, ma anche quella del nome come *somiglianza imperfetta*,

---

<sup>41</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 432 d 11 – 433 b 7.

<sup>42</sup> Cfr. C. LICCIARDI, *Introduzione*, in PLATONE, *Cratilo*, BUR, Milano 2000, p. 33. Sull'imitazione come somiglianza si vedano anche le indicazioni di F. ARONADIO, in PLATONE, *Cratilo*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. XXIX, 168 n. 35, 169 n. 142.

<sup>43</sup> Ringrazio per queste considerazioni Simone Furlani, con il quale ho avuto modo di confrontarmi, discutendo del suo paper *L'immagine e il segno*, nel corso dell'incontro su *Immagine e azione* svoltosi a Udine il 17 aprile 2013.

<sup>44</sup> C. LICCIARDI, *Introduzione*, cit., p. 33. Si veda altresì, della stessa Autrice, tutta la trattazione sulla «teoria del nome come imitazione» (ivi, pp. 31-34).

<sup>45</sup> PLATONE, *Cratilo*, 432 d 5-9.

*homòioma*, viene contrastata e, alla fine, superata dalla concezione del nome come *ostensione, dèloma*<sup>46</sup>. Del resto, Platone lo dice chiaramente, allorché Cratilo si vede costretto a riconoscere che per comunicare abbiamo bisogno tanto di termini simili che di dissimili, e che quindi sia l'uso comune dei nomi a significare indicando la cosa designata e non la loro somiglianza ad essa<sup>47</sup>. Certo, - puntualizza il commentatore - «passare dall'imitare o somigliare al mostrare può sembrare uno scadimento verso l'indeterminato e l'impreciso: ma non è così. Infatti, secondo Platone, la funzione di un nome non è di riprodurre o di avvicinarsi alla cosa nominata, ma creare le condizioni perché essa si mostri. In altri termini, Platone riconosce la necessaria alterità fra significante e referente, e la valorizza, mettendo in risalto che proprio grazie a questa alterità si può ostendere la realtà: solo un gesto che non pretende di ripetere la realtà, ma semplicemente rimandi ad essa, le può consentire di manifestarsi»<sup>48</sup>. Ma questo, incentrato sulla referenzialità, sembra essere lo stesso passaggio che va *dall'immagine al segno*, cioè – potremmo anche dire – dall'imitazione all'indicazione, ovvero dalla rappresentazione alla significazione<sup>49</sup>.

## 5. Domande sui *labels*

Ci troviamo dunque nel solco del percorso speculativo che da Platone conduce alla semantica contemporanea<sup>50</sup>, un percorso speculativo di cui però dobbiamo ancora verificare la capacità di fornirci gli strumenti per risolvere anche i problemi di classificazione digitale posti dai sistemi di *Machine learning*.

Nel corso dell'indagine appena condotta sotto la guida del grande Ateniese abbiamo in effetti già guadagnato alcune acquisizioni importanti circa l'*esprimibilità* del conoscere umano. Abbiamo visto, innanzitutto, che la “buona” rappresentazione non è né

---

<sup>46</sup> Cfr. F. ARONADIO, *Introduzione*, in PLATONE, *Cratilo*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. XLI.

<sup>47</sup> Cfr. PLATONE, *Cratilo*, 435 a 2 – d 1.

<sup>48</sup> F. ARONADIO, *Introduzione*, cit., p. XLI.

<sup>49</sup> Cfr. F. ARONADIO, *Introduzione*, cit., pp. XL-XLI. Aronadio sostiene anche che nell'argomentazione di Socrate si possa ravvisare uno spostamento dal piano della dimensione espressiva a quello della dimensione comunicativa: «nel *dèloma*, infatti, la relazione non è tra nome e cosa (come nel caso del *mimema* o atto imitativo), ma fra quel che intendo io che parlo e quel che comprendi tu che ascolti. In questo intenderci, a te si mostra quella cosa che io intendo» (F. ARONADIO, in PLATONE, *Cratilo*, cit., p. 171 n. 152).

<sup>50</sup> Cfr., nello stesso senso, A. CAVARERO, *Platone*, cit., p. 55. Sul punto si veda anche la *Premessa* in A. RUSSI, *Filosofia come semantica. Il “Cratilo” e la natura del linguaggio*, Nistri-Lischi, Pisa 1980.

*apparenza*, né, all'estremo opposto, *duplicato*. Che si tratta piuttosto di *somiglianza imperfetta*. Ma abbiamo anche visto che in certi casi l'immagine deve cedere il posto al *segno*, cioè alla significazione, all'indicazione, all'ostensione. Deve semplicemente manifestare l'oggetto, senza trasformarlo, o deformarlo, offrendone un'imitazione inadeguata.

Possiamo tornare a questo punto al tema, che più direttamente ci interessa, della natura dei *labels* e del tipo di rapporto che instaurano con la realtà. Ci possono aiutare nell'affrontarlo le categorie che sono state elaborate esaminando i testi platonici? Restano invero aperte al riguardo varie questioni, di ordine propriamente *filosofico*, che appaiono tuttavia immediatamente rilevanti anche in una riflessione sulle etichette digitali.

Pertanto, più che sviluppare una compiuta trattazione su una materia tanto complessa quanto mutevole, anzi in stato di continua evoluzione, vorrei ora, rinnovando l'interrogare socratico, provare a evidenziare, esplicitare, rilanciare, alcune domande che, sulla base delle considerazioni svolte, ne emergono – a mio avviso – più urgentemente, quali spunti per più radicali approfondimenti e ricerche.

Ci chiediamo dunque innanzitutto se la direzione e l'esito di questa riflessione siano un'opzione o una necessità. Che si tratti di necessità parrebbe ovvio se, oltre alla strumentalità del *labeling*, orientata al raggiungimento di determinati obiettivi (*supervised learning*), si ricordi la sua provenienza, il suo derivare da un processo conoscitivo basato su *Big Data* (*unsupervised learning*)<sup>51</sup>. E si ritenga che tale conoscitività si riverberi sulla funzione strumentale dei *labels*, in modo tale che la loro stessa rappresentatività, per essere realmente veritativa, debba venire assimilata alla significazione, all'indicazione, all'ostensione, e il loro designare risulti così veramente oggettivo e, in fondo, come l'unico possibile. Parrebbe questa, perlomeno, l'unica possibile alternativa all'altrimenti inevitabile falsificazione dell'imitare, o del rappresentare.

Dobbiamo tuttavia anche chiederci se non vi sia per caso "un'altra via", se cioè la rappresentazione possa restare imitazione, immagine, *somiglianza imperfetta*, e

---

<sup>51</sup> Cfr. J.M. BYERS, K.Z. DOCTOR, *Where do Labels Come From?*, in *IGARSS 2019-2019 IEEE International Geoscience and Remote Sensing Symposium*, IEEE, Yokohama (Japan) 2019, pp. 5590-5593.

nondimeno metterci autenticamente in relazione con l'oggetto, senza prender la forma dell'apparenza, o del *duplicato*, ma senza doversi neppure necessariamente trasfigurare nella *significazione*, nell'indicazione generica e sommaria. E se non sia questo un modo diverso e forse più opportuno di considerarla, un modo sicuramente più corrispondente alla funzione stessa dei *labels*.

Ma in questo caso, ancora più radicalmente, dovremmo chiederci, se questa è una direzione privilegiata della nostra ricerca, perché lo è? Perché la rappresentazione sembra convenire meglio ad una conoscenza operativa qual è quella dei *labels*? Che cosa aggiunge di essenziale rispetto alla mera significazione? Non si tratta forse proprio dell'imperfezione del suo somigliare?

Si apre qui un'altra serie di questioni direttamente legate al rappresentare tipico del *labeling*. Che cosa implica infatti l'imperfezione del somigliare? Non dipende forse, più originariamente, dalle caratteristiche dell'imitare, come abbiamo potuto vedere studiando Platone<sup>52</sup>? Non è quindi il correlato di una componente di libertà soggettiva che sembra meglio adattarsi al *labeling* rispetto alla necessità oggettiva del significare?<sup>53</sup> E venendo alla questione più importante, perché tale componente sembra meglio adattarsi al *labeling*? Forse perché il *labeling* stesso implica delle selezioni e perciò delle scelte? Forse perché, dunque, è esso stesso, primariamente ed essenzialmente, un rappresentare?

E allora, dovremmo ancora chiederci, se sono possibili diversi approcci, come bisognerebbe trattare la rappresentazione da parte del soggetto che rappresenta? Come bisognerebbe trattarla nel caso del *labeling*? Per utilizzare una metafora fotografica, non occorrerebbe "metterla a fuoco", come si mette a fuoco, appunto, un'immagine regolando l'obiettivo sul punto intermedio tra il *back focus* e il *front focus*? E cosa vuol dire concretamente? Non stiamo forse evocando, con un'altra classica reminiscenza,

---

<sup>52</sup> Cfr., *supra*, la n. 41.

<sup>53</sup> Circa la componente di discrezionalità dell'imitare platonico si veda F. ARONADIO, *Introduzione*, cit., p. XL. Aronadio, in verità, sostiene che «l'indicare comporta un margine di scelta, di selezione, di orientamento da parte di chi indica», ma con "indicare" egli intende qui riferirsi all'azione propria dell'imitare o del rappresentare, mentre a me sembra che "indicare" sia termine più collegato alla famiglia dell'"ostendere" e del "significare" che a quella dell'"imitare" e del "rappresentare".

una “giusta misura”, o meglio ancora, appunto, un “giusto mezzo”?<sup>54</sup> Ma se così fosse, cosa vuol dire nel caso del *labeling* collocarsi tra due estremi? Vuol forse dire evitare esclusioni o inclusioni non dovute? Quindi parzialità e discriminazioni? O non richiede innanzitutto questa medietà una particolare modalità di porsi da parte del *soggetto*, dell’autore, del programmatore?

D’altra parte, se esiste la possibilità dell’errore, non dovrebbe esserne garantita la conoscenza? Non dovrebbe essere altrettanto possibile scoprire i meccanismi che lo hanno generato, per potervi porre rimedio? Non si dovrebbe aver accesso agli algoritmi che per un motivo o per l’altro producono *biases* nel *labeling*? Non si dovrebbe poter capire da cosa dipendono? O da chi dipendono?<sup>55</sup>

E non è sempre di nuovo il *soggetto*, l’autore, il programmatore, che viene infine in questione? Qual è dunque il suo ruolo? Non deve forse essere ritenuto decisivo, se l’immagine, la rappresentazione, non è la realtà, ma un *punto di vista*, necessario ma parziale, un modo di vedere, di percepire, la realtà? Non è egli altrettanto importante quanto l’oggetto stesso? E allora quale dovrebbe essere la sua deontologia? Come dovrebbe concepire il rapporto tra mezzo e fine?

## 6. La ricerca della giusta misura

Soffermiamoci ora su un passaggio cruciale tra quelli appena richiamati: l’idea che una buona o corretta rappresentazione richieda una “giusta misura”, ovvero costituisca un “giusto mezzo” tra estremi opposti.

Questi concetti, invero, emergono in alcuni luoghi notevoli della *metretica* platonica, la tecnica della misurazione dei piaceri e dei dolori<sup>56</sup>, ma meritano una particolare considerazione perché si possono riferire anche alla “giustizia” del rappresentare.

---

<sup>54</sup> Sul “giusto mezzo” nella prospettiva del vedere, il “saper vedere” dell’anima, si possono richiamare, con specifico riferimento alla riflessione platonica, le osservazioni rinvenibili in L.M. NAPOLITANO VALDITARA, *‘Prospettive’ del gioire e del soffrire*, cit., pp. 149-150. Come è noto, il tema verrà poi più ampiamente sviluppato nella dottrina aristotelica delle virtù, ma in un senso eminentemente etico (cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106 a 29 – 1107 a 8).

<sup>55</sup> Si vedano in proposito, con specifico riferimento alle norme europee relative alla spiegabilità degli algoritmi utilizzati, B. GOODMAN, S. FLAXMAN, *European Union regulations on algorithmic decision-making and a “right to explanation”*, in *AI Magazine*, 38(3), 2017, pp. 50-57.

<sup>56</sup> Alla *metretica* dedica una trattazione approfondita M. BONTEMPI, *L’agire umano e le arti della misurazione in Platone*, Editoriale scientifica, Napoli 2004. Ma si veda anche l’efficace sintesi dell’argomento che si può leggere in M. MIGLIORI, *Platone, La scuola*, Brescia 2017, pp. 238-241.

Il X libro della *Repubblica* è il primo testo che occorre esaminare per introdurci alla tematica. Questo libro, nel suo complesso, può essere considerato come un'educazione al "saper vedere" dell'anima, che inizia, come sopra richiamato, con la critica della poesia e culmina con il racconto da parte di Er il Panfilo delle vicende dei morti nell'oltretomba<sup>57</sup>. Ivi, prima della loro reincarnazione, diventa decisivo il *criterio* secondo cui ciascuno sceglie la propria vita terrena futura. «In ciò – scrive Platone, quasi enunciando un insegnamento di validità generale – consiste il sommo rischio per l'uomo, [...] se mai sia in grado di apprendere e trovare chi lo renderà capace ed esperto, distinguendo la vita buona dalla cattiva, a scegliere sempre e ovunque la migliore tra la varie possibili»<sup>58</sup>. E più avanti precisa che cosa intende: «Bisogna quindi con tale opinione, salda di adamantina saldezza, [...] che l'uomo [...] sappia sempre scegliere la vita mediana (*ton méson*), e fuggire gli eccessi, sia, per quanto è possibile, in questa vita, sia nell'altra. Così l'uomo raggiunge il colmo della felicità»<sup>59</sup>.

Il concetto di *méson*, che nel brano riportato sta proprio per "giusto mezzo", viene ripreso insieme a quello di *métrion*, di "giusta misura", in molti altri luoghi dell'opera platonica<sup>60</sup> e diventa centrale nel *Politico*<sup>61</sup>. In questo dialogo, peraltro, la metretica non solo assume rilevanza per ogni tipo di attività e tecnica umana, quindi anche per le varie forme di rappresentazione artistica, ma si dimostra conoscenza indispensabile per una corretta impostazione dell'azione politica e – potremmo tranquillamente aggiungere – giuridica.

---

<sup>57</sup> Sul nesso tra la critica alla poesia e il successivo mito di Er, e quindi sull'unitarietà del libro X, si veda quanto sostiene Vegetti: «Platone aveva lasciato aperto lo spiraglio per la permanenza nella nuova città di una poesia che elogiasse gli dei e gli uomini giusti, che fosse cioè moralmente edificante. È possibile che il mito di Er e dell'oltretomba fornisca un esempio, per così dire una traccia di questa nuova poesia: l'invenzione di storie suggestive capaci di esortare al rispetto della giustizia, di educare alla scelta di buone forme di vita» (M. VEGETTI, *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 110).

<sup>58</sup> PLATONE, *Repubblica*, X, 618 b 6 – c 6.

<sup>59</sup> PLATONE, *Repubblica*, X, 618 e 4 – 619 b 1.

<sup>60</sup> Si veda, per una rassegna dei passi in cui ricorrono questi termini, M. BONTEMPI, *L'icona e la città. Il lessico della misura nei dialoghi di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 111-165.

<sup>61</sup> Si vedano, in proposito: P. KUCHARSKI, *La conception de l'art de la mesure dans le «Politique»*, in ID., *Aspects de la speculation platonicienne*, Béatrice Nauvelaerts, Louvain-Paris 1971, pp. 231-257; Y. LAFRANCE, *Métretique, mathématique et dialectique, en «Politique» 283 c-285 c*, in *Reading the «Statesman»*. *Proceedings of the III Symposium Platonicum*, ed. by C.H. KAHN, Academia Verlag, Sankt Augustin 1995, pp. 89-101; M.I. SANTA CRUZ, *Méthodes d'explication et la juste mesure dans le «Politique»*, in *Reading the «Statesman»*, cit., pp. 190-199.

Per rendersene conto, occorre però seguire Platone nell'analisi in cui distingue tale conoscenza da un'altra specie di misurazione, solo apparentemente simile. Vi è infatti una metretica basata sulla semplice contrapposizione reciproca di due termini, che ha carattere quantitativo e coinvolge le tecniche che «misurano il numero, la lunghezza, l'altezza, la larghezza e la velocità rispetto ai loro contrari»<sup>62</sup>. E vi è un altro tipo di metretica, che è ternaria, perché rapporta gli estremi, il più e il meno, a quella misura mediana che ne costituisce la dimensione ottimale, consente di valutare ciò che è apprezzabile in termini qualitativi e riguarda appunto le tecniche che «operano in relazione alla giusta misura (*pros to métrion*), al conveniente, all'opportuno, al dovuto, a tutto quello che tende al mezzo (*eis to méson*) tra gli estremi»<sup>63</sup>.

È questo secondo tipo di metretica che possiede una valenza, oltre che ontologica, assiologica, in quanto, rapportando tutte le realtà antropiche a quella "giusta misura" che è necessaria per la loro «generazione»<sup>64</sup>, per qualsiasi prodotto o risultato dell'attività dell'uomo consente di valutare ciò che è buono e ciò che è cattivo<sup>65</sup>. In questo senso la metretica platonica – osserva Migliori – «presenta un meccanismo che spinge alla verticalizzazione dei processi, tramite il continuo rinvio ad un elemento ulteriore, quell'uguale che media e conserva gli estremi, realizzando una misura che è "giusta" ontologicamente e assiologicamente»<sup>66</sup>. Al culmine della discussione, dopo che lo Straniero e Socrate il giovane hanno concordato sulla necessità per il politico autentico della conoscenza della seconda metretica, si accenna addirittura all'esistenza di un'«Esattezza in sé»<sup>67</sup>, che dovrebbe essere oggetto di un'apposita trattazione, di natura eminentemente filosofica,<sup>68</sup> e che nondimeno, per quanto celata da un'espressione abbastanza enigmatica, possiamo già ritenere equivalente alla "Misura in sé" da cui fondamentalmente dipende, come dal proprio supremo parametro, anche ogni "giusta misura"<sup>69</sup>.

---

<sup>62</sup> PLATONE, *Politico*, 284 e 3-5.

<sup>63</sup> PLATONE, *Politico*, 284 e 5-8.

<sup>64</sup> Cfr. PLATONE, *Politico*, 283 d 8.

<sup>65</sup> Cfr. PLATONE, *Politico*, 283 e 6.

<sup>66</sup> M. MIGLIORI, *Introduzione*, in PLATONE, *Politico*, introduzione, traduzione, note, apparati e appendice bibliografica di M. MIGLIORI, Rusconi, Milano 1996, p. 14.

<sup>67</sup> PLATONE, *Politico*, 284 d 2.

<sup>68</sup> Cfr. PLATONE, *Politico*, 284 d 1-2.

<sup>69</sup> Occorre ricordare in proposito, con Krämer, che «il Principio è la suprema ed esattissima misura o meta-misura, è, per così dire, una sovra-misura o meta-misura che sta ancora al di

Se abbiamo così infine guadagnato, seguendo l'esposizione di Platone, il punto di vista filosofico sui criteri cui dovrebbe attenersi qualsiasi "corretta" misurazione, rimane tuttavia ancora abbastanza oscuro cosa tutto ciò implichi in concreto per l'attività politica, per quella giuridica, per l'impiego delle tecniche della rappresentazione nel loro ambito, e in particolare per l'impiego, nei vari contesti dell'amministrazione della giustizia, degli algoritmi di *Supervised learning* e, ancor più specificamente, delle procedure di *labeling*.

Possono forse aiutarci a comprenderlo alcune brevi considerazioni di Francesco Gentile che in *Intelligenza politica e ragion di Stato* prende precisamente spunto da uno dei passi appena citati. Dopo aver ricordato che nelle diverse attività umane, dalla più semplice alla più complessa, l'agire ha senso solo «in relazione alla giusta misura, al conveniente, all'opportuno, al dovuto, a ciò che sta tra il troppo e il troppo poco», egli ci fa capire cosa si debba veramente intravedere dietro l'«Esattezza in sé»: «sullo sfondo, e non solo per allusione, si delinea la definizione platonica del Bene, come fusione di bellezza, proporzione e verità»<sup>70</sup>. Parrebbe allora che sia la contemplazione teoretica del Bene, o perlomeno una qualche Sua conoscenza, a sostenere anche l'intelligenza politica della giusta misura. «Politica – prosegue il giusfilosofo – è questa intelligenza della giusta misura; intelligenza di ciò che conviene, che è opportuno, che è necessario alla convivenza umana. Intelligenza di ciò che consente una vita equilibrata della comunità»<sup>71</sup>. Una simile intelligenza sarebbe assolutamente impossibile senza un previo orientamento al Bene, quale si richiede peraltro ad ogni livello della vita sociale: in quanto intelligenza della giusta misura, la politica costituisce la condizione del formarsi di ogni società particolare; è garanzia dell'adeguatezza di ciascuna di esse alla ragione particolare in funzione della quale si è formata; è disciplina dei loro rapporti reciproci e quindi degli spazi a ciascuna convenienti; è funzione di equilibrio in vista del Bene<sup>72</sup>.

---

sopra dei numeri matematici» (H. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 B 3 – D 2*. Vita e Pensiero, Milano 1992<sup>3</sup>, p. 59).

<sup>70</sup> F. GENTILE, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, Giuffrè, Milano 1984, p. 38. Gentile richiama qui PLATONE, *Filebo*, 64 e – 65 a.

<sup>71</sup> *Ibid.*

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid.*

«La giusta misura diventa così la sola misura del dovere», afferma ancora Gentile nella sua *Filosofia del diritto*<sup>73</sup>, e si può facilmente intuire che essa valga in effetti anche per il diritto. Del resto, di quale Bene stiamo in fondo parlando? Rispetto a cosa, o a chi, una misura può essere ritenuta “giusta”? E a cosa, o a chi, può essere dovuto veramente qualcosa? Allo Stato? Al Progresso? Al Genere umano? Non si tratta forse, sempre e innanzitutto, del Bene di singoli uomini e donne, ciascuno nella sua unica e irripetibile specificità? Non deve essere ritenuto questo il criterio che rende “giusto” qualsiasi misurare nell’ambito della comunità politica, indipendentemente da differenze di sesso, razza, classe, religione, età? Non sono essi, i singoli uomini e donne, l’ultimo terminale di ogni dovere, anche giuridico?

E non consiste proprio il diritto, fin dalle suo origini, nel dare a ciascuno ciò che gli è dovuto, *suum cuique tribuere*?

## 7. Conclusioni

Francesco Gentile è stato buon allievo del padre, Marino<sup>74</sup>, il quale, già nel 1943, in un’opera dedicata all’umanesimo nei suoi rapporti con la tecnica<sup>75</sup>, aveva potentemente e profeticamente anticipato l’attualità della concezione platonica. Essa veniva presentata come «la prima formulazione dell’umanesimo, quella che Platone opponeva all’utilitarismo volgare e all’utilitarismo sofisticato, affermando che l’uomo è, sì, passione dell’utile, ma è, in primo luogo, comprensione e volizione del bene». «Utile è, difatti, - spiegava Marino Gentile - ciò che vale come mezzo e strumento ad altro, bene è ciò che vale per sé»<sup>76</sup>.

Una volta così chiariti i termini della relazione tra “utile” e “bene”, il discorso proseguiva collocando la tecnica dalla parte dell’“utile” e l’umanesimo dalla parte del “bene”: «difatti, la tecnica non indica, né vuole, né può indicare un vero fine; tutto ciò che essa porta, non può essere scopo a se stesso, ma soltanto grado e mezzo per

---

<sup>73</sup> F. GENTILE, *Filosofia del diritto*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2017, p. 222.

<sup>74</sup> Per la documentazione di questa discepolanza rimando al mio *Alle fonti della concezione dell’esperienza giuridica nel pensiero di Francesco Gentile. La nozione di esperienza in Giuseppe Capograssi, Marino Gentile ed Enrico Opocher*, in “Rivista internazionale di filosofia del diritto”, XCII, 1/2015, pp. 91-123

<sup>75</sup> Cfr. M. GENTILE, *Umanesimo e tecnica*, Istituto di propaganda libraria, Milano 1943; nuova ed. con introduzione di M. QUARANTA, Petite plaisance, Pistoia 2018.

<sup>76</sup> M. GENTILE, *Umanesimo e tecnica*, cit., p. 161.

raggiungere qualcos'altro. La produzione dei pezzi serve a formare la macchina; le singole macchine concorrono a fornire un complesso di utilità e di possibilità; questo complesso giova alla soddisfazione dei bisogni più svariati; ma nessuna di queste operazioni ha valore per sé. Tutto si fa in vista di altro; e la tecnica non può determinare in che cosa quest'altro consista»<sup>77</sup>.

Il passo conclude: «Se lo determinasse diventerebbe umanesimo»<sup>78</sup>. E – si potrebbe aggiungere – l'umanesimo diventerebbe nient'altro che tecnica. Ma se è questo il pericolo mortale da cui dobbiamo guardarci, il senso della meditazione di Marino Gentile non era appena quello di un appello ad un'assunzione di responsabilità, disperatamente affidato alla buona volontà di chi già dipendeva dallo strumento che da lui dovrebbe dipendere. Prima ancora, e fondamentalmente, si tratta di un richiamo ad una presa di coscienza, alla consapevolezza di un dato di fatto. Un dato di fatto inoppugnabile e imprescindibile, anche ai nostri giorni. «*Tutto ritorna all'uomo*», è il motto utilizzato da Marino Gentile per presentare la sua opera<sup>79</sup>. E noi possiamo ben comprendere, giunti al termine del nostro percorso, cosa questo significhi. «Tutto ritorna all'uomo» perché tutto ciò che la tecnica produce trova inevitabilmente nell'uomo il suo principio e il suo fine, e anche quando essa “genera” esiti nefasti, deleteri per la stessa esistenza umana, e prima ancora per la sua dignità, anche allora, non può che essere valutata se non in riferimento al bene dell'uomo. «Tutto ritorna all'uomo», quindi, anche nel rappresentare tecnologico, anche nel rappresentare proprio del *labeling*, non solo perché tutto dipende da colui che rappresenta, dal soggetto, dall'autore, dal programmatore, ma anche perché il bene dell'uomo è il criterio, la misura, il modello del rappresentare.

Qui non si tratta solo di quella che è stata definita “Human centered AI”<sup>80</sup>. Occorre rendersi conto della particolare natura dell'uomo.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> E' interessante notare che nell'edizione del 2018 il motto è diventato sottotitolo.

<sup>80</sup> Sull'argomento esiste già un'ampia bibliografia. Segnalo in generale: K.M. FORD, P.J. HAYES, C. GLYMOUR, & J. ALLEN, *Cognitive Orthoses: Toward Human-Centered AI*, in «AI Magazine», 2015, pp. 5-8; WEI XU, *Toward human-centered AI: a perspective from human-computer interaction*, in «Interactions», 2019, pp. 42-46; Y. ZHANG, R.K.E. BELLAMY, and K.R. VARSHNEY, *Joint Optimization of AI Fairness and Utility: A Human-Centered Approach*, in *AIES '20: Proceedings of the AAAI/ACM Conference on AI, Ethics, and Society*, Association for Computing Machinery, New York, NY, 2020, pp. 400-406. In particolare, sui temi del *machine learning* e dell'explainability, si

L'uomo è l'unico oggetto del rappresentare che ne è anche soggetto. Non può perciò essere ridotto alla mera oggettività del rappresentato. Deve essere riconosciuto come soggetto consapevole di sé e arbitro del suo oggettivarsi.

Deve avere il controllo della rappresentazione e, quando, per una cattiva rappresentazione di sé, viene messo in pericolo il suo stesso bene - non dobbiamo dimenticare che questo genere di rappresentazioni viene realizzato sempre in funzione operativa - , deve poter intervenire, è chiamato a intervenire.

È questo il senso della regolamentazione politica e giuridica dei sistemi di intelligenza artificiale<sup>81</sup>.

In questo caso, infatti, non si rischia semplicemente una cattiva rappresentazione, ma è in gioco lo stesso destino di colui che rappresenta.

---

vedano: M.O. RIEDL, *Human-centered artificial intelligence and machine learning*, in «*Human Behavior and Emerging Technologies*», 2019, pp. 33– 36; A. SPRINGER, *Accurate, Fair, and Explainable: Building Human-Centered AI*, PhD Thesis, University of California, Santa Cruz 2019; U. EHSAN and M.O. RIEDL, *Human-centered Explainable AI: Towards a Reflective Sociotechnical Approach*, in ArXiv, 2002.01092, 2020, pp. 1-19. Può essere utile, infine, consultare il sito dello Stanford Institute for Human-Centered Artificial Intelligence (<https://hai.stanford.edu/>).

<sup>81</sup> Si rimanda in proposito alla recente pubblicazione di A.C. AMATO MANGIAMELLI, M.N. CAMPAGNOLI, *Strategie digitali. #diritto\_educazione\_tecnologie*, Giappichelli, Torino 2020, specialmente al cap. III dedicato alla normativa europea.