

# Il ritorno del Leviatano? Fantasmi digitali e Corpo politico

## CRISTIANO MARIA BELLEI\*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2231>

### ABSTRACT

Negli ultimi anni i social network hanno trasformato il modo di comunicare, informarsi ed interagire con il mondo. L'accesso ad un'enorme quantità di informazioni ha reso questi spazi un'arma a doppio taglio: se da un lato offrono opportunità di partecipazione al dibattito pubblico, dall'altro espongono gli utenti a fenomeni come la disinformazione e la polarizzazione delle opinioni. L'elettore rischia così di trasformarsi in un *fantasma digitale*, un'entità che lascia tracce della propria presenza, ma che viene manipolata per la sua scarsa capacità di autodeterminazione. Circondato da influencer, immerso in un flusso di dati contraddittori che non riesce a gestire, il fantasma digitale cerca una incarnazione, qualcosa che lo sottragga alla pressione di modelli troppo perfetti. La domanda che dobbiamo porci è se tutto questo favorisca la rinascita di regimi autoritari, se la frammentazione delle esistenze all'interno di spazi sociali in cui verità e verosimile si scambiano di posto spinga i cittadini verso forme di populismo digitale il cui fine ultimo è quello di azzerare la complessità e le differenze.

In recent years, social networks have profoundly reshaped the modalities of communication, information and social interaction. The unprecedented accessibility of vast quantities of information has rendered these digital environments a double-edged sword: while they facilitate engagement in public discourse, they expose users to systemic phenomena such as misinformation and the polarization of opinions. Within this framework, the political subject risks being reduced to a “digital phantom” — a presence that leaves traces of its existence yet remains susceptible to manipulation due to its diminished capacity for autonomous critical reflection. Immersed in a continuous flux of contradictory data and surrounded by opinion leaders and algorithmic influ-

---

\* Cristiano Maria Bellei è professore associato di Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

ences, this digital phantom seeks a form of embodiment — an anchor that might mitigate the destabilizing effects of hyper-mediated realities and idealized social models. A fundamental question thus arises: does this epistemic and social fragmentation contribute to the resurgence of authoritarian tendencies? Does the increasing conflation of truth and plausibility within digital spaces encourage forms of algorithmic populism that ultimately aim to eliminate complexity and eradicate difference?

Negli ultimi anni i social network hanno trasformato il modo di comunicare, informarsi ed interagire con il mondo. Piattaforme come Facebook, X, Instagram e TikTok sono diventate ecosistemi in cui si creano opinioni, si diffondono notizie e si costruiscono identità. L'impatto di questi mezzi è tale da influenzare non solo le relazioni personali e l'equilibrio psicologico, ma anche il modo in cui si prendono decisioni. L'accesso immediato ad un'enorme quantità di informazioni ha reso però questi spazi virtuali un'arma a doppio taglio: se da un lato essi offrono opportunità di intervenire nel dibattito pubblico, dall'altro espongono gli utenti a fenomeni come la disinformazione e la polarizzazione delle opinioni. Gli algoritmi che regolano la visibilità dei contenuti, infatti, sono programmati in modo da rafforzare le convinzioni preesistenti, limitando di fatto il confronto con idee divergenti, e questo meccanismo ha conseguenze dirette sulla formazione del consenso e la percezione della realtà.

L'odierna partecipazione ai processi democratici è caratterizzata da una duplice condizione: un'iper-visibilità algoritmica da un lato, e una forma di evanescenza politica dall'altro. Le piattaforme digitali amplificano il ruolo dell'elettore come consumatore di contenuti, tracciandone costantemente le preferenze, solo che questa sovrabbondanza di espressioni non si traduce in una accresciuta capacità di incidere sulla governance. L'elettore rischia così di trasformarsi in un *fantasma digitale*, e il voto non è più solo un atto civico compiuto periodicamente, ma un insieme continuo di micro-espressioni politiche (like, condivisioni, commenti) che vengono registrate, analizzate e sfruttate per costruire profili predittivi<sup>1</sup>. Il *fantasma digitale* è colui che si muove inconsapevolmente attraverso campagne di *astroturfing*<sup>2</sup>, fake news e

---

1 Cfr. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York 2020.

2 L'*astroturfing* è una strategia di manipolazione dell'opinione pubblica in cui un messaggio, una campagna politica o un movimento viene artificialmente costruito per sembrare spontaneo e genuino, mentre in realtà è orchestrato da gruppi con interessi specifici. Il termine deriva da *AstroTurf*, un marchio di erba sintetica, in contrapposizione al concetto di *grassroots move-*

bot politici: un'entità dai contorni sfuggenti il cui pensiero è influenzato da dinamiche a lui invisibili.

La frustrazione che pervade i *fantasmi digitali* non è solo una reazione alla percezione di impotenza politica: essa è legata alla struttura stessa dei social network, che alimenta il senso di inadeguatezza e disconnessione da sé. Le piattaforme digitali, progettate per promuovere visibilità e interazione, creano in realtà un ambiente in cui l'utente si trova costantemente bombardato da immagini distorte della realtà. In questo vero e proprio regime dell'esposizione, l'identità non si sviluppa come racconto di sé, ma come gestione della propria immagine nel tempo presente. Ogni apparizione diventa un atto performativo, ogni contenuto un'offerta calibrata su ciò che può generare attenzione. Il sé non cerca coerenza, cerca visibilità; non cerca profondità, cerca diffusione. E poiché l'attenzione si distribuisce secondo meccanismi non lineari (picchi emotivi, polarizzazioni, ripetizioni) anche l'identità tende a disarticolarsi in una serie di micronarrazioni fluttuanti, ciascuna delle quali risponde più alla necessità di essere notata che al desiderio di essere compresa. L'individuo si percepisce sempre meno come soggetto narrante e sempre più come amministratore di una presenza, come qualcuno che cura, aggiorna e sorveglia. Ogni post diventa così un test, ogni immagine un esperimento, ogni frase una dichiarazione in attesa di riscontro. Ciò che guida questa strategia, però, non è una finalità intrinseca, bensì la ricerca di un'eco esterna: un segnale di ritorno che possa confermare l'efficacia della propria apparizione. La conseguenza è che si riesce ad *essere* solo nella misura in cui si è *interessanti, rilevanti, coinvolgenti*. È in questo spazio che si inserisce con forza la figura dell'influencer, vero e proprio archetipo di una soggettività in grado di dominare la logica dell'apparizione. L'influencer è colui che sembra avere trovato l'equilibrio perfetto tra esposizione e controllo, tra spontaneità e gestione. Non appare per caso, appare con successo. Non si espone ingenuamente, perché ogni suo gesto è misurato con precisione chirurgica: la sua presenza continua, calibrata e reiterata, produce il modello<sup>3</sup> a cui gli altri

---

*ments* (movimenti di base), che invece nascono organicamente dal basso. L'*astroturfing* mira a creare l'illusione di un consenso popolare, ingannando il pubblico e i media sulle reali origine e portata di un fenomeno.

<sup>3</sup> Secondo Girard non desideriamo un oggetto per le sue caratteristiche intrinseche, ma perché

si adeguano. Ed è proprio perché il suo *essere* appare autentico, proprio perché sembra così naturale e soddisfatto, che l'influencer diviene desiderabile e quindi degno di essere imitato, accedendo così ad un ruolo di potere da cui indirizzare le esistenze altrui.

Il tentativo di costruire un sé soddisfatto partendo dal continuo confronto con queste idealizzazioni della perfezione, porta gli utenti a percepire la propria vita come strutturalmente incompleta: la frustrazione cresce così in modo esponenziale, accompagnata da una sensazione di inadeguatezza che crea terreno fertile per sentimenti di rabbia pronti per essere trasformati in consenso politico. Il fantasma digitale si ritrova così a desiderare un'incarnazione definitiva che sia per sempre, un corpo che dia forma stabile a quegli ideali di potenza e fermezza che da solo non riesce a possedere.

Quello che bisogna capire è che l'ambiente digitale non si limita a strutturare le relazioni tra soggetti, ma agisce in profondità incidendo sulle forme della percezione, della memoria e dell'emozione. La soggettività che emerge da questa pressione continua non è semplicemente esposta, è attraversata, ferita da una molteplicità di sollecitazioni che eccedono la propria capacità di metabolizzazione.

### *Artificiale*

Già nel 1600 Thomas Hobbes definiva l'*arte*<sup>4</sup> come l'abilità tramite cui l'essere umano si conforma all'opera di Dio. Secondo questa prospettiva natura e artificio non sono in contraddizione tra loro, ma legati da un vincolo mimetico indissolubile: la prima emanazione diretta della perfezione divina, il secondo gesto tecnico e metafisico attraverso cui l'umano reinventa le forme della creazione. Hobbes, con una lucidità che anticipa molti sviluppi della

---

già posseduto da altri che riteniamo più completi di noi: il desiderio in questo senso è sempre mimetico, non nasce spontaneamente, ma si orienta secondo un modello che attira l'attenzione grazie ad una pienezza di sé ostentata pubblicamente. Nella dinamica dei social network tale meccanismo viene esasperato, ogni modello è reso iper-visibile, replicabile, misurabile e pervasivo. Vedi R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1986.

4 T. Hobbes, *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, trad. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval e R. Rebecchi, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 5.

modernità, comprende che ciò che rende la nostra specie *eccellente* è la capacità di riorganizzare e fare propri modelli esterni ritenuti vincenti. L'artificiale non si oppone alla natura, la continua sotto forma simbolica, si radica in essa per superarla. Non si tratta dunque di correggere un errore del creatore, cosa che Hobbes non avrebbe mai potuto sostenere, ma di essere consapevoli che l'essere umano, pur nella sua eccellenza, non è in grado di governare se stesso. È interessante notare come Hobbes non si appelli mai al peccato originale per giustificare la violenza: lo stato di natura non è il frutto di una colpa, quanto una conseguenza logica delle passioni e del desiderio. Questo lo distingue da Agostino o da Lutero, esponendolo però ad un paradosso: se la nostra natura è logicamente violenta, allora lo è anche la creazione divina, o almeno il suo risultato finale. Per risolvere l'impasse, il filosofo inglese compie un'operazione rischiosa: togliere Dio dal suo ruolo di entità morale o affettiva, per tramutarlo in un principio razionale in grado di incarnare il significato stesso della sovranità. Trasformando Dio nell'essere onnipotente che vuole la pace, non per amore, ma perché simbolo egli stesso dell'ordine, Hobbes lo riduce ad un artificio, ad una tecnica politica attraverso la quale legittimare il potere del sovrano terreno.

Potremmo definire le riflessioni del filosofo inglese come una fenomenologia del limite umano e delle strategie con cui tale limite viene oltrepassato. La conseguenza di un simile approccio è che l'artificiale si fa politica, dando forma ad una collettività organica che ha il compito di pacificare ciò che è sempre stato conflittuale, condannando di fatto l'umano alla dipendenza da feticci della sovranità tanto fragili quanto innaturali. Elias Canetti delinea in modo chiaro questo passaggio quando usa la metafora del gatto e del topo per descrivere la differenza tra forza e potere:

La differenza tra forza e potere può essere semplificata in modo evidente se ci si riferisce al rapporto fra il *gatto* e il *topo*. Il topo, una volta prigioniero, è in balia del gatto. Il gatto lo ha afferrato, lo tiene e lo ucciderà. Ma non appena il gatto comincia a *giocare* col topo, sopravviene qualcosa di nuovo. Il gatto infatti lascia libero il topo e gli permette di correre qua e là per un poco. Appena il topo incomincia a correre, non è più in balia della forza del gatto; ma il gatto ha pienamente il *potere* di riprendere il topo. Permettendo al topo di correre, il gatto lo ha pure lasciato sfuggire dall'ambito immediato d'azione della sua forza; ma finché il topo resta afferrabile dal gatto, continua ad essere in suo potere. Lo spazio sul quale il

gatto proietta la sua ombra, gli attimi di speranza che esso concede al topo [...] tutto ciò insieme, spazio, speranza, sorveglianza, interesse per la distruzione, potrebbe essere definito come il vero corpo del potere, o semplicemente il potere stesso.<sup>5</sup>

A differenza del topo, che evita il gatto per non essere divorato, l'essere umano sceglie di costruirsi una rappresentazione dell'incarnazione della morte e di farla sedere su di un trono. Il meccanismo è tanto semplice quanto efficace: la sopravvivenza non è più il risultato delle strategie di fuga messe in atto dall'animale al fine di non farsi catturare, ma il risultato di un potere che si astiene dall'uccidere ricevendo in cambio sottomissione ed obbedienza. La vera efficacia del potere, dunque, non risiede nella violenza che può esercitare, ma nella sospensione della stessa, nella sua capacità di ritardare il colpo, di tenere in vita la minaccia come principio regolatore. Come nel gioco del gatto, anche nella politica ciò che si costruisce è uno spazio simbolico in cui la speranza è controllata, la fuga prevista, la libertà concessa e revocabile. Il potere non colpisce, lascia vivere all'interno del proprio raggio d'azione: è questo l'artificio sovrano, la tecnica che converte la forza in architettura relazionale, la morte in strumento di governo. Il potere, allora, si presenta come una macchina che decide chi può cambiare e chi deve restare immobile, chi può raccontarsi altrimenti e chi deve mantenere il proprio nome. L'identità, lungi dall'essere una proprietà naturale, diviene il risultato dell'artificio sovrano, un prodotto simbolico che permette al comando di esercitarsi su soggetti stabili, riconoscibili, e per questo punibili. La metamorfosi è bandita non perché pericolosa in sé, ma perché impedisce la tracciabilità, sfugge alle tassonomie, rendendo di fatto l'individuo ingovernabile.

E tuttavia, se in Hobbes l'artificio politico si costituisce come gesto eminentemente pacificatore, forma razionale concepita per contenere e organizzare la materia pulsionale dell'umano, lo scenario contemporaneo sembra rovesciare interamente questa funzione, sostituendola con una macchina di segno opposto, che anziché neutralizzare i conflitti ne moltiplica le occasioni, ne amplifica gli effetti, ne alimenta la riproducibilità. I social network, in

---

5 E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981, p. 225.

questo senso, si offrono come spazi senza progetto collettivo, dispositivi costruiti per esporre la moltitudine al proprio disordine strutturale.

A differenza dell'artificiale hobbesiano, che aspira a imitare la perfezione divina ponendo un limite simbolico alla replicabilità del desiderio, la comunità digitale disattende ogni funzione contenitiva, sostituendo all'ordine la performance, al vincolo il flusso, alla struttura il mutamento continuo. Non si tratta più di trattenere le passioni per garantire la sopravvivenza, quanto di riattivarle come competizione, invidia, risentimento, facendone dei vettori di attenzione e profitto. In questa mutazione di paradigma, ciò che viene meno è l'intero impianto politico che fa dell'identità un presupposto di cittadinanza, riconoscibilità e responsabilità. Il punto centrale non è tanto che il desiderio sia lasciato libero, quanto che esso sia programmato per non esaurirsi, mantenuto in uno stato di perenne eccitazione attraverso modelli comportamentali che sfruttano l'oscillazione tra mancanza e promessa di soddisfazione. In questa struttura, il soggetto è sollecitato a moltiplicare le proprie trasformazioni, spinto a mutare incessantemente forma per restare visibile, rilevante, monetizzabile. È proprio questa fluidità forzata, questa metamorfosi senza finalità, che disgrega l'identità e impedisce ogni forma di pacificazione simbolica.

A differenza dello Stato hobbesiano, che pur nella sua rigidità offriva un principio di riconoscibilità e una cornice ordinativa, la comunità digitale produce un regime di esposizione senza stabilità, in cui siamo simultaneamente spettatori e performer di una narrazione frantumata e frammentante. Là dove Hobbes costruisce una macchina volta a istituire confini netti tra volontà individuale e ordine collettivo, tra desiderio e legge, il dispositivo algoritmico dei social network opera su scala opposta, dissolvendo progressivamente ogni delimitazione, e facendo della mutabilità identitaria una funzione di sistema. Il soggetto non è più ciò che deve riconoscersi in una forma data integrata e riconoscibile, ma ciò che è spinto a mutare incessantemente per inseguire un modello di perfezione, ad adattarsi alle condizioni del visibile, a rispondere con la propria esposizione a una logica in cui l'apparire precede l'essere, e la rappresentazione ha rimpiazzato l'adesione a un principio.

Questa dinamica, che potrebbe essere letta come una forma inedita di libertà (il soggetto che si reinventa, che gioca con i propri ruoli, che sfugge alla coazione identitaria imposta dal potere), in realtà si rivela una forma di eterodirezione sottile, mascherata da spontaneità, che riproduce il peggior dei



mimetismi: non quello che costruisce comunità, ma quello che isola, frammenta, esalta la solitudine performativa. In questo senso, l'*homo digitalis* non è altro che la versione contratta dell'uomo di Hobbes privo del Leviatano: immerso in un conflitto permanente, senza alcun dispositivo in grado di trasformare la moltitudine in corpo politico.

Quella che viene a mancare è esattamente la funzione simbolica che Hobbes aveva attribuito al potere: la possibilità di costituire uno spazio comune attraverso l'interdizione della metamorfosi incontrollata, attraverso l'istituzione di un limite che non fosse repressione, ma fondazione. I social network, al contrario, esaltano la metamorfosi come valore in sé, senza alcuna destinazione politica: la trasformazione continua dei soggetti non è orientata a una forma nuova di cittadinanza, il potere, in questo caso, non coincide più con la capacità di contenere il disordine, ma con la capacità di lucrarvi, e la frustrazione identitaria non è più un rischio da evitare, bensì un sintomo da monetizzare.

Ed è proprio in questa promessa ingannevole di libertà, nella retorica della disintermediazione e dell'autenticità, che si annida una delle ambiguità politiche più pericolose del nostro tempo. Perché a differenza dello stato di natura, luogo esplicitamente segnato dal pericolo e dalla diffidenza, la comunità digitale riproduce molte delle sue caratteristiche (competizione, invisibilità dell'altro, assenza di un ordine condiviso) senza però essere vissuto come tale, senza che vi sia consapevolezza della sua strutturale violenza. Questo fraintendimento impedisce di generare anticorpi politici, e anzi, lascia spazio a una politicizzazione opportunistica del caos, che alimenta la polarizzazione e sfrutta la parcellizzazione identitaria come terreno fertile per la costruzione del consenso.

La politica, lungi dal collocarsi come argine o risposta a questo stato di confusione e iperstimolazione, vi si inserisce amplificandone le logiche: ne adotta le forme comunicative, ne imita i linguaggi emotivi, trasforma la frammentazione in retorica della rappresentanza e la polarizzazione in strumento deliberato di mobilitazione. Il disordine prodotto dall'economia digitale del desiderio diventa così non un limite alla sovranità, ma un pretesto per nuove forme di controllo, più opache, più diffuse, meno dichiarate. L'autorità non si impone più dall'alto, emerge come reazione emotiva a una pressione simbolica insostenibile, come rifugio da un ambiente in cui la libertà si è trasformata in fatica, e l'identità in prestazione.

Così, mentre Hobbes pensava l'artificio come strumento attraverso cui l'umano si avvicina alla perfezione divina contenendo la propria eccedenza, l'artificiale odierno, specchio deformante del desiderio, spinge l'umano a riprodurre indefinitamente la propria mancanza, senza mai poterla redimere. Il risultato è una proliferazione mimetica senza legge, una metamorfosi che non conosce destinazione, un'identità che non conosce più né origine né fine.

### *Leggi di natura*

Se si vuole comprendere la fragilità delle forme di convivenza che abitano oggi lo spazio digitale, è necessario ritornare a un momento fondativo del pensiero politico occidentale: quello in cui si è cercato, forse per la prima volta in modo sistematico, di delineare le condizioni minime che rendono possibile la vita in comune tra esseri umani mossi dal desiderio e dalla paura. Con le sue leggi di natura<sup>6</sup>, Hobbes non costruisce un'etica, né prescrive un ideale, tenta piuttosto di enunciare una grammatica della sopravvivenza, un alfabeto razionale che precede ogni istituzione e che si rivela nel confronto crudo con la possibilità della distruzione reciproca. Riprendere oggi quelle leggi, fuori da ogni tentazione anacronistica, significa confrontarsi con le domande essenziali: che cosa rende praticabile una comunità? Quali condizioni permettono a individui liberi di abitare uno spazio condiviso senza precipitare nel sospetto o nella violenza? Non si tratta di misurare i social network alla luce di una norma perduta, ma di osservarne le strutture alla prova delle più semplici esigenze del legame civile. Perché se le piattaforme digitali si presentano come nuove scene della socialità, occorre allora chiedersi se siano in grado di accogliere anche solo i presupposti più elementari di ciò che, per secoli, abbiamo chiamato politica.

---

6 Se il Diritto di Natura “è la libertà che ciascun uomo ha di usare il proprio potere come vuole per la preservazione [...] della propria vita”, e la Legge di Natura è ciò che “proibisce ad un uomo di fare ciò che distruggerebbe la sua vita”, capiamo immediatamente che il conflitto è intrinseco alla condizione umana. La libertà in questo contesto coincide con l'assenza di impedimenti esterni al soddisfacimento dei propri desideri, la quale non è una condizione primordiale superabile una volta per tutte, ma una imposizione che scaturisce dalla ragione (T. Hobbes, *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, cit., p. 105).

Per fare questo dobbiamo partire da quella che per Hobbes è la *legge di natura fondamentale*<sup>7</sup>, quella secondo la quale, prima di utilizzare la violenza, la ragione ci spinge alla ricerca della pace. Da questa deriva la seconda *legge di natura*<sup>8</sup>, che impone all'essere umano di rinunciare ad alcune delle sue libertà all'interno di un contesto in cui non è più concesso a nessuno fare ed ottenere ciò che vuole. L'abbandono del diritto naturale può avvenire in due casi: rinunciando alla possibilità di imporre la propria volontà con la forza, o trasferendo questa capacità ad una terza persona che ne possa usufruire al fine di farsi garante dell'ordine e della pace<sup>9</sup>. Nel secondo caso siamo di fronte a quello che Hobbes chiama *contratto*, che è ciò che ognuno di noi sottoscrive nel momento in cui decide di diventare "cittadino" di un social network.

Se nel progetto hobbesiano il patto nasce da una ammissione di fragilità, dal riconoscimento che solo la presenza di una figura terza può trasformare la paura reciproca in ordine, l'adesione alle piattaforme digitali si fonda su una logica profondamente diversa, quasi speculare. Non sono né la ricerca della sicurezza, né la consapevolezza della propria vulnerabilità a innescare il desiderio di entrare a far parte di questo universo, al contrario, l'utente viene attratto da uno spazio che si presenta come già pacificato, già abitato, privo di tensioni irrisolvibili. Un ambiente che non richiede di misurarsi con le proprie pulsioni distruttive, perché queste sono state bandite, espulse dal quadro visibile. La violenza, l'invidia e il disprezzo vengono dissimulati, inibiti esteticamente per dare vita al racconto seduttivo di una comunità fluida, accogliente, performativa, dove ciascuno può esprimere la propria autenticità senza rischi apparenti.

In questo scarto si gioca una delle differenze più profonde tra la sovranità politica e il dominio infrastrutturale: Hobbes costruisce il potere sulla coscienza del limite, i social network sul marketing dell'armonia. Il Leviatano nasce da un gesto collettivo, in cui ognuno riconosce in sé il potenziale distruttivo e accetta di cederlo, l'ingresso nei social, al contrario, avviene in un'atmosfera di falsa innocenza, in cui l'asimmetria tra utente e piattaforma viene mascherata da una retorica di partecipazione e autorealizzazione. La

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 106.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Ivi, p. 106.

firma non è più l'atto con cui si affida il proprio potere a una figura di controllo, ma un lasciapassare individuale, concesso in solitudine, in nome dell'inclusione in un universo che promette connessione e visibilità. Quella che si stabilisce tra l'utente e la piattaforma non è dunque una relazione politica, non c'è alcuna sovranità da costruire, perché il potere è già interamente nelle mani di un gestore così autonomo da poter decidere in ogni momento di porre fine alla nostra esistenza digitale, cancellandoci in un istante senza offrire spiegazioni, senza che alcun diritto di resistenza possa essere invocato.

Per comprendere fino in fondo l'incompatibilità strutturale di cui stiamo scrivendo, occorre soffermarsi su uno dei cardini teorici del Leviatano: la giustizia. Con la terza legge di natura<sup>10</sup>, si introduce un principio tanto essenziale quanto fragile, che fonda l'idea stessa di società: non può esserci giustizia laddove i patti non vengono mantenuti, e non vi è alcun significato da attribuire al bene o al male se manca un quadro simbolico condiviso che ne certifichi la validità. In assenza di un vincolo formale, o almeno riconosciuto come tale, le parole perdono la loro forza normativa, e il linguaggio stesso cessa di funzionare come strumento di mediazione, tornando ad essere semplice espressione di volontà. La giustizia non è quindi una virtù privata, né una qualità morale, ma un effetto della struttura politica, qualcosa che può emergere solo quando gli individui accettano l'autorità di una figura terza capace di imporre, con forza legittima, il rispetto delle rinunce reciprocamente sottoscritte. Senza questa garanzia il contratto si dissolve e la guerra torna ad essere la condizione normale delle relazioni umane. È proprio questo passaggio, dalla promessa al vincolo, dalla parola all'obbligo, che viene completamente eluso negli ambienti digitali. I social network, pur regolati da norme e condizioni d'uso, non costruiscono alcun orizzonte simbolico condiviso, e soprattutto non istituiscono una figura visibile e riconoscibile che garantisca il rispetto delle regole. Il problema più che l'anomia è l'opacità del potere di controllo che si sottrae deliberatamente a ogni principio di trasparenza o responsabilità. Chi frequenta questi ambienti lo intuisce molto presto: non è l'assenza di norme a generare insicurezza, quanto l'arbitrio con

---

<sup>10</sup>Ivi, p. 116.

cui vengono applicate. L'algoritmo che decide ciò che è lecito o illecito più che ad un giudice, o a un legislatore, assomiglia ad una funzione che agisce per selezione, non per giustificazione. Alla vaghezza del contratto iniziale si aggiunge così una forma di polizia digitale che si muove nel silenzio, priva di volto e di appello, producendo un clima di sorveglianza in cui il sospetto prende il posto della fiducia, e la paura della sanzione sostituisce ogni forma di condivisione autentica.

La quarta legge di natura<sup>11</sup>, che impone la gratitudine come dovere razionale, appare immediatamente incompatibile con un ambiente strutturato sull'incentivazione dei desideri individuali e sulla logica del rendimento immediato. Sebbene esistano gesti di apparente solidarietà, forme di aiuto reciproco o momenti di scambio affettivo tra utenti, questi restano episodi isolati, fragili, facilmente strumentalizzabili, perché costantemente esposti a una dinamica di sospetto e simulazione. Nel contesto digitale, infatti, la gratitudine si svuota del suo valore simbolico, dissolta in un flusso di contenuti che privilegia la visibilità sull'affidabilità, l'impatto emozionale sulla sincerità. L'atto altruistico è spesso confuso con la strategia comunicativa, l'aiuto con la costruzione di un personaggio pubblico. In questo spazio ibrido, dove tutto è performativo, la fiducia, che della gratitudine è premessa e riflesso, si deteriora in favore della cautela e della gestione dell'immagine, e la possibilità stessa di riconoscere un gesto autentico si indebolisce fino a rendere indistinguibile il disinteresse dalla manipolazione.

Ma è con la quinta legge<sup>12</sup> che il divario si fa ancora più evidente. L'assenza del corpo, la mediazione puramente testuale, l'iper-esposizione delle posizioni personali trasformano ogni dissenso in una potenziale ferita narcisistica, e ogni tentativo di riparazione in un rischio di perdita di autorevolezza. La scrittura, registrata e visibile a tutti, si cristallizza in testimonianza pubblica permanente: non si dimentica, non si rinegozia, non si smussa. Ne deriva una radicalizzazione dei contrasti in cui la flessibilità viene percepita come debolezza, e il confronto si irrigidisce in forme di autoaffermazione sempre più chiuse e ostili. L'unico adattamento possibile è di

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 123.

<sup>12</sup> *Ibid.*

tipo mimetico, ma si tratta di un mimetismo perverso, che non produce coesione, solo competizione, una forma di relazione in cui il riconoscimento dell'altro non avviene attraverso l'ascolto o la condivisione, bensì tramite la replica e il superamento: essere come l'altro, ma meglio. Non c'è empatia, solo specularità ossessiva, non c'è negoziazione, solo rincorsa. È questo meccanismo a generare una reciprocità tossica, fondata sulla necessità di non soccombere nella gara delle apparenze<sup>13</sup>. Se nelle società tradizionali “le regole ed i divieti di ogni sorta impediscono al desiderio di fluttuare a caso e di fissarsi sul primo modello che capita”<sup>14</sup>, nelle comunità virtuali la libertà mimetica è il motore che genera ogni tipo di incontro, ed il bombardamento di voci che gridano “sii come me”, “guarda come sono perfetto”, ha conseguenze profonde, soprattutto su bambini e adolescenti.

Anche la sesta e la settima legge<sup>15</sup>, quelle che prescrivono il perdono e la rinuncia alla vendetta, risultano inapplicabili. Per Hobbes il perdono è una necessità razionale, un atto che consente agli individui di disinnescare la vendetta e di evitare l'escalation distruttiva dei torti reciproci, e il perdono non è pensabile in un ambiente in cui l'offesa smette di essere un fatto legato ad un gesto per trasformarsi in un dato archiviato, in un segno pubblico di umiliazione visibile a chiunque. La conseguenza è un paesaggio interattivo dominato da vendette incrociate, da cicli comunicativi in cui il risentimento viene costantemente amplificato. Lo scontro, privo di un tempo condiviso e di un principio di autorità, assume così una forma ciclotimica: a fasi iperattive di risposta compulsiva, si alternano momenti di esaurimento in cui prevale la fatica psichica dell'esposizione e la sensazione di essere immersi in una violenza continua, senza sbocchi né sintesi. Nessuno può avere l'ultima parola, perché la struttura stessa della comunicazione esclude la possibilità della chiusura, rendendo vano ogni tentativo di archiviazione simbolica del danno. Il futuro diventa così una replica circolare di un passato non risolto, mentre, per impedire che la vendetta prenda il sopravvento, bisognerebbe

---

13 Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit.

14 Ivi, p. 197.

15 T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 124.

avere la capacità di “guardare non alla grandezza del male passato, ma alla grandezza del bene che deve nascere”<sup>16</sup>.

Con l’ottava legge<sup>17</sup> di natura Hobbes introduce un principio cruciale per la tenuta di una comunità civile: l’interdizione dell’oltraggio. L’offesa deliberata non è soltanto un atto dannoso nei confronti della persona che la subisce, ma un attacco all’intero tessuto simbolico della convivenza. I social network non si limitano a non reprimere l’offesa: ne incorporano il funzionamento nei meccanismi di interazione, al punto che l’aggressività verbale viene spesso premiata con maggiore visibilità, attenzione, influenza. La violenza simbolica viene assorbita come dato strutturale e resa compatibile con l’estetica dell’*engagement*, mentre il rispetto smette di essere il fondamento del legame per diventare un ostacolo alla prestazione comunicativa. Il fatto che questo sistema sia stato progettato senza alcuna consapevolezza delle dinamiche psicologiche e affettive che regolano la vita umana, o forse, con una consapevolezza cinica dei vantaggi che la disgregazione relazionale può generare in termini di traffico, trasforma il contesto digitale in un ambiente che replica le condizioni dello stato di natura in forma spettacolare e reiterata.

A rendere ancora più critico questo quadro è la difficoltà, teorizzata nella nona legge<sup>18</sup>, che gli individui hanno nel riconoscere la natura artificiale delle disuguaglianze. La superbia non è un semplice tratto caratteriale, quanto la tendenza dell’essere umano a percepire la propria condizione come superiore per diritto naturale. Le società premoderne hanno tentato di risolvere il problema naturalizzando le gerarchie: caste, sangue, lignaggio, e infine, in epoca contemporanea, il merito come dispositivo ideologico di legittimazione delle disuguaglianze. Nei social network questa dinamica viene portata alle estreme conseguenze e, insieme, disinnescata nella sua forma simbolica. L’io si misura in termini numerici: follower, like, menzioni, mentre l’insicurezza si converte in ipervalutazione simbolica. Se in passato ci si indebitava per acquistare un bene che elevasse il proprio rango sociale, oggi lo si fa per

---

16 *Ibid.*

17 *Ibid.*

18 *Ivi*, p. 125.

acquistare visibilità, interazioni, pubblico. Il soggetto si trasforma in marchio. Ed è così che anche la decima legge<sup>19</sup>, che chiede una distribuzione equa dei diritti e un riconoscimento simmetrico della dignità altrui, si dissolve nel nulla, perché dove tutto è prestazione nulla può essere equo.

Questo scivolamento continuo verso l'autoreferenzialità e la lotta per il riconoscimento personale, conduce a un altro nodo fondamentale del pensiero hobbesiano: la necessità di una figura terza che possa dirimere le controversie. L'undicesima legge<sup>20</sup> stabilisce che chiunque assuma il ruolo di giudice deve porsi in posizione di equidistanza rispetto alle parti. Nei social network tutto questo è strutturalmente impedito: come abbiamo già visto, non esiste una giurisdizione chiara, né una funzione arbitrale unanimemente legittimata. Di fronte a questa assenza, i conflitti si polarizzano invece di ricomporsi, e l'interazione reciproca produce un costante irrigidimento delle posizioni. Questa dinamica si aggrava ulteriormente se si considera il senso delle leggi successive: la quindicesima<sup>21</sup>, che garantisce l'incolumità dei mediatori di pace, diventa impraticabile in un contesto in cui non esistono più né la pace, né il mediatore, mentre la sedicesima, la diciassettesima e la diciottesima<sup>22</sup>, tutte dedicate alla terzietà e all'imparzialità del giudizio, risultano vanificate dalla struttura stessa delle piattaforme. L'algoritmo che punisce non ha volto, non ha voce, non ha giurisdizione, non fornisce ragioni e non prevede alcun appello.

Le conseguenze di questo disallineamento sono tutt'altro che marginali. Non si tratta, infatti, di una contraddizione esterna tra due ordini normativi, quello politico-istituzionale e quello algoritmico-digitale, quanto di una sovrapposizione percettiva che agisce dentro la coscienza dell'utente. Chi frequenta i social network entra ed esce da questi spazi con naturalezza, senza percepire una discontinuità tra le regole che vi vigono e quelle che strutturano la vita civile. In questo passaggio inconsapevole, ciò che è tollerato online tende a essere vissuto come legittimo anche offline, e ciò che

---

19 *Ibid.*

20 *Ivi*, p. 126.

21 *Ivi*, p. 127.

22 *Ibid.*



viene ripetuto pubblicamente, pur se formalmente vietato, assume il valore di una consuetudine più che di un atto illecito.

Così, contenuti che inneggiano alla ricostituzione del Partito Fascista, pur essendo perseguibili penalmente, non vengono rimossi o sanzionati nei circuiti digitali, e finiscono per sedimentarsi come pratiche di comunicazione “accettabili”, normalizzate dal silenzio delle piattaforme e dalla loro indifferenza ai codici giuridici nazionali. Il problema, quindi, non è il conflitto tra due poteri, ma la deriva di senso che colpisce la percezione del lecito, la sua erosione progressiva fino a far coincidere il possibile con il permesso. È in questo slittamento che si consuma una trasformazione silenziosa della cittadinanza, che non ha più nel diritto il proprio riferimento simbolico, ma nell’algoritmo il proprio criterio di realtà. Ed è qui, più che altrove, che l’artificiale hobbesiano, pensato per dare forma alla legge attraverso la paura e il limite, si rivela irriducibilmente distante dall’artificiale delle piattaforme, che al contrario scioglie ogni legame, moltiplica l’arbitrio e rende il disordine compatibile con l’uso.

Le leggi di natura costituiscono quindi il nucleo razionale attraverso cui gli esseri umani, mossi dalla paura reciproca, possono giungere a concepire un ordine comune: esse non sono comandi divini né norme morali, ma regole minime di prudenza, che suggeriscono di perseguire la pace in quanto condizione necessaria alla sopravvivenza. Tuttavia, queste leggi non possiedono forza vincolante se non in presenza di una cornice di sicurezza già effettivamente istituita; senza un potere capace di garantire il rispetto dei patti, restano principi astratti, incapaci di tradursi in comportamenti stabili.

Nel nostro presente digitale questa architettura è stata profondamente alterata, lo stato di natura, da condizione da evitare, si è trasformato in una dinamica da replicare e sfruttare. Passioni come il desiderio di dominio, la rivalità, l’angoscia del confronto sono oggi reimmesse volontariamente nei circuiti sociali per essere convertite in attenzione, interazione, profitto. Il risultato è un mutamento radicale dell’idea di politica: se per Hobbes il potere nasce per proteggere la collettività dai suoi stessi impulsi, qui abbiamo a che fare con un sistema che si nutre di queste stesse pulsioni per generare profitti. La politica smette così di essere luogo di regolazione autonoma, e si trasforma in funzione ancillare di logiche che non è più in grado di governare: a lungo

incapace di leggere la portata dei mutamenti digitali, ha finito per inseguirli, adattandosi ad essi.

Ed eccolo il paradosso: mentre lo stato di natura digitale diventa un dispositivo artificiale che genera profitto, la politica si trova spogliata del proprio ruolo originario, incapace di fondare un nuovo ordine e costretta a sopravvivere dentro un ecosistema che ormai la determina. Ed è in questo passaggio, discreto e decisivo, che si consuma l'esaurimento del paradigma moderno dell'artificio sovrano, e con esso, forse, l'idea stessa di una comunità pacificata attraverso il patto.

### *Anestetici morali*

Se seguissimo il ragionamento di Hobbes dovremmo concludere che le comunità social sono quanto di più instabile, violento e caotico si possa immaginare. E non si tratta solo del fatto che nessuna delle leggi di natura trovi applicazione al loro interno, ma del fatto che la struttura intrinseca a questi luoghi si fonda sulla negazione dei principi basilari su cui si reggono la consapevolezza ed il rispetto verso l'altro. Se mondo virtuale e mondo reale fossero separati non ci sarebbe molto da preoccuparsi, in fondo basterebbe staccare la spina e *accontentarsi* della vita che abbiamo vissuto prima di questa rivoluzione tecnologica. Il problema è che ciò non è più possibile. La penetrazione dei social all'interno dei bisogni delle persone è stata così radicale da sembrare irreversibile. Non esiste più ambito che non sia mediato attraverso la fruizione di questi strumenti: dalla cronaca alla cultura, dalla politica alla salute, dalla gioia fino alla paura, abbiamo demandato a queste piattaforme il compito di aggregare e semplificare il mondo in nostra vece. La verità è che Facebook, X, Instagram e TikTok sono dei veri e propri luoghi dell'eccezione, degli ambiti in cui l'universo degli obblighi<sup>23</sup> a cui siamo stati abituati viene stravolto. Vivere in mondi così diversi e così lontani provoca

---

23 Cfr. H. Fein, *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York 1979.

conseguenze che vanno dalla perdita della percezione di sé fino alla destrutturazione del confine tra ciò che è vero e ciò che è verosimile<sup>24</sup>.

In questo quadro, anche la definizione di *onlife* proposta da Luciano Floridi<sup>25</sup> appare insufficiente: l'idea che la distinzione tra online e offline si stia progressivamente dissolvendo, producendo un ambiente integrato in cui si sviluppano nuove forme di vita, presuppone una continuità adattiva che sembra smentita dall'esperienza concreta degli individui. Gli esseri umani non sono organismi simbiotici in equilibrio naturale con l'ambiente digitale, come le mangrovie che abitano indistintamente terra e acqua, al contrario, sono soggetti esposti che si trovano a vivere una tensione costante tra spazio reale e spazio artificiale. L'infosfera, lungi dall'essere un ecosistema neutrale o un sistema organico che evolve secondo logiche imprevedibili, è il risultato di un progetto tecnico razionale, messo in atto da agenti economici e culturali ben determinati. È perciò illusorio pensare che l'interazione costante con i dispositivi digitali stia producendo una sintesi armonica tra dimensione fisica e dimensione virtuale. Lungi dal realizzare un'integrazione pacifica, la coesistenza di queste due realtà genera effetti di scollamento, di frizione, di disallineamento simbolico che si riflettono nella costruzione dell'identità, nella percezione del tempo, nella forma delle relazioni.

C'è una differenza sostanziale tra il ricorso strumentale a tecnologie che semplificano l'agire quotidiano e l'immersione prolungata nei social network: non siamo di fronte a un semplice cambiamento di supporto comunicativo, ma all'acuirsi di una frattura; la dimensione decostruttiva e violenta delle piattaforme sta erodendo le possibilità della mediazione simbolica, sostituendo al linguaggio dell'elaborazione quello della reazione, alla stabilità del senso la moltiplicazione degli stimoli. Più che un ambiente integrato, ciò che sta emergendo è un terreno di instabilità cognitiva e politica, che chiede di essere compreso come crisi strutturale.

---

24 C.M. Bellei, "Il sacrificio impossibile. I Social Network come luogo di paura", in *Buoni e Cattivi. Etica, politica e potere al tempo di internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022, p. 137.

25 Cfr. L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.

Uno dei fattori che più di altri ha prodotto questa involuzione è la presenza, all'interno dei social network, di quelli che Bauman definisce come *anestetici morali*<sup>26</sup>, che altro non sono che strumenti che rendono più semplice compiere gesti atroci senza provare alcun rimorso. Il più importante di questi è l'anonimato. Da Lévi-Strauss<sup>27</sup> fino alla psicologia sociale di Milgram<sup>28</sup> e Zimbardo<sup>29</sup>, sono innumerevoli le ricerche che hanno confermato che vivere sotto l'ombrello protettivo della spersonalizzazione e dell'omologazione slatentizza comportamenti aggressivi e antisociali. Analizzare i social network con una prospettiva situazionale ci permette di capire che i cosiddetti *haters*, i famigerati odiatori seriali, in realtà non sono mostri per natura, ma persone normali travolte dall'influenza che su di loro ha un ambiente in cui frustrazione e desiderio mimetico sono il motore di tutte le relazioni. Nel suo testo *Psychology of the digital age*<sup>30</sup>, Suler descrive come l'anonimato porti con sé comportamenti disinibiti negativi come il *trolling*, il bullismo online e le molestie, permettendo agli utenti di agire senza considerare le conseguenze delle loro azioni, liberando emozioni distruttive che nella vita di ogni giorno sarebbero difficili da esprimere. L'anonimato diminuisce in modo drastico la risposta empatica che viene generata dai neuroni specchio: in assenza di un rapporto faccia a faccia, in cui lo sguardo è uno strumento fondamentale di mediazione e riconoscimento, si perde la capacità non solo di percepire il dolore dell'altro, ma di sentirsi responsabili del male che stiamo compiendo.

Un ulteriore elemento di cui tenere conto è che le stanze virtuali che attraversiamo sono spesso senza porte e finestre: si tratta cioè di ambienti in cui non è possibile cambiare l'aria o affacciarsi verso l'esterno per godere della variabilità del mondo e dello scorrere del tempo. In gergo tecnico si chiamano *camere dell'eco*<sup>31</sup>, e sono strumenti che utilizzano la disinformazione per

---

26 Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010, p. 211.

27 Cfr. C. Lévi-Strauss, *La via delle maschere*, trad. it. di P. Levi, Il Saggiatore, Milano 2016.

28 Cfr. S. Milgram, *Obbedienza all'autorità*, trad. it. di R. Ballabeni, Einaudi, Torino 2003.

29 Cfr. P. Zimbardo, *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. it. di M. Botto, Raffaello Cortina, Milano 2008.

30 J.R. Suler, *Psychology of the digital age. Humans become electric*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

31 Cfr. C.R. Sunstein, *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, trad. it. di A. Ascoli, Il Mulino, Bologna 2017.

catalizzare le opinioni in modo duraturo. Ridurre il fenomeno delle camere dell'eco alla mera diffusione di notizie false sarebbe però un errore. La loro funzione non è soltanto quella di deformare l'informazione, ma di offrire al soggetto una bolla di coerenza affettiva, un ambiente in cui sentirsi al riparo da complessità, ambivalenze, contraddizioni. In un contesto dominato dall'incertezza e dall'accelerazione, l'effetto rassicurante della ripetizione e della conferma diventa essenziale per la costruzione di una fragile percezione di stabilità. La verità non è ciò che corrisponde al reale, bensì ciò che risuona, ciò che consola. Il prezzo di questa protezione simbolica è altissimo: l'adesione a un ambiente informativo chiuso produce una progressiva incapacità di tollerare il dissenso, un rifiuto istintivo verso tutto ciò che appare difforme, non conforme, estraneo. La pluralità delle fonti viene percepita come una minaccia, e l'atto stesso del selezionare e confrontare viene vissuto come un eccesso cognitivo, un compito gravoso che si preferisce delegare. Tutto ciò produce una vera e propria deriva tribale del pensiero politico, in cui il confronto razionale viene sostituito da logiche binarie di appartenenza: l'avversario cede rapidamente il posto al nemico, e il dissenso viene interpretato come una devianza da correggere o da escludere. Il risultato è una semplificazione brutale: capri espiatori intercambiabili vengono indicati come origine dei mali comuni, figure simboliche su cui scaricare frustrazioni sociali, precarietà esistenziali, rabbie represses.

Questi sono solo alcuni degli elementi che evidenziano come l'odierna crisi della democrazia sia in gran parte imputabile all'utilizzo di questi spazi come centro esclusivo del dibattito politico. La deliberazione democratica, infatti, non si basa solo sulla capacità di selezionare e scegliere tra una pluralità di informazioni, ma anche sulla necessità di una sintesi delle differenze, senza la quale l'esistenza del conflitto parlamentare perderebbe completamente la sua natura. Come ci ricorda Canetti, le democrazie parlamentari non sono il luogo del bene a prescindere, ma il risultato di un complesso intrecciarsi di necessità, riconoscimenti e legittimità: "All'interno del Parlamento non ci devono essere morti [...]. L'avversario battuto nella votazione non si rassegna affatto [...] egli si limita piuttosto a dichiararsi sconfitto. Non gli è difficile dichiararsi sconfitto, giacché non gli accade nulla

di male. In nessun modo è punito per il suo precedente atteggiamento ostile. Se davvero temesse un pericolo di vita, reagirebbe ben diversamente”<sup>32</sup>. La possibilità di eliminare la morte dal conflitto politico, di passare cioè dalla conta delle teste tagliate a quella dei voti, è conseguenza di un processo simbolico di costruzione di una idea di comunità condivisa. Se è infatti vero che il Parlamento è un luogo dove i partiti confliggono, ciò che rende questo scontro privo di spargimenti di sangue è la consapevolezza emotiva di appartenere tutti ad un medesimo corpo. La sovranità popolare è un concetto unitario di tipo religioso: solo dalla legittimazione di un “noi” comune che ingloba tutti gli attori politici può scaturire la sicurezza del singolo, solo a questa condizione ci si può dividere in fazioni senza che il sistema imploda e le differenze possono alternarsi in un quadro di rispetto reciproco che non esclude il conflitto.

Nel corso degli ultimi anni il Parlamento si è progressivamente svuotato di significato nell’immaginario collettivo, e uno dei fattori centrali di questa crisi è l’effetto della semplificazione comunicativa indotta dai ritmi e dai codici della fruizione digitale. Per adattarsi ai tempi imposti dai social network, il linguaggio politico ha sacrificato la complessità sull’altare della brevità, riducendosi spesso a slogan, battute, formule retoriche svuotate di contenuto. Il risultato è un impoverimento discorsivo che non solo banalizza il dibattito, ma finisce per produrre forme di stupidità funzionale adatte a catturare attenzione senza riuscire ad articolare alcuna visione di prospettiva.

Nel panorama digitale, solo una minima parte degli interventi parlamentari riesce a circolare, e quasi esclusivamente quando si prestano alla logica del confronto spettacolare: i contenuti più condivisi sono quelli in cui un parlamentare “asfalta” l’avversario, lo umilia, lo interrompe, lo ridicolizza. La categoria della distruzione retorica, traduzione perfetta della cultura del meme e del video breve, ha sostituito quella del confronto argomentato. Questa dislocazione produce effetti più profondi di quanto non appaia. Il dibattito politico si è progressivamente spostato al di fuori delle istituzioni, generando una forma ibrida di democrazia in cui il centro simbolico è rappresentato da un esterno virtuale i cui criteri di visibilità rispondono a

---

32 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 225.

logiche incompatibili con la comunicazione democratica. In questo spazio fluido e disordinato, le regole che tradizionalmente governavano il conflitto politico – la reciprocità, il limite, la riformulazione del dissenso – perdono efficacia, e il rischio di degenerazione violenta diventa strutturale. Il confronto non scompare: si trasforma in un teatro diffuso, privo di cornici condivise, dove la funzione rappresentativa viene sovrastata da quella performativa, e la verità del discorso viene sostituita dall'efficacia della sua circolazione.

### *Corpo politico e apocalisse cognitiva*

Il tribalismo ideologico e l'intolleranza politica sono sempre esistiti, e per quanto deprecabili hanno senso solo se l'aggressività che ne deriva può essere usata contro un obiettivo comune considerato responsabile del male. Ma

se l'obiettivo della creazione del caos è il caos stesso, allora la crisi indifferenziatoria, che Girard pone come condizione necessaria per l'avvento della vittima, assume una valenza strutturale che il sacrificio non riesce più a pacificare: immolare diventa un gesto bulimico, una necessità che produce dipendenza. L'espulsione del male non garantisce pace e serenità durature, per il semplice fatto che non può più essere né unanime, né organizzata ritualmente. Le masse aizzate diventano mobili e trasversali, si formano e si sciolgono con una velocità fino ad ora sconosciuta, in una ordalia di violenza senza precedenti.<sup>33</sup>

Chi amministra gli spazi digitali sa bene che la paura è la merce che si vende meglio sul mercato odierno: un contenuto che provochi rabbia e indignazione stimola molte più condivisioni di uno che sia portatore di notizie positive, e se la violenza diventa uno strumento per generare guadagni, è ovvio che le grandi multinazionali siano più interessate a privilegiare una comunicazione allarmista, piuttosto che una funzionale allo sviluppo della diffusione di notizie positive.

---

33 C.M. Bellei, *Il sacrificio impossibile. I Social Network come luogo di paura*, cit., pp. 142-143.

A tutto questo va aggiunta la consapevolezza che mai come oggi ci troviamo immersi in un flusso travolgente di dati e informazioni contraddittorie tra loro, una sovrabbondanza che supera di gran lunga le nostre capacità di elaborazione. Il sociologo francese G  rald Bronner definisce questa condizione con un'espressione tanto evocativa quanto inquietante: *apocalisse cognitive*<sup>34</sup>. Con questa formula egli descrive i meccanismi attraverso cui l'accesso illimitato alle informazioni, anzich   renderci pi   consapevoli, finisce per compromettere la capacit   di distinguere ci   che    affidabile da ci   che    ingannevole. Il termine *apocalisse* suggerisce un ribaltamento radicale della nostra relazione con la conoscenza: se in passato la scarsit   di informazioni era considerata un limite allo sviluppo del pensiero e del progresso sociale, oggi    il loro eccesso a costituire una minaccia concreta. Le conseguenze di questo fenomeno si estendono ben oltre la dimensione individuale: il funzionamento delle istituzioni democratiche, la qualit   del dibattito pubblico e persino la tenuta della coesione sociale appaiono sempre pi   fragili, minacciati dalla diffusione di notizie false e dall'ipersemplificazione dei problemi complessi.

Un aspetto particolarmente critico di questa crisi    la riduzione drastica della soglia di attenzione, fenomeno accentuato dal consumo di contenuti in cui immediatezza e quantit   prevalgono sulla profondit   e sulla qualit  . L'utente medio, sottoposto a una costante sollecitazione di video brevi e titoli sensazionalistici, fatica a soffermarsi su pensieri articolati e a sviluppare una comprensione strutturata dei fenomeni. Nell'era della disintermediazione digitale non esistono pi   le tradizionali figure deputate alla produzione culturale, e la legittimit   di una narrazione non si fonda sulla competenza di chi la propone, ma sul numero di condivisioni, sui trend di *engagement* o sulla capacit   di suscitare emozioni forti. Il risultato    una progressiva perdita dell'orientamento in un panorama caotico in cui la verit   china la testa di fronte al verosimile. Ed    proprio questa nebbia, creata da un *troppe* cognitivo insopportabile, a rendere particolarmente attraenti forme di appartenenza fondate su parole d'ordine semplici e chiare, di quelle in grado di indicare soluzioni talmente banali da risultare riposanti. La violenza diviene cos   il significativo principale di un desiderio di liberazione dalla complessit  ; il

---

34 Cfr. G. Bronner, *Apocalypse Cognitive*, PUF, Paris 2021.



paradosso di questa apocalisse, infatti, è che la ridondanza di spiegazioni da cui siamo bombardati produce il ritorno a forme di comunicazione il più concise possibili. Il meme<sup>35</sup> diventa così il significante in grado di condensare tutto ciò di cui il fantasma digitale ha bisogno: in poche righe infatti si riassumono non solo le motivazioni dell'esistenza del dolore, ma vengono indicati i nomi ed i cognomi dei responsabili di ciò che ci provoca ansia e ci tiene lontani dalla felicità.

Tutto questo ricorda quel *pieno di parole*<sup>36</sup> di cui scrive Hobbes nel Leviatano, quella bulimia di libri immagazzinati nel cervello senza comprensione e senza criterio che, già nel 1600, non produceva l'intelligenza, ma la stoltezza che genera la falsità senza alcun fondamento. Non è un caso che questa sia l'epoca delle teorie dei complotti, della nascita di un millenarismo in cui l'apocalisse digitale genera l'apocalisse religiosa. Siamo di fronte ad una trasformazione profonda della psiche umana da cui si può essere travolti a prescindere dal titolo di studio che si possiede, una dimensione in cui le scariche di dopamina che arrivano al cervello non sono più generate dalle relazioni e dalle esperienze, ma dalla condivisione di contenuti che alimentano le paure e rafforzano le convinzioni paranoiche.

Ed eccolo qui il fantasma digitale, sempre più stanco e spaventato mentre si dibatte in mezzo ad un nulla saturo di tutto. Ciò che gli pesa di più è l'assenza di un corpo, perché il fantasma vorrebbe tanto avere un peso specifico, riuscire ad intervenire fisicamente su ciò che lo circonda, mentre è condannato ad inseguire una perfezione inarrivabile minacciato da nemici

---

35 Il meme è un elemento semiotico ricombinabile costituito da testo, immagine o video, che circola all'interno degli ambienti digitali attraverso processi di replicazione, imitazione e variazione. Il meme si configura come una forma di comunicazione sintetica e ad alta densità simbolica, in grado di veicolare significati complessi in modo immediato, spesso giocando su riferimenti culturali condivisi, umorismo e riconoscibilità visiva. Nei social network svolge una funzione performativa: non si limita a trasmettere contenuti, ma sollecita reazioni, adesioni o conflitti, e contribuisce alla costruzione di identità collettive e narrative virali.

36 "Senza lettere non è possibile diventare eminentemente saggi o [...] eminentemente stolti. Le parole, infatti, sono le unità di calcolo dei saggi, che se ne servono unicamente per calcolare, ma che diventano la moneta degli stolti che le valutano in base all'autorità di un Aristotele, di un Cicerone o di un Tommaso o di un qualsiasi altro Dottore che, in fondo è soltanto un uomo" (T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 30).

impalpabili. Non so se tutto questo assomigli in qualche modo allo stato di natura hobbesiano, ma di certo si tratta di una terra di nessuno da cui si alza forte il bisogno di una figura politica in grado di purificare un mondo ormai incomprensibile. Il limite di questo nuovo Leviatano, però, è che non è stato votato per placare le tensioni nella comunità, ma per fornire ai cittadini digitali un corpo attraverso cui essere legittimati ad agire in modo violento. Il politico qui non emerge come figura salvifica, ma come strumento che necessita del disordine per tenere viva una rabbia che è la giustificazione della sua stessa esistenza. Non dimentichiamo infatti che non siamo di fronte a esseri razionali spaventati nel senso hobbesiano del termine, ma a consumatori in crisi che rivendicano l'odio come il più prezioso dei prodotti da possedere. Certo, la gestione del conflitto alla fine risulterà più razionale e comprensibile rispetto alla disordinata bulimia<sup>37</sup> social, ma il cerchio non si chiude.

L'assetto politico che si sta delineando non si fonda su un progetto di composizione, né su una teoria della sovranità capace di ordinare la moltitudine. A emergere è piuttosto una forma inedita di corpo politico che prende forma dalla sedimentazione caotica dei bisogni affettivi generati negli spazi digitali. L'impersonificazione del potere non rappresenta più il punto di pacificazione delle pulsioni distruttive, ma un desiderio collettivo di incarnazione costruito a partire dalla frustrazione strutturale del soggetto connesso, da quel "fantasma digitale" che abita la rete senza lasciarvi traccia stabile, consumando immagini di sé e degli altri in un ciclo ininterrotto di invidia, esibizione e annientamento simbolico.

La figura del leader che raccoglie questo desiderio non si erge più sopra la massa per garantirne l'equilibrio, si radica nel suo disorientamento per offrirgli una forma. Si presenta come estensione delle passioni collettive, e la sua legittimità è fondata sulla sintonia affettiva con la comunità disgregata che rappresenta. La coerenza ideologica non è più necessaria, perché ciò che tiene insieme il suo consenso è la continuità del gesto oppositivo, la capacità di fornire nemici ricorrenti, bersagli mobili, figure di contaminazione attraverso cui purificare un'identità altrimenti inconsistente. In questa logica, ogni

---

37 Cfr. C.M. Bellei, *Il sacrificio impossibile. I Social Network come luogo di paura*, cit., p. 142.

affermazione politica funziona come un rituale che rilegittima il gruppo, non come una proposta che lo orienta.

Il Leviatano contemporaneo non domina la moltitudine, ne mette in scena la disarticolazione; il suo corpo non è più quello dell'unità sovrana, ma quello di una massa algoritmica che cerca visibilità, sollievo, riconoscimento, e che in cambio accetta di delegare al potere il compito di trasformare la propria impotenza in narrazione. Questo potere, tuttavia, non può arrestarsi: per continuare a esistere ha bisogno di moltiplicare i momenti di crisi, di generare instabilità, di tenere alta la soglia del rumore. L'ordine che promette coincide con la promessa di un ritorno impossibile: quello a un mondo limpido, un'età dell'oro dove il bene e il male siano separati da linee nette, e dove il conflitto possa risolversi nella distruzione dell'altro. Non esiste in questo modello una vera volontà di soluzione, esiste solo il bisogno di ripetere, perché è nella ripetizione che il corpo del Leviatano resta visibile.

Il fantasma digitale diventa così parte di una cittadinanza degradata in cui il legame politico si riduce a una partecipazione affettiva costante costruita sull'indignazione e sull'adesione mimetica. La rappresentanza si dissolve in un meccanismo di conferma continua, in cui il leader diventa specchio dei fantasmi che lo abitano. Più che ad un nuovo contratto siamo di fronte ad un'evocazione collettiva, a un corpo costruito per somiglianza, fatto della stessa materia instabile che attraversa i feed, i commenti e i flussi d'odio.

Pensare oggi il potere alla luce di Hobbes significa misurarsi con il rischio della naturalizzazione di una forma di potere che, pur muovendosi dentro strutture artificiali, rinuncia a ogni aspirazione trascendente, e si accontenta di trasformare il conflitto in uno spettacolo continuo, privo di epilogo e senza più alcuna necessità di giustificazione del male.

## BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN Z., *Modernità e Olocausto*, trad. it. di M. Baldini, Il Mulino, Bologna 2010.
- BELLEI C.M., “Il sacrificio impossibile. I Social Network come luogo di paura”, in *Buoni e Cattivi. Etica, politica e potere al tempo di Internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022.
- BRONNER G., *Apocalypse Cognitive*, PUF, Paris 2021.
- CANETTI E., *Massa e potere*, trad. it. di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981.
- FEIN H., *Accounting for Genocide: National Response and Jewish Victimization during the Holocaust*, Free Press, New York 1979.
- FLORIDI L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.
- GIRARD R., *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica ed E. Czerkl, Adelphi, Milano 1986.
- HOBBS T., *Leviatano. O la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile*, trad. it. di A. Lupoli, M.V. Predaval e R. Rebecchi, Laterza, Roma-Bari 1989.
- LÉVI-STRAUSS C., *La via delle maschere*, trad. it. di P. Levi, Il Saggiatore, Milano 2016.
- MILGRAM S., *Obbedienza all'autorità*, trad. it. di R. Ballabeni, Einaudi, Torino 2003.
- SULER J.R., *Psychology of the digital age. Humans become electric*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- SUNSTEIN C.R., *#republic. La democrazia nell'epoca dei social media*, trad. it. di A. Ascoli, Il Mulino, Bologna 2017.
- ZIMBARDO P., *L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*, trad. it. di M. Botto, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- ZUBOFF S., *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, PublicAffairs, New York 2020.