

A cura di
Alessia Franco
ed Edoardo Maria Bianchi

CORPI TESTUALI NEGLI UNIVERSI DIGITALI

TEXTUAL BODIES IN DIGITAL UNIVERSES

n. 18 | Anno 2025

Post-*filosofie*

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca
e Innovazione Umanistica

Post-philosophie

REVISTA DI PRATICA FILOSOFICA E DI SCIENZE UMANE

Post-filosofie

#18



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

DIPARTIMENTO DI RICERCA E INNOVAZIONE UMANISTICA

Post-filosofie. Rivista digitale. Numero 18. Anno 2025

CORPI TESTUALI NEGLI UNIVERSI DIGITALI

TEXTUAL BODIES IN DIGITAL UNIVERSES

ISSN: 1827-5133

<https://ojs.cimedoc.uniba.it/index.php/postfil>

Fondatore e direttore responsabile: Francesco Fistetti (già Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Direttrice scientifica ed editoriale: Francesca R. Recchia Luciani (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Comitato scientifico: Bethania Assy (Pontifical Catholic University of Rio de Janeiro); Óscar Barroso Fernández (Universidad de Granada); Cristiano Maria Bellei (Università degli Studi di Urbino Carlo Bo); Lorenzo Bernini (Università degli Studi di Verona); Rossella Bonito Oliva (Università degli Studi di Napoli L'Orientale); Chiara Bottici (New School for Social Research); Fabienne Brugère (Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis); Alain Caillé (già Université Paris Nanterre); Daniela Calabò (Università degli Studi di Salerno); Marina Calloni (Università degli Studi di Milano-Bicocca); Clementina Cantillo (Università degli Studi di Salerno); Rita Casale (Bergische Universität Wuppertal); Philippe Chanial (Université de Caen Normandie); Danielle Cohen-Levinas (Ecole normale supérieure - Paris / Université Paris-Sorbonne); Giulia Colaizzi (Universitat de València); Roberto Finelli (già Università degli Studi Roma Tre); Barbara Henry (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa); Fabrizio Lomonaco (Università degli Studi di Napoli Federico II); Massimiliano Marianelli (Università degli Studi di Perugia); Edoardo Massimilla (Università degli Studi di Napoli Federico II); Natascia Mattucci (Università degli Studi di Macerata); Stefano Petrucciani (Università degli Studi di Roma La Sapienza); Alberto Pirni (Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa); Iulia Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Paolo Ponzio (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Laura Sanò (Università degli Studi di Padova); Federica Maria Giovanna Timeto (Università Ca' Foscari Venezia)

Comitato editoriale: Johannes Beetz (University of Warwick); Giorgio Borrelli (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Antonio Carnevale (Università degli Studi di Bari Aldo

Moro); Elio Di Muccio (University of Birmingham); Anne Dymek (Harvard University); Marialucrezia Leone (Università degli Studi di Bari Aldo Moro); Jens Maeße (Justus-Liebig-Universität Gießen); Tommaso Sgarro (Università Telematica Pegaso); Valeria Stabile (Alma Mater Studiorum Università di Bologna); Florian Villain (Université de Caen Normandie); Massimo Villani (Università degli Studi di Salerno)

Segreteria di redazione: Carolina Caccetta (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Alessia Franco (Università degli Studi di Bari Aldo Moro), Raffaele Pellegrino (Università degli Studi di Bari Aldo Moro)

Editing: Giorgio Borrelli

Impaginazione e copertina: Mario Velluso

Questo numero è pubblicato con risorse provenienti dal Progetto PRIN 2022 THEORIES, PHILOSOPHIES AND POLITICS OF BODIES IN NETWORK-CONNECTED DIGITAL UNIVERSES Codice Progetto: Prot. 202 2FENML2: Codice CUP: H53D23006860006, diretto dalla P. I. Prof. Francesca R. Recchia Luciani. Progetto finanziato dall'Unione Europea – NEXTGENERATION EU – nell'ambito del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza, Missione 4 “Istruzione e ricerca” – Missione 4 Componente 2 “Dalla ricerca all'impresa”.



Finanziato
dall'Unione europea
NextGenerationEU



Ministero
dell'Università
e della Ricerca



Italiadomani
PIANO NAZIONALE
DI RIPRESA E RESILLENZA



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

Questo numero è curato da Alessia Franco ed Edoardo Maria Bianchi

Contatti:

Francesca R. Recchia Luciani

Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica

Università degli Studi di Bari

Palazzo Ateneo – Piazza Umberto I – 70100 BARI Tel 080.5714174

email: francescaromana.recchialuciani@uniba.it

Indice

9 Introduzione

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

SAGGI

15 Il ritorno del Leviatano? Fantasmi digitali e Corpo politico
CRISTIANO MARIA BELLEI

46 Infinita notazione. Testo, corpo e pratiche tra universi digitali e non
EDOARDO MARIA BIANCHI

69 Rappresentazioni di corpi umani negli spazi digitali.
Una prospettiva femminista intersezionale
ALESSIA FRANCO

88 La relazione tra corpo e testo nelle interazioni digitali
JULIA PONZIO

98 Carni digitali. L'esistenza senza limiti dei virtual influencer
DAVIDE SISTO

113 Contenuti contaminanti: odio e violenza nei social network
MARIA ROSARIA VITALE

PARAGGI

141 Empatia artificiale e dialettiche della vulnerabilità.
Ripensare la psicoterapia nell'era digitale
ANTONIO CARNEVALE, ALESSIA CORREANI E
PAOLO QUAGLIARELLA

170 Processi comunicativi e reti digitali: l'impianto metodologico
della ricerca sul campo
TERESA ESTER CICIRELLI, ENRICA SGOBBA,
FAUSTA SCARDIGNO

- 188 Incorporazioni: “essere un corpo” è “non essere un corpo”
FELICE CIMATTI

- 211 Corpo estraneo, identità sorda e intrusione medica:
una lettura attraverso Jean-Luc Nancy
EMILIA PIETROPAOLO

- 233 Dal chopper al chat-bot: considerazioni sul corpo tra
Material Engagement e Infosfera
STEFANO PILOTTO

- 255 Un salto nella rete. La tecnica, l’informazione, il corpo
DOMENICO SCALZO

- 280 La cura come questione filosofica. Genealogia di genere
per un concetto scomodo
ELETTRA STIMILLI

FORUM

- 311 Recensione a: S. Federici, *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo*, D Editore, Roma 2023.
SARA DICHIRICO

- 316 Recensione a: E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.
FRANCESCO MICHELE DUINO

- 321 Recensione a: Y. Hui, *Tecnodiversità. Tecnologia e politica*, Castelvecchi, Roma 2024.
MICHELE LAVORÀNO

Introduzione

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

<https://doi.org/10.15162/1827-5133/2230>

«Post-Filosofie» n. 18, 2025, dedicato al tema “Corpi testuali negli universi digitali”, rappresenta la prima raccolta di saggi che scaturisce dalla ricerca avviata sul progetto PRIN 2022 “Theories, Philosophies and Politics of Bodies in Network-Connected Digital Universes” che, riunendo un team di ricercatrici e ricercatori dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro e dell’Università degli Studi di Urbino Carlo Bo (con P.I. la sottoscritta) intorno alla questione intere e transdisciplinare della relazione tra testo e corpo negli universi digitali connessi in rete, esplora prevalentemente attraverso questa lente le teorie filosofiche e politiche più recenti, facendole interagire con il tema al centro della ricerca.

La proliferazione di universi digitali connessi attraverso sistemi reticolari comunicativi popolati di dati e informazioni fa sì che i loro contenuti siano senza dubbio oggetto di ininterrotta trasmissione e archiviazione, ma anche che vengano esposti alla minaccia, anch’essa costante, di riorganizzazione non sempre benevola e di manipolazione. L’interazione tra i corpi e le macchine, tra la materia vivente e l’IA, progressivamente dislocata negli spazi virtuali, ha come esito il generarsi di “corpi testuali”, ovvero di organismi la cui esistenza è del tutto dipendente dalla multiforme testualità (testo-contesto-paratesto) tramite cui vengono esposti e per mezzo della quale acquistano il proprio senso, assumendo significato nello spazio digitale. Così, i “corpi testuali” sono concretamente quei testi attraverso i quali un corpo interagisce con altri corpi nelle specifiche costellazioni del metaverso digitale. Non solo la produzione testuale nelle reti digitali interconnesse chiama in causa *il corpo*; esso, per di più, *si fa testo*, poiché le sue esperienze in ogni ambito, materiale e immateriale, generano testi scritti e archiviabili, che si implicano e si co(i)mplcano tramite un incessante procedimento di formazione, trasformazione, informazione.

Questa prima fase del progetto, dedicata a un’iniziale mappatura di alcune delle più significative e influenti teorie, filosofie e politiche dei *corpi-testo*, si è concentrata su quelle “grammatologie” – per prendere in prestito la felice espressione coniata da Jacques Derrida –, che interpretano le forme costitutive dei sistemi di senso che le grammatiche testuali tradizionali non sono invece in

grado di spiegare. Tale approccio teorico-critico ha consentito di individuare e analizzare proprio quelle norme intrinsecamente politiche e governamentali che intervengono sulla scrittura e riscrittura dei corpi testuali in quanto sistemi di senso, concentrandosi su come essi vengano esposti semanticamente negli universi digitali connessi in rete in cui abitano e *prendono corpo*.

L'approccio filosofico, politico e pragmatico ai corpi testuali ha permesso la radicale messa in questione tanto della nozione di *corpo* che di quella di *testo*, soprattutto attraverso la convinta adozione di una visione del corporeo in senso non naturalistico, riprendendo sia l'orientamento decostruttivo di Jean-Luc Nancy (il disassemblaggio/riassemblaggio del corpo organico) che quello costruttivistico delle teorie femministe e queer (da Simone de Beauvoir a Judith Butler, passando per l'interminabile dibattito femminista tra differenzialiste e antiessenzialiste). Riguardo al ridisegno dei testi nella loro dimensione “corporea” – in particolare, relativamente alle realtà virtuali e ai metaversi in cui essi abitano e si moltiplicano, ai codici e alle forme di scrittura in cui vengono composti, alle modalità di interazione con gli universi digitali rete-connessi che stabiliscono –, i contesti privilegiati d'analisi del gruppo di ricerca e delle studiose e studiosi convocati in questo numero dedicato di «Post-Filosofie» sono stati i social network, le piattaforme algoritmiche e i nuovi spazi sociali pur se virtuali in cui facciamo esperienza della nostra attuale esistenza online. Ciò allo scopo di vagliare al loro interno l'emergere di relazioni conflittuali non come puro accidente comunicativo, ma piuttosto come dispositivo appositamente architettato da coloro che ideano, progettano e gestiscono tali mondi per suscitare interesse, attrattività, coinvolgimento allargato, anche dipendenza. I corpi testuali sono così non solo disegnati secondo pattern stereotipici, modelli senza qualità, anzi standardizzati, per di più sono anche costantemente esposti all'odio e alla violenza, come anche a discriminazioni relative al genere e all'orientamento sessuale, alla classe e all'etnia, all'età e alle capacità, a ogni tratto che li connoti nella loro irripetibile singolarità.

La sezione Saggi di questo numero della rivista, si apre con il testo di Cristiano Maria Bellei, intitolato *Il ritorno del Leviatano? Fantasmi digitali e corpo politico*, in cui l'autore osserva come i social network producano una condizione fantasmatica che modifica l'esistenza di cittadine e cittadini privati in misura crescente di consapevolezza e di autodeterminazione e perciò stesso sempre più esposti a processi di manipolazione, disinformazione e polarizza-

zione. Così, le piattaforme online contribuiscono a generare al contempo una condizione di fragilità strutturale e di disorientamento politico dell’“elettore digitale”, favorendo concretamente derive autoritarie e forme di populismo che limitano e concretamente riducono complessità e differenze.

Edoardo Maria Bianchi, nel suo *Infinita notazione. Testo, corpo e pratiche tra universi digitali e non*, ripercorre il dibattito semiotico dei primi anni del XXI secolo su testo, corpo e pratiche, analizzando la discontinuità introdotta dal digitale. In questo saggio, la nozione di “Corpi Testuali” non solo rende complessa l’articolazione della relazione tra testi (che mediane l’interazione fra corpi) e corpi (che intendono farsi testi), per di più alimenta corpus in aggiornamento infinito mostrando il realizzarsi di scambi paradossali tra testi e corpi negli universi digitali.

Il contributo di Alessia Franco, *Rappresentazioni di corpi umani negli spazi digitali. Una prospettiva femminista intersezionale*, si concentra sulle rappresentazioni e sulle interazioni dei corpi umani negli spazi digitali, con sguardo femminista intersezionale e decolare, evidenziando come esse riproducano gerarchie coloniali, razziali, di genere e abiliste, derivandone la tesi che i social siano un mezzo di disciplinamento dei corpi che interroga il rapporto tra i processi di inclusione e le strutture materiali in cui la società si organizza.

Nel saggio di Julia Ponzio su *La relazione tra corpo e testo nelle interazioni digitali* si rileva come negli scambi online che hanno luogo nello spazio dei social media il corpo pienamente esposto struttura e *dà corpo* all’interazione comunicativa, il che permette di rielaborare la nozione di “corpo testuale” a partire dai modi e dalle forme di tale esposizione, così da evidenziare la labiosità dei processi costitutivi dei corpi testuali, accentuata dalla loro sostanziale dimensione relazionale.

Davide Sisto, nel suo *Carni digitali. L’esistenza senza limiti dei virtual influencer*, parla di quelle soggettività virtuali che popolano il mondo onlife incarnando un’internet postumana gremita da entità artificiali, ambito in cui è il concetto di “carne digitale” a ridefinire il ruolo di queste figure in cui vengono a fondersi corporeità simulata e vita online.

Il contributo di Maria Rosaria Vitale, intitolato *Contenuti contaminanti: odio e violenza nei social network*, esamina le strategie di *content moderation* dei contenuti *user-generated*, in particolare quelli relativi a odio e violenza, evidenziando in chiave filosofico-politica come tali pratiche influenzino le

dinamiche di aggregazione e percezione della violenza stessa nella sfera digitale, al punto di ridisegnare le dinamiche di aggregazione dell'utenza.

La sezione Paraggi si apre con un contributo collettaneo di Antonio Carnavale, Alessia Correani e Paolo Quagliarella sul tema *Empatia artificiale e dialettiche della vulnerabilità. Ripensare la psicoterapia nell'era digitale*, dedicato alla disamina dei rischi e delle potenzialità dell'uso dei Large Language Models (LLM) in psicoterapia e nel campo della salute mentale, esplorando le implicazioni filosofiche, neuroscientifiche ed etiche della crescente integrazione umano-macchina. In questo quadro si fa largo l'ipotesi di un modello ibrido e di una governance etica che preservino la centralità della relazione umana e limitino le derive riduzionistiche e lo sfruttamento commerciale della vulnerabilità umana.

Protagonista del saggio di Felice Cimatti, *Incorporazioni: “essere un corpo” è “non essere un corpo”*, è la nozione di corpo umano assunta non come dato naturale, quanto piuttosto come costrutto artificiale tecno-simbolico, generato dal linguaggio, dunque come prodotto del tutto umano, che fa evaporare la distinzione tra corpi maschili e femminili proprio mostrandone l'artificio che ne è a fondamento.

Anche nel saggio di Emilia Pietropaolo, *Corpo estraneo, identità sorda e intrusione medica: una lettura attraverso Jean-Luc Nancy*, la questione naturale/artificiale è messa a tema attraverso il caso della sordità, a partire dagli studi critici di Disability e Deaf studies, che in esso viene riesaminata oltrepassando il modello medicale e adoperando le nozioni filosoficamente pregnanti di “intrusione” ed “ecotecnica” elaborate da Jean-Luc Nancy, sperimentate *in corpore vivo* a partire dalla propria esperienza di trapiantato cardiaco. Qui è un'altra protesi, ossia l'impianto cocleare, a ridefinire la soggettività del soggetto sordo e la sua esposizione a forze biopolitiche e a esclusioni epistemiche.

Nell'articolo intitolato *Dal chopper al chat-bot: considerazioni sul corpo tra Material Engagement e Infosfera*, Stefano Pilotto propone una ricostruzione evolutiva del rapporto tra corporeità e tecnologia, evidenziando il ruolo che hanno i dispositivi digitali nel modificare la plasticità cerebrale, anche in senso negativo. L'approccio adottato, tramite la Material Engagement Theory, svela la mutua circolarità tra produzione materiale e trasformazione cognitiva.

Domenico Scalzo, nel suo *Un salto nella rete. La tecnica, l'informazione, il corpo*, si oppone alla cultura del “dataismo” evidenziandone il rischio in ter-

mini di riduzionismo rispetto all'ampiezza della conoscenza che sacrificherebbe soprattutto alcune aree del sapere, riprendendo la “questione della tecnica”, con riferimento *in primis* ad Heidegger, ma anche a Marx, Nietzsche e Foucault come domanda ontologica che fonda il regime informativo e coinvolge il corpo.

Il contributo collettaneo di Fausta Scardigno, Ester Cicirelli, Enrica Sgobba su *Processi comunicativi e reti digitali: l'impianto metodologico della ricerca sul campo*, si fa carico di esporre gli approcci metodologici che nella ricerca in oggetto, in un'ottica transindividuale che emerge da un'ibridazione dell'identità tra umano, macchinico e naturale, affronta identità digitali ibride e “corpi testuali” servendosi di un approccio transdisciplinare, al fine di elaborare un vademecum per politiche pubbliche attente alle narrazioni dei corpi non conformi nello spazio digitale.

Nel saggio proposto da Elettra Stimilli, dedicato a *La cura come questione filosofica. Genealogia di genere per un concetto scomodo*, questo tema così attuale è affrontato in prospettiva genealogica attraverso una ricostruzione che affronta sia tratti rilevanti del pensiero e delle pratiche femministe che della filosofia occidentale del XX secolo, in particolare, attraverso Heidegger e Foucault, proponendo, attraverso questo fecondo intreccio, una teoria critica per una nuova articolazione filosofica della cura.

Infine Forum, sezione dedicata alle recensioni di volumi recenti che hanno attinenza con il tema monografico del n. 18 di «Post-Filosofie», raccoglie tre contributi. Il primo, di Sara Dichirico, discute il libro di Silvia Federici, *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo* (D Editore, Roma 2023), partendo dall'assunzione del corpo come luogo di conflitto nel capitalismo contemporaneo, come sottolinea l'autrice, per insistere sulla necessità di ripensare autonomia, lavoro e cura in un'ottica collettiva.

Il secondo, di Francesco Michele Duino, è una recensione al libro di Elettra Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi* (Neri Pozza, Vicenza 2023), in cui l'idea di una politica dei corpi è il perno di nuove prassi e di nuove visioni della mediazione e della potenza messe in campo da una “filosofia dei mezzi” che apra a nuove configurazioni delle forme di vita.

Il terzo, di Michele Lavoràno, una discussione del volume di Y. Hui, *Tecnodiversità. Tecnologia e politica* (Castelvecchi, Roma 2024), mette in evidenza la proposta dell'autore incentrata su una pluralità di rapporti tra tecno-

logia e culture, che invita a immaginare alternative tecnopolitiche capaci di sfuggire all'omologazione globale.

SAGGI

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 favorisce 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 predittivi¹. Il *fantasma digitale* è colui che si muove inconsapevolmente attraverso campagne di *astroturfing*², 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 movement*.

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 modello³ 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.

3 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'emotività. 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*⁴ 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 appellì 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.⁵

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, lunghi 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 peggiore 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 lucravvi, 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 natura⁶, 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 proprio desideri, la quale non è una condizione primordiale superabile una volta per tutte, ma una impostazione 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*⁷, 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*⁸, 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 pace⁹. 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

7 Ivi, p. 106.

8 *Ibid.*

9 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 natura¹⁰, 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

10 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 natura¹¹, 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 legge¹² 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

11 Ivi, p. 123.

12 *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 apparenze¹³. 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”¹⁴, 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 legge¹⁵, 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”¹⁶.

Con l’ottava legge¹⁷ 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 legge¹⁸, che gli individui hanno nel riconoscere la natura artificiale delle diseguaglianze. 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 diseguaglianze. Nei social network questa dinamica viene portata alle estreme conseguenze e, insieme, disinnesata 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 legge¹⁹, 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 legge²⁰ 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 quindicesima²¹, 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 diciottesima²², 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 perseguiti 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 obblighi²³ 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 verosimile²⁴.

In questo quadro, anche la definizione di *onlife* proposta da Luciano Floridi²⁵ appare insufficiente: l'idea che la distinzione tra online e offline 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 moral*²⁶, 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-Strauss²⁷ fino alla psicologia sociale di Milgram²⁸ e Zimbardo²⁹, sono innumerevoli le ricerche che hanno confermato che vivere sotto l'ombrellino 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*³⁰, 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*³¹, 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. Asioli, 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 represse.

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”³². 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 configgono, 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 possano 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 azzate diventano mobili e trasversali, si formano e si sciolgono con una velocità fino ad ora sconosciuta, in una ordalia di violenza senza precedenti.³³

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 Gérald Bronner definisce questa condizione con un'espressione tanto evocativa quanto inquietante: *apocalisse cognitiva*³⁴. Con questa formula egli descrive i meccanismi attraverso cui l'accesso illimitato alle informazioni, anziché renderci più consapevoli, finisce per compromettere la capacità di distinguere ciò che è affidabile da ciò che è ingannevole. Il termine *apocalisse* suggerisce un ribaltamento radicale della nostra relazione con la conoscenza: se in passato la scarsità di informazioni era considerata un limite allo sviluppo del pensiero e del progresso sociale, oggi è 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 qualità del dibattito pubblico e persino la tenuta della coesione sociale appaiono sempre più fragili, minacciati dalla diffusione di notizie false e dall'ipersemplificazione dei problemi complessi.

Un aspetto particolarmente critico di questa crisi è la riduzione drastica della soglia di attenzione, fenomeno accentuato dal consumo di contenuti in cui immediatezza e quantità prevalgono sulla profondità e sulla qualità. 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 più le tradizionali figure deputate alla produzione culturale, e la legittimità di una narrazione non si fonda sulla competenza di chi la propone, ma sul numero di condivisioni, sui trend di *engagement* o sulla capacità di suscitare emozioni forti. Il risultato è una progressiva perdita dell'orientamento in un panorama caotico in cui la verità china la testa di fronte al verosimile. Ed è proprio questa nebbia, creata da un *troppo* 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 così il significante principale di un desiderio di liberazione dalla complessità; 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 meme³⁵ 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*³⁶ 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 bulimia³⁷ 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., *Psichology 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. Asioli, 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.

Infinita notazione. Testo, corpo e pratiche tra universi digitali e non

EDOARDO MARIA BIANCHI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2232>

ABSTRACT

Il rapporto tra testo, corpo e pratiche è stato al centro di un acceso dibattito nella semiotica dei primi anni di questo secolo. Presenteremo questo dibattito, nelle sue grandi linee, fino al lavoro che possiamo considerarne un punto d'arrivo, *Pratiques sémiotiques* di Jacques Fontanille. A partire dalla radicale discontinuità introdotta dal digitale, cercheremo poi di valutare i caratteri propri dell'enunciazione e della relativa soggettività in tali universi, confrontandoli con le considerazioni di Roland Barthes sul desiderio di scrivere e sulla pratica della notazione. Ci concentreremo quindi sulla nozione di "Corpi Testuali", che sembra complicare l'articolazione delineata nella prima parte: testi che mediano l'interazione fra corpi; corpi che intendono farsi testi, alimentando *corpus* in aggiornamento infinito entro pratiche sempre più inestricabilmente connesse. In questo movimento avviene uno scambio di tratti, in entrambe le direzioni, i cui effetti paradossali si tratterà di indagare.

The relationship between text, body and practices was object, at the beginning of this century, of an intense debate in the semiotic field. This debate, which may be thought coming to an end with the book *Pratiques sémiotiques* by Jacques Fontanille, will be broadly introduced. Turning to the radical discontinuity brought about by digitalization, we'll try to evaluate the proper characters of enunciation and subjectivity in those universes, comparing them with the notes of Roland Barthes about the desire of writing and the practice of notation. We'll focus then on the notion of "Textual Bodies", which seems to complexify the articulation defined in the first part: texts that mediate the interaction between bodies; bodies that tend to become texts, feeding corpora in infinite updating within ever more interconnected practices. In this

* Edoardo Maria Bianchi è dottore di ricerca in Philosophy, Science, Cognition, and Semiotics e assegnista di ricerca post-doc presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

movement, we assist to an exchange of traits, in both directions, whose paradoxical effects shall be examineate.

La semiotica ha conosciuto, a un certo punto, quella che è stata definita una “svolta testuale”: c’è stato un momento, cioè, in cui l’interesse di chi faceva semiotica si è spostato decisamente dal funzionamento del segno in generale, o di sistemi di segni particolari, a porzioni circoscritte di senso¹. Ma proprio attorno al concetto di testo si è acceso, nei primi anni di questo secolo, un intenso dibattito che ha animato il campo semiotico andando a rafforzare, almeno in un primo momento, certe sue linee interne di divisione.

È noto un aforisma di Algirdas J. Greimas, maestro della scuola generativa (dal nome del principale strumento teorico da lui approntato, il Percorso Generativo del senso appunto) o di Parigi, secondo il quale “fuori dal testo non c’è salvezza” (“hors du texte pas de salut”)². Questa frase di Greimas, che ricorda un po’ il motto derridiano della decostruzione (“il n’y a pas de hors-texte”, “non c’è fuori-testo”³), condivide con quello una certa dose di ambiguità, potendo significare, a ben vedere, almeno quattro cose diverse. Da un lato i) può essere infatti una semplice rivendicazione, in relazione all’analisi di un testo, del principio d’immanenza, che come noto è il principale oggetto teorico che la semiotica ha importato dallo strutturalismo⁴. ii) Ma può anche signi-

¹ Impossibile fare un elenco esaustivo e non troppo arbitrario dei lavori che testimoniano di questa svolta. Mi limito a citare, per la sua consueta radicalità e chiarezza, F. Rastier, *Faire sens. De la cognition à la culture*, Classiques Garnier, Paris 2018, p. 136 (trad. mia): “Le unità elementari che sono le parole o più esattamente i morfemi non devono essere confuse con le unità d’analisi minimali che sono i testi: *minimales* nel senso di fondamentali, poiché è il loro esame a controllare l’identificazione stessa delle unità elementari”. Tale considerazione, riferita qui alle lingue, può essere tranquillamente estesa agli altri sistemi semiotici.

² Quella frase, che sembra sia stata enunciata per la prima volta al convegno di Cerisy-la-Salle del 1983 a lui dedicato, si può trovare ora in A.J. Greimas, *Miti e figure*, trad. it. a cura di F. Marsciani, Esculapio, Bologna 1995.

³ La sua prima attestazione è in J. Derrida, *Della grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1969.

⁴ Per dirla nel modo più breve possibile, si tratta del primato semiotico della forma sulla sostanza: nei sistemi semio-linguistici l’identità, che saussurianamente si confonde con il valore (definito in maniera puramente differenziale), si gioca cioè ad un livello a cui la sua materia occasionale è estranea. Se interpretato correttamente, tale principio non conduce a una chiusura del sistema rispetto ad un fuori: già in L. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language* (1943), 2^a ed. americana a cura di F.J. Whitfield, University of Wisconsin Press, Madison 1961 (trad. it. I

ficare, in linea con la svolta testuale di cui dicevamo, che la semiotica deve concentrarsi sul senso in situazione perché la significazione non si dà mai in astratto. Dall'altro lato, iii) potrebbe voler dire però che il testo è lo specifico disciplinare della semiotica: opzione legittima, anzi quasi controcorrente rispetto all'“imperialismo” di cui la semiotica è stata a lungo accusata. Se non fosse che lo si diceva, “fuori dal testo non c'è salvezza”, proprio nel momento in cui la maggior parte dei semiotici si occupava di cose che non sembravano affatto dei testi: tra le altre cose campagne elettorali, percorsi della metropolitana, zuppe al pesto, la cultura russa. Lo stesso Barthes, in quegli anni fondativi per la disciplina in cui la significazione, ritrovata laddove non lo si sarebbe sospettato, produceva un lecito entusiasmo, aveva parlato di piatti e di città come testi continui, ininterrotti⁵. Ecco che allora il senso di quella frase cambia ancora, e iv) diviene testo, in senso non semplicemente metaforico, qualunque oggetto di cui l'analisi semiotica venga ad occuparsi. In termini tecnici di chiara ascendenza fenomenologica, testo è il correlato del progetto teorico di descrizione: come re Mida, la semiotica trasformerebbe in testo, invece che in oro, tutto ciò che tocca⁶.

Ma se Greimas, nell'arco della sua opera, ha costantemente oscillato tra le

fondamenti della teoria del linguaggio, a cura di G.C. Lepschy, Einaudi, Torino 1968), è chiaro infatti che l'immanenza non è altro che un passaggio operativo che consente di ritrovare, alla fine, la trascendenza fondata su basi migliori.

⁵ R. Barthes, *L'empire des signes* (1970), Seuil, Paris 2007.

⁶ Nell'abbozzare le grandi linee di questo dibattito mi sono appoggiato all'ampia ricostruzione fatta nel secondo capitolo di C. Paolucci, *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano 2010, testo in cui l'autore prendeva posizione per una semiotica “minore”, cioè deviante rispetto al suo modello standard. Per l'ultima delle quattro accezioni di testo indicate, quella che è stata di fatto “elevata a maggiore” dalla tradizione semiotica, vedi P. Fabbri e G. Marrone, “Introduzione”, in Idd., *Semiotica in nuce. Vol. I: I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Meltemi, Roma 2000, pp. 8-9: “la nozione di testo, in tal modo, non comprende soltanto i testi propriamente detti [...] ma, più in generale, qualsiasi porzione di realtà significante che può venire studiata dalla metodologia semiotica, acquisendo quei tratti di formali di chiusura, coerenza, coesione, articolazione narrativa, molteplicità di livelli etc. che si riscontrano con maggiore facilità nei testi propriamente detti”; A.J. Greimas e J. Courtés, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* (1979), trad. it. di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007, alla voce “Testo”; G. Marrone, “L'invenzione del testo”, in «Versus. Quaderni di studi semiotici», 2007, n. 103-104-105, pp. 237-252. L’“empiria costruita” di cui parla Marrone in quest'ultimo saggio definisce, secondo Paolucci, una paradossale fenomenologia senza riduzione fenomenologica che sfiora l'idealismo.

varie accezioni della sua stessa frase, in molti hanno decisamente optato per l'ultima interpretazione, quella più radicale, e hanno così trattato come testo tutto ciò che si trovavano ad affrontare. In ogni caso si usavano gli stessi strumenti di analisi, in ogni caso si ritrovava alla fine ciò che ci si aspettava all'inizio. Ora al di là della difficile convivenza, in termini filosofici, tra un'epistemologia strutturale – che è propria di qualunque impresa semiotica – e una prospettiva fenomenologica⁷, in questa impostazione che potremmo definire “testualista” ci sono due punti estremamente problematici. Il primo è il suo non tenere in nessuna considerazione il senso comune, che se pure può essere legittimo per una scienza in generale appare quantomeno singolare per una scienza che vuole occuparsi del senso *tout court*. Con le parole del maestro della scuola interpretativa (che deve il suo nome all'integrazione nella teoria semiotica della filosofia di Charles S. Peirce e, volendo completare il parallelismo, ha avuto il suo centro a Bologna), Umberto Eco, tale impostazione ignorerebbe le logiche enciclopediche della cultura⁸, secondo le quali ciò che circola con lo statuto di testo ha tratti diversi da ciò che circola con altri statuti. Il secondo punto problematico è che le sfugge, per certi versi, una dimensione fondamentale del senso come quella della sua enunciazione. Mi riferisco in particolare alla distinzione tra testi e pratiche: laddove un testo, che sia il libretto d'istruzioni di un elettrodomestico o un'opera d'arte sperimentale aperta alla più sfrenata deriva interpretativa, è sempre in qualche modo già enunciato, l'effetto di un atto di enunciazione già concluso; una pratica, che sia un rituale molto codificato o una passeggiata estemporanea, è invece sempre in qualche modo in corso di enunciazione. Un testo è insomma caratterizzato da dei tratti di chiusura, coerenza e coesione che non sono posti – in tutto, in parte o in combinazioni varie – né dalle pratiche (che

⁷ In pochissime parole, laddove lo strutturalismo definisce un modello in assenza fondato sul primato del dire, la fenomenologia, nelle sue pur varie declinazioni, definisce al contrario un modello in presenza fondato sul primato del mostrare. Questa opposizione la si può già ritrovare, in *nuce* e *ante litteram*, nella faneroscopia semiotica elaborata da Charles Sanders Peirce. Sul legame privilegiato tra voce e fenomeno vedi lo stesso J. Derrida, *Della grammatologia*, cit.

⁸ Per una delle esposizioni più complete del concetto di encyclopédia, centrale nella produzione di Eco fin dal *Trattato*, vedi il secondo capitolo di U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984. Per l'identificazione del “rizoma”, così come definito da Deleuze e Guattari, come modello per l'encyclopédia echiana vedi U. Eco, Id., “L'antiporfirio”, in *Sugli specchi e altri saggi*, Id., Bompiani, Milano 1985.

mantengono sempre un certo grado di apertura) né, per esempio, dalle culture (che mantengono sempre un certo grado di contraddittorietà e non coesione).

Dovendo indicare un testo a rappresentare un punto di caduta, e forse di chiusura, di questo dibattito, viene da pensare anzitutto a *Pratiche semiotiche*, libro del 2008⁹ scritto proprio, forse non a caso, dal principale allievo di Greimas. Qualche anno dopo aver restituito, con una mossa inedita e inattesa per la sua tradizione di riferimento, un corpo agli attanti¹⁰, Jacques Fontanille superava qui, infatti, senza mezzi termini la prospettiva “testualista”, definendo una serie di diversi livelli di pertinenza – o piani di immanenza – interfaciati gli uni con gli altri che fossero capaci di rendere conto, in maniera adeguata, della diversità di oggetti con cui la semiotica si trovava ad avere a che fare. Andando dal meno al più comprensivo – in un percorso che non è obbligato, essendo possibili delle “sincopi” più o meno audaci tra i vari livelli – si tratta dei segni, dei testi, degli oggetti, delle scene pratiche (che si definiscono in relazione a un nucleo predicativo¹¹ e consentono l’esperienza dell’“in atto”), delle strategie e delle forme di vita: nel passare dall’uno all’altro c’è sempre un prezzo da pagare, ed è la necessità di adeguare gli strumenti d’analisi all’oggetto di studio. Così, se ci interessa studiare un testo possiamo certamente trascurare il supporto su cui è registrato, ma se ci interessiamo a una pratica di lettura allora il corpo di quel supporto e i dettagli costitutivi di quella scena, inclusi quelli che potenzialmente partecipano di altre pratiche, saranno pertinenti.

⁹ J. Fontanille, *Pratiques sémiotiques*, PUF, Paris 2008.

¹⁰ Si vedano J. Fontanille, *Soma et Séma. Figures du corps*, Maisonneuve & Larose, Paris 2004; Id., *Corps et sens*, PUF, Paris 2011. Se per la teoria semiotica standard gli attanti erano definiti ad un livello formale gerarchicamente superiore e dotato di un potere determinante rispetto a quello degli attori, essi solo dotati di un corpo (nel Percorso Generativo si passerebbe dalle strutture semio-narrative a quelle discorsive), Fontanille sostiene qui che “Si tratta, da un lato, di esaminare le conseguenze di una concezione dell’attante che non sarebbe più solamente formale, e che riconoscerebbe che i suoi ruoli nelle trasformazioni narrative sono determinati da proprietà corporali, essenzialmente delle materie e delle forze, un substrato e un’energia. E, dall’altro lato, di capire attraverso quale processo e sotto quali condizioni un corpo diventa un attante, che questo attante sia un’istanza dell’enunciazione, o un attante narrativo dell’enunciato” (J. Fontanille, *Corps et sens*, cit., p. 12, trad. e corsivo miei).

¹¹ A questo proposito cfr. anche la nozione di “sceneggiatura” in U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979.

La “rivoluzione” digitale

Ci sono alcuni oggetti, lo sappiamo, che nel giro di pochi anni hanno popolato il nostro mondo¹² fino a divenire assolutamente indispensabili, al punto che il non possederli impedisce, o rende di una difficoltà estrema, le pratiche sociali più quotidiane. Si tratta, ovviamente, dei dispositivi digitali, in particolare di quelli mobili, e pensiamo per un momento al corpo di questi oggetti: sempre più lisci, sempre più privi di appigli, di cavità; sempre più piatti, portatili, più facilmente invisibili o non notabili; sempre più opachi, sempre più scatola nera, in cui non si riesce a metter le mani neanche per cambiare la batteria, ma solo per inserire la SIM (che identifica e consente il pagamento) e aggiungere, eventualmente, un po' di memoria. Tutto, anche nei gesti inscritti nell’interfaccia d’uso, tende a una sempre maggiore riduzione di ogni sforzo e attrito¹³. Le pratiche mediali a loro connesse sono così cambiate che c’è chi ha parlato, se non di fine dei media, di “condizione post-mediale”¹⁴: se prima infatti i dispositivi mediali, pensiamo alla televisione, erano ben riconoscibili al centro di una scena pratica a cui si accedeva – e da cui si usciva – attraversando una soglia, adesso abbiamo un continuo, intermittente intrecciarsi di espe-

¹² Vale la pena specificare che per nostro mondo non intendo, genericamente, il pianeta Terra, né solo quell’Occidente, comunque lo vogliamo estendere, che ha guidato la globalizzazione in una sua prima fase: seguendo S. Consigliere, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma 2020, faccio riferimento piuttosto a quei collettivi, di umani e non umani, abitati da un’idea di modernità intesa come *reductio ad unum* della molteplicità dei mondi sotto le insegne di “sviluppo”, “progresso”, “sovranità dell’individuo”.

¹³ Su questa riduzione dell’attrito, che ricorda alcune osservazioni di R. Barthes, *L’empire des signes*, cit. sul gioco giapponese del *pachinko* (sorta di slot-machine la cui posta in gioco sta più nella pulizia del piccolo gesto d’avvio che non nella ricompensa), vedi A. Baricco, *The Game*, Einaudi, Torino 2018, che inizia mettendo a confronto l’esperienza fisica di gioco nel passare dal calcio-balilla, al flipper, a un videogioco *arcade*. Proprio nel videogioco Baricco individua la cifra strutturale del nostro tempo, come una sorta di “sistema modellizzante primario” nel senso di Lotman: postura uomo-tastiera schermo, minimo sforzo muscolare, design piacevole che non porta la complessità in superficie, fruibilità immediata senza apprendimento esplicito, onnipresenza del *problem solving* con esibizione costante di livelli e punteggi, totalità conchiusa. Con la precisazione che si tratta di un gioco per giocatori singoli, e senza le vite infinite che ti consentirebbero sempre di ripartire da capo.

¹⁴ R. Eugeni, *La condizione postmediale*, La Scuola, Brescia 2015.

rienze mediali e non mediali. Con la portabilità della connessione, online e offline non hanno più luoghi e tempi deputati, ma ciò che è stato definito *on-life*¹⁵ sembra definire un regime di costante indistinzione. Come spesso accade, perciò, un cambiamento quantitativo è diventato, a un certo momento, un cambiamento qualitativo.

Di questa “rivoluzione” digitale sono già molti gli aspetti decisivi, e interessantissimi dal punto di vista semiotico, che sono stati messi in luce: la questione dei regimi di verità¹⁶; il rapporto tra infosfera e docusfera¹⁷; una sorta di terzomondizzazione del sapere indotta da sistemi algoritmici e da una profilazione fondata sul primato assoluto dell’esperienza frequente¹⁸; il ritorno alla

¹⁵ Vedi L. Floridi (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Heidelberg 2015.

¹⁶ A questo proposito, è stato osservato (vedi A.M. Lorusso, *Postverità. Fra reality tv, social media e storytelling*, Laterza, Bari-Roma 2018; Ead., “Fake news. Tra storie credibili e soggetti disimpegnati”, in *Quasi viventi. Il mondo digitale dalla A alla Z*, F. Cimatti e A. Maiello (a cura di), Codice, Torino 2024) che la novità non sta tanto nel fatto, sempre accaduto, che vengano diffuse menzogne o notizie false, ma piuttosto nell’allargamento inedito delle possibilità enunciative al di fuori delle ristrette élite di chi detiene il potere. Questo, unito alla sollecitazione continua a postare, commentare, rispondere su tutto, e a una confusione di piani di realtà che viene già da lontano (si pensi alla reality tv), ha determinato tanto una diluizione della responsabilità enunciativa, quanto una valorizzazione inedita dell’esperienza soggettiva in forma di aneddoto (cfr. anche C. Paolucci, “Pre-Truth: Fake News, Semiological Guerrilla Warfare, and Some Other Media and Communication ‘Revolutions’”, in «Media and Communication», vol. XI, 2023, n. 2, pp. 101-108, che nota come, in questo modo, con la vittoria di una forma, potremmo dire, degenerata della guerriglia semiologica preconizzata a suo tempo da Eco si torni a una dimensione pre-moderna di verità – *truth* – come fiducia – *trust*).

¹⁷ M. Ferraris, *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma 2021, nota che, non essendo la Rete anzitutto e per lo più un luogo di conoscenza, converrebbe parlare più che di infosfera (cfr. L. Floridi, *The Fourth Revolution. How the Inphosphere is Reshaping Human Reality*, OUP, Oxford 2014) di docusfera. Tanto più se si definiscono le informazioni, in senso semantico, come dati ben formati dotati di significato e veritieri (cfr. L. Floridi, *Filosofia dell’informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024).

¹⁸ Cfr. C. Paolucci, “Archive, patrimoine et mémoire. Un regard sémiotique sur la tiers-mondialisation du savoir à l’ère de la numérisation”, in *Vers un nouvel archiviste numérique*, V. Frey e M. Treleani (a cura di), l’Harmattan/INA, Paris 2013, pp. 75-103. Con terzomondizzazione si fa riferimento al processo per cui, nelle economie così definite, la sproporzione tra chi ha di più e chi ha di meno tende ad allargarsi sempre di più: analogamente, nelle ecologie digitali in cui siamo immersi, chi già è visibile tenderà ad esserlo sempre di più, e chi meno sa tenderà ad essere sempre più rinchiuso nel suo recinto di informazioni.

ribalta dell'intelligenza artificiale¹⁹. Ciò che qui preme sottolineare riguarda, però, la dimensione stessa dell'enunciazione e il rapporto fondamentale, per gli individui come per le culture, tra memoria e oblio. Se fino a poco tempo fa, infatti, la registrazione degli enunciati era un'eventualità piuttosto rara, perché gli enunciati dovevano competere per essere pubblicati, passare il vaglio di diversi gradi d'*expertise*, e la registrazione testimoniava di un valore in qualche modo riconosciuto dalla cultura di riferimento (con relative politiche di esclusione, censura, messa ai margini); adesso la situazione si è rovesciata, e qualcosa diviene memorabile per il solo fatto di essere immediatamente memorizzata. Col digitale, infatti, la registrazione non è più una possibilità, un effetto, qualcosa che, se avviene, avviene a valle, ma una necessità preliminare, un qualcosa che deve avvenire a monte perché l'enunciato si dia²⁰. Qualsiasi enunciato, indipendentemente dal suo valore, dalla sua pertinenza, dall'autorità del suo autore, deve essere e viene effettivamente registrato: è una condizione d'accesso agli universi digitali che qualsiasi cosa si dica lasci una traccia. Come ha osservato Patrizia Violi, questo non significa che nella Rete, o *cybersfera*, non ci siano filtri, e potentissimi per di più: solo che questi filtri agiscono nella fase di accesso invece che di produzione e, a differenza di quelli operanti nella sferosfera, secondo criteri di natura puramente statistica ed economica che

¹⁹ Il dibattito sull'intelligenza artificiale, nelle sue versioni debole e forte, risale almeno agli anni Cinquanta del Novecento. Dopo una messa in sordina dovuta all'arenarsi della cosiddetta GOFAI (acronimo, coniato dal filosofo John Haugeland, per *Good Old Fashioned Artificial Intelligence*), basata sulla formalizzazione top-down delle conoscenze e incapace di andare oltre la risoluzione di compiti ben definiti, è rifiorito negli ultimi anni in seguito alla dimostrata efficacia dei metodi che fanno leva sull'addestramento a partire da una grande massa di dati, capaci non solo di rilevare *pattern* nascosti, ma anche di generare documenti nuovi in ambiti tradizionalmente considerati appannaggio della creatività umana. Ora come allora, l'entusiasmo non è scevro da sensazionalismo mediatico e pubblicitario. Per una prospettiva di chi, quel dibattito, l'ha vissuto dall'interno fin dai suoi esordi, vedi D.C. Dennett, *I've Been Thinking*, Norton, London and New York 2023. Su alcuni dei rischi posti dall'intelligenza artificiale generativa cfr. Id., "The Problem with Counterfeit People", in «The Atlantic», 16 maggio 2023.

²⁰ C. Paolucci, "La lista come forma costitutiva del mondo contemporaneo. Archeologia di un archivista macchinico", in *Prima dell'archivio. Il catalogo tra soggetti e oggetti*, D. Dal Sasso (a cura di), il Mulino, Bologna 2024, nota che, in questo modo, la legge di rarità degli enunciati formulata da M. Foucault, *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971, per cui ogni enunciato nel suo sorgere ne esclude necessariamente degli altri ("il fatto che, in fin dei conti, solo poche cose possano esser dette": Ivi, p. 161), sembra non avere più corso.

tendono a confermare, e a rafforzare, i rapporti tra centro e periferia²¹. Nello specifico, si tratta degli algoritmi dei proprietari delle piattaforme, ognuna delle quali funziona come un tavolo da gioco che è di fatto monopolistico. Chi gioca, e si è continuamente invitati a giocare, sulle regole del gioco non ha voce in capitolo²².

Desiderio di scrivere e pratica della notazione

Quello a cui assistiamo, e a cui in qualche misura siamo tutti chiamati a partecipare, è dunque il soddisfacimento, non più riservato a pochi, di un gran desiderio di scrivere, o quantomeno di esprimersi²³. Vorrei allora rivolgermi ad un lavoro semiotico, precedente all'esplosione del digitale, che è proprio tutto dedicato a questo desiderio e ai tentativi pratici di realizzarlo. Si tratta dell'ultimo corso tenuto da Roland Barthes al Collège de France, divenuto di fatto, a causa della morte improvvisa del suo autore, una sorta di testamento: *La preparazione del romanzo*²⁴. Barthes si mette, in questo testo, nella posizione (ma forse anche nella situazione, essendo il corso coevo all'effettiva preparazione di un romanzo rimasto allo stato di progetto, la *Vita Nova*) di chi, giunto ad una svolta della propria vita, voglia dar corso al desiderio di scrivere. Questo scrivere tutto sommato intransitivo, o meglio coniugato alla diatesi media del greco (in cui il processo si compie per il soggetto, e all'interno del soggetto), non si vuole far catturare da un meta-linguaggio qual

²¹ Cfr. P. Violi, “Identità e memoria nell'epoca di Google”, in *Nella rete di Google. Pratiche, strategie e dispositivi del motore di ricerca che ha cambiato la nostra vita*, V. Del Marco e I. Pezzini (a cura di), Franco Angeli, Milano 2017. Sul concetto di semiosfera, centrale per una semiotica della cultura, vedi J.M. Lotman, *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985.

²² È questo il cosiddetto *default power*. Sulle piattaforme come tavoli da gioco monopolistici vedi A. Baricco, *The Game*, cit.

²³ Per evitare di restringere il campo al solo linguaggio verbale c'è chi ha parlato di “scrittura estesa”, cfr. A. Maiello, “L'universo digitale tra ipermediazione e immediatezza”, in *TikTok. Capire le dinamiche della comunicazione ipersociale*, G. Marino e B. Surace (a cura di), Hoepli, Milano 2023.

²⁴ R. Barthes, *La préparation du roman. Cours au Collège de France 1978-79 et 1979-80*, a cura di N. Léger, Seuil, Paris 2003 (trad. it. *La preparazione del romanzo*, a cura di E. Galiani e J. Ponzio, Mimesis, Milano-Udine 2010).

è, per lo più, il linguaggio della teoria: ha in mente una mano che corre, non una mano che pesa come quella che deve scrivere un saggio. L'opera oggetto di questo scrivere, di genere vario non definito, aspira ad essere conclusa e vuole attestare, vuole render giustizia e ragione di un amore diffuso per gli altri. Quest'opera, che ha una finalità esistenziale prima ancora che artistica, è detta "romanzo" in omaggio alla teoria romantica tedesca, ed è ciò che più si avvicina, ci dice Barthes, al concetto di "Testo" che ha a cuore (romanzo come oggetto *ποικίλος*, variopinto, qualcosa che intrecci tanti fili, tante dimensioni diverse).

Ora Barthes, paradossalmente, passa almeno metà di questo corso che dura due anni ad analizzare quanto di più lontano dal romanzo ci possa venire in mente. E cioè una forma giapponese, brevissima (tre versi rispettivamente di 5, 7 e 5 sillabe), in cui a livello dell'enunciato non succede quasi nulla: l'*haiku*. Nessun concetto, nessun personaggio psicologicamente approfondito, nessuna storia sviluppata. Esempio celebre, del maestro riconosciuto come il più grande di questa arte²⁵:

L'antico stagno
Una rana vi salta
Oh! Rumore dell'acqua

Oppure quest'altro, di poco meno famoso ma forse ancora più significativo, per quella specie di finta che fa verso un senso ulteriore che è subito, però, lasciato cadere:

Cadono i fiori
Chiude la porta grande del tempio
E se ne va

Come si vede siamo ai limiti di un qualsivoglia effetto, non distanti dal "Neutro" cui Barthes aveva dedicato il corso precedente al Collège, e che Blanchot definiva come una "posizione di quasi-assenza, effetto di non-

²⁵ Si tratta di Matsuo Bashō, autore giapponese del diciassettesimo secolo. Le traduzioni che seguono sono mie, dall'edizione francese di R. Barthes, *La préparation du roman*, cit.

effetto”²⁶: gli *haiku* più riusciti portano la traccia di questa lotta contro un senso che si allontani dal semplice assenso. Risulta quasi impossibile esercitarsi nel genere scolastico o letterario del commento con un *haiku*, farne l’analisi del testo, “moralizzarlo”. Cosa c’è, dunque, dell’*haiku* che interessa a Barthes così tanto²⁷, e in che modo questo ha a che fare con il romanzo? A ben vedere, nell’*haiku* troviamo una forma esemplare di notazione, e la notazione è pratica che precede ogni preparazione d’opera. Ciò che si nota, ciò che ci fa – o ci faceva – tirare fuori il taccuino e la penna, non è né un tipo generale o astratto, né una singolarità così particolare da poter diventare metafora: è qualcosa di concreto, di tangibile ma non stereotipato, un avvenire o un incontro inatteso che produce una qualità sottile dell’emozione, consentendo così l’individuazione di una *nuance* (sfumature che la civiltà dei media, secondo Barthes, aggressivamente rifiuta). Né massima né invettiva, né eccentrico né familiare, l’*haiku* si limita a registrare l’attimo prima che succeda qualcosa, un “immobilità viva”, un piccolo tilt o una punta sospesa (Proust parlava della “cima del particolare”) che ci colpisce e che ricorda da vicino il *punctum* fotografico, su cui Barthes stava lavorando in quegli stessi mesi²⁸. È l’assunzione eroica della futilità dell’“Incidente”, da lui inteso come evento immediatamente significante ma non generalizzabile, rivelazione epifanica dell’anima di qualcosa, “essenza fragile d’un apparire”²⁹. Unici vincoli, oltre alla metrica e all’inibizione di ogni commento, un qualche riferimento alla stagione o comunque al tempo che fa (sfondo significativo di ogni relazione vivente, cui ad esempio le Ore canoniche).

²⁶ M. Blanchot, *L’infinito intrattenimento: scritti sull’insensato gioco di scrivere* (1969), trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, p. 405.

²⁷ Si vedano già i capitoli a esso dedicati in R. Barthes, *L’empire des signes*, cit.

²⁸ Cfr. R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980: se lo *studium* è l’interesse per una fotografia determinato dal mio sapere, dalla mia cultura, da dei significati – diremmo – già registrati nell’encyclopedia; il *punctum* si staglia su tale campo, lo scandisce, è una lieve dissonanza – al di là o al di qua della mia competenza encyclopedica – che non mi aspetto e che mi viene a colpire. Così, le due suore in secondo piano che passano in una foto, altrimenti classica sul tema, dell’insurrezione militare in Nicaragua; l’enorme colletto bianco inamidato in una foto, altrimenti semplicemente ritrattistico-descrittiva, di due bambini affetti da sindrome di Down; la differenza tra una foto erotica, che mi trascina fuori dalla cornice, e una foto pornografica del tutto priva di punti ciechi. Sull’affinità tra i caratteri del *punctum* e dell’*haiku* vedi J. Ponzio, “Scrivere l’istante: la *Vita Nova*”, introduzione all’edizione italiana di R. Barthes, *La préparation du roman*, cit.

²⁹ R. Barthes, *L’empire des signes*, cit. (trad. mia), p. 104.

che, ma non le ore dell'orologio, sono sensibili), e una sillaba codificata, il *kireji*³⁰, che funziona come una sorta di punteggiatura emotiva. Se l'effetto specifico della fotografia, la sua mira intenzionale era individuata da Barthes nell'“è stato” (“cela a été”), l'*haiku* ci fa dire “è questo”, “è proprio così” (“c'est ça”). È quindi una sorta di addestramento a cogliere degli istanti pregnanti (nel senso in cui René Thom parla di forme pregnanti come qualcosa che genera reazioni sproporzionate rispetto allo stimolo³¹), dei momenti di verità che non chiedono che riconoscimento o assenso, e sono tali momenti a giustificare anche un'opera-fiume, inevitabilmente costruita o comunque sviluppata, come il romanzo.

Nella seconda parte del corso, prendendo come riferimento alcuni grandi scrittori classici (Flaubert, Proust e Kafka in particolare), Barthes passa poi a concentrarsi sul lavoro pratico di scrittura che segue la notazione, sul regime di vita che la scrittura richiede al soggetto scrivente, e innanzitutto al suo corpo: tre fasi, o prove, che l'eroe dello scrivere deve affrontare. Anzitutto il dubbio sulla scelta della forma, che potrà essere frammentaria (“Album”) oppure continua (“Libro”, “Volume”). In seguito la pazienza, e qui si soffrema proprio sui più minimi particolari del quotidiano: dalla dieta all'ambiente di scrittura con una prossemica di crescente intensità (dalla località alla casa, allo studio o alla camera, alla scrivania o al letto), dall'abbigliamento alla gestione del tempo e delle relazioni, fino all'importanza di avere un divano su cui buttarsi per superare gli inevitabili momenti di noia. Infine, la relativa separazione del mondo che lo scrivere richiede. Questo della separazione è un punto importante, perché in un momento in cui scrivere ha perso il prestigio sociale che in altre epoche aveva – e con esso il supporto economico delle classi ricche – dedicarvisi richiede un certo isolamento dalla storia, dalla società e anche dalla lingua attuale (da cui, tipicamente, l'*engagement* a guisa di compensazione). In questo senso, secondo Barthes, una scrittura come quella classica potrebbe caricarsi di un valore dirompente.

Ora che cosa rimane, di tutto questo, nella smania di scrivere che caratterizza il nostro tempo, nel nostro mondo? Cos'è che si nota, quali sono i momenti

³⁰ In italiano sarebbero quegli “oh”, “ah” che saremmo tentati di non tradurre.

³¹ Cfr. R. Thom, *Esquisse d'une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes*, InterEditions, Paris 1988.

che vale la pena di fermare? Innanzitutto possiamo osservare che non soltanto non c'è più, per la maggior parte delle attività, un tempo del lavoro ben separato dal tempo della vita, che era quello che permetteva a Kafka, ad esempio, di opporre in maniera emblematica l'ufficio alla casa. La gestione, cioè il tempo da dedicare a tutte quelle attività necessarie alla vita che allontanano o interrompono il lavoro di scrittura, è esplosa perché tutti siamo i nostri stessi impresari, segretari, agenti di viaggio eccetera eccetera, e non c'è momento in cui non possiamo essere interrotti (o se c'è, se lo reclamiamo, dobbiamo essere pronti a giustificarcici). Quella disponibilità di tempo da pensionato, quell'attenzione galleggiante, quell'*esprit de l'escalier*³² che sono per Barthes essenziali a notare, sono ostacolati e forse preclusi dall'imperativo principe della comunicazione digitale, che è una stimolazione continua a reagire.

Ecco, laddove per Barthes chi si pone nella condizione di scrivere deve fare di tutto per evitare le situazioni in cui potrebbe essere costretto a reagire (e in particolare fuggire, il riferimento è al Nietzsche di *Ecce Homo*, il “risentimento”), la comunicazione digitale – si pensi al dispositivo delle notifiche e alla gratificazione dopaminica che queste comportano – richiede non solo di reagire, di commentare su tutto, ma di farlo il più velocemente possibile, idealmente in maniera istantanea³³. Ciò che conta non è né l’“è stato” né il pronome neutro deittico, ma piuttosto il “ci sono stato” (da cui il timore di perdersi qualcosa, o FOMO³⁴): si deve continuamente testimoniare, digitalmente, della presenza col proprio corpo – fosse anche fermo, sul divano, davanti allo schermo della tv o del pc – a uno dei mille “eventi”, programmati, che l'economia spettacolare ci offre, o magari a uno dei rari eventi, quelli sì inaspettati, che ci si affretterà a coprire con testimonianze mediatiche. Per questo, a un concerto o ai fuochi di una festa, diventa più importante riprendere alla bell'e meglio e condividere immediatamente, magari in diretta, piuttosto

³² Con questa espressione, in francese, si intende la brillantezza che arriva in ritardo, quella che ad esempio ci illumina quando, salendo le scale per rientrare a casa, ci viene finalmente la risposta giusta, ad effetto, a quanto il nostro interlocutore ci aveva detto poco prima.

³³ È interessante notare come sulle principali piattaforme social si chiami “storia” qualcosa che scompare dopo 24 ore: in questo modo, perciò, non si tematizza qualcosa che ha uno spessore temporale ma piuttosto qualcosa che, a differenza di quanto avviene normalmente col digitale, sarà passata senza lasciare una traccia.

³⁴ Acronimo di *Fear Of Missing Out*.

che concentrarsi sulle vibrazioni o l'inatteso di una partecipazione collettiva. Ciò che si nota (e tra la notula, sorta di stenografia della nota, e la nota vera e propria non c'è più possibilità di elaborazione) sarà allora qualsiasi dettaglio, anche il più banale, della vita quotidiana, qualcosa che ci aspettiamo proprio lì dove accade – il piatto al ristorante, il tatuaggio al *tattoo shop*, il gattino che inevitabilmente farà tenerezza –; oppure qualcosa di così marcatamente inaspettato da produrre un'emozione forte, positiva o negativa che sia, un incidente che è solo un omonimo dell'Incidente di Barthes, perché non ne condivide né i sottili differenziali d'intensità, né la resistenza alla generalizzazione, né l'inibizione del commentare.

Pensiamo ai meme, oppure alle caratteristiche di quei video che diventano virali. Un esempio, *made in Italy*, tra i mille che si potrebbero fare, un po' dato ma abbastanza proto-tipico da meritare la citazione³⁵: a quello che sembra un raduno di Harley Davidson, un giornalista della tv locale si ferma a intervistare due motociclisti, il torso nudo muscolosissimo, che non passano inosservati. Il nostro protagonista, evidentemente il più loquace dei due e questo già la dice lunga, l'espressione resa più indecifrabile o semplicemente più stolida dagli occhiali da sole, indicando la sua moto risponde con tre frasi brevi che sarei quasi tentato di isolare in forma di haiku: "Guarda non è che c'è tanto da vedere. Con uno stile di moto così, come vedi qua. Cioè uno stile di fisico del genere, può accompagnare solo". La grammatica è dubbia, e questo è parte non secondaria del successo del video, ma la semantica la si può indovinare. I due, soddisfatti, danno di gas – da fermi – per far sentire il ruggito della moto, ma con lo stacco del montaggio la musica cambia (da empatico-preparatoria alla canzone-tormentone di allora *Barbra Streisand*), e a una velocità bassissima, su un rettilineo, lo si vede (e lo si rivede, ancora e ancora, al rallentatore) rovinare giù dal mezzo – che se ne va per conto suo rischiando di travolgere gli astanti – e subito dopo rialzarsi, con ostentata nonchalance. Non c'era cena fra amici, dieci anni fa, in cui non te lo facessero vedere, ed effettivamente fa piuttosto ridere: ma è chiaro che il contrasto con la sottigliezza emotiva dell'Incidente che ha in mente Barthes non potrebbe essere più stridente. Difficilmente un haiku potrebbe diventare virale.

Delle tre fasi del lavoro di scrittura individuate da Barthes, perciò,

³⁵ Visibile qui: <<https://www.youtube.com/watch?v=W9QIE1OytWg>> (visto il 10/04/25).

l'enunciazione online le inibisce tutte: la separazione, dalla lingua e dal mondo, non si può dare; la pazienza viene meno (e la pubblicazione non è neanche un'opzione finale ma la premessa iniziale); il dubbio sulla forma è sciolto in anticipo, già stabilito dalla piattaforma. In tutto questo il meta-linguistico, lungi dall'essere esautorato, proliferà: categorizzazioni molteplici e immediate, metadati, commenti che chiamano altri commenti in *thread* infiniti, e così via. In poche parole, non pare esserci spazio per la *nuance*, e il tempo lungo della preparazione è impossibile.

Corpi testuali

Abbiamo visto come la notazione, divenuta infinita, non sia più funzionale alla preparazione dell'opera, né appunto in attesa di elaborazione, ma risulti al contrario un oggetto di pubblicazione immediata in cui produzione e post-produzione tendono a sovrapporsi (TikTok è, in questo senso, esemplare³⁶). Tornando allora al dibattito da cui siamo partiti, è necessario considerare la nozione di *corpi testuali*, che la specificità dell'abitare a cavallo tra universi digitali e non digitali pare richiedere³⁷, alla luce di quell'articolazione fra testi, corpi e pratiche che vedevamo così ben definita da Fontanille. Confluiscono infatti in questa nozione diverse accezioni che è bene tenere presente.

Si tratta, anzitutto, di testi – verbali, non verbali, sincretici – che mettono in relazione dei corpi: anzi, si tratta di testi la cui mediazione è spesso, sempre di più, necessaria perché quei corpi siano in una relazione qualsiasi tra loro (dalle app di incontri, ai retweet, agli amici che conosciamo solo su Facebook). Quei testi avranno perciò, a dispetto di ogni retorica deflazionistica sul “virtuale”, degli effetti reali, realissimi su quei corpi che pure, assieme a delle procedure macchiniche, li hanno prodotti. La capacità che quei testi hanno di ferire, o di influenzare, dei corpi ne sarà amplificata: il corpo testua-

³⁶ Vedi G. Marino e B. Surace (a cura di), *TikTok. Capire le dinamiche della comunicazione ipersocial*, cit.

³⁷ La nozione di “Corpi Testuali”, che dà il nome al convegno da cui hanno preso le mosse i presenti contributi, è una delle chiavi d’indagine del progetto PRIN 2022 “Theories, Philosophies and Politics of Bodies in Network-Connected Digital Universes”, condotto congiuntamente dal Dipartimento di Ricerca e innovazione umanistica dell’Università degli Studi di Bari Aldo Moro e dal Dipartimento di Economia, società, politica dell’Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

le è allora, in questo senso, una sorta di protesi ultrasensibile del corpo esposta continuamente allo sguardo e alla sanzione (in senso semiotico) altrui.

Allo stesso tempo, però, i corpi tendono ad acquisire i tratti tipici della testualità: non mi riferisco tanto alla sempre maggiore frequenza con cui il corpo, che alle nostre latitudini e longitudini è stato per molto tempo, tipicamente, privo di segni³⁸, diviene supporto di iscrizioni testuali. È questo infatti un fenomeno che, per quanto interessante, pertiene del tutto al livello di analisi degli oggetti dove la corporeità è presa in carico (materialità, tridimensionalità, ecc.). Mi riferisco, piuttosto, alla vera e propria testualizzazione cui il corpo è sottoposto dal momento in cui diviene oggetto di fissazione, registrazione e archiviazione continua: tutto un *corpus* – ecco un'altra accezione ancora – di post, immagini, video, storie che inevitabilmente conduce ad attribuire al corpo, che è qualcosa che muta, quei tratti di coerenza, coesione e chiusura che appartengono ai testi. Laddove, fuori dal testo, ci sono un sacco di cose non pertinenti, casuali, indifferenti che poi magari, eventualmente o inaspettatamente, arriveranno invece a contare, in un testo tutto è per principio, di diritto, pertinente e a disposizione per la costituzione di isotopie³⁹.

Questo corpus, a differenza di un corpo, cresce per aggiunte discrete, e a differenza ad esempio di un corpus di analisi, che viene selezionato in base a dei criteri sui quali si è riflettuto, viene a costituirsì, un po' come un corpus giuridico, per accumulo: accumulo vieppiù incoraggiato dall'*ethos* tecnologico, quasi confessionale (“A cosa stai pensando?”), delle piattaforme social di massa, il cui modello di business è, come noto, fondato sull'estrazione di dati e

³⁸ J.-L. Nancy, *Corpus* (1992), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004, sostiene che il corpo nudo è forse l'invenzione più pensata, più lavorata dell'intera cultura occidentale. In un'ottica comparativa, F. Jullien, *Le Nu impossible*, Seuil, Paris 2000, mette a confronto la centralità del nudo nell'arte occidentale – legata al primato della nozione di forma, come *eidos* e come *morphe*, nell'ontologia e nella metafisica greche – e la sua stupefacente (per noi) assenza o irrilevanza in quella cinese.

³⁹ Per fare un esempio assai minimale (rispetto alla ricchezza possibile dei corpi testuali), è per questo che avendo cercato, una volta, sul telefono l'orario di una partita in cui giocava il Milan, Google News mi ha bombardato per settimane di notifiche sui rossoneri, pur non essendone neppure un tifoso. Sul concetto di isotopia, semioticamente centrale (si tratta infatti, in termini tecnici, dello sfondo semantico che consente l'attualizzazione dei semi, ovvero degli interpretanti), cfr. anzitutto F. Rastier, *Sémantique interprétative*, PUF, Paris 1987.

la cui soggettività ideale si realizza nell'auto-promozione o *self-branding*⁴⁰. Ma una volta sottoposte alle dinamiche testuali della coerenza narrativa, che in un simile contesto accumulativo diviene piuttosto un'iper-coerenza, quelle che sono le molteplici dimensioni di ciascun corpo e di ciascuna personalità si trovano a coesistere su un unico piano, per cui i differenti contesti collasseranno facilmente (la pubblicazione accademica accanto alla foto di una sbranza il sabato sera), mentre l'automatizzazione di gesti quali *scroll*, *swipe*, *pull to refresh* non farà che facilitare la percezione di una continuità nell'interpretazione dei contenuti più disparati.

I corpi testuali sembrano perciò complicare, di fatto se non di diritto, una distinzione chiara tra corpo, testo e pratiche. Il corpo (finito ma illimitato nelle sue possibilità di relazione), attraverso il corpus (infinito ma limitato dagli schermi), vede infatti moltiplicarsi non solo i punti di vista dai quali è colto, ma anche le proprie opportunità di significazione, con un'esplosione delle possibilità enunciative ben al di fuori della cerchia ristretta dei professionisti dell'espressione – mediale, artistica, intellettuale –: auto-rappresentarsi è molto più facile, oggi, di quanto non lo fosse qualche anno fa (con il rischio che ad essere promosso sia una sorta di narcisismo di massa, e che ad essere privilegiate siano le logiche identitarie, al livello di singoli individui o di singole “comunità”⁴¹). Il testo, prestandosi a mille estrapolazioni, commenti, condivisioni, ricontestualizzazioni, parodie (alla lettera “contro-canto”), rielaborazioni, non smette di essere riscritto, oltre che risignificato, e in qualche modo rifiuta di chiudersi⁴². Le pratiche corrispondenti vedono sfumare i confini della

⁴⁰ Il collettivo di ricerca Ippolita, interessato alla messa a punto di buone pratiche digitali e di micro-tecniche di autodifesa digitale, ha parlato a questo proposito di una trasparenza radicale che rasenta la pornografia emotiva (vedi Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2016). Per una messa in luce degli aspetti critici, probabilmente inemendabili, delle piattaforme social di massa, vedi anche Wu Ming, “L'amore è fortissimo, il corpo no. 2009-2019, dieci anni di esplorazioni tra Giap e Twitter”, in due puntate consultabili qui:

<https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/12/lamore-e-fortissimo-il-corpo-no-1-twitter-addio/> e <<https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/12/lamore-e-fortissimo-il-corpo-no-2-dieci-anni-di-twitter/>> (consultati il 10/04/25). Sui caratteri semiotici della trasparenza cfr. J. Fontanille, *Formes de vie*, PUL, Liège 2015.

⁴¹ Cfr. F. Remotti, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010.

⁴² Cfr. E.J. Aarseth, *Cyertext. Perspectives on Ergodic Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.

propria scena, e si trovano intrecciate in modi che rendono nient'affatto banale il loro accomodamento strategico.

Lungi dall'essere un gioco per ragazzi, i corpi testuali impongono quindi non solo un rilevamento delle loro criticità, ma un ripensamento di articolazioni semiotiche che davamo ormai per assodate⁴³. Perché non è in questione, naturalmente, il rapporto con le macchine. Semmai, delle forme di vita che siano capaci di abitarvi proteggendo, al contempo, quanto valutiamo di più prezioso: l'attenzione e il tempo che questa comporta; la consapevolezza, che non è qualità da possedere, ma processo da addestrare; l'intimità in un'ottica non commerciale.

⁴³ In un altro dei saggi pubblicati su questo numero, per esempio, Julia Ponzio nota come la stessa distinzione echiana tra *interpretazione* e *uso* divenga problematica nell'analisi dei corpi testuali.

BIBLIOGRAFIA

- AARSETH E.J., *Cybertext. Perspectives on Ergodic Literature*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1997.
- BARICCO A., *The Game*, Einaudi, Torino 2018.
- BARTHES R., *L'empire des signes* (1970), Seuil, Paris 2007.
- , *La préparation du roman. Cours au Collège de France 1978-79 et 1979-80*, a cura di N. Léger, Seuil, Paris 2003 (trad. it. *La preparazione del romanzo*, a cura di E. Galiani e J. Ponzio, Mimesis, Milano-Udine 2010).
- , *La chambre claire. Note sur la photographie*, Gallimard, Paris 1980.
- BLANCHOT M., *L'infinito intrattenimento: scritti sull'insensato gioco di scrivere* (1969), trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977.
- CONSIGLIERE S., *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- DENNETT D.C., *I've Been Thinking*, Norton, London and New York 2023.
- , "The Problem with Counterfeit People", in «The Atlantic», 16 maggio 2023.
- DERRIDA J., *Della grammatologia*, trad. it. a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1969.
- ECO U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 1979.
- , *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- , "L'antiporfirio", in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985.
- EUGENI R., *La condizione postmediale*, La Scuola, Brescia 2015.
- FABBRI P. e MARRONE G., "Introduzione", in Idd., *Semiotica in nuce. Vol. I: I fondamenti e l'epistemologia strutturale*, Meltemi, Roma 2000.
- FERRARIS M., *Documanità. Filosofia del mondo nuovo*, Laterza, Bari-Roma 2021.
- FLORIDI L., *The Fourth Revolution. How the Inphosphere is Reshaping Human Reality*, OUP, Oxford 2014.
- , (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Heidelberg 2015.
- , *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024.
- FONTANILLE J., *Soma et Séma. Figures du corps*, Maisonneuve & Larose, Paris 2004.
- , *Pratiques sémiotiques*, PUF, Paris 2008.
- , *Corps et sens*, PUF, Paris 2011.

- , *Formes de vie*, PUL, Liège 2015.
- GREIMAS A.J., *Miti e figure*, trad. it. a cura di F. Marsciani, Esculapio, Bologna 1995.
- GREIMAS A.J. e COURTÉS J., *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* (1979), trad. it. di P. Fabbri, Bruno Mondadori, Milano 2007.
- HJELMSLEV L., *Prolegomena to a Theory of Language* (1943), 2^a ed. americana a cura di F.J. Whitfield, University of Wisconsin Press, Madison 1961 (trad. it. *I fondamenti della teoria del linguaggio*, a cura di G.C. Lepschy, Einaudi, Torino 1968).
- IPPOLITA, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2016.
- JULLIEN F., *Le Nu impossible*, Seuil, Paris 2000.
- LORUSSO A.M., *Postverità. Fra reality tv, social media e storytelling*, Laterza, Bari-Roma, 2018.
- , “Fake news. Tra storie credibili e soggetti disimpegnati”, in *Quasi viventi. Il mondo digitale dalla A alla Z*, F. Cimatti e A. Maiello (a cura di), Codice, Torino 2024.
- LOTMAN J.M., *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985.
- MAIELLO A., “L'universo digitale tra ipermediazione e immediatezza”, in *Tik-Tok. Capire le dinamiche della comunicazione ipersocial*, G. Marino e B. Surace (a cura di), Hoepli, Milano 2023.
- MARINO G. e SURACE B. (a cura di), *TikTok. Capire le dinamiche della comunicazione ipersocial*, Hoepli, Milano 2023.
- MARRONE G., “L'invenzione del testo”, in «Versus. Quaderni di studi semiotici», 2007, n. 103-104-105, pp. 237-252.
- NANCY J.-L., *Corpus* (1992), trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.
- PAOLUCCI C., *Strutturalismo e interpretazione*, Bompiani, Milano 2010.
- , “Archive, patrimoine et mémoire. Un regard sémiotique sur la tiers-mondialisation du savoir à l'ère de la numérisation”, in *Vers un nouvel archiviste numérique*, V. Frey M. Treleani (a cura di), l'Harmattan/INA, Paris 2013, pp. 75-103.
- , “Pre-Truth: Fake News, Semiological Guerrilla Warfare, and Some Other Media and Communication ‘Revolutions’”, in «Media and Communication», vol. XI, 2023, n. 2, pp. 101-108.
- , “La lista come forma costitutiva del mondo contemporaneo. Archeologia di un archivista macchinico”, in *Prima dell'archivio. Il catalogo tra sogno e realtà*, Hoepli, Milano 2023.

- getti e oggetti*, D. Dal Sasso (a cura di), il Mulino, Bologna 2024.
- PONZIO J., “Scrivere l’istante: la *Vita Nova*”, introduzione a R. Barthes, *La preparazione del romanzo*, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- RASTIER F., *Sémantique interprétative*, PUF, Paris 1987.
- , *Faire sens. De la cognition à la culture*, Classiques Garnier, Paris 2018.
- REMOTTI F., *L’osessione identitaria*, Laterza, Bari-Roma 2010.
- THOM R., *Esquisse d’une Sémiophysique. Physique aristotélicienne et Théorie des Catastrophes*, InterEditions, Paris 1988.
- VIOLI P., “Identità e memoria nell’epoca di Google”, in *Nella rete di Google. Pratiche, strategie e dispositivi del motore di ricerca che ha cambiato la nostra vita*, V. Del Marco e I. Pezzini (a cura di), Franco Angeli, Milano 2017.

SITOGRAFIA

Video “Può accompagnare solo”, visibile qui:

<<https://www.youtube.com/watch?v=W9QIE1OytWg>>
(visto il 10/04/25).

WU MING, “L’amore è fortissimo, il corpo no. 2009-2019, dieci anni di esplorazioni tra Giap e Twitter”, consultabile qui:

<<https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/12/lamore-e-fortissimo-il-corpo-no-1-twitter-addio/>> e
<<https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/12/lamore-e-fortissimo-il-corpo-no-2-dieci-anni-di-twitter/>>
(consultati il 10/04/25).

Rappresentazioni di corpi umani negli spazi digitali.
Una prospettiva femminista intersezionale
ALESSIA FRANCO *

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2233>

ABSTRACT

Il saggio analizza le rappresentazioni dei corpi umani negli spazi digitali attraverso una prospettiva femminista intersezionale e decoloniale, evidenziando come le pratiche discorsive e le dinamiche tra utenti in questi spazi riproducano gerarchie coloniali, razziste, di genere e abiliste. Partendo dalla teoria della performatività di Judith Butler e dalla critica alla colonialità del potere, il saggio critica l'illusione di neutralità degli spazi digitali, mostrando come essi al contrario costituiscano luoghi di conflitto e negoziazione per la rappresentazione corporea. L'analisi evidenzia come le rappresentazioni dei corpi sui social media costituiscano dei dispositivi normativi, finalizzati al disciplinamento dei corpi (tra cui quelli razzializzati, queer e con disabilità) e dei soggetti. Rifacendosi alle prospettive decoloniali e femministe, il testo propone un'analisi materialista che metta in rapporto la rappresentazione inclusiva e la critica delle strutture economiche e coloniali, che interroghi sia la dimensione discorsiva che le sue condizioni materiali.

The essay analyzes the representations of human bodies in digital spaces through an intersectional and decolonial feminist perspective, highlighting how discursive practices and dynamics among users in these spaces reproduce colonial, racist, gendered, and ableist hierarchies. Drawing on Judith Butler's theory of performativity and critiques of the coloniality of power, the essay challenges the illusion of neutrality in digital spaces, showing instead that they constitute sites of conflict and negotiation for bodily representation. The analysis emphasizes how representations of bodies on social media act as normative devices aimed at disciplining bodies (including racialized, queer,

* Alessia Franco è dottoressa di ricerca in Filosofia e Storia della filosofia e assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

and disabled ones) and subjects. Drawing on decolonial and feminist perspectives, the text proposes a materialist analysis that connects inclusive representation to a critique of economic and colonial structures, interrogating both the discursive dimension and its material conditions.

L'illusione della neutralità degli spazi digitali

Il presente saggio si propone di introdurre la prospettiva teorica della ricerca “Teorie, filosofie e politiche dei corpi negli universi digitali network-connected”, in corso nell’ambito dell’omonimo PRIN 2022. Il saggio mira a elaborare una prospettiva concettuale utile per interpretare i “corpi testuali” come spazi di conflitto e negoziazione, coerentemente con gli obiettivi del PRIN mirati ad analizzare, attraverso un’indagine interdisciplinare, le strutture egemoniche di significazione negli universi digitali e le pratiche di scrittura e riscrittura dei corpi in Rete.

L’individuazione degli strumenti metodologici e teorici utili nello svolgimento di tale ricerca è articolata, perché un’analisi rivolta alle rappresentazioni dei corpi umani negli spazi digitali può attingere, dal panorama filosofico e teorico contemporaneo, a una varietà di strumenti critici e analitici. Nei tentativi di lettura di questa materia multiforme, stratificata e plurale – che ci si offre innanzitutto visivamente e testualmente nei social media – è emersa l’impressione che l’assunzione di una prospettiva di genere e femminista, più precisamente intersezionale, potesse mettere a fuoco determinati problemi e aspetti i quali, al contrario, sfuggono allo sguardo di altri femminismi, quale quello bianco e liberale, risultando alle loro prospettive semplicemente invisibili¹.

Un approccio da ridimensionare nel condurre questa analisi è quello euoforo tecno-ottimista, rappresentato da certe derive acritiche o insufficientemente critiche della visionaria filosofia cyborg² – si pensi a Sadie Plant³ – che

¹ Per una critica generale dei limiti del femminismo bianco, liberale o “civilizzazionale”, si veda: F. Vergès, *Un femminismo decoloniale*, Ombre Corte, Verona 2020; M. Lugones, I. Jiménez-Lucena e M. Tlstanova, *Genere e decolonialità*, Ombre Corte, Verona 2023; ma anche C. Arruzza, T. Bhattacharya e N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2019. Più in particolare, alcune letture mettono in evidenza come un femminismo bianco e liberale sia capace di registrare solo alcune forme di oppressione sistemiche, come l’omofobia o la misoginia, oscurando completamente l’intersezione tra queste e altre; addirittura, un femminismo con tali carenze critiche può operare un fiancheggiamento ideologico per politiche discriminatorie, razziste e islamofobiche, o per promuovere guerre imperialiste “civilizzatrici” per esportare i diritti delle donne nei Paesi “arretrati” (si veda S. Farris, *Femnazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Alegre, Roma 2019, e *Femminismi queer transnazionali* a cura di P. Bacchetta e L. Fantone, Ombre Corte, Verona 2023, che introduce il concetto di “islamofobia progressista”).

² D. J. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.

hanno interpretato gli spazi digitali come territori politici, quali sono, ma adottando una postura ingenua, almeno rispetto a certi aspetti. Tale approccio, di fronte alla presunta neutralità degli spazi digitali e alla proliferazione degli infiniti alter ego virtuali che li avrebbero popolati, contraddistinti da nickname di fantasia privi di qualunque identificativo immediato, riteneva che “dietro uno schermo, ognuno poteva essere ciò che voleva”⁴: l’oscuramento dell’identità online veniva letta come una promessa di libertà illimitata, non solo di rappresentare i soggetti, ma di costruirli normativamente secondo nuove grammatiche svincolate da sesso, genere e perfino specie. Nonostante la filosofia cyborg avesse auspicato il superamento delle costrizioni imposte dai binarismi tradizionali⁵, la realizzazione di tale superamento si è rivelata tutt’altro che automatica – perché essa si verificasse non è stato, cioè, sufficiente il mero accesso a nuovi strumenti tecnologici: al contrario, per comprendere l’eventuale portata emancipativa o meno di tali strumenti, si è rivelato necessario evidenziarne la conformazione politica, oltre ad analizzarne le condizioni d’uso, gli effetti sociali, nonché gli oggetti discorsivi, culturali e simbolici che attraverso di essi vengono prodotti. La Rete e le sue possibilità espressive e rappresentative, celebrate come dotate del “potere di azzerare le differenze e [...] costruire nuove identità”⁶, ma rivelatesi invece un campo tutt’altro che pacificato, richiedono un approccio meno euforico e più cauto.

³ S. Plant, *Zero, uno. Donne digitali e tecnocultura*, Luiss University Press, Roma 2021.

⁴ D. Huyskes, *Tecnologia della rivoluzione. Progresso e battaglie sociali dal microonde all’intelligenza artificiale*, Il Saggiatore, Milano 2024, p. 111.

⁵ Prima che si sviluppasse l’attuale dibattito sul cyborg, il post-umano e i rapporti tra nuove tecnologie e diseguaglianze di genere, questa prospettiva tecno-ottimista radicale era stata avanzata dalla femminista visionaria Shulamith Firestone. Nel suo testo fondamentale, *La dialettica dei sessi*, Firestone individuava l’origine materiale dell’oppressione sociale delle donne nell’eterodeterminazione biologica, e in particolare nelle differenze biologiche rispetto ai ruoli riproduttivi, che sarebbe stato possibile rimuovere grazie al progresso tecnologico. La tecnologia determinante nell’ottica dell’abolizione dell’oppressione delle donne sarebbe stata costituita dall’uso diffuso e democratico dell’utero artificiale: l’ectogenesi, gratuita e di libero accesso per chiunque, avrebbe distribuito socialmente gli oneri della gravidanza e annullato l’obbligo naturale per le donne di sottomettersi al trauma, fisico e psicologico, del parto e del periodo *post-partum*, rendendo di fatto inconsistente il binarismo di genere e contrastando il determinismo biologico della sottomissione della donna nell’abolirne di fatto le condizioni materiali (cfr. S. Firestone, *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardo-capitalistica*, Guaraldi, Firenze 1971).

⁶ D. Huyskes, *Tecnologia della rivoluzione*, cit., p. 111.

Alle derive visionarie dell'ottimismo tecnologico – per le quali la tecnologia si configura in quanto tale come forza emancipativa capace di sovvertire binari-smi e gerarchie, *in primis* di genere – è necessario contrapporre una prospettiva di genere ma critica e materialista. Proprio perché le rappresentazioni corporee coinvolgono una complessa articolazione di questioni e dimensioni, ritengo indispensabile attingere a strumenti critici che, pur includendo le identità storicamente marginalizzate e queer⁷, rifiutino l'ottimismo smaccato, servendosi piuttosto di prospettive materialiste, decoloniali e tecno-critiche.

Nel definire la prospettiva adottata, è importante fissare un punto di partenza teorico: i termini “corpi”, “materia”, “scorporare”, “materialisti” cui ho fatto ricorso nelle battute precedenti vanno intesi nel senso più proprio, quello del rimando a una effettiva materialità corporea, benché si tratti di rappresentazioni “digitali” o “virtuali”⁸. Urge infatti scongiurare il rischio, insito nell'uso comune del termine “digitale”, che i corpi rappresentati in tali spazi vengano considerati sotto l'aspetto di mere immagini fittizie, vale a dire privi di corrispondenza con ogni soggetto “reale” e incapaci di imprimere effetti “concreti” fuori dalla Rete. Tale valenza del termine “digitale” permette che nel dibattito pubblico quanto è connotato da questo termine, specialmente in riferimento ai social media, venga (fra)inteso come meramente immateriale e scevro da implicazioni politiche, oppure, nel migliore dei casi, relegabile in senso molto generale ad un ambito meramente simbolico. Al contrario, è im-

⁷ Il mio riferimento alle “identità” storicamente marginalizzate si inscrive in una prospettiva intersezionale, volta a individuare assi di dominio *sistemici* e a criticare le pratiche di esclusione che producono tali identità (di classe, razza, genere, abilità) come alterità o minoranze; l'impiego del termine è dunque inteso a individuare le posizioni situate a partire dalle quali è possibile articolare una critica multidimensionale alle strutture di potere, e non ad avallare rivendicazioni identitarie particolaristiche, individualistiche, settarie o meramente affermative nel solco del *minority model* americano, le quali, oltre a fornire strumenti analitici molto parziali, atomizzano i soggetti politici, rischiando di frantumare il fronte intersezionale delle lotte collettive.

⁸ Distinzioni particolari meriterebbero i meri personaggi del tutto fittizi, come i “corpi senza ombra” delle/gli “influencer digitali”: si tratta di personaggi creati da team di digital creator, copywriter e altre figure professionali per imitare le dinamiche sociali delle/gli influencer, e si caratterizzano per la capacità di interazione con l'utenza (al riguardo si veda: D. Sisto, *Virtual influencer. Il tempo delle vite digitali*, Einaudi, Torino 2024). Comunque, ai fini del mio ragionamento, anche le rappresentazioni di corpi “immateriali” e di personaggi fittizi possiedono una propria materialità e una propria politicità, non solo nei termini concreti della loro produzione ma anche sotto l'aspetto degli effetti che producono e delle norme da cui sono informati.

portante evidenziare come la rappresentazione dei corpi negli spazi digitali e le dinamiche che si producono tra essi corrispondano a processi di soggettivazione determinati e a pratiche che hanno una materialità, una storia, specifiche condizioni di produzione e applicazione, implicazioni politiche la cui “realtà” non è limitata ai confini degli spazi digitali, del simbolico o dell’immaginario.

Per quanto io intenda evidenziare le continuità tra il “mondo reale” e gli spazi “digitali” che ospitano le rappresentazioni dei corpi, è innegabile che i processi di soggettivazione e rappresentazione propri degli spazi digitali si producano e realizzino attraverso modalità peculiari – strumenti, linguaggi, limiti – irriducibili a quelli del luogo di incontro fisico⁹: sebbene altrettanto reali, essi richiedono dunque un’indagine consapevole delle loro specificità. Condividendo la convinzione che, in generale, “la riflessione sulla tecnologia [sia] una riflessione intrinsecamente femminista”¹⁰, ritengo necessario indagare le specificità degli spazi digitali – dalle condizioni di accesso alla Rete alle modalità di fruizione dei social media rispetto ai temi del corpo, della soggettivazione e della rappresentazione – in una prospettiva dichiaratamente critica.

Per analizzare le rappresentazioni dei corpi in Rete, anche al fine di osservare o comprendere meglio la materialità di queste, sia sotto l’aspetto della concretezza dei processi che le costituiscono sia sotto l’aspetto dell’impatto di queste sulla “vita reale” delle persone fuori dalla rete, è importante operare una distinzione metodologica preliminare: quella tra le rappresentazioni del *corpo proprio* e le rappresentazioni di *corpi altrui*. Questi due gruppi di rappresentazioni non rispondono infatti alle stesse logiche né originano dalle medesime pratiche: le prime – elaborate e proposte dal soggetto stesso per rappresentare il proprio corpo attraverso avatar realizzati creativamente, ri-

⁹ Riferendosi agli assembramenti di corpi con fini politici, Butler scrive che i corpi, nel riunirsi “nelle strade, nelle piazze o in altre forme di spazio pubblico (*inclusa quella virtuali*)”, esercitano “un diritto plurale e performativo di apparizione” (J. Butler, *L’alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017, p. 22, corsivo mio): pur specificando che gli assembramenti fisici nelle piazze o nelle strade hanno una propria specificità rispetto ai raduni “virtuali”, Butler riconosce la concretezza degli spazi digitali quali spazi pubblici a tutti gli effetti.

¹⁰ L. Tripaldi, *Gender tech. Come la tecnologia controlla il corpo delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 127. Per una prospettiva femminista sulla tecnologia, si veda anche D. Huyskes, *Tecnologia della rivoluzione*, cit. e H. Hester, *Xenofemminismo*, NERO, Roma 2018.

produzioni fotografiche o video più o meno modificate o “filtrate” – assolvono a funzioni radicalmente diverse da quelle fruibili in qualità di osservatrice/tore di corpi altrui, specie se caricati di particolari significazioni politico-ideologiche. Si pensi ad esempio a come i corpi delle donne, delle persone migranti, musulmane, sinti o rom, queer, trans o non binarie possono essere rappresentati da terze parti, allo stesso tempo non concedendo spazio all'autodeterminazione e veicolando interpretazioni interessate. Considerando quest'ultimo aspetto, recuperando un esempio tratto dall'uso dei media tradizionali, sono eloquenti le caricature antisemite diffuse dalla propaganda nazista, che proprio della rappresentazione fisica grottesca, mostruosa o temibile dell'ebrea/o facevano la propria forza comunicativa e politicamente demonizzante. Qui si vuole porre l'attenzione anche su un'altra sfumatura, altrettanto normativa e forse più pervasiva, della rappresentazione del corpo *altrui* – vale a dire di un'altra persona, ma anche altra/o rispetto al canone egemonico: non si tratta di osservare solo la funzione demonizzante della rappresentazione, ma anche quella produttiva, positiva. Alle rappresentazioni grottesche dei modelli di cui si vuole scoraggiare l'imitazione facendoli apparire degni di derisione o disgusto – esempi estremamente comuni sono quelli dell'uomo che non corrisponde a determinati requisiti estetici considerati egemonicamente “virili”, come la muscolatura imponente o l'alta statura, oppure la lesbica *butch* – corrispondono le rappresentazioni positive, quelle che mostrano come una persona *dovrebbe essere*, veicolate da rappresentazioni lusinghiere.

In questa prospettiva produttiva, “le tecnologie possono prescrivere le nostre identità”¹¹. Le pratiche tecnologiche che definiscono e influenzano le rappresentazioni di genere, così come altre dimensioni delle rappresentazioni dei corpi, sono correlate, in modi seppur spesso poco evidenti o immediati, ad alcuni meccanismi della produzione capitalistica e della riproduzione sociale, alla promozione di modelli culturali e ideologici neoliberisti, al colonialismo e alla

¹¹ D. Huyskes, *Tecnologia della rivoluzione*, cit., p. 186. Si veda in particolare il capitolo “Classificare l'inclassificabile” (pp. 147-199), che analizza criticamente le pressioni normative insite nelle rappresentazioni corporee veicolate dai modelli di IA. Tra gli esempi discussi da Huyskes ci sono la predefinizione del colore della pelle come bianco, con necessità di specificare manualmente altre tonalità, e la riproduzione automatizzata di stereotipi razzisti e di genere, come l'associazione tra mansioni poco qualificate (ad esempio lavori di pulizia) e soggetti razzializzati contrapposta alla rappresentazione di professioni prestigiose attraverso corpi bianchi.

colonialità del sapere e del simbolico, agli equilibri ecologici, ad alcuni aspetti critici della globalizzazione¹². Un approccio femminista intersezionale può aiutarci a cogliere la complessità di questi intrecci e a individuare non solo le diverse dimensioni delle identità rappresentate negli spazi di interazione digitali, ma anche le dinamiche, i processi e le pratiche che contribuiscono a produrle.

Dispositivi normativi e resistenze dei corpi negli spazi digitali

Gli strumenti critici del femminismo intersezionale ci permettono quindi non solo di indagare il modo in cui l'accesso agli spazi digitali e alle tecnologie, la visibilità e la rappresentazione dei corpi siano influenzati da strutture di potere e pervasi da logiche normative, ma anche di interrogare le articolazioni testuali verbali e visuali lungo i diversi assi di dominio nello spazio digitale. Non si tratta infatti soltanto di ricercare i modi in cui il concetto di corpo si declina online, né di esplorare le specificità di questi spazi in un'ottica di soggettivazione politica, né di mappare le disparità nell'accesso differenziato alle tecnologie e alla comunicazione. Si tratta anche di comprendere in che misura e attraverso quali strumenti produttivi certe rappresentazioni egemoniche si impongono come normative, influenzando anche in modo coercitivo l'espressione del sesso, del genere e di altre dimensioni della corporeità. Qui l'intersezionalità diventa lo strumento dirimente, permettendo di estendere l'osservazione ad altri aspetti costitutivi della rappresentazione corporea, quali connotazioni di razza, etnia, classe, orientamento sessuale e altre ancora, che al pari di sesso e genere costituiscono occasioni di esclusione e di marginalizzazione, e si configurano come oggetti di conflitto e negoziazione. Intendo soffermarmi in particolare sulle rappresentazioni dei corpi non conformi, intesi come corpi che resistono ai canoni egemonici – non solo estetici –, e sulle identità storicamente marginalizzate; per individuare le modalità di tali resistenze e mappare le strategie e gli spazi in cui esse si realizzano negli spazi digitali, sottolineo l'importanza dell'attivismo digitale¹³,

¹² Cfr. L. Tripaldi, *Gender tech*, cit., pp. 71-72.

¹³ Rimando alle numerose attiviste che si servono di diverse piattaforme sociali e spazi digitali per veicolare analisi critiche su temi sensibili come il razzismo sistematico verso le/gli italiane/i di seconda generazione, la transfobia, l'islamofobia, la grassofobia fino al linguaggio classista adottato da alcune testate giornalistiche, puntando a sensibilizzare soprattutto le persone più giovani tramite un linguaggio accessibile e diversi strumenti comunicativi.

che fornisce in questo senso preziosi riscontri.

Affrontare criticamente questi temi impone la messa in discussione del paradigma dell'eterosessualità normativa e la valutazione delle sue implicazioni e dei suoi effetti sui corpi rappresentati e connessi in Rete. Ciò induce a chiederci in che misura e come le pratiche che regolamentano la formazione del genere, e quindi anche la rappresentazione di genere dei corpi, finiscono per costituire l'identità e delimitarne di fatto i confini.

Osservare il canone egemonico delle rappresentazioni dei soggetti e dei loro corpi, e constatare come esso, più immediatamente ed epidermicamente, promuova le rappresentazioni di persone cis ed eterosessuali a discapito di quelle trans e non eterosessuali, significa assumere la critica queer nel contestare la presunta naturalità e universalità dell'eterobinarismo, il quale, operando normativamente, costituisce un paradigma fobico nei confronti delle identità marginalizzate e dei corpi non conformi. Se nei media tradizionali tale operazione poteva essere interpretata in modo sufficientemente esaustivo attraverso le categorie di una estetica egemonica (corpi belli *versus* corpi brutti), finalizzati alla fruizione passiva in chiave commerciale o propagandistica, nei media che stiamo considerando questa stessa lettura appare più complessa: nei nuovi spazi digitali non ci si limita al consumo visivo di corpi belli più o meno fintizi, come i volti sulle copertine delle riviste o delle pubblicità, ma vengono consegnati ampi spazi alla rappresentazione *soggettiva*, della singola fruitrice/tore chiamata/o a presentarsi e rappresentarsi attraverso testi e immagini che, nell'ambito semiotico e cognitivo di quello che Preciado chiama "il regime della differenza sessuale"¹⁴, saranno decodificati innanzitutto in chiave sessuata, cioè in direzione dell'attribuzione di identità sessuali e di genere. Nel produrre la propria autorappresentazione, l'utente si trova immediatamente immersa/o all'interno di un regime semiotico e simbolico, di un complesso di norme non solo estetiche, ma politiche, identitarie o anti-identitarie, ed esposta/o alla marginalizzazione o a fenomeni come l'*hate speech*, nella misura della sua non-conformità a tali norme.

Il paradigma egemonico eteronormativo, il regime della differenza sessuale di cui parla Preciado, si pretende non solo universale ma anche pre-storico e

¹⁴ P.B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, Fandango, Roma 2021.

pre-discorsivo. Ma al contrario, per dirlo con Butler, “i corpi sono, in un modo o nell’altro, *costruiti*”¹⁵: pur nella loro materialità¹⁶, restano oggetti di discorso, prodotti discorsivi, soggetti a normalizzazione, a significazione e ad eventuale risignificazione¹⁷. Le condizioni della rappresentazione dei corpi devono essere considerate non solo nella loro storicità e secondo le caratteristiche (tecniche, testuali, formali, espressive, estetiche) dei mezzi in cui appaiono, gli spazi digitali appunto, ma devono anche essere considerate criticamente nella loro natura di oggetti discorsivi costituiti come esiti di equilibri mutevoli, negoziazioni, resistenze e contestazioni. Naturalmente, sono in particolare i corpi non conformi a configurarsi come protagonisti delle modalità di abitazione degli spazi digitali resistenti alla normatività delle rappresentazioni egemoniche, nelle loro diverse declinazioni (eterobinarie, misogine e transfobiche, bianche e razziste, abiliste, classiste).

Con riferimento al genere, ci richiamiamo – oltre che al buon senso confortato dagli studi antropologici, che demistificano la pretesa naturalità del genere mostrandone la natura di costrutto sociale soggetto a negoziazioni e variazioni nel tempo e nelle diverse società – alla teoria della performatività di Judith Butler¹⁸, la cui riflessione sulla relazionalità costitutiva dei corpi e sulla valenza politica delle loro alleanze fornisce ulteriori strumenti teorici¹⁹. Il genere viene prodotto attraverso dispositivi normativi che operano discorsivamente per regolare la corporeità, plasmando i corpi stessi: le norme a tale

¹⁵ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Castelvecchi, Roma 2023, p. 16 (corsivo nel testo).

¹⁶ Materialità che, nella stessa prospettiva butleriana, occorre tenere concettualmente salda: il fatto che il corpo sia prodotto da processi e pratiche di significazione non lo smaterializza affatto; al contrario, il corpo *si materializza* attraverso tali processi. La dimensione discorsiva della corporeità non confligge con la sua materialità, ma al contrario Butler sottolinea la materialità dei significanti stessi e l’indissolubilità della relazione tra significazione e materialità (cfr. ancora *Corpi che contano*, ma anche J. Ponzio, “Atti performativi e costituzione della corporeità nel pensiero di Judith Butler”, in «Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio», 2018, numero speciale SFL, pp. 124-135, che ricostruisce anche la progressiva problematizzazione da parte di Butler del rapporto tra corpo e linguaggio e della identificazione della materialità corporea con una materialità sempre testuale).

¹⁷ Judith Butler assume il drag come un esempio di rappresentazione risignificata e ambivalente (cfr. J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. 177-192).

¹⁸ J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁹ J. Butler, *L’alleanza dei corpi*, cit.

scopo configurate fondano la propria efficacia e autorità sulla ripetizione, intesa come pratica citazionale delle norme e come iterabilità performativa²⁰, sulla strategia dell'abiezione, che Butler riprende e politicizza a partire dal concetto psicoanalitico di Julia Kristeva²¹, e sull'individuazione di campi di anomalia, la cui funzione positiva è analizzata da Michel Foucault²².

È possibile avanzare una lettura analoga per altre dimensioni della rappresentazione corporea, come la razza, parimenti contrabbandate storicamente come meri dati corporei e biologici, naturali, pre-discorsivi. Come il femminismo ha ampiamente dimostrato con riferimento al genere²³, la naturalizzazione di una dimensione della soggettività e della corporeità assolve una duplice funzione: spacciarla per eterna e immutabile, destinale, nonché imporla normativamente in quanto unica opzione appunto “naturale”, con il suo corredo di codici stereotipici estetici e comportamentali da riprodurre. In merito alla dimensione razziale, mi richiamo alla prospettiva di Aníbal Quijano²⁴, la cui critica decoloniale all'idea europea e strettamente moderna di razza ne demistifica la pretesa naturalità, evidenziandone la storicità²⁵ e la funzione politica

²⁰ Concetto che Butler sviluppa, applicandolo al genere, in *Corpi che contano* a partire dall'iterabilità di Derrida (*Firma evento contesto*, in J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424). Sulla libertà con cui Butler fa uso di tale concetto, o sulle possibili ambiguità di tale uso, anche in rapporto alla distinzione austiniana fra atto illocutorio e atto perlocutorio, si veda J. Ponzio, op. cit.

²¹ Il concetto, proposto in J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981, viene sviluppato da Butler in *Corpi che contano*, cit.

²² M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2021; per le strategie positive messe in opera a partire dall'individuazione delle sessualità periferiche e della dimensione dell'anomalia nella sessualità, si veda anche Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Feltrinelli, Milano 2021.

²³ Cfr. S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1991.

²⁴ Cfr. R. L. Segato, “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, in Ead., *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires 2015, pp. 35-67 (e in particolare le pp. 52-54).

²⁵ Per Quijano, “la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros” [“la codificazione delle differenze tra conquistatori e conquistati nell'idea di razza, vale a dire, una presunta differente struttura biologica che collocava gli uni in una situazione di naturale inferiorità rispetto agli altri”, trad. mia], (A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Id., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires 2015, pp. 35-67).

di produzione di gerarchie coloniali; e all'analisi di Rita Segato²⁶ della razza come costrutto performativo, intesa come *signo* materializzato attraverso pratiche discorsive, politiche coercitive, rituali di violenza. La razza, così demistificata – non destino biologico ma dispositivo di potere coloniale –, consiste in una costruzione necessaria per l'amministrazione coloniale dei corpi, non limitandosi a costituire una cornice epistemologica adibita a legittimare strumenti giuridici iniqui e segregativi, ma producendo attivamente le condotte che è “naturale” e “normale” aspettarsi dai soggetti secondo le connotazioni razziali dei loro corpi. Questi strumenti teorici decoloniali permettono di evidenziare e osservare criticamente le componenti normative delle rappresentazioni dei corpi razzializzati negli spazi digitali, come delle interazioni, spesso violente, tra utenti che accompagnano le rappresentazioni dei soggetti razzializzati indocili ai dispositivi razziali e coloniali.

Un'analoga critica può essere estesa alle disabilità, spesso strumentalizzate come legittimazioni ideologiche di pratiche segregative²⁷. Anche le disabilità, infatti, assumono una valenza normativa laddove determinate condizioni corporee, interpretate come mere materialità oggettive o pre-discorsive, fungono

Aires 2014, pp. 777-832: p. 778), costituisce uno dei due assi del “nuevo patrón de poder” [“nuovo modello di potere”] coloniale, insieme all'articolazione di tutte le forme storiche del lavoro intorno al capitale e al mercato mondiale. L'analisi di Quijano non solo evidenzia con forza la storicità dell'idea di “razza”, ma la colloca precisamente nel tempo, facendo coincidere la sua nascita con quel “mismo día” [“stesso giorno”] in cui (come titola una sua celebre intervista del 1991 riportata in bibliografia) nascono la modernità, il capitale e l'America Latina.

²⁶ R. L. Segato, “Raza es signo”, in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo, Buenos Aires 2007, pp. 131-150. Sull'istituzione delle razze come dispositivi politici a partire da un *continuum* biologico, si veda anche: M. Foucault, *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2020, p. 220.

²⁷ La parentela tra gli studi critici sulle disabilità e una prospettiva femminista e queer è consolidata, sia in riferimento alle loro prospettive teoriche sia per quanto riguarda il loro orizzonte pratico e politico. Ad es., si veda: E. Costantino ed E. Valtellina, “I *Critical Disability Studies* contemporanei: intersezioni”, in *Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, E. Valtellina (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 49-97; A. Vanolo, *La città autistica*, Einaudi, Torino 2024, che, dalla particolare prospettiva all'interno dei *disability studies* relativa all'autismo, evidenzia lo stesso nesso tra il movimento per la neurodiversità e gli approcci queer al tema delle diversità (“Si tratta di sviluppare una visione politica, relazionale e fluida delle identità, incluse quelle neurologiche”, ivi, p. XII; si veda anche il capitolo “Tattiche queer”, pp. 68-80).

da giustificazione autoevidente per pratiche di esclusione, di marginalizzazione o di invisibilizzazione. In questo caso, gli strumenti critici di riferimento sono quelli sviluppati dai *disability studies* nei termini di “politiche di disabilitazione” e produzione culturale della disabilità²⁸, che forniscono una lettura critica e politica spostando il focus dalla disabilità in sé, ridotta a mero dato fisico o biologico, ai dispositivi sociali e culturali che la producono, rivelando come l’esclusione delle persone con disabilità si radichi negli spazi fisici e simbolici preclusi ai corpi non conformi. Adottando una postura simile a partire da un campo specifico di interesse nell’ambito dei *disability studies*, vale a dire quello delle neurodiversità, Vanolo scrive che l’autismo – ma ciò può essere inteso estensivamente rispetto a qualunque disabilità – “è vissuto all’interno di relazioni sociali, poiché non si tratta esclusivamente di un attributo del soggetto, ma come per altre categorie identitarie (genere, sessualità, disabilità) prende forma anche attraverso eventi, azioni, incontri, discorsi”²⁹. Applicata agli spazi digitali, tale prospettiva permette di indagare non solo le limitazioni subite da persone con disabilità nell’accesso a tali spazi, ma anche le forme di violenza simbolica legate alla loro rappresentazione testuale e visiva. Si pensi alla spettacolarizzazione del corpo “diverso”, alla retorica caritativole o all’ *inspirational porn*³⁰, che non solo riducono la varietà delle esperienze delle persone con disabilità a determinati stereotipi³¹, ma selezionano, promuovono e impongono loro le condotte o attività considerate appropriate, mentre quelle viceversa considerate inappropriate vengono scoraggiate, attraverso lo stesso tipo di imposizione positiva, attuando pratiche di svalorizzazione, colpevolizzazione, patologizzazione, ghettizzazione culturale. Tali politiche e pratiche disabilitanti contribuiscono alla produzione delle persone con

²⁸ Mi riferisco alla critica elaborata dal Modello Sociale inglese della disabilità, e in particolare a M. Oliver, *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Ombre Corte, Verona 2023.

²⁹ A. Vanolo, *La città autistica*, cit., pp. XII-XIII.

³⁰ Concetto coniato dalla giornalista e attivista Stella Young (S. Young, “We’re not here for your inspiration”, in «Ramp up. Disability. Discussion. Debate», 2 luglio 2012, consultabile qui: <<https://www.abc.net.au/rampup/articles/2012/07/02/3537035.htm>>, consultato il 24/04/25).

³¹ Sul tema degli stereotipi sulle persone con disabilità all’interno dei social media, in una prospettiva strettamente semiotica, si veda C. Paolucci, P. Martinelli e M. Bacaro, “Can we really free ourselves from stereotypes? A semiotic point of view on chichés and disability studies”, in «Semiotica», 2023, n. 253, pp. 193-226.

disabilità quali soggetti e alla costruzione dell'immaginario collettivo, come anche dei comportamenti delle altre persone e delle istituzioni nei loro confronti; tali pratiche si realizzano attraverso il discorso pubblico, l'immaginario costruito e veicolato attraverso i media tradizionali e meno tradizionali, le rappresentazioni generalmente informate da uno sguardo passivizzante e infantilizzante, spesso spettacolarizzante, caritativo o ispirazionale³².

Una prospettiva femminista intersezionale, e più precisamente decoloniale, è utile per osservare ulteriori aspetti della normatività egemonica, proponendo uno sguardo critico anche sulla relazione tra Occidente ed ex-colonie, sulla sua materializzazione nei processi di soggettivazione, di subalternizzazione (estetica, linguistica, epistemica) e di esclusione che informano le rappresentazioni dei corpi negli spazi digitali. In tale quadro è possibile ad esempio problematizzare l'esclusione, la marginalizzazione o la normalizzazione coercitiva di corpi etnicamente connotati, razzializzati o colonizzati, corpi che attraverso modelli estetico-discorsivi mediati da visualità e linguaggi bianchi, liberali ed occidocentrici subiscono pressioni normalizzanti in direzione di un canone e di standard presentati come universali. Non va trascurato come tale normalizzazione coloniale assuma declinazioni specifiche nell'ambito della rappresentazione di genere e sessuale: si pensi ad esempio all'ambivalente pratica di esotizzazione e repressione dei corpi queer non occidentali, costretti a negoziare non solo con l'eteronormatività ma con un immaginario coloniale che riduce le loro identità a folklore in ottica di consumo.

Un ulteriore livello d'indagine è costituito dalle implicazioni politiche delle pratiche normative proprie del paradigma egemonico eterosessuale, individuando le categorie del discorso politico sottese a certe rappresentazioni normative dei corpi: ci si può interrogare su come esse plasmino le identità e influenzino la percezione pubblica delle soggettività. Nei contesti digitali, le pratiche attraverso cui le identità vengono prodotte e definite si articolano attraverso discorsi e modalità espressive dall'effetto ambivalente: se da un lato infatti possono accrescere la visibilità e promuovere l'inclusione di identità

³² Enrico Valtellina, in una recentissima panoramica dei *disability studies*, si sofferma sul lavoro di Paul K. Longmore, sulla sua critica della spettacolarizzazione della disabilità e sul ruolo determinante del discorso pubblico nell'informazione dei rapporti con le persone con disabilità (E. Valtellina, "Disability Studies: prospettive critiche", in *Teorie critiche della disabilità*, cit., p. 35).

minoritarie o marginalizzate, dall'altro, e prevalentemente, possono fungere da strumenti di marginalizzazione, distorsione o negazione attiva delle rappresentazioni non conformi. Questo aspetto solleva questioni significative sulla democraticità degli spazi digitali, con riferimento alla possibilità di garantire un'espressione inclusiva delle identità corporee – democraticità sulla quale, per altro, occorre non farsi illusioni nemmeno da altri punti di vista³³. Il potenziale di espressione nei contesti digitali può essere ostacolato dal funzionamento di algoritmi e policy di moderazione, oltre che da dinamiche di *engagement* e pratiche che dovrebbero caratterizzare, per la propria assenza, i cosiddetti ambienti *safe*: dai discorsi d'odio alla strumentalizzazione politicizzata delle rappresentazioni corporee, piegate in chiave razzista, misogina, transfobica, islamofobica, ziganofobica e altre.

La pressione normativa esercitata sulle rappresentazioni identitarie minoritarie o periferiche, mirata al loro oscuramento o alla promozione di una loro conformazione ai canoni egemonici, evidenzia alcuni limiti democratici degli spazi digitali, che anche in questa declinazione si confermano deludenti rispetto alla speranza, già menzionata in apertura, che potessero costituire una “via di fuga dalle costrizioni delle categorie identitarie essenzialiste”³⁴. Queste criticità non possono essere risolte né attenuate significativamente senza uno studio critico e politico che analizzi tali spazi, le disparità di accesso ad essi, i loro usi possibili, le normative che li governano, i soggetti che ne detengono il controllo politico ed economico e le pratiche discorsive che li informano. Da qui l'urgenza di un'analisi materiale degli spazi digitali che, oltre al livello strettamente tecnico e “pratico”, investa anche, come ho cercato di suggerire in queste pagine, la dimensione del discorso, della rappresentazione e del simbolico. Si tratta di questioni, queste ultime, che è necessario sottrarre alle critiche mera mente “culturaliste” per ricondurle a un più ampio filone di teoria critica. Pur incorporando elementi progressivi e strumenti analitici mutuati dalle lotte per il riconoscimento, condivido l'osservazione di Nancy Fraser per cui, “anche se questi problemi sembrano essere qualcosa di diverso dall'economia politica,

³³ Cfr. Ippolita, “*La Rete è libera e democratica*”. *Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2014; S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

³⁴ D. Huyskes, *Tecnologia della rivoluzione*, cit., p. 118.

non possono essere realmente compresi astraendoli da essa”³⁵. Allo stesso modo, “la nuova importanza del ‘simbolico’ (il digitale e l’immagine, il loro commercio e Facebook)”³⁶ va analizzata in un quadro più ampio, che integri anche le dimensioni materiali, economiche e politiche.

³⁵ N. Fraser, *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggli*, Meltemi, Milano 2019, p. 23.

³⁶ Ivi, p. 22.

BIBLIOGRAFIA

- ARRUZZA C., BHATTACHARYA T. e FRASER N., *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2019.
- BACCHETTA P. e FANTONE L. (a cura di), *Femminismi queer transnazionali. Ombre Corte*, Verona 2023.
- BEAUVIOR DE S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Castelvecchi, Roma 2023.
- , *L'alleanza dei corpi*, Nottetempo, Milano 2017.
- , *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- COSTANTINO E. e VALTELLINA E., “I *Critical Disability Studies* contemporanei: intersezioni”, in *Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, E. Valtellina (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 49-97.
- DERRIDA J., *Firma evento contesto*, in Id., *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 393-424.
- FARRIS S., *Femonazionalismo. Il razzismo nel nome delle donne*, Alegre, Roma 2019.
- FIRESTONE S., *La dialettica dei sessi. Autoritarismo maschile e società tardocapitalistica*, Guaraldi, Firenze 1971.
- FOUCAULT M., *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, Feltrinelli, Milano 2020.
- , *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2021.
- , *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Feltrinelli, Milano 2021.
- FRASER N., *Capitalismo. Una conversazione con Rahel Jaeggi*, Meltemi, Milano 2019.
- HARAWAY D.J., *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 2018.
- HESTER H., *Xenofemminismo*, NERO, Roma 2018.
- HUYSKES D., *Tecnologia della rivoluzione. Progresso e battaglie sociali dal microonde all'intelligenza artificiale*, Il Saggiatore, Milano 2024.
- IPPOLITA, “*La Rete è libera e democratica*”. *Falso!*, Laterza, Roma-Bari 2014.

- LUGONES M., JIMÉNEZ-LUCENA I. e TLOSTANOVA M., *Genere e decolonialità, Ombre Corte*, Verona 2023.
- KRISTEVA J., *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali, Milano 1981.
- OLIVER M., *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Ombre Corte, Verona 2023.
- PAOLUCCI C., MARTINELLI P. e BACARO M., “Can we really free ourselves from stereotypes? A semiotic point of view on chichés and disability studies”, in «*Semiotica*», 2023, n. 253, pp. 193-226.
- PLANT S., *Zero, uno. Donne digitali e tecnocultura*, Luiss University Press, 2021.
- PONZIO J., “Atti performativi e costituzione della corporeità nel pensiero di Judith Butler”, in «*Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*», 2018, numero speciale SFL, pp. 124-135.
- PRECIADO P. B., *Sono un mostro che vi parla. Relazione per un'accademia di psicoanalisti*, Fandango, Roma 2021.
- QUIJANO A., “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in Id., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires 2014, pp. 777-832.
- , “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día”, intervista di N. Velarde, in «*ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura*», gennaio 1991, n. 10, pp. 42-57.
- SEGATO R. L., “Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder”, in Ead., *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Prometeo, Buenos Aires 2015, pp. 35-67.
- , “Raza es signo”, in *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo, Buenos Aires 2007, pp. 131-150.
- SISTO D., *Virtual influencer. Il tempo delle vite digitali*, Einaudi, Torino 2024.
- TRIPALDI L., *Gender tech. Come la tecnologia controlla il corpo delle donne*, Laterza, Roma-Bari 2023.
- VALTELLINA E., “*Disability Studies: prospettive critiche*”, in Id., *Teorie critiche della disabilità. Uno sguardo politico sulle non conformità fisiche, relazionali, sensoriali, cognitive*, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 11-48.
- VANOLO A., *La città autistica*, Einaudi, Torino 2024.
- VERGÈS F., *Un femminismo decoloniale*, Ombre Corte, Verona 2020.

YOUNG S., “We’re not here for your inspiration”, in «Ramp up. Disability. Discussion. Debate», 2 luglio 2012, consultabile qui:

<<https://www.abc.net.au/rampup/articles/2012/07/02/3537035.htm>>
(consultato il 24/04/25).

ZUBOFF S., *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*, Luiss University Press, Roma 2019.

La relazione tra corpo e testo nelle interazioni digitali

JULIA PONZIO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2234>

ABSTRACT

L’interazione digitale all’interno dei social media produce una trasformazione epocale del rapporto tra testo e corpo. Nell’orizzonte dell’interazione digitale che caratterizza i social media, il corpo non sta più “dietro” l’interazione comunicativa, non è più solo lo strumento di materializzazione dei segni, il punto di passaggio momentaneo, contingente ma necessario, che nel processo comunicativo fa da tramite da una mente all’altra; ma esso si trova, piuttosto, completamente esposto. Elaborando il concetto di “corpo testuale”, il saggio analizza le modalità di questa esposizione, mettendo in evidenza la complessità dei processi costitutivi dei corpi testuali e la loro dimensione relazionale.

The digital interaction within social media produces an epochal transformation in the relationship between text and body. In the horizon of digital interaction that characterizes social media, the body is no longer “behind” communicative interaction; it is no longer merely the instrument for the materialization of signs, nor the momentary, contingent but necessary point of passage that, in the communicative process, serves as a conduit from one mind to another, but is instead completely exposed. Elaborating on the concept of the “textual body,” the essay analyses the modalities of this exposure, highlighting the complexity of the constitutive processes of textual bodies and their relational dimension.

* Julia Ponzio è professoressa associata di Filosofia e Teoria dei Linguaggi presso l’Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Il dilagare della interazione digitale all'interno dei social media produce una trasformazione epocale del rapporto tra testo e corpo. Nell'orizzonte dell'interazione digitale che caratterizza i social media, il corpo non sta più "dietro" l'interazione comunicativa, non è più solo lo strumento di materializzazione dei segni, non è più il punto di passaggio momentaneo, contingente ma necessario, che nel processo comunicativo fa da tramite da una mente all'altra. Pensiamo a puro titolo di esempio all' immagine del *Corso di Linguistica generale* di Saussure in cui due corpi, rappresentati sino al collo, si fronteggiano collegati da linee che schematizzano i passaggi comunicativi¹. Il corpo qui è presente, ma in forma parzializzata e contingente: in questo tipo di rappresentazione il corpo diventa l'involucro materiale della soggettività pensante, auto-fondata e libera che traendo il pensiero da sé lo traduce in significanti che il corpo emette. Nel disegno dello schema comunicativo del *Corso di Linguistica Generale*, il corpo rimane ancorato alla sua definizione percettiva, senziente, che viene messa in evidenza dalle linee tratteggiate che collegano la bocca di ciascuna delle due teste (identiche) alle orecchie dell'altra.

All'interno dell'interazione nei "social media", invece, il corpo non ha più una funzione eminentemente percettiva, non è più un passaggio strumentalmente necessario e contingente nel processo della comunicazione, ma si trova completamente esposto. All'interno dei social media, il corpo non è più l'identico delle sue funzioni percettivo-trascendentali, ma si fa testo in una dimensione in cui l'orizzonte non verbale del corpo che si espone è spesso preponderante rispetto a quello verbale. In questa dimensione, l'operazione classica del soggetto che consiste nel definirsi attraverso l'"io sono" cambia completamente di senso. L'"io sono", all'interno dell'universo dei social media, non è più un autoreferenziale far riferimento a sé, non è più ripiegato nella ri-marca tautologica dell'"io sono quello che sono", ma diventa piuttosto un'operazione costruttiva, un gioco di travestimento e di posizionamento. Non si tratta più del "penso dunque sono", e neanche del "sono fatto così e così". Il gioco comunicativo consiste, piuttosto, nel collocare il mio corpo in relazione a qualcuno, ad un posto, ad una situazione, ad una posizione, ad un abbigliamento, ad una acconciatura, ad un atteggiamento, ad una coreografia,

¹ F. de Saussure, *Corso di Linguistica Generale*, trad. it. e cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 21.

dentro un meccanismo in cui l'intento non è tanto quello di confermarsi dentro un essere univoco, ma piuttosto quello di stupire, di mostrarsi in luoghi, atteggiamenti, relazioni e situazioni diverse da quelle in cui gli altri pensano di trovarci.

Questa operazione costruttiva a cui il corpo partecipa esponendosi è molto diversa da uno *storytelling*. In primo luogo, perché si articola dentro una temporalità discontinua, frammentaria, i cui frammenti non sono tenuti insieme né da connettori logici né da connettori temporali. In secondo luogo, per la massiccia presenza di frammenti che, invece di venire dal soggetto che si chiama “io” nel corpo esposto, sono citazioni, ricontestualizzazioni, estrapolazioni di testi provenienti da altrove.

Questa complessa costruzione dà luogo a ciò che potremmo chiamare un “corpo testuale”, che non è solamente una rappresentazione del corpo bloccata, gelata, come potrebbe avvenire, per esempio, in un ritratto, ma si configura, piuttosto, come il corpo vivo in relazione con quegli altri corpi testuali che costituiscono la sua “community”.

Il corpo testuale attraverso cui si interagisce con la *community* nei social media è dunque una “costruzione”, una “sintassi per frammenti”. Spesso si tende ad opporre l’idea della “costruzione” a quella del “reale”, attribuendo all’idea della costruzione una “leggerezza” che la realtà non ha: la costruzione viene spesso intesa come un gioco mutevole, poco serio, mentre invece la realtà avrebbe la serietà della persistenza. Tuttavia, i corpi testuali che appaiono nei network digitali determinano un corto circuito anche all’interno di questa fondamentale opposizione tra costruzione e realtà, poiché, pur essendo costruzioni, questi corpi testuali non presentano la leggerezza effimera del gioco, ma al contrario sono caratterizzati da una pesantissima “persistenza”. I corpi testuali rimangono scritti, fissi, rileggibili, ripetibili fuori dal loro contesto, archiviabili, immagazzinabili, dentro una persistenza ostinata che, come il reale o persino più di esso, può opporsi alla volontà di chi, in quei corpi, si riconosce. Ciò che succede negli universi digitali interattivi “mi” succede, mi coinvolge, mi ferisce, mi stravolge, mi cambia, cambia la mia autopercezione, e non è sufficiente spegnere il *device* che mi connette alla rete per interrompere la connessione tra me e il mio corpo testuale o i miei corpi testuali. Il corpo esposto nei social media diviene testo poiché i suoi pensieri, le sue sto-

rie, le sue rappresentazioni, i suoi dialoghi diventano testi scritti, memorie di archivio ripescabili, ricitabili e ricontestualizzabili². Prendiamo in considerazione il cyberbullismo, in cui un testo è in grado di ferire i corpi, di influenzare i comportamenti e persino di minacciare le vite; oppure situazioni come l'emulazione nella realtà di qualcosa vissuto in un videogioco; o ancora situazioni in cui è possibile stabilire relazioni con persone e gruppi indipendentemente dalla loro reale corrispondenza o persino esistenza nel mondo “non virtuale”. In queste situazioni non c’è solo un corpo che produce un testo, come nell’idea classica della comunicazione, ma c’è anche (e forse soprattutto) un testo che agisce su un corpo modificandone i comportamenti, l’autopercezione, l’identità e, potremmo dire usando un termine filosofico abusato, l’“Essere”.

Quando diciamo che un testo è in grado di agire sull’Essere di un corpo, è necessario precisare cosa chiamiamo “testo” e cosa chiamiamo “corpo”. Il “testo” non è il testo della tradizione filosofica occidentale, che veicola un significato, che deve essere decodificato e compreso in una dimensione comunicativa e teoretico-gnoseologica. Il “corpo” non è il corpo della tradizione filosofica occidentale, perché non è né la materialità del corpo biologico né il corpo percipiente, senziente e vivente. Il corpo che si muove interagendo con altri corpi negli universi digitali “è” i suoi segni, coincide con i suoi processi compositivi di scrittura e interagisce con altri corpi “in assenza” attraverso “schemi di lettura”, piuttosto che “in presenza” attraverso schemi percettivi.

Eco, in *Semiotica e filosofia del linguaggio*, definisce il testo come una catena coerente di enunciati oppure come un insieme di enunciati emessi simultaneamente e appartenenti ad almeno due o più sistemi semiotici differenti³. Il testo tradizionale è organizzato secondo una linea temporale o logica, in cui ogni segno è conseguenza del precedente e prepara il successivo. Pertanto, il testo tradizionale è lineare, coerente e concluso. Al contrario, i corpi testuali sono spesso non lineari, non coerenti e non conclusi in un divenire aperto e molteplice. I corpi testuali sono testi “sincrétici”⁴. Nei processi di scrittura di

² Cfr. J. Derrida, “Firma, Evento, Contesto”, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1992.

³ Cfr. U. Eco, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, pp. 64 e sgg.

⁴ Cfr. A. J. Greimas e J. Courtés, “Sincrétique” in Idd., *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1986.

questi testi sincretici non vi è la necessità di una costruzione preventiva dell'architettura del testo, né di una sua elaborazione in forma conclusa.

Ne *I limiti dell'interpretazione*, Eco riprende le modalità con cui la filosofia occidentale ha considerato la relazione tra scrittura e lettura, riassumendole in due punti di vista principali e opposti:

- a) Il significato del testo coincide con le intenzioni dell'autore;
- b) Il significato del testo è indipendente dalle intenzioni dell'autore, e deve essere ricercato sia nel contesto e nei sistemi di significazione dell'autore, sia nel contesto e nei sistemi comunicativi del lettore⁵.

Tuttavia, per analizzare i corpi testuali, è necessario andare oltre queste possibilità mutuamente escludenti, poiché nei corpi testuali le tradizionali dualità autore/lettore e scrittura/lettura vengono superate: una pagina personale all'interno di un social network, un blog, un videogioco interattivo in cui chi gioca si identifica con un personaggio della trama sono testi in cui non esiste una chiara distinzione tra la scrittura dell'autore e l'interpretazione del lettore. Se pensiamo, per esempio, alla possibilità di condividere contenuti, decontestualizzarli e ricontestualizzarli, possiamo vedere come la distinzione tra "interpretazione" e "uso" non sia chiaramente rintracciabile in questo tipo di testi. Inoltre, all'interno di questo tipo di testualità, la distanza temporale tra scrittura e lettura non è sempre presente: il lettore entra nelle trame della scrittura poiché, ad esempio, un commento lasciato su un social network o un'"azione" di un altro partecipante in un gioco *multiplayer* possono modificare istantaneamente la successiva costruzione del testo.

Parlare di "corpi testuali" vuole dire passare dall'idea di un corpo che percepisce ed è percepito all'idea di un corpo che legge ed è letto, trasformando così non solo la corporeità biologica ma anche la corporeità vivente-senziente in "materialità testuale".

Questa materialità testuale non risponde all'idea di testo come unità significativa in quanto i corpi testuali negli universi digitali si articolano fuori dai paradigmi della linearità logico-narrativa, fuori dalla coerenza e dalla conclusione, e si costruiscono senza uno schema che li precede, dentro una struttura molto simile a ciò che ne *La preparazione del Romanzo* Barthes chiama "Al-

⁵ Cfr. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, cap. 1.2.

bum”, distinguendolo dalla forma tradizionale del “Libro”⁶. Ciò significa che nel caso dei corpi testuali le modalità di connessione dei significanti sono molto più complesse che nei testi tradizionali, anche perché, come nel caso dei testi artistici, è spesso difficile operare la classica distinzione tra piano dell'espressione e piano del contenuto. Ciò che rende complesso analizzare i corpi testuali che interagiscono negli universi digitali è che essi scompigliano le tradizionali dualità autore/lettore e scrittura/lettura. Non si tratta solo del gioco delle condivisioni di contenuto attraverso cui faccio entrare nel corpo testuale che mi rappresenta segni prodotti da altri, ma si tratta anche, ad un livello più complesso, di tenere conto della presenza di un lettore “attivo”, che attraverso i propri commenti su un social, oppure anche attraverso una “azione” in un gioco *multiplayer*, può modificare istantaneamente la costruzione del testo, testo che si intesse, in tempo reale, all'interno del rapporto interattivo. Le interazioni tra corpi testuali sono molto diverse da quelle che coinvolgono il soggetto classicamente inteso o, se vogliamo, l’“autore”. Se ci riferiamo all'idea del soggetto moderno, il soggetto è completo, “al completo”, potremmo dire, prima di ogni possibile interazione comunicativa “si sa”, conosce il proprio essere ancor prima di enunciarlo, così come è completo il suo corpo, inteso come “carnalità” vivente-percettiva, in grado di mettersi in connessione immediata con il mondo circostante. I corpi testuali che si muovono negli universi digitali interattivi sono, invece, “in costruzione”, costruiti attraverso l'interazione, mobili a tal punto da non potere essere estrapolati dalle reti dentro le quali si intessono.

È interessante applicare a questa idea di corpo, che non risponde né al concetto di corpo biologico né a quello del corpo/carnalità vivente-senziente, la complessa concezione della *corporeità* che emerge dalla filosofia di Jean-Luc Nancy. Nancy interpreta la corporeità come dinamica tra *Corpus* e corpo. Ciò che Nancy chiama *Corpus* è un toccarsi che mette in relazione, una “sintassi senza ragione trascendentale” all'interno della quale il mio corpo singolare è già sempre coinvolto, senza che vi sia la mitologia di un momento “originario” in cui il mio corpo singolare precede la sua appartenenza ad una rete

⁶Cfr. R. Barthes, *La preparazione del Romanzo. Vol. II*, trad. it. di E. Galiani e I. Ponzio, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 295 e sgg.

relazionale⁷. Questa complessa dinamica descritta da Nancy si gioca, potremmo dire, su due dimensioni: la dimensione orizzontale che costituisce il *corpus*, ossia la rete relazionale in cui siamo già sempre coinvolti e che è costituita da una sintassi senza ragione trascendentale, e una seconda dimensione, che potremmo definire verticale, tra il piano relazionale e il piano della singolarità irriducibile che si muove all'interno di queste relazioni e si trova implicata in queste relazioni non solo a causa di convenzioni politico sociali, ma anche e soprattutto attraverso dinamiche che hanno a che fare con il desiderio. Il *corpus*, quindi, oltre che essere preso all'interno di una dinamica orizzontale che lo mette in relazione, è anche coinvolto in una dinamica verticale, di profondità, che è la dinamica tra *corpus* e corpo, che tira in ballo non solo una soggettività storico-sociale ma anche e soprattutto una singolarità desiderante, che tiene insieme gli elementi del *corpus* per attrazione rendendoli l'uno per l'altro insostituibili e facendo della loro relazione tutt'altro che un rapporto indifferente tra indifferenti. Il *corpus*, quindi la dimensione sociale-relazionale, in questo senso, non è qualcosa che “capita” al corpo facendone perdere il senso originario. Il rapporto tra *corpus* e *corpo* non è una dicotomia, una alternativa o un bivio, e neanche un incontro o una sintassi. Il rapporto tra *corpus* e corpo, così come Nancy lo descrive, non è un processo, non è un mutamento, non è una sublimazione, non è una realizzazione, non è un assorbimento. *Corpus* e corpo restano polarizzati in una tangenza senza compresenza, senza identificazione possibile. Il corpo è già *corpus*, è già la dimensione desiderante della relazione. In questa dinamica tra *corpus* e corpo, il corpo non è più né il corpo biologico, né il corpo carnale vivente-percipiente, ma si struttura dentro una dinamica tra il corpo desiderante e il *corpus* relazionale, dinamica che gli universi digitali interattivi non fanno che complicare. La dimensione attraverso la quale questo corpo testuale si relaziona non è più quella vivente-percipiente della carne, del carnale, ma piuttosto quella di uno spazio limite di pura esteriorità, vulnerabilità, esposizione, lontana da un rimando all'interiorità. Potremmo definire questa dimensione “pelle”, intesa come un confine che sconfina attraverso l'interazione, come un limite che tutto fa fuorché delimitare. Nelle interazioni digitali, questa pelle non è più una superficie da toccare dentro una tangenza sensoriale o sensuale, ma piutt-

⁷ Cfr. J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2024, pp. 45 e sgg.

tosto una superficie da leggere dentro una dimensione necessariamente semiotica, che complica il concetto di corpo attraverso quello di testo, e viceversa. Nella parte introduttiva de *La Farmacia di Platone* Derrida definisce il concetto stesso di “testo” attraverso un’immagine che ha a che fare con la pelle, con l’epidermide intesa come tessuto⁸. In questo saggio il testuale, il tessile e l’istologico rappresentano un gioco interpretativo all’interno del quale il testuale e l’istologico, quindi la scrittura e la pelle, sono tenute insieme dal “tessile”, ossia dall’immagine dell’intreccio, della trama, attraverso cui il testo, o il tessuto, si fa, ma anche si disfa, come nella tela di Penelope. Questo elemento del “tessuto”, della “trama” che tiene assieme il “testuale” e l’“istologico”, è ciò che fa sì che ogni qualvolta la pelle appare nel discorso derridiano essa non è mai “nuda”, ma si intravede, piuttosto, come luogo di accoglienza di un testo, di un tessuto, di una scrittura, dentro un meccanismo in cui, come nei corpi testuali che interagiscono negli universi digitali, il corpo non si dà mostrandosi, mettendo a nudo la propria pelle ma, al contrario, dentro travestimenti che ne sono la traccia. La cicatrice, la ferita, per esempio, sono elementi che appaiono spesso nel discorso derridiano per fare intravedere la pelle senza nominarla, per segnarla e consegnarla a narrazioni possibili. La traccia riveste, o meglio traveste, la pelle in un gioco complicato, in cui l’interpretazione non elimina dei veli approssimandosi al “nocciolo”, al “vero”, ma piuttosto scombiна i travestimenti, li riscrive, li reinterpreta. La questione del corpo si trasforma, in questo modo, nella questione della tecnica della costruzione dei corpi, in cui ciò che appare come pelle è invece un rivestimento così aderente che non si mostra, spacciando per nudo un corpo che non lo è, e per naturale un corpo che è sempre protesico. Queste tecniche, questi dispositivi sono, come dice Deleuze in *Due regimi di folli*, regimi definitori del visibile e dell’enunciabile⁹: si tratta cioè di dispositivi che travestono il corpo occultando il travestimento, mostrando una pelle che sembra nuda, un corpo che sembra biologico, un universo di relazioni che sembrano “fatti”, un insieme di rappresentazioni che sembrano “adeguate”. Gli universi comunicativi digitali moltiplicano questi dispositivi creando luoghi eterotopici, per usare una

⁸Cfr. J. Derrida, *La farmacia di Platone*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985, pp. 52 e sgg.
⁹G. Deleuze, *Due Regimi di folli e altri scritti*, trad. it di D. Borca, Einaudi, Torino 2010, p. 280.

espressione di Foucault¹⁰, in cui le regole del gioco stabiliscono come e con quali segni il corpo possa non solo comunicare con altri corpi, ma darsi, manifestarsi, muoversi, “essere” – potremmo dire con un termine metafisicamente pesante. Lavorare sulla moltiplicazione di questi dispositivi di costruzione di un soggetto incarnato non significa rivendicare un luogo della non-costruzione, una realtà nuda, un vero immediato, un me autentico, una singolarità neutra, ma significa piuttosto concentrare l’analisi sul cambiamento, su una trasformazione che non cambia solamente le modalità dei processi comunicativi ma, in maniera più profonda, altera i processi di soggettivazione e di modellazione del reale.

Preciado, in *Un appartamento su Urano*¹¹, scrive che gli schermi sono la nuova pelle del mondo, la pelle di una entità collettiva in via di soggettivazione. Questa nuova entità collettiva è costituita da corpi testuali le cui interazioni non obbediscono alle regole classiche di quello che Deleuze chiama il “dispositivo del soggetto”¹². Non si tratta più del soggetto che si auto-fonda prima di ogni relazione nella sua dimensione interiore che precede la dimensione semiotica, ma piuttosto di una dimensione relazionale semiotica che trasforma i corpi alterando i confini della loro pelle.

¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Eterotopia*, trad. it di S. Vaccaro e T. Villani, Mimesis, Milano-Udine 2010.

¹¹ P. B. Preciado, *Un appartamento su Urano*, Fandango, Roma 2020.

¹² G. Deleuze, *Due Regimi di folli e altri scritti*, cit., p. 280.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES R., *La preparazione del Romanzo. Vol. II*, trad. it. di E. Galiani e I. Ponzio, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- DELEUZE G., *Due Regimi di folli e altri scritti*, trad. it di D. Borca, Einaudi, Torino 2010.
- DERRIDA J., “Firma, Evento, Contesto”, in Id., *Margini della filosofia*, trad. it. di M. Iofrida, Einaudi, Torino 1992.
- , *La farmacia di Platone*, trad. it. di R. Balzarotti, Jaca Book, Milano 1985.
- ECO U., *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984.
- , *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
- FOUCAULT M., *Eterotopia*, trad. it di S. Vaccaro e T. Villani, Mimesis, Milano-Udine 2010.
- GREIMAS J. e COURTÉS J., “Sincrétique”, in Idd., *Sémiotique. Dictionnaire rai-sonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1986.
- NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2024.
- PRECIADO P.B., *Un appartamento su Urano*, Fandango, Roma 2020.
- SAUSSURE DE F., *Corso di Linguistica Generale*, trad. it. e cura di T. De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2005.

Carni digitali. L'esistenza senza limiti dei virtual influencer¹

DAVIDE SISTO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2235>

ABSTRACT

Il saggio intende descrivere e analizzare brevemente la vita e il significato dei virtual influencer nell'attuale mondo *onlife*. In primo luogo, il saggio vuole mostrare che la direzione verso cui ci stiamo muovendo è quella di un'Internet postumana, sempre più popolata da esseri artificiali. In secondo luogo, evidenzia come la creazione di questa Internet postumana dipenda dal significato assunto dal concetto di carne digitale, così come viene teorizzato in relazione al nostro modo di vivere nella dimensione online. Infine, il saggio si sofferma sul caso specifico dei virtual influencer, il quale rappresenta l'elemento di unione tra l'Internet postumana e le carni digitali.

The essay aims to briefly describe and analyse the life and significance of virtual influencers in today's *onlife* world. First, the essay aims to show that the direction we are moving toward is that of a posthuman Internet, increasingly populated by artificial beings. Second, it highlights how the creation of this posthuman Internet depends on the assumed meaning of the concept of digital flesh, as it is theorized in relation to the way we live in the online dimension. Finally, the essay dwells on the specific case of virtual influencers, which represents the unifying element between the posthuman Internet and digital flesh.

¹ Questo articolo fa parte delle attività da me svolte in merito alla fruizione di una borsa di ricerca relativa al progetto “Tecnologie digitali: implicazioni etiche”, svolto presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Trieste.

* Davide Sisto è assegnista di ricerca presso l’Università di Trieste.

Nel corso degli ultimi anni, tra le innumerevoli interpretazioni dell'attuale evoluzione tecnologica, si sta facendo strada una previsione tanto ardita quanto distopica: il futuro prossimo di Internet sarà inopinabilmente postumano. L'applicazione del concetto di postumano alla dimensione online ha poco a che vedere con il movimento culturale e filosofico che, prendendo piede negli ultimi decenni del Novecento, auspica la fine di cinquecento anni di umanesimo, per citare Hihab Hassan², in concomitanza con la crescita di un essere umano sempre più ibrido in virtù della tecnologia e di una relazione più stretta con gli animali non umani. Si intende, invece, la capacità maturata dall'intelligenza artificiale di riempire progressivamente gli svariati luoghi online, finora frequentati in maniera abituale dai prolungamenti digitali delle identità umane, di individui completamente creati al computer. Un articolo pubblicato su *Wired* in data 2 novembre 2024 riporta una serie di dati piuttosto indicativi a riguardo: si stima che già oggi su Instagram i bot costituiscano tra il 5% e il 15% dei profili, mentre in senso generale alcune piattaforme stimano che una percentuale che va dal 42% al 49,6% dell'intero traffico Internet sia determinato da bot³. In parallelo, non smette di attirare interesse la cosiddetta *Dead Internet Theory*⁴. I suoi fautori, a partire da alcune bizzarre riflessioni condivise all'interno dei forum di 4chan, ritengono che Internet, per come la conosciamo, sia già morta tra il 2016 e il 2017. Negli anni successivi al suo decesso sarebbe stata, infatti, popolata soltanto da contenuti generati dall'intelligenza artificiale, il cui scopo sarebbe quello di manipolare le nostre idee al fine di venderci prodotti commerciali, condizionare il nostro modo di votare e di interpretare i fatti sociali, economici e politici. Al di là del buffo complottismo inerente a questa teoria, è interessante notare come alla base della *Dead Internet Theory* vi sia una serie di informazioni che confermano quanto appena osservato, vale a dire la rapida scomparsa di siti web, blog, forum, ecc. Secondo un articolo del *Post*, pubblicato il 27 maggio 2024 e intito-

² H. Hassan, "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?", in «The Georgia Review», vol. XXXI, 1997, n. 4, pp. 830-850.

³ R. Pizzato, "Perché internet rischia di diventare postumana", in «Wired», 02 novembre 2024, consultabile qui: <<https://www.wired.it/article/internet-postumana/>> (consultato il 24/04/25).

⁴ Cfr. V. Marino, *Sei vecchio. I mondi digitali della Generazione Z*, Nottetempo, Roma 2023, pp. 70 sgg.

lato “I bot stanno disumanizzando internet”, solo negli ultimi dieci anni è sparito il 38% della totalità delle pagine web. A ciò si aggiungono altri inquietanti indizi: per esempio, la nascita di Social AI, un social network simile a Twitter/X che, però, è popolato prevalentemente da utenti finti, costruiti e alimentati dall’intelligenza artificiale. Pertanto, se un essere umano condivide all’interno di Social AI un post, riceverà immediatamente un feedback (commenti, like, ecc.) da finti utenti, la cui partecipazione al post è finalizzata a determinarne la viralità. Sulla falsariga di Social AI, Meta ha deciso recentemente di introdurre personaggi virtuali su Facebook e Instagram, in modo da stimolare le interazioni tra gli utenti. Ognuno di questi personaggi sarà dotato di una biografia personale, di un’immagine e di una serie di caratteristiche che lo renderanno indistinguibile da ciascuno di noi. In definitiva, l’intelligenza artificiale sta diventando sempre più autonoma e prossima a mescolare individui finti con gli utenti in carne e ossa. Leggiamo su «Wired»:

Volendo ipotizzare uno scenario futuro distopico – ma non per questo poco realistico – potremmo essere all’alba di un’*enshification sintetica* in cui contenuti di bassa qualità, creati dai bot, saranno fatti circolare dagli algoritmi che questi scelgono per ottimizzare i risultati, tramite l’utilizzo di altri bot che aumentano le interazioni con gli utenti. Gli *user* in sostanza diventerebbero solo una parte degli utilizzatori finali – dei consumatori come appunto suggerisce il termine inglese – perdendo gradualmente il loro ruolo di creatori. Un processo che, almeno parzialmente, è già in atto.⁵

Il graduale sviluppo di un’Internet postumana va di pari passo con la crescita esponenziale dei cosiddetti “gemelli digitali” (*Digital Twins*). Come ho sottolineato altrove⁶, il gemello digitale nasce nell’istante in cui l’informaticizzazione

⁵ R. Pizzato, “Perché internet rischia di diventare postumana”, cit. Cfr. anche “I bot stanno disumanizzando internet”, in «Il Post», 27 maggio 2024, consultabile qui: <<https://www.ilpost.it/2024/05/27/internet-morto/>> (consultato il 24/04/25). Per “enshification” si intende generalmente il graduale peggioramento dei contenuti condivisi e pubblicati sulle principali piattaforme in uso. Si ritiene che il neologismo sia stato creato dal giornalista Cory Doctorow nel 2022, diffondendosi successivamente nell’ambito degli studi sulle piattaforme digitali.

⁶ Cfr. D. Sisto, “L’intelligenza artificiale e il mondo post-digitale: duplicazione, immortalità e invenzione dell’umano”, in «Etica & Politica», 2024, n. 3, pp. 48-49.

del mondo e il reciproco processo di apprendimento tra intelligenze artificiali ed esseri umani offrono la possibilità di archiviare un numero piuttosto consistente di dati all'interno di giganteschi database, a partire dai quali duplicare o, addirittura, creare intere realtà digitali. Il concetto di *Digital Twin* indica una rappresentazione o riproduzione digitale – ai limiti della perfezione – di un'entità materiale a partire dall'interoperabilità dei dati. Così inteso, esso riassume in sé i risultati conseguiti dall'uso delle tecnologie dell'informazione per ridefinire, modellare e plasmare l'insieme delle informazioni prodotte e conservate da ogni singolo individuo. Detto in altre parole, il gemello digitale allude alla produzione di un vero e proprio modello – o anche di una copia, un *Doppelgänger*, una controparte, un clone, una fotocopia, ecc.⁷ – di un'entità, di un prodotto, di un ambiente, di un'infrastruttura o, aspetto più interessante, di un intero individuo umano a partire da cui produrre simulazioni, analisi e ottimizzazioni in vista della funzionalità o del benessere di ciò che di volta in volta viene duplicato⁸. Questi modelli di entità fisiche, frutto della rielaborazione “intelligente” dei dati prodotti, condivisi e registrati, svolgono la funzione di offrire preziosi strumenti per comprendere le prestazioni, le peculiarità e le criticità dei modelli originali.

Internet postumana, gemelli digitali: ciò che rende plausibile la creazione ex novo di esseri artificiali simili a noi, nonché la loro eventuale emancipazione dal nostro controllo, è la graduale ibridazione tra online e offline avvenuta nel corso degli ultimi decenni. L'abitudine acquisita di frequentare la dimensione online, tramite la produzione, la condivisione e la registrazione di dati, ci ha permesso di riontologizzarci, plasmando una sorta di “carne digitale”, frutto del costante prolungamento della nostra presenza psicofisica attraverso gli schermi. La metafora della carne digitale quale inedita forma di rion-

⁷ Cfr. a tal proposito M. Singh *et al.*, “Digital Twin: Origin to Future”, in «Applied System Innovation», 2021, 4 (2), 36, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3390/asi4020036>> (consultato il 24/04/25).

⁸ Cfr. R. Stark e T. Damerau, “Digital twin”, in *CIRP Encyclopedia of Production Engineering*, S. Chatti e T. Tolio (a cura di), Springer, Berlin 2019, consultabile qui: <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-642-35950-7_16870-1> (consultato il 24/04/25); Schmetz, A. *et al.*, “Evaluation of Industry 4.0 data formats for digital twin of optical components”, in «International Journal of Precision Engineering and Manufacturing», vol. VII, 2020, n. 3, pp. 573-584, consultabile qui: <<http://dx.doi.org/10.1007/s40684-020-00196-5>> (consultato il 24/04/25).

tologizzazione è stata elaborata, a partire dall'uso specifico di *Second Life*, da Margaret Gibson e Clarissa Carden nel libro *Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life* (2018), e ripresa successivamente da Patrick Stokes nel libro *Digital Souls. A Philosophy of Online Death* (2021)⁹. Il termine viene utilizzato per descrivere, soprattutto, una presenza umana nella dimensione online che trascende del tutto la banale differenziazione tra reale e virtuale. A differenza del concetto generale di "corpo", si ritiene che quello più specifico di "carne" descriva con maggiore efficacia l'atto individuale di immaginazione a partire da cui diamo nutrimento ai nostri avatar. Evocando la vulnerabilità, la sofficità, la fragilità e la biodegradabilità, la carne digitale allude a una sorta di "facsimile perfezionato" della nostra carne viva e pulsante, enfatizzando il legame indissolubile tra l'avatar e l'essere umano che lo ha creato e animato. In altre parole, l'investimento emotivo sulla nostra carne digitale, ogniqualvolta ampliamo la nostra presenza online, si lega alla nostra carnalità effettiva: "il mondo 'virtuale' – osserva Giorgiomaria Cornelio – offre a tutti un peculiare *contatto* con la materia. Tocchiamo, sfreghiamo, clicchiamo, pigiamo, muoviamo occhi e bocca davanti allo schermo: una fisicità diversa, certo, ma comunque tatuata nella materia della carne digitale"¹⁰. Le connessioni, i ricordi, gli investimenti temporali ed emotivi con cui realizziamo la piena corrispondenza tra l'identità online e quella offline, nel prendere una strada opposta a ogni presunta forma di smaterializzazione digitale, alludono a una nuova forma di materia. Questa, rendendoci in un certo qual modo indistinguibili dagli esseri completamente creati al computer, favorisce il mescolamento progressivo tra esseri umani e individui fittizi a partire da cui stiamo costruendo un'Internet postumana. I processi conversazionali a fondamento della nostra carne digita-

⁹ M. Gibson e C. Carden, *Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life*, Palgrave McMillan, London 2018; P. Stokes, *Digital Souls. A Philosophy of Online Death*, Bloomsbury, London and New York 2021. A tal proposito, rimando anche al mio saggio D. Sisto, *Le carni digitali nell'eternità online. Immersioni funebri tra fantasmi residui e passivi*, in *Il senso immerso. Libertà e smarrimenti del corpo digitale*, M. Leone (a cura di), Aracne, Roma 2025, pp. 127-146.

¹⁰ G. Cornelio, "Il social network dei morti. Internet, disincarnazione e reincarnazione", in «Il Tascabile», 13 marzo 2024, consultabile qui: <<https://www.iltascabile.com/linguaggi/il-social-network-dei-morti/>> (consultato il 24/04/25).

le online ci permettono, in linea di principio, di abituarci a interagire anche con esseri che non necessariamente rimandano, al di là degli schermi, a individui dotati di un corpo biologico.

Virtual influencer. Esistenze e narrazioni digitali

La carne digitale, come punto di partenza per la creazione tanto dei gemelli digitali di ogni utente della Rete quanto di inediti esseri simil-umani ma completamente artificiali, modernizza un pensiero elaborato da Hans Belting a proposito dell'incidenza antropologica delle tecnologie digitali: “la svolta cibernetica ha messo in discussione la tradizionale divisione tra naturale e artificiale, perché nel frattempo siamo riusciti a programmare realtà ibride che si collocano in un mondo di mezzo e si riferiscono alla natura come se si trattasse di una citazione, niente di più”¹¹. Proprio il riferimento alla natura come una mera citazione rappresenta il punto di partenza di un particolare tipo di esseri artificiali i quali, già ampiamente presenti nel mondo online, mescolano insieme più tipologie di carni digitali degli umani anticipando di fatto l’idea dell’Internet postumana: sto pensando ai virtual influencer o, in termini tecnici, CGI Influencers (*Computer-Generated Imagery Influencers*). Come scrive Ben Robinson, pur non essendoci ancora una definizione rigorosa di influencer, intendiamo con questo concetto solitamente “qualcuno che detiene il potere sociale e modella il comportamento degli altri attraverso le proprie parole e azioni”¹². I CGI Influencer, nello sviluppare questo tipo di prerogativa, mettono in campo tre elementi del tutto peculiari: innanzitutto, dispongono di una natura solo virtuale, in quanto creati al computer con sembianze perlopiù umane, la cui vita si svolge soprattutto sui social network, non oltrepassando mai gli schermi. Sono, in altre parole, il risultato dell’assemblaggio dei molteplici dati (immagini, testi scritti, testi vocali, ecc.) che produciamo quotidianamente nella dimensione online, una specie di melting pot dei miliardi di tratti umani raffigurati e registrati online. In secondo luogo, sono ca-

¹¹ H. Belting, *Facce. Una storia del volto*, Carocci, Roma 2014, p. 297.

¹² B. Robinson, “Towards an Ontology and Ethics of Virtual Influencers”, in «Australasian Journal of Information Systems», 2020, n. 4, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3127/ajis.v24i0.2807>> (consultato il 24/04/25).

paci di raccontare storie personali all'interno di un contesto biografico piuttosto articolato, esprimendo l'intero ventaglio dei sentimenti umani, al fine di influenzare i propri followers nell'acquisto di prodotti commerciali. Lo fanno indossando abiti alla moda e pubblicizzando svariati prodotti tramite post, reels e storie. Essendo realizzati in post-produzione, la maggior parte di loro non fa live streaming. In terzo luogo, sono gestiti da team di abili comunicatori i quali, a mo' di burattinai, controllano le loro interazioni con i followers sui social media in cui sono stati collocati (non sono, in altre parole, guidati nelle loro azioni dall'intelligenza artificiale). Come ho osservato nel libro *Virtual influencer. Il tempo delle vite digitali*, questi team sono veri e propri attivatori di processi di comunicazione estetica: figli del loro tempo, combinano insieme le evoluzioni nel campo della realtà virtuale con la tendenza letteraria odierna di porre le idee letteralmente in scena, teatralizzandole in un contesto ricettivo di stampo molecolare (tra social network, podcast, blog, ecc.)¹³.

La virtual influencer più nota al mondo è Lil Miquela, una modella e influencer brasiliano-americana di ventun anni. Vive a Los Angeles, ama i viaggi, la moda e la musica pop (Rihanna, Drake, The XX, ecc.). Usa più social network, soprattutto Instagram, Tik Tok, Twitch e YouTube. Alterna immagini di sé decisamente glamour a manifestazioni pubbliche di attivismo politico, a supporto – per esempio – della comunità LGBTQIA+ o dei diritti dei Sioux contro l'oleodotto in North Dakota. Si cimenta anche con la musica. Le canzoni pop a cui dà vita godono di milioni di visualizzazioni su YouTube, in virtù di videoclip sapientemente costruiti, e sono tra le più ascoltate su Spotify. Quando ha ammesso pubblicamente nel 2018 di essere stata creata artificialmente, costruendo attorno a questa confessione una narrazione che ricorda un episodio di *Black Mirror*, chiese ai propri followers – in maniera, potremmo dire, filosofica – se è così dirimente il fatto di non aver alcun legame con la biologia, a fronte della concretezza e della realtà materiale dei contenuti che quotidianamente produce. Su TikTok le viene costantemente posta questa domanda: "Sei umana?", a cui risponde negativamente. La domanda successiva è, allora: "Sei reale?", a cui risponde invece in maniera assertiva. Lil Miquela, in altre parole, evidenzia un aspetto con cui abbiamo imparato a scendere a patti nel corso degli anni: la realtà dei fatti, degli eventi, dei com-

¹³ D. Sisto, *Virtual influencer. Il tempo delle vite digitali*, Einaudi, Torino 2024, pp. 8-12.

portamenti presenti online non è meno concreta e materiale delle attività svolte nella dimensione offline. A dimostrazione di ciò, il 28 giugno 2018 il «Time» ha incluso Lil Miquela, la quale conta attualmente milioni di followers su Instagram, tra le venticinque persone più influenti su Internet, insieme a Donald Trump, Rihanna, Kanye West¹⁴.

Lil Miquela appartiene alla tipologia di virtual influencer pensati e creati con tratti tipicamente umani. Ma vi sono anche virtual influencer simili ai manga giapponesi o dai tratti volutamente non umani (magari simili ad animali, personaggi fantastici e oggetti)¹⁵. La categoria a cui appartiene Lil Miquela è quella comunque più interessante da analizzare, poiché riproduce una serie di stereotipi contro cui la società occidentale odierna sta intraprendendo una battaglia di tipo etico-sociale: essa, cioè, comprende prevalentemente virtual influencer di genere femminile, di età piuttosto giovanile e dall'aspetto estetico sexy e provocante (per citarne un paio, Emily Pellegrini e Aitana Lopez). Alcune di loro, piuttosto sessualizzate, aprono addirittura profili pubblici anche su piattaforme come OnlyFans. Il successo mediatico dei virtual influencer e la loro capacità di instaurare una sorta di relazione con i propri followers dipendono da una serie di importanti fattori, che testimoniano in modo limpido della trasformazione del reale nel passaggio dal XX al XXI secolo¹⁶. In primo luogo, emulano le caratteristiche e le qualità migliori degli influencer in carne e ossa ma – potremmo dire – “devitalizzandole”, liberandole cioè dai limiti e dalle imperfezioni tipiche di ogni essere umano, dunque nutrendole solo con una sorta di vita digitale. Alla loro specifica individualità, cioè, non corrisponde mai un individuo soggetto alle leggi della biologia. Realizzano, in altre parole, il sogno problematico del transumanesimo: non nascono, non invecchiano e non muoiono. Sono totalmente privi di necessità biologiche. Possono rimanere giovani e attratti all'infinito, almeno fino a quando coloro che li gestiscono decidono che non hanno più appeal dal punto di vista commerciale. Ai tratti consueti del transumanesimo uniscono quelli richiesti dal mondo lavorativo votato all'ossessiva produttività 24/7: sono performativi

¹⁴ Ivi, pp. 3-8.

¹⁵ Cfr. Kim D e Wang Z, “The Ethics of Virtuality: navigating the complexities of human-like virtual influencers in the social media marketing realm”, in «Frontiers in Communication», n. 8, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3389/fcomm.2023.1205610>> (consultato il 24/04/25).

¹⁶ A tal proposito, rimando al mio libro *Virtual influencer*, cit.

in maniera disumana, poiché non hanno modo di stancarsi. Possono, in teoria, partecipare a più sfilate di moda contemporaneamente, senza pretendere il rispetto dei propri diritti lavorativi, senza manifestare alcun tipo di fatica e, infine, senza comportamenti inopportuni. La loro perfezione razionalizzata corrisponde alla capacità di poter fare qualsiasi cosa, in maniera precisa e controllata. Basta disporre di una funzionante connessione online. Si potrebbe osservare che il loro peculiare modo di rappresentare gli esseri umani senza limiti biologici incarna quell'umanità cyborg che, estranea alle imperfezioni, alle sofferenze e alle fragilità biologiche, veniva posta da Günther Anders a fondamento della teoria dell'antiquatezza dell'umano. Anders, in particolare, si soffermava sul radicale contrasto tra il corpo umano e la materia delle macchine: il primo è “morfologicamente costante; nel linguaggio della morale: non-libero, refrattario e ottuso; dal punto di vista delle macchine: conservativo, non-progressivo, antiquato, non-modificabile, un peso morto nell'ascesa delle macchine. Insomma: i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l'uomo”¹⁷. A margine, non va tuttavia dimenticato che la libertà delle virtual influencer è fortemente condizionata dal controllo che ne viene fatto da parte dei loro creatori in carne e ossa.

In secondo luogo, i virtual influencer sono paradossalmente più reali e autentici degli esseri umani, dal momento che non nascondono mai la loro natura artificiale. Come abbiamo accennato introducendo Lil Miquela, l'ammissione pubblica di non esistere dal punto di vista biologico comporta, paradossalmente, l'automatico riconoscimento della sua peculiare ontologia, dunque dello spessore concreto delle azioni da lei prodotte. Vediamo riflessa nelle sue immagini una rappresentazione così realistica del quotidiano che, travalicando la possibile finzione di essere e possedere qualcosa che non si è e non si ha, coincide con la stessa natura di Internet. In altre parole, ammettere limpidamente di essere un prodotto artificiale, mostrando però comportamenti del tutto umani, significa mettere in gioco la dialettica tra reale e finzione tipica degli ambienti social. Pertanto, l'autenticità dei virtual influencer è strettamente collegata a quella capacità propria di ogni narrazione che consiste nell'appoggiarsi all'esperienza

¹⁷ G. Anders, *L'uomo è antiquato. Vol. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 41.

di singoli individui umani concretamente esistenti, per trasfigurarla quindi nell'esperienza di chi ne usufruisce¹⁸.

In terzo luogo, per le ragioni appena indicate, i virtual influencer appaiono ai nostri occhi più credibili, garantendo un'autenticità maggiore rispetto ai loro colleghi in carne e ossa. Come scrive Emily Hund nel libro *L'industria degli influencer* (2024), uno degli ingredienti fondamentali per diventare influencer di successo coincide con l'*apparire autentici*, quindi credibili, agli occhi dei loro followers.

La principale attività dell'industria degli influencer è la continua ricon siderazione, ridefinizione e rivalutazione dell'autenticità. L'autenticità è la qualità che rende una persona più influente di un'altra, anche in presenza di metriche simili. La sensazione di autenticità fa vendere prodotti. Le storie basate sull'autenticità e condivise dagli influencer di successo vendono al loro follower il sogno dell'imprenditoria digitale e il mito che la tecnologia sia intrinsecamente democratica o, perlomeno, meritocratica.¹⁹

Sappiamo che, nella maggior parte dei casi, il bisogno da parte degli influencer di apparire autentici non collima del tutto con i fatti, determinando disillusione e delusione nei loro followers. Come ho osservato nel libro *Virtual influencer*, l'esposizione calcolata sul palcoscenico social di porzioni specifiche della propria quotidianità, non necessariamente aderenti a canoni estetici o psicologici perfetti, e la trasformazione dell'aspetto fisico tramite svariati filtri artificiali rendono gli influencer, agli occhi dei loro followers, spesso artificiosi e finti. A causa anche della mediazione degli schermi paiono, cioè, simili ad attori all'interno di una vita completamente costruita a tavolino, dunque basata su una sceneggiatura del tutto prestabilita per ottenere consenso e per vendere prodotti. Ecco, pertanto, che i virtual influencer superano i loro colleghi umani nel momento in cui pongono del tutto in primo piano la loro inesistenza biologica, non millantando caratteristiche e qualità di cui sono privi. Si attua una sorta di gioco dialettico tra i virtual influencer e i loro

¹⁸ W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014, p. 251.

¹⁹ E. Hund, *L'industria degli influencer. La ricerca dell'autenticità sui social media*, Einaudi, Torino 2024, p. 18.

followers: questi, dal momento in cui sanno che quelli sono “inautentici”, li considerano radicalmente autentici. La loro pelle artificiale è, per paradosso, più credibile di quella degli esseri umani, ritoccata nelle immagini fotografiche tramite i vari filtri dello smartphone. A parità di finzione, meglio la pelle mostrata come artificiale che quella, finta, invece presentata come reale. Proprio l’ostentazione della finzione, in un certo qual modo, diventa testimonianza di genuinità: i virtual influencer si umanizzano a partire dall’istante in cui ammettono di non essere umani. Osservando le interazioni nei loro profili su Instagram, è possibile notare una serie di meccanismi di natura psicologica ed emotiva piuttosto curiosi: gli esseri umani, da una parte, anelano alla perfezione di un virtual influencer sempre uguale a sé stesso, che non invecchia e non muore, ma dall’altra parte si sentono a loro volta superiori perché, quando i virtual influencer provano a imitarli, sanno di avere qualcosa in più rispetto a loro, appunto la vita biologica²⁰.

A queste considerazioni, per mezzo delle quali è possibile comprendere il successo mediatico dei virtual influencer, si aggiunge un ulteriore elemento, il quale consiste nell’atavica proiezione da parte degli esseri umani delle proprie speranze, fantasie e aneliti su esseri o oggetti completamente costruiti ex novo. Pensiamo al celeberrimo mito di Pigmalione, narrato da Ovidio nelle *Metamorfosi*. Disincantato nei confronti delle donne in carne e ossa, Pigmalione scolpisce dell’avorio bianco per plasmare una donna ideale, la cui incredibile bellezza genererà in lui il sentimento dell’amore. Le parole usate da Ovidio sono piuttosto sintomatiche: “L’aspetto è quello di una fanciulla vera, e diresti che è viva e che, se non fosse così timida, vorrebbe muoversi. Tanta è l’arte, che l’arte non si vede”. O, ancora, quando descrive l’impulso carnale di Pigmalione verso la sua creazione, scrive: “Spesso passa la mano sulla statua per sentire se è carne o invece avorio, e non si risolve a dire che è avorio” e “ha la sensazione che le dita affondino nelle membra che tocca”²¹. Pigmalione è solo uno dei più noti esempi di un fenomeno che ha caratterizzato l’intera storia dell’umanità. Le virtual influencer, attuale punto di arrivo del bisogno da parte degli umani di essere creatori oltre che creature, catalizzano su di sé questo tipo di proiezione classicamente umana, generando non poche conseguenze di

²⁰ D. Sisto, *Virtual influencer*, cit., pp. 27-34.

²¹ Ovidio, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 1994, vv. 250-252, 254-255.

natura sociale e politica. Per esempio, negli Stati Uniti ha avuto luogo un ampio dibattito sull'opportunità di far gestire Shudu Gram, una virtual influencer africana e dalla pelle nera, da un fotografo bianco. Così come non si ferma il dibattito sul fatto che queste sorte di manichini o burattini gestiti dagli esseri umani tendano, come abbiamo accennato, a sessualizzare un certo stereotipo femminile, ricalcando una serie di luoghi comuni contro cui oggi stiamo combattendo.

Le questioni relative ai virtual influencer e al loro modo di creare narrazioni a metà tra il reale e il finzionale nella società contemporanea sono molteplici e richiederebbero uno spazio maggiore rispetto a quello di un articolo scientifico. Tuttavia, mi interessa in questa sede usare l'esempio delle virtual influencer per comprendere fino dove si è evoluta la carne digitale degli esseri umani e come questa diventa la base per la creazione ex novo di individui che, popolando la dimensione online, manifestano forme di realtà e di narrazione indipendenti dalla nostra presenza in carne e ossa. L'ampliamento del reale che ne consegue implica da parte nostra un'attenzione, di natura tanto etica quanto estetica, per limitare l'impatto deleterio di questi esseri artificiali. Occorre, cioè, porre attenzione al modo in cui sono creati, dunque agli stereotipi che riproducono, così da seguire un percorso di creazione inverso. Inoltre, occorre tenere bene a mente la dialettica tra i burattinai che li manovrano e i contenuti che ci propongono, proprio per evitare di venire manipolati da abili spin doctors in grado di rendere reale il pericolo distopico messo in scena da quelle narrazioni fondate sull'emancipazione dell'invenzione umana dal proprio creatore (pensiamo all'episodio “Vota Waldo” della solita *Black Mirror*, nel quale un orsetto blu – di nome Waldo – animato da un comico tramite il motion capture diventa così popolare da condizionare in maniera negativa le elezioni politiche di un Paese).

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato. Vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- BELTING H., *Facce. Una storia del volto*, Carocci, Roma 2014.
- BENJAMIN W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 2014.
- CORNELIO G., "Il social network dei morti. Internet, disincarnazione e reincarnazione", in «Il Tascabile», 13 marzo 2024, consultabile qui: <<https://www.iltascabile.com/linguaggi/il-social-network-dei-morti/>> (consultato il 24/04/25).
- GIBSON M. e CARDEN C., *Living and Dying in a Virtual World. Digital Kinships, Nostalgia, and Mourning in Second Life*, Palgrave McMillan, London 2018.
- HASSAN H., "Prometheus as Performer: Toward a Posthumanist Culture?", in «The Georgia Review», vol. XXXI, 1977, n. 4, pp. 830-850.
- HUND E., *L'industria degli influencer. La ricerca dell'autenticità sui social media*, Einaudi, Torino 2024.
- KIM D. e WANG Z., "The Ethics of Virtuality: navigating the complexities of human-like virtual influencers in the social media marketing realm", in «Frontiers in Communication», 2023, n. 8, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3389/fcomm.2023.1205610>> (consultato il 24/04/25).
- MARINO V., *Sei vecchio. I mondi digitali della Generazione Z*, Nottetempo, Roma 2023.
- OVIDIO, *Metamorfosi*, Einaudi, Torino 1994.
- PIZZATO R., "Perché internet rischia di diventare postumana", in «Wired», 02 novembre 2024, consultabile qui: <<https://www.wired.it/article/internet-postumana>> (consultato il 24/04/25).
- ROBINSON B., "Towards an Ontology and Ethics of Virtual Influencers", in «Australasian Journal of Information Systems», 2020, n. 4, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3127/ajis.v24i0.2807>> (consultato il 24/04/25).
- SCHMETZ A. et al., "Evaluation of Industry 4.0 data formats for digital twin of optical components", in «International Journal of Precision Engineering and Manufacturing», vol. VII, 2020, n. 3, pp. 573-584, consultabile qui: <<http://dx.doi.org/10.1007/s40684-020-00196-5>> (consultato il 24/04/25).
- SINGH M. et al., "Digital Twin: Origin to Future", in «Applied System

- Innovation», 2021, 4 (2), 36, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3390/asi4020036>> (consultato il 24/04/25).
- SISTO D., “L’intelligenza artificiale e il mondo post-digitale: duplicazione, immortalità e invenzione dell’umano”, in «Etica & Politica», 2024, n. 3.
- , “Le carni digitali nell’eternidì online. Immersioni funebri tra fantasmi residui e passivi”, in *Il senso immerso. Libertà e smarrimenti del corpo digitale*, M. Leone (a cura di), Aracne, Roma 2025, pp. 127-146.
- STARK R. e DAMERAU T., “Digital twin”, in *CIRP Encyclopedia of Production Engineering*, S. Chatti e T. Tolio (a cura di), Berlin, Springer 2019, consultabile qui: <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-642-35950-7_16870-1> (consultato il 24/04/25).
- STOKES P., *Digital Souls. A Philosophy of Online Death*, Bloomsbury, London 2021.

SITOGRAFIA

“I bot stanno disumanizzando internet”, in «Il Post», 27 maggio 2024, consultabile qui: <<https://www.ilpost.it/2024/05/27/internet-morto/>> (consultato il 24/04/25).

Contenuti contaminanti: odio e violenza nei social media

MARIA ROSARIA VITALE*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2236>

ABSTRACT

I contenuti *user-generated* sono la linfa vitale dei social media, e la *content moderation* è necessaria per limitarne varie categorie. Ciò include i contenuti d'odio e violenti, sebbene possano rimanere visibili. Il saggio esplora la relazione tra le strategie di *content moderation* e le concettualizzazioni di odio e violenza. Viene posta una domanda filosofico-politica relativa a come la visibilità e la regolamentazione dei contenuti d'odio e violenti modellano le dinamiche di aggregazione dell'utenza.

User-generated content is the lifeblood of social media platforms, and *content moderation* is required to restrict various categories of it. This includes hateful and violent content, although it may still be visible. The essay explores the relationship between *content moderation* strategies and conceptualizations of hate and violence. It raises the politico-philosophical question of how the visibility and regulation of hateful and violent content shapes the dynamics of user aggregation.

* Maria Rosaria Vitale è assegnista di ricerca in Filosofia Politica presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Il quindici marzo del 2019, un utente di Facebook riprende, tramite la video-camera che indossa, la prima delle due sparatorie di cui è il responsabile a Christchurch, in Nuova Zelanda¹. I diciassette minuti del video vengono pubblicati in tempo reale, usufruendo della funzione *Facebook Live*. Lo stesso video rimane visibile nel profilo dell'utente, per poi essere rimosso dal team di moderazione, il cui lavoro consiste anche nella valutazione dei cosiddetti contenuti *user-generated* non ammessi. Il profilo social viene disattivato, ma copie del video originale vengono create da altri utenti, e commenti a sostegno della sparatoria sono pubblicati. Diciassette minuti di violenza, ventiquattro ore di eliminazione di più di un milione di contenuti e di decontaminazione tramite la cosiddetta *content moderation*². È quest'ultima a definire ciò che può essere e non può essere pubblicato in qualsiasi social media, ponendo le condizioni di espressione e interconnessione dell'utenza tramite i contenuti, appunto, *user-generated*³.

I contenuti si dividono in categorie di contenuti pubblicabili e non pubblicabili. Il video dell'atto violento del suprematista bianco rientra nella categoria dei contenuti non ammessi da Facebook, le cui vittime sono state soggetti musulmani. Al riguardo, la *content moderation* va assunta quale mera forma di regolamentazione interna dei social media⁴, sebbene alcune categorie di contenuti non pubblicabili possano coincidere con le categorie illecite di espressioni e atti anche per un qualche ordinamento giuridico statale. Il caso di Christchurch, difatti, rende conto di un atto violento sanzionabile, perché previsto dalla normativa statale neozelandese quale *hate crime*. I commenti a sostegno della sparatoria costituiscono possibili casi di *hate speech*, previsti da

¹ La seconda sparatoria non viene pubblicata né su Facebook né su nessun'altra piattaforma. Si veda, per esempio, G. Macklin, "The Christchurch Attacks: Livestream Terror in the Viral Video Age", in «CTC Sentinel», vol. XII, 2019, n. 6; M. Harwood, "Living Death: Imagined History and the Tarrant Manifesto", in «Emotions: History, Culture, Society», vol. V, 2021, n.1.

² Vedi <<https://about.fb.com/news/2019/03/update-on-new-zealand/>> (consultato il 25/03/25).

³ Si veda, per esempio, T. Gillespie *et al.*, "Expanding the debate about content moderation: scholarly research agendas for the coming policy debates", in «Internet Policy Review», vol. IX, 2020, n. 4; L. Edelson, "Content Moderation in Practice", in *Media and Society After Technological Disruption*, K. Langvardt e J. Hurwitz (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 2024.

⁴ Si veda, per esempio, E. Douek, "Content Moderation as Systems Thinking", in «Harvard Law Review», vol. CXXXVI, 2022, n. 2.

diverse normative statali, considerando che l'utenza, per quanto globale, rinvia a più giurisdizioni⁵.

Le condizioni di espressione e interconnessione poste dai social media strutturano, quindi, opportunità che divengono problematiche anche al di là del caso neozelandese: i contenuti d'odio e i contenuti violenti sono visibili, nonostante non dovrebbero esserlo, e questa anomalia sarà oggetto di analisi. Qualche riga sopra, è stato utilizzato il termine *decontaminazione*. La mia scelta rinvia alla considerazione, nel dibattito scientifico e non-scientifico, della presunta tossicità dell'odio e della violenza nei social media⁶. Che l'odio e la violenza online siano il *nuovo male* delle società liberal-democratiche è una plausibile ipotesi di ricerca. In questo lavoro si intende problematizzare, in termini filosofico-politici, la possibilità che specifici contenuti *user-generated* aggreghino i soggetti-utenti di spazi digitali. In considerazione della rilevanza politica della questione, vengono presentate due concettualizzazioni di odio e di violenza, con lo scopo di comprendere in quale misura esse rendano conto dei contenuti indagati, in un'intersezione con la *content moderation* dei social media.

Il riferimento ad una delle sparatorie di Christchurch è stato illustrato solo a mo' di esempio. Difatti, dei contenuti definiti non ammissibili da certi social media sono stati pubblicati prima di quel quindici marzo, così come successivamente. I contenuti, inoltre, sono multiformi (trattandosi di testi, video, audio, immagini) e la percezione di una loro ubiquità resistente può essere assunta. Al riguardo, i social media rinnovano costantemente il proprio impegno nei confronti di una moderazione attenta: la visibilità dei contenuti d'odio e dei contenuti violenti permette, tuttavia, di analizzare come quello stesso impegno possa essere considerato mancante.

⁵ Si veda per esempio, S. Leitch e P. Pickering, *Rethinking Social Media and Extremism*, ANU Press, Canberra 2022; R. Gorwa, "After Christchurch. Diverging Regulatory Responses in New Zealand and Australia", in Id., Gorwa, *The Politics of Platform Regulation: How Governments Shape Online Content Moderation*, Oxford University Press, Oxford and New York 2024.

⁶ Si veda, per esempio, R. Cohen-Almagor, *Confronting the Internet Dark Side. Moral and Social Responsibilities on the Free Highway*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; J. Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012; K. Lumsden e E. Harmer (a cura di), *Online Othering. Exploring Digital Violence and Discrimination on the Web*, Palgrave Macmillan, Cham 2019.

Una concettualizzazione che si intende analizzare è quella di odio ascrittivo. Definisco l'odio *ascrittivo* nella misura in cui il soggetto è odiato alla luce delle caratteristiche ascrittive (effettivamente o presumibilmente) possedute. Razzismo, xenofobia, sessismo, transfobia, antisemitismo, islamofobia, omofobia, abilismo saranno, quindi, indagabili come possibili forme di odio tramite le caratteristiche ascrittive di razza, origine etnica, origine nazionale, genere, religione, orientamento sessuale, disabilità⁷.

A mio avviso, tali caratteristiche ascrittive costituiscono le condizioni analitiche minime in quanto indicative di un'attribuzione di comportamenti, credenze, attitudini al soggetto odiato che sarà, per esempio, assunto quale non-umano, sub-umano, moralmente deplorevole, socialmente dannoso. È possibile così individuare delle qualificazioni che, pur essendo multiformi, si pongono come elementi negativizzanti e generalizzanti. Difatti, come sostengono Brudholm e Schepelern Johansen, “non si odia mai semplicemente un altro ‘perché è nero’. Un soggetto odia questo altro perché si associa l’essere nero a una minaccia”⁸. Ciò vale anche quando una sua inferiorità o subordinazione, variamente interpretabile, venga rivendicata e qualunque sia la specifica caratteristica ascrittiva da cui l’odio muove.

L’odio crea delle associazioni tra le caratteristiche ascrittive e il soggetto odiato, in una fossilizzazione che è resistente. Più nello specifico, il destinatario o target di odio viene de-individualizzato: non è odiato in quanto singolo e specifico soggetto, ma meramente perché membro del gruppo al quale appartiene su base ascrittiva. Le associazioni proprie dell’odio investono chiunque possiede le medesime caratteristiche ascrittive. La fossilizzazione prima citata definisce, quindi, una distribuzione uniforme delle associazioni create,

⁷ Si veda, per esempio, A. Brown, “The ‘who?’ question in the hate speech debate: Part 1: Consistency, practical and formal approaches”, in «Canadian Journal of Law & Jurisprudence», vol. XXIX, 2016, n. 2; T. Brudholm e B. Schepelern Johansen (a cura di), *Hate, Politics, Law. Critical Perspectives on Combating Hate*, Oxford University Press, Oxford and New York 2018.

⁸ T. Brudholm e B. Schepelern Johansen, “Pondering Hatred”, in *Emotions and Mass Atrocity. Philosophical and Theoretical Explorations*, T. Brudholm e J. Lang (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge and New York 2018, pp. 91-92.

tramite cui ogni differenziazione individuale viene annullata⁹. L’altro odiato diventa un *loro*. Ed è questo elemento che sembra poter permettere un’analisi per contrapposizione, seguendo una logica per appartenenza: se un *loro* è discernibile tramite l’odio, qual è il *noi*?

Da una prospettiva filosofico-politica, le società liberal-democratiche sono tali anche in termini delle condizioni necessarie per il riconoscimento dello status di soggetti eguali. Qui la questione è specificatamente normativa. Con Alfieri, “qualsiasi aggregato sociale [...] si realizza soltanto attraverso la costruzione di confini: i confini non sarebbero tali se non ci fosse qualcuno che ne resta al di fuori [...]. Inclusione ed esclusione si richiamano a vicenda: sono due poli ugualmente necessari di un’unica realtà”¹⁰. L’autorità politica liberal-democratica definisce così un *noi* costituito da soggetti eguali, e tra questi troviamo membri di gruppi paradigmaticamente target di odio¹¹. Tuttavia, tale *noi* non coincide esattamente con quello dell’odio ascrittivo. Il primo è oggetto di contestazione, in quanto rivendicato quale eccessivamente inclusivo. Dalla prospettiva di chi odia, potrebbe seguire una domanda: ‘perché condividere lo stesso status con criminali, parassiti, deviati, peccatori, con chi non si adegua al proprio ruolo o che costituisce un generale *male*?’, trattandosi delle associazioni fossilizzanti e generalizzanti dell’odio ascrittivo. Il *noi* va, quindi, ridefinito e ristretto nei suoi confini, con la condivisione del medesimo status di *eguale* che viene posta quale questione problematica: a mio avviso, si tratta della rivendicazione di un *surplus di diritti* di cui il soggetto odiato è titolare e che rende analizzabile uno scenario di contestazione, anche in relazione a contenuti individuabili entro i social media generalisti.

Nell’estate del 2014, l’hashtag *#gamerGate* si diffonde su Internet come campagna avente lo scopo di sensibilizzare sull’etica giornalistica inerente ai videogiochi, sebbene a detta di Massanari sia “servita come vessillo per le molestie su larga scala subite da prominenti giornalisti, *developer* di videogiochi e critiche di media”, svelando “paure legate alla percezione della diminuzione

⁹ Si veda, per esempio, T. Szanto, “In Hate we Trust: The Collectivization and Habitualization of Hatred”, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. XIX, 2020, n. 3.

¹⁰ L. Alfieri, “Il terzo che deve morire”, in *Figure e simboli dell’ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, L. Alfieri, C.M. Bellei e D.S. Scalzo (a cura di), Giappichelli, Torino 2003, p. 95.

¹¹ Si veda, per esempio, T. Brudholm e B. Schepelern Johansen (a cura di), *Hate, Politics, Law*, cit.

dello status di giovani uomini bianchi a livello globale”¹². Per quanto anche prima di quell'estate molestie fossero state perpetrata, *gamergate* mostra una coordinazione nella difesa (sessista) della supposta identità dei soggetti *videogamer*¹³. Più nello specifico, quello che muove dalla pubblicazione (in un blog di nicchia) di un post, da parte dell'ex compagno di una *developer* su una supposta recensione positiva ricevuta in cambio di sesso, diventa un ammasso di correlati contenuti sessisti su più piattaforme con *doxxing*, intimidazioni, minacce di stupro e morte e stereotipizzazioni.

I contenuti multiformi entro il *gamergate* hanno mostrato una notevole capacità di diffusione. Una questione relativa ad un ambito alquanto di nicchia si è riversata in piattaforme generaliste, definibili tali per la diversificazione della loro utenza e delle condizioni di espressione e interconnessione poste. Tali contenuti possono essere oggetto di riflessione tramite l'analisi di O'Donnell circa l'assunto resistente, nel contesto culturale e accademico, per cui i videogiochi siano un hobby e un ambito esclusivamente maschile¹⁴. *Gamergate* permette, quindi, di problematizzare la considerazione secondo cui le donne siano delle intruse e costituiscano un'anomalia nella *community* e nel settore del *videogaming*.

Anche dieci anni fa, la distribuzione di genere dei soggetti *videogamer* era abbastanza equilibrata, tale per cui gli uomini non erano gli unici membri della *community* del *videogaming*¹⁵. A ciò va aggiunto che i videogiochi, sviluppati e messi in commercio, si caratterizzavano per personaggi femminili quantitativamente minori rispetto a quelli maschili. Si tratta di due questioni dis-

¹² A.L. Massanari, *Gaming Democracy. How Silicon Valley Leveled Up the Far Right*, MIT Press, Cambridge (MA) 2024, pp. 27-28. Cfr. T.E. Mortensen, “Anger, Fear, and Games: The Long Event of #Gamergate”, in «Games and Culture», vol. XIII, 2018, n. 8.

¹³ Si veda, per esempio, J. Fox e W.Y. Tang, “Sexism in Online Video Games: The Role of Conformity to Masculine and Social Dominance Orientation”, in «Computer in Human Behavior», 2014, n. 3; S. Chess e A. Shaw, “A Conspiracy of Fishes, or, How We Learned to Stop Worrying about #Gamergate and Embrace Hegemonic Masculinity” in «Journal of Broadcasting & Electronic Media», vol. LIX, 2015, n. 1.

¹⁴ J. O'Donnell, *Gamergate and Anti-Feminism in the Digital Age*, Palgrave Macmillan, Cham 2022.

¹⁵ Si veda il report per l'anno 2014 dell' Entertainment Software Association: “Gender of Game Players: 52% male, 48% female”, <<https://www.thesa.com/resources/essential-facts-about-the-us-video-game-industry/>> (consultato il 25/03/25).

tinte, ma correlate: una possibile riflessione concerne l’alta frequenza della rappresentazione ipersessualizzata dei personaggi femminili¹⁶, e del suo “operare da attrazione per un pubblico maschile eterosessuale, crea[ndo] anche delle aspettative sulle donne nel mondo del *videogaming*”¹⁷, come *developer*, giornaliste, critiche dei media, giocatrici. Se specifiche donne vengono considerate quale gruppo di intruse, anomalia non prevedibile, contenuti d’odio fossilizzante e generalizzante hanno aggregato specifici uomini? Pongo tale domanda in quanto, nella letteratura scientifica sull’odio (nella forma di *hate speech* e *hate crime*), le donne costituiscono un paradigmatico target di odio ascrittivo-sessista¹⁸.

A mio avviso, è interessante quanto è apparso nel sito hackerato di un critico dei contenuti in questione: “Che questo sia un avvertimento a tutte le sviluppatrici SJW [*Social Justice Warrior*] lì fuori, stiamo venendo a prendervi. [...] Noi non permetteremo che distruggiate il settore del *gaming* con le vostre tendenze femministe SJW”¹⁹. Questa rivendicazione ricorda il messaggio che Waldron considera proprio dell’odio espresso: “Il tempo della vostra degradazione e della vostra esclusione, da parte della società che attualmente vi ospita, si sta avvicinando rapidamente”²⁰. Da qui, la diffusione di *gamergate* rende conto delle modalità secondo cui una certa utenza abbia avuto nei propri schermi contenuti indicatori delle conseguenze di essere donna in un ambito percepito quale esclusivamente maschile, con le associazioni proprie dell’odio. Sono quest’ultime a strutturare una fossilizzazione tramite cui le donne sono viste, rappresentate, incolpatte. Con Waldron, la questione può ri-

¹⁶ Cfr. T. Lynch *et al.*, “Sexy, Strong and Secondary: a Content Analysis of Female Characters in Video Games across 31 Years”, in «Journal of Communication», vol. LXVI, 2016, n. 4. L’ipersessualizzazione si ritrova, per esempio, nel caso di *Tomb Rider* e della sua protagonista Lara Croft, procace e intelligente, ma anche in quei personaggi femminili secondari rispetto a quelli maschili e nel *topos* della *damsel in distress*.

¹⁷ J. O’Donnell, *Gamergate and Anti-Feminism in the Digital Age*, cit. p. 71.

¹⁸ Si veda, per esempio, I. Zempi e J. Smith, *Misogyny as Hate Crime* (a cura di), Routledge, Abingdon and New York 2022; K. Barker e O. Jurasz, *Online Misogyny as a Hate Crime. A challenge for Legal Regulation?*, Routledge, Abingdon and New York 2019; L. Richardson-Self, “Woman-Hating: on Misogyny, Sexism, and Hate Speech”, in «Hypatia», vol. XXXIII, 2018, n. 2; Ead., *Hate Speech Against Women Online*, Rowman & Littlefield, London 2021.

¹⁹ J. O’Donnell, *Gamergate and Anti-Feminism in the Digital Age*, cit. p. 92.

²⁰ J. Waldron, *The Harm in Hate Speech*, cit., p. 96.

guardare non solo la creazione nei target di odio di aspettative e di trattamenti degradanti, ma anche il veicolare condizioni per un'aggregazione tra soggetti che condividono la medesima prospettiva di senso esclusivista, nell'utilizzo strumentale della propria identità ascrittiva²¹. Se poi si considera che le rivendicazioni emerse nel *gamergate* sono state appropriate da attivisti del *Men's Rights Movement*, sostenitori, tra le altre cose, dello svantaggio di essere uomini (in particolare bianchi) in società liberal-democratiche, vittime di un femminismo imperante, l'identità ascrittiva maschile acquisisce una maggiore trasparenza. Una possibile problematizzazione non concerne tanto uomini *videogamer* scettici sulla correttezza del giornalismo del settore, ai quali possono essersi aggiunti *troller* disinteressati. Si tratta, piuttosto, di una rivendicazione su base ascrittiva in funzione eliminatoria.

A questo punto, il terzo elemento costitutivo dell'odio si aggiunge alla fossilizzazione e alla generalizzazione: l'eliminazione propria dell'odio nei termini dell'eliminazione del suo oggetto. Come già detto, le associazioni costruite rendono conto di una qualche minaccia. Minaccia ed eliminazione si intersecano: la prima viene imputata al soggetto target e, affinché non venga subita passivamente, deve realizzarsi nella seconda. Se la questione riguarda un *loro* e un *noi*, occorrono dei confini sui quali una violazione va individuata, e la nozione di *straniero interno* di Escobar è qui utile.

Lo *straniero interno* è il soggetto che migra da un altrove e che “oggi viene e domani rimane”²². Per quanto quell'*altrove* possa essere fisico, in termini simbolico-politici l'attenzione si pone esattamente sui confini tra un fuori e un dentro che definiscono un *loro* e un *noi*. Lo *straniero interno* viene analizzato in quanto si fa interno, e non perché lo è: esso si situa in uno spazio simbolico che non è il proprio, portando con sé elementi estranei; “accogliamo la [sua] richiesta [di entrare] moralmente, socialmente, giuridicamente, politicamente, o almeno non la neghiamo con un'espulsione fisica, di nuovo al di là dei confini. [...] E tuttavia [...], è e resta definibile solo in negativo: non-Noi”²³. È esattamente il *noi* che subisce una destabilizzazione, un'apertura al di là di sé stesso.

²¹ J. Waldron, *The Harm in Hate Speech*, cit.

²² R. Escobar, “Rivalità e mimesi. Lo straniero interno”, in «Filosofia», vol. VI, 1992, n. 1, p. 95.

²³ R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 162-163.

Da qui, ritengo che non sia considerabile straniero solo chi ha una cittadinanza altra, ma che possa esserlo anche chi può vantare quella cittadinanza dello spazio propriamente statale in cui si trova. La sua non è (solo) una migrazione fisica, nell'addentrarsi lì dove prima non poteva e dove gli erano negate le condizioni di accesso. L'*altrove* da cui lo *straniero interno* si allontana è, dunque, lo status di non-eguale: si tratta di uno sconfinamento dal mancato riconoscimento al riconoscimento dell'autorità politica.

Il caso di *gamergate* può essere letto, a mio avviso, entro una prospettiva à la Escobar. È come se il *videogaming* fosse stato immune alle donne fino al momento in cui esse si sono addentrate nel suo spazio. Supponendo che quest'ultimo venga considerato parte di uno più ampio, come lo *spazio politico* liberal-democratico e quindi di soggetti eguali, le rivendicazioni dei *gamergater* si collegano alla contestazione della titolarità allo status di *eguale* che ha mostrato una notevole capacità pervasiva. L'aspettativa di alcune donne di porsi quali membri di una *community* e di un settore percepiti come esclusivamente maschili viene costruita in termini di elemento estraneo: il *noi* viene destabilizzato in una privazione di sé stesso. Quella che si credeva fosse un'apolitica roccaforte maschile è stata violata. Da qui, movimenti esterni e interni del *noi*, proposti da Escobar, possono innervare l'analisi dell'odio ascrittivo e non semplicemente quello individuabile nel *gamergate*. La minaccia percepita fa sì che:

verso l'esterno, il noi sarà sempre più chiuso in confini di pietra: non certo come un darsi e un farsi, ma proprio come un dato e un fatto. La sua identità sarà resa fissa, sottratta a ogni mutamento, in un certo senso naturalizzata. [...] Verso l'interno, poi, la mobilità del noi verrà bloccata, bloccando quella dei singoli. Le loro specifiche differenze, incerte e indebolite, verranno bloccate.²⁴

“Fuori ci sarà il *diverso*, dentro ci sarà il *medesimo25. I due movimenti pongono così condizioni di mancato accesso al *noi* e di mancata uscita dal *noi*. Sono questi gli elementi che, a mio avviso, permettono di riflettere sull'aggregazione dell'odio tramite l'eliminazione dei soggetti odiati.*

L'eliminazione può essere concettualizzata come una risposta alla viola-

²⁴ R. Escobar, *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia 2009, p. 172.

²⁵ Ivi, p. 173.

zione dei confini che è privazione. Con Ahmed, l'odio “genera il suo oggetto come difesa dal danno”, con “la prossimità [dell'altro che] minaccia non solo di togliere qualcosa al soggetto [che odia], ma di prendere il posto del soggetto”²⁶. Da qui, mi sembra che ciò di cui (presumibilmente) si viene privati renda possibile un'aggregazione che è *riaggregazione*, serrando quel confine esterno del *noi* preesistente all'intrusione dell'altro. Che la privazione riguardi l'identità di *videogamer*, posti di lavoro, scuole, quartieri, retaggio culturale, nazione o altro, si tratta sempre di un *noi* che viene meno nella sua certa stabilizzazione. Un qualche disorientamento può coinvolgere i soggetti che odiano. Il confine era, forse, troppo debole, o è l'altro che si caratterizza per essere una forza che non si era stati in grado di prevedere? Cosa certa è che alla privazione occorre rispondere, e sebbene l'eliminazione possa essere fisica, come nel caso delle sparatorie di Christchurch, essa non è risolutoria – il responsabile non ha eliminato l'intero gruppo target, e la presunta minaccia continua a resistere. Solo l'autorità politica dispone dei mezzi per un'espulsione che sia fisica. Da qui, l'eliminazione può essere rivendicata tramite contenuti *user-generated*, in una negazione della giustificabilità del riconoscimento definito dall'autorità politica. È quest'ultima a porre le condizioni della titolarità dei suoi soggetti, strutturando da sé il dilemma della condivisione dello status di eguali. Interpreto ciò anche in relazione a *gamergate*. Pur essendo un caso di nicchia, presenta delle implicazioni politiche ampie: l'intrusione ha portato con sé il germe egualitario; l'intrusione non era solo quella di donne tra uomini.

L'aggregazione realizzabile tra coloro che odiano dalla comune prospettiva di senso necessita così di porsi in termini persuasivi, affinché attraverso la chiusura del *noi* si possa rispondere *insieme* alla mancanza di cui si è vittima. Tuttavia, dalla prospettiva di chi odia, le società liberal-democratiche sembrano veicolare qualcos'altro. Lo status di vittima è esclusivamente proprio di alcuni soggetti dalla specifica identità ascrittiva, e si può notare ciò alla luce della regolamentazione dell'odio nello *hate speech* e negli *hate crime*²⁷. Se tale

²⁶ S. Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014, pp. 42-43.

²⁷ Si veda, per esempio, R. Post, “Concluding Thoughts. The legality and Politics of Hatred”, in *Hate, Politics, Law*, T. Brudholm e B. Schepelern Johansen (a cura di), Oxford University Press, Oxford and New York 2018.

regolamentazione non è solo statale ed è anche riscontrabile nei social media, quali aziende private, l'esclusività dello status di vittima si ripresenta. Non solo siamo le vittime di uno sconfinamento e di una privazione che sono causate dall'altro, ma subiamo anche un'indifferenza che è onnipervasiva.

L'eliminazione costitutiva dell'odio deve essere quindi realizzata, in una piena considerazione secondo cui, in società liberal-democratiche, una parallela eliminazione *nei confronti* dell'odio è in corso. Tuttavia, *gamergate* e la sparatoria di Christchurch mostrano come tale seconda eliminazione non sia esattamente riuscita nel suo intento. Contenuti sessisti pubblicati in piattaforme di nicchia si sono riversati in social media generalisti, dove la moderazione è stata mancante e l'aggregazione dei soggetti-utenti è resistita per mesi. Venticinque ore, di contro, sono state necessarie per l'eliminazione di contenuti razzisti e islamofobici per un unico social media, rispondendo all'aggregazione realizzata. Si tratta di casi ben specifici, ma che rendono conto delle modalità tramite cui le condizioni di espressione e interconnessione, poste dai social media, possano divenire problematiche, e in termini di aggregazione tramite i contenuti.

Violenza e disorientamento

Non succede quotidianamente che vengano pubblicate coordinate minacce di morte e di stupro, informazioni personali come l'indirizzo di casa, o che un uomo riprenda in contemporanea la sparatoria che sta mettendo in atto, ponendo nelle condizioni di guardarla come se si avessero i suoi occhi. Cosa dire, allora, di quei contenuti che utenti ordinari pubblicano con associazioni ascrittive e in funzione eliminatoria? Faccio riferimento a quei contenuti diffusi su più social media oppure, se su uno stesso social, in più spazi – in una sezione commenti, su un profilo.

Forse, si tratta di una contaminazione dei social media alla luce di una *content moderation* che viene meno alla sua promessa di invisibilità dei contenuti oggetto di questo lavoro. Qui la moderazione va intesa sia in termini reattivi, ossia di eliminazione dei contenuti perché pubblicati, sia in termini proattivi, come controllo pre-pubblicazione dei contenuti²⁸. Il caso di una

²⁸ Si veda, per esempio, Gorwa R., Binns R. e Katzenbach C., “Algorithmic Content Moderation:

delle sparatorie di Christchurch rende conto di entrambe le forme, come esempio di contenuto violento²⁹: il video era di per sé non pubblicabile in quanto non conforme agli standard della *community*, ma è stato visibile per poi essere rimosso; copie della sparatoria sono state pubblicate, alcune sono state eliminate post-pubblicazione, altre non sono state rese pubblicabili e l'algoritmo utilizzato è stato modellato in modo da sopperire all'errore circa la mancata azione sul video originale. La *content moderation* non si esaurisce, tuttavia, nella valutazione dei contenuti (qualsiasi essi siano), ma nella loro cura, in termini di amplificazione, de-amplificazione, suggerimenti tramite sistemi algoritmici³⁰. Ciò che appare negli schermi dell'utenza, quindi, non è esattamente randomico, con le esperienze digitali di ogni utente che sono sì diversificabili e personalizzabili, ma che possono essere anche ricondotte a comuni interessi e preferenze – alcuni contenuti saranno visibili in misura maggiore o minore ad alcuni soggetti rispetto ad altri³¹.

Intendo restringere l'ipotesi relativa alla contaminazione tramite la considerazione per cui specifici contenuti muovano dalla percezione di una crisi o di un disorientamento. Alla luce di un'incertezza (anche se ci si può chiedere per chi lo sia e come), la contrapposizione *noi-loro* rende individuabili dinamiche conflittuali diffuse? Tale domanda viene posta in quanto i social media definiscono i contenuti d'odio e i contenuti violenti in termini di attacchi. In relazione all'incertezza indagabile, trovare un colpevole come

Technical and Political Challenges in the Automation of Platform Governance”, in «Big Data», vol. VII, 2020, n. 1.

²⁹ La pubblicazione del video era stata preannunciata su *8chan*, piattaforma non generalista: “Well lads, it’s time to stop shit posting and time to make a real-life effort post”; “The Facebook link is below – by the time you read this, I should be going live”; “If I don’t survive the attack, goodbye, god bless, and I will see you all in Valhalla”. Cfr. S. Leitch, “The Making of a ‘made for social media’ massacre”, in S. Leitch e P. Pickering (a cura di), *Rethinking Social Media and Extremism*, cit.

³⁰ Si veda, per esempio, D. Keller, “Amplification and Its Discontents. Why Regulating of Online Content is Hard”, in «Journal of Free Speech», vol. CCXXVII, 2021, n. 1; T. Gillespie, “Do Not Recommend? Reduction as a Form of Content Moderation”, in «Social Media + Society», vol. VIII, 2022, n. 3.

³¹ Si veda, per esempio, R. DiResta, “Algorithms, Affordances, and Agency”, in *Social Media, Freedom of Speech and the Future of Our Democracy*, L.C. Bollinger e G. Stone (a cura di), Oxford University Press, Oxford and New York 2022; C.R. Sunstein, *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.

soluzione ad essa è un meccanismo che si è ripetuto più volte nelle nostre società e che è ripetibile, trattandosi del capro espiatorio teorizzato da Girard, quale gestione della violenza. Da qui, un'analisi della lettura girardiana della violenza viene proposta, ipotizzando che i social media possano essere assunti come (specifici) aggregati sociali in cui conflitti si danno. Segue così una concettualizzazione di violenza, tramite cui ci si chiede come essa renda conto di contenuti *user-generated*.

Affinché un adattamento alla teoria girardiana della violenza sia oggetto di riflessione, occorre che vi sia una crisi, quale condizione necessaria. Tale crisi va intesa in termini specifici, trattandosi per Girard di una crisi di indifferenziazione, in cui il desiderio è l'elemento da cui muove tutto. Il desiderio viene concettualizzato come mimetico in quanto costitutivamente imitativo: il desiderio umano non né innato né autonomo, desiderando ciò che gli altri desiderano; avremo così (almeno) un soggetto desiderante o discepolo e (almeno) un soggetto modello il cui desiderio viene imitato³². I soggetti girardiani si caratterizzano per relazioni mimetiche innervate da un *doppio imperativo*, quale messaggio che il modello veicola, implicitamente, al discepolo: 'Imitami e non imitarmi'. Il modello deve, quindi, essere imitato per essere e rimanere tale, ma allo stesso tempo l'imitazione del discepolo non deve realizzarsi, in quanto il modello non sarebbe più modello. "Due desideri che convergono sullo stesso oggetto si fanno scambievolmente ostacolo. Qualsiasi *mimesis* che verta sul desiderio va automaticamente a sfociare nel conflitto"³³. Si tratta, così, del desiderio di un soggetto che diventa identico a quello dell'altro nel cosiddetto *conflitto fra doppi*, tale per cui le differenze tra i soggetti vengono meno perché ognuno, nel desiderare, si pone come specchio dell'altro. Stessi desideri, stessa spinta alla soddisfazione del desiderio, ma diversa soddisfazione realizzata. O meglio, affinché un desiderio possa essere soddisfatto, occorre che l'altro soggetto che desidera venga eliminato: l'unica relazione possibile è quella mimetica che è reciprocamente violenta. La soddisfazione del desiderio non può, comunque, essere considerata stabilizzata nella misura in cui alla soddisfazione di oggi può seguire quella di domani. Lo

³² Si veda, R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. it. di L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2020.

³³ R. Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 1980, p. 205.

scenario mimetico, quindi, si caratterizza per una logica auto-distruttiva.

In una tale erosione delle differenze, i conflitti inter-individuali si accumulano e si diffondono in un'escalation mimetica che contamina l'intera società. La crisi d'indifferenziazione è spazialmente pervasiva, sebbene temporalmente limitata e il meccanismo del capro espiatorio si inserisce esattamente in essa, affinché possa venire meno. Per Alfieri,

Girard ha prodotto una sorta di teoria 'idraulica' della violenza. È come se questa fosse un fluido che scorre in un contenitore chiamato società. Se il livello della violenza sale troppo, tutto ne viene travolto, le stesse pareti del contenitore saltano e c'è solo il disastro, l'impossibilità di sopravvivere. Quindi occorre di tanto in tanto lasciare traboccare la violenza in un punto determinato e in un tempo prefissato comunque breve.³⁴

La violenza viene trasformata da diffusa a polarizzata *solo* su un soggetto o alcuni soggetti, in uno specifico atto violento collettivo. La violenza aggrega, cioè, coloro che prima erano divisi dalla reciprocità dei conflitti inter-individuali.

Qui sembra possibile utilizzare una terminologia presentata nelle pagine precedenti. La violenza collettiva è diretta alle girardiane categorie vittimarie, le quali nel marasma della violenza diffusa (l'accumularsi di violenze inter-individuali) hanno mantenuto caratteristiche percepite come diverse, con l'indifferenziazione che è quindi finita. "I segni della differenza diventano segni di colpa e, in quanto orientano la scelta dei persecutori, *segni vittimari*"³⁵: la colpa è del disordine, della crisi sociale, in un'imputazione che è funzionale alla polarizzazione della collettività. Quest'ultima si ritrova unita e si nutre delle associazioni che muovono dalle caratteristiche possedute dalle vittime. Al riguardo, due condizioni vanno realizzate. I soggetti che rientrano nelle categorie vittimarie devono essere marginali alla società, ponendosi *tra* i suoi confini (interni ed esterni). L'atto violento deve essere unanime. La soddisfa-

³⁴ L. Alfieri, "La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard", in «Teoria politica», 2017, n. 7, p. 302.

³⁵ L. Alfieri, "Dal conflitto dei doppi alla giudiziaria", in *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, L. Alfieri, C.M. Bellei e D.S. Scalzo (a cura di), Giappichelli, Torino 2003, p. 21.

zione delle due condizioni può realizzarsi solo tramite una loro intersezione: una collettività si muove come un tutt'uno, mancante di defezioni, esattamente contro chi non è pienamente esterno e interno; l'unanimità protegge la collettività da una violenza che potrebbe sorgere dalla vendicabilità³⁶ delle categorie vittimarie (come continuazione della violenza diffusa), ed è tale rischio ad essere eluso grazie alla posizione ambigua dei soggetti che vanno eliminati perché sono facilmente eliminabili. Solo se il colpevole del disordine viene individuato e immolato tramite un unico atto violento che aggrega ciò che era prima disgregato, l'ordine può essere ristabilito. La vittima è sì colpevole, ma anche salvifica. La violenza polarizzata su di essa ferma la violenza diffusa: la violenza elimina sé stessa.

Ogni crisi è tale perché finita, ma ciò non implica che non si ripresenti. Il meccanismo del capro espiatorio permette, per Girard, una lettura dell'umanità e della fondazione della società fino ad arrivare a noi. Ad ogni crisi segue un ordine, e ogni ordine può degenerare in crisi. Per quanto possa trattarsi di un circolo vizioso, forse ci si può affidare al meccanismo del capro espiatorio, con la “vittima espiatoria” [che] finirà necessariamente per apparire e riconciliare la comunità, poiché la stessa esasperazione della crisi, legata a un mimetismo sempre accresciuto, deve necessariamente suscitarla”³⁷.

Relativamente ai social media, nelle regole e negli standard della *community* è individuabile un impegno di regolamentazione di contenuti che, come prima accennato, vengono assunti in termini di attacchi contro soggetti in base alle loro caratteristiche ascrittive, rispetto a qualunque altra caratteristica. Se si guarda a Facebook sono presenti degli esempi che possono orientare l'utenza circa la comprensione della inammissibilità di contenuti dalle associazioni ascrittive: “persone di colore e scimmie o creature simili alle scimmie, ebrei e ratti, musulmani e maiali, messicani e vermi”; “persone di credo islamico che fanno sesso con capre o maiali”; “le dichiarazioni secondo cui gli ebrei controllano le istituzioni finanziarie, politiche o mediatiche; i riferimenti ai dalit come lavoratori di bassa estrazione e il paragone delle persone nere alle at-

³⁶ Cfr. F. Sciacca, *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*, AlboVersorio, Milano 2018.

³⁷ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, p. 43.

trezzature agricole”³⁸. Questi sono gli esempi che si leggono nella categoria “Comportamenti di incitamento all’odio” in cui vengono menzionate specifiche identità ascrittive, indicando anche la loro natura non esaustiva. Nella categoria “Violenza e istigazione alla violenza” è anche presente il riferimento ad un’intersezione tra minacce di violenza, probabili lesioni (di gravità variabile) e la protezione di soggetti individuabili su base ascrittiva (“persone o gruppi di persone prese di mira in base alle loro caratteristiche protette”³⁹). In questo caso e rispetto al primo, gli esempi non vengono forniti. Certamente si tratta di paradigmatici target d’odio, e alcuni di essi coincidono con le categorie vittimarie girardiane. Come già detto, occorre una crisi e se quelli che vengono considerati attacchi (“in forma scritta o visiva”) sono visibili nei social media, segue una problematizzazione circa la loro capacità di ristabilire l’ordine. Come suggerisce Bellei, ci si può chiedere se la crisi sia strutturale, non finita e quindi qualcosa che non viene meno a seguito dell’immolazione di capri espiatori⁴⁰.

“Ogni frase, ogni ingiuria diventa ferita visibile, segno tangibile di una possibile sconfitta, privazione del proprio sé che implica una rivalsa in grado di riequilibrare ciò che è andato perso. La prospettiva temporale svanisce, assorbita da urgenze che si impossessano delle persone trasformandole in macchine odianti”⁴¹: questo è quanto Bellei afferma su alcuni contenuti che sono visibili nei social media. Se si tratta di contenuti d’odio, per come sono stati analizzati in questo lavoro, si presentano quali fossilizzanti, generalizzanti ed eliminatori. Si può anche parlare di una dinamica violenta à la Girard? In una prospettiva girardiana che innerva la citazione appena presentata, una mancata soddisfazione stabilizzata del desiderio mimetico coinvolge più utenti, con la vittima da immolare che li unisce in collettività. Tuttavia, all’immolazione di oggi segue quella di domani, con costanti capri espiatori: la dimensione

³⁸ <<https://transparency.meta.com/it-it/policies/community-standards/hate-speech/>> (consultato il 25/03/25).

³⁹ <<https://transparency.meta.com/it-it/policies/community-standards/violence-incitement/>> (consultato il 25/03/25).

⁴⁰ Cfr. C.M. Bellei, “Il sacrificio impossibile. I social network come luoghi di paura”, in *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di Internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022.

⁴¹ Ivi, p. 140.

temporalmente finita della crisi e un'unica collettività violenta non si presentano; ripetute eliminazioni sono visibili come “una necessità che produce dipendenza”⁴², con più collettività che si formano e si riformano non unanimemente. Al riguardo, la possibilità di defezioni interne fa sì che una certa utenza non sia coinvolta nell'eliminazione, tuttavia ciò non implica il venir meno della crisi. Dinamiche conflittuali (quindi violente) resistono, non ponendo le condizioni per quella rassicurazione girardiana secondo cui la violenza si esaurisce da sé.

In un tale disorientamento, individuo un'ulteriore dinamica che non ha base ascrittiva, ma da essa muove. Faccio riferimento a quelle circostanze in cui una certa utenza contesta in funzione eliminatoria sia i contenuti di odio e violenti (entrambi ascrittivi) altrui, sia chi li pubblica. Entro un social media ognuno vanta l'*eguale* status di utente, ma è tale condivisione a divenire problematica per alcuni soggetti – contestazione che si interseca, ma non è coincidente, con quella dello *spazio politico* affrontata precedentemente. Ci si può, quindi, chiedere se la contestazione esclusivista sia un elemento positivo nonostante i social media vengano presentati come spazi digitali inclusivi: se lo sguardo è posto su di essi, e in ogni aggregato sociale inclusione ed esclusione si necessitano vicendevolmente, qual è il *noi* e il *loro*?

Generalissimi *noi* e *loro* sono quelli che sottoscrivono i servizi erogati da un certo social media e coloro che non lo fanno. Una volta che si diventa utenti, la *content moderation* segna un confine tra ciò che è ammissibile e ciò che non è ammissibile pubblicare, con l'utenza che può avere i propri contenuti visibili, non visibili o eliminati, tale per cui le condizioni di espressione e interconnessione sono rese fruibili o negate. Tuttavia, la regolamentazione è mutevole in quanto gli standard e le regole della *community* sono oggetto di frequenti aggiornamenti. Con Gillespie, “le piattaforme si trovano di fronte a un'arma a doppio taglio: troppa poca moderazione e l'utenza potrebbe andarsene per evitare l'ambiente tossico che ha preso piede; troppa moderazione e l'utenza potrebbe comunque andarsene, rifiutando le piattaforme perché troppo invadenti o troppo antisettiche”⁴³. Nel primo caso, l'utenza è posta

⁴² Ivi, p. 143.

⁴³ T. Gillespie, “Regulation of and by Platforms”, in *The SAGE Handbook of Social Media*, J. Burgess, A. Marwick e T. Poell (a cura di), SAGE, Los Angeles 2018, pp. 262-263.

nelle condizioni di migrare verso social media più attenti, e nel secondo caso, verso altri più permissivisti.

Propongo, a questo punto, un duplice scenario in cui l'utenza si divide nella percezione che ha della *content moderation*. Se contenuti d'odio e contenuti violenti sono potenzialmente visibili a chiunque, ma solo alcuni li ritengono tali, i soggetti sono posti nelle condizioni (opzionali) di segnalarli, affinché su di essi sia attivato un controllo da parte dei team di moderazione (tramite una valutazione algoritmica e/o umana). La moderazione non viene, così, considerata esattamente attenta. Che la segnalazione riesca o meno (che il contenuto venga rimosso o mantenuto), quell'utenza può comunque pubblicare contenuti tramite i quali una contestazione si realizza: dei contenuti d'odio e violenti e dell'altrui *eguale* status di utente. Se, di contro, quegli stessi contenuti non vengono percepiti come di odio e violenti da una certa utenza, ma come mero esercizio di libertà di espressione, i social media hanno pienamente rispettato la promessa assunta come uno dei loro impegni fondamentali. I contenuti in questione sono considerati accettabili e normalizzati. Anche in questo caso e data la loro visibilità, è possibile che vi sia una contestazione.

In una lettura incrociata, si tratta di un *noi* e un *loro*, entrambi interni ai social media, con la diversa percezione della *content moderation* che disgrega l'utenza per poi aggregarla su quelli che mi sembrano essere fronti antagonistici. L'opposizione muove dalle aspettative di ciò che dovrebbe essere pubblicabile e non pubblicabile. Visibilità e invisibilità si pongono così in termini di soddisfazione e insoddisfazione dalle proprie esperienze digitali di espressione e interconnessione. Che utenti si aggreghino deliberatamente o meno, sia i contenuti d'odio e contenuti violenti, sia i contenuti di critica e di indignazione nei loro confronti generano flussi di dati e quindi profitti, con le dinamiche conflittuali che sembrano nutrire gli interessi economici dei social media.

Forse l'aggregazione tramite i primi contenuti può essere problematizzata come più pressante rispetto alla seconda, e rispetto a qualsiasi altra aggregazione che non ha uno scopo eliminatorio su base ascrittiva. Un'ipotesi è stata proposta, ed è quella secondo cui l'odio ascrittivo e la violenza girardiana aggregano i soggetti-utenti. A questo punto, mi chiedo se tali due concettualizzazioni vanno assunte sul medesimo piano analitico.

Eliminazione e diffusione

Nell'odio ascrittivo e nella violenza girardiana, target e categorie vittimarie coincidono, in quanto soggetti che vanno eliminati. La logica di individuazione del soggetto è la stessa: le caratteristiche ascrittive sono indicatori della giustificabilità dell'eliminazione tramite le (multiformi) associazioni che si pongono come promemoria della minaccia a cui occorre rispondere. Tuttavia, ritengo che le due eliminazioni si diramino nell'aggregazione che realizzano. L'odio ascrittivo aggrega per disgregare, la violenza girardiana (se riesce) aggrega per fare venire meno la disgregazione. O meglio, l'odio aggrega un *ridefinito* e *ristretto noi*, affinché il *noi* inclusivo dei target venga frammentato. Di contro, la violenza aggrega per *ricomporre* un *noi* frammentato e porlo come un tutt'uno contro la vittima da immolare. Le due eliminazioni non coincidono.

Ciò che rimane nella sua solidità è il gruppo a cui il target e la vittima vengono ricondotti, trattandosi di una fossilizzazione che ipotizzo debba rimanere tale affinché un orientamento di senso accompagni chi si dà all'odio e alla violenza. Se la titolarità allo status di *eguale* del soggetto target-vittima si pone da sé quale elemento perturbatore, le associazioni si strutturano in termini di tentativo di rispondere all'incertezza che preme.

Ritrovo la rilevanza dello status di *eguale* anche in relazione ai social media, in quanto l'utenza non è solo utenza che sottoscrive i termini del servizio erogato. Essa è innanzitutto soggetto politico, titolare di un diritto di libertà di espressione definito dall'autorità politica. Ed è questa libertà che permette all'utenza di esprimersi tramite contenuti, altrimenti un *geo-blocking* graverebbe sull'accesso ai social media – cosa che accade, anche se limitatamente. La questione della contestazione di quel riconoscimento eccessivamente inclusivo dello status di *eguale* da parte dell'autorità politica si insinua e si esacerba, in quanto la minaccia del *loro* diventa sempre più patente: loro sono *anche* utenti, i loro contenuti sono *anche* a me visibili, loro possono *anche* connettersi con me. È come se la distanza non fisica si ponesse come vicinanza invadente.

Per quanto le eliminazioni dell'odio ascrittivo e della violenza girardiana non coincidano, o meglio questa è la mia ipotesi, esse si ricongiungono tramite *content moderation*. Alla luce di quanto detto, ritengo che i social media intendano impegnarsi in un'eliminazione delle eliminazioni proprie

dell'odio e della violenza indagate. La prima eliminazione mi sembra essere specificatamente analizzabile quale eliminazione delle aggregazioni, in un tentativo di neutralizzare la diffusione dei contenuti in termini di contaminazione. Da qui, è la dimensione cumulativa dei contenuti che si presenta come un elemento di preoccupazione: per i social media, per l'utenza e per l'autorità politica (con i suoi tentativi di regolamentare la relazione tra piattaforme social e soggetti politici-utenti⁴⁴).

Se le associazioni su base ascrittiva sono un affidabile promemoria analitico dell'attribuzione di una minaccia variamente definibile e giustificabile, contenuti *user-generated* indicano cosa viene detto ai e dei soggetti deindividualizzati, e come la realtà di tali soggetti può essere costruita tramite essi. Ipotizzare una mancanza della *content moderation* permette di problematizzare la visibilità di contenuti d'odio e contenuti violenti come condizione di provvisorietà. Questi potranno essere eliminati, emergere, o ancora resistere perché sfuggiti all'occhio non esattamente onnipervasivo della modera-zione, implicando, dunque, un disorientamento di senso dell'utenza.

⁴⁴ Si veda, per esempio, J. Bayer *et al.*, *Perspectives on Platform Regulation. Concepts and Models of Social Media Governance Across the Globe*, Nomos, Baden-Baden 2021; R. Gorwa, *The Politics of Platforms Regulation. How Governments Shape Online Content Moderation*, Oxford University Press, Oxford and New York 2024.

BIBLIOGRAFIA

- AHMED S., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2014.
- ALFIERI L., "La violenza di massa in Elias Canetti e René Girard", in «Teoria politica», 2017, n.7.
- , "Il terzo che deve morire", in *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Luigi Alfieri, Cristiano Maria Bellei e Domenico Sergio Scalzo (a cura di), Giappichelli, Torino 2003.
- , "Dal conflitto dei doppi alla giudiziaria", in *Figure e simboli dell'ordine violento. Percorsi fra antropologia e filosofia politica*, Luigi Alfieri, Cristiano Maria Bellei e Domenico Sergio Scalzo (a cura di), Giappichelli, Torino 2003.
- BARKER K. e JURASZ O., *Online Misogyny as a Hate Crime. A Challenge for Legal regulation?*, Routledge, Abingdon and New York 2019.
- BAYER J. et al., *Perspectives on Platform Regulation. Concepts and Models of Social Media Governance Across the Globe*, Nomos, Baden-Baden 2021.
- BELLEI C.M., "Il sacrificio impossibile. I social network come luoghi di paura", in *Buoni e cattivi. Etica, politica e potere al tempo di Internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022.
- BROWN A., "The 'who?' question in the hate speech debate: Part 1: Consistency, practical and formal approaches", in «Canadian Journal of Law & Jurisprudence», vol. XXIX, 2016, n. 2.
- BRUDHOLM T. e SCHEPELERN JOHANSEN B. (a cura di), *Hate, Politics, Law*, Oxford University Press, Oxford and New York 2018.
- , "Pondering Hatred", in *Emotions and Mass Atrocity. Philosophical and Theoretical Explorations*, T. Brudholm e J. Lang (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- CHESS S. e SHAW A., "A Conspiracy of Fishes, or, How We Learned to Stop Worrying about #Gamergate and Embrace Hegemonic Masculinity", in «Journal of Broadcasting & Electronic Media», vol. LIX, 2015, n. 1.
- COHEN-ALMAGOR R. *Confronting the Internet Dark Side. Moral and Social Responsibilities on the Free Highway*, Cambridge University Press,

Cambridge 2015.

- DI RESTA R., "Algorithms, Affordances, and Agency", in *Social Media, Freedom of Speech and the Future of Our Democracy*, L.C. Bollinger e G. Stone (a cura di), Oxford University Press, Oxford and New York 2022.
- DOUEK E., "Content Moderation as Systems Thinking", in «Harvard Law Review», vol. CXXXVI, 2022, n. 2.
- EDELSON L., "Content Moderation in Practice", in *Media and Society After Technological Disruption*, K. Langvardt e J. Hurwitz (a cura di), Cambridge University Press, Cambridge 2024.
- ESCOBAR R., "Rivalità e mimesi. Lo straniero interno", in «Filosofia», vol. VI, 1992, n. 1.
- , *Metamorfosi della paura*, Il Mulino, Bologna 1997.
- , *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia 2009.
- FOX J. e TANG W.Y. "Sexism in Online Video Games: The Role of Conformity to Masculine and Social Dominance Orientation", in «Computer in Human Behavior», 2014, n. 33.
- GILLESPIE T. *et al.*, "Expanding the debate about content moderation: scholarly research agendas for the coming policy debates", in «Internet Policy Review», vol. IX, 2020, n. 4.
- GILLESPIE T., "Regulation of and by Platforms", in *The SAGE Handbook of Social Media*, J. Burgess, A. Marwick e T. Poell (a cura di), SAGE, Los Angeles 2018.
- , *Custodians of the Internet. Platforms, Content Moderation and the Hidden Decisions that Shape Social Media*, Yale University Press, New Haven and London 2018.
- , "Do Not Recommend? Reduction as a Form of Content Moderation", in «Social Media + Society», vol. VIII, 2022, n. 3.
- GIRARD R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, trad. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983.
- , *La violenza e il sacro*, R. Girard, trad. it. di O. Fatica e E. Czerkl, Adelphi, Milano 2003.
- , *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, trad. it. L. Verdi-Vighetti, Bompiani, Milano 2020.
- GORWA R., BINNS R. e KATZENBACH C. "Algorithmic Content Moderation: Tech-

- nical and Political Challenges in the Automation of Platform Governance”, in «Big Data», vol. VII, 2020, n. 1.
- GORWA R., *The Politics of Platforms Regulation. How governments Shape Online Content Moderation*, Oxford University Press, Oxford and New York 2024.
- HARWOOD M., “Living Death: Imagined History and the Tarrant Manifesto”, in «Emotions: History, Culture, Society», vol. V, 2021, n.1.
- KELLER D., “Amplification and Its Discontents. Why Regulating of Online Content is Hard”, in «Journal of Free Speech», vol. CCXXVII, 2021, n. 1.
- LEITCH S. e PICKERING P. (a cura di), *Rethinking Social Media and Extremism*, ANU Press, Canberra 2022.
- LEITCH S., “The Making of a ‘made for social media’ massacre”, in *Rethinking Social Media and Extremism*, S. Leitch e P. Pickering (a cura di), ANU Press, Canberra 2022.
- LYNCH T. *et al.*, “Sexy, Strong and Secondary: a Content Analysis of Female Characters in Video Games across 31 Years”, in «Journal of Communication», vol. LXVI, 2016, n. 4.
- LUMSDEN K. e HARMER E. (a cura di), *Online Othering. Exploring Digital Violence and Discrimination on the Web*, Palgrave Macmillan, Cham 2019.
- MACKLIN G., “The Christchurch Attacks: Livestream Terror in the Viral Video Age”, in «CTC Sentinel», vol. XII, 2019, n. 6.
- MASSANARI A.L., *Gaming Democracy. How Silicon Valley Leveled Up the Far Right*, MIT Press, Cambridge (MA) 2024.
- MORTENSEN T.E., “Anger, Fear, and Games: The Long Event of Gamergate”, in «Games and Culture», vol. XIII, 2018, n. 8.
- POST R., “Concluding Thoughts. The legality and Politics of Hatred”, in *Hate, Politics, Law*, T. Brudholm e B. Schepelern Johansen (a cura di), Oxford University Press, Oxford and New York 2018.
- RICHARDSON-SELF L., “Woman-Hating: on Misogyny, Sexism, and Hate Speech”, in «Hypatia», vol. XXXIII, 2018, n. 2.
- , *Hate Speech Against Women Online*, Rowman & Littlefield, London 2021.
- SCIACCA F., *Il potere della vendetta. Quattro lezioni*, AlboVersorio, Milano 2018.
- SUNSTEIN C.R., *#Republic: Divided Democracy in the Age of Social Media*, Princeton University Press, Princeton 2017.

SZANTO T., "In Hate We Trust: The Collectivization and Habitualization of Hatred", in «Phenomenology and the Cognitive Sciences», vol. XIX, 2020, n. 3.

WALDRON J., *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012.

ZEMPI I. e SMITH J. (a cura di), *Misogyny as hate crime*, Routledge, Abingdon and New York 2022.

SITOGRAFIA

- <<https://transparency.meta.com/it-it/policies/community-standards/hate-speech/>> (consultato il 25/03/25).
- <<https://transparency.meta.com/it-it/policies/community-standards/violence-incitement/>> (consultato il 25/03/25).
- <<https://about.fb.com/news/2019/03/update-on-new-zealand/>> (consultato il 25/03/25).
- <<https://www.theesa.com/resources/essential-facts-about-the-us-video-game-industry/>> (consultato il 25/03/25).

PARAGGI

Empatia artificiale e dialettiche della vulnerabilità.

Ripensare la psicoterapia nell'era digitale

ANTONIO CARNEVALE, ALESSIA CORREANI E PAOLO QUAGLIARELLA*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2237>

ABSTRACT

L'articolo analizza in modo critico l'introduzione dei *Large Language Models* (LLM) nell'ambito della psicoterapia e della salute mentale, esplorando le implicazioni filosofiche, neuroscientifiche ed etiche della crescente integrazione umano-macchina. L'indagine si concentra sulla dialettica tra corpo, mente e tecnologia, mettendo in discussione il dualismo tradizionale e sottolineando come gli avanzamenti tecnologici stiano riconfigurando profondamente il rapporto tra vulnerabilità, cura e potenziamento umano. Sebbene i chatbot terapeutici offrano nuove opportunità di accesso immediato e continuo al supporto psicologico, gli autori mettono in guardia rispetto a rischi quali la simulazione di empatia, la cristallizzazione del disagio, l'autoterapia solipsistica e i *bias* algoritmici intrinseci. L'articolo propone un approccio terapeutico ibrido e una governance etica rigorosa come strumenti necessari per valorizzare le potenzialità degli LLM senza perdere di vista la centralità irrinunciabile della relazione umana nella psicoterapia. In conclusione, si auspica una riflessione critica e responsabile sul ruolo dell'IA, sottolineando la necessità di un quadro etico-operativo capace di prevenire derive riduzionistiche e sfruttamenti commerciali della vulnerabilità umana.

* Antonio Carnevale è ricercatore presso il dipartimento DIRIUM dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro e co-fondatore di DEXAI srl.

Alessia Correani è diretrice di Digital @Sky Italia, Ethics Advisor e docente di User Experience Psychology presso l'Università Cattolica di Milano.

Paolo Quagliarella è filosofo, psicologo a orientamento analitico archetipico e docente di Epistemologia II presso la Scuola di Psicoterapia analitico archetipica Atanor, IT Business Analyst in Pharma Quality Europe.

La redazione dei paragrafi è così distribuita: il primo paragrafo è stato scritto da Alessia Correani, il secondo da Paolo Quagliarella, il terzo da Antonio Carnevale.

The article analyses critically the introduction of Large Language Models (LLM) in the field of psychotherapy and mental health, exploring the philosophical, neuroscientific and ethical implications of the increasing human-machine integration. The investigation focuses on the dialectic between body, mind and technology, questioning traditional dualism and highlighting how technological advances are profoundly reconfiguring the relationship between vulnerability, care and human empowerment. Although therapeutic chatbots offer new opportunities for immediate and continuous access to psychological support, the authors warn about risks such as simulated empathy, crystallization of distress, solipsistic self-therapy and inherent algorithmic bias. The article proposes a hybrid therapeutic approach and a rigorous ethical governance as necessary instruments to enhance the potential of LLM not forgetting the inalienable centrality of the human relationship in psychotherapy. In conclusion, a critical and responsible reflection on the role of AI is called for, emphasising the necessity of an ethical-operational framework capable of preventing reductionist drifts and commercial exploitation of human vulnerability.

Mettiamo in discussione il classico dualismo cartesiano, che separa mente e corpo e identifica l'essere umano esclusivamente con il pensiero: "Cogito, ergo sum". Questo paradigma è oggi messo in dubbio sia dalla filosofia contemporanea, sia dalle più recenti scoperte scientifiche¹. Il corpo umano, nella sua dimensione biologica e fisica, si è rivelato parte integrante ed essenziale dei processi psico-cognitivi di formazione dell'intelligenza, come dimostrano diversi filoni della ricerca neuroscientifica.

A esemplificare significativamente questa tendenza è la scoperta di un potente asse di interazione tra corpo e cervello che coinvolge e connette i sistemi nervosi centrale e periferico con il sistema nervoso enterico (o sistema nervoso dell'apparato gastroenterico)². Un tipo di connessione che è noto come "gut-brain axis", ovvero "asse intestino-cervello"³. Il ruolo di tale asse è stato evidenziato tanto nello sviluppo cognitivo, quanto nell'influenza esercitata sul comportamento umano, fino ad essere riconosciuto come possibile attivatore o cofattore in alcuni disturbi psichici⁴. Stiamo parlando di un apparato intelligente che si estende anche ad altri organi vitali, come il cuore e l'asse ipotalamico-pituitario e adrenalinico che regola il livello di reattività del corpo in base a stimoli stressogeni esterni (paura, rischio). Si tratta perciò di un complesso sistema di comunicazioni neuronali distribuito che guiderebbe molti comportamenti cosiddetti "intelligenti" ed adattivi.

A sostegno di queste visioni connessioniste, studi recenti hanno individuato neuroni meccanocettori che innervano in modo sensitivo il cuore e lo stomaco, influenzando sia stati metabolici corporei sia dimensioni emotive come ansia e

¹ A titolo esemplificativo, si veda: A. Damasio, *L'errore di Cartesio: Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1994.

² Cfr. J. A. Foster e K-A. McVey Neufeld, "Gut-Brain Axis: How the Microbiome Influences Anxiety and Depression", in «Trends in Neurosciences», vol. XXXVI, 2013, n. 5, pp. 305-312, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.1016/j.tins.2013.01.005>> (consultato il 24/04/25).

³ E. Alim *et al.*, "Enteric Nervous System, Gut-Brain Connection and Related Neurodevelopmental Disorders", in «Anatomy», vol. XIV, 2020, n. 1, pp. 61-67, consultabile qui:

<doi.org/10.2399/ana.20.008> (consultato il 24/04/25).

⁴ Vedi E. Alim *et al.*, op. cit.

depressione⁵. Tutto ciò rafforza una concezione integrata del rapporto tra cervello e corpo, in cui il sistema cognitivo-comportamentale umano appare profondamente influenzato dalla nostra struttura biologica e dalle interazioni dinamiche con l'ambiente fisico esterno. Un tale intreccio di livelli – biologico, neurologico, ambientale – richiama, per complessità e interdipendenza, il tipo di paradigma sistematico e relazionale che è al cuore della Teoria della Relatività Generale di Albert Einstein, dove nessun elemento può essere compreso in isolamento, ma solo in relazione al contesto in cui è immerso.

Stante questa conformazione dinamica della nostra integrità, è facile intuire perché l'emergere delle nuove tecnologie *digitali* – e in particolare, negli ultimi decenni, dell'intelligenza artificiale (IA) – possa tanto preoccupare e far discutere, cioè proprio a causa della straordinaria potenzialità che queste hanno di influenzare, potenziare, modificare o interferire con il comportamento e la cognizione umana. Soprattutto se pensiamo alle più recenti applicazioni dell'IA, come appunto i sistemi di *Large Language Models* (LLM) oggetto di questo articolo, ci troviamo di fronte alla manifestazione di capacità sia di apprendimento sia di “scorciatoia” che qualcuno non ha avuto paura di definire *aliena*⁶. La sua eccezionalità – questo il nostro parere – è tale poiché opera come intelligenza sia nel senso di controllo cognitivo-funzionale “verticale” sia come dominio relazionale “orizzontale”. Per intelligenza artificiale “verticale” si intende quell'insieme di tecniche e tecnologie che utilizzano molti dati, li modellano e li operazionalizzano cercando di rispondere a esigenze molto specifiche di processamento di un dominio *funzionale*, ad esempio il processamento di stimoli visivi, la loro catalogazione e riconoscimento. Proprio come avviene nel sistema visivo umano, dove lo stimolo visivo viene trasdotto

⁵ Cfr. “Mechanosensitive Neurons Innervating the Gut and Heart Control Metabolic and Emotional State”, in «Nature Metabolism», 7, 2025, pp. 249-250, consultabile qui: <https://doi.org/10.1038/s42255-024-01208-3>. (consultato il 24/04/25).

⁶ Nello Cristianini definisce l'intelligenza artificiale come una “scorciatoia” per ottenere risultati intelligenti senza replicare i meccanismi dell'intelligenza umana. In questa accezione, l'IA non mira a comprendere o imitare la coscienza, la razionalità o la comprensione, qualità che sono proprie degli esseri umani, ma sfrutta metodi alternativi – come l'elaborazione statistica di grandi quantità di dati – per risolvere problemi in modo efficace. La scorciatoia è dunque tecnica, non cognitiva: un modo per arrivare al comportamento “intelligente” senza necessariamente passare per i processi mentali che lo caratterizzano negli esseri umani. Cfr. N. Cristianini, *La Scorciatoia*, Il Mulino, Bologna 2023.

dalla retina e trasmesso attraverso il nervo ottico fino alle aree corticali deputate all'elaborazione e al riconoscimento dell'informazione visiva, l'intelligenza artificiale "verticale" opera attraverso una sequenza funzionale specializzata che elabora dati grezzi trasformandoli in rappresentazioni utilizzabili. Sul versante opposto, l'intelligenza artificiale "orizzontale" può essere definita come quella modalità di interazione intelligente che, diversamente da una specializzazione verticale focalizzata su compiti specifici, agisce attraverso domini ampi e diversificati, stabilendo connessioni trasversali fra aree differenti del sapere e del comportamento. Una simile forma di intelligenza, incarnata efficacemente dai sistemi di LLM, opera tramite una capacità adattiva di dialogo, interpretazione e produzione di significati che superano il semplice compito funzionale.

Questa peculiare abilità dei sistemi di IA nel trattare con la complessità umana, tanto in verticale quanto in orizzontale, agendo come piattaforme che facilitano una comunicazione fluida e versatile, capaci di integrare, sintetizzare e reinterpretare informazioni provenienti da contesti molto eterogenei (tanto da renderci tutte e tutti *simbionti* di interazioni umano-macchina sempre più avviluppanti⁷), trasforma questi strumenti in forze capaci di ridefinire radicalmente il nostro rapporto con la conoscenza e la comunicazione, ma non senza introdurre nuove vulnerabilità e dilemmi etici. Se, pensando al futuro, è infatti ipotizzabile che l'IA possa trasformarsi un giorno in un agente collaborativo capace di ampliare e potenziare le capacità cognitive umane, creando reti relazionali che favoriscano l'emergere di nuove idee e soluzioni creative, tuttavia è necessario rivolgere la riflessione all'oggi e capire in quali modi la tecnologia digitale e l'interazione dell'intelligenza umana con quella artificiale sia potenziante o de-potenziante e come in casi di inesperienza, ignoranza o vulnerabilità occorra intervenire e nei migliori casi prevenire.

Oggi numerose funzioni cognitive primarie dell'essere umano sono state emulate con successo dai sistemi di intelligenza artificiale. Già nel 2018, diversi studi empirici hanno attestato il raggiungimento di una parità prestazionale tra esseri umani e macchine in vari ambiti funzionali, quali la percezione visiva e il riconoscimento di immagini, l'elaborazione acustica e la trascrizione

⁷ Cfr. A. Carnevale, *et. al.*, "A Human-Centred Approach to Symbiotic AI: Questioning the Ethical and Conceptual Foundation", in «Intelligenza Artificiale», 2024, pp. 1-12, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3233/IA-240034>> (consultato il 24/04/25).

del parlato, la generazione linguistica e la scrittura⁸. Anche per quanto concerne le funzioni cognitive superiori, le tecnologie contemporanee sembrano in grado di simulare comportamenti umani con un grado crescente di accuratezza. Dalla traduzione automatica alla risoluzione di problemi multifattoriali, dalla generazione di contenuti linguistici alla formulazione di risposte complesse, dalla previsione di eventi all'identificazione di correlazioni significative entro grandi moli di dati: tutte queste operazioni, pur essendo il prodotto di processi computazionali formalizzati, mostrano livelli di performance comparabili – talvolta superiori – a quelli riscontrabili nella cognizione umana.

Certo, è necessario esercitare cautela nell'impiego del termine “comprensione” quando si fa riferimento alle prestazioni delle macchine. Utilizzare questa nozione senza ulteriori qualificazioni rischia infatti di attribuire a dispositivi computazionali caratteristiche che, tradizionalmente, rimandano a processi fenomenologici, intenzionali e incarnati inerenti alla soggettività umana⁹. Tuttavia, proprio in quanto atto fenomenologico, la comprensione non si esaurisce in un evento interno alla coscienza, ma si costituisce anche

⁸ Tra gli studi più noti, ricordiamo quello sul riconoscimento vocale condotto da Microsoft. La società americana nel 2017 ha annunciato di aver raggiunto una precisione pari a quella umana nel trascrivere conversazioni telefoniche nel corpus *Switchboard*. Tuttavia, è importante notare che questi risultati si riferiscono a contesti specifici e controllati. Per un ulteriore approfondimento, rimandiamo a Y. Shoham, *et al.*, *The AI Index 2018 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Human-Centered AI Initiative, Stanford University, Stanford (CA) 2018, consultabile qui: <<https://hai.stanford.edu/ai-index/2018-ai-index-report>> (consultato il 24/04/2025). Si veda inoltre I. Beaver, “*Is AI at Human Parity Yet? A Case Study on Speech Recognition*”, in «AI Magazine», vol. LXIII, 2022, n. 4, 2022, pp. 386-389.

⁹ L'uso del termine “comprensione” in relazione alle macchine è al centro di un dibattito filosofico di lunga data, riaccesso in modo emblematico dall'esperimento mentale della “stanza cinese” proposto nel 1980 da John Searle, volto a mostrare che un software può manipolare simboli secondo regole sintattiche senza per questo comprendere il significato di ciò che elabora. La discussione ha coinvolto numerosi filosofi della mente e teorici dell'intelligenza artificiale, contrapponendo posizioni come quella del cognitivismo computazionale – che interpreta la mente come un sistema di elaborazione simbolica – a visioni che sottolineano la distinzione tra sintassi e semantica. Tra le risposte più note vi è quella di D.C. Dennett, secondo cui l'intelligenza artificiale manifesta forme di “competenza” che, pur prive di consapevolezza, sono funzionalmente indistinguibili dalla comprensione umana. Si vedano J. Searle, “Minds, Brains and Programs”, in «The Behavioral and Brain Sciences», vol. III, 1980, n. 3, pp. 417-457; D.C. Dennett, *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge (MA) 1987; T. Horgan e J. Tienson, *Connectionism and the Philosophy of Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996.

attraverso le pratiche, gli strumenti e gli ambienti che rendono possibile l'emergere di significati condivisi. In questo senso, gli artefatti tecnologici non si limitano a imitare la comprensione: essi contribuiscono a modellarne le condizioni di possibilità, intervenendo nella mediazione tra soggetto e mondo¹⁰. È perciò lecito chiedersi: se l'intelligenza artificiale incide già oggi, e con ogni probabilità inciderà ancor più radicalmente in futuro, sul nesso mente-corpo, contribuendo a ridefinire il rapporto tra individuo, tecnologia e società, quali sono le responsabilità a cui siamo chiamati? Quali forme di attenzione critica, quali dispositivi normativi e quali pratiche etiche saranno necessari per orientare l'evoluzione di sistemi capaci non solo di operare, ma di trasformare le condizioni stesse della nostra capacità di comprendere?

Se, per un verso, le tecnologie di IA forniscono un indubitabile vantaggio in quei settori commerciali che meglio sfruttano, più di altri, la scienza dei dati e i suoi sviluppi ingegneristici – quali manifatturiero, farmaceutico, scientifico, bellico, *retail* – tuttavia, per il verso opposto, tale vantaggio rappresenta uno svantaggio per chi, ad esempio, non ha una cultura aziendale adeguata o il denaro sufficiente per adeguarsi. Le aziende ed i paesi che hanno investito in acquisizione e gestione di importanti volumi di dati hanno goduto delle condizioni favorevoli per implementare i sistemi di *machine learning*, riuscendo così a snellire e semplificare processi aziendali molto costosi e a raggiungere vantaggi competitivi importanti come il monopolio di conoscenza e/o tecnologia. Per queste limitate realtà, è cresciuto il valore strategico di competitività, rendendosi più veloce il *go-to-market* e, al contempo, si sono anche ridotti i costi operativi e di personale, restituendo tempo al comparto di risorse umane nel *middle-management* impegnato a prendere decisioni operative importanti.

Ma in gioco non vi è soltanto una questione di responsabilità etica legata all'economia e all'innovazione tecnologica. Più radicalmente, è in discussione

¹⁰ Sul potere di *agency* della tecnologia in forma di mediazione, cfr. P.-P. Verbeek, *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Penn State University Press, University Park (PA) 2005. Questa impostazione si inserisce in una più ampia corrente di studi post-fenomenologici nell'ambito della filosofia della tecnologia, che esplora il ruolo di mediazione degli artefatti tecnologici nei processi di costituzione dell'esperienza e della soggettività. Si veda in particolare R. Rosenberger e P.-P. Verbeek (a cura di), *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, London 2015.

il rapporto tra tecnologia e sapere, ovvero il tipo di relazione che viene a instaurarsi tra i dispositivi tecnici e le forme del conoscere, dell'apprendere, del ricordare. In questa prospettiva, ciò che rischia di venir meno è la distinzione critica tra un sé cognitivo, capace di interrogarsi sul proprio agire, e un sé tecnologico, sempre più immerso in automatismi operativi. La dialettica tra questi due poli – tra l'umano che conosce e l'umano che esternalizza tale conoscenza nella tecnica – si interrompe proprio quando smettiamo di chiederci come, e in base a quali categorie, la tecnologia contribuisca alla formazione di ciò che chiamiamo “conoscenza”¹¹.

Eppure, per quanto sofisticata, la tecnologia resta uno strumento concepito, progettato e implementato da esseri umani. Questo implica che le sue logiche interne, i suoi modelli decisionali e persino i suoi automatismi riflettano, in misura più o meno consapevole, le inclinazioni e i limiti cognitivi di chi la sviluppa. L'essere umano, infatti, tende per sua natura a semplificare, a risparmiare risorse mentali, e questo comporta scorciatoie cognitive che possono compromettere coerenza e precisione nei processi decisionali. Tali dinamiche si riflettono inevitabilmente anche nei sistemi che costruiamo. Se l'errore

¹¹ Su queste tematiche si innesta una lunga e articolata riflessione filosofica che, da prospettive differenti, ha interrogato il rapporto tra tecnica e sapere, sottolineando come ogni dispositivo tecnologico non sia mai neutro, ma incorpori visioni del mondo, gerarchie di valore e strutture di potere. Nella tradizione fenomenologica, M. Heidegger, *La questione della tecnica* (1953), goWare, Firenze 2017 ha evidenziato come la tecnica moderna, più che un semplice insieme di strumenti, rappresenti un modo specifico di disvelamento del reale, un orizzonte ontologico che predispone l'essere umano a considerare il mondo come pura riserva di risorse disponibili. In una direzione più costruttivista e processuale, G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier-Montaigne, Paris 1958 ha posto l'accento sul carattere relazionale e generativo della tecnica, concependo l'oggetto tecnico come un elemento in divenire che partecipa attivamente alla costituzione del soggetto e dell'ambiente. Questa linea sarà poi ripresa e ampliata da B. Stiegler, *La technique et le temp*, vol. I. *La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994, che interpreta la tecnica come memoria esterna e come condizione trascendentale della soggettività umana. In ambito femminista, D. Haraway, “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”, in «Feminist Studies», vol. XIV, 1988, n. 3, pp. 575-599 ha criticato la pretesa di oggettività neutrale propria della scienza moderna, proponendo una teoria della conoscenza “situata” che riconosce come i saperi siano sempre localizzati, incarnati e attraversati da relazioni di potere, incluse quelle di genere, razza e classe. Queste prospettive, pur nelle loro differenze, convergono nel mettere in discussione l'idea di una conoscenza disincarnata e universalizzabile, mostrando come il gesto tecnico sia sempre anche un gesto carico di essenzialità da svelare, intriso di senso epistemico, etico e politico.

umano è una componente insopprimibile della nostra intelligenza – e talvolta persino la condizione della scoperta – è allora essenziale sottoporre costantemente tali processi a revisione critica¹². La nostra capacità di giudizio è infatti spesso minata da *bias* e pregiudizi radicati, che interferiscono con l'esercizio di un pensiero lucido e razionale. E poiché queste stesse distorsioni possono essere replicate e amplificate dagli algoritmi, occorre interrogarsi con urgenza sulle responsabilità morali, cognitive e sociali che gravano su chi sviluppa e impiega queste tecnologie.

Quali sono, allora, le responsabilità di coloro che progettano algoritmi di raccomandazione e predizione capaci di influenzare, in modo anche impercettibile, il comportamento individuale e collettivo? Su quali criteri decidono cosa sia rilevante, desiderabile, utile per l'utente? E ancora: coloro che occupano oggi le posizioni chiave nelle Big Tech – per lo più uomini, bianchi, di origine occidentale – possiedono davvero gli strumenti cognitivi, culturali ed etici per comprendere le conseguenze del proprio operato sullo sviluppo umano? La pervasività quotidiana degli algoritmi, l'interazione continua e spesso compulsiva con sistemi che orientano le nostre scelte, suggeriscono pensieri, offrono scorciatoie e stimolano desideri, interroga profondamente il nostro benessere psico-fisico. Che effetto ha tutto questo sulle nostre capacità attentive, mnestiche, linguistiche? Sulla nostra facoltà di sintesi, di profondità di pensiero, sulla *lentezza necessaria*¹³ all'elaborazione critica e alla creatività? Se le macchine assorbiranno sempre più il “lavoro cognitivo pesante”, che ne sarà di quel pensiero che richiede concentrazione, sforzo, immersione e passione? Di quel sapere che non si riduce all'efficienza ma scaturisce, talvolta, dalla fatica del pensare? ¹⁴

¹² Cfr. T. Numerico, *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Carocci, Roma 2021.

¹³ Cfr. D. Kahneman, *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.

¹⁴ Cfr. M. Csíkszentmihályi, *Flow: The Psychology of Poptimal Experience*, Harper & Row, New York 1990.

Tecnologie affettive e chatbot terapeutici: il futuro emotivo della salute mentale

Nel panorama della salute mentale, l'utilizzo di tecnologie digitali e di strumenti di intelligenza artificiale sta assumendo un rilievo sempre più evidente. Un esempio emblematico di questa trasformazione è rappresentato dai modelli di LLM, spesso implementati in forma di chatbot, che sono in grado di interagire con gli utenti tramite un linguaggio naturale realistico. Diversi studi, condotti sia in ambito accademico sia nel settore privato, stanno esplorando le potenzialità di questi strumenti come supporto alla psicoterapia e alla promozione del benessere mentale¹⁵.

Ma cosa sono gli LLM? Si tratta di sistemi di intelligenza artificiale addestrati su enormi quantità di dati testuali, spesso dell'ordine di miliardi di parole, con l'obiettivo di “imparare” le regole e le strutture del linguaggio umano¹⁶. Grazie a tecniche di *deep learning*, questi modelli sono in grado di generare risposte coerenti e contestualmente pertinenti. Quando tali modelli vengono impiegati all'interno di chatbot, si ottiene un'interfaccia interattiva che permette agli utenti di porre domande, esprimere pensieri o simulare vere e proprie conversazioni.

Questo approccio risulta particolarmente interessante se inserito nell'ambito della salute mentale, perché rende possibili servizi di supporto psicologico istantaneo e potenzialmente accessibili a un pubblico molto vasto, inclusi individui che per barriere economiche, culturali o geografiche non riescono a usufruire della terapia tradizionale¹⁷.

Tuttavia, l'idea di utilizzare sistemi di intelligenza artificiale nel campo psicologico non è nuova: progetti come ELIZA (Joseph Weizenbaum, 1964-1966) aprirono la strada all'idea di un chatbot che “simulasse” un terapeuta rogersiano. Tuttavia, ELIZA si limitava a una riformulazione di quanto scritto

¹⁵ Vedi E. C. Stade *et al.*, “Large Language Models Could Change the Future of Behavioral Healthcare: A Proposal for Responsible Development and Evaluation” in «Npj Mental Health Research», vol. III, 2024, n. 12, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1038/s44184-024-00056-z>> (consultato il 24/04/25).

¹⁶ Vedi K. Zhou *et al.*, “A survey of Large Language Model”, in «arXiv», 2023, consultabile qui: <<https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.18223>> (consultato il 24/04/25).

¹⁷ Cfr. E. C. Stade *et al.*, cit.

dall'utente e non aveva alcuna comprensione semantica dei testi.

Gli attuali LLM, invece, vantano un'architettura che consente di elaborare in modo molto più sofisticato il contesto linguistico. Questa evoluzione è avvenuta grazie a reti neurali di tipo *transformer*, addestrate su *datasets* enormi. I risultati ottenuti mostrano come i modelli più recenti possano riprodurre stili comunicativi complessi, "simulare" empatia e persino adottare tecniche psicoterapeutiche specifiche¹⁸.

Una delle maggiori promesse dei chatbot basati su LLM è la riduzione delle barriere di accesso alla cura psicologica. Alcuni studi sottolineano l'importanza di fornire un aiuto immediato a persone che, per vari motivi (distanze, difficoltà economiche, vergogna, stigma sociale), evitano di rivolgersi a un terapeuta umano. La possibilità di conversare con un chatbot in forma anonima, a qualsiasi ora del giorno, abbassa notevolmente la soglia di ingresso al percorso di sostegno emotivo¹⁹.

Inoltre gli LLM possono alleggerire il carico di lavoro dei professionisti della salute mentale, occupandosi di compiti ripetitivi o di monitoraggio costante dei pazienti. Song *et al.* evidenziano come i chatbot possano raccogliere dati sulle condizioni emotive dell'utente, fornire test di screening preliminari e gestire esercizi cognitivi di routine²⁰. I terapeuti, di conseguenza, possono dedicare più tempo alla relazione terapeutica vera e propria, analizzando in profondità le problematiche e intervenendo nei casi più complessi.

Sul piano psicoeducativo, i chatbot possono fornire informazioni su disturbi psicologici, suggerire strategie di auto-aiuto e invitare l'utente a riflettere su emozioni e comportamenti. A questo riguardo, lo studio di Nursen evidenzia come la possibilità di condividere il proprio vissuto in uno spazio percepito come sicuro aiuti i pazienti a esternare emozioni difficilmente ver-

¹⁸ Vedi M. Xiao *et al.*, "HealMe: Harnessing Cognitive Reframing in Large Language Models for Psychotherapy" in «Proceedings of the 62nd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics» (vol. I: Long Papers), Bangkok 2024, pp. 1707-1725, consultabile qui: <<https://doi.org/10.18653/v1/2024.acl-long.93>> (consultato il 24/04/25).

¹⁹ Cfr. E. C. Stade *et al.*, cit.

²⁰ Cfr. I. Song *et al.*, "The Typing Cure: Experiences with Large Language Model Chatbots for Mental Health Support" in «arXiv», 2024, consultabile qui: <<https://doi.org/10.48550/ARXIV.2401.14362>> (consultato il 24/05/25).

balizzabili in una seduta *vis-à-vis*²¹. La natura interattiva del chatbot incentiva, inoltre, l'autoesplorazione, elemento essenziale in qualsiasi percorso di salute mentale. Proprio per questo, una branca emergente della ricerca concerne l'addestramento degli LLM alle strategie di psicoterapia, al fine di migliorare l'integrazione e l'armonizzazione tra diversi approcci e metodologie. Ad esempio, Sun *et al.* propongono metodi per "istruire" gli LLM nel seguire protocolli terapeutici, come il *Motivational Interviewing* o la *Cognitive Behavioral Therapy* (CBT)²². In modo simile, Xiao *et al.* hanno dimostrato che un LLM appositamente addestrato per la ristrutturazione cognitiva può aiutare le persone a individuare e ridefinire pensieri negativi, migliorando la consapevolezza delle distorsioni cognitive²³.

I chatbot terapeutici basati su modelli di linguaggio di grandi dimensioni offrono quindi numerose opportunità nel contesto del supporto psicologico, pur presentando importanti limiti e problematiche da tenere in considerazione. Un primo vantaggio significativo è l'immediatezza e la continuità del sostegno offerto: gli utenti possono ricevere aiuto 24 ore su 24, elemento fondamentale specialmente per chi affronta episodi acuti di ansia o depressione in momenti della giornata in cui sarebbe difficile contattare uno specialista. A questo si aggiungono benefici economici e logistici, poiché i chatbot possono abbattere costi e distanze geografiche, ampliando notevolmente l'accessibilità alle cure psicologiche²⁴. Inoltre, grazie alla loro flessibilità, i chatbot possono fornire strategie e suggerimenti personalizzati, adattandosi alle esigenze individuali degli utenti e favorendo una maggiore aderenza a pratiche di auto-aiuto, come tecniche di *mindfulness* o esercizi cognitivi mirati. Un ulteriore vantaggio, messo in luce da Song *et al.*²⁵, riguarda il minor timore del giudizio: interagire con un'entità artificiale favorisce l'apertura emotiva e la condivi-

²¹ K. Nurser, "A Qualitative Exploration of Telling My Story in Mental Health Recovery", University of East Anglia, Norwich 2017, consultabile qui:

<<https://www.semanticscholar.org/paper/A-qualitative-exploration-of-Telling-My-Story-in-Nurser/6133508380a13be9c4af199770302335843e1e7f>> (consultato il 24/04/25).

²² X. Sun *et al.*, "Script-Strategy Aligned Generation: Aligning LLMs with Expert-Crafted Dialogue Scripts and Therapeutic Strategies for Psychotherapy", in «arXiv», 2024, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.48550/ARXIV.2411.06723>> (consultato il 24/05/25).

²³ M. Xiao *et al.*, cit.

²⁴ Cfr. E. C. Stade *et al.*, cit.

²⁵ I. Song *et al.*, cit.

sione di esperienze intime difficilmente esprimibili in presenza di un interlocutore umano.

Tuttavia, nonostante questi benefici, esistono alcune criticità che rendono necessario un approccio cauto all'uso di questi strumenti. Innanzitutto, gli LLM mancano di empatia autentica: come osservano Sun *et al.*, sebbene questi sistemi possano simulare un ascolto attivo, non sono in grado di sviluppare quella genuina sintonia emotiva che è alla base di un'efficace alleanza terapeutica²⁶. Un secondo rischio riguarda i *bias* e i pregiudizi intrinseci ai dati utilizzati per addestrare questi modelli, problema già sollevato da Stade *et al.*, che raccomandano controlli rigorosi per evitare risposte discriminatorie o culturalmente inappropriate. La questione etica e della responsabilità clinica rappresenta un'ulteriore complessità: non è ancora chiaro come ripartire la responsabilità legale tra sviluppatori, professionisti sanitari e istituzioni in caso di errori o danni al paziente, soprattutto considerando la delicata gestione della privacy relativa ai dati sensibili. Un altro rischio importante è quello della dipendenza emotiva che può emergere dall'interazione costante con il chatbot, isolando l'utente e compromettendo il recupero, specialmente in disturbi in cui la dimensione relazionale risulta cruciale²⁷. Infine, rimangono evidenti limiti tecnici nell'interazione a lungo termine: i modelli attuali possono perdere coerenza narrativa e faticare nel mantenere un'efficace continuità terapeutica nel corso di conversazioni prolungate, rendendo difficile il supporto in percorsi psicoterapeutici estesi e approfonditi²⁸. Pertanto, l'integrazione equilibrata degli LLM nella pratica clinica dovrà necessariamente tenere conto tanto delle loro potenzialità quanto delle loro significative limitazioni.

L'uso crescente di chatbot basati su LLM nell'ambito della salute mentale richiederà in futuro una precisa regolamentazione e l'elaborazione di linee guida etiche da parte di organizzazioni internazionali, enti di ricerca e ordini professionali. Tali normative dovranno specificare chiaramente le competenze necessarie, i limiti di impiego e le modalità di supervisione da parte di specialisti qualificati. Parallelamente, sarà cruciale sviluppare approcci terapeutici ibridi, in cui l'intelligenza artificiale offra un primo livello di assistenza e mo-

²⁶ X. Sun *et al.*, op. cit.

²⁷ Vedi X. Sun *et al.*, op. cit.

²⁸ Vedi M. Xiao *et al.*, op. cit.

nitoraggio continuo, lasciando ai terapeuti umani il compito di gestire situazioni più complesse e garantire un intervento personalizzato e relazionale. Afinché tali strumenti siano davvero efficaci e affidabili, sarà inoltre necessario investire nella qualità dei dati utilizzati per l'addestramento dei modelli linguistici: occorrerà raccogliere *datasets* equilibrati, inclusivi e diversificati, rappresentativi di differenti realtà culturali e socio-economiche, con particolare attenzione alla privacy e alla gestione dei dati sensibili, in conformità con normative come il *Regolamento Generale sulla Protezione dei Dati* (GDPR), la normativa dell'Unione Europea entrata in vigore nel 2018 per regolamentare il trattamento dei dati personali e la loro circolazione, e l'*Health Insurance Portability and Accountability Act* (HIPAA), la legge statunitense che stabilisce standard per la protezione dei dati sensibili relativi alla salute dei pazienti e garantisce la portabilità dell'assicurazione sanitaria. Fondamentale, inoltre, sarà condurre valutazioni cliniche rigorose e a lungo termine, attraverso studi controllati e randomizzati che confrontino chiaramente l'efficacia dei chatbot terapeutici con quella delle terapie tradizionali o di altre forme di telepsicologia. Infine, una condizione imprescindibile per la realizzazione di tali prospettive sarà rappresentata dalla formazione dei professionisti della salute mentale, che dovranno acquisire competenze specifiche per integrare efficacemente le informazioni fornite dai chatbot nel loro lavoro quotidiano, riconoscendo con precisione quando sia necessario un intervento umano diretto e più avanzato.

Vulnerabilità e intelligenza artificiale: un nuovo paradigma terapeutico?

L'ingresso degli strumenti basati sull'intelligenza artificiale e, nello specifico, dei modelli di LLM nella sfera della salute mentale, apre una serie di riflessioni etiche e filosofiche che vanno ben oltre la semplice valutazione di efficacia terapeutica o l'identificazione di potenziali rischi tecnici. È in gioco, infatti, qualcosa di molto più complesso e profondamente radicato nell'esperienza umana: la vulnerabilità intesa non soltanto come condizione individualizzata di penuria e fragilità dei soggetti coinvolti, ma qualcosa di molto più vicino all'idea di una “intelligenza collettiva” di Pierre Lévy²⁹.

²⁹ P. Lévy, *L'intelligenza Collettiva. Per Un'antropologia Del Cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.

Dal momento che ciò che intendiamo per “umano” è sempre più il risultato di una sintesi costruita storicamente tra elementi simbolici, linguistici e tecnici – che contribuiscono attivamente a definirne l’identità ontologica – anche il concetto di vulnerabilità si trasforma: non più soltanto fragilità biologica o dipendenza sociale, ma un’esposizione strutturale che si manifesta all’incrocio tra natura, cultura e tecnologia. Essa cioè non è più solo né biologica (l’umano è fragile per costituzione naturale), né sociale (sono le istituzioni e i sistemi sociali che ci danno che ci rendono esili). Non può essere ridotta a una condizione di passività o di fragilità da proteggere o riparare. Ma nemmeno può rimanere una mera lente concettuale tramite cui leggere antropologicamente l’evoluzione tecnologizzata – e tecnologizzante – della condizione umana. A contribuire a demolire queste passate visioni, da più parti, nel dibattito filosofico globale, sono diversi i segni che emergono e chiedono di ripensare la vulnerabilità in una chiave *differente*: non solo più interpretativa e comprensiva, cioè capace di allargare il campo e ospitare le nuove narrazioni della fragilità e della sofferenza umana provenienti dall’esperienza del mondo, ma una vulnerabilità al contempo *esperibile* e *immaginabile*, un’occasione epistemologica e normativa che al posto di contrapporsi a qualcosa di esteriore (vulnerabilità *vs* natura; vulnerabilità *vs* tecnologia), ne costituisce un attraversamento critico. Siamo “tecno-vulnerabili”³⁰. Nell’essere vulnerabili siamo anche una messa in questione che rende la nostra condizione un’apertura dinamica e conoscitiva³¹.

Cos’è una protesi robotica? Un ausilio per disabili che ripara o ripristina il corpo “normale”? Oppure un mezzo di potenziamento dell’umano oltre i propri limiti? Ci rende più umani o più cyborg? O forse entrambi? Dal dibattito sul “potenziamento umano” (*human enhancement*) a quello sulle differenze tra post- e transumanesimo³², aprendo alle opportune incursioni degli studi di

³⁰ Vedi A. Carnevale, *Tecno-Vulnerabilità. Per Un’etica Della Sostenibilità Tecnologica*, Orthotes, Napoli 2017. Si veda anche M. Coeckelbergh, *Human Being@ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, vol. I, Springer, Dordrecht and New York 2013.

³¹ Vedi A. Carnevale, “Empowering Vulnerability: Decolonizing AI Ethics for Inclusive Epistemological Innovation”, in «BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto», 2024, pp. 25-37, consultabile qui: <<https://doi.org/10.15168/2284-4503-3299>> (consultato il 24/04/25).

³² *Transumanesimo* e *post-umanesimo* sono due approcci distinti – e in parte conflittuali – rispetto alla trasformazione della condizione umana attraverso la tecnologia. Il transumanesimo è

genere³³ e dei *disability studies*³⁴, in controluce emerge, in tutto ciò, una generale disposizione dialettica ai temi della salute e della vulnerabilità, l'evidenza cioè che siamo perennemente corredati da dispositivi che sono sia un veleno sia una cura. Siamo cioè immersi nell'ambito del *pharmakon*, come Jacques Derrida aveva teorizzato nella sua *Farmacia di Platone*³⁵. Il veleno non è qualcosa di esteriore, che ci colpisce e ci intossica allorché viene portato all'interno. Esso è un esterno che è sempre già presente all'interno, opera all'interno, ma non come mera presenza ma come sfondo, come traccia, come

un movimento filosofico e culturale che promuove il miglioramento delle capacità fisiche e cognitive dell'essere umano mediante l'uso di tecnologie avanzate, con l'obiettivo di superare i limiti biologici, la malattia e persino la morte. Il post-umanesimo, invece, è un paradigma critico che decostruisce l'idea di "umano" come soggetto centrale e autonomo della modernità occidentale. Esso rifiuta l'antropocentrismo e mette in discussione la distinzione netta tra umano, macchina e animale, privilegiando visioni relazionali, ibride e situate. Mentre il transumanesimo punta al potenziamento individuale, il post-umanesimo si concentra sulle interdipendenze materiali, simboliche e ambientali che costituiscono il vivente. Per un inquadramento generale, cfr. N. Bostrom, "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", in «The Journal of Value Inquiry», vol. XXXVII, 2003, n. 4, pp. 493-506, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000019037.67783.d5>> (consultato il 24/04/25); F. Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003; N. Agar, *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge (MA) 2010; F. Battaglia e A. Carnevale, "Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement", in «Humana. Mente Journal of Philosophical Studies», vol. VII, 2014, n. 26, pp. III-XX.

³³ Cfr. D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995; S. Turkle, *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Apogeo, Milano 2002; S. Plant, *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Fourth Estate, London 1997; N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999; J. Wajcman, *TechnoFeminism*, Polity Press, Medford (MA) 2004.

³⁴ I *Disability Studies* sono un campo interdisciplinare che studia la disabilità non come una mera condizione medica o deficit individuale, ma come una costruzione sociale, culturale e politica. Questa prospettiva critica mette in discussione le narrazioni dominanti che associano la disabilità alla mancanza o all'anomalia, ponendo invece l'accento sulle barriere ambientali, istituzionali e comunicative che producono esclusione. Per una ricognizione generale sul tema, rimandiamo a titolo esemplificativo a N. Watson, A. Roulstone e C. Thomas (a cura di), *Routledge Handbook of Disability Studies*, 2nd Edition, Routledge, New York 2022; T. Shakespeare, *Disabilità e Società: Diritti, Falsi Miti, Percezioni Sociali*, Il Margine, Trento 2024.

³⁵ J. Derrida, *La Farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.

allusione, aporia, come capro espiatorio. A tal proposito, Bernard Stiegler³⁶ – sulla scia di Derrida – ha sostenuto che l’uso dei mezzi tecnologici digitali non può mai essere ridotto esclusivamente a una funzione positiva (cura) o negativa (veleno), ma è sempre entrambe le cose allo stesso tempo. In questo senso, il *pharmakon* diventa un simbolo chiave di una possibile revisione della vulnerabilità in un’epoca di umanità digitale.

Una tale visione rappresenta un passaggio decisivo per comprendere e valutare pienamente il ruolo futuro delle tecnologie digitali nella salute mentale. Se la vulnerabilità non può più essere riferita a qualcosa di esterno – una situazione o un evento verso cui si è esposti e che potenzialmente ci influenza – essa implica non solo un’esposizione passiva alle circostanze, ma anche una disposizione relazionale che, in certi contesti, può essere potenziata dall’intervento tecnologico. È proprio in questa direzione che vanno interpretati i *potenziali* benefici riconosciuti all’utilizzo degli LLM in psicoterapia: questi strumenti permettono infatti di intervenire tempestivamente, con continuità e senza vincoli di spazio e tempo, facilitando un primo livello di assistenza immediata, spesso decisivo per soggetti che si trovano in condizioni di sofferenza acuta o emergenziale. Tale caratteristica rende il chatbot un mezzo prezioso per intervenire tempestivamente nei momenti di maggiore fragilità emotiva, specialmente per coloro che vivono in contesti isolati o che si trovano impossibilitati ad accedere facilmente ai servizi di cura tradizionali.

Tuttavia, questa potenzialità di intervento immediato e costante offerta dai chatbot terapeutici basati su LLM porta con sé anche una serie di rischi etici considerevoli, che vanno necessariamente considerati per prevenire effetti indesiderati e talvolta pericolosi. Innanzitutto, occorre tenere presente che la simulazione di empatia, seppur avanzata, non coincide con un’empatia autentica. Come dimostrato in alcuni degli studi menzionati *supra*³⁷, la capacità di ascolto e di interazione realistica degli LLM non può sostituire la relazione empatica che si instaura tra due esseri umani, e che rappresenta uno dei pilastri fondanti dell’efficacia terapeutica. L’assenza di questa sintonia autentica rischia di ridurre il valore terapeutico degli interventi, limitando così il

³⁶ B. Stiegler, *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*, Polity Press, Medford (MA) 2019.

³⁷ M. Xiao *et al.*, op. cit.; E. C. Stade *et al.*, op. cit.

loro impatto reale, specialmente nei casi più delicati e complessi.

Un ulteriore rischio che merita attenzione è quello dell'*autoterapia*. L'uso dei chatbot terapeutici basati su LLM potrebbe infatti indurre gli utenti a percepirla come strumenti autosufficienti per la gestione delle proprie emozioni, favorendo un rapporto solipsistico con la propria sofferenza piuttosto che un'elaborazione autentica e trasformativa della stessa. L'apparente disponibilità costante di un interlocutore virtuale, capace di rispondere immediatamente e con una parvenza di empatia, potrebbe generare l'illusione di un supporto terapeutico efficace, quando in realtà ciò che si ottiene è una conferma delle proprie convinzioni e stati emotivi, senza alcun processo di messa in discussione critica. Il problema non risiede tanto nel fatto che le persone gestiscano le proprie emozioni in uno spazio privato – cosa che, anzi, può essere segno di autonomia e maturità emotiva – quanto piuttosto nel rischio che il chatbot funzioni come *uno specchio che riflette e rafforza le alienazioni dell'utente* invece di offrirgli uno spazio per metterle in questione. A differenza di un approccio psicoterapeutico ibrido – in cui l'ausilio digitale potrebbe configurarsi come parte del setting e quindi aiutare a individuare contraddizioni, resistenze e schemi disfunzionali nel discorso del paziente – un chatbot privato opera secondo schemi predefiniti e tende a restituire risposte coerenti con il linguaggio e le emozioni espresse dall'utente, senza la capacità di contestualizzare criticamente il vissuto soggettivo.

In questo senso, il chatbot terapeutico potrebbe *cristallizzare certe forme di sofferenza piuttosto che favorirne il superamento*, poiché manca quella dialettica essenziale al processo terapeutico umano, in cui la crescita nasce spesso dalla frustrazione produttiva di essere messi di fronte ai propri limiti cognitivi ed emotivi. La terapia, infatti, non è solo un processo di ascolto, ma anche di sfida e decostruzione delle proprie narrazioni interiori.

Un altro aspetto critico riguarda il rischio che l'accessibilità dei chatbot terapeutici porti i gruppi sociali svantaggiati e subalterni a evitare completamente il confronto con professionisti umani. Se uno strumento digitale appare sempre disponibile e privo di costi emotivi ed economici, la tentazione di affidarsi esclusivamente ad esso può risultare forte, specialmente in contesti sociali in cui il disagio psicologico è stigmatizzato o dove l'accesso ai servizi di salute mentale è limitato da ragioni economiche.

Si potrebbe dunque assistere a una duplicazione dell'alienazione: alla *solitudine terapeutica* che si è visto prima, in cui il soggetto si chiude in una bolla

emotiva autoconfermativa, si aggiungerebbe anche una *povertà terapeutica*, una sorta di illusione di stare lavorando sulle proprie difficoltà quando in realtà si sta solo creando un ambiente di auto-rassicurazione che esonera dal mettersi davvero in discussione. In questo senso, il chatbot non solo non cura, ma rischia di diventare una tecnologia di *cristallizzazione del malessere*, una sorta di specchio che riflette il disagio senza offrire vie di uscita trasformative, quelle stesse che ci aiuterebbero a mettere a fuoco la base (di ingiustizia) sociale che spesso si nasconde dietro il disagio mentale. Una sorta di *dominio dell'esteriorità* a causa del quale la nostra coscienza storica sarebbe condannata a permanere nei suoi simulacri, non riuscendo a fare più piena esperienza della propria interiorità³⁸.

Da questo punto di vista, appare chiaro che l'integrazione degli strumenti tecnologici debba avvenire sempre in una prospettiva *ibrida*, dove la relazione umana rimane certo importante e significativa, ma senza per forza presupporre un qualche modello etico o normativo di soggettività. Pensiamo cioè che l'uso dell'IA nelle neuroscienze e nella psicoterapia contribuisca a far emergere una visione più realistica dell'IA come sistema di per sé né intelligente, né artificiale³⁹, bensì come supporto complementare di tipo *sociotecnico*⁴⁰ e non sostitutivo al lavoro clinico umano. Tale approccio, oltre a garantire di armonizzare sicurezza e innovazione terapeutica, permette di gestire situazioni che richiedono una sensibilità etica e clinica che gli algoritmi da soli attualmente non possono offrire. Ciò non significa, naturalmente, ridurre il ruolo degli strumenti digitali, ma implica la necessità di una governance precisa che definisca chiaramente i limiti e le condizioni di utilizzo di tali tecnologie, stabilendo standard rigorosi e promuovendo una continua supervisione professionale.

Tra le tante questioni, certamente quella dei *bias* e delle discriminazioni

³⁸ Cfr. R. Finelli e M. Gatto, *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma 2024.

³⁹ K. Crawford, *Né artificiale né intelligente. Il lato oscuro dell'IA*, Il Mulino, Milano 2021.

⁴⁰ Sull'IA come sistema sociotecnico, si veda B. Green, "The Contestation of Tech Ethics: A Sociotechnical Approach to Technology Ethics in Practice", in «Journal of Social Computing», vol. II, n. 3, 2021, 209-225, consultabile qui: <<https://doi.org/10.23919/JSC.2021.0018>> (consultato il 24/04/25); A. Carnevale *et. al.*, "A Human-Centred Approach to Symbiotic AI", cit.

algoritmiche ancora rappresenta un'altra grande sfida etica⁴¹. Gli LLM sono spesso addestrati su *datasets* enormi che riflettono inevitabilmente diseguaglianze sociali, culturali e storiche. Come suggerito da Stade *et al.*⁴², questi *bias*, se non correttamente affrontati in fase di progettazione e addestramento, possono portare a forme nuove di marginalizzazione e di stigmatizzazione, particolarmente problematiche nel caso della salute mentale, dove la vulnerabilità degli utenti amplifica il rischio di subire danni significativi da comportamenti discriminatori del sistema.

Tuttavia, l'etica dell'IA da sola potrebbe non bastare⁴³. Ciò che è considerato bene o è male dipende da numerosissime variabili, molte delle quali sono affette da logiche di potere. Esiste infatti il rischio di una “colonizzazione digitale” e di uno sfruttamento delle vulnerabilità per ragioni economiche o di mercato, e ciò richiama l'attenzione sulla necessità di introdurre una prospettiva decolare che consideri le strutture di potere economico e culturale alla base della tecnologia stessa⁴⁴. In altre parole, l'etica applicata all'IA deve includere riflessioni critiche sui rapporti di potere, sui rischi di appropriazione e sfruttamento dei dati personali e sulle logiche di mercato che orientano l'uso delle tecnologie⁴⁵. Occorre, quindi, porre attenzione non solo agli effetti tecnici dell'IA ma anche alle condizioni sociali e politiche entro cui queste tec-

⁴¹ Vedi T. Numerico, *Big Data e Algoritmi*, op. cit.; L. Floridi, *Etica Dell'intelligenza Artificiale: Sviluppi, Opportunità, Sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.

⁴² E. C. Stade *et al.*, cit.

⁴³ Cfr. B. Mittelstadt, “Principles Alone Cannot Guarantee Ethical AI”, in «*Nature Machine Intelligence*», vol. I, 2019, n. 11, 2019, pp. 501-507, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.1038/s42256-019-0114-4>> (consultato il 24/04/25); L. Munn, “The Uselessness of AI Ethics”, in «*AI and Ethics*», vol. III, 2023, n. 3, 869-877, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.1007/s43681-022-00209-w>> (consultato il 24/04/25).

⁴⁴ Cfr. N. Couldry e U. A. Mejias, “Data Colonialism: Rethinking Big Data's Relation to the Contemporary Subject”, in «*Television & New Media*», vol. XX, 2019, n. 4, pp. 336-349, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1177/15274764187966>> (consultato il 24/04/25); S. Mohamed *et al.*, “Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence”, in «*Philosophy & Technology*», vol. XXXIII, 2020, n. 4, pp. 659-684, consultabile qui:

<<https://doi.org/10.1007/s13347-020-00405-8>> (consultato il 24/04/25); P. Ricaurte, “Data Epistemologies, the Coloniality of Power, and Resistance”, in «*Television & New Media*», vol. XX, 2019, n. 4, pp. 350-365, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1177/1527476419831640>> (consultato il 24/04/25); A. Carnevale, “Empowering Vulnerability”, cit.

⁴⁵ Cfr. K. Crawford, *Né artificiale né intelligente*, op. cit.; T. Numerico, *Big Data e Algoritmi*, cit.

nologie si collocano, sviluppando un'etica della tecnologia che tenga conto della complessità sociale e culturale degli utenti, e che sia consapevole delle implicazioni più ampie e strutturali della digitalizzazione, incluso un ripensamento del corpo oltre ogni ontologico binarismo⁴⁶.

La sfida etica posta dall'integrazione di tecnologie digitali nella salute mentale consiste, quindi, nel riconoscere e promuovere questo rapporto co-creativo tra tecnologia, vulnerabilità ed esperienza umana, sapendo bilanciare le potenzialità degli strumenti digitali con le loro intrinseche limitazioni, incluse le forme di *solitudine* e *povertà terapeutica* che abbiamo descritto. Sol tanto così potrà emergere un'alleanza terapeutica al passo coi tempi, che armonizzi efficacemente le opportunità della tecnologia digitale con la capacità insostituibile della relazione umana di rispondere alle esigenze di persone che si *sentono* vulnerabili, trasformando la loro fragilità, percepita o reale che sia, in occasione di conoscenza, emancipazione e crescita individuale e collettiva.

Di tale sfida, a conclusione di questo nostro intervento, vorremmo mettere in luce un ultimo aspetto correlato. Certamente, l'uso dei *Large Language Models* nelle neuroscienze e nella psicoterapia impone la necessità di formare professionisti sociosanitari capaci di gestire consapevolmente i benefici della rivoluzione digitale, mettendoli al servizio della salute mentale dei pazienti. Ma a nostro avviso, tale esigenza non riguarda solo i professionisti della cura: è l'intera *catena sociotecnica di valore*⁴⁷ che deve essere oggetto di attenzione etica. Con questa espressione intendiamo l'insieme articolato di attori, strumenti, norme, dati e pratiche che, in modo interdipendente, partecipano alla progettazione, implementazione e uso dei sistemi di IA. In questo contesto, è fondamentale definire con chiarezza ruoli e responsabilità lungo l'intero ciclo di vita della tecnologia, dal design alla regolazione, fino all'interazione con

⁴⁶ Vedi F. R. Recchia Luciani, "Binarismo ontologico e 'differenza sessuale': il protofemminismo, il femminismo storico e la difficile liberazione delle donne", in *La memoria nella costruzione dell'esperienza. Dalla storia della filosofia alle scienze cognitive*, R. Roni (a cura di), Maria Pacini Fazzi, Lucca 2024, pp. 91-104.

⁴⁷ Per un approfondimento sul significato e funzione della "catena di valore" (*value chain*) in senso sociotecnico, rimandiamo a un saggio di Luciano Floridi in cui l'autore discute la responsabilità diffusa nelle filiere sociotecniche digitali, sottolineando come l'etica non possa limitarsi al momento d'uso ma debba estendersi a tutta la catena: L. Floridi, "Soft Ethics and the Governance of the Digital", in «Philosophy & Technology», vol. XXXI, 2018, pp. 1-8, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>> (consultato il 24/04/25).

l'utente finale. E dunque accanto allo psicologo, al terapeuta, al medico, occorrono esperti di etica. L'adozione indiscriminata di principi generali come trasparenza, responsabilità e inclusività rimane insufficiente, se non affiancata da un chiaro quadro etico-operativo che comprenda strumenti specifici per identificare rischi etici latenti nell'utilizzo dei dati e degli algoritmi. È necessario, pertanto, un approccio etico più focalizzato sui dettagli concreti della gestione dei dati e sulle pratiche algoritmiche, una “infraetica” che renda operativi i valori morali astratti⁴⁸. Una simile figura, qualora inserita proattivamente nella catena di valore, aiuterebbe a mettere in guardia dalla cosiddetta *ethics washing*⁴⁹, quel processo per cui le Big Tech sono tentate *by-default* di sfruttare retoricamente l'etica per nascondere logiche di profitto spesso incompatibili con un benessere umano e sociale realmente esperibile e alla portata di tutti e tutte.

Conclusioni

L'uso dei *Large Language Models* nella psicoterapia rappresenta una frontiera in continua evoluzione, capace di ridefinire il rapporto tra tecnologia e benessere mentale. Se da un lato l'accessibilità, l'immediatezza e il supporto costante offerti dai chatbot terapeutici aprono nuove prospettive di intervento, dall'altro emergono interrogativi cruciali legati all'assenza di empatia autentica, ai *bias* algoritmici e ai limiti strutturali della relazione terapeutica mediata dall'intelligenza artificiale.

L'analisi condotta in questo lavoro suggerisce che il valore degli LLM nel contesto della salute mentale non risiede nella loro capacità di sostituire il terapeuta umano, bensì nel loro potenziale di supporto e integrazione all'interno di modelli ibridi di assistenza psicologica. Tuttavia, il fatto che alcuni utenti si rivolgano a questi strumenti con aspettative di sollievo o ascolto apre una domanda fondamentale: la cura risiede esclusivamente nella relazio-

⁴⁸ Cfr. E. Panai, “The Latent Space of Data Ethics”, in «AI & SOCIETY», vol. XXXIX, 2024, n. 6, pp. 2647-2665, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s00146-023-01757-3>> (consultato il 24/04/25).

⁴⁹ Cfr. J. Steinhoff, “AI Ethics as Subordinated Innovation Network”, in «AI & SOCIETY», vol. XXXIX, 2024, n. 4, 2024, pp. 1995-2007, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s00146-023-01658-5>> (consultato il 24/04/25).

ne interpersonale, oppure può attivarsi anche attraverso una simulazione credibile di dialogo, che genera anche solo una sensazione – pur illusoria – di riconoscimento?

La psicoterapia, nella sua essenza, resta un processo relazionale e trasformativo. Se l’interazione linguistica con un chatbot è in grado di produrre un effetto soggettivo di conforto, ciò interroga profondamente le nostre concezioni sulla natura della cura: è sufficiente la forma dialogica per attivare dinamiche terapeutiche, o è l’intenzionalità dell’altro umano a fondare il processo di guarigione?

A queste domande non si può rispondere in modo definitivo, ma una cosa è chiara: l’integrazione dell’IA nella salute mentale richiede regolamentazione attenta, supervisione etica rigorosa e una riflessione continua sugli effetti a lungo termine. Non si tratta di opporre umanità e tecnologia, ma di comprendere in che misura l’adozione di strumenti digitali possa arricchire, affiancare o eventualmente distorcere il senso della relazione terapeutica⁵⁰.

⁵⁰ Riconoscimenti: This work was partially supported by the project FAIR - Future AI Research (PE00000013), under the NRRP MUR program funded by the NextGenerationEU.

BIBLIOGRAFIA

- AGAR N., *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*, MIT Press, Cambridge (MA) 2010.
- ALIM E. *et al.*, "Enteric Nervous System, Gut-Brain Connection and Related Neurodevelopmental Disorders", in «Anatomy», vol. XIV, 2020, n. 1, pp. 61-67, consultabile qui: <<https://doi.org/10.2399/ana.20.008>> (consultato il 24/04/25).
- BATTAGLIA F. e CARNEVALE A., "Epistemological and Moral Problems with Human Enhancement", in «Humana. Mente Journal of Philosophical Studies», vol. VII, 2014, n. 26, pp. III-XX.
- BEAVER I., "Is AI at Human Parity Yet? A Case Study on Speech Recognition", in «AI Magazine», vol. LXIII, 2022, n. 4, pp. 386-389.
- BOSTROM N., "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective", in «The Journal of Value Inquiry», vol. XXXVII, 2003, n. 4, pp. 493-506, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1023/B:INQU.0000019037.67783.d5>> (consultato il 24/04/25).
- CARNEVALE A. *et. al.*, "A Human-Centred Approach to Symbiotic AI: Questioning the Ethical and Conceptual Foundation", in «Intelligenza Artificiale», 2024, pp. 1-12, consultabile qui: <<https://doi.org/10.3233/IA-240034>> (consultato il 24/04/25).
- CARNEVALE A., "Empowering Vulnerability: Decolonizing AI Ethics for Inclusive Epistemological Innovation", in «BioLaw Journal - Rivista di BioDiritto», 2024, pp. 25-37, consultabile qui: <<https://doi.org/10.15168/2284-4503-3299>> (consultato il 24/04/25).
- , *Tecno-Vulnerabili. Per Un'etica Della Sostenibilità Tecnologica*, Orthotes, Napoli 2017.
- COECKELBERGH M., *Human Being@ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, vol. I, Springer, Dordrecht and New York 2013.
- COULDREY N. e MEJIAS U. A., "Data Colonialism: Rethinking Big Data's Relation to the Contemporary Subject", in «Television & New Media», vol. XX, 2019, n. 4, pp. 336-349, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1177/15274764187966>> (consultato il 24/04/25).

- CRAWFORD K., *Né artificiale né intelligente. Il lato oscuro dell'IA*, Il Mulino, Bologna 2021.
- CRISTIANINI N., *La Scorsciatoia*, il Mulino, Bologna 2023.
- CsíKSZENTMIHÁLYI M., *Flow: The Psychology of Optimal Experience*, Harper & Row, New York 1990.
- DAMASIO A., *L'errore di Cartesio: Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1994.
- DENNETT D.C., *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge (MA) 1987.
- DERRIDA J., *La Farmacia di Platone*, Jaca Book, Milano 2007.
- FINELLI R. e GATTO M., *Il dominio dell'esteriore. Filosofia e critica della catastrofe*, Rogas, Roma 2024.
- FOSTER J. A. e MCVEY NEUFELD K.-A., "Gut-Brain Axis: How the Microbiome Influences Anxiety and Depression", in «Trends in Neurosciences», vol. XXXVI, 2013, n. 5, pp. 305-312, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1016/j.tins.2013.01.005>> (consultato il 24/04/25).
- FLORIDI L., *Etica Dell'intelligenza Artificiale: Sviluppi, Opportunità, Sfide*, Raffaello Cortina, Milano 2022.
- FLORIDI L., "Soft Ethics and the Governance of the Digital", in «Philosophy & Technology», vol. XXXI, 2018, pp. 1-8, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s13347-018-0303-9>> (consultato il 24/04/25).
- FUKUYAMA F., *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2003.
- GREEN B., "The Contestation of Tech Ethics: A Sociotechnical Approach to Technology Ethics in Practice", in «Journal of Social Computing», vol. II, 2021, n. 3, pp. 209-225, consultabile qui: <<https://doi.org/10.23919/JSC.2021.0018>> (consultato il 24/04/25).
- HARAWAY D., "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", in «Feminist Studies», vol. XIV, 1988, n. 3, pp. 575-599.
- , *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- HAYLES K. N., *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, University of Chicago Press, Chicago 1999.
- HEIDEGGER M., *La questione della tecnica* (1953), goWare, Firenze 2017.
- HORGAN T. e TIENSON J., *Connectionism and the Philosophy of Psychology*, MIT Press, Cambridge (MA) 1996.

- KAHNEMAN D., *Pensieri lenti e veloci*, Mondadori, Milano 2012.
- LÉVY P., *L'intelligenza Collettiva. Per Un'antropologia Del Cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.
- MITTELSTADT B., "Principles Alone Cannot Guarantee Ethical AI", in «Nature Machine Intelligence», vol. I, 2019, n. 11, pp. 501-507, consultabile qui <<https://doi.org/10.1038/s42256-019-0114-4>> (consultato il 24/04/25).
- MOHAMED S. *et al.*, "Decolonial AI: Decolonial Theory as Sociotechnical Foresight in Artificial Intelligence", in «Philosophy & Technology», vol. XXXIII, 2020, n. 4, pp. 659-684, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s13347-020-00405-8>> (consultato il 24/04/25).
- MUNN L., "The Uselessness of AI Ethics", in «AI and Ethics», III, 2023, n. 3, pp. 869-877, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s43681-022-00209-w>> (consultato il 24/04/25).
- NUMERICO T., *Big data e algoritmi. Prospettive critiche*, Carocci, Roma 2021.
- NURSER K., "A Qualitative Exploration of Telling My Story in Mental Health Recovery", 2017, consultabile qui: <<https://www.semanticscholar.org/paper/A-qualitative-exploration-of-Telling-My-Story-in-Nurser/6133508380a13be9c4af199770302335843e1e7f>> (consultato il 24/04/25).
- PANAI E., "The Latent Space of Data Ethics", in «AI & SOCIETY», vol. XXXIX, 2024, n. 6, pp. 2647-2665, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s00146-023-01757-3>> (consultato il 24/04/25).
- PLANT S., *Zeros and Ones: Digital Women and the New Technoculture*, Fourth Estate, London 1997.
- RECCHIA LUCIANI F. R., "Binarismo ontologico e 'differenza sessuale': il proto-femminismo, il femminismo storico e la difficile liberazione delle donne", in *La memoria nella costruzione dell'esperienza. Dalla storia della filosofia alle scienze cognitive*, R. Roni (a cura di), Maria Pacini Fazzi, Lucca 2024, pp. 91-104.
- RICAURTE P., "Data Epistemologies, the Coloniality of Power, and Resistance", in «Television & New Media», vol. XX, 2019, n. 4, pp. 350-365, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1177/1527476419831640>> (consultato il 24/04/25).
- ROSENBERGER R. e VERBEEK. P.-P. (a cura di), *Postphenomenological Investigations. Essays on Human-Technology Relations*, Lexington Books, London 2015.

- SEARLE J., "Minds, Brains and Programs", in «The Behavioral and Brain Sciences», vol. III, 1980, n. 3, pp. 417-457.
- SHAKESPEARE T., *Disabilità e Società: Diritti, Falsi Miti, Percezioni Sociali*, Il Margine, Trento 2024.
- SHOHAM Y. *et al.*, *The AI Index 2018 Annual Report*, AI Index Steering Committee, Human-Centered AI Initiative, Stanford University, Stanford (CA) 2018, consultabile qui: <<https://hai.stanford.edu/ai-index/2018-ai-index-report>> (consultato il 24/04/25).
- SIMONDON G., *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier-Montaigne, Paris 1958.
- SONG I. *et al.*, "The Typing Cure: Experiences with Large Language Model Chatbots for Mental Health Support", in «arXiv», 2024, consultabile qui: <https://doi.org/10.48550/ARXIV.2401.14362> (consultato il 24/04/25).
- STADE E. C. *et al.*, "Large Language Models Could Change the Future of Behavioral Healthcare: A Proposal for Responsible Development and Evaluation", in «Npj Mental Health Research», vol. III, 2024, n. 12, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1038/s44184-024-00056-z>> (consultato il 24/04/25).
- STEINHOFF J., "AI Ethics as Subordinated Innovation Network", in «AI & SOCIETY», vol. XXXIX, 2024, n. 4, pp. 1995-2007, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1007/s00146-02301658-5>> (consultato il 24/04/25).
- STIEGLER B., *La technique et le temps, vol. I. La faute d'Épiméthée*, Galilée, Paris 1994.
- , *The Age of Disruption: Technology and Madness in Computational Capitalism*, Polity Press, Medford (MA) 2019.
- SUN X. *et al.*, "Script-Strategy Aligned Generation: Aligning LLMs with Expert-Crafted Dialogue Scripts and Therapeutic Strategies for Psychotherapy", in «arXiv», 2024, consultabile qui: <<https://doi.org/10.48550/ARXIV.2411.06723>> (consultato il 24/04/25).
- TURKLE S., *La vita sullo schermo. Nuove identità e relazioni sociali nell'epoca di Internet*, Apogeo, Milano 2002.
- VERBEEK P.-P., *What Things Do. Philosophical Reflections on Technology, Agency, and Design*, Penn State University Press, University Park (PA) 2005.
- WAJCMAN J., *TechnoFeminism*, Polity Press, Medford (MA) 2004.

- WATSON N., ROULSTONE A. e THOMAS C. (a cura di), *Routledge Handbook of Disability Studies*, 2nd Edition, Routledge, New York 2022.
- XIAO M. *et al.*, "HealMe: Harnessing Cognitive Reframing in Large Language Models for Psychotherapy", in «Proceedings of the 62nd Annual Meeting of the Association for Computational Linguistics (vol. I: Long Papers)», Bangkok 2024, pp. 1707-1725, consultabile qui: <<https://doi.org/10.18653/v1/2024.acl-long.93>> (consultato il 24/04/25).
- ZHOU K. *et al.*, "A survey of Large Language Model", in «arXiv», 2023, consultabile qui: <<https://doi.org/10.48550/arXiv.2303.18223>> (consultato il 24/04/25).

SITOGRAFIA

“Mechanosensitive Neurons Innervating the Gut and Heart Control Metabolic and Emotional State”, in «Nature Metabolism», vol. VII, 2025, pp. 249-250, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1038/s42255-024-01208-3>> (consultato il 24/04/25).

Processi comunicativi e reti digitali: l'impianto metodologico della ricerca sul campo

TERESA ESTER CICIRELLI, ENRICA SGOBBA, FAUSTA SCARDIGNO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2243>

ABSTRACT

L'adozione delle tecnologie digitali ha ridefinito le relazioni umane, dissolvendo il confine tra realtà fisica e virtuale. In un'ottica transindividuale, emerge un'ibridazione dell'identità tra umano, macchinico e naturale. Reimmaginando l'identità digitale come "corpo testuale", la ricerca utilizza un approccio transdisciplinare e di valutazione realistica per analizzare le criticità degli spazi virtuali, con particolare attenzione alle narrazioni di "corpi non conformi". L'obiettivo è sviluppare un vademecum per le decisorie pubbliche, supportando politiche che valorizzino il tema del corpo nell'era digitale.

The adoption of digital technologies has reshaped human relationships, blurring the boundary between physical and virtual reality. From a transindividual perspective, identity emerges as a hybrid of human, machinic, and natural elements. Reimagining digital identity as a "textual body," this research employs a transdisciplinary and realistic evaluation approach to examine the critical aspects of virtual spaces, focusing on narratives of "non-conforming bodies." The goal is to develop a guide for policymakers, supporting policies that enhance the concept of the body in the digital era.

* Teresa Ester Cicirelli è dottoranda del Dottorato di Interesse Nazionale in Gender Studies presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro;

Enrica Sgobba è dottoranda del Dottorato di Interesse Nazionale in Gender Studies presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro;

Anna Fausta Scardigno è professore associata di Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Mondi digitali e meccanismi situazionali onlife¹

Emulazioni nella vita reale di situazioni vissute o comportamenti adottati in videogiochi, cyberbullismo, suicidi a seguito di relazioni virtuali con chatbot, fictoromanticismo, *catfishing*, diminuzione della capacità attentiva. Si tratta di situazioni spesso riportate da notizie di cronaca che manifestano l'emersione di una interconnessione profonda e radicale tra la sfera del “mondo digitale” e quella del “mondo reale”, interconnessione che induce ad una messa in discussione di una dinamica duale tra digitale/reale.

Per approcciarsi alla realtà iperconnessa in cui agiamo, è ormai anacronistico utilizzare termini quali online o offline: la complessità situazionale può essere più opportunamente restituita dal neologismo coniato da Floridi² *onlife* per cogliere la dinamica interconnessione della realtà. L'adozione e la diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione ha avuto un impatto profondo sulla condizione umana, agendo e modificando il modo di relazionarci con noi stessi, con l'altro e con il mondo circostante. Inevitabilmente sono messi in discussione paradigmi tradizionali, viene meno la netta separazione tra realtà fisica e virtuale nonché, in un'ottica transindividuale, emerge un *continuum* e un'ibridazione dell'identità tra umano, macchinico e naturale.

L'uso quotidiano delle app di messaggistica, dei social media, degli smart-watch, delle cuffie Bluetooth, la pubblicità digitale sugli schermi pubblici ci

¹ L. Floridi (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Cham 2015.

² Dal 2013 è professore di Filosofia ed Etica dell'Informazione presso l'Oxford Internet Institute, un dipartimento multidisciplinare dell'Università di Oxford dedicato allo studio delle implicazioni sociali, etiche, politiche ed economiche di Internet e delle tecnologie digitali. La sua attività di ricerca si concentra sull'impatto dell'informazione e dell'intelligenza artificiale sulla società contemporanea. Nel 2012 ha presieduto il gruppo di esperti istituito dalla Commissione Europea, nell'ambito del programma Digital Agenda for Europe, per il progetto *The Onlife Initiative – A Concept Reengineering Exercise*, con l'obiettivo di analizzare come le tecnologie dell'informazione e della comunicazione (ICT) stiano trasformando la condizione umana e di ripensare i concetti fondamentali con cui interpretiamo tali cambiamenti. Da questo lavoro è nata l'*Onlife Initiative*, che ha portato, nel 2013, alla pubblicazione dell'*Onlife Manifesto*: un documento collettivo che riflette su come le tecnologie digitali stiano ridefinendo il nostro modo di vivere, pensare e interagire, proponendo una nuova cornice concettuale per affrontare queste trasformazioni.

restituiscono l'evidenza di un ecosistema digitale in cui siamo immersi, che plasma e influenza le nostre esperienze e le nostre percezioni. Le conversazioni, le notifiche e gli aggiornamenti ci raggiungono continuamente, piattaforme come Facebook, Instagram o TikTok ci consentono di essere costantemente presenti nel mondo virtuale, collegati a una rete di persone, amici, familiari o estranei che osservano e interagiscono con le nostre vite in tempo reale. Dispositivi indossabili monitorano dati sulla nostra salute o sulla nostra attività fisica in tempo reale, ci aggiornano senza la necessità di guardare uno schermo, ci consentono di usufruire di stimoli audio non derivanti dal contesto fisico in cui ci troviamo, la pubblicità digitale esterna, che troviamo nelle strade, nei centri commerciali, nei trasporti o in altre aree pubbliche, la pubblicità sui social media e sulle app, è spesso interattiva e personalizzata, basata sui nostri dati, su quello che abbiamo cercato online precedentemente. Lo sviluppo e l'adozione delle tecnologie hanno contribuito enormemente a sfumare la distinzione tra reale e virtuale, al punto che continuare ad approcciarsi alla realtà come se fosse una dicotomia ancora valida risulterebbe illusorio e controproducente.

Per approcciarsi alla complessità di tale fenomeno, cogliere e comprendere come destrutturarne i potenziali effetti critici, è necessario innanzitutto uno sforzo di re-immaginazione teorica in un'ottica interdisciplinare. La mente umana interpreta il mondo attraverso concetti, fondamentali per la percezione in quanto agiscono come filtri che trasformano la realtà in un'esperienza comprensibile. Rappresentano le chiavi per poter accedere alla comprensione della realtà sociale. Tuttavia, l'attuale "cassetta degli attrezzi" concettuale si dimostra inadeguata per affrontare le sfide emergenti poste dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione. Da una parte, questa inadeguatezza può portare a visioni pessimistiche del futuro: ciò che non riusciamo a comprendere o a dotare di significato tende a suscitare paura e a provocare atteggiamenti di rifiuto; dall'altra non permette di affrontare adeguatamente queste questioni come la responsabilità, la privacy e l'autodeterminazione³.

Quali caratteristiche ha la soggettività che emerge in questa realtà "ibrida"? Il Sé è una costruzione sociale, un'entità dinamica che si forma e si trasforma attraverso l'interazione continua con l'altro. È un processo costante,

³ L. Floridi (a cura di), *The Onlife Manifesto Being Human in a Hyperconnected Era*, cit.

modellato dallo sguardo e dalla presenza del l’altro, e mediato da strutture simboliche interiorizzate. Queste strutture, intrise di giudizi e aspettative sociali, orientano la rappresentazione del Sé che l’individuo decide di mettere in scena in un dato momento. La capacità di comprendere e dominare un contesto specifico consente di adottare una “performance” ritenuta appropriata, attraverso cui l’individuo si presenta ad altrø, rendendosi interpretabile nei tratti che confermano il ruolo assunto nella situazione⁴. La dinamica “drammaturgica” di negoziazione e rinegoziazione dell’identità si complica ulteriormente nel contesto della comunicazione e dell’interazione digitale, dove i confini tra pubblico e privato si sfumano e le performance del Sé vengono constantemente mediate e amplificate da tecnologie e piattaforme, nonché regolate da sistemi di regolazione non neutrali.

In modo complementare alla performance, nel mondo dell’interazione digitale la soggettività si dà sotto la forma dell’*exhibition*⁵. Vi è un passaggio dall’interazione sincrona, tipica della performance che avviene in tempo reale, all’interno di un contesto spazio-tempo definito e in presenza di un pubblico specifico, alla *mediazione asincrona delle esibizioni*, dove il “corpo” si dà attraverso artefatti digitali che possono essere fruiti in tempi diversi rispetto alla loro creazione e destinati ad un pubblico di cui non si ha pienamente consapevolezza.

La dinamica del “collasso dei contesti”, la persistenza dei contenuti che possono raggiungere un pubblico non previsto, algoritmi che svolgono il ruolo di “curatori” mediando la distribuzione delle proprie esibizioni rendono complessa la gestione delle proprie rappresentazioni ed espongono il soggetto a nuovi rischi.

Gli esempi di cronaca precedentemente citati ci restituiscono l’immagine di corpi “toccati” dall’interazione che si è sviluppata nello spazio virtuale. I corpi, esibiti in forma di artefatti digitali, in forma di testo, accusano disagi fisici, sociali e psicologici che non possono essere sottovalutati.

Per comprendere e analizzare come questi processi impattino sulle perso-

⁴ Cfr. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, vol. II, University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, Edinburgh 1956.

⁵ B. Hogan, “The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online”, in «Bulletin of Science, Technology & Society», vol. XXX, 2010, n. 6, pp. 377-386.

ne e contribuire all'elaborazione di indicazioni per le politiche e gli interventi pubblici, a sostegno di un uso comunitario del digitale, il progetto ha previsto la realizzazione di una ricerca valutativa applicata che consenta di comprendere i meccanismi contestuali, i fattori di causazione intermedi di queste dinamiche per prevederne gli impatti.

Testualità incarnate e impatti previsti

La ricerca sul campo si è posta l'obiettivo di co-costruire possibili impatti attraverso evidenze discorsive di criticità degli spazi virtuali sulla vita della singola cittadinà e delle istituzioni. Partendo da un approccio interdisciplinare, si è costruito in modo partecipato l'oggetto di analisi ovvero *i corpi testuali*, con l'obiettivo di cogliere le peculiarità della testualità incarnata che abita gli universi comunicativi digitali e che richiede un profondo ripensamento dell'idea di testo e dell'idea di corpo.

Il modello tradizionale di corpo come corpo presente e percipiente, così come l'idea tradizionale di testo come testo che veicola un significato da decodificare e comprendere in una dimensione comunicativa e teorico-gnoseologica non possono funzionare in questa nuova materialità digitale e connessa in rete si delinea così una forma di “materialità testuale” che va ricercata nello spazio senza tempo e senza luogo⁶ degli universi digitali.

Unendo testo e corpo in un unico quadro analitico attraverso una prospettiva interdisciplinare, che possa integrare tecniche e strumenti di filosofia politica, filosofia del linguaggio, psicologia sociale, antropologia culturale e sociologia della comunicazione, il lavoro empirico ha cercato di rendere comprensibile come le interazioni dei corpi negli universi digitali connessi in rete non cambino solo le forme di comunicazione e le interazioni sociali, ma modifichino, a un livello più profondo, le forme di interazione tra testi e corpi.

Solo attraverso un approccio di questa natura è stato possibile tracciare un quadro articolato e rigoroso delle trasformazioni profonde che l'essere umano sta vivendo a causa dell'interconnessione costante con i mondi virtuali, spazi in cui si proiettano desideri, ansie e idealizzazioni della propria identità.

⁶ J. Meyrowitz, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*, trad. it. di N. Gabi, Baskerville, Bologna 1995.

L'indagine empirica ha utilizzato un impianto di valutazione realistica⁷, approccio metodologico basato su evidenze empiriche che si distingue per la sua capacità di “aprire la black box” dell’oggetto di studio, per analizzare i meccanismi sottostanti l’interazione tra contesto e risultati⁸. Tale approccio permette di esaminare in modo sistematico come specifiche rappresentazioni del corpo emergano nei contesti digitali e come tali rappresentazioni si articolo nei diversi contesti territoriali coinvolti nella ricerca. Si è cominciato quindi dalla costruzione di evidenze empiriche che discendono dal framework teorico del progetto per identificare la variabilità di tali rappresentazioni, esplorare le cause profonde, comprendere come e perché cambiano da un contesto all’altro, tenendo conto delle dinamiche culturali, sociali e territoriali.

Attraverso il modello M (Mechanism) + C (Context) = O (Outcome)⁹, la valutazione realistica non si limita a descrivere gli esiti generati, ma indaga i processi che li attivano, in un costante percorso di causazione reciproca. La scelta di tale approccio metodologico si basa sulla necessità di co-costruire e arrivare ad una reale comprensione degli impatti generati, ma anche di progettare indicazioni operative per supportare il processo decisionale. In tal senso, esso può rappresentare uno strumento utile sia per la ricerca accademica sia per l’elaborazione di politiche informate, contribuendo a un miglior utilizzo delle conoscenze scientifiche nei processi decisionali¹⁰.

La metodologia di valutazione realistica si articola in tre fasi distribuite lungo il periodo di implementazione del progetto, con l’obiettivo di generare evidenze per la disseminazione scientifica dei risultati e strumenti di rafforzamento della comunità scientifica interdisciplinare.

⁷ Cfr. P. Gorski, “What is critical realism? And why should you care?”, in «Contemporary Sociology», vol. XLII, September 2013, n. 5, pp. 658-670.

⁸ Cfr. R. Pawson e N. Tilley, *Realistic Evaluation*, Sage, London 1997 e R. Pawson, *Evidence based Policy: A Realist Perspective*, Sage, London 2006.

⁹ R. Pawson e N. Tilley, *Realistic Evaluation*, cit., p. 130.

¹⁰ Cfr. C.H. Weiss, “The Many Meanings of Research Utilization”, in «Public Administration Review», vol. XXXIX, 1979, n. 5, pp. 426-431 e Id., “Theory-Based Evaluation: Past, Present, and Future”, in «New Directions for Evaluation», vol. LXXVI, 1997, pp. 41-55.

Fase 1: Desk Analysis (DA)¹¹

La fase di Desk Analysis ha previsto un'indagine esplorativa basata su analisi secondarie delle informazioni, ovvero sull'analisi di dati già esistenti e disponibili, raccolti tramite la consultazione di testi e materiali documentali e bibliografici in grado di “generare valore” sul tema oggetto di studio. L'obiettivo principale è stato quello di costruire una solida base conoscitiva preliminare, che consentisse di identificare e comprendere i diversi approcci e prospettive già presenti nella letteratura e nei materiali disponibili. La selezione dei testi è stata effettuata seguendo criteri di rilevanza, qualità e attinenza, privilegiando fonti accademiche, rapporti di ricerca, studi di caso e documentazione tecnica pertinente al contesto della ricerca.

A supporto di questa analisi è stata prodotta una griglia di interrogazione sistematica dei testi selezionati, utile per evidenziare i principali potenziali impatti dei testi e delle narrazioni analizzati. È possibile visionare alcuni esempi nella *Fig. 1*.

Fig. 1: Griglia di interrogazione sistematica dei testi

Priorità tematica	Hate speech e moderazione
Riferimento bibliografico del testo o articolo	T. Gillespie, <i>Custodians of the Internet. Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media</i> , Yale University Press, New Haven and London 2018.
Breve abstract	L'autore indaga la <i>content moderation</i> delle piattaforme social media quale forma di regolamentazione dei contenuti dell'utenza che è sia automatizzata, tramite algoritmi, sia processata da soggetti umani, definiti moderatori. La questione dell'individuazione e della valutazione dei contenuti pubblicabili e pubblicati dall'utenza viene problematizzata considerando la mancata neutralità e l'opacità della stessa <i>content moderation</i> .
Tesi	I social media si pongono quali spazi digitali in cui i soggetti utenti possono variamente esprimersi e interconnettersi su scala globale. Gillespie ritiene singolare la persistente credenza per

¹¹ Si ringrazia il team di ricerca che ha collaborato nell'analisi della letteratura di riferimento: Maria Rosaria Vitale, assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Urbino; Alessia Franco, assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Bari; Edoardo Maria Bianchi, assegnista di ricerca presso l'Università degli Studi di Bari.

	cui le piattaforme social media siano aperte, imparziali e non regolamentate, proprio perché in esse ogni contenuto viene curato e valutato. La moderazione risulta essere costitutiva e definitoria per poter riflettere sulle piattaforme social media. Essa stabilisce la conformità e non-conformità alle c.d. regole o ai c.d. standard della community, affinché i contenuti dell'utenza siano resi visibili. Negli anni la ridefinizione di regole e standard è stata frequente, non ponendosi quindi quale <i>corpus</i> stabilizzato.
Concetti principali e definizione	Illusione di neutralità: le piattaforme social media sono strutturate con lo scopo di massimizzare le interazioni e i profitti che ne derivano, affinché l'utenza abbia un'esperienza digitale soddisfacente. Ciò include quanto non è pubblicabile, ma anche le modalità di selezione, amplificazione e suggerimento di alcuni contenuti su altri.
Evidenze dal testo	“Platforms face a double-edged sword: too little curation, and users may leave to avoid toxic environment that has taken hold; too much moderation, and users may still go, rejecting the platform as either too intrusive or too antiseptic” (p. 17).
Domande per interrogazione dei testi	Contenuti d'odio, violenti e molesti sono analizzabili quali categorie di contenuti non conformi alle regole o agli standard della community. Questi vanno considerati alla luce dei due impegni che i social media si sono assunti: libertà di espressione dell'utenza e protezione dell'utenza dai contenuti altrui. La resistente visibilità di alcuni contenuti è interpretabile alla luce della frequente mutevolezza delle regole o degli standard della community? In quali termini si può parlare di normalizzazione degli stessi contenuti?
Definizione operativa dei costrutti	Esaminare la percezione dell'utenza circa la moderazione di contenuti d'odio e violenti.

Priorità tematica	Corpi e generi
Riferimento bibliografico del testo o articolo	J. Butler, <i>Corpi che contano. I limiti discorsivi del «Sesso»</i> , Castelvecchi, Roma 2023.
Breve abstract	Nel libro “Corpi che contano”, Judith Butler esplora come il concetto di corpo sia strettamente legato alle costruzioni discorsive e normative del genere e del sesso. Butler sostiene che il corpo non è semplicemente un dato naturale, ma è prodotto e disciplinato attraverso il linguaggio e le norme sociali. In particolare, il corpo diventa “intelligibile” solo all'interno di quadri discorsivi che stabiliscono ciò che è considerato normale o abnorme. Butler analizza la materializzazione del corpo attraverso

	<p>pratiche sociali e discorsive, mettendo in discussione l'idea che il sesso biologico sia una realtà fissa e immutabile. Il tema centrale del libro è come il corpo venga normato e regolato attraverso discorsi che definiscono ciò che "conta" come corpo sessuato e vivibile.</p>
<p>Domande per interrogazione dei testi</p>	<p>In che modo il corpo è prodotto discorsivamente secondo Judith Butler?</p> <p>Butler sostiene che i corpi non esistono in modo neutrale, ma vengono prodotti attraverso pratiche discorsive che regolano cosa è considerato un corpo "normale" e cosa no.</p> <p>In che modo le norme culturali costruiscono la distinzione tra corpi legittimi e illegittimi? Come viene regolato il genere in relazione ai corpi? Come si articola la relazione tra corpo e identità di genere all'interno delle norme sociali?</p> <p>Butler suggerisce che il corpo stesso è prodotto all'interno di un regime di verità che determina quali espressioni di genere sono accettabili.</p> <p>Quali sono le implicazioni della "materializzazione" del corpo?</p> <p>Butler introduce il concetto di materializzazione del corpo per spiegare come le norme sociali producono corpi "intelligibili".</p> <p>Come questa nozione ridefinisce l'idea di sessualità e identità corporea?</p>
<p>Definizione operativa dei costrutti</p>	<p>Come si può rilevare empiricamente la costruzione discorsiva dei corpi nelle società contemporanee? Come vengono rappresentati i corpi nei social media in relazione ai discorsi normativi sul genere e sul sesso?</p> <p>Frequenza e modalità con cui i corpi non conformi alle norme di genere vengono esclusi (non rappresentati) o marginalizzati nei social media.</p> <p>Quali reazioni sociali emergono nei confronti dei corpi che non si conformano alle norme di genere? Come vengono percepiti e trattati i corpi di persone transgender o non binarie nelle interazioni sui social media?</p> <p>Esperienze e modalità di discriminazione, violenza verbale, istigazione all'odio verso individui che non si conformano alle norme di genere.</p> <p>Quali sono le conseguenze delle norme di genere e del corpo nella rappresentazione dei corpi non conformi sui social media? Come si manifestano le norme corporee nella fruizione dei social da parte di soggetti che non rientrano nelle aspettative di genere tradizionali? La consapevolezza del trattamento ostile che riceveranno, induce questi soggetti a non rappresentarsi, eclissarsi dal social o nascondervi il proprio vero aspetto (ricorrendo a profili anonimi, immagini del profilo fintizie o simboliche)?</p>

	<p>Livelli di stress, ansia o depressione tra persone che non si conformano alle norme di genere e il loro impatto sull'autopercezione corporea. Paura di mostrare il proprio aspetto sui social media.</p> <p>Restrizioni della privacy per mostrare il proprio aspetto e/o i propri contenuti solo ad una cerchia più ristretta di persone fidate e non ostili. Strategie per sottrarsi all'hate speech o alla discriminazione conseguenti la propria rappresentazione.</p>
--	---

Priorità tematica	Corpi e intersezionalità
Riferimento bibliografico del testo o articolo	b. hooks, <i>Sguardi neri. Black looks. Nerezza e rappresentazione</i> , Meltemi, Milano 2006.
Breve abstract	Esplora il tema della rappresentazione dei corpi neri, concentrando su come le immagini delle persone nere, soprattutto delle donne, siano costruite, limitate e distorte attraverso lo sguardo del potere dominante bianco. La studiosa critica la sessualizzazione e l'esotizzazione dei corpi neri nei media e nella cultura popolare, evidenziando come queste rappresentazioni siano parte di una struttura più ampia di dominio razziale. Un tema chiave è la resistenza e il rifiuto di accettare passivamente queste immagini da parte delle persone nere, e l'atto di rivendicare il proprio sguardo come gesto di emancipazione. Hooks sottolinea anche come la razza e il genere si intersechino nella costruzione dell'immaginario sociale dei corpi neri, rendendo visibile l'intreccio tra oppressione razziale e sessuale.
Domande per interroga-zione dei testi	<p>In che modo i corpi neri vengono rappresentati nei media e nella cultura popolare secondo bell hooks?</p> <p>Come descrive Hooks la sessualizzazione e l'esotizzazione dei corpi neri, in particolare delle donne nere, e quale impatto hanno queste rappresentazioni sull'identità razziale?</p> <p>Qual è il ruolo dello "sguardo" nella costruzione del corpo nero? hooks parla del <i>gaze</i> (sguardo) come uno strumento di potere che plasma e controlla le immagini dei corpi neri. Come il concetto di sguardo coloniale e dominante bianco costruisce il corpo nero come "oggetto"?</p>
Definizione operativa dei costrutti	<p>Come vengono rappresentati i corpi neri nei contenuti, anche pubblicitari, dei social media oggi?</p> <p>Quali immagini di uomini e donne nere dominano nei social media? Frequenza con cui i corpi neri vengono rappresentati come esotici o ipersessualizzati rispetto ai corpi bianchi.</p> <p>Qual è la percezione del pubblico rispetto alle immagini dei corpi neri nei social media?</p> <p>Come le consumatrici di social media interpretano e interiorizzano le rappresentazioni dei corpi neri? Le consumatrici nere percepiscono una differenza nelle rappresentazioni rispetto ad</p>

	<p>altri gruppi razziali?</p> <p>Valutare l'impatto psicologico e sociale delle rappresentazioni razzializzate sulle persone nere.</p> <p>In che modo il genere influenza le rappresentazioni del corpo nero?</p> <p>Esistono differenze significative nella rappresentazione delle donne nere rispetto agli uomini neri? Quali sono le specifiche costruzioni di genere nei confronti del corpo nero?</p> <p>Distribuzione di rappresentazioni sessualizzate e violente di uomini e donne nere nei contenuti dei social media.</p>
--	---

Tale strumento è progettato in modo interdisciplinare per garantire un'esplorazione dettagliata dei contenuti, permettendo di evidenziare i principali potenziali impatti che emergono dalle narrazioni e dai dati analizzati. La griglia è strutturata in modo da includere aspetti chiave, come i riferimenti bibliografici, l'abstract, la definizione dei concetti principali, le domande per l'interrogazione del corpo testuale e le definizioni operative dei costrutti¹².

Fase 2: Evaluative Survey Analysis (ESA)

Nella seconda fase si prevede la realizzazione di una *survey* valutativa con somministrazione e raccolta dati multimedieto, ovvero un questionario strutturato che verrà sottoposto a un campione di persone con lo scopo di raccogliere informazioni dettagliate e rappresentative sul campo indagato. L'obiettivo è analizzare l'impatto percepito dalle istituzioni culturali, sociali ed economiche rispetto alle narrazioni testuali selezionate nella Fase 1 ed esemplificate nella *Fig. 1*.

La *survey* esaminerà la percezione degli impatti generati che queste attori sviluppano nei rispettivi ambiti di azione, tenendo conto di aspetti chiave come il coinvolgimento emotivo, la capacità di influenzare decisioni strategiche e il potenziale di promuovere cambiamenti culturali o organizzativi. Il focus principale sarà dedicato all'esplorazione dei meccanismi realistici che sottendono questi impatti, al fine di individuare le dinamiche specifiche che legano le narrazioni agli effetti percepiti. Per garantire un'analisi completa e

¹² Cfr. R. Boudon e P.F. Lazarsfeld (a cura di), *L'Analisi Empirica nelle Scienze Sociali. Volume I: Dai Concetti agli Indici Empirici*, Il Mulino, Bologna 1969.

approfondita, i dati raccolti saranno sottoposti a un trattamento di sintesi, che consentirà l'individuazione di correlazioni, pattern e differenze significative tra i vari settori e territori. Oltre all'analisi di aspetti di natura quantitativa, sarà effettuata una elaborazione qualitativa dei commenti e delle risposte fornite dai partecipanti all'indagine.

Fase 3: Nominal Group Technique (NGT)

La terza fase prevede l'applicazione di una tecnica di ricerca valutativa basata sul “giudizio esperto”. Si tratta di una tecnica di ricerca che prevede la selezione di un gruppo di esperti e decisor, composto da figure chiave del contesto di riferimento (giornalist, autorità di comunicazione, rappresentanti istituzionali, esperti di cultura e scienze sociali), che verrà coinvolto in un processo strutturato di valutazione.

L'obiettivo sarà quello di interpretare e valutare le differenze percepite dai diversi target coinvolti nella Fase 2 (ESA). Attraverso un confronto guidato, lo esperti saranno chiamati a esaminare i dati raccolti e a fornire una lettura critica delle evidenze emerse. Particolare attenzione sarà dedicata alla ricostruzione dei meccanismi alla base dell'impatto generato dalle narrazioni testuali analizzate nella Fase 1 (DA). Questo lavoro di interpretazione mirerà a identificare le dinamiche causali e le connessioni che spiegano come le narrazioni influenzino i diversi target della ricerca.

I risultati della valutazione basata sul giudizio di esperti saranno oggetto di una produzione divulgativa che porterà alla realizzazione di un vademedcum sulla valorizzazione del tema del “corpo” per la definizione di linee guida destinate all decisor pubblic.

Operativizzazione dei concetti

La prima fase della parte empirica ha previsto un'approfondita interrogazione sistematica dei testi di riferimento, selezionati sulla base della loro rilevanza rispetto agli obiettivi della ricerca, attraverso la compilazione di una griglia di interrogazione strutturata in modo da far emergere aspetti chiave, includendo la definizione dei concetti principali e le domande per l'interrogazione del corpo testuale. Tale processo è fondamentale e propedeutico alla formulazione di una definizione operativa dei concetti che saranno indagati empiricamente e quindi

alla loro scomposizione in variabili misurabili.

Si tratta di un passaggio delicato e non banale, che, seguendo il modello di Lazarsfeld¹³, consentirà di scomporre un concetto astratto in sottodimensioni e quindi in variabili e indicatori per giungere alla misurabilità. La variabile può essere considerata la “versione misurabile” del concetto, necessaria per passare da una formulazione generale di un’ipotesi ad una controllabile empiricamente.

Questo percorso “in discesa” sulla scala di astrazione si basa su una relazione semantica fra concetto, dimensioni, variabili e indicatori. Circoscrivere i confini semantici di un concetto, soprattutto nel caso di concetti provenienti dalla filosofia e dalla semiotica, per assicurarsi una copertura fedele da parte di variabili e indicatori, richiede un lavoro interdisciplinare che promuova un lavoro di confronto e reciproca revisione.

L’approccio adottato ha permesso di definire operativamente i costrutti centrali del progetto – “corpo”, “genere” e “testo” – utilizzando come riferimento una solida base teorica¹⁴. Parallelamente, sono state definite domande

¹³ Cfr. P.F. Lazarsfeld, “Dai concetti agli indici empirici”, in *L’analisi empirica nelle scienze sociali. Volume I: Dai concetti agli indici empirici*, R. Boudon e P.F. Lazarsfeld (a cura di), cit., pp. 41-52.

¹⁴ Tra le fonti principali interrogate figurano R. Barthes, *La préparation du roman I et II*, Seuil, Paris 2003; J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, Castelvecchi, Roma 2023; R. Eugeni, *La condizione postmediale. Media, linguaggi e narrazioni*, La Scuola, Brescia 2015; T. Gillespie, *Custodians of the Internet. Platforms, content moderation and the hidden decisions that shape social media*, Yale University Press, New Haven and London 2018; b. hooks, *Sguardi neri. Black Looks. Nerezza e rappresentazione*, Meltemi, Milano 2006; J. Waldron, *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012. Altri testi consultati sono stati C.M. Bellei, “Il sacrificio impossibile. I social network come luoghi di paura”, in *Buoni e cattivi. Etica e politica al tempo di Internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022; C. Bottici, *Manifesto anarca-femminista*, Laterza, Roma-Bari 2022; E. Douek, “The Siren Call of Content Moderation Formalism”, in *Social Media, Freedom of Speech, and the Future of our Democracy*, L. Bollinger e G. Stone (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2022; S. Federici, *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, Nero, Roma 2020; D. Haraway, “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in «Socialist Review», vol. LXXX, 1985, pp. 65-108; G. Marino e B. Surace (a cura di), *TikTok. Capire le dinamiche della comunicazione ipersocial*, Hoepli, Milano 2023; Ippolita, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2016; C. Paolucci, P. Martinelli e M. Bacaro, “Can we really free ourselves from stereotypes? A semiotic point of view on clichés and disability studies”, in «Semiotica», 2023, n. 253, pp. 193-226; P.B. Preciado, *Sono un mostro che vi parla*, Fandango, Roma 2021.

di ricerca esplorative volte a orientare l'analisi empirica, con l'obiettivo di indagare le dinamiche sociali e culturali che attraversano i contesti digitali contemporanei. In particolare, gli interrogativi principali si concentrano sull'analisi della rappresentazione dei corpi nei social media in relazione ai discorsi normativi sul genere e sul sesso, nonché alle reazioni sociali che emergono nei confronti dei corpi che deviano dalle norme di genere dominanti.

Fig. 2: Scala delle Priorità obbligate

Macroarea	Domande di ricerca
Corpi e generi	<ul style="list-style-type: none"> ● Come vengono rappresentati i corpi non conformi nei social media in relazione ai discorsi normativi sul genere e sul sesso? ● Quali reazioni sociali emergono nei confronti dei corpi che non si conformano alle norme di genere? ● Come vengono percepiti i corpi femminili sui social media quando rappresentano indipendenza o uno stile di vita non tradizionalmente "femminile"?
Corpi e intersezionalità	<ul style="list-style-type: none"> ● Come vengono rappresentati i corpi neri nei contenuti, anche pubblicitari, dei social media oggi? ● In che modo il genere influenza le rappresentazioni del corpo nero? Esistono differenze significative nella rappresentazione delle donne nere rispetto agli uomini neri? Quali sono le specifiche costruzioni di genere nei confronti del corpo nero? ● Quali sono le reazioni dell'utenza?
Hate speech e funzioni comunicative	<ul style="list-style-type: none"> ● Quali gruppi sono principalmente bersaglio di hate speech? ● Quali associazioni (es. inferiorità biologica, deplorevolezza morale, dannosità sociale) emergono nei commenti, nelle immagini e nei video caratterizzati come hate speech sui social media generalisti? ● Quali sono i modelli di engagement (approvazione o disapprovazione) in risposta a contenuti hate speech?

Moderazione	<ul style="list-style-type: none"> ● L'utenza è a conoscenza delle regole dei social media? ● Come percepisce la moderazione dei contenuti nei social media generalisti? ● Le regole delle piattaforme si propongono di censurare la sessualità esplicita: quanto è vincolante, e quanto efficace, tale de-piattaformizzazione della sessualità?
--------------------	---

Un'attenzione specifica sarà dedicata alla frequenza e alle modalità con cui i corpi non conformi vengono esclusi o marginalizzati nell'ecosistema digitale, investigando le esperienze e le forme di discriminazione, violenza verbale, istigazione all'odio verso queste individue. Sarà inoltre analizzata la percezione dell'utenza rispetto alla presenza di contenuti d'odio e violenti, con l'obiettivo di comprendere i meccanismi attraverso cui questi fenomeni vengono normalizzati, contestati o amplificati all'interno delle piattaforme social. Questa linea di indagine intende, dunque, contribuire a una comprensione critica delle dinamiche di marginalizzazione e resistenza che si articolano nello spazio digitale, fornendo strumenti analitici utili alla riflessione teorica e all'elaborazione di strategie di intervento.

La metodologia elaborata permette di analizzare la testualità interattiva nei mondi digitali, evitando descrizioni neutre, statiche, proprie di una metodologia descrittiva. Si concentra invece sulla dinamica di formazione, piuttosto che sulle forme, e attraversa la molteplicità del materiale, adattandosi ai suoi cambiamenti.

Conclusioni e limiti della ricerca

L'obiettivo della ricerca è duplice. Da un lato, evidenziare le criticità degli spazi sociali virtuali, con particolare attenzione alle problematiche che emergono in relazione alle narrazioni identitarie e alle forme di linguaggio d'odio, nonché indagare l'impatto sulla vita dea singolæ cittadinæ e delle istituzioni, sia in termini di percezione del Sé e del corpo sia nelle relazioni sociali. In particolare, la ricerca si focalizzerà sull'analisi delle dinamiche e delle implicazioni relative alle seguenti quattro macroaree:

1. Corpi e generi

2. Corpi e intersezionalità
3. Hate speech e funzioni comunicative
4. Moderazione

Dall'altro, elaborare un vademecum per la definizione di linee guida rivolte alla decisoria pubblica a supporto dei processi istituzionali di valorizzazione del tema del “corpo”. Questo documento offrirà strumenti teorici e operativi per supportare le istituzioni nella promozione di politiche che valorizzino il tema del corpo, inteso non solo come entità fisica ma anche come luogo simbolico e sociale in cui si intrecciano questioni di genere, identità e giustizia sociale.

Si tratta di un approccio ecologico, senza pretese di esaustività, che guarda agli spazi virtuali come potenziale fonte di aiuto al miglioramento del welfare sociale e culturale, senza dimenticare i rischi collegati all'ampiezza del materiale analizzabile e alla fluidità del materiale digitale, soggetto a cambiamenti continuì di contenuto ed espressione. La costruzione di spazi digitali realmente inclusivi, in cui il corpo riesca a trovare nuove forme di espressione e valorizzazione, rappresenta, infatti, una delle sfide più significative e promettenti del nostro tempo, con implicazioni profonde per il benessere culturale e sociale delle nostre comunità. Questi ambienti, se progettati integrando accessibilità universale, rispetto delle diversità e partecipazione attiva, possono trasformarsi in vere e proprie piattaforme di cittadinanza aumentata.

BIBLIOGRAFIA

- BARTHES R., *La préparation du roman I et II*, Seuil, Paris 2003.
- BELLEI C.M., “Il sacrificio impossibile. I social network come luoghi di paura”, in *Buoni e cattivi. Etica e politica al tempo di Internet*, F. Sciacca (a cura di), Mimesis, Milano-Udine 2022.
- BOTTICI C., *Manifesto anarca-femminista*, Laterza, Roma-Bari 2022.
- BOUDON R. e LAZARSFELD P.F. (a cura di), *L'Analisi Empirica nelle Scienze Sociali. Volume I: Dai Concetti agli Indici Empirici*, Il Mulino, Bologna 1969.
- BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del «Sesso»*, Castelvecchi, Roma 2023.
- DOUEK E., “The Siren Call of Content Moderation Formalism”, in *Social media, Freedom of Speech, and the Future of our Democracy*, L. Bollinger e G. Stone (a cura di), Oxford University Press, Oxford 2022.
- EUGENI R., *La condizione postmediale. Media, linguaggi e narrazioni*, La Scuola, Brescia 2015.
- FEDERICI S., *Caccia alle streghe, guerra alle donne*, Nero, Roma 2020.
- FLORIDI L. (a cura di), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Cham 2015.
- GILLESPIE T., *Custodians of the Internet. Platforms, content moderation, and the hidden decisions that shape social media*, Yale University Press, New Haven and London 2018.
- GOFFMAN E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, vol. II, University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, Edinburgh 1956.
- GORSKI P., “What is critical realism? And why should you care?”, in «Contemporary Sociology», vol. XLII, settembre 2013, n. 5, pp. 658-670.
- HARAWAY D., “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, in «Socialist Review», vol. LXXX, 1985, pp. 65-108.
- HOGAN B., “The Presentation of Self in the Age of Social Media: Distinguishing Performances and Exhibitions Online”, in «Bulletin of Science, Technology & Society», vol. XXX, 2010, n. 6, pp. 377-386.
- HOOKS B., *Sguardi neri. Black looks. Nerezza e rappresentazione*, Meltemi, Milano 2006.
- MARINO G. e SURACE B. (a cura di), *TikTok. Capire le dinamiche della comu-*

- nicazione ipersocial*, Hoepli, Milano 2023.
- IPPOLITA, *Anime elettriche*, Jaca Book, Milano 2016.
- MEYROWITZ J., *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale* (1985), trad. it. di N. Gabi, Baskerville, Bologna 1995.
- PAWSON R. e Tilley N., *Realistic Evaluation*, Sage, London 1997.
- PAWSON R., *Evidence based Policy: A Realist Perspective*, Sage, London 2006.
- PAOLUCCI C., MARTINELLI P. e BACARO M., “Can we really free ourselves from stereotypes? A semiotic point of view on clichés and disability studies”, in «*Semiotica*», 2023, n. 253, pp. 193-226.
- PRECIADO P.B., *Sono un mostro che vi parla*, Fandango, Roma 2021.
- WALDRON J., *The Harm in Hate Speech*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012.
- WEISS C.H., “The Many Meanings of Research Utilization”, in «*Public Administration Review*», vol. XXXIX, 1979, n. 5, pp. 426-431.
- , “Theory-Based Evaluation: Past, Present, and Future”, in «*New Directions for Evaluation*», vol. LXXVI, 1997, pp. 41-55.

Incorporazioni: “essere un corpo” è “non essere un corpo”

FELICE CIMATTI*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2238>

ABSTRACT

Gli esseri umani appartengono ad una specie animale che fa del suo stesso corpo il primo e fondamentale oggetto tecnico. In questo senso la natura specie-specifica dei *sapientes* è di essere animali la cui costituzione “naturale” è immaginata, costruita, prodotta: la specie *Homo sapiens* è naturalmente artificiale. Il principale mezzo di immaginazione/costruzione dei corpi umani è il linguaggio verbale. I corpi umani sono pertanto costrutti tecno-simbolici. Questo significa, ed è una conseguenza non ovvia, che anche la distinzione fra corpo femminile e corpo maschile è una distinzione che non può essere assunta come scontata, come una distinzione semplicemente “naturale”. Gli animali umani sono gli unici animali, a quanto se ne sa, che devono costruire artificialmente il proprio corpo naturale. Nell’umano, l’artificio precede il naturale.

Human beings belong to an animal species that makes its own body the first and fundamental technical object. In this sense, the species-specific nature of *sapientes* is to be animals whose “natural” constitution is imagined, constructed, produced: the species *Homo sapiens* is artificial by nature. The main means of imagining/constructing human bodies is verbal language. Human bodies are therefore techno-symbolic constructs. This means, and this is a non-obvious consequence, that the distinction between female and male bodies is also a distinction that cannot be taken for granted as a simply “natural” distinction. Human animals are, as far as is known, the only animals that have to construct their natural bodies artificially. In humans, the artificial precedes the natural.

* Felice Cimatti è professore ordinario di Semiotica e teoria dei linguaggi presso l’Università della Calabria.

Il piede di Kita era un moncherino straziato. Il baule di acciaio che ci aveva accidentalmente fatto cadere sopra le aveva frantumato le ossa e distrutto vasi sanguigni e nervi in modo irrimediabile. La portai alla clinica di rigenerazione dove dissero che le occorreva un trapianto totale; una procedura semplice. Il piede fu sistemato in un'ora, come nuovo. Avrebbe comunque dovuto osservare un periodo di riposo per dare al suo corpo il tempo di adattarsi al piede nuovo e guarire. Certe cose restavano uguali, pensai: i corpi restavano corpi anche adesso che si poteva cambiarli.¹

Un sintagma misterioso: “il mio corpo”

“Il mio corpo”. Quante volte lo abbiamo sentito dire, e noi stesse lo abbiamo ripetuto senza pensarci, come qualcosa che si può dire senza doverlo giustificare tanto è scontato che il corpo, la carcassa di ossa carne e sangue che ci tiene in vita (e qui comincia il problema, che cos’è questo “ci” che il “nostro” corpo terrebbe in vita?), sia appunto il “mio” corpo? In che senso è “mio” il mio corpo? È mia l’automobile, che infatti ho comprato e se voglio posso vendere, è “mio” il maglione che mi tiene caldo in inverno, e che se voglio posso regalare o buttare via quand’è troppo rovinato, è “mio” il gatto che vive a casa con me, e che quand’è troppo malato, per non farlo soffrire inutilmente, posso portare dal veterinario perché lo aiuti ad andarsene “via” senza dolore. È “mio” in questo stesso senso il “mio” corpo? In effetti ho un grande potere sul “mio” corpo: posso farlo dimagrire, se “lo” vedo troppo grasso, oppure posso modificarlo – ad esempio cambiando la forma del naso, o del seno – se non mi piace, oppure posso addirittura decidere di farlo morire – anche se in questo caso morirò con esso (in questa precisazione c’è tutta l’insopprimibile verità del dualismo) – se, come per il gatto, non voglio che continui a vivere (ma chi, esso o io?) in un modo che non ritengo dignitoso (ancora, per esso o per me?). In effetti, dire del “proprio” corpo che è il “mio” corpo non è così fuori luogo: come succede alle cose che possiedo, alle cose che appunto *ho*, il cosiddetto “mio” corpo è l’oggetto delle “mie” decisioni sovrane, nel senso che sul “mio” corpo non ammetto che possa esistere qualcun altro che decida al posto mio

¹ W. Kimemiah, “Sunset blues”, in *Futuri uniti d’Africa. Fantascienza contemporanea africana*, F. Verso (a cura di), Future Fiction, Roma 2021, p. 316.

(“il corpo è mio e lo gestisco io”, recita uno tra i più celebri slogan del femminismo). Per questo, ad esempio, ci sembrano così ingiuste quelle legislazioni che, per motivi religiosi o giuridici, vietano l'eutanasia, perché le sentiamo come un'intrusione assolutamente ingiustificata nelle “nostre” vite. Il corpo, appunto, è “mio”.

La “banalità” del sintagma “il mio corpo” è anteriore alla distinzione fra coscienza e autocoscienza, ma anche alla distinzione fenomenologica, peraltro teoreticamente ambigua, fra *Leib* come “corpo vivo” e *Körper* in quanto “corpo cosale”. In effetti quando Husserl sostiene, nelle *Idee per una fenomenologia pura*, che il primo è “*l'unico oggetto* che la volontà del mio io puro possa muovere *liberamente* e spontaneamente e che sia mezzo per produrre un movimento spontaneo e mediato di altre cose”² già presuppone questo fondamentale dualismo, altrimenti la stessa distinzione fra *Leib* e *Körper* non potrebbe essere giustificata (una distinzione, infatti, che un materialismo integrale non può ammettere).

Ma se il corpo è “mio” questo vuol dire che il corpo è separato, almeno in linea di principio, da me che lo possiedo (lasciando impreciso che cosa possa essere questo “me” che lo “possiede”). Vuol dire che il corpo è un oggetto a “mia” disposizione, e che quindi io che “ho” il corpo sono il soggetto di questa relazione assolutamente squilibrata. Una relazione squilibrata perché tutto il potere è dal lato del soggetto, mentre l'oggetto non può fare altro che subire le decisioni arbitrarie del soggetto (pensiamo alla pillola anticoncezionale: chi è che non vuole che la fecondazione abbia luogo, il corpo o il proprietario di quel corpo?). Allo stesso tempo però il corpo, il “nostro” corpo, è affatto inseparabile dal “suo” proprietario, perché non ci sarebbe soggetto senza il corpo-oggetto; come si dice oggi con una formula di moda (che ha completamente rimosso la sua origine religiosa) la mente – che è il nome con cui la psicologia denota quella che abbiamo chiamato finora “soggetto” – è *embodied* e *situated*, cioè non è un'entità disincarnata e sta sempre da qualche parte, nello stesso luogo in cui si trova appunto il corpo (affermazione evidentemente falsa: posso sperare che si fermi la strage di Gaza, ma questo pensiero è completamente *disembodied*, è cioè proiettato in un tempo del tutto diverso dal

² E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1952), vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 154.

presente assoluto in cui si trova invece il “mio” corpo). Non ci sarebbe soggetto senza oggetto, non c’è *mind* senza *body* (mentre invece può esserci un *body* senza *mind*³). Lo sappiamo tutte che è così, che non può essere che così, epure non possiamo fare a meno di sentire che fra “me” e il “mio” corpo c’è una differenza e una distanza che è difficile colmare (da questo punto di vista la diffusa credenza religiosa che assume l’esistenza di un’anima separata dal corpo ha dalla sua molte buone ragioni pratiche e neurologiche⁴).

Ci troviamo così di fronte ad un’aporia, perché da un lato è evidente che la mente (il soggetto umano, quell’entità che si riferisce a sé stessa come “io”) è inseparabile dal corpo, dall’altro però le nostre esistenze dimostrano in modo altrettanto evidente che ci comportiamo come se il corpo non solo fosse separato dalla mente, ma che anzi sia un oggetto a disposizione del soggetto che ne decide le sorti. Da un lato mente = corpo, dall’altro mente ≠ corpo. Questo dualismo è inevitabile, anche se ci diciamo assolutamente anti-cartesiane, anche se non abbiamo alcun dubbio sulla validità scientifica della *embodied cognition*. Poi basta che la mattina davanti allo specchio ci mettiamo il rossetto sulle labbra oppure ci facciamo la barba per dimostrare, in pratica, che siamo dualisti (cioè che trattiamo il corpo come qualcosa a nostra completa disposizione, cioè come un oggetto), e che quindi nonostante quello che sappiamo essere vero di fatto siamo cartesiane⁵.

L’aporia, e quindi non il problema (l’aporia è irrisolvibile, il problema almeno in linea di principio è risolvibile) mente-corpo, ha numerose declinazioni: una delle più insidiose è quella che prende la forma della contrapposizione fra artificiale e naturale. Secondo questa ulteriore forma di dualismo il corpo sarebbe “naturale” mentre la mente (il soggetto, l’io) sarebbe invece

³ O almeno praticamente senza *brain*: cfr. G. McAbee, A. Chan e D. Erde, “Prolonged survival with hydranencephaly: report of two patients and literature review”, in «Pediatric Neurology», vol. XXIII, 2000, n. 1.

⁴ Cfr. P. Bloom, *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005; D. Chalmers, “The Meta-Problem of Consciousness”, in «Journal of Consciousness Studies», vol. XXV, 2018, n. 9-10; A. McKeown e D. Lawrence, “Does a Mind Need a Body?”, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. XXX, 2021, n. 4; I. Berent, “Consciousness isn’t ‘hard’—it’s human psychology that makes it so!”, in «Neuroscience of Consciousness», 2024, n. 1.

⁵ Cfr. F. Cimatti, *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli 2018; P. Virno, *Avere. Sulla natura dell’animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

“artificiale” o “culturale”. La mente, infatti, è culturalmente variabile; secondo alcune attendibili ricostruzioni storiche, ad esempio, per gli antichi greci non esisteva qualcosa di simile a quello che oggi giorno per gli occidentali è la “mente”⁶. Al contrario il corpo dell’animale umano non dipende, o almeno pensiamo così, dalle nostre variabili concezioni culturali: quello che con molta presunzione chiamiamo il “nostro” corpo è stato plasmato dalla selezione naturale, non dalle “nostre” scelte. In questo senso il corpo, così almeno ci piace pensare, è un’entità completamente naturale. Con l’ulteriore corollario, ancora più insidioso, che il fatto che il corpo sia “naturale” significherebbe anche che il modo in cui il corpo è “naturalmente” rappresenterebbe anche il modo “giusto” di vivere il corpo (da parte della mente) proprio perché così stabilito dalla “natura”⁷.

Al contrario, il senso comune contemporaneo (filosofico e non) sostiene invece, sebbene come visto in modo non rigoroso, che siccome dovremmo tutte essere anti-cartesiane e quindi anti-dualiste, allora non è vero che abbiamo un corpo, piuttosto siamo – noi soggettività umane dualistiche – tutt’uno con il corpo. Ma il cosiddetto *mind-body problem* non è affatto un problema, come abbiamo appena compreso, è piuttosto un’aporia. Che la mente sia inseparabile dal corpo non equivale a sostenere che la mente coincida con il corpo, in particolare con il cervello⁸. Il corpo umano si colloca all’intersezione di due affermazioni fra loro inconciliabili: la mente coincide con il corpo, la mente non coincide con il corpo; siamo il corpo e però abbiamo un corpo. In altri termini, il soggetto umano è inseparabile dal corpo, e il soggetto umano è separabile dal corpo. Ma in che senso il corpo sarebbe separabile dalla mente

⁶ Vedi R. Onians, *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Adelphi, Milano 2006.

⁷ Cadendo in quel passaggio – oggi giorno noto come fallacia naturalistica – stigmatizzato da Hume come quello in cui l’uso di “*is*, and *is not*” si trasforma in modo “imperceptible” in quello di “*ought*, or *ought not*”, D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40), Oxford University Press, Oxford 1978, p. 469.

⁸ Si pensi ai progetti avveniristici che prevedono in un prossimo futuro (si parla di anni, non di secoli) di sviluppare tecnologie in grado di mappare l’intero connettoma di un cervello umano, in modo da poterlo poi “caricare” sulla memoria di un computer: questo significherebbe, di fatto, “salvare” tutti i ricordi della persona che aveva quel cervello, cioè la sua “anima” (è il progetto della Nectome, un’azienda fondata dallo scienziato cognitivo Robert McIntyre: vedi <<https://nectome.com/>>, consultato il 22/04/25).

del soggetto? L'esempio più diretto è quello da cui hanno preso il via queste osservazioni, la formula banalissima “il mio corpo”. Questo elementare gesto linguistico istituisce una distanza radicale fra chi pronuncia queste parole e l'oggetto di queste stesse parole, il “suo” (della parlante) corpo. In effetti nessun altro vivente, esseri umani a parte, dice niente di simile (in realtà nessun altro vivente a parte l'essere umano ha la capacità di usare un sistema semiotico anche lontanamente simile ad una lingua umana).

In effetti il corpo diventa *oggetto* del soggetto parlante nel momento in cui viene oggettivizzato attraverso lo stesso enunciato performativo “il mio corpo”⁹. Contemporaneamente viene istituito il *soggetto* in quanto separato dall'*oggetto*. Prima di questo enunciato non si dava dualismo fra il corpo e la mente, fra la voce e il corpo di quella voce¹⁰. Attraverso la mediazione del gesto linguistico autoreferenziale il corpo *unitario* (in realtà questa è una presupposizione che andrebbe dimostrata, visto che sembra che per l'*infans* il cosiddetto corpo *proprio* sia piuttosto una molteplicità di parti semi-indipendenti¹¹) di un animale umano si divide in due parti, quella che parla e si pensa come soggetto (*l'io*) attraverso quelle parole, e quella del corpo parlato, cioè del corpo oggetto dei discorsi del corpo parlante (“il mio corpo”, appunto). Dall'esterno il corpo sembra sempre uno, ma è improvvisamente diventato anche doppio. Questo dualismo è la principale conseguenza del fatto che l'animale umano è soprattutto l'animale del linguaggio, che *Homo sapiens* significa prima di tutto *Homo loquens*, ossia l'*animal, quod de se loquitur*. Dicendo allora “il mio corpo” l'animale umano allo stesso tempo separa da sé il corpo – in quanto soggetto parlante, cioè come “io” – ma unisce anche a sé il corpo perché quel corpo è comunque il “suo” corpo. In questo consiste l'aporia del corpo umano, che coincide completamente con chi lo possiede solo nel momento stesso in cui quest'ultimo lo allontana da sé.

Ma il linguaggio, per gli esseri umani, non è innato nello stesso modo in cui è invece innata la danza comunicativa per le api e il miagolio per i gatti. Che il linguaggio non sia innato vuol dire, in pratica, che il linguaggio è un

⁹ Cfr. F. Cimatti, *$\exists x(fx)$ Logica della decisione*, Orthotes, Napoli 2024.

¹⁰ Cfr. E. Benveniste, *Problemi di linguistica generale* (1966), Il Saggiatore, Milano 1994.

¹¹ Cfr. E. Gibson e K. Adolph, “The Perceived Self in Infancy”, in «Psychological Inquiry», vol. III, 1992, n. 2.

dispositivo che si trova all'esterno del corpo dell'*infans*. Nei piccoli della specie umana non sordi il linguaggio verbale entra nel corpo attraverso le orecchie (per chi usa una lingua gestuale il linguaggio “entra” nel corpo attraverso gli occhi). Il linguaggio è cioè un sistema artificiale esterno rispetto al corpo che, una volta entrato al suo interno, lo ristruttura completamente. Lo cambia al punto che la piccola umana impara a pensarsi e a sentirsi come un soggetto, cioè appunto come quello strano vivente che possiede un corpo. L'*infans* è un corpo, l'umano che proviene dallo sviluppo di quell'*infans* ha un corpo. Ma dal momento che il linguaggio è un dispositivo artificiale, questo significa che il corpo umano è fin dall'inizio della sua umanità un corpo artificiale, cioè un corpo costruito, un corpo addestrato (non a caso una delle tappe fondamentali dello sviluppo del piccolo umano consiste nell'imparare a controllare gli sfinteri: ancora una volta, chi è che vuole che l'evacuazione avvenga in certi luoghi e certi momenti e non in altri? Il corpo o il soggetto che si sta costruendo come soggetto proprio imparando a controllare l'evacuazione?). Il corpo umano è così fin dall'inizio *naturalmente artificiale*¹², cioè appunto un corpo né del tutto naturale né del tutto artificiale; si tratta di un corpo che si ha – perché altrimenti non potrebbe essere un oggetto tecnico – ma anche di un corpo che si è, perché il soggetto che controlla il corpo da un altro punto di vista è una manifestazione di quello stesso corpo controllato (il controllore è un modo di essere del controllato). Il corpo umano è allora un'entità intrinsecamente storica. È un oggetto tecnico e quindi politico, ma è anche un oggetto che non smette di sfuggire alla presa del linguaggio e del potere. Il corpo non esiste. Il corpo esiste nella resistenza che oppone alla presa del linguaggio.

Che cos'è indubitabile?

In *Della certezza* Wittgenstein distingue – fra tutte quelle che si possono usare parlando – due tipi fondamentali di proposizioni, quelle che chiama “empiriche” e quelle “grammaticali”. Una proposizione empirica è, ad esempio, “Piove”: si tratta di una proposizione di cui possiamo stabilire se sia vera – effettivamente sta piovendo – oppure falsa, perché invece non sta piovendo. Naturalmente ci sono moltissime altre proposizioni, come lo stesso Wittgen-

¹² Cfr. Vedi G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole24ore, Milano 1987.

stein nota nelle *Ricerche filosofiche*¹³, a cui la distinzione fra vero e falso non è applicabile, tuttavia quelle empiriche sono le uniche che siano verificabili, e che quindi occupano una posizione di rilievo nel campo del linguaggio e della vita quotidiana. Possiamo sostenere che, in generale, il campo delle proposizioni empiriche delimita il campo del dubitabile, ossia il campo di ciò di cui non possiamo essere assolutamente sicuri, di ciò che può essere in un modo oppure in un altro. Si tratta del campo del possibile. Al contrario le proposizioni “grammaticali” sono quelle proposizioni per quali non ha senso chiedersi se siano vere o false, dal momento che si tratta di proposizioni affatto indubitabili. Se le proposizioni empiriche si muovono nel campo del possibile, quelle grammaticali, invece, rientrano nel campo di ciò che è necessario, e che quindi non può essere messo in questione. Wittgenstein stende queste note fra fine anni '40 e i primi anni '50 (muore nell'aprile del 1951), e vedremo fra poco quanto questa precisazione sia pertinente. Prendiamo in considerazione un caso esemplare di proposizione grammaticale: “nessun uomo è mai stato sulla Luna”, una proposizione che al tempo in cui Wittgenstein scrive non era nemmeno il caso di formulare tanto era scontata, ossia appunto indubitabile:

Un adulto ha raccontato a un bambino di essere stato sulla Luna: il bambino lo racconta a me, e io dico che era soltanto uno scherzo, che quel tizio non è mai stato sulla Luna; che nessuno è mai stato sulla Luna; la Luna è molto, molto lontana da noi, e non ci si può arrampicare o volare fin là. – Se ora però il bambino insiste: che forse un modo per poter arrivare sulla Luna c'è, e che magari io non lo conosco, ecc., – che cosa potrei obiettargli? Che cosa potrei obiettare agli adulti di una tribù che credessero che qualche volta gli uomini vadano sulla Luna (forse interpretano così i loro sogni) e che tuttavia ammettessero che con i mezzi attuali non è possibile arrampicarsi sulla Luna o volarci su? – Di solito, però, a una credenza di questo genere un bambino non starà aggrappato e ben presto sarà convinto da quello che gli diciamo in tutta serietà.

Non è esattamente così: che si può insegnare a un bambino a credere a un dio, oppure a credere che un dio non esiste, e gli si possono dare

¹³ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1974, parte I, § 23.

ragioni apparentemente plausibili per l'una o per l'altra cosa?

'Ma allora non esiste nessuna verità oggettiva? Non è vero, oppure falso, che qualcuno è stato sulla Luna?' Se pensiamo nel nostro sistema, allora è certo che nessun uomo è mai stato sulla Luna. Non soltanto una cosa del genere non ci è mai stata riferita seriamente da persone ragionevoli, ma tutto quanto il nostro sistema di fisica ci vieta di crederlo. Infatti, questo esige che si risponda alle domande: 'Come ha fatto a vincere la forza di gravità?', 'Come ha fatto a vivere in assenza di un'atmosfera?' e a migliaia di altre domande a cui non si potrebbe dare una risposta. Ma, se in luogo di tutte queste risposte ci replicassero: 'Noi non sappiamo in qual modo si arrivi sulla Luna, ma quelli che ci arrivano si accorgono subito di esserci; e poi neanche tu puoi spiegare tutto'. Da uno che dicesse così ci sentiremmo spiritualmente molto dis-tanti.¹⁴

"Se pensiamo nel nostro sistema, allora è certo che nessun uomo è mai stato sulla Luna" scrive Wittgenstein, e al tempo in cui scrive questa frase nessuno ne può dubitare. Possiamo dire che in quel tempo (inizio anni '50) l'asserzione "nessun uomo è mai stato sulla Luna" è una affermazione necessariamente vera. Ovvero non è (era) possibile dubitarne: per questo si può considerare una proposizione grammaticale. Eppure una bambina avrebbe potuto credere che fosse possibile andare sulla Luna, perché ad esempio aveva letto il romanzo di Jules Verne *Dalla terra alla Luna* (1865) senza sapere che si trattava di un'opera di fantascienza, e non della descrizione di un'operazione effettivamente praticabile. L'esempio della bambina è interessante, perché mostra come una proposizione grammaticale non si imponga fin dall'inizio come indubitabile, al contrario, bisogna insegnare alle bambine quali sono le proposizioni grammaticali, cioè indubitabili, e quelle invece che sono empiriche, di cui quindi ha senso chiedersi se siano vere o false. Un po' alla volta la bambina impara a considerare alcune proposizioni come indubitabili, e quindi non le viene mai in mente di metterle in discussione. In questo stesso modo le si può insegnare a credere in Dio – ad esempio attraverso una serie di pratiche e di discorsi – cosicché infine penserà (senza sentire alcun bisogno di

¹⁴ L. Wittgenstein, *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978, pp. 20-21.

pensarlo e tantomeno di dirlselo in modo esplicito) che “Dio esiste” sia una proposizione grammaticale.

Prendiamo un altro esempio di proposizione grammaticale: “su che cosa si fonda la credenza che tutti gli uomini hanno genitori? Sull’esperienza. E come posso fondare sulla mia esperienza questa sicura credenza? Ebbene, la fondo, non soltanto sul fatto che ho conosciuto i genitori di certi uomini, ma su tutto quello che ho imparato sulla vita sessuale degli uomini e sulla loro anatomia e fisiologia, e anche su quello che ho visto, e imparato, degli animali. Ma allora, questa è davvero una prova?”¹⁵. Al tempo in cui Wittgenstein sostiene che “tutti gli uomini hanno genitori” nulla poteva essere addotto per smentire questa affermazione. Ma come dal 20 luglio 1969 “nessun uomo è mai stato sulla Luna” ha perso il carattere di proposizione grammaticale per diventare una più “semplice” proposizione empirica, allo stesso modo dal 25 luglio 1978 – giorno della nascita di Louise Joy Brown¹⁶ – l’affermazione “tutti gli uomini hanno genitori” è anch’essa diventata empirica, dal momento che quella che sarebbe poi diventata Louise è stata fecondata artificialmente in una provetta. Louise ha ancora due genitori, ma in un senso completamente diverso da quello che – al tempo di Wittgenstein – voleva dire avere due genitori. Per non parlare della possibilità di sviluppare cellule germinali da cellule somatiche¹⁷, che di fatto rende la presenza di genitori in senso tradizionale ancora meno necessaria (nei topi già si possono trasformare le cellule somatiche in cellule germinali – spermatozoi e ovuli – da un maschio¹⁸). Quindi anche l’affermazione grammaticale, nel 1950, “ogni essere umano ha due genitori” è diventata oggigiorno una proposizione empirica, da confermare e specificare di volta in volta. Certo, serve ancora un corpo umano di donna¹⁹ per portare

¹⁵ Ivi, pp. 39-40.

¹⁶ Cfr. <<https://www.encyclopedialedonne.it/biografie/louise-brown>> (consultato il 22/04/25).

¹⁷ Cfr. G. Fernandes e C. De Sousa Lopes, “Origins of Pluripotency: From Stem Cells to Germ Cells”, in *Concepts and Applications of Stem Cell Biology. A guide for Students*, G. Rodrigues e B. Roelen (a cura di), Springer, New York 2020.

¹⁸ Vedi M. Kenta *et al.*, “Generation of functional oocytes from male mice in vitro”, in «Nature», vol. DCXV, 2023, n. 3.

¹⁹ Come correttamente osserva un commento anonimo di revisione, “non tutte le persone che possono portare/ portano avanti una gravidanza sono ‘donne’ (così come esistono ‘donne’ sterili)”. In effetti la nozione di “donna” non è affatto scontata: per usare la distinzione di Wittgenstein, “Questo è un corpo di donna” è una proposizione empirica non grammaticale.

avanti una gravidanza, per cui possiamo considerare la proposizione “ogni essere umano nasce dal corpo di una donna” una proposizione grammaticale nel senso di Wittgenstein. Tuttavia le ricerche in corso sulla costruzione di uteri artificiali non rendono improbabile che fra qualche tempo (molto meno di quanto possiamo immaginare²⁰) anche questa proposizione possa diventare empirica. Per non parlare del fatto – di portata affatto epocale – che entro pochi decenni il modo principale per riprodurre la specie umana non sarà più il “tradizionale” rapporto sessuale. Come scrive il giurista e genetista Henry Greely:

prevedo che da qui a venti o forse quarant’anni [...] un aspetto del sesso tenderà a scomparire o quantomeno diminuirà in modo marcato. La maggior parte delle persone non ricorrerà più al rapporto sessuale per concepire i propri figli. [...] [I] figli verranno concepiti in clinica. Ovuli e spermatozoi saranno uniti tramite la fecondazione in vitro [...]. Il DNA degli embrioni così generati sarà poi sequenziato e scrupolosamente analizzato, prima che siano prese decisioni (il passivo è voluto) su quale embrione, o embrioni trasferire in ventre per un possibile sviluppo in uno, o più, neonati viventi.

Ai futuri genitori sarà detto tutto quanto desiderano sapere sul DNA, poniamo, di cento embrioni e sulle implicazioni di quel DNA per le malattie, l’aspetto fisico, il comportamento e altri tratti del bambino che ciascuno di quegli embrioni potrebbe diventare. Verrà poi loro chiesto di sceglierne uno o due da trasferire in un ventre per una gestazione e una nascita possibili. E tutto questo sarà sicuramente legale, e, per i potenziali genitori, libero.

In breve, noi esseri umani cominceremo, molto ampiamente, a selezionare consciamente e consapevolmente le variazioni genetiche e, quindi, perlomeno alcuni tratti e caratteristiche dei nostri figli.²¹

In un mondo del genere (che peraltro è già da tempo il nostro mondo) una delle più antiche proposizioni grammaticali relative alla riproduzione umana, *mater semper certa est, pater numquam* diventerà allora una semplice (e quasi

²⁰ Cfr. M. Kozlov, “Human trials of artificial wombs could start soon. Here’s what you need to know”, in «Nature», vol. DCXXI, 2023.

²¹ H. Greely, *La fine del sesso e il futuro della riproduzione umana*, Codice, Torino 2017, pp. XI-XII.

sempre falsa) proposizione empirica. Ma questo significa che il corpo umano, quel corpo che peraltro possiamo avere perché non siamo altro che quello stesso corpo, si colloca all'intersezione fra proposizioni grammaticali ed empiriche, cioè si colloca fra i fenomeni naturali e quelli artificiali, senza essere mai soltanto naturale ma nemmeno soltanto artificiale. In questo senso il corpo umano è sempre un campo di sperimentazione. La domanda da porsi, quando si ha a che fare con un corpo “non [è] ‘Cos’è?’, ma: ‘Cosa è capace di fare o sostenere?’ Niente più essenze generali, solo singolarizzazioni. [...] La quantità di potenza cambia infinitamente negli enti”²². Ma se non ci sono “più essenze generali”, viene da porsi una domanda radicale (a cui non proveremo a rispondere, ma che è importante tenere a mente): “gli esseri umani si dividono in donne e uomini” è una proposizione grammaticale o empirica?

Incorporazioni

Non, allora, il corpo, bensì *i corpi*, che sono tanti – molto più che i soli corpi femminili o maschili – quanto soprattutto gli esperimenti corporei. In effetti più che di “corpo” sarebbe il caso di parlare di *incorporazioni*, cioè dei modi che non possono che essere molteplici e singolari (sono queste le “singolarizzazioni” di cui parla Deleuze) attraverso cui i diversi agenti umani provano a sperimentare la propria sconosciuta corporeità. Cioè i modi attraverso cui quelle entità dualistiche che sono gli esseri umani, cioè quelle entità che sono diventate propriamente umane dividendosi al proprio “interno”²³ in *mind* e *body*, cercano di costruire una nuova e affatto inedita entità unitaria. Parliamo di incorporazione perché l’umano, di fatto, è un vivente disincarnato, nel senso che non coincide mai con quello che molto presuntuosamente chiama il “proprio” corpo (dire “il mio corpo” non significa altro, in realtà, che “io non sono il corpo che dico di essere mio”; ossia significa che “io” è fuori dal corpo). Se l’umano è un vivente naturalmente artificiale, si tratta allora di evitare tanto i tentativi di “naturalizzarlo” – o peggio ancora di “ri-naturalizzarlo” – quanto quelli di renderlo ancora più artificiale, come ad

²² G. Deleuze, *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), Ombre Corte, Verona 2010, p. 81.

²³ Com’è evidente la stessa distinzione fra interno ed esterno è empirica, non grammaticale.

esempio vorrebbe il movimento del transumanismo²⁴. Quello che queste due posizioni non colgono, del complicato rapporto fra soggetto-io e oggetto-corpo è che non si tratta di un problema risolvibile, quanto di un'aporia, come tale irrisolvibile: l'aporia non si risolve, si abita, come i “corpi impensabili, abietti, invivibili” di cui parla Butler²⁵. Come non è mai esistito un corpo umano soltanto naturale (per questo lo slogan “torniamo alla natura” non significa nulla), così non è immaginabile una mente priva di un sostrato materiale, cioè una mente del tutto *disembodied*. In questo senso l'incorporazione è un'operazione che non intende risolvere il dualismo *mind/body* (*Homo sapiens* è questo stesso dualismo), quanto piuttosto trovare un modo singolare – ogni volta è la prima volta – per “abitare” questo stesso dualismo. Ossia il modo affatto unico di consistere in questa insopportabile separazione.

È in questo contesto che si colloca la peculiare “biologia lacaniana”²⁶, così come la definisce forse il più acuto interprete del pensiero di Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller. Quello che qui chiamiamo “incorporazione” Miller lo chiama “Uno”, in cui collassa il dualismo fra soggetto e oggetto. In questo senso l'Uno è successivo al due del dualismo fra mente e corpo; per questa ragione “L'Uno viene dal significante e non dall'Uno del corpo”²⁷. All'inizio, come abbiamo visto più sopra, c'è l'azione divisiva del linguaggio (in particolare del “significante”); è questo dualismo che si tratta di comporre, e non *ricomporre*, perché il due è originario (il corpo che precede il corpo simbolico non è propriamente umano): “se per l'animale è lecito identificare l'essere e il corpo, per la specie umana non lo è. Concerne lo statuto del corpo parlante: il corpo non rileva dell'essere bensì dell'avere [...]: 'l'uomo *ha* un corpo' [...]. Egli [Lacan] nota d'altronde che da sempre si ha un corpo, ma che oggi è ancora più chiaro perché abbiamo spinto molto avanti l'identificazione dell'uomo con il suo sapere”²⁸. La psicoanalisi (almeno quella lacaniana) “mantiene il suo spazio” proprio “nella faglia dell'identificazione fra l'essere e il

²⁴ Cfr. P. D. Hopkins, “Transhumanism”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, R. Chadwick (a cura di), vol. IV, Elsevier, Amsterdam 2012.

²⁵ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996, p. XVIII.

²⁶ Cfr. J.-A. Miller, “Biologia lacaniana ed eventi di corpo”, in «La psicoanalisi», vol. XXVIII, 2000.

²⁷ Ivi, p. 16.

²⁸ Ivi, p. 17.

corpo”²⁹. Mentre per gli altri viventi l’essere coincide con il corpo, per la vivente umana – ossia la vivente che istituisce sé stessa come soggetto attraverso la formula “il mio corpo” – l’essere non coincide con il corpo, al contrario, l’essere è il *cogito*, il puro dirsi come soggetto parlante (cioè appunto come “sapere”) separato dal corpo; si apre così la possibilità di una “seconda vita, la vita significante che sdoppia la vita naturale. La vivente, nella specie umana, esiste come significante al di là della vita naturale, in qualche modo la vivente è sdoppiata con la ‘vita significante’”³⁰.

Dal dualismo mente-corpo deriva un ulteriore corollario dualistico, quello fra trascendenza (è questa la “seconda vita”) e l’immanenza del mondo in cui si trova il corpo. Quando Miller parla di “Uno” (sulla scorta di quanto dice Lacan in particolare nei *Seminari XIX e XX*) sta appunto cercando un modo per *fare uno* del dualismo fra soggetto e oggetto, fra “io” e corpo. Prima di provare a seguire questo tentativo proviamo a capire qual è il percorso da seguire. All’inizio, abbiamo detto, c’è la separazione della mente dal corpo, c’è cioè l’istituzione del soggetto in quanto separato dal corpo-oggetto. Questa separazione “ammala” di trascendenza il soggetto umano perché lo allontana dal mondo del corpo, cioè dal mondo della vita. Il soggetto è malato di trascendenza. Una malattia che propriamente consiste nel fatto che il soggetto è completamente assoggettato al dispositivo del linguaggio; è infatti nel momento in cui l’umano comincia a dirsi – e quindi a istituirsì – come soggetto che si separa dal corpo. È il linguaggio quindi il fondamentale dispositivo divisivo. L’umano è umano perché parla e pensa nel linguaggio. Essere umano significa in definitiva allontanarsi dal corpo. Allo stesso tempo l’umano non può liberarsi dal linguaggio, non più di quanto possa liberarsi di se stesso. Secondo Miller (e Lacan) per provare a venire a capo della “malattia della trascendenza” bisogna collocarsi proprio nel punto di attivazione di questo dualismo; non si tratta di scegliere il corpo contro la mente (il corpo-oggetto esiste solo come invenzione del soggetto) oppure scegliere la posizione trascendente del soggetto, perché senza corpo quel soggetto non riesce a sostenere se stesso.

Si tratta piuttosto di disattivare il dispositivo dualistico del linguaggio istallandosi proprio laddove entra in azione. Se l’effetto del dualismo assume

²⁹ Ivi, p. 18.

³⁰ Ivi, p. 40.

la forma di un sintomo nevrotico, ad esempio, si tratta non di combattere quel sintomo, si tratta piuttosto di fare uso di quello stesso sintomo. Si pensi all'uso che un'artista come Rachel Whiteread riesce a fare della separazione fra soggetto e oggetto e in particolare fra pieno e vuoto: Whiteread rende visibile gli spazi vuoti che delimitano dall'interno un oggetto. Ad esempio vediamo, in una delle sue opere più celebri, non la rampa di una scala, bensì vediamo lo spazio vuoto che si apre fra gli scalini e la parte inferiore della rampa soprasmonte. Vediamo quello che normalmente non vediamo, ma che è sempre stato lì insieme allo spazio familiare e ovvio in cui ci muoviamo in modo semi-automatico. Whiteread ci fa vedere il vuoto, e quindi ci fa "svuotare" il pieno. Non si tratta di disattivare questa contrapposizione, un'operazione che è impossibile, si tratta piuttosto di tenere insieme quanto siamo abituate a pensare in modo dualistico, in base al dualismo dentro/fuori, interno/esterno, intimo/visibile.



Fig. 1: Rachel Whiteread, *Untitled (Stairs)*, 2001

Whiteread usa così il “sintomo” (che in fondo non è che la manifestazione del dualismo fra interiorità ed esteriorità) e non viene semplicemente “usata” dal sintomo, come sarebbe se privilegiasse l’interno rispetto all’esterno o viceversa. Se il “sintomo” – in quanto effetto del dispositivo divisivo del linguaggio – produce allontanamento dal corpo, si tratta allora di riportare al

corpo la trascendenza del sintomo, così come nei “vuoti/pieni” di Whiteread si riporta all’esperienza corporea, allo stesso tempo visiva e tattile, la fondamentale operazione di separazione della mente dal corpo. Questa operazione, prosegue Miller, “che potremmo chiamare di corporeizzazione, è in qualche modo il rovescio della significantizzazione. Si tratta [...] del significante che entra nel corpo”³¹. Se il “significante” aveva prodotto la trascendenza del soggetto rispetto al corpo – e quindi la trascendenza come rimpianto del corpo, come sintomo – il movimento contrario consiste nel tentativo di incarnare la trascendenza. Il “vuoto/pieno” di Whiteread trasforma il taglio del “significante” in una presenza affatto immanente e corporea. Cioè porta il soggetto al corpo, dal momento che ora il “vuoto” è affatto sensibile, evidente, tattile appunto. In questo senso parliamo di “incorporazione”: se la prestazione specifica del linguaggio è separare la mente dal corpo, l’incorporazione produce il movimento contrario, colloca la mente nel corpo, rende sensibile la separazione, e quindi la disattiva, perché l’esperienza corporea è sempre una esperienza piena: il corpo non significa niente, il corpo non parla, non allude – tutte forme di trascendenza – il corpo, finalmente, può essere in modo indiviso. Si tratta, per tornare al dualismo fra avere ed essere da cui siamo partiti, di essere un corpo avendolo, cioè fare dell’avere una forma di essere. Il dualismo rimane, l’aporia non si scioglie, tuttavia ora si dà la possibilità di un “Uno”.

Nel *Seminario XX. Ancora*, Lacan distingue due fondamentali posizioni, quella maschile e quella femminile. Si tratta di posizioni, va ribadito, non di due essenze, tanto meno di due essenze naturali. Si tratta di una precisazione importante, perché in questo modo è possibile che ci siano uomini che non assumono la posizione maschile e che ci siano donne che non solo non assumono la posizione femminile ma che anzi assumono la posizione maschile. La posizione maschile nella società patriarcale storicamente è stata quella degli uomini (ma appunto, né di tutti gli uomini né solo degli uomini), quella femminile la posizione delle donne (anche in questo caso, non di tutte le donne né solo delle donne) in quella stessa società. Insistiamo sul fatto che si parla di “posizione femminile” e “posizione maschile” e non semplicemente di donne e uomini (ammesso che la distinzione fra sesso e genere sia realmente possibile). Il punto è che nella prospettiva di Lacan il cosiddetto “corpo natu-

³¹ Ivi, p. 95.

rale” non esiste, dal momento che l’umano è l’animale del “significante” e quindi il corpo umano è da sempre un corpo lavorato simbolicamente.

La posizione maschile è quella di chi accetta integralmente l’ordine simbolico esistente, e che quindi si lascia “parlare” senza alcuna opposizione dal sistema sociale e dai “suoi” (del sistema sociale) desideri. La formula di questa posizione, nella peculiare notazione lacaniana, è “ $\forall x \Phi x$ ”, che si legge così: “ad ogni x umano si applica la proprietà Φ ”. Con “ Φ ” Lacan indica la “castrazione”, il principio generale che, nel suo modello antropologico, regola la vita umana. Si diventa umani, ossia si entra nel campo del simbolico, rinunciando al godimento corporeo (si ricordava più sopra che la piccola umana è pienamente accettata nella comunità umana quando impara a controllare gli sfinteri, ossia appunto a posporre indefinitamente il godimento del corpo). Questa posizione è quella maschile perché storicamente è la posizione occupata dalla maggioranza degli uomini, e subordinatamente dalla maggioranza delle donne. È la posizione della legge universale (\forall è il simbolo del quantificatore universale, “per ogni x ”) che non ammette alcuna posizione singolare.

La posizione femminile, invece, è quella di chi resiste alla castrazione (a “ Φ ”), ossia quella della “singolarizzazione”, cioè quella che qui abbiamo proposto di chiamare “incorporazione”. Per indicare questa posizione Lacan inventa letteralmente un nuovo quantificatore, che significa “non tutta/o”; la formula della posizione femminile (che è detta “femminile” perché storicamente quella della maggioranza delle donne non è mai stata la posizione del potere) è, nella peculiare formula lacaniana, “ $\nexists x \Phi x$ ”, che si legge “non-tutto di x cade sotto la proprietà Φ ”: “questa funzione inedita”, dice Lacan, “in cui la negazione [la linea orizzontale sopra il simbolo \forall del quantificatore universale] verte sul quantificatore da leggersi come *non-tutto*, vuol dire che, se un essere parlante qualsiasi si schiera sotto l’insegna delle donne è a partire dal suo fondarsi sull’essere *non-tutto*, collocandosi nella funzione fallica [o principio di castrazione, Φ]”³². La “posizione femminile” è quella di chi, donna uomo o qualunque altra possibilità corporea, non si limita ad essere usato dalla legge universale della castrazione ma piuttosto prova a farne un uso singolare, come Whiteread con il “vuoto”: “ecco ciò che definisce la ... – che co-

³² J. Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972-1973* (1975), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011, p. 69.

sa? la donna, appunto, salvo che non si può scrivere *La donna* se non barrando il *La*. Non c'è *La donna* perché [...] per essenza essa è non tutta”³³. Non esiste l'universale “*La donna*”, in questo consiste propriamente la “posizione femminile”, che questa posizione non è universalizzabile; consiste piuttosto in una postura verso le pretese dell'universale – di qualunque tipo sia, anche quello che postula l'esistenza dell'essenza “*La donna*” – alla ricerca di un modo di essere un corpo che è affatto singolare. A questo modo singolare di essere un corpo è associato un altrettanto singolare godimento, che Lacan chiama – per differenziarlo da quello asservito al principio della castrazione, quindi a Φ – “un godimento [...] al di là del fallo”³⁴, cioè appunto un godimento non universalizzabile: “c'è un godimento a lei proprio, proprio a questa *lei* che non esiste e non significa niente. C'è un godimento a lei proprio di cui forse lei stessa non sa niente se non che lo prova – questo lo sa”³⁵. Il punto, che smonta definitivamente ogni prospettiva essenzialista, è che “non si è obbligati, quando si è maschi, a mettersi dalla parte di $\forall x \Phi x$ '. Ci si può mettere dalla parte del *non-tutto*. Vi si trovano uomini che non sono da meno delle donne. Succede. E che vi si trovano anche bene. Malgrado, non dico il loro fallo, ma malgrado ciò che li intralcia a questo titolo, essi intravedono, percepiscono l'idea che debba esserci un godimento che è al di là”³⁶.

L'ospite

È questa la via che indica Lacan, singolarizzare il proprio godimento, che è “non-tutto” proprio perché non esiste un universale (com'è invece quello del principio di castrazione, ossia quello del linguaggio³⁷) sotto cui ricondurlo. Si tratta di diventare un corpo che non si è mai stati, ma per diventarlo occorre che questo corpo sia costruibile, sia appunto un corpo che si ha; allo stesso tempo questo corpo occorre incarnarlo, occorre appunto essere questo corpo. Bisogna essere ciò che non si ha, il che significa avere ciò che si è. Solo in questa radicale e definitiva non coincidenza con se stessi la mente può abitare

³³ *Ibid.*

³⁴ Ivi, p. 70.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Ivi, pp. 71-72.

³⁷ Cfr. F. Cimatti, *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.

il corpo, cioè quanto di più intimamente estraneo ci sia: “forse ciò che descriviamo” dice Lacan nel *Seminario VII*, è da intendere “come quel luogo centrale, quell’esteriorità intima, quell’*estimità* che è la Cosa”³⁸ (cioè l’inconscio). Forse allora l’immagine migliore per definire il corpo, rispetto al soggetto che lo parla, è quella dell’ospite:

Non c’è riconoscimento nell’incontro con l’ospite, né corrispondenza. Egli è in senso letterale l’inatteso. Questa circostanza [...], è quella che sta a fondamento di ogni atto di autentica conoscenza. Laddove essa non si verifica possiamo affermare che il nuovo, il non ancora conosciuto, non è entrato nella nostra vita. L’ospite è anche il solo che può dare la giusta immagine della nostra unicità, come il desiderio ci dà quella della nostra solitudine. È dunque in un territorio non familiare che lo si incontra. Una terra d’esilio e d’esplorazione dove l’inganno del desiderio non trova l’oggetto poiché non è terra di solitudine ma di solitari³⁹

L’ospite arriva quando non ce lo aspettiamo (un ospite atteso non è un ospite), allo stesso tempo l’ospite mette in questione la nostra presunta autonomia e autosufficienza: è l’ospite che ci fa vedere la nostra condizione solitaria, proprio come Whiteread ci mostra il vuoto che sostanzia i “nostri” pieni. Scoprendo che l’ospite, in realtà, non è propriamente un estraneo, l’ospite ci costringe a vedere noi stesse come delle “straniere”, perché in lui vediamo la nostra stessa condizione, quella di chi non è padrona del proprio mondo, ma appunto lo vive senza possederlo; essere una straniera nel “proprio” corpo, cioè abitare la propria stessa estraneità. L’ospite siamo noi stesse, abitate da una presenza – quello che l’abitudine ci fa chiamare “il nostro corpo” – che non controlliamo in alcun modo, e che tuttavia è quanto di più intimo ci è dato sentire. Il corpo incorporato non è altro che questa esitazione fra interno ed esterno, fra “io” e carne, fra pieno e vuoto.

³⁸ J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959-1960* (1986), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008, p. 165.

³⁹ M. Fraire, *La porta delle madri*, Cronopio, Napoli 2023, p. 143.

BIBLIOGRAFIA

- BENVENISTE E., *Problemi di linguistica generale* (1966), Il Saggiatore, Milano 1994.
- BERENT I., “Consciousness isn’t ‘hard’—it’s human psychology that makes it so!”, in «Neuroscience of Consciousness», 2024, n. 1, consultabile qui: <<https://doi.org/10.1093/nc/niae016>>, consultato il 22/04/25.
- BLOOM P., *Descartes’ Baby: How the Science of Child Development Explains What Makes Us Human*, Basic Books, New York 2005.
- BUTLER J., *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996.
- CHALMERS D., “The Meta-Problem of Consciousness”, in «Journal of Consciousness Studies», vol. XXV, 2018, n. 9-10, pp. 6–61.
- CIMATTI F., *Il taglio. Linguaggio e pulsione di morte*, Quodlibet, Macerata 2015.
- , *La vita estrinseca. Dopo il linguaggio*, Orthotes, Napoli 2018.
- , *Ǝx (fx) Logica della decisione*, Orthotes, Napoli 2024.
- DELEUZE G., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), Ombre Corte, Verona 2010.
- FERNANDES G. e DE SOUSA LOPES C., “Origins of Pluripotency: From Stem Cells to Germ Cells”, in *Concepts and Applications of Stem Cell Biology. A guide for Students*, G. Rodrigues e B. Roelen (a cura di), Springer, New York 2020, pp. 29-55.
- FRAIRE M., *La porta delle madri*, Cronopio, Napoli 2023.
- GIBSON E. e ADOLP K., “The Perceived Self in Infancy”, in «Psychological Inquiry», vol. III, 1992, n. 2, pp. 119-121.
- GREELY H., *La fine del sesso e il futuro della riproduzione umana*, Codice, Torino 2017.
- HOPKINS P. D., “Transhumanism”, in *Encyclopedia of Applied Ethics*, R. Chadwick (a cura di), vol. IV, Elsevier, Amsterdam 2012, pp. 414–422.
- HUME D., *A Treatise of Human Nature* (1739–40), Oxford University Press, Oxford 1978.
- HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1952), vol. II, a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002.
- KENTA M. *et alii*, “Generation of functional oocytes from male mice in vitro”,

- in «Nature», vol. DCXV, 2023, n. 3, pp. 900–906.
- KIMEMIAH W., “Sunset blues”, in *Futuri uniti d’Africa. Fantascienza contemporanea africana*, F. Verso (a cura di), Future Fiction, Roma 2021, pp. 215–228.
- KOZLOV M., “Human trials of artificial wombs could start soon. Here’s what you need to know”, in «Nature», vol. DCXXI, 2023, pp. 458–460.
- LACAN J., *Il Seminario. Libro VII. L’etica della psicoanalisi. 1959–1960* (1986), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2008.
- , *Il Seminario. Libro XX. Ancora. 1972–1973* (1975), a cura di A. Di Ciaccia, Einaudi, Torino 2011.
- MCABEE G., CHAN A. e ERDE D., “Prolonged survival with hydranencephaly: report of two patients and literature review”, in «Pediatric Neurology», vol. XXIII, 2000, n. 1, pp. 80–84.
- MCKEOWN A. e LAWRENCE D., “Does a Mind Need a Body?”, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», vol. XXX, 2021, n. 4, pp. 563–574.
- MILLER J.-A., “Biologia lacaniana ed eventi di corpo”, in «La psicoanalisi», vol. XXVIII, 2000, pp. 14–100.
- ONIANS R., *Le origini del pensiero europeo. Intorno al corpo, la mente, l’anima, il mondo, il tempo e il destino* (1951), Adelphi, Milano 2006.
- PRODI G., *Gli artifici della ragione*, Edizioni del Sole24ore, Milano 1987.
- VIRNO P., *Avere. Sulla natura dell’animale loquace*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- WITTGENSTEIN L., *Ricerche filosofiche* (1953), Einaudi, Torino 1974.
- , *Della certezza* (1969), Einaudi, Torino 1978.

SITOGRAFIA

<<https://nectome.com>> (consultato il 22/04/25).
<<https://www.encyclopedialedonne.it/biografie/louise-brown>> (consultato il 22/04/25).

Corpo estraneo, identità sorda e intrusione medica: una lettura attraverso Jean-Luc Nancy

EMILIA PIETROPAOLO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2399>

ABSTRACT

Questo saggio esplora la nozione di sordità mediante la lente filosofica di Jean-Luc Nancy, soffermandosi particolarmente sui suoi concetti di “ecotecnica” e “intrusione”. Invece di confinare la sordità in un modello medico o mostrarla come un deficit, questo lavoro esamina come l’impianto cocleare riconfiguri la soggettività delle persone sorde, tracciando un accostamento con l’esperienza di Nancy stesso in seguito al trapianto di cuore. Il saggio posiziona l’individuo sordo impiantato come una figura “precaria”, plasmata da forze biopolitiche ed esclusione epistemica. Attraverso il pensiero di Jean-Luc Nancy sul corpo, in dialogo con gli studi critici di Disability e Deaf studies, questo saggio si propone di ripensare la normalità e il riconoscimento del corpo sordo impiantato.

This essay explores the notion of deafness through the philosophical lens of Jean-Luc Nancy, focusing particularly on his concepts of “ecotechnics” and “intrusion”. Instead of confining deafness to a Medical Model or showing it as a deficit, this paper examines how cochlear implantation reconfigures the subjectivity of deaf people, drawing a comparison with Nancy’s own experience following a heart transplant. The essay positions the implanted deaf individual as a “precarious” figure, shaped by biopolitical forces and epistemic exclusion. Through Jean-Luc Nancy’s reflection on the body, in dialogue with critical Disability and Deaf studies, this essay aims to rethink the idea of normality and the recognition of the implanted deaf body.

* Emilia Pietropaolo è dottoranda in Gender Studies (40° ciclo) presso l’Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Introduzione

Nel contesto attuale, la sordità continua a essere letta e trattata fondamentalmente attraverso lo sguardo del Modello Medico, secondo cui la “perdita” dell’udito costituisce un deficit da correggere, da riparare. L’intrusione dell’impianto cocleare tramite un intervento chirurgico, in questa prospettiva, viene promosso come strumento di salute¹. Questo dispositivo medico è uno strumento di normalizzazione, una tecnologia “salvifica” che permette/promette di “recuperare” l’uditivo, affinché l’individuo possa situarsi nella società dominante, ossia udente. Tuttavia, per chi nasce sordo, questo sottoporsi a un intervento invasivo come l’impianto cocleare non è una scelta autonoma, ma una decisione imposta dall’esterno, generalmente dalla famiglia (spesso udente) sotto il consenso del sapere medico. Questo determina una trasformazione profonda e irreversibile dell’identità nell’individuo sordo: l’impianto cocleare non è solo una protesi, ma attraverso di esso lo stesso individuo impiantato diviene un cyborg, ossia un “miscuglio di carne e tecnologia”², poiché subisce un mutamento ontologico che modifica il corpo, la percezione di sé e il rapporto con la comunità.

Il filosofo Jean-Luc Nancy, nel suo saggio *L’intruso*, narra l’esperienza di un corpo trasformato da un trapianto di cuore all’età di cinquant’anni, invaso dall’alterità, dall’intrusione, da presenze che lo pesano/soppesano attraverso farmaci, controlli, che lo rendono “estraneo” a sé stesso³, uno straniero.

Questa riflessione, che mette al centro la nozione di “intrusione”⁴, è illuminante per comprendere cosa significhi per un individuo sordo vivere con un impianto cocleare: essere un corpo perennemente attraversato da un’alterità tecnica, sottoposto a monitoraggio costante (ad esempio, attraverso il mappaggio⁵), situato ai margini sia dal mondo udente sia dalla Comunità Sorda, in una

¹ Cfr. D. Goodley, *Dis/Ability studies: theorising disablism and ableism*, Routledge, London-New York 2014, p. 28.

² D. Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 2019, p. 9.

³ J.-L. Nancy, *L’intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006, p. 11.

⁴ Ivi, p. 17.

⁵ Cfr. P. Rinaldi, E. Tomasuolo e A. Resca, *La sordità infantile. Nuove prospettive d’intervento*, Erickson, Trento 2018, pp. 81-84. Il termine mappaggio nel contesto della sordità si riferisce alla personalizzazione e ottimizzazione dell’impianto cocleare. Il “mappaggio” è una procedura tecnica essenziale che consente di adattare l’impianto cocleare alle specifiche caratteristiche uditive dell’individuo.

sorta di zona grigia. Questo articolo avanza l'idea di rileggere l'esperienza del corpo sordo impiantato attraverso la filosofia di Jean-Luc Nancy, soprattutto a partire dai concetti di *téchne*, intrusione, comunità. L'obiettivo è mostrare come il corpo impiantato sia un corpo precario⁶, mutilato, politicamente invisibilizzato, la cui identità è costruita su una mutilazione: la normalizzazione attraverso l'impianto cocleare e l'oralismo, oltre alla cancellazione culturale, ossia nessuna esposizione alla lingua dei segni e alla Comunità Sorda. L'impianto, come per Nancy il trapianto, è insieme cura e veleno⁷: apre la possibilità della sopravvivenza, ma al prezzo di un'espropriazione e della trasformazione del suo corpo a causa dell'intrusione. Mediante un dialogo tra filosofia e studi sulla sordità, si cercherà di restituire visibilità a un corpo spesso relegato ai margini del discorso: il corpo sordo impiantato come corpo "intruso".

Sordità, medicina e normalizzazione

Nel Modello Medico tradizionale la sordità è letta come una perdita, un'incapacità di udire e dunque come una condizione da correggere. Nel capitolo "La 'disabilità' come problema" del suo libro *Disabilità o disabilitazione? Una questione politica*, Monceri affronta le questioni dell'identità, del come identificarsi, del come comportarsi con le persone con disabilità come temi definiti da chi è abile, istituendo così un'asimmetria di potere. Questa visione si traduce in una dicotomia rigida tra abilità e disabilità che, come evidenzia Monceri, non è neutra ma prodotta da logiche di potere: qualcuno/a, per qualcun altro/a, ha stabilito che cosa sia "abile" e cosa non lo sia. All'interno di questo contesto la sordità non è vista come una forma di esistenza piena,

Questa procedura è il processo mediante il quale si stabiliscono i parametri di funzionamento dell'impianto cocleare, come la soglia di percezione del suono (*T-Level*) e il livello di comfort (*C-Level*). Questi parametri vengono determinati attraverso una serie di test audiologici, che permettono di calibrare l'impianto in modo che l'individuo possa percepire i suoni in modo chiaro. Tutto questo dev'essere effettuato periodicamente, poiché le esigenze uditive dell'individuo possono cambiare con la crescita e lo sviluppo.

⁶ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.

⁷ Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, Feltrinelli, Milano 2022, p. 16.

ma come una mancanza da colmare.

Dunque, chi è “abile” potrà stabilire, in maniera unidirezionale, come comportarsi con chi è “disabile”, e ciò crea evidentemente un’asimmetria di potere che può essere mantenuta e implementata almeno finché la “disabile” non possa contare su strumenti adeguati a livellare, a eliminare o anche a rovesciare tale asimmetria. Uno degli strumenti a sua disposizione, è quello di rivendicare la propria differenza come una particolare configurazione che merita rispetto e riconoscimento, perché è semplicemente una identità diversa e non “inferiore”.⁸

In questo caso, la “mancanza” dell’udito, interpretata come l’impossibilità di vivere un’esistenza piena in una società in cui la norma udente è dominante, dev’essere colmata tramite l’uso di dispositivi come l’impianto cocleare o le protesi, a seconda del “tipo di sordità”.

Prima di decidere di fare l’intervento va valutato il tipo di sordità del paziente per capire se è un candidato idoneo a ricevere l’impianto. Ad esempio, potrebbe avere un buon recupero tonale con protesi acustiche anche in caso di sordità severa con tutte le frequenze conservate, ma l’eccessiva amplificazione distorcerebbe i suoni, impedendo un ascolto il più possibile naturale del linguaggio. In questo caso l’impianto cocleare risulterebbe comunque la scelta protesica più adeguata. Se l’impianto cocleare viene fatto in età precoce (nei primi 24 mesi di vita) i bambini avranno la possibilità di ricevere le informazioni sonore in un momento in cui il loro cervello è particolarmente pronto ad apprendere il linguaggio.⁹

Oltre alla valutazione del “tipo di sordità”, esiste anche la “classificazione”¹⁰ della sordità che consiste nel distinguere tra sordi impiantati, duri d’orecchi e Sordi. Tuttavia, questa stessa classificazione viene poi trasferita anche all’interno della Comunità Sorda, generando diseguaglianze e discriminazioni, e rischiando di creare una forma di esclusione. In particolare attraverso la distinzione tra Sordo con la “S” maiuscola e sordo con la “s” mi-

⁸ F. Monceri, *Disabilità o disabilitazione? Una questione politica*, Morcelliana, Brescia 2025, p. 51.

⁹ P. Rinaldi, E. Tomasuolo e A. Resca, *La sordità infantile*, cit., p. 91.

¹⁰ I. Leigh, *A lens on deaf identities*, Oxford University Press, Oxford 2009. Questa classificazione induce a vedere la sordità come una questione puramente medica, ed è funzionale a situare queste persone in un determinato posto nella società.

nuscola, che è una formulazione elaborata da Woodward¹¹.

Questa distinzione causa di norma un'esclusione nei confronti di coloro che si riferiscono a se stessi/e come "sordi", anche se hanno in comune il fatto di essere sordi. Infatti, coloro che appartengono alla società di maggioranza, che non usano la lingua dei segni, vengono sistematicamente esclusi dalla Comunità Sorda, che vede in loro un tradimento e li reputa non adatti a "comportarsi" da Sordo puro¹².

Quando la diagnosi della sordità avviene in seguito allo screening¹³ in età neonatale o infantile, il/la bambino/a non ha alcuna voce in capitolo. La decisione di procedere con l'impianto cocleare è affidata alla famiglia, che generalmente non ha mai avuto modo di confrontarsi e rapportarsi con le persone sordi, le quali sono situate ai margini, in una posizione di minoranza rispetto alla popolazione di maggioranza udente. Questo induce la famiglia a rapportarsi con il sapere medico, che ha l'"abilità" di "restituire" al/alla bambino/a una vita il più possibile "normale". Spesso, nel campo dei media, leggiamo il richiamo al concetto di "normale" come giustificazione per aver sottoposto il/la bambino/a all'impianto cocleare, sottolineando l'importanza dell'udito e del linguaggio per poter stare in società. In questo contesto, però, i media escludono le persone sordi, peccando così di *audismo*. La nozione di audismo è stata coniata nel 1970 dal ricercatore americano Tom L. Humphries¹⁴ e indica una discriminazione e una forma di potere che privilegia chi

¹¹ Cfr. P. Ladd, *Verso la comprensione della cultura sorda: alla ricerca della Deafhood*, trad. it. di V. Bucchieri, LaBussola, Roma 2023, p. 100. All'interno di questa distinzione, "sordo" con l'iniziale minuscola si riferisce alla sordità intesa come un'esperienza audiologica, e il termine è utilizzato per descrivere quanti hanno perduto, in toto o in parte, l'udito durante l'infanzia o più avanti nel corso della vita (*Deafened*) e che di norma non desiderano avere contatti con le comunità di Sordi esponenti, preferendo permanere nella società dominante udente; invece, il termine "Sordo" con la maiuscola si riferisce a coloro che sono "culturalmente Sordi" (*culturally Deaf*) e orgogliosi della loro identità culturale, non considerando la sordità come qualcosa da riparare.

¹² Ivi, p. 70.

¹³ Cfr. P. Rinaldi, E. Tomasuolo e A. Resca, *La sordità infantile*, cit., e T. Shakespeare, *Disabilità e società. Diritti, falsi miti, percezioni sociali*, a cura di F. Ferrucci, trad. it. di D. Misseri, Erickson, Trento 2017.

¹⁴ Cfr. H.D.L. Bauman, "Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression", in «Journal of Deaf Studies and Deaf Education», vol. IX, 2004, n. 2, pp. 239-46, consultabile qui: <http://www.jstor.org/stable/42658711> (consultato il 27/07/25).

può sentire e parlare, marginalizzando le persone sordi e specialmente chi fa uso della lingua dei segni come mezzo di comunicazione. In questa cornice, la famiglia che sceglie di sottoporre il/la bambino/a all'impianto cocleare vede in questa tecnologia innovativa una riparazione: un atto tecnico che “promette” l'accesso alla parola, ai suoni, al mondo degli udenti. Ma questo dispositivo, spesso visto come una cura, non è affatto una cura, piuttosto è un ausilio, dal momento che l'individuo tramite questa “intrusione” arriva a percepirci come “straniero”. Inoltre, questo dispositivo medico non “funziona” da solo: insieme all'intervento chirurgico, che si esegue nei primi mesi di vita o in seguito, il/la bambino/a deve sottoporsi a una dura logopedia, ad addestramento acustico (imparare a conoscere/riconoscere le voci e suoni), a una riabilitazione continua affinché possa ottenere un posto in società.

Si tratta di un lungo processo di adattamento alla norma, in cui la lingua dei segni e l'identità sorda vengono ignorate, marginalizzate e scoraggiate. Dunque, l'individuo sordo impiantato non deve solo sottoporsi a una continua riabilitazione fatta di logopedia, ma deve anche imparare a comportarsi come udente, in un contesto culturale che esclude le altre forme di comunicazione. Comportarsi come udente significa che l'individuo, per situarsi nella società di maggioranza, deve usare il linguaggio orale¹⁵ e tralasciare la lingua dei segni. Ma tutto dipende da come l'individuo impiantato si vuole identificare, etichettare¹⁶: come Sordo, sordo oralista bilingue oppure impiantato oralista che non usa la lingua dei segni.

La nozione “passing for hearing” è presente in *A lens on deaf identities*¹⁷ della psicologa Sorda Irene W. Leigh, nel capitolo “Identity and the Power of Labels”, in cui l'autrice esplora il ruolo e l'importanza cruciale che le etichette (*labels*) sociali giocano nella costruzione dell'identità delle persone sordi. In particolare, Leigh definisce l'identità come una costruzione sociale complessa e in continua mutazione, che determina l'appartenenza dell'individuo a diversi gruppi sociali. Questa costruzione è plasmata da fattori come l'ambiente familiare, l'ambiente linguistico, nonché dalle esperienze personali e sociali.

¹⁵ Cfr. P. Ladd, *Verso la comprensione della cultura sorda*, cit., pp. 156-90.

¹⁶ Cfr. I. Leigh, *A lens on deaf identities*, cit.

¹⁷ Ivi, p. 13.

Difatti, Leigh sottolinea come l'uso di etichette come "sordo" o "disabile" possa semplificare e distorcere la realtà complessa delle identità individuali. Queste etichette sono spesso imposte dall'esterno e possono anche non riflettere l'esperienza vissuta di quella persona. Il nodo cruciale dell'identità è che, come sottolinea Leigh, essa non è statica ma si sviluppa nel tempo tramite l'interazione tra esperienze personali e sociali. In questa cornice, l'individuo impiantato per situarsi nella società dominante, oltre che per motivi come la vergogna, può decidere di adottare la strategia del "passing for hearing", ossia di passare per udente.

L'individuo nato sordo e impiantato si trova in un limbo tra due mondi: da una parte, il mondo degli udenti, in cui può performare il suo atteggiamento da udente ed essere visto come "normale" attraverso l'uso del linguaggio verbale; dall'altra parte, il mondo sordo, da cui è escluso perché non conosce la lingua dei segni e non ha un atteggiamento da Sordo, come sottolinea Harlan Lane: "Le persone sordi possono parlare inglese quando comunicano con le persone udenti, ma nella cultura Sorda, l'uso di un linguaggio orale non è considerato appropriato"¹⁸.

Questa condizione di soglia, liminale, genera un dilemma profondo, non solo comunicativo ma esistenziale: la persona sorda/impiantata a quale mondo appartiene davvero? È proprio questa frattura che prelude alla nozione di "intrusione" nancyana. L'impianto cocleare, lungi dall'essere una semplice protezione, si configura come una trasformazione ontologica, un gesto che riscrive l'identità corporea e sociale dell'individuo. Prima ancora di entrare nel linguaggio filosofico, il corpo impiantato è già un corpo politico, esposto alla forza normativa della medicina, della famiglia e della società.

Intrusione: Corpus esposto/aperto

Nel saggio *L'intruso*, Jean-Luc Nancy narra la propria esperienza di trapiantato di cuore, trasformandola in un gesto filosofico che decostruisce la dicotomia tra ciò che è proprio e ciò che è estraneo al soggetto. Il cuore trapiantato,

¹⁸ H. Lane, *The people of the eye: deaf ethnicity and ancestry*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 28 (trad. mia).

infatti, questo organo vitale indispensabile alla sopravvivenza¹⁹, è per Nancy un “intruso” vitale: un elemento esterno che lo salva, ma al tempo stesso lo rende altro da sé, straniero, inaugurando una condizione in cui il soggetto non combacia più con il proprio corpo. Questo esempio, che rifiuta ogni rassicurante distinzione tra interno/esterno, tra naturale/artificiale, può essere esteso all’esperienza del corpo sordo impiantato, ovvero all’esperienza di chi, nato o diventato sordo (*Deafened*), si ritrova a ricevere un impianto cocleare che mira a restituire artificialmente, con una “*restitutio*”²⁰, la percezione sonora. Pertanto, anche in questo caso, l’intrusione tecnologica non è neutra: si configura come un intervento che “riscrive” il corpo, che lo modifica radicalmente, talvolta generando una frattura nell’identità costruita all’interno della Cultura Sorda, una comunità linguistica e visiva fondata sulla lingua dei segni, e non sulla mancanza. Difatti, per la Cultura Sorda, la sordità non è affatto una mancanza, qualcosa da riparare, ma piuttosto è un’identità che bisogna abbracciare e di cui essere orgogliosi. In questo senso l’impianto cocleare, questo dispositivo chirurgico, può rappresentare per molti individui una forma di medicalizzazione dell’alterità, un tentativo di “normalizzazione” motivato dal proposito di situare l’individuo in una società dominante, affinché possa sentirsi cittadino a pieno titolo e non di “seconda classe”²¹. Tuttavia, questa intrusione produce nell’individuo spaesamento, estraneità, un conflitto identitario. Come Nancy con il cuore, così la persona sorda impiantata può ritrovarsi a sentirsi “intrusa”, scavalcata dal dispositivo, in un precario equilibrio tra la riconoscenza verso la “tecnica” e il lutto di una perdita culturale. L’intrusione dell’impianto, dunque, non è soltanto una questione biologica o meccanica: è ontologica, perché impone un processo di risoggettivazione che costruisce/decostruisce il corpo, mettendo in crisi la continuità dell’“io”.

L’intruso si introduce di forza con la sorpresa o con l’astuzia [...]. Una volta giunto, se resta straniero e per tutto il tempo che lo resta, invece di “naturalizzarsi” semplicemente, la sua venuta non cessa. Continua a venire e la sua venuta

¹⁹ Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, cit., p. 13.

²⁰ J.-L. Nancy, *L’intruso*, cit., p. 16.

²¹ M. Oliver, *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Ombre Corte, Verona 2023, p. 104.

resta in qualche modo un’intrusione. Rimane cioè senza diritto, senza familiarità e senza consuetudine: un fastidio e un disordine nell’intimità.²²

Dunque, in questo breve saggio, Nancy, compie un vero e proprio gesto filosofico: nel parlare del fenomeno migratorio e della propria esperienza corporea con l’intrusione del cuore nuovo, introduce concetti come “intrusione” ed “estraneità”. Egli si appropria radicalmente di queste nozioni, che vengono comunemente utilizzate per descrivere e stigmatizzare il fenomeno migratorio, per decostruirle dall’interno. Nancy sposta il discorso sul piano dell’esperienza corporea più intima e devastante: quella del trapianto di cuore che egli stesso ha subito. È questo evento estremo, l’ingresso nel suo corpo di un cuore “estraneo”, che lo fa sentire straniero. Il nuovo cuore, dunque, pur salvandogli la vita, lo rende “il primo straniero”²³ a se stesso: il suo corpo, una volta intimo e familiare, si trasforma in un campo d’alterità, dove l’“io” non coincide più con il suo corpo. In questo contesto, Nancy mette in parallelo questa esperienza radicale di spaesamento corporeo con la figura del migrante, percepito dalla società occidentale come corpo “fuori luogo”, una presenza che disturba l’ordine. A partire dalla sua esperienza come “straniero”, Nancy decostruisce e reinterpreta queste categorie non come anomalie da espellere, piuttosto come una condizione costitutiva dell’esistenza. Nancy usa il termine *intrus* per dire che il cuore irrompe nel corpo, lo altera, lo ridefinisce, e questo vale anche per l’individuo sordo impiantato: il suo corpo è “fuori luogo”²⁴, dislocato, non corrisponde alla “naturalità” acustica né a una “naturalità” sorda. Vive una stimolazione sensoriale duplicata tra udito bionico e corpo biologico, è sempre in uno “spazio”²⁵ ambiguo²⁶: percepisce, ma con intermediazione; ascolta, ma con ritardo; “abita” il linguaggio orale, ma anche quello visivo-tattile (in base a come viene educato l’individuo). Inoltre, se lo spazio, in questo caso uditivo, è “ricostruito” tramite la “tecnica”, il corpo si ritrova a non comprendere immediatamente il suono, piuttosto è costretto a “ricostruirlo”, a rincorrerlo,

²² J.-L. Nancy, *L’intruso*, cit., p. 11.

²³ Ivi, p. 27.

²⁴ J.-L. Nancy, *Corpus*, a cura di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007, p. 97.

²⁵ Ivi, p. 98.

²⁶ Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, cit., p. 28.

sforzandosi più del dovuto. Pertanto, il corpo sordo impiantato non appartiene pienamente né alla comunità udente né a quella segnante, vivendo in sé una “mutilazione”, una crisi identitaria. L’individuo sordo impiantato, infatti, non si ritrova nemmeno completamente “incluso” tra gli udenti, a causa del fatto che il suo percepire i suoni è diverso rispetto a quello di un udente “puro”, specialmente in un ambiente rumoroso.

Il corpo è, in questo senso, “fuori luogo”, per dirla con le parole di Nancy, anche nello spazio sociale, poiché si ritrova in uno spazio simbolico precario. Nancy, con l’esperienza dell’estraneità e dell’intrusione determinata dal trapianto cardiaco, non interpreta il proprio corpo come “difettoso”, bensì come una condizione da abitare e accettare; lo stesso sguardo può essere rivolto al corpo sordo impiantato. Il corpo di Nancy è un corpo “alterato”, “esposto”: è un corpo già intruso a sé stesso. “Il corpo non è né ‘significante’ né ‘significato’. È esponente/esposto: *ausgedehnt*, estensione di quell’effrazione che è l’esistenza. Estensione del *lì*, del luogo di effrazione da dove si può venire dal mondo”²⁷. Come Nancy, per mezzo del trapianto cardiaco, diviene altro da sé, appunto, “straniero” nel proprio corpo trapiantato, così anche l’individuo sordo impiantato vive una condizione di “dislocazione”²⁸ soggettiva. Non solo ha un dispositivo dentro di sé che muta la percezione del proprio corpo, ma è incluso in un regime medico che lo riconosce come un individuo che ha bisogno di “sopravvivere”, di adattarsi alla società tramite dei “ripetuti controlli”. La sordità, in questo caso, non è una differenza, ma piuttosto è qualcosa da “correggere” perché l’individuo sordo possa adattarsi alla norma, tramite l’impianto cocleare, affinché possa essere riconosciuto non più come individuo marginalizzato ma come appartenente alla società conformante. Il risultato, però, è una precarietà profonda dell’identità, che pone l’individuo in conflitto con il proprio corpo e con l’ambiente che lo circonda. È una condizione di precarietà (*precarity*) per dirla con Judith Butler²⁹, in cui l’individuo è esposto alla “vulnerabilità”, subisce cioè una mancanza di supporto o di politiche inclusive, come l’accesso ai sottotitoli, che dà la possibilità alle persone sordi/impiantate di

²⁷ J.-L. Nancy, *Corpus*, op. cit., p. 23.

²⁸ J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003, p. 19.

²⁹ J. Butler, *L’alleanza dei corpi*, cit.

fruire di contenuti audiovisivi come il cinema oppure informativi; si ritrova a essere perciò escluso da quella che Nancy Fraser chiama “parità partecipativa” (*participatory parity*). La parità partecipativa di Nancy Fraser³⁰ è un concetto essenziale nella teoria di giustizia sociale, che sottolinea la possibilità per tutti gli individui di partecipare da pari alla vita sociale e culturale. Fraser individua due tipi di mancato conseguimento di questa parità partecipativa: la mal-distribuzione e il mancato riconoscimento. Nel primo caso, facendo riferimento all’individuo sordo impiantato, si tratta di un’ingiustizia economica, quando vengono a mancare le risorse come, ad esempio, l’uso dei sottotitoli; nel secondo caso, invece, si tratta di un’ingiustizia culturale, che si verifica quando l’individuo sordo impiantato viene svalutato o invisibilizzato. Per risolvere questo problema Fraser mette in evidenza due strategie: rimedio affermativo e rimedio trasformativo. Nel primo caso si tratterebbe di “riparare” l’individuo sordo, in questo caso tramite l’impianto cocleare, per adattarlo alla società. Nel secondo caso, si tratta invece di scardinare le strutture esistenti, senza mettere l’individuo nella condizione di assimilarsi alla società dominante. Pertanto, per Fraser c’è bisogno di strategie trasformative, capaci di mettere in discussione proprio le strutture che producono esclusione: come le idee di “normalità” e la superiorità della lingua parlata su quella segnata. Dunque, il corpo sordo o quello di Nancy con un “cuore nuovo” è esposto, è vulnerabile, è un corpo costantemente negoziato, monitorato e condizionato da fattori esterni, come i medici. In questa prospettiva, il corpo sordo impiantato è ciò che Nancy chiama un corpo “intruso”: non più pienamente proprio, né completamente altro; non più “naturale”, ma nemmeno risolto dalla “tecnica”. La *téchne* per Nancy rivela ciò che siamo: esseri aperti, alterabili, modificabili. Pertanto, l’impianto cocleare così come il trapianto di cuore non è un’aggiunta esterna, ma una forma di pensiero incarnato. L’impianto cocleare non restituisce un “udito naturale”, non è una cura come si potrebbe pensare, ma produce una nuova forma di ascolto, da apprendere e da incorporare/interpretare in un modo faticoso. Questo significa che l’individuo che si sottopone all’impianto cocleare ha bisogno di una riabilitazione, di un ap-

³⁰ N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma 2020, pp. 34-39.

prendimento continuo.

Per Nancy, il corpo è esposto, sociale e la medicina, in questo caso, opera scelte biopolitiche, decidendo quali corpi “riparare” e quali no, effettuando una sorta di eugenetica “soft”³¹.

In questo contesto, nel paragrafo di *Corpus* intitolato “La *téchne* dei corpi”, Nancy sottolinea che i corpi non sono il prodotto di un’essenza spirituale che si incarna, ma sono sempre attraversati/scavalcati dalla tecnica: collegati da ogni parte a dispositivi, a pratiche.

Il corpo non è un’entità naturale da cui la tecnica si distingue, ma piuttosto ciò che si costituisce nel suo essere connesso, articolato, esposto. Applicando tale concezione al corpo impiantato, ciò significa che esso non è meno “naturale” rispetto agli altri corpi: è un corpo reale, che si espone, che si costruisce nell’uso di dispositivi e attraverso pratiche. Il corpo non viene prima della tecnica, piuttosto è la tecnica: connessione con altri corpi.

È in questo contesto che Nancy introduce il concetto di “ecotecnia”: un mondo in cui il corpo non è più sede di un’essenza, ma qualcosa di tecnico. L’impianto cocleare, in questo spazio, si inserisce pienamente nella logica nancyana: non si tratta di una semplice protesi, ma di un dispositivo ecotecnico che entra nella carne e la trasforma.

Il corpo “già dato”, così com’è, viene considerato difettoso perché non corrisponde alla norma percettiva-uditiva dominante. La medicina offre allora una *téchne* di normalizzazione: l’impianto si collega fisicamente alla coclea, aggiusta le cellule ciliare, reindirizza l’attenzione del soggetto verso un mondo sonoro. Come sottolineava già Foucault, il corpo viene continuamente sorvegliato, osservato, conosciuto e curato come oggetto del sapere e della pratica medica³².

La filosofia di Nancy aiuta a sottolineare come si debba considerare la sordità non solo una questione di pratica medica, ma piuttosto come un’esperienza profonda dell’essere-corpo.

³¹ Cfr. M. Sandel, *Contro la perfezione: l’etica nell’età dell’ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

³² M. Foucault, *Medicina e biopolitica. La salute pubblica e il controllo sociale*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 2021, p. 80.

In *Ego Sum*³³ Nancy introduce la nozione di “boccalità” come uno stadio originario del corpo, più primitivo dell’oralità stessa. La boccalità per Nancy è un moto “continuo tra dentro e fuori”³⁴, in un flusso incontenibile tra interiorità ed esteriorità, dall’“ingoiare” all’“enunciare”.

Per Nancy, la boccalità è qualcosa che non è ancora parola, non è ancora suono articolato: è la presenza muta ma aperta della bocca come soglia, come “vuoto”³⁵ che non ha ancora significato. A dispetto dell’oralità, che presuppone già l’inserimento nel confine simbolico del linguaggio e della comunicazione, la boccalità è un prima radicale, un tempo in cui non è ancora accaduto nulla e non si è ancora mai parlato. Questa visione di Nancy dà l’idea del linguaggio, inteso nella sua accezione più ampia, come qualcosa di naturale o inevitabile, sottolineando che il senso non nasce con la parola, ma esiste già nell’apertura/spaziatura del corpo al mondo, in una forma prelinguistica e preindividuale. Questa nozione assume un rilievo particolare se applicata al corpo sordo impiantato. L’impianto cocleare, difatti, si propone come una “*restitutio*”, una forma di oralità sonora, come se la mancanza della parola fosse una mancanza ontologica da correggere. Tuttavia, proprio la boccalità, questa “beanza di una bocca”³⁶, ci permette di resistere a questa normatività del linguaggio fonico, riconoscendo che il corpo come esposto all’intrusione parla già, ma altrove, in modi differenti dall’oralità. In questo modo, la boccalità di Nancy apre uno spazio in cui pensare la comunicazione non come univocamente legata alla voce e al suono, ma come uno strumento ampio e variegato di presenza e relazione. Con questa visione della boccalità, Nancy dimostra di non concepirla come una condizione da superare, ma piuttosto come un modo originario, “primitivo”, di esposizione del corpo al mondo, all’arealità e agli/alle altri/e, in cui si prepara il terreno per ogni senso possibile, anche se ancora non espresso attraverso la parola.

³³ J.-L. Nancy, *Ego Sum*, a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008, pp. 153-154.

³⁴ F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, cit., p. 36.

³⁵ Ivi, p. 84.

³⁶ J.-L. Nancy, *Ego Sum*, cit., p. 146.

La boccalità di Nancy costituisce una “fenomenologia” della soglia, del liminale, in cui il corpo è già in “relazione” e già esposto, senza necessità di articolare un discorso.

Il corpo è il luogo stesso in cui il dispositivo immunitario trova la sua suprema sintesi tra linguaggio bio-medico e il linguaggio giuridico. Ciò accade perché – nonostante i possibili innesti tecnici cui peraltro esso resiste attraverso il suo apparato di autodifesa [...] – il corpo è nella sua essenza il luogo stesso del proprio, dell’organico, del chiuso.³⁷

Il corpo nel caso della sordità viene letto come oggetto clinico³⁸, come una figura liminale, posta sulla soglia tra normalità e deviazione, tra inclusione ed esclusione. È un corpo curato, ma anche sorvegliato, sottoposto a una doppia presa biopolitica e linguistica. In questa prospettiva, il linguaggio diventa lo strumento principale del sapere medico per normalizzare il soggetto sordo: attraverso l’impianto e l’oralismo, si tende a innestare “oggetti tecnici” e a ri-educare il corpo sordo affinché possa essere reso “relazionale”, cioè conforme a un modello comunicativo basato sulla parola. Tuttavia, Nancy decostruisce questa concezione del linguaggio come strumento esclusivo di accesso all’intersoggettività. In testi come *Corpus* e *Ego Sum*, in riferimento alla “boccalità” come luogo di passaggio del senso, Nancy mostra che il corpo parla al di là della parola enunciata. Il senso non si trasmette solo tramite il linguaggio verbale, ma si espone, si con-divide, si tocca. In questo senso, la relazione tra corpo-linguaggio-senso non è fondata sul dominio dell’oralità, ma sull’apertura originaria all’altro che ogni corpo incarna.

Immagina una bocca senza volto (cioè, di nuovo, la struttura della maschera: l’apertura dei fori e la bocca che si apre in mezzo all’occhio: il luogo della visione, della teoria, attraversato, aperto e chiuso simultaneamente, diaframmato da un proferire). Una bocca senza volto, dunque, che contraendosi disegna un cerchio attorno al rumore io. “Tu” fai questa esperienza ogni giorno, ogni volta che nel tuo spirito dici o pensi ego, ogni volta che formi la o della prima persona (prima, perché in precedenza non c’è nulla): ego cogito existo. Una O forma l’anello immediato della tua esperienza. A dire il vero, essa è questo [*ça*] ed è di

³⁷ J.-L. Nancy, *Essere Singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020, p. 21.

³⁸ Cfr. M. Foucault, *Medicina e biopolitica. La salute pubblica e il controllo sociale*, cit.

questo [*çà*] che fa esperienza, lo fa o lo forma perché non può esserlo.³⁹

Nel linguaggio filosofico di Nancy, la boccalità non è fondata sulla supremazia dell'oraliità; eppure, nel caso dell'individuo sordo impiantato, con la sua storia longeva e oscura, non è così, la questione si complica. Il dispositivo medico capace di "restituire" l'udito come l'impianto cocleare presuppone l'idea che il linguaggio orale sia superiore a quello segnato, sottolineando l'importanza dei suoni e della voce per poter stare al mondo.

Nel capitolo di *Corpus* intitolato "La *téchne* dei corpi"⁴⁰ Nancy parla dei corpi, di questi corpi che non vengono sottratti all'omogeneità, piuttosto un "corpo dato", così com'è, e in questo intervallo accenna a come considerava i corpi difettosi/malformati Aristotele, ossia come segnati da una "piaga impura"⁴¹.

In questo frangente si inserisce la spiegazione di Nancy sui corpi, ciò che chiama la "banalità dei corpi".

Quella del modello (le riviste, la canonica dei corpi affusolati, vellutati) e quella del *qualsiasi* (corpo *qualsiasi*, difforme, rovinato, vecchio). Nello scarto o nella dialettica fra i due che l'ecotecnica produce contemporaneamente c'è poco spazio per la prossimità. Ma la banalità completamente banale è forse ancora altrove, in uno spazio ancora aperto, lo spazio dell'assenza di un'assunzione comune o di un modello del corpo umano.⁴²

In contrasto con il modello dei corpi da riviste, Nancy guarda al corpo *qualsiasi*, unico nella sua individualità, nella sua singolarità. Ciò include la possibilità, interpretata nell'ottica del corpo "disabile" e/o sordo, come corpo che non dev'essere codificato, incasellato, afferato e ridotto a una visione statica. Il corpo *qualsiasi* non dev'essere marcato/marchiato, soppesato/pesato.

In questo senso, i corpi non devono venire pesati dallo sguardo medico, come nella logica dell'individuo sordo che viene sottoposto fin dalla nascita all'idea di essere un corpo difforme rispetto a un *modello*⁴³. Nella logica nan-

³⁹ J.-L. Nancy, *Ego Sum*, op. cit., p. 150.

⁴⁰ J.-L. Nancy, *Corpus*, cit., p. 72.

⁴¹ Ivi, p. 73.

⁴² Ivi, p. 75.

⁴³ Ivi, p. 81.

cyana il corpo *qualsiasi* non solo viene valorizzato, ma viene collocato in una dimensione esistenziale e ontologica. Non viene letto come una condanna, ma piuttosto come una condizione originaria, in cui ogni corpo è “qualsiasi”, non- esemplare, ma anche insostituibile.

Pertanto, nella visione di Nancy, il corpo sordo impiantato non sarebbe interpretato come qualcosa da aggiustare, come un corpo anormale, piuttosto sarebbe un corpo “comune”. Il corpo sordo impiantato non devia dalla norma: smonta la norma, dimostrando che la normatività del corpo è sempre costruita, mai naturale.

In questa prospettiva filosofica, passando al caso storico-linguistico delle persone sorde, osserviamo corpi ridotti a un *modello* attraverso la pratica dell’“oralismo”. La pratica dell’oralismo è una procedura discutibile che va a leggere il corpo non conforme come qualcosa da aggiustare per includerlo nella sfera della normatività. Ma questa procedura, in cui l’individuo sordo impiantato viene sottoposto all’intervento chirurgico in modo da non essere esposto all’altra parte, ovvero alla Comunità Sorda e alla lingua dei segni, subisce un forte “nodo identitario”⁴⁴ di cui abbiamo parlato in precedenza. La scelta di esporre o meno l’individuo alla comunità sorda è pertanto della famiglia e del sapere medico, i quali non sempre consigliano di usare come mezzo di comunicazione la lingua visiva-tattile.

L’accesso al linguaggio verbale e all’ascolto viene promosso per mezzo dell’*Auditory Verbal Therapy*⁴⁵, che consiste nell’applicazione di tecniche, strategie, condizioni e procedure che promuovono l’acquisizione “ottimale” del linguaggio verbale attraverso l’ascolto, che diventa così la forza “principale” nell’educare lo sviluppo della vita personale, sociale e accademica del/a bambino/a. In questa procedura viene coinvolta attivamente la famiglia affinché il/a bambino/a venga esposto all’ascolto, al linguaggio verbale. L’individuo sordo impiantato, sin dall’infanzia e per tutta la vita, deve imparare a usare “l’udito” – in questo caso il dispositivo come fosse il “suo” udito al pari di quello degli udenti.

Alla persona sorda/impiantata viene sconsigliata la possibilità della lettura

⁴⁴ P. Rinaldi, *La sordità infantile*, cit., p. 92.

⁴⁵ Ivi, p. 97.

labiale come metodo di comunicazione e di usare la lingua dei segni come metodo di “riabilitazione”. Alle famiglie non viene consigliata un’altra alternativa, ossia il metodo bilingue parlato/lingua dei segni, affinché il/la bambino/a possa riconoscersi e “spaziare” da un luogo all’altro. Difatti, la persona sorda/impiantata, fin dai primi mesi di vita in seguito all’operazione segue un ricco addestramento logopedico. In tal senso, affinché il/la bambino/a utilizzi il dispositivo come metodo di ascolto, la logopedista utilizza un approccio che possiamo definire brutale, ovvero la “schermazione della bocca”, in modo che l’individuo non possa abituarsi a leggere il labiale⁴⁶. In questo frangente, le criticità dell’oralismo si intensificano ancora di più, per quanto riguarda le persone sorde che hanno resistito alla medicalizzazione.

A causa dell’egemonia oralista⁴⁷, le persone sorde vengono tagliate fuori dalla società dominante (udente), dove subiscono difficoltà ad accedere alla vita pubblica sociale e culturale per via della mancanza dell’accessibilità e delle risorse.

Fin dai fatti noti del congresso di Milano del 1880⁴⁸, dove venne attribuita maggiore importanza alla parola che al segnato, l’oralismo continua ad essere “vivo e vegeto”⁴⁹.

In questo contesto, la lettura nancyana ci viene in aiuto sottolineando l’importanza del corpo “qualsiasi”, che subisce l’intrusione tramite l’ecotecnia come qualcosa di già “dato”.

Il Corpus impiantato e la Comunità come co-esistenza esposta

Attraverso la lettura di Nancy, il corpo impiantato può diventare una figura

⁴⁶ Ivi, p. 101.

⁴⁷ Cfr. P. Ladd, *Verso la comprensione della cultura sorda*, cit., p. 148.

⁴⁸ Il congresso di Milano del 1880 fu un evento centrale nella storia dell’educazione dei sordi: vi si decise, quasi all’unanimità e senza coinvolgimento delle persone sorde, di bandire l’uso della lingua dei segni a favore del solo metodo orale. Da quel momento, in molte scuole per sordi in Europa e nel mondo, si impose l’obbligo di parlare e leggere le labbra, escludendo i segni. Questa scelta ebbe conseguenze gravi e durature, portando a decenni di marginalizzazione linguistica e culturale delle comunità sorde. Per approfondire si veda D. Chircò, *Diamo un segno. Per una storia della sordità*, Carocci, Roma 2014.

⁴⁹ P. Ladd, *Verso la comprensione della cultura sorda*, cit., p. 95.

paradigmatica della complessità identitaria, in cui i confini tra norme, corpi e comunità si ridefiniscono, si ricostruiscono in un “continuum dell’essere”⁵⁰ attraverso esperienze di invisibilità e adattabilità alla conformità.

In tal senso, prendendo in esame la comparazione tra l’individuo sordo impiantato e l’esperienza corporea del trapianto cardiaco di Nancy, e partendo dal concetto di “*comunità*”, osserviamo come il corpo impiantato non sia solo un elemento biologico o medico, ma piuttosto una “singolarità”, che fa parte della sfera del *corpus* fatto di “carne” e del “qualsiasi”, che vive costantemente in rapporto con strutture simboliche, linguistiche e sociali. “La comunità inoperosa, è la natura e la centralità dell’essere-insieme a muoverne i fili invisibili, tramite l’idea e la prassi della “decostruzione”, e quelli visibili, attraverso il contatto tra corpi contigui”⁵¹.

Il corpo impiantato si trova spesso in una posizione liminale: non del tutto dentro la comunità sorda segnante, né pienamente assimilato alla società udente. È un corpo che espone e disturba i confini delle appartenenze tradizionali, mettendo in crisi l’idea di identità come qualcosa di stabile o negoziabile. In tal senso, il pensiero di Jean-Luc Nancy esibisce uno strumento radicale: la *comunità*, per lui, non è la somma di individui autonomi né un corpo compatto fondato su un’idea comune. È piuttosto il “luogo” della coesistenza esposta, dove ogni “singolarità” si espone all’altra nella sua irriducibile differenza, senza che questa debba essere riassorbita o riparata/aggiustata.

Il corpo impiantato, nella sua alterazione attraverso l’intrusione della *téchne* e nella sua ambiguità, non chiede inclusione, ma trasforma la comunità stessa, costringendola a ridefinirsi come spazio aperto, attraversabile, vulnerabile.

In questo contesto, il corpo impiantato non è un corpo speciale o da reggere, ma qualcosa di vivo e vitale di cui ogni comunità è nella sua verità profonda: relazione, esposizione, contatto con l’altro che non si lascia mai ad domesticare, prima di tutto Esserci.

Che cosa sono un corpo, un viso, una voce, una morte, una scrittura non già in-

⁵⁰ J.-L. Nancy, *L’intruso*, cit., p. 15.

⁵¹ F.R. Recchia Luciani, *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, cit., p. 121.

divisibili, ma singolari? Qual è la loro necessità singolare, nella partizione che divide e fa comunicare i corpi, le voci, le scritture in generale e nel loro insieme? Tale questione costituisce insomma l'esatto rovescio di quella dell'assoluto. In questo senso, essa è parte integrante della questione della comunità.⁵²

In questa concezione nancyana della Comunità, il corpo sordo impiantato non può essere considerato da solo: è infatti da subito immerso in una rete di relazioni, tensioni, rappresentazioni, appartenenze e non-appartenenze. Questo corpo è sempre in relazione con una o più comunità. Il concetto di comunità proposto da Nancy invita a guardarla non solo come una rete di rapporti sociali, ma come una dimensione costitutivamente esistenziale e politica.

Conclusione

Il corpo sordo impiantato, letto attraverso la lente del pensiero di Jean-Luc Nancy, si mostra non come una semplice eccezione medica, bensì come una figura paradigmatica della condizione corporea contemporanea: un corpo attraversato, tracciato, trasformato, esposto, mai pienamente identico a sé. L'intrusione dell'impianto cocleare, considerata alla luce della filosofia nancyana, non è un evento marginale, ma un gesto che riconfigura l'essere, il sentire e il relazionarsi: una mutazione che coinvolge il corpo, la soggettività. In tal senso, se il trapianto di cuore ha permesso a Nancy di interrogarsi sulla propria identità corporea, l'impianto cocleare obbliga a ripensare la sordità non come un "deficit", ma come una "differenza", continuamente normalizzata e silenziata.

In questa prospettiva filosofico-sociale, il corpo impiantato è un corpo politico, precario, in bilico tra adattamento forzato e cancellazione culturale, tra promessa di inclusione e realtà di esclusione (mancanza di riconoscimento). Ma, come suggerisce Nancy, ogni corpo è sempre connesso, esposto, intrinsecamente tecnico. Il corpo sordo impiantato non è allora un'eccezione da medicalizzare, né un errore da correggere, ma il sintomo visibile di una condizione comune: quella di esistere sempre con l'altro/a, attraverso la tecnica, in una *comunità* che non si dà mai come totalità chiusa, ma solo come aper-

⁵² J.-L. Nancy, *La comunità inoperosa*, cit., p. 29.

tura/esposizione. Pertanto, il riconoscimento del corpo impiantato come corpo “intruso” non deve portare a una nuova forma di stigmatizzazione, ma alla possibilità di una diversa etica della co-esistenza: un’etica che non chiede al corpo di essere normalizzato, ma che sappia “ascoltare” la sua differenza, accettare le sue ambiguità, e costruire spazi di senso in cui l’alterità non sia un problema da risolvere, ma piuttosto una realtà da accogliere.

Per concludere, il corpo sordo impiantato ci obbliga a interrogare non solo cosa significhi essere sordi, ma cosa significhi essere un corpo, cosa sia una comunità, e come possiamo rileggere la tecnica non come dominio, ma piuttosto come possibilità relazionale. In questo senso, il corpo impiantato riletto attraverso i concetti nancyani è più di un corpo medicalizzato, bio-politico: è un corpo filosofico-politico.

BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN H-D.L., "Audism: Exploring the Metaphysics of Oppression", in «Journal of Deaf Studies and Deaf Education», vol. IX, 2004, n. 2, pp. 239-46, consultabile qui: <http://www.jstor.org/stable/42658711> (consultato il 27/07/25).
- BUTLER J., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, trad. it. di F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017.
- CHIRICÒ D., *Diamo un segno. Per una storia della sordità*, Carocci, Roma 2014.
- FOUCAULT M., *Medicina e biopolitica. La salute pubblica e il controllo sociale*, a cura di P. Napoli, Donzelli, Roma 2021.
- FRASER N. e HONNETH A., *Redistribuzione o riconoscimento? Lotte di genere e disuguaglianze economiche*, Meltemi, Roma 2020.
- GOODLEY D., *Dis/Ability studies: theorising disablism and ableism*, Routledge, London-New York 2014.
- HARAWAY D., *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di R. Borghi, Feltrinelli, Milano 2019.
- LADD P., *Verso la comprensione della cultura sorda: alla ricerca della Deaf-hood*, trad.it. di V. Bucchieri, LaBussola, Roma 2023.
- LANE H., *The people of the Eye: Deaf Ethnicity and Ancestry*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- LEIGH I., *A lens on deaf identities*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- MONCERI F., *Disabilità o disabilitazione? Una questione politica*, Morcelliana, Brescia 2025.
- NANCY J.L., *La comunità inoperosa*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2003.
- , *L'intruso*, a cura di V. Piazza, Cronopio, Napoli 2006.
- , *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2007.
- , *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2020.
- , *Ego Sum*, a cura di R. Kirchmayr, Bompiani, Milano 2008.
- OLIVER M., *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*, Ombre Corte, Verona 2023.

- RECCHIA LUCIANI F.R., *Jean-Luc Nancy. Il corpo pensato*, Feltrinelli, Milano 2022.
- RINALDI P., TOMASUOLO E. e RESCA A., *La sordità infantile. Nuove prospettive di intervento*, Erickson, Trento 2018.
- SANDEL M., *Contro la perfezione: l'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2022.
- SHAKESPEARE T., *Disabilità e società. Diritti, falsi miti, percezioni sociali*, a cura di F. Ferrucci, Erickson, Trento 2017.

Dal chopper al chat-bot: considerazioni sul corpo tra *Material Engagement* e Infosfera

STEFANO PILOTTO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2239>

ABSTRACT

Il presente contributo offre alcune considerazioni sul rapporto tra corporeità e tecnologia. Dopo aver definito la tecnica come “fenomeno biologico universale”, si connota la specificità della tecnica umana come dinamica coestensiva all’evoluzione. Per centinaia di migliaia di anni, l’evoluzione biologica e la tecnica umana sono state allineate, ma con il pensiero simbolico e il linguaggio le tecniche si sono ampliate, dando origine a un’umanità caratterizzata da rapida innovazione, organizzazione sociale e memoria collettiva. Poi, mediante i principi della *Material Engagement Theory* si evidenzia come biologia e cultura si alimentino e potenzino vicendevolmente, come nel caso della produzione materiale; oppure, come nel caso dei dispositivi digitali, tale circuito può inficiare la plasticità cerebrale, trasformando un fattore evolutivo fondamentale in un potenziale ostacolo all’adattamento.

This contribution offers some considerations on the relationship between corporeality and technology. After having defined technique as a “universal biological phenomenon”, the peculiarity of human technique as a co-extensive dynamics with evolution will be implied. For hundreds of thousands of years, biological evolution and human technology have been aligned. Then, through symbolic thought and language, technology expanded, giving rise to a humanity characterized by rapid innovation, social organisation, and collective memory. Furthermore, by means of Material Engagement Theory’s principles, how biology and culture feed and empower each other will be shown, as in the case of material production; or of digital devices, where this circuit can disrupt brain plasticity, turning a fundamental evolutionary factor into a potential obstacle to adaptation.

* Stefano Pilotto è cultore della materia presso la cattedra di Filosofia morale dell’Università di Roma LUMSA.

Premessa darwiniana

Il presente contributo intende partire da lontano rispetto all'ampio dibattito sulla tecnica in cui si inserisce¹: mentre molti autori procedono dalle conseguenze dell'industrializzazione o dagli effetti delle moderne tecnologie dell'informazione, in questa sede riteniamo che occorra innanzitutto chiarire quale sia la nostra origine, poiché tale aspetto – come cercheremo di mostrare – è fortemente connesso al problema del rapporto tra noi e le tecnologie digitali. Domandarsi aristotelicamente “da dove veniamo?” può apparire retorico, così come la risposta può sembrare ovvia, date le nostre conoscenze scientifiche e antropologiche; tuttavia, l'abitudine all'ovvietà ci fa dimenticare quei processi a cui dobbiamo una certa configurazione del mondo², mentre sono proprio queste dinamiche che meritano maggiore attenzione. L'ovvietà in questione è il fatto che siamo esseri umani e malgrado le illusioni legate al progresso tecnico di certe aspirazioni trans-umaniste³, presentiamo ancora le medesime caratteristiche che da circa duecentomila anni contraddistinguono *homo sapiens*; dunque, è centrale non perdere di vista il fatto che in un'ottica darwiniana siamo una specie giovanissima. Pertanto, se focalizziamo l'attenzione sul “dislivello prometeico”⁴ che caratterizza costantemente la relazione tra l'umanità e la tecnica, è bene tenere presente non solo gli aspetti metafisici ed epistemologici di imprevedibilità della tecnica, ma anche la forte disparità che sussiste tra evoluzione biologica ed evoluzione tecnica, intesa nei termini di una inaggirabile lentezza adattativa di una specie recente, da un lato, a fronte di una rapidità di sviluppo esponenziale, dall'altro.

L'arco temporale preso in esame in questa riflessione insiste simbolicamente sui due oggetti tecnici richiamati nel titolo, in quanto segnano rispetti-

¹ A titolo di esempio per i molteplici aspetti del dibattito più recente si veda S. Vallor, *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, Oxford University Press, Oxford 2022; mentre per una sua ricostruzione nel Novecento cfr. M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.

² Vedi R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 9.

³ Per un'efficace sinossi di questa corrente di pensiero e dei suoi temi principali si veda il ricco volume di G. Hottois, J.-N. Missa e L. Perbal (a cura di), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Vrin, Paris 2015.

⁴ Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato. Vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.

vamente la nostra origine e il nostro presente: il chopper e il chat-bot. Tra questi due punti si dispiega l'intera storia dell'umanità, da intendere sia come storia biologica sia come storia culturale. Entrambi gli artefatti, malgrado le specifiche differenze, trovano nella dimensione aptica un elemento comune: se infatti consideriamo i dispositivi digitali ormai di uso quotidiano con cui possiamo interpellare un chat-bot, e dopo osserviamo il primo utensile del paleolitico, ci si accorge che l'uso di entrambi parte da una mano che li afferra, dato banale, forse, ma fondamentale. Questo è solo il primo aspetto che richiama pienamente la corporeità nella comprensione del nostro legame con la tecnica, ma occorre spostare lo sguardo oltre la nostra autoreferenzialità di specie, perché tale condizione di possibilità ci precede; la si potrebbe considerare un *a priori* storico-naturale. Considerando la mano sotto il profilo funzionale e non strettamente morfologico e biomeccanico, si può vedere come tutta la storia della tecnica sia fondata sul tocco, fin dai più minuscoli esseri flagellati, come ha ben evidenziato André Leroi-Gourhan, che scrive:

se si cerca di definire la creazione tecnica, si è tentati di vedervi un movimento paragonabile a quello attraverso il quale l'ameba spinge fuori dalla sua massa un'espansione che avvolge progressivamente l'oggetto della sua brama. Se la percussione è stata proposta come l'azione tecnica fondamentale è perché nella quasi totalità degli atti tecnici vi è la ricerca del contatto, del toccare; ma mentre l'espansione dell'ameba porta sempre la sua preda verso lo stesso processo digestivo, tra la materia da trattare e il pensiero tecnico che la avvolge, si creano, per ogni circostanza, particolari organi di digestione.⁵

Rinunciando a esaminare la questione in un'ottica antropocentrica e considerando globalmente l'andamento della vita è allora possibile considerare “la tecnica come un fenomeno biologico universale, e non più semplicemente come un'operazione intellettuale umana”⁶, proprio in virtù della rilevanza che assume

⁵ A. Leroi-Gourhan, *Ambienti e tecniche* (1944), trad. it. di L. Girola, JacaBook, Milano 1994, p. 261.

⁶ G. Canguilhem, *La conoscenza della vita* (1965), trad. it. di F. Domenicali, Orthotes, Napoli 2024, p. 129.

la corporeità nelle interazioni ecologiche⁷. Se a questo aspetto si aggiunge l'attenzione particolare per l'intenzione tecnica, “si constata che l'azione voluta dal lavoratore è per prima cosa concepita come contatto”⁸, poco importa allora che l'oggetto tecnico utilizzato sia analogico o digitale, di pietra, in legno o elettronico: senza il contatto esso non sussisterebbe. O forse sarebbe più preciso sostenere che senza la corporeità non ci sarebbe alcuna esperienza tecnica; ciò vale anche nell'*infosfera* dove gran parte dell'esperienza sembra smaterializzarsi.

Ominazione, tecnica e antropogenesi

Consultando un qualsiasi testo dedicato alla storia della tecnologia è facile constatare come i tempi di implementazione delle macchine abbiano subito una diminuzione esponenziale negli ultimi due secoli rispetto alle epoche precedenti⁹. Inoltre, anche i non addetti ai lavori sono in grado di valutare i risultati raggiunti dalle tecnologie dell'informazione e della comunicazione confrontando un comune smartphone di ultima generazione con un personal computer di qualche anno fa; è poi incommensurabile la distanza tra la tecnologia informatica di oggi e quella di ottant'anni fa. Confrontando questi ritmi con quelli della nostra evoluzione è facile constatare come, al contrario, la costituzione psico-fisica umana sia ancora la medesima delle popolazioni che lasciarono il continente africano circa duecentomila anni fa.

Tale aspetto è centrale, tanto più se consideriamo che quando si riflette sul rapporto tra umanità e tecnica da una prospettiva filosofica ci si misura anche con le categorie e le teorie della grande tradizione del pensiero occidentale, e dunque con momenti precisi della storia della civiltà. Eppure, noi arriviamo alla nascita della civilizzazione e a forme sociali più sviluppate venendo dall'orda, per dirla con Peter Sloterdijk¹⁰, ovvero attraversando i millenni in

⁷ L'universalità del fenomeno tecnico è tale che vi sono stati ricondotti anche alcuni comportamenti dei vegetali, cfr. E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, trad. it. di S. Prearo, Il Mulino, Bologna 2018, pp. 47-48.

⁸ G. Canguilhem, *La conoscenza della vita*, cit., p. 129.

⁹ Per una panoramica agevole di tale sviluppo si veda L. Dolza, *Storia della tecnologia*, Il Mulino, Bologna 2008; mentre per uno studio più dettagliato rimandiamo al monumentale studio di C. Singer, A. R. Hall e E.J. Holmyard, *Storia della tecnologia*, 7 VOLL., Bollati Boringhieri, Torino 2012.

¹⁰ Vedi P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle* (1998), trad. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009, pp. 105 e segg.

cui sono sorte le nostre strutture corporee e psichiche insieme con la nostra propensione a un certo tipo di interazione, plasmando la nostra capacità di simbolizzazione nonché le nostre strutture cognitive. Questo passato risale a quando la specie umana contava pochi individui sparsi tra i continenti e, per di più, divisi in piccoli gruppi di cacciatori e raccoglitori in competizione tra loro, soggetti a una forte pressione ambientale. Dobbiamo, quindi, considerare che gran parte della storia che ci riguarda ancora da vicino, per via dei tratti che ci costituiscono come esseri umani, è ben più indietro rispetto al tempo storico e affonda nel tempo profondo dell'evoluzione¹¹. Il processo di ominazione che ha prodotto il nostro potenziale genetico e culturale precede la storia, ma i suoi effetti agiscono ancora sull'umanità attuale.

Osservando le rappresentazioni fornite dagli studiosi sulla nostra evoluzione, l'immagine oggi in uso è quella del cosiddetto albero o cespuglio evolutivo¹², grazie alla quale è stata sostituita la vecchia concezione di evoluzione unilineare, spesso ancora associata al percorso progressivo delle specie ominoidee, concepita come una fila ordinata che dalle australopitecine arriva fino a noi *sapiens*. In realtà sappiamo che l'evoluzione ha prodotto tanti tentativi che non si sono susseguiti tra loro ma, al contrario, hanno convissuto per larga parte dell'era Quaternaria. L'aspetto interessante su cui soffermarsi, grazie al lavoro dei paleoantropologi, viene dalla lettura incrociata dei dati archeologici e di quelli paleontologici. Ciò che emerge esaminando in parallelo lo sviluppo delle industrie litiche e le forme di ominini che producevano tali manufatti, è il perdurare di una certa omogeneità nel tempo; vale a dire che ominidi di vario tipo producevano artefatti simili tra loro, anche paragonando tra loro specie dal differente grado di evoluzione¹³. Non sono mancati studiosi che hanno sottolineato enfaticamente come lo sviluppo della dimensione tecnica sia stato il cambiamento ca-

¹¹ Come precisa G. Manzi, *Ultime notizie sull'evoluzione umana*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 109, “il Paleolitico [...] ha occupato gran parte della nostra storia come *Homo* e più del 95 per cento della nostra esistenza come *Homo sapiens*”.

¹² Si veda in proposito il grafico proposto da I. Tattersall, *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a.C.*, trad. it. di S. Frediani, Cortina, Milano 2009, p. 54.

¹³ Nella fattispecie, ciò non significa che le produzioni olduvaiane e quelle acheuleane non abbiano caratteristiche specifiche; tuttavia, il passaggio da una lavorazione come quella del chopper a quella del bifacciale ha richiesto centinaia di migliaia di anni e tali modi hanno convissuto a lungo come i loro rispettivi artigiani, ovvero *Homo habilis*, *Homo ergaster* e *Homo erectus*.

pace di tracciare la soglia tra la nostra e le altre specie, fino a decretare la tecnologia come il “vero specchio dell’essere umano”¹⁴. È indubbio che la nostra cognizione abbia beneficiato dell’attività tecnica, ma essa non può essere considerata il vettore del cambiamento che ci ha reso umani, poiché, come ha mostrato Leroi-Gourhan, lo sviluppo cognitivo si inscrive nel più ampio processo di antropogenesi ed emerge come effetto e non causa della tecnica¹⁵.

L’evoluzione del corpo è centrale nel determinare quelle condizioni di possibilità che hanno favorito il comportamento tecnico umano. D’altra parte, è importante non confondere la causa con l’effetto, collocando erroneamente il principio di questa dinamica nel cervello o nell’intelletto. Al contrario, occorre scendere più in basso per trovare il nostro inizio, poiché in quanto umani “[siamo] cominciati dai piedi”¹⁶. Padroneggiare in pieno la capacità manipolatoria da parte di un primate comporta *in primis* la liberazione della mano, che si ottiene unicamente con la conquista della stazione eretta. Solo quando la mano non è più deputata alla locomozione è libera di afferrare, percuotere, sfregare e combinare tra loro tutte le possibili operazioni. Tali possibilità, e i nuovi comportamenti che ne derivano – giacché anche l’interazione tra individui cambia grazie al contatto delle mani –, sono un risultato diretto del bipedismo e del processo di verticalizzazione che ha portato con sé. È grazie alla nuova postura che il corpo trova una nuova modalità di entrare in contatto con gli altri e con la materia, una modalità che contempla l’utensile non solo come mediatore tra corpo e mondo, ma soprattutto come estensione del corpo nel mondo. La strategia evolutiva, quindi, non prevede più che il corpo muti in migliaia di anni per arrivare ad adattarsi perfettamente all’ambiente, come accade per il resto dei viventi, dal momento che questa forma di vita è in grado di modificare il proprio ambiente, inizialmente limitandosi ad ampliare le sue abitudini alimentari, per poi arrivare a produrre materialmente un ambiente sempre più in linea con le proprie esigenze.

Se, dunque, l’adattamento umano, pur iscrivendosi in pieno nella storia naturale, non è più un processo unicamente biologico ma anche culturale, di-

¹⁴ A. Gehlen, *L’uomo nell’era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957), trad. it. di A. Burger Cori, SugarCo, Milano 1984, p. 12.

¹⁵ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Vol. I: Tecnica e linguaggio* (1964), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.

¹⁶ Ivi, p. 78.

venta fondamentale comprendere la portata del fenomeno tecnico per valutarne gli effetti sull'umanità di oggi e il ruolo che questa eredità avrà per il nostro imminente futuro. Per farlo occorre considerare in forma integrata pensiero e azione, analizzando gli esiti canalizzati dall'evoluzione rispetto alle strutture biologiche e psichiche, in virtù di una plasticità cerebrale estremamente ricettiva verso le esperienze del nostro corpo, soprattutto in relazione alle operazioni tecniche. Come mostra la *Material Engagement Theory*¹⁷, il circuito che si genera tra mente, mano e oggetto tecnico produce delle retroazioni che potenziano vicendevolmente ognuna delle componenti, per cui un artefatto non è solo il prodotto di un pensiero che progetta e di una mano che esegue, ma a sua volta è parte stessa del processo mentale in atto. Nel processo di scheggiatura, ad esempio, la materia dell'oggetto in produzione impone dei limiti suggerendo al pensiero una forma impensata prima, così come la mano apprende come muoversi per dare efficacia al gesto. Saltando dalla filogenesi all'ontogenesi, si tratta di un percorso affine a ciò che fanno i bambini quando imparano come svolgere dei compiti e delle azioni nuove, per cui non avendo un progetto si lasciano andare all'esperienza, progettano facendo e pensano alle azioni attraverso gli oggetti a cui si affidano per raggiungere il loro scopo. Nessuno impara a disegnare pensando tale azione compiutamente, giacché essa diventa pensabile in pieno solo compiendola e soltanto saggiando la natura del supporto con la mano e con la matita acquisendo consapevolezza del tratto mediante la risposta della carta, cosicché sono il foglio e la matita che permettono di pensare a un certo tipo di tratto, di impugnatura e di postura.

A questo quadro complesso occorre sommare i fattori tecnologici, poiché ogni oggetto tecnico è inscritto in una “catena operativa”¹⁸ composta da gesti, intenzioni, ripetizioni, imitazioni, che comprendono la scelta e la lavorazione di un dato materiale, la produzione, l'uso di un artefatto, la sua modifica o la sua dismissione, senza contare l'esercizio di apprendimento preliminare necessario per l'utilizzo. Tale processo ha la forma di una scrittura estesa che precede la nascita della lingua, e dunque della parola, trovando così nel gesto

¹⁷ Cfr. L. Malafouris, *How things shape the mind: A theory of material engagement*, MIT Press, Cambridge (MA) 2013.

¹⁸ Qui è stato volutamente ampliato il concetto di “concatenazione operazionale” teorizzato da A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Vol. II: La memoria e i ritmi* (1965), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977, pp. 272-277.

l'articolazione di un sapere totalmente incarnato che procede, mediante l'utensile, alla codifica di sequenze di gesti secondo “una vera e propria sintassi che conferisce alle serie operative fissità e duttilità al tempo stesso”¹⁹. Si potrebbe affermare che sin dall'origine, ben prima della comparsa dell'universo digitale, il *couplage* tra umanità e tecnica produce accanto al corpo vivente – verrebbe da dire automaticamente – un suo doppio, un corpo testuale, la cui natura è informazionale e non verbale. La codifica e la trasmissione di queste informazioni implica necessariamente la presenza di una sfera sociale, soprattutto se si considera che “la sintassi operativa è proposta dalla memoria e nasce tra il cervello e l'ambiente materiale”²⁰. La memoria delle informazioni che sorregge la coerenza degli elementi del processo, quindi, non è da intendersi come esclusivamente individuale, bensì come portato collettivo di esperienze precedenti. Gli schemi corporei che entrano in azione nella prassi tecnica possono nascere come risposta individuale; tuttavia, divengono patrimonio di altri e si associano poi a conoscenze pregresse che a loro volta vengono riattivate durante la vita del gruppo. Tale dinamica riguarda ogni tipo di tecnica, dalle tecniche di fabbricazione a cui abbiamo accennato alle tecniche del corpo ben descritte da Marcel Mauss; perciò, questa pervasività delle relazioni tecniche nelle relazioni sociali rende la socialità un fattore fondamentale. Inoltre, non meno importante, nella memoria di un gruppo vi è la condivisione, tra gli altri, del valore di utilità di una data invenzione, che altrimenti non avrebbe ragion d'essere. Il ruolo della memoria sociale, perciò, è decisivo, dato che senza la memoria dovremmo costantemente ricominciare dallo stadio iniziale della tecnica²¹. Ci troveremmo nelle condizioni del piccolo Victor dell'Aveyron²², il noto caso di “ragazzo selvaggio” ritrovato nel gennaio del 1800 nel sud della Francia, cresciuto sorprendentemente fino alla presunta età

¹⁹ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Vol. I: Tecnica e linguaggio*, cit., p. 137.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Gli studi di biosemiotica hanno offerto un interessante schema per suddividere le capacità di progettazione e costruzione di un artefatto e definiscono “proto-design” il primo di otto stadi, comune a forme pre-ominoidee e di ominidi, in cui si sa usare come utensile un semplice ramo o altri tipi di *objet trouvé*, cfr. J. Mendoza-Collazos, J. Zlatev e G. Sonesson, “The Origins and Evolution of Design: A Stage-Based Model”, in *Biosemiotics and Evolution. The Natural Foundations of Meaning and Symbolism*, E. Pagni e R. Theisen Simanke (a cura di), Springer, Cham 2021, pp. 161-173.

²² Cfr. J. Itard, *Victor de l'Aveyron*, Allia, Paris 1994.

di dodici anni in totale solitudine nei boschi occitani e per questo incapace di parlare con gli altri. Come sottolinea Leroi-Gourhan:

la tradizione è biologicamente indispensabile alla specie umana [...]: la sopravvivenza etnica si fonda sulla routine, il dialogo che si stabilisce crea l'equilibrio tra routine e progresso, dove la routine è il simbolo del capitale necessario alla sopravvivenza del gruppo e il progresso l'intervento delle innovazioni individuali per una sopravvivenza sempre migliore.²³

In assenza della memoria, e quindi di tutti i mezzi esoneranti che la vita sociale implica, un individuo come il piccolo Victor viene riportato al grado zero della storia naturale della specie: malgrado la sua esteriorità biologica sia identica all'umanità moderna, la mancanza della cultura traccia una distanza ed evidenzia quale sia il carattere di originalità dell'essere umano²⁴.

Se la tecnica, come si è detto, può essere considerata un fenomeno biologico universale, ciò che allora la contraddistingue nella specie umana è averla resa parte integrante della propria nicchia ecologica, intrecciandosi con la trama delle reti relazionali. Si pensi alla necessità di cure parentali prolungate, all'educazione dei giovani, alla cura degli anziani, ai rituali di corteggiamento, all'organizzazione della caccia, nonché ai momenti di condivisione del lutto. Tutte queste relazioni richiedono una memoria sociale transgenerazionale, nonché implicano degli scambi comunicativi e dunque, pur in mancanza di evidenze oggettive, è legittimo supporre che con esse sia emerso nel tempo l'uso del linguaggio; dapprima limitato, fatto di gesti e suoni rudimentali, per poi divenire sempre più articolato e simbolico proprio come mostrano i manufatti e le pitture rupestri.

È qui che possiamo individuare il fattore extra-biologico che ha messo in moto la nostra evoluzione, e che ci spinge a rivedere i termini della relazione: “l'essere umano non è quindi tanto un produttore di cultura, quanto piuttosto un suo prodotto”²⁵. Alcuni studi antropologici, infatti, ritengono plausibile

²³ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Vol. I. Tecnica e linguaggio*, trad. it. cit., p. 269.

²⁴ Cfr. A. Leroi-Gourhan, “Tecnica e società nell'animale e nell'uomo” (1957), trad. it. di S. Pilotto, in «Lo Sguardo», n. 36, 2023 (I), pp. 51-66.

²⁵ F. Remotti, *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013, p. 8.

che parallelamente all’evoluzione biologica la cultura si sia evoluta secondo una crescita cumulativa per imitazione, procedendo dalle forme elementari delle specie più ancestrali fino a forme culturali più complesse, mediante processi *sociogenetici* di invenzione e costruzione collaborativa, di cui il linguaggio è l’esempio principale²⁶. Un altro versante dell’antropologia descrive tale sviluppo come un processo di esternalizzazione, piuttosto che una crescita dal semplice al complesso, e in funzione di tale movimento si produce “una separazione progressiva delle relazioni tecniche da quelle sociali”²⁷. Il correlato biologico di queste conquiste è l’encefalizzazione, ossia la progressiva crescita del cervello del genere *Homo*, che per forma e massa è un *unicum* tra i primati²⁸. La rotondità della nostra corteccia mette in rilievo un’area del lobo frontale che presiede tanto all’attività manuale quanto al linguaggio; vale la pena ricordare le parole dello psicologo russo Lev Vygotskij, secondo cui “per il lavoro umano è indispensabile un raddoppio dell’esperienza. Il lavoro ripete nei movimenti delle mani e nelle trasformazioni del materiale ciò che prima è stato fatto nella rappresentazione del lavoratore”²⁹: è allora lecito ipotizzare che proprio la spinta a comunicare, dovuta alla vita sociale, abbia consentito lo sviluppo del pensiero simbolico legato al linguaggio, per poi liberare delle potenzialità manipolative in grado di innovare la produzione di artefatti, emancipandoci dal chopper e aprendo la strada alla rappresentazione.

Il costo di questo investimento evolutivo sta nell’essere una specie che per natura viene alla luce prematura o neotenica, come è stato detto dalla biologia di inizio Novecento. La neotenia che caratterizza la specie umana comporta la nascita prima del completo sviluppo del feto, proprio per favorire la venuta al

²⁶ Vedi M. Tomasello, *Le origini culturali della cognizione umana*, trad. it. di M. Ricucci, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 60-64.

²⁷ T. Ingold, *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano 2016, p. 144.

²⁸ Cfr. M. Bastir et al., “Evolution of the base of the brain in highly encephalized human species”, in «Nature Communications», vol. II, 2011, e588: questo studio, seppur dedicato al confronto tra i bulbi olfattivi nei *Sapiens* e nei *Neanderthal* – maggiori nella nostra specie –, mette in luce come i circuiti neuronali dell’olfatto siano legati a quelli della memoria e delle emozioni; perciò, il loro studio contribuisce a comprendere la relazione tra aspetti cognitivi, sociali e dunque comportamentali.

²⁹ La citazione, tratta da *La coscienza come problema della psicologia del comportamento* (1925), si può trovare in L. Mecacci, *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Giunti, Firenze 2017, p. 47.

mondo di un individuo dotato di una cospicua massa cranica. Ciò comporta che l'individuo debba essere assistito e supportato a livello familiare e sociale nei suoi primi anni di vita. Questa lunga dipendenza è la controparte della plasticità di cui abbiamo parlato prima, ma il vantaggio sta, per l'appunto, in un lungo periodo di ricettività in cui gli individui hanno la possibilità di apprendere una grande quantità di informazioni, dalle funzioni di base del proprio corpo fino alle funzioni complesse trasmesse grazie alla memoria del gruppo, la quale, grazie ai contributi dei singoli, procede arricchendosi di altre conoscenze fino a costruire intere culture.

Tra Material Engagement e Infosfera

A fronte del quadro che abbiamo ricostruito, emergono degli interrogativi: cosa comporta la variazione di un ambiente tecnico che diviene sempre più digitale? In particolare, quali effetti produce tale ambiente sugli individui? Per iniziare a delineare la risposta alla prima domanda consideriamo ora la natura di questo nuovo ambiente:

A un livello minimo, l'infosfera indica l'intero ambiente informazionale costituito da tutti gli enti informazionali, le loro proprietà, interazioni, processi e reciproche relazioni. È un ambiente paragonabile al cyberspazio, che è soltanto una sua regione, dal momento che l'infosfera include anche gli spazi d'informazione offline e analogici. A un livello massimo, l'infosfera è un concetto che può essere utilizzato anche come sinonimo di realtà, là dove interpretiamo quest'ultima in termini informazionali.³⁰

Stando alla definizione formulata da Floridi, prendere ancora in considerazione gli spazi di informazione offline implica chiaramente continuare a fare i conti con i nostri corpi e con il mondo che ci circonda, a cui si aggiungono gli enti informazionali online. Come è stato messo in evidenza da Bernard Stiegler – attento lettore di Leroi-Gourhan – le tecnologie, indipendentemente dal fatto che siano analogiche o digitali, sono tutte tecnologie mnemoniche

³⁰ L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017, p. 44.

in grado di superare la finitudine ritenzionale del soggetto³¹. Il primo risultato dell'espansione dell'ambiente tecnico è un'estensione indefinita della memoria esternalizzata, e ciò vale tanto per il digitale quanto per ogni artefatto, poiché qualunque oggetto tecnico è in grado di condensare in sé della memoria, a partire da quella della catena operativa che lo ha generato. Occorre però rilevare un elemento di distinzione: infatti, mentre le tecnologie analogiche sono fonte di differenziazione etnica³², come appare evidente entrando in un qualunque museo etnografico, la digitalizzazione della memoria non riguarda più soltanto i prodotti del proprio clan, gruppo o popolo, ma investe la memoria dell'intero globo producendo una progressiva uniformità. Così, se il bagaglio del sapere nel tempo ha proceduto per accumulazioni, perdite e ricostruzioni, come le vicissitudini delle opere antiche giunte fino a noi oggi, con la comparsa della Rete il meccanismo di trasmissione deve invece adottare un altro principio, basandosi sull'esclusione, su un continuo processo di emendazione che limiti la ridondanza delle informazioni, per non contare quelle del tutto prive di valore. Basti pensare all'assurdità di un'ipotetica enciclopedia storica del futuro in cui si ritrovino insieme Marc Bloch, Eric Hobsbawm e complotisti da blog o social-network.

Se volessimo personificare Internet – le cui smisurate informazioni sono servite per addestrare le potenti reti neurali alla base dei chat-bot – potremmo immaginarlo come “Funes el memorioso”, il personaggio uscito dalla penna di Borges³³ dotato per l'appunto di una memoria implacabile e totale, motivo per cui era incapace di pensare essendo sovraccarico per la quantità di informazioni e minuscoli dettagli presenti alla sua mente. Forse mai come nel nostro tempo l'esercizio del pensiero critico, nel senso più etimologico del termine, è una risorsa fondamentale per separare i contenuti di valore da quelli che non ne hanno, così da non soccombere a quella sovraesposizione ad informazioni che esperiamo quotidianamente. D'altra parte, proprio l'incessante produzione e collezione di informazioni che transitano in Internet è alla base del successo dei programmi LLM (acronimo di *Large Language Model*), vale a dire

³¹ Cfr. B. Stiegler, *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, trad. it. di C. Tarditi, Luiss University Press, Roma 2023.

³² Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Vol. II: La memoria e i ritmi*, cit.

³³ J.L. Borges, *Finzioni* (1944), Einaudi, Torino 2012, pp. 97-106.

una tipologia di intelligenza artificiale progettata per “comprendere” e produrre testi scritti in linguaggio naturale. Questi programmi sono divenuti interlocutori di milioni di utenti nel mondo e il loro successo, unito allo stupore generato dalle loro risposte, ricorda quello per le prime macchine automatiche utilizzate nei palazzi aristocratici del XVII secolo. Ciò che suscitava la meraviglia verso gli automi era l’esibizione di una funzione basata sul movimento, rispetto al quale, il momento in cui veniva impresso il moto con la carica era cronologicamente differito al punto da offrire l’illusione che si muovessero effettivamente da soli³⁴. Oggi, grazie all’IA, siamo di fronte a un effetto molto simile, ovvero, ci si illude della potenza di pensiero e della autonomia di questi *bot*, che scrivono e si muovono in maniera molto disinvolta nell’infosfera, ma dimentichiamo che in qualche modo ogni dispositivo tecnico è un pensiero incarnato legato a un artefice. Nella fattispecie vi è un algoritmo che guida i programmi LLM e alle loro spalle vi sono dei programmati. Risalendo la catena causale, si ha a che fare ancora una volta con delle intelligenze tutt’altro che artificiali, con degli esseri umani e con delle volontà pienamente incorporate nelle nostre società, con i loro valori e i loro interessi. Questa conformazione dell’ambiente informazionale, unita al facile accesso alla Rete per chiunque voglia entrarvi, senza limiti di età o formazione culturale, rappresentano un ulteriore nodo problematico; per limiti di spazio tralasciamo il portato ideologico dei messaggi o degli effimeri modelli estetici che la Rete veicola, ricordando però che il passato ancestrale “dell’orda” si riattiva nelle dinamiche dei gruppi virtuali – ma questo è tema per un’analisi di psicologia sociale. In questa sede ci limiteremo a riflettere sugli effetti che la frequentazione di tale ambiente può avere sui corpi.

Quindi, per tentare una risposta al secondo quesito, riprendiamo il circuito individuato dalla *Material Engagement Theory* tra mente-mano-oggetto tecnico, ora non più analogico ma digitale, portandoci dal chopper al chatbot, *tool* che ha assunto un’importanza tale nell’infosfera da essere integrato

³⁴ L’impatto di questi prodigi tecnici fu tale da offrire un vero e proprio paradigma epistemico per la comprensione della natura, basti ricordare uno dei passaggi iniziali da *L’uomo* di Descartes: “Vediamo orologi, fontane artificiali, mulini e altre macchine simili che, pur essendo fatte da uomini, non per questo non hanno la forza di muoversi da sé stesse in molti e diversi modi”, ora in R. Descartes, *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano 2009, p. 363.

in ogni genere di app o servizio di assistenza³⁵. L'interazione con l'oggetto tecnico, come sì è detto, parte dal contatto visuo-maneuale e non potrebbe essere altrimenti, data la sofisticata evoluzione di tale circuito; tuttavia, la spontaneità di tale operazione e l'intuitività del gesto celano una serie di requisiti senza i quali l'utensile di lavoro diviene strumento di controllo³⁶. L'accesso al versante digitale dell'infosfera, infatti, non contempla soltanto il coinvolgimento materiale del corpo, anzi, data la natura altamente sofisticata del *medium*, la perizia manuale è minima rispetto alle tecnologie di primo ordine³⁷: ciò che è necessario, invece, riguarda la capacità di leggere e interpretare per selezionare le informazioni. Qui non ci si vuole riferire a un qualche specifico percorso di formazione, pur ritenendolo utile, ma ai requisiti di base dell'attenzione e della concentrazione, senza i quali non sarebbe possibile filtrare la mole di informazioni che inondano un utente tramite un qualunque social network. Lo sviluppo di queste due capacità di base rischia di essere compromesso se l'accesso e i tempi d'uso non sono regolati³⁸. È significativo che l'*Oxford Dictionary* abbia eletto parola dell'anno 2024 il termine *brain rot*³⁹, per indicare il deterioramento dello stato mentale di un individuo a causa della sovraesposizione a contenuti non motivanti e privi di valore, tipici dei social network⁴⁰. Ciò denota che lo sviluppo tecnologico informazionale non ha al momento uno statuto di tecnologia dell'intelletto, perché, come rilevato da Stiegler, questa tecnologia "mira essenzialmente alla padronanza di una in-

³⁵ Per fare un esempio significativo, nel Regno Unito è attivo dal 2017 il servizio *GP at Hand*, che prevede visite mediche ad opera di un *bot* per alleggerire i medici di base della casistica più blanda, in modo che questi possano prestare più attenzione alle patologie più importanti. Vedi: <<https://www.england.nhs.uk/london/our-work/gp-at-hand-fact-sheet/>> (consultato il 09/05/25).

³⁶ Cfr. S. Mazzini, *Il lato oscuro dei social network. Come la rete ci controlla e ci manipola*, Rizzoli, Milano 2025.

³⁷ Vedi L. Floridi, *La quarta rivoluzione*, cit., p. 28.

³⁸ Cfr. R.M.S. Santos *et al.*, "The Association between Screen Time and Attention in Children: A Systematic Review", in «*Developmental Neuropsychology*», vol. XLVII4, 2022, n. 4, pp. 175-192; G. Lissak, "Adverse physiological and psychological effects of screen time on children and adolescents: Literature review and case study", in «*Environmental Research*», vol. CLXIV, 2018, pp. 149-157.

³⁹ Si può trovare la definizione in <<https://corp.oup.com/word-of-the-year/>> (consultato il 22/02/25).

⁴⁰ Già uno studio del 2019 mostra come in età adolescenziale l'uso elevato dei dispositivi porti a sintomi depressivi, E. Boers, M.H. Afzali e N. Newton, "Association of Screen Time and Depression in Adolescence", in «*Jama Pediatrics*», vol. CLXXIII, 2019, n. 9, pp. 853-859.

formazione costituente un valore mercantile, produce un valore che è per esenza entropico: in quanto mercantile, l'informazione possiede un valore che necessariamente decresce con il passare del tempo”⁴¹, pertanto, maggiore è la velocità di svalutazione e maggiore è la quantità di informazioni prodotte per sostituire le precedenti; ciò implica necessariamente una proporzionalità inversa rispetto alla qualità dei contenuti, che per definizione debbono essere consumati e sostituiti in breve tempo. Se l'incidenza di questa velocità di produzione unita alla perdita di valore ha conseguenze negative per un adulto, si prospetta un problema ancora più urgente per un bambino, specialmente quando si confonde la facilità di accesso con la facilità di impiego *tout court* del mezzo, senza essere in grado di cogliere gli ostacoli e le difficoltà che questo presenta.

Come si è detto, nella manipolazione la materia richiama costantemente l'attenzione tramite la mano, la mente apprende a operare e a focalizzarsi grazie ai miglioramenti che la mano raggiunge nel compiere determinate operazioni, così da implementare il complesso di funzioni esecutive; mentre con lo schermo tutto ciò viene meno, pur avendo accesso a un patrimonio informazionale e simbolico sterminato. Mentre il coinvolgimento materiale contempla molteplici stimoli sensoriali e percettivi, richiedendo un'orchestrazione ordinata da parte del cervello per coordinare attivamente l'occhio, la mano e l'oggetto, nell'uso dello schermo, invece, gli stimoli vengono silenziati per gestire quell'unico segnale che arriva dallo schermo del dispositivo verso un soggetto reso del tutto passivo. Un tale filtro ha molteplici effetti sullo sviluppo psico-fisico degli individui, influenzando di conseguenza la configurazione della stessa società. Sappiamo dagli studi di psicologia cognitiva quanta importanza abbia il contatto visivo e come questo incentivi l'attenzione e la capacità di entrare in sintonia con l'altro⁴²; tuttavia, l'ingresso di un dispositivo digitale rischia di sovrapporsi a un'immaturità cognitiva ed emotiva con un forte impatto negativo: ne risente la stessa topologia del cervello, con conseguente

⁴¹ B. Stiegler, *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, trad. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2014, cap. 2, §18 (versione epub).

⁴² Sul tema in particolare si veda L. Conty *et al.*, “The cost of being watched: Stroop interference increases under concomitant eye contact”, in «Cognition», vol. CXV, 2010, n. 1, pp. 133-139; S. Wohltjen e T. Wheatley, “Eye contact marks the rise and fall of shared attention in conversation”, in «PNAS», vol. CXVIII, 2021, n. 37.

compromissione della competenza socio-emotiva⁴³. A fronte di individui fortemente isolati e poco empatici, incapaci di mantenere l'attenzione su un'informazione che contempli uno sforzo di concentrazione al di sopra della media dei contenuti facilmente fruibili online, gli esiti socio-politici sono facilmente intuibili, poiché tale configurazione diviene terreno fertile per chi vuole usare la Rete per i propri scopi politici e di dominio.

Inoltre, come hanno mostrato gli studi di Vygotskij, il pensiero emerge nell'essere umano allo stadio infantile come discorso interno, nella forma di un linguaggio interiorizzato egoriferito che costituisce la base per gli sviluppi successivi delle funzioni superiori. Questo discorso interno poi si struttura in base all'interazione con i simili e con gli adulti, così da perdere l'autoreferenzialità del senso e i caratteri del "linguaggio egocentrico"⁴⁴; ma se in un tale itinerario fa la sua comparsa lo schermo, le tappe di questo sviluppo sono alterate. La socialità chiaramente è fatta di sguardo, è fatta di contatto, che in breve vuol dire corpo⁴⁵, eppure, l'esposizione sregolata agli schermi non solo crea forte dipendenza, ma riducendo significativamente le interazioni sociali dirette altera la capacità di sviluppare l'attenzione empatica, compromettendo lo sviluppo stesso del linguaggio e la coordinazione interna, peggiorando così le funzioni esecutive del bambino. Da ultimo, gli studi effettuati su bambini e adolescenti mostrano come questo uso continuo favorisca l'insorgere di patologie metaboliche, obesità, insonnia e stati d'ansia, fino alla depressione⁴⁶. Ciò implica che senza un'educazione commisurata a questa tecnologia non riusciremmo più a renderci membri di un tessuto sociale, proprio perché venendo meno alcune di quelle strutture psichiche che abbiamo ac-

⁴³ P. Huang *et al.*, "Screen Time, Brain Network Development and Socio-Emotional Competence in Childhood: Moderation of Associations by Parent-Child Reading", in «Psychological Medicine», vol. LIV, 2024, n. 9, pp. 1992-2003.

⁴⁴ Cfr. L.S. Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, trad. it. a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁴⁵ Cfr. T. Field, "Touch for socioemotional and physical well-being: A review", in «Developmental Review», vol. XXX, December 2010, n. 4, pp. 367-383.

⁴⁶ Cfr. S.K. Muppalla *et al.*, "Effects of Excessive Screen Time on Child Development: An Updated Review and Strategies for Management", in «Cureus», vol. XV, 18 June 2023, n. 6, e40608; P. Vaishnavi e R. Prakash, "Impact of Screen Time on Children's Development: Cognitive, Language, Physical, and Social and Emotional Domains", in «Multimodal Technologies and Interaction», vol. VII, 2023, n. 5, 52; E. Boers, M.H. Afzali e N. Newton, "Association of Screen Time and Depression in Adolescence", cit.

quistato nel corso dell'evoluzione, questo percorso viene alterato. La crescita di un individuo prevede delle tappe che permettano alla corteccia prefrontale di maturare e senza la quale non saremmo in grado di gestire debitamente la vita sociale e l'ambiente tecnico che ci permette di sopravvivere. La condizione ontogenetica per arrivare a tale maturazione, ancora nel XXI secolo, è che il corpo di un piccolo *sapiens* abbia la possibilità di sperimentare quel coinvolgimento materiale, sviluppato dai nostri antenati ancestrali, per apprendere e accrescere le proprie funzioni superiori.

Conclusioni

Il presente contributo ha posto l'attenzione sulle caratteristiche e sui processi che nel corso dell'evoluzione ci hanno plasmato come esseri umani. Una di queste caratteristiche è l'aver assunto una forma di vita tecnica, o meglio, è l'essere emersi nella storia naturale come una specie che ha interiorizzato l'elemento tecnico nel processo stesso di selezione biologica, individuandoci da sempre come una specie costitutivamente tecnica. Ciò implica due esiti apparentemente antitetici tra loro: da una parte non possiamo smettere di rilanciare la potenza dei nostri mezzi, soprattutto se vogliamo fronteggiare sfide sempre più complesse per la nostra specie; dall'altra, la nostra dotazione psico-fisica per svilupparsi pienamente necessita ancora di esercitare quelle abilità di base, ereditate dai nostri antenati, quale fondamento delle nostre funzioni corticali superiori, senza le quali non saremmo in grado di padroneggiare gli esiti ultimi della rivoluzione tecnologica in atto. Vale a dire che negli anni dell'infanzia e fino a gran parte dell'età scolare, il coinvolgimento materiale in un qualsiasi processo tecnico elementare di produzione getta le basi della coordinazione, dell'attenzione, della regolazione emotiva, della socializzazione e della condivisione mediante la memoria sociale e il linguaggio, ed è su queste abilità che si innestano quelle facoltà grazie alle quali possiamo sviluppare a pieno le nostre capacità critiche.

Tuttavia, la forma delle nuove tecnologie, se lasciata senza controllo, può danneggiare i soggetti più giovani, interferendo sulla plasticità cerebrale negli anni più vulnerabili della crescita. Sarebbe bene, quindi, che nell'universo digitale, prima ancora di conoscere i dispositivi che ci circondano, fossimo consapevoli di ciò che siamo, in quanto corpi animati da passioni, e coscienti di ciò che agisce in noi, soprattutto nei contesti collettivi, dove l'individualità si

smarrisce e riemerge la pulsionalità ancestrale dell’orda. Senza tale consapevolezza il più rivoluzionario dei *bot* può diventare il più reazionario dei mezzi, e dal momento che il senso vitale della tecnica è stato da sempre garantire delle valide ed efficaci strategie di adattamento, una tecnologia che produca disagio e malessere mentale, senza implementare le capacità umane, nella migliore delle ipotesi è destinata a essere dismessa; nella peggiore dismetterà ciò che ancora troviamo dietro il significato di “umano”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERS G., *L'uomo è antiquato. Vol. I: Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati-Boringhieri, Torino 2003.
- BASTIR M. *et al.*, “Evolution of the base of the brain in highly encephalized human species”, in «Nature Communications», vol. II, 2011, e588.
- BODEI R., *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- BOERS E., AFZALI M.H. e NEWTON N., “Association of Screen Time and Depression in Adolescence”, in «Jama Pediatrics», vol. CLXXIII, 2019, n. 9, pp. 853-859.
- BORGES J.L., *Finzioni* (1944), Einaudi, Torino 2012.
- CANGUILHEM G., *La conoscenza della vita* (1965), trad. it. di F. Domenicali, Orthotes, Napoli 2024.
- COCCIA E., *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, trad. it. di S. Prearo, Il Mulino, Bologna 2018.
- CONTY L. *et al.*, “The cost of being watched: Stroop interference increases under concomitant eye contact”, in «Cognition», vol. CXV, 2010, n. 1, pp. 133-139.
- DESCARTES R., *Opere postume 1650-2009*, Bompiani, Milano 2009.
- DOLZA L., *Storia della tecnologia*, il Mulino, Bologna 2008.
- FIELD T., “Touch for socioemotional and physical well-being: A review”, in «Developmental Review», vol. XXX, December 2010, n. 4, pp. 367-383.
- FLORIDI L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017.
- GEHLEN A., *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale* (1957), trad. it. di A. Burger Cori, SugarCo, Milano 1984.
- HOTTOIS G., MISSA J.-N. e PERBAL L. (a cura di), *Encyclopédie du trans/posthumanisme. L'humain et ses préfixes*, Vrin, Paris 2015.
- HUANG P. *et al.*, “Screen Time, Brain Network Development and Socio-Emotional Competence in Childhood: Moderation of Associations by Parent-Child Reading”, in «Psychological Medicine», vol. LIV, 2024, n. 9, pp. 1992-2003.
- INGOLD T., *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano 2016.

- ITARD J., *Victor de l'Aveyron*, Allia, Paris 1994.
- LEROI-GOURHAN A., *Il gesto e la parola. Vol. I: Tecnica e linguaggio* (1964), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.
- , *Il gesto e la parola. Vol. II: La memoria e i ritmi* (1965), trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1977.
- , *Ambienti e tecniche* (1944), trad. it. di L. Girola, JacaBook, Milano 1994.
- , “Tecnica e società nell’animale e nell’uomo” (1957), trad. it. di S. Pilotto, in «Lo Sguardo», n. 36, 2023 (I), pp.51-66.
- LISSAK G., “Adverse physiological and psychological effects of screen time on children and adolescents: Literature review and case study”, in «Environmental Research», vol. CLXIV, 2018, pp.149-157.
- MALAFOURIS L., *How things shape the mind: A theory of material engagement*, MIT Press, Cambridge (MA) 2013.
- MANZI G., *Ultime notizie sull’evoluzione umana*, il Mulino, Bologna 2017.
- MAZZINI S., *Il lato oscuro dei social network. Come la rete ci controlla e ci manipola*, Rizzoli, Milano 2025.
- MECACCI L., *Lev Vygotskij. Sviluppo, educazione e patologia della mente*, Giunti, Firenze 2017.
- MENDOZA-COLLAZOS J., ZLATEV J. e SONESSON G., “The Origins and Evolution of Design: A Stage-Based Model”, in *Biosemiotics and Evolution. The Natural Foundations of Meaning and Symbolism*, E. Pagni e R. Theisen Simanke (a cura di), Springer, Cham 2021, pp. 161-173.
- MUPPALLA S.K. et al., “Effects of Excessive Screen Time on Child Development: An Updated Review and Strategies for Management”, in «Cureus», vol. XV, 18 June 2023, n. 6, e40608.
- NACCI M., *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- REMOTTI F., *Fare umanità. I drammi dell’antropo-poiesi*, Laterza, Roma-Bari 2013.
- SANTOS R.M.S. et al., “The Association between Screen Time and Attention in Children: A Sistematic Review”, in «Developmental Neuropsychology», vol. XLVII, 2022, n. 4, pp. 175-192.
- SINGER C., HALL A.R. e HOLMAYARD E.J., *Storia della tecnologia*, 7 Voll., Bollati Boringhieri, Torino 2012.
- SLOTERDIJK P., *Sfere I. Bolle* (1998), trad. it. di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009.

- STIEGLER B., *Reincantare il mondo. Il valore spirito contro il populismo industriale*, trad. it. di P. Vignola, Orthotes, Napoli 2014.
- , *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo*, trad. it. di C. Tarditi, Luiss University Press, Roma 2023.
- TATTERSALL I., *Il mondo prima della storia. Dagli inizi al 4000 a.C.*, trad. it. di S. Frediani, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- TOMASELLO M., *Le origini culturali della cognizione umana*, trad. it. di M. Riccucci, Il Mulino, Bologna 2005.
- VAISHNAVI P. e PRAKASH R., “Impact of Screen Time on Children’s Development: Cognitive, Language, Physical, and Social and Emotional Domains”, in «Multimodal Technologies and Interaction», vol. VII, 2023, n. 5, 52.
- VALLOR S., *The Oxford Handbook of Philosophy of Technology*, Oxford University Press, Oxford 2022.
- VYGOTSKIJ L.S., *Pensiero e linguaggio*, trad. it. a cura di L. Mecacci, Laterza, Roma-Bari 1992.
- WOHLTJEN S. e WHEATLEY T., “Eye contact marks the rise and fall of shared attention in conversation”, in «PNAS», vol. CXVIII, 2021, n. 37.

SITOGRAFIA

<<https://corp.oup.com/word-of-the-year/>> (consultato il 22/02/25).
<<https://www.england.nhs.uk/london/our-work/gp-at-hand-fact-sheet/>> (consultato il 09/05/25).

Un salto nella rete. La tecnica, l'informazione, il corpo

DOMENICO SCALZO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2240>

ABSTRACT

C'è una forma di razionalità dietro la massa di informazioni che ci investe ogni giorno nella rete? La domanda del saggio può specificarsi nel modo seguente: si deve accettare come vera ed esclusiva la cultura del dataismo – ovvero che la conoscenza si basi su dati informatici e sulla loro elaborazione e sia quindi espressione di una pratica che ritiene superflua la produzione di teorie o ipotesi filosofiche o scientifiche che rendano ragione della propria realizzazione operazionale – oppure no? La riflessione che il saggio suggerisce è che il regime dell'informazione incontra nella tecnica la cosa che è in questione nella sua verità. Dove la tecnica è però da pensare in senso ontologico, non strumentale, alla Heidegger, come si disse un tempo. Ed il saggio ripercorre alcuni sentieri della metafisica compiuta incrociando lungo il suo cammino lo sguardo acuto e rapido di Marx, Nietzsche, Foucault. Perché il corpo e la tecnica sono insieme la questione della cosa, il problema da pensare, se è ancora possibile pensare nell'età della tecnica. Ma la parola della fine è la pace.

Is there a form of rationality that sustains the mass of information that invests us every day on the net? We can specify the essay's question as follows: must one accept as true and exclusive the culture of dataism – that is, that knowledge is based on computer data and its processing, and is then expression of a practice that envisages as superfluous the production of philosophical or scientific theories or hypotheses that account for its operational realisation – or not? The essay suggests that the information regime encounters in technology the thing that is in question in its truth. Where technology, however, is to be thought of, *à la Heidegger* as was once said, in an ontological and not instrumental sense. The essay retraces, then, some of the paths of accomplished metaphysics, crossing along the way the sharp and quick gaze of

* Domenico Scalzo è professore associato di Filosofia politica, Simbolica politica e Diritti fondamentali presso l'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo.

Marx, Nietzsche, Foucault. Because body and technology are, together, the question of the thing and the problem to think about, whether it is still possible to think in the age of technology. But the final word is peace.

Il colpo di avvio potrebbe essere il seguente. C'è una forma di razionalità che sostiene la massa di informazioni che ci investe ogni giorno nella rete, oppure si deve accettare come vera ed esclusiva la cultura del dataismo: che la conoscenza, cioè, si basi su dati informatici e sulla loro elaborazione, che essa sia espressione di una pratica che ritiene superflua la produzione di teorie o ipotesi filosofiche o scientifiche che rendano ragione della propria realizzazione operazionale? La riflessione che vorrei suggerire è che la società dell'informazione va presa sul serio, che occorre restare pensierosi, quanto più è possibile, in particolar modo circa il presupposto che la filosofia dell'informazione respinge nel luogo della propria origine, cioè che la verità sia il dato di un'operazione che ha nell'equivalente funzionale della realtà, cioè nel rovesciamento dei mezzi in fini che è alla base dell'algoritmo con cui l'efficienza del calcolo sostituisce l'argomento ontologico, la sua causa strumentale; e non più il disvelamento dell'essere, l'adeguazione dell'intelletto alla cosa, e neppure la rappresentazione o il giudizio del soggetto circa l'essere e il non essere. Voglio proporre una tale via di ricerca in queste pagine. La indico nel miglior modo possibile: piuttosto che rivolgersi per contrasto alla dialettica speculativa, alla teoria dell'agire comunicativo, oppure derivare coerentemente da un potere che sorveglia e punisce la razionalità che lo giustifica, il regime dell'informazione incontra nella tecnica la cosa che è in questione nella sua verità. Dove la tecnica è però da pensare in senso ontologico, non strumentale, al modo di Heidegger, cioè come una riunione da sé dominante di un porre che provoca, un fare che tramuta ogni oggetto, l'oggettività in generale, in un fondo, in qualcosa di equivalente, sostituibile ed intercambiabile, che espone la totalità dell'ente ad essere impiegato (nel senso dell'ordinare tutto ciò che è presente nelle risorse sussistenti e renderlo per ciò stesso disponibile a divenire altro da sé); dove la tecnica consiste, insomma, in un dare la caccia, cioè nel tendere insidie che l'essere rivolge alla sua medesima essenza attraverso la propria cattura ed esposizione nel visibile della Rete, nella misura in cui l'essere si volge via dall'evento della verità come si è manifestato nel passato e si consegna all'oblio¹. La mia idea è che ci muoviamo nella Rete

¹ Vedi M. Heidegger, *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; Id.,

come in un luogo chiuso di implicazioni su cui l'essere umano non ha alcun potere. Un clic, un colpetto, un unico impulso fluttuante, un'unica informazione in codice e tutto è collegato, alla fine. Il controllo è continuo, la comunicazione istantanea, l'assuefazione programmata. La modulazione è l'universale. L'imposizione della tecnica, una dismisura dell'essere che richiede ogni cosa come un utilizzabile, non dipende infatti dall'agire del soggetto; il suo comando è il modo del disvelamento dove dell'essere è stata dimenticata anche la consegna all'oblio. Un comando vuoto, rigorosamente formale, che ingiunge soltanto ubbidienza al carattere di impegabilità dell'informazione che passa. E ciò perché nel controllo dell'imposizione provocante del *Gestell* dura ciò che l'essere concede, nonostante la propria sparizione, ossia che nella disponibilità di ogni ente di essere altro da quello che appare si custodisca pur sempre l'*archè* delle cose che sono, l'evento del loro dileguare, la disvelatezza dell'*aletheia*, il medesimo, insondabile ritrarsi della *lethe*, la fonte dell'oblio donde l'acqua pesante del ricordo trova la sua sorgente, l'inabissarsi nella profondità di Ctonia, affinché riaffiori nella superficie di Gaia l'erranza della verità che spiana la via all'errore.

Il lessico che adotto è in uso nel pensiero dell'essere di Martin Heidegger. Ho mutuato le parole e le cose dall'idea che la tecnica sia il compimento della metafisica. Seguirò l'effettualità della cosa, lascerò indietro in questa sede la possibilità che nella fine della filosofia si celi un altro inizio del pensiero. Quel che vedo guardando allo statuto dell'informazione è la dissoluzione della metafisica in scienze autonome, la filosofia che viene rimpiazzata da un nuovo tipo di unificazione rigorosamente tecnica delle scienze: un compito che presenta tale accadimento come l'avvento di un processo di controllo dei dati sulla base di un modello operativo della verità che a ragione è stato chiamato cibernetica. Ovvero una navigazione delle scelte predisposta ad approntare e procurare la visuale su processi comunemente gestibili, in grado di poter assoggettare le scienze dello spirito e l'intero rapporto dell'essere umano con la

Filosofia e cibernetica (1984), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1988; Id., *Conferenze di Brema e Friburgo* (1994), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002. Le pagine che seguono sono un commento alla questione della tecnica in Heidegger. Molto di più di quanto appare nel testo è presente G. Agamben, *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino 2022. Citazioni di poeti si rincorrono lungo le pagine che, a loro volta, scorrono sullo schermo oppure si hanno in mano. La critica concerne invece L. Floridi, *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024.

tradizione della storia ad un codice, tramutando ogni valore in un bisogno incessante di informazioni. Potrei fare il medesimo discorso evocando il gesto kantiano della fondazione della metafisica. Esporre il trascendentale come una fortezza vuota in cui la metafisica, di fronte al progresso inarrestabile delle scienze, si è ritirata al fine di mantenere in qualche modo il suo primato su di esse pretendendo così di limitare e insieme porre le condizioni di possibilità dell'esperienza. Evocare le illusioni che hanno sviato la filosofia prima dalla terra della verità, ingannando con vane speranze la sua ricerca di nuove terre, e del destino che si è compiuto nella rappresentazione del soggetto come nel medesimo posto del re, in cui si è trasferito il regno proprio dell'apparenza, cioè del carattere insopprimibile dell'illusione che ha invaso il campo del sapere occupato dall'analitica dell'intelletto. Raccontare delle scienze che hanno proseguito la loro corsa senza curarsi né di limiti né di fondamenti, e della loro regina, la filosofia prima, che ha dovuto accettare di aver perso ogni controllo sui pretesi sudditi e vassalli. Quindi del noumeno che una volta custodiva la soglia inviolabile della cosa in sé, reale ma a noi sconosciuta, sostituito ora da un algoritmo che acquisisce di volta in volta nell'esperimento una presenza puntuale quanto aleatoria. Ma è un racconto che interrompo sulla soglia dell'inizio prima che una traccia dell'immaginazione trascendentale, come fonte originaria della conoscenza al di là della scissione fra intelletto e sensibilità, spontaneità e ricettività, possa esporre, nell'apparenza inestinguibile della cosa in sé del comando, il puro aver luogo di un pensiero che non pensa nulla, che contempla la sua sola potenza. È alla costituzione ontoteologica della metafisica che io mi rivolgo. Non alla critica della ragione pura. Cerco di capire perché la tecnica è un destino dell'essere. Qual è il problema in gioco nella *cosa* in questione. So che non è questa l'ora di corrispondere alla differenza che si insedia, dall'inizio, nel disvelamento della verità, come pure di seguire il ritrarsi della *Aletheia* nel tempo in cui il dispositivo della tecnica moderna ha effettuato il compimento della metafisica, ed il nichilismo la sua potenza, in un potere che annienta la medesima negazione, dopo aver deposto il reciproco riferimento di essere e nulla che transita sulla soglia dell'ontologia fondamentale. Heidegger pone una domanda decisiva circa la questione della tecnica, tuttavia egli ritiene insufficiente la sua interpretazione strumentale – l'idea che il mezzo sia qualcosa di neutrale ed obiettivo che l'uomo ha sotto-mano per realizzare i suoi propri fini, o se stesso come scopo finale – al fine di comprendere il libero gioco del disvelamento della verità, cioè dell'essere che,

ritraendosi nell'oblio, concede la produzione come causa efficiente del mondo. Egli chiama *Gestell* l'essenza della tecnica che è complementare al darsi della verità dell'essere che si rappresenta nell'epoca dell'immagine del mondo. «L'appello provocante che riunisce l'uomo nell'impiegare come fondo ciò che si disvela, noi lo chiameremo il *Gestell*, l'imposizione»². Una parola difficile da restituire in italiano, un termine che significa letteralmente impianto, ma che Heidegger usa – come scrive Gianni Vattimo in una nota della sua traduzione de *La questione della tecnica* – in un senso peculiare, nella misura in cui ricollega il termine al significato del prefisso “*Ge-*”, inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* che vuol dire porre. Quest'ultima locuzione evoca un dispositivo in opera in tutti gli altri verbi, da “rappresentare” a “produrre”, da “ordinare” a “dar la caccia” e a “tendere insidie”, che sono suoi derivati e che, in quanto tali, sono provocati dalla mobilitazione totale³. Un nome proprio, direi, *Gestell*, in quanto in esso risuona la verità dell'inizio ma come l'imposizione di un comando. E forse anche come una montatura della realtà, un suo impianto sostitutivo, un dispositivo, un regime di informazione, la cattura della Rete. Certamente non una passione di sé originaria, in cui nulla è donato se non il medesimo darsi.

Heidegger scrive questo a chiare lettere: l'essenza del *Gestell* è il pericolo⁴. Un pericolo che diviene estremo dove esso cela esattamente la propria pericolosità, cioè quando la professione di fede della tecnica moderna risponde per dir così all'irriducibile vocazione del *Gestell* a occultare la propria essenza dissimulandosi nella convinzione rassicurante che tutto funzioni, nel momento stesso in cui l'impianto fa sì che i rischi minori che affollano la loro vita rendano ciechi gli esseri umani di fronte al vero pericolo che incombe nel tempo della povertà, in cui è coinvolta l'apparenza inestinguibile della merce, cioè che la montatura della realtà nasconde ai loro occhi come ogni pubblicità che abbia in gloria il progresso sia invece un appello fatale alla distruzione della realtà. Ma è l'intera relazione con la tecnica che si riflette capovolta dove lo sguardo degli uomini è provocato dalla mania della verità che afferra la volontà di potenza del *Gestell*. Gli esseri umani credono di governare e pren-

² M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 17.

³ Ivi, p. 14.

⁴ Ivi, p. 21.

dere a servizio la tecnica come un mezzo a loro disposizione quando, invece, sono essi ad essere presi in carico e gestiti dai dispositivi della tecnica. Sbaglierò. Ma sono ancora gli esseri umani, dove più essi giudicano di volere liberamente, ad entrare nelle disponibilità del fine della tecnica, del fine che non ha mai fine ma che coincide con lo scopo del loro volere, della volontà che vuole se stessa nella misura in cui essa vuole che ogni cosa divenga un oggetto, che l'oggetto divenga un fondo a disposizione della tecnica, cioè che l'ente sia soggetto alla volontà di potenza allo stesso modo in cui la volontà di potenza corrisponde all'imposizione del nulla. Tale è infatti il nichilismo compiuto. La tecnica non può che ubbidire a un comando che ha potere nell'ordine del proprio discorso, in quanto non c'è fine che non sia posto in essere dalla volontà di potenza, la cui produzione si realizza in un campo d'azione da cui è assente ogni scopo al di fuori della disponibilità di ogni ente ad essere esso stesso uno scopo per altro da sé, cioè a diventare fungibile, quindi altro e diverso da quello che è. Mi spiego. Secondo la logica della pubblicità che abbiamo appena evocata, cioè da quando l'essenza della tecnica corrisponde alla provocazione che impiega, il *Gestell* produce il suo stesso occultamento, apparecchiando il mondo come un commercio che reclama i suoi prodotti estraendo magicamente dalla miseria del proprio tempo la fantasmagoria della felicità. Anticipo con un verbo al vocativo la riflessione finale di queste pagine. Sia il cyberspazio un mondo dentro il mondo, un mondo che fa mostra di sé, come un'esposizione universale che è impossibile non visitare dal momento che la navigazione cattura ogni io che pensa attraverso la Rete. Perché l'io è, allo stesso tempo, ciò che è voluto e ciò che vuole nell'affare dell'informazione. Heidegger ha dato una volta un nome alla risoluzione del mondo nell'immagine che la tecnica produce dell'effettualità del reale, rappresentandosi il *Gestell* come un incanto che segue l'epoca del disincanto; e ciò ad opera della dissimulazione intrinseca alla volontà di potenza che nasconde il vincolo originario che lega il potere, in un nodo metafisico, al lavoro dello spirito. Macchinazione è la produzione di un dispositivo che strega la vita, che incatena il corpo che siamo al proprio artificio nella misura in cui attrae il desiderio attraverso la potenza di ciò che gli si oppone come sua inaggirabile proprietà, il talismano di supremazia dell'esperienza vissuta, una potenza che

diventa del tutto estranea alla vita nella misura in cui gli apparati della tecnica assoggettano il vivente alla propria volontà separando la vita da se stessa⁵. La macchinazione della verità è il pericolo estremo del dominio dell'imposizione, la soglia di indeterminazione dell'essere che la tecnica mette a profitto della volontà di potenza, fingendo di servire la realtà quando invece minaccia l'esserci dell'uomo. Quello che resta dell'umanità corre infatti sull'orlo del precipizio, come fosse su un tranquillo sentiero di campagna; parimenti il pericolo che corre distrae il bisogno dell'essere dall'essenza della povertà, dalla potenza inoperosa, dalla potenza che è abito e uso di sé, dalla potenza che non passa all'atto, che ha cura dell'inappropriabile del mondo, dal non avere che il necessario e il non mancare di nulla. Perché è il pericolo cui la tecnica espone ogni ente a negare agli esseri umani la possibilità di raccogliersi nel loro tesoro, di soggiornare nell'*ethos* che rimette la nuda vita alla condizione umana, quindi di rivolgersi a un disvelamento originario dell'essere tale da poter corrispondere all'appello di una verità che libera, che dice di sé nel modo del silenzio, che si rivela nella sconnessione dalla Rete, nella misura in cui offre al pensiero come suo modo di essere soltanto la *pietas* del domandare: la sua possibilità più propria, abitare la terra, dimorare nel tempo e contemplare la ricchezza di una forma di vita.

Ecco gli effetti della macchinazione che la provocazione della tecnica realizza. Da un lato, che il dominio dell'ente in vista della sua riproduzione, imponendosi nella violenza che lo consuma, appaia come il medesimo fare che impiega l'uomo nella guisa di un pezzo di riserva; dall'altro, che la sua produzione in serie, essendo adoperata dalla tecnica al fine di nascondere l'assenza di scopo di un mondo in cui tutto è diventato equivalente e sostituibile, assicuri che l'uomo, nonostante sia inseguito come una preda di caccia sin dentro la tana della propria morte, si possa rivestire orgogliosamente dei panni regali di signore della terra e padroneggiare la tecnica come se il suo dispositivo fosse un'operazione della propria volontà. È una strumentale enfasi del mondo il nichilismo di chi si illude di piegare la tecnica alla realizzazione di fini decisi

⁵ M. Heidegger, *Contributi alla filosofia* (1989), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007. La tecnica come questione della *Machenschaft*, parola che la traduzione italiana ha reso con "macchinazione", appare nella seconda sezione dell'opera. Sono paragrafi decisivi che precedono l'interpretazione del nichilismo come l'epoca in cui l'estrema necessità è l'assenza di necessità, sulla quale il testo ritornerà brevemente tra qualche giro di pensieri.

dal proprio fare soggettivo, nella stessa misura in cui la minaccia della mobilitazione totale che investe, coerentemente alla parola d'ordine della propria imposizione, la produzione del suo artefice e rovescia il comando della volontà nel voluto della propria potenza, espone ed invia l'io che si pensa e si vuole come il soggetto libero del processo di produzione nel pericolo estremo in cui ne va del suo stesso essere. Un pensiero che si finge è la metafisica nel suo compimento. Il ritorno della caverna platonica senza più una via di uscita alla luce. Il simulacro in luogo dell'immagine vera. Una dissimulazione di un luogo chiuso di implicazioni è il fare dell'uomo dove il soggetto viene agito dalla volontà di potenza del mondo. L'effetto involontario è invece che il pericolo in cui l'uomo si caccia, quando è provocato dalla tecnica nella possibilità che più propriamente appartiene al suo essere, non lasci più scampo neppure alla morte. Il supremo riparo nascosto della verità dell'essere è violato senza che nulla opponga resistenza: è la morte dell'uomo, il desiderio di immortalità che si rivolge all'ossessione della propria sicurezza, dove la certezza della rappresentazione si fa beffe dei prodotti che consuma, né comprende l'usura della terra, come non si avvede di camminare sull'orlo del precipizio, acrobata sulla linea d'ombra della natura, "là dove egli stesso può essere preso solo più come 'fondo'"⁶. Non di meno si chiama tentazione di esistere, precipitare nel niente la propria specie, annientare ogni forma di vita, l'eterno ritorno del tempo in cui la volontà di potenza governa il mondo: il pericolo che giunge all'estremo del rischio, la luce di gloria del suo regno che si riverbera sul trono vuoto del potere, accecata dall'illusione di farcela che si spande all'intorno come percezione dell'innocuo sotto l'aspetto delle numerose tribolazioni casuali affrontate.

Il deserto che cresce

L'uomo della tecnica non vive pericolosamente come gli uomini postumi di Nietzsche. Il suo pericolo è collegato a ogni distanza. La sua navigazione in Rete non è del genere che piacque agli amanti dell'avventura, né è analoga alla passione per l'aperto dell'enigma di cui è cenno ogni labile via di fuga nei sommersi campi del mare, la spuma o la ruga che si lasciano alle spalle i marinai che compiono lunghi viaggi, come i tentativi che si offrono in peggio a chi

⁶ M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, cit., p. 21.

salpa di cui Zarathustra racconterà esponendosi al proprio pensiero abissale⁷. L'uomo della tecnica è obbligato all'impronta del controllo direttivo, dell'assicurazione della riserva disponibile imposta dal funzionamento del dispositivo, non può concedersi alla temerarietà della ricerca e del tentativo. Egli passa di curiosità in curiosità. Non ha la vocazione per l'allungo solitario; egli è un gregario, fa la coda per rispondere all'appello del *Gestell*, quasi che il suo ufficio imponesse una servitù volontaria all'esecuzione del proprio comando. Allo stesso modo l'uomo della tecnica non scioglie le ingegnose vele su mari terribili, ma raccoglie l'ordine della volontà di potenza per realizzare la mobilitazione totale del mondo. Egli pone il suo potere e il proprio sapere al servizio della volontà di potenza, come se fosse un pezzo di ricambio e un valore di scambio nel ciclo della produzione e del consumo di informazioni: il dato di un'economia della chiusura metafisica, il cui fine si toglie da se stesso in un nome di una libertà che fa mercato dell'essere, che abolisce ogni scopo, esponendo l'ente nel suo insieme al pericolo estremo dell'imposizione, dove il denaro pare il solo essere che ha amore in corpo.

Ambiguità dell'essenza della tecnica e mistero dell'essenza della verità sono in un divergente accordo. Si richiamano da monti vicini nel pericolo estremo. Quando la sola necessità che vige è l'assenza di necessità, l'imposizione minaccia di travolgere l'uomo nella furia del dileguare e lo espone al pericolo di perdere il suo esserci, il proprio libero favore ad interrogare l'essere⁸. Nondimeno, dove la macchinazione si spaccia per vera ed il disvelamento diviene perfettamente controfattuale si manifesta l'intima, indistruttibile appartenenza dell'uomo all'essere. Certo. In luogo di perdersi in baratri labirintici, l'uomo della tecnica si aggira incurante della cosa nella terra desolata che rifiuta il mondo. Eppure egli corre a precipizio sull'orlo del pericolo e finge di non conoscerlo mentre i veri marinai non amano vivere senza un enigma da sfidare. Sono i due volti della tecnica che si guardano negli occhi sulla nave pirata su cui siamo imbarcati: le condutture intasate da cui rantola l'uomo più brutto, il vendicatore del testimonio, l'assassino di Dio, l'uomo che

⁷ F. Nietzsche, *Così parlo Zarathustra* (1883-85), a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976: il confronto appena accennato è con "La visione e l'enigma". L'impensato è M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.

⁸ Cfr. M. Heidegger, *Contributi alla filosofia*, cit.

ha bandito se stesso da una parte, e le vie che si dipartono dal mercato della pastorale democratica e vanno verso ciò che salva dall'altra, rotte e cammini su cui gli uomini venturi cercano, in mare aperto, il senso della terra.

Conosco le pagine più ardue del *Nietzsche* sulla determinazione del nichilismo secondo la storia dell'essere da poter esprimere l'imbarazzo del pensiero che l'epoca della tecnica provoca nella soglia di indeterminazione del pericolo⁹. Guai a considerare compiuto il destino della tecnica soltanto perché il *Gestell* ha rivelato il presupposto della calcolabilità e della producibilità dell'ente come comprensione di fondo del suo essere. Il volto tremendo della provocazione funge da maschera di una minaccia ancora più inquietante che la macchinazione cela dietro al proprio potere di attrazione: l'obiettivo della dissimulazione. Sono le tante facce dell'informazione che riflettono la morte di Dio a suscitare terrore nella terra desolata. L'organizzazione dei mezzi e l'eterogenesi dei fini. La caduta dei valori e l'ascesi controfattuale del desiderio d'assoluto. Il dispositivo di produzione e la povertà dell'esperienza. Ed ancora, il regime di funzionalità degli enti che dipende dalla loro conformità all'impiego nella produzione e il montaggio di una molteplicità di immagini che stravolge l'essenza del nichilismo; l'astuzia della ragione che perverte il bisogno dell'essere – che si percepisce ancora durante la notte del mondo – nel desiderio dell'assenza di necessità, che converte cioè il rifiuto dell'essere a rimanere assente da quel che appare – rischiarandosi in ogni ente che è – nella necessità dell'assenza di bisogno. Può apparire sorprendente, ma non è l'incanto della tecnica a produrre l'illusione che Heidegger si rivolga al pensiero di Nietzsche, di Nietzsche che del *Gestell* è stato l'addetto al controllo, avendo egli verificato in via sperimentale l'efficacia del comando della macchina e la conformità delle prestazioni alla propria legge, ossia di Nietzsche che è stato l'unico ad aver riconosciuto il pericolo che minaccia l'essenza dell'uomo ed il primo ad aver squarcato il velo di Maya che l'opera della tecnica distende all'intorno nell'epoca del nichilismo compiuto, svelando come il mondo vero finì per diventare favola. È la morte di Dio, una verità tacitamente accettata dal senso comune di cui non tutti misurano e comprendono le conseguenze, a rinfacciarsi all'uomo folle che ne fece l'annuncio, se in nome di Dio, nel giuramento pronunciato sul suo nome, l'umanità ha certificato

⁹ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 808-861.

lungo la sua storia la garanzia del nesso tra il linguaggio e il mondo, tra le parole e le cose¹⁰. Non è il nostro un eterno precipitare, non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla, dove il linguaggio si rivela vacuità ed impostura e la fedeltà alla parola è vanità e spergiuro? E non dobbiamo accendere lanterne nella Rete, ogni mattina del mondo, se soltanto gli algoritmi – e non la parola – sembrano ancora custodire un qualche nesso con il mondo, sia pure nella forma della probabilità e della statistica?

Il *Nietzsche* di Heidegger indica la cosa in questione nel pensiero poetante di *Così parlò Zarathustra* soltanto se il suo dire abissale si ascolta contemporaneamente alla parola della profezia dove Dio resta morto e noi l'abbiamo ucciso. Profeta è l'idiota che non è connesso. La volontà di potenza non precede l'essenza della tecnica; consapevole che l'unico fine del dominio del *Ge-stell* è l'assenza di scopi, insegue essa stessa, per prima, la prospettiva di un accrescimento continuo delle proprie condizioni di stabilità. Parimenti l'oltreuomo non trasfigura il funzionario della tecnica in un tipo ideale; il suo campo di significati è un deposito di materiale esplosivo, se si vuole anche un segnalatore di incendi, o una ancor più efficiente officina di Efesto. Un laboratorio in cui sperimenta, in grande stile, la meccanizzazione della realtà nell'ora dell'ombra più corta, un attimo prima che la bomba divenga signora della terra. La profezia esige l'impossibilità del fine, non scommette sulla consumazione degli scopi, chiama ogni evento a giudizio e non dispensa garbate assoluzioni. Il primo idolo che la sua voce distrugge sono le frasi fatte dell'incanto, l'eco di ritorno della nostra voce, come pure le immagini che si riflettono nello schermo: l'arma più potente dell'imposizione. La parola del profeta si oppone con assoluta franchezza alla coscienza infelice, né va incontro al carattere distruttivo. Vuole prendere per fame il potere del mondo e non nutrirlo di cieche speranze. Nel tempo della povertà, essa coltiva una riserva immemorabile di immagini di vita che non commercia con il mondo. Serba un ricordo che non ricorda niente ma che, di memoria in memoria, gioca contro l'archivio ufficiale del sapere e la macchinazione della tecnica per spezzare le catene della narrazione dominante e denunciare come il lavoro dello spirito, ancor prima di incantare il mondo con l'intelligenza artificiale,

¹⁰ F. Nietzsche, *La gaia scienza* (1882-87), a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977. Al celebre frammento 125 sulla morte di Dio si rivolgono altri passaggi del testo.

trasformi la terra in un fondo di materie prime in via di esaurimento. Profezia non è prevedere il futuro, bensì vedere il presente, e del presente scrutare il buio del contemporaneo, schiudere la porta dell'attimo, lasciare che irrompa la sua attualità, quindi attraversare il tempo che dona la realtà nella sua forma di vita e non cadere nel tempo che scambia la realtà con la sua realizzazione. Il profeta non parla del futuro affinché esso accada come un possibile presente, ma dice del presente quello che nessuno vuole ascoltare, neppure in avvenire: il passato che non è mai stato, il primo inizio come l'altro inizio dell'essere¹¹. La profezia è la luce della sola intelligenza possibile, il *lumen* naturale, il ben dell'intelletto. E Nietzsche grida che il deserto cresce¹². Parole semplici, perché pensate. Parole dove la parola manca. Perché le parole sono soltanto il tempo che resta di un'epoca compiuta che di per sé non ha niente da dire. Parole infedeli che non si confondono con le grandi parole della critica della cultura, né con la menzogna che striscia fuori dalla bocca del più gelido di tutti i gelidi mostri, lo Stato che mente in tutte le lingue del bene e del male¹³. Heidegger le ascolta, ne medita il senso di là dal tramonto dell'Occidente, espone l'enigma nella notte del mondo: come non le lascia rotolare verso il nulla dell'assurdo, così non cattura le loro storte sillabe nella gabbia di acciaio della tecnica. Sparisce ogni segno equivoco dalla loro voce, soltanto lucidità e rigore sulla via del pensiero. Nessuna comunicazione, soltanto una mente sgombra. Egli ha orecchio per una chiamata che viene se non proprio dall'altro inizio, almeno dal lungo passaggio della sua preparazione¹⁴, e comunque non più soltanto dal compimento della metafisica. Nell'attesa non può che rispondere facendo cenno alla discrepanza che suscita sgomento di un divergente accordo:

Il che vuol dire: l'inaridimento è in espansione. L'inaridimento non è la distruzione. L'inaridimento è più inquietante della distruzione. La di-

¹¹ Della necessità di profezia nel tempo della povertà discutono: M. Cacciari, *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004; M. Tronti, *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998; Id., *Cenni di castella*, Cadmo, Firenze 2001. Cfr. anche G. Agamben, *La lingua che resta*, Einaudi, Torino 2024.

¹² La sentenza di Nietzsche: «Il deserto cresce. Guai a colui che favorisce i deserti!» è commentata da M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1971.

¹³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 54.

¹⁴ Sull'ascolto in Heidegger, si veda: J. Derrida, “L'orecchio di Heidegger. Filopolemologia”, in Id., *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari 1991.

struzione accantona soltanto ciò che fino a quel momento è cresciuto ed è stato costruito; l'inaridimento impedisce ogni crescita futura e ogni costruzione. L'inaridimento è più inquietante del semplice annullamento. Anch'esso accantona, e accantona alla fine anche il nulla, mentre l'inaridimento prepara ed estende proprio ciò che crea impedimento. Il Sahara, in Africa, è solo un tipo particolare di deserto. L'inaridimento della terra può andare di pari passo tanto con il raggiungimento di un più alto tenore di vita dell'uomo, quanto con l'organizzazione di una condizione uniformemente felice di tutti gli uomini. L'inaridimento può coincidere con entrambe le cose e circolare ovunque nel modo più inquietante, perché è capace di nascondersi. L'inaridimento non è il semplice diventare sabbia. L'inaridimento è l'eliminazione di *Mnemosyne*, eliminazione che si sta svolgendo a pieno ritmo.¹⁵

La sentenza di Nietzsche non condanna il nichilismo della propria epoca per la decadenza, la distruzione, il minaccioso annichilimento del mondo che esso produce. Non si pronuncia sull'esserci dell'uomo. Ma dà da pensare che al tempo del compimento della metafisica l'uomo non pensi più. Che la scienza non pensi. L'informazione non è la verità sebbene sia opinione comune che essa passi e si rappresenti come tale. L'informazione copre la soglia di indeterminazione in cui verità e menzogna si scambiano le parti senza che la libertà sia a guardia del loro senso e del loro non senso. Essa giudica che la sola riflessione sia sterile. Il deserto cresce perché ci conformiamo all'arte di darcì o di avere ragione. La servitù volontaria ha un'utilità per l'informazione, ma fa un danno alla storia. Essere padrone e gregge nello stesso tempo è il salto di maschera dalla democrazia politica alla pastorale del consenso. Parole d'ordine, in luogo di un esercito mobile di metafore, allineano la verità lungo il fuoco di fila di un discorso che non si contraddice perché non ha nulla da dire. Una fantasmagoria della felicità, ancora estratta dalla miseria del tempo, è la morte di Dio al mercato dei cambiavalue. Un gioco delle tre carte per assuefarsi al governo dell'economia e non voler vedere quel che pure riflette l'annichilimento della *physis* davanti al trono vuoto del regno: il debito del vivente in luogo della speculazione del mondo, il fallimento della scienza dietro l'inganno del tempo, l'impostura della verità sotto l'imposizione del co-

¹⁵ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., pp. 52-53.

mando. La guerra in luogo della pace. Il motore truccato della tecnica. La folle corsa della velocità. La gloria dei suffragi. Apprendisti stregoni che scambiano il dono della memoria con l'algoritmo del successo.

Il corpo e la tecnica

Ritorni *Mnemosyne*, alla fine della storia, nell'età dell'informazione. Sia la titanide evocata da Hölderlin in un frammento ancor prima che in una poesia¹⁶. La figlia del cielo e della terra, amata da Zeus, che, in nove notti, diventa la madre delle Muse: la memoria di un tempo immemorabile. La memoria che non sarebbe tale se non fosse memoria dell'immemorabile, se dimenticasse l'oblio come la propria consegna. La memoria che mai avrebbe luce se in sé non lasciasse apparire la benefica notte dell'indimenticabile nulla nel medesimo archivio artificiale del sapere. Perché è la dimenticanza che si custodisce sempre nel ricordo affinché possa esserci memoria. Non un'incerta facoltà che svanisce con l'età, che ritiene il passato nell'impressione del ricordo, ma il raccoglimento del pensiero che si volge all'indietro, dove l'acqua trova la sua sorgente, alle fonti della *physis* da cui sgorga la poesia; un passo di lupo, che non lascia tracce, nella selva dei simboli e delle analogie, in direzione di quel che si oblia nell'invio dell'essere celandosi alla presenza, oppure un salto nella radura della verità cui l'uomo accede come un segno che nulla indica. Perché sempre viva è quella presenza che non passa nell'assenza o nega l'assenza, ma è assente proprio in virtù della sua stessa perfetta illatenza. Memoria dell'inizio, dell'essere come del nulla, dell'immemorabile, della natura che ama nascondersi, del mito come del *logos*, dove ancora la loro parola corrisponde alla cosa medesima; memoria della *lethe*, memoria della dimenticanza, un ricordo involontario, perché la parola possa avvenire al mondo e non essere soltanto manipolata da un soggetto, penetrata articolata e raccolta da un dispositivo – meno da un concetto –, memoria che mai può dimenticarsi di essere memoria di un oblio. Memoria ancor più necessaria nell'esercizio di chiusura della metafisica, quando l'economia della verità della tecnica investe le proprie categorie sul conto di qualunque altra epoca, come un a priori della

¹⁶ F. Hölderlin, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1987. Cfr. M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.

razionalità strumentale all'assenza di scopi che, sebbene appaia in una determinata fase della storia, opera regressivamente nelle guise di una determinazione trascendentale che attraversa il passato ed afferra la tradizione allineando l'essere stato lungo la via che prepara il suo avvento. Memoria che soccombe nell'assedio che il tempo presente, in quanto eterno ritorno dell'uguale, non porta soltanto al suo passato, ma mette in atto contro l'oblio che della memoria è la parte più viva, in quanto custodisce la possibilità che non si è compiuta. Memoria che si arrende a un dato che non dà ragione del proprio potere, alla fine del tempo, nel tempo del nichilismo compiuto della società dell'informazione, lungo il continuum omogeneo e vuoto in cui l'usura dell'essere raggiunge l'assenza di necessità. Un programma e un'operazione che lasciano cadere in un oblio più profondo di ogni dimenticanza anche l'assenza, la privazione, la potenza di non passare all'atto, la potenza di essere altrimenti, che della *physis* ama nascondere la verità, e della verità rivelare non il comando ma il principio di anarchia, l'*archè* delle "cose che ci non sono", l'inizio che non è mai stato, l'evento dell'essere che dona la parola che può aprire il mondo in luogo della rappresentazione dell'idea che impone l'ordine del proprio discorso e la logica del cominciamento all'origine che non è mai stata¹⁷.

So come l'impiego della tecnica raggiunga la sua perfezione dissimulando, di pericolo in pericolo, la malapianta del nichilismo per sciogliere l'uomo dai vincoli ricurvi, ma niente affatto assoluti, della necessità. Mi si obietterà che non esiste pericolo senza l'incombere di un'inaggirabile necessità. Ma la provocazione della tecnica che muove all'annientamento dell'essenza dell'uomo apre una via di fuga davanti al terrore di guardare la propria morte negli occhi. Non si tratta di ritornare a Parmenide¹⁸, di seguire il sentiero del giorno piuttosto che perdersi in un sentiero interrotto. L'angoscia non mozza ancora il fiato nella situazione spirituale del tempo. Può divergere da sé, il terrore, nel tempo della fine, per effetto dell'esser gettato nella deiezione che allontana l'uomo dall'esserci. Può passare di casa in casa, nottetempo, la paura, e non farci sentire mai al sicuro; può privarsi della sua medesima privazione, la potenza, esprimendo nel suo passare all'atto l'essere che si dice in molteplici modi. Ma della natura che concede il suo libero favore al ribelle che passa al

¹⁷ Vedi G. Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.

¹⁸ Vedi E. Severino, *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

bosco, neppure più l'ombra; soltanto l'ordine del giorno di uno stato di eccezione della legge di natura, tale per cui si è presi dentro pur essendo lasciati fuori, così da potersi sentire a casa propria in un non luogo, scambiando la patologia con la normalità della vita, la sterile curiosità di tutto e per tutto con l'avventura del sapere. E non basta ancora. Potenza della tecnica è negare lo spaesamento che provoca, occultare la morte di Dio nell'idea controfattuale della maschera di Dio, dove un dispositivo richiude il sacro attorno alla sua vittima espiatoria, e ottenebra il divino nella livida luce della violenza fondamentale, catturando la loro esclusione nel proprio bando. C'è che chi ha perso ogni memoria della dimora sotterranea dei morti ed è integralmente in balia della paura e della morte non può rimembrare che umana è solo la vita in cui Gaia e Ctonia, ma anche il mondo e la terra che istituiscono ogni sua opera, come fosse l'arte della vita, restano inseparabili e unite¹⁹. Partecipa della medesima provocazione della tecnica l'impossibilità dell'abitare e l'estensione dello spazio abitabile all'intero pianeta: la città infinita, il deserto che cresce e la buona riuscita dell'azione che favorisce il deserto, che porta avanti il lavoro della devastazione, lasciando ad intendere, il commercio con il mondo, che la fuga davanti al terrore della morte per fare mercato della conquista della terra debba seguire la linea del ritorno a casa “nella vera umanità dell'*homo humanus*”, così da poter presagire, nel tempo che resta, l'impresa e la gloria che ci attende²⁰.

Ritrarsi dalla spaesante apparizione della propria ombra, dove si custodisce la provenienza della *physis*, significa allora diventare ciechi nei confronti del pericolo, dacché il *Gestell* può mostrarsi al mondo risolto nell'immagine della propria pubblicità. Sia il volto più affascinante e terribile della tecnica: verità e menzogna, segreto e pubblicità delle cose, immagini che sembrano realtà e realtà che sembrano immagini, uno schermo come un Giano bifronte che rapisce lo sguardo nel buio del contemporaneo. L'operazione virtuale del suo spettacolo integrato. Vivere il tempo che uccide, quando il vissuto si è allontanato in una rappresentazione. Un ottimismo di facciata che paga a caro prezzo la disponibilità alla produzione e al consumo dell'anima moderna, quando la materia prima e l'energia, che sono sottratte alle profondità della

¹⁹ Vedi M. Heidegger, *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.

²⁰ M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., p. 859.

terra, divengono risorse scarse del commercio con il mondo, la medesima posta in gioco nell'epoca che risolve il mondo intero in una rappresentazione; un salto di maschera della politica assoluta che non ha un alto e un basso, un indietro e un avanti, un interno e un esterno, un fuori e un dentro le linee geopolitiche di ostilità sulle quali seguita a venire notte, sempre più notte, visitate soltanto dal fantasma dell'opera che riaffiora dalla terra rimossa della morte: un *nomos* cui si può dare il nome, senza temere di essere smentiti, di guerra civile internazionale. Ma è un delitto perfetto della realtà che il nichilismo rivendica alla volontà di illusione, piuttosto che attribuire alla volontà di verità la catastrofe della realtà come l'attentato esemplare della propria potenza suprema, il colpo di dadi che fa scomparire il mondo e finge contemporaneamente la sua stessa scomparsa attraverso una profusione di immagini in cui non c'è niente da vedere se non quel che si cela dietro la maschera del morto, cioè che il volto diabolico della tecnica, i tratti del pericolo che la Rete cattura nell'interfaccia di un collegamento privo di tonalità emotive, consista nel presentare le proprie spericolate operazioni come assolutamente prive di pericolo²¹. Nell'assenza di necessità c'è il pericolo di una diversione dello sguardo che distrae gli occhi dal medesimo velarsi dell'essere. La macchinazione seduce la verità, diffonde false notizie sulla condizione di indigenza del tempo facendole passare come la sola verità cui attenersi e adempiere. La sua strategia è la simulazione dell'evento, ma è l'essere ad arrischiarsi al di fuori della protezione, là dove agisce la gravitazione delle forze pure, nel fondamento primo del nostro esserci invece che nel vuoto pneumatico dello spirito assoluto. È stato un grave errore inferire dalla dialettica della totalità la dialetticità dei suoi due elementi costitutivi fondamentali: la natura e l'uomo. Un rischio pensare che l'uomo sia azione, che la sua azione possa essere un niente che nientifica nell'essere, grazie all'essere che nega il nulla che pure gli appartiene²². Soltanto che noi, più ancora che pianta e animale, con questo rischio andiamo, lo vogliamo, come se a proteggerci fosse il nostro essere senza protezione. Si abbandona l'ente al suo destino e non si riconosce più la bellezza dell'essere che si vela. Questo è. La produzione calcolante della tecnica è un

²¹ Vedi J. Baudrillard, *Il delitto perfetto*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996.

²² Cfr. A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

fare che non ha immagine di vita²³. Dove tutto diviene realizzabile, in quanto appare a portata di mano, la potenza passa all'atto bruciando il possesso della privazione. L'avere una mancanza, il potere la propria impotenza di essere, l'abito di ogni *ethos*, il puro e informe soggiacere della *physis* ad ogni forma e ad ogni atto, dove essa è in cammino verso se stessa, si consumano nella morta rappresentazione di un soggetto. Ogni discorso tace. Non è questo forse il sogno della terra della verità, di essere invisibile? Un sogno che si ricorda nell'ora del risveglio, dove non siamo ancora connessi, quando l'invisibile dell'invisibile diviene il visibile. Un segreto lieve che ci conquista nell'intimo, in silenzio, dove la parola sfiora l'indicibile e passa il mistero di ciò che semplicemente è, davanti alla compresenza dei viventi e dei morti: un albeggiare del mondo che si rivolto nell'aperto, verso ciò che deve essere amato – gli avi, i morti, l'infanzia, i nascituri – onde nel più ampio cerchio della *physis*, in qualche luogo di una lontana arcadia, nella terra celeste, in un giardino come in un pascolo, dentro covile o cuna, dove il *nomos* della terra ci tocca, nutrendoci con il suo canto, noi rispondiamo di sì²⁴. Senza un perché, soltanto poiché, ancora una volta, poeticamente abita l'uomo su questa terra²⁵. Certo. Ma veramente poetica è quella forma di vita che, nella propria opera, contempla la propria potenza di fare e di non fare, e trova pace in essa²⁶. L'inoperosità divenga la *poiesis* specificatamente umana che predilige la natura nel suo nascondersi. Il pensiero dell'essere la sua filosofia della *praxis*. Una politica dei mezzi puri, il principio di anarchia, in luogo dell'amministrazione della Rete. L'espressione del passato che non è mai stato come l'avvenire delle nostre scuole o le memorie del primo amore. Nessuna spinta gentile alla navigazione delle scelte, come suggerisce la vita ufficiale e il farmaco somministrato, soltanto una musica del caso nell'abbandono dell'essere. Altrimenti sempre più funesto sarà a chi nasce il dì natale.

Infine il corpo. È un'eredità della fenomenologia che il corpo non sia soltanto un oggetto, una cosa. Cioè che l'uomo non abbia un corpo, ma sia il suo corpo. Il punto è il seguente: che si tratti del corpo altrui, ovvero che si tratti

²³ Vedi M. Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit.

²⁴ Vedi M. Ferrando, *Il regno errante*, Neri Pozza, Vicenza 2018.

²⁵ Accorre un verso di Hölderlin, ma l'intero periodo che precede e gli altri che seguono sono composti da un montaggio di citazioni estratte dalla poesia di Leopardi e di Rilke.

²⁶ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

del corpo proprio non si ha altro modo di conoscere il corpo umano che viverlo, cioè di assumere per proprio conto il dramma che attraversa ogni essere umano e farcene una ragione mentre *ci* portiamo in corpo. Non di meno, quanto più si afferma il carattere originario della proprietà del vissuto, tanto più forte si manifesta nel corpo l'invadenza di un'improprietà²⁷. L'esperienza vissuta del corpo, come la contemporanea esposizione del corpo alla sua improprietà, non ha immediatamente a che fare con il pensiero del corpo o con l'idea del corpo che l'essere umano si forma per riflessione attraverso la distinzione tra soggetto e oggetto elaborata dalla filosofia lungo la storia dell'occidente. E ciò neppure quando il corpo-cosa sarà concepito come organismo, nella modalità oggettivante di un ente privo di intenzionalità di certa scienza biologica. Semmai l'esperienza del corpo – portare il corpo come l'improprietà dell'essere che sono, grazie al quale io sono nel mondo – rivela un modo di esistenza ambiguo, l'aperto del corpo, l'essere il corpo *una cosa e due*. Quasi che il corpo proprio proiettasse ogni volta un'ombra portata che non può essere separata da esso. Voglio dire quanto segue. Chi cerca di pensare il corpo come un fascio di processi in terza persona non può che avvertire quanto queste funzioni non siano legate tra di loro e col mondo esterno da un rapporto di causalità, ma come esse siano tutte esposte, ancor prima che fuse e confuse, in un unico fenomeno: il reciproco istituirsi di corpo e mondo, ovvero il dischiudersi originario di una forma di vita che si custodisce, per così dire, all'ombra della verità, anche dove quest'ultima è compresa come rappresentazione del soggetto oppure è definita dall'invio della tecnica nell'epoca della risoluzione del mondo nella propria immagine. L'evento dell'ambivalenza ontologica del corpo preesiste infatti all'idea di un equivalenza scientifica del corpo, anche per il semplice fatto che senza di essa non si sarebbe mai data quell'apertura di senso a partire dalla quale la ragione può fissare l'opposizione, altrimenti dinamica e tensiva, dei suoi significati in luogo del corpo, e quindi stabilire l'antitesi dei valori in cui si articola la sua logica disgiuntiva: la voce divisa dal linguaggio, l'uomo dall'animale, il vero dal falso, il bene dal male, il bello dal brutto, Dio dal mondo, lo spirito dalla materia, l'anima dal corpo.

È stato merito delle ricerche di Foucault l'aver compreso come il corpo

²⁷ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.; Id., *Creazione e anarchia*, Neri Pozza, Vicenza 2017.

vivente, la sua relazione con il mondo, sia diventato la posta in gioco del potere politico,²⁸ e come al di fuori di una tale ingiunzione politica non si dia alcun campo del sapere. Anche dove Foucault definisce la differenza tra il biopotere moderno e il potere sovrano – sulla base del fatto che far morire e lasciar vivere marca la vecchia divisa del potere sovrano, mentre far vivere e lasciar morire eleva l'insegna del biopotere – si dà che è sempre un corpo ad essere prodotto dalla prestazione sovrana del potere di morte, oppure investito dalla gestione del governo della popolazione. Un corpo disciplinato, ovvero normalizzato ancor prima che represso ed impedito. Decisivo è che la definizione di questi concetti si dia sempre attraverso delle scissioni, nelle quali uno degli elementi separati viene respinto al fondo e posto in tal modo come fondamento negativo. È in un tale processo di separazione, infatti, che si configuran le macchine o dispositivi bipolarì attraverso i quali si costituiscono le diverse sfere dell'esperienza umana, in cui il corpo è contemporaneamente incluso ed escluso dalla città: la macchina biopolitica che separa il *bios* (una forma qualificata di vivere di un singolo o di un gruppo) dalla *zoe* (il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi – animali, uomini, dèi); la macchina antropologica che separa e articola *phonè* e *logos*; la macchina governamentale che articola sovranità e governo e, infine, la macchina mediatica che evoca, ma come in una soglia di indeterminazione, il vivo e il morto, la presenza e la sua virtualità, l'immagine e lo spettro. Ma di questo un'altra volta²⁹.

Il corpo e la tecnica è la questione della cosa, la loro relazione il problema da pensare, se è ancora possibile pensare nell'età della tecnica³⁰. Cioè se il pensiero sia opera della mano. Della mano che precede qualsiasi idea; della mano che ha accesso all'ambito originario dell'essere. Della mano che affida il pensiero all'analogia laddove le dita lo offrono al calcolo, alla computazione, in quanto esse sono numeriche, digitali. C'è una pagina di un grande romanzo del Novecento, *Underworld*, che si interroga circa il cyberspazio se esso sia una cosa dentro il mondo o il suo contrario, e su come si possa essere certi di qualcosa, sicuri, nel luogo del delitto perfetto che l'informazione compie della

²⁸ Vedi M. Foucault, *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1976.; Id., *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.

²⁹ Cfr. G. Agamben, *Homo sacer*, cit.

³⁰ Il confronto andrebbe fatto con J.-L. Nancy, *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.

realità³¹. Una sua libera *mimesis* è necessaria per la profezia inascoltata del tempo che resta dove il mondo è un mucchio di rifiuti gettato a caso nella storia. La parola che appare nel luccichio lattiginoso e argenteo del flusso di dati è “pace”. Una parola di cui si può rintracciare l’origine, lo sviluppo, il primo uso conosciuto, il passaggio da una lingua all’altra; una parola che puoi chiamare in mille lingue e dialetti vivi e morti, e che puoi seguire attraverso i tunnel sotterranei delle sue radici ancestrali. *Pace*. Un’unica parola serafica che nulla indica, cui manca la cosa del pensiero, come disse Platone da qualche parte. Sì, tutto è collegato. Tutto il sapere umano è raccolto e collegato, ipercollegato: questo sito porta a un altro, questo fatto rimanda a un altro, e poi un tasto, un click col mouse, una parola di identificazione, e si è in un mondo senza fine. Come una indisturbata divinità la tecnica rilascia una parola estatica, un’immagine in forma di parole, quindi la sua scomparsa, la scomparsa di un *logos* che è epifanico quanto il *mythos* che produce il proprio annientamento. Il linguaggio tecnico si determina invece sulla base di una mera comunicazione di segnali, un’informazione che a sua volta comprende con la massima velocità possibile connessioni continue – quasi che la parola diffusa sullo schermo abbia tolto i confini senza vergogna – e l’anima, che un giorno abitava il segreto della sua interiorità, si fosse nel frattempo esteriorizzata come la pelle rovesciata del serpente. Certo è possibile, oltre che facile e fatale, fare un click perché si manifesti e si dematerializzi un mondo. E ciò perché tutto è connesso, perché nessuno abita più la distanza o la vicinanza tra e dei luoghi. Ma laddove tutto il sapere umano è raccolto, articolato e penetrato, il mondo non può che essere una sola rappresentazione, apparire senza inizio e senza fine, divenire cioè una *mostra*, uno spettacolo, un’esposizione pubblicitaria di cui siamo insieme il creatore, lo spettatore e la merce. Ciò che io sono è un corpo, il corpo che abito, ma anche la primizia, la merce ancora più rara del vecchio tavolo che io porto al mercato, la cosa sensibile e ordinaria, di cui parla Marx, tra geroglifici e stregonerie, un corpo esposto al pericolo della tecnica che si trasforma in una cosa sensibilmente soprasensibile, un corpo toccato, catturato, rifatto, perso e ripreso da un unico impulso fluttuante, da un’unica informazione in codice; un corpo colto da una sequenza su

³¹ D. DeLillo, *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Einaudi, Torino 1999. Questa parte finale del testo è una libera trasposizione dell’ultima pagina del capolavoro dello scrittore americano.

uno schermo un po' meno tetro, ma altrettanto fantasmatico, dell'involucro che mi riceverà quando non sarò altro che la mia sola vera immagine, la prima immagine, l'immagine del proprio me stesso morto che viene a prendermi senza un preavviso, un'informazione, una parola di identificazione³². Forse che andare in Rete sia gettare un occhio nel sepolcro, prima ancora che mettersi a testa in giù e sgomitolare dalla propria testa di legno dei grilli più mirabili che se si cominciasse spontaneamente a ballare? Resta allora che dove la logica disgiuntiva della macchina antropologica è in stato di arresto e il corpo che porto si scioglie dal dualismo dei suoi valori – cioè quando il vero e il falso, il bene e il male, il bello e il brutto, ma anche lo spirito e la materia, l'anima e il corpo, entrano in una zona grigia di indifferenziazione mimetica ma non lasciano la presa e cadono insieme – le passioni che afferrano il corpo non trovano più un oggetto nella Rete: sono passioni negative, tristi, indifferenti, rivolte ad un anonimo altro dalla negazione che annienta, sospinte dalla furia del dileguare, dalla violenza che ascende agli estremi, dalla sola violenza che, in assenza di un oggetto reale, dati cause e pretesti, può spazzare via qualsiasi cosa e culminare nell'odio. Non lontano dallo schermo, ma fuori dalla Rete, nella grana del legno della scrivania viva nella luce, nel tenore denso e vissuto delle cose, delle cose che chiedono di essere viste e mangiate, come la polpa ancora attaccata a questo torsolo di mela, c'è la parola che diffonde il desiderio, che annoda il piacere alla gioia, attraverso la distesa viva della città oltre i ruscelli sognanti e i frutteti, fino alle colline solitarie. *Pace*. La parola che è soltanto una sequenza di impulsi sullo schermo, ma che riceve il suo senso di serenità e contentezza, come il suo sussurro di riconciliazione, fuori nella strada. Una parola che significa accordo o trattato, ma anche riposo, il senso di un silenzio calmante, un saluto, salve o addio; una parola che porta il valore del tocco che unisce, che dona il contatto in assenza di rappresentazione. La sola parola del tempo che resta. Prima che sia tardi.

³² Cfr. K. Marx, *Il capitale. Libro I* (1867), a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024. Il riferimento è al carattere di feticcio delle merci e al suo arcano.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., *Homo sacer. Edizione integrale 1995-2015*, Quodlibet, Macerata 2018.
- , *Creazione e anarchia*, Neri Pozza Vicenza 2017.
- , *L'irrealizzabile*, Einaudi, Torino 2022.
- , *La lingua che resta*, Einaudi, Torino 2024.
- BAUDRILLARD J., *Il delitto perfetto*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina, Milano 1996.
- CACCIARI M., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.
- DELILLO D., *Underworld*, trad. it. di D. Vezzoli, Einaudi, Torino 1999.
- DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, a cura di M. Ferraris, Laterza, Bari-Roma 1991.
- FERRANDO M., *Il regno errante*, Neri Pozza, Vicenza 2018.
- FLORIDI L., *Filosofia dell'informazione*, Raffaello Cortina, Milano 2024.
- FOUCAULT M., *La volontà di sapere*, a cura di P. Pasquino e G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1976.
- , *Sorvegliare e punire*, trad. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976.
- HEIDEGGER M., *Saggi e discorsi* (1954), a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- , *Filosofia e cibernetica* (1984), a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 1988.
- , *Conferenze di Brema e Friburgo* (1994), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2002.
- , *Contributi alla filosofia* (1989), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007.
- , *Nietzsche* (1961), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1994.
- , *Che cosa significa pensare?* (1954), trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano 1971.
- , *Sentieri interrotti* (1950), a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *La poesia di Hölderlin* (1981), a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 1988.
- HÖLDERLIN F., *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1987.
- KOJÈVE A., *Introduzione alla lettura di Hegel* (1947), a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996.

MARX K., *Il capitale. Libro I* (1867), a cura di R. Fineschi, Einaudi, Torino 2024.

NANCY J.-L., *Corpus*, trad. it. di A. Moscati, Cronopio, Napoli 2004.

NIETZSCHE F., *Così parlo Zarathustra* (1883-85), a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1976.

—, *La gaia scienza* (1882-87), a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1977.

SEVERINO E., *L'essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982.

TRONTI M., *La politica al tramonto*, Einaudi, Torino 1998.

—, *Cenni di castella*, Cadmo, Firenze 2001.

La cura come questione filosofica. Genealogia di genere per un concetto scomodo

ELETTRA STIMILLI¹

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2400>

ABSTRACT

La cura riguarda un ambito della condizione umana che appare marginale nel discorso filosofico, in gran parte inesplorato dai suoi principali esponenti, ma centrale nella definizione della filosofia sin dai suoi albori e, non a caso, riemerso nel XX secolo nel momento della sua crisi.

Cosa c'è in gioco per la filosofia quando si parla di cura? Nel tentativo di rispondere a questa domanda, la prima parte del testo è dedicata al lavoro sulla cura svolto dal pensiero e dalle pratiche femministe, grazie al quale ciò che era nascosto è emerso e si è rafforzato. Nella seconda parte del testo, esaprovo due importanti analisi filosofiche della cura sviluppate nel XX secolo da Martin Heidegger e Michel Foucault, al fine di delineare alcune riflessioni critiche in vista di una nuova articolazione filosofica della cura.

Care concerns a domain of human condition that appears to be of minor importance in philosophical discourse, largely unexplored by its leading representatives, yet central to the definition of philosophy since its inception and, not coincidentally, reemerging in the twentieth century at the moment of its crisis.

What is at stake for philosophy when we talk about care? In an attempt to answer this question, the first part of the text is devoted to the work on care carried out by feminist thought and practices, thanks to which what had been hidden has emerged and been strengthened. Then, in the second part of the text, I examine two important philosophical analyses of care developed in the twentieth century by Martin Heidegger and Michel Foucault, in order to outline some critical reflections with a view to a new philosophical articulation of care.

¹ Elettra Stimilli è professoressa associata di Filosofia Teoretica presso La Sapienza Università di Roma.

È stato il pensiero femminista, negli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, a dar voce a quanto era rimasto non detto relativamente a ciò che oggi intendiamo con attività di cura. In particolare, il femminismo marxista ha condotto una critica dell'economia politica alla luce del valore delle pratiche di cura che, in questo contesto, vengono qualificate in rapporto al lavoro. È a partire da questa prospettiva che emerge una verità a lungo celata anche dai maggiori teorici marxisti: l'arcano dell'accumulazione capitalistica presuppone l'“arcano della riproduzione”, per secoli occultata, naturalizzata, svalutata¹. I rapporti capitalistici di produzione implicano l'assoggettamento della funzione riproduttiva alla produzione della forza-lavoro e i corpi femminili, reclusi e resi invisibili, sono stati concepiti come meri “mezzi di riproduzione” nello sfruttamento della forza-lavoro come “mezzo di produzione”². Una contraddizione di fondo viene così alla luce anche nel pensiero di Marx, che lascia nell'ombra l'accumulazione originaria connessa allo sfruttamento delle attività di riproduzione della vita³.

Fondamentali a questo proposito sono state le analisi sorte dall'incontro fra autrici italiane e americane, come Leopoldina Fortunati, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici e Selma James⁴. Nei loro lavori non solo emerge l'assoggettamento della funzione riproduttiva dei corpi delle donne alla produzione della forza-lavoro, ma soprattutto viene svelata la disparità non dichiarata e non negoziata, ma esistente, tra il valore immesso dalla forza-lavoro nella merce e il suo prezzo sul mercato. Il punto fondamentale di queste analisi è che il processo di valorizzazione della merce attraverso il denaro rende invisibile il lavoro di riproduzione e di cura normalmente a carico delle don-

¹Cfr. almeno L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.

²C. Arruzza, T. Bhattacharya e N. Fraser, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it. di A. Prunetti, Laterza, Roma-Bari 2019, pp. 24-25.

³Cfr. C. Arruzza, *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010; C. Arruzza e L. Cirillo, *Storia delle storie del femminismo*, postf. di Tatiana Montella, Alegre, Roma 2017, pp. 117-122; L. Chistè, A. Del re, e E. Forti, *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, postf. di G. Bonanno, G. Di Matteo, G. Meraviglia e B. Mura (Non Una di Meno Padova), Ombre Corte, Verona 2020.

⁴Cfr. M. Dalla Costa, *Potere femminile e sovversione sociale, con «Il posto della donna» di Selma James*, Marsilio, Padova 1972; L. Fortunati, *L'arcano della riproduzione*, cit.

ne; laddove il denaro non è solo strumento di reificazione e mercificazione del lavoro ma, in quanto istituzione sociale, risulta anche un mezzo di riconoscimento sociale.

Nel 1972 nasce la campagna internazionale *Salario per il lavoro domestico* (*Wage for Housework*) promossa dal Collettivo femminista internazionale. L'obiettivo di questa mobilitazione è quello di denudare la forza politica contenuta nella richiesta di un salario per il lavoro domestico, attraverso cui si rende possibile evidenziare le differenze fondamentali tra il lavoro di riproduzione sociale, naturalizzato nel corpo delle donne, e gli altri tipi di lavoro.

Uno dei primi obiettivi polemici della campagna è costituito dalle rivendicazioni salariali promosse dalla sinistra storica, che non ha fatto altro che assumere il salario come spartiacque tra lavoro e non-lavoro, tra produzione e natura parassitaria, tra potere e mancanza di potere. La richiesta politica del salario al lavoro domestico è dunque anche espressione di un rifiuto totale di questa logica. È il gesto estremo per rendere visibile il “lavoro non visibile” di cura senza il quale lo stesso processo di valorizzazione del capitale non esisterebbe. Se la famiglia nucleare eterosessuale è l'istituzionalizzazione del lavoro non salariato, premessa imprescindibile della divisione capitalistica del lavoro, l'opposizione femminista alla divisione tra il lavoro improduttivo e il lavoro produttivo, tra il personale e il sociale, tra il privato e il pubblico, tra l'impopolitico e il politico non è solo il modo per contrastare l'asservimento che ha origine nella casa; ma esprime anche l'urgenza di denudare le premesse unilaterali su cui si fondano le cosiddette forme di convivenza civile delle democrazie occidentali, terreno di sviluppo dei rapporti capitalistici di produzione.

Non è un caso che l'idea del salario per il lavoro domestico sia stata ripresa in altri termini negli ultimi anni e trasformata dal movimento femminista Non Una Di Meno, a partire dall'urgenza di affrontare l'effettiva possibilità di una redistribuzione della ricchezza e l'esigenza di porre un limite alla forma di sviluppo economico dominante che si vorrebbe illimitato. L'incompatibilità essenziale tra un pianeta finito e una forma di organizzazione socioeconomica basata sull'espansione continua della produzione e del consumo, oltre che sullo sfruttamento tendenzialmente illimitato delle risorse, è ormai sotto gli occhi di tutti. Premessa indispensabile di questo processo è una forma peculiare di naturalizzazione di tutto ciò da cui si attinge, e la sua riduzione a una condizione totalmente spoliticizzata di passività e scarsità.

Uno dei presupposti fondamentali da cui parte questo discorso è che la di-

visione sessuale del lavoro di cura è una forma generale di sfruttamento all'origine delle dinamiche di potere che continuano a essere perpetrare, se pure in forme diverse rispetto al passato. I corpi delle donne sono i mezzi privilegiati per lo sviluppo di questo processo proprio in quanto “mezzi di riproduzione”, “macchine” per la conservazione della specie, “terreni naturali” la cui “recinzione” ha segnato un capitolo imprescindibile nella storia dell’“accumulazione originaria”⁵. Se “il lavoro domestico è uno strumento, anzi lo strumento fondamentale, della riproduzione”⁶, l’istanza di un rivolgi-mento globale non può non mettere al centro questo ambito in quanto attività imprescindibile della riproduzione sociale e, quindi, dimensione potenzial-mente alternativa rispetto alle dinamiche dominanti per lo più elaborate in epoca moderna.

Se infatti è con la modernità che il lavoro è diventato l’attività mediatrice tra la vita privata, individuale, e quella pubblica, collettiva, fornendo la chiave di accesso privilegiato alla cittadinanza, per le femministe marxiste si tratta allora di denudare il meccanismo perverso legato al salario che ne costituisce il mar-chio. Perché solo il lavoro pagato risulta essere lavoro. Il fatto, cioè, che solo il lavoro che abbia un prezzo possa essere realmente considerato un lavoro, dal momento che può essere valutato, è ciò che consente di escludere come non-lavoro tutte le attività che non hanno un corrispondente monetario e quindi non hanno valore⁷. In gioco sono proprio le pratiche connesse alla cura della vi-ta, le mansioni eseguite per assicurare la sussistenza individuale e collettiva.

Un passaggio fondamentale è, dunque, rimasto celato nella narrazione che l’epoca moderna ha dato di sé: nel momento in cui la dimensione economica, nel mondo antico connessa alla mera sopravvivenza biologica, ha acquistato valore politico ed è entrata a tutti gli effetti a far parte della vita pubblica, le attività “economiche” di riproduzione e di cura hanno continuato a identifica-re il dominio privato della casa. Di qui la necessità politica, per il femminismo, di identificare tali pratiche con quell’ambito che la modernità ha considerato

⁵ S. Federici, *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, pref. e cura di A. Cur-cio, Ombre Corte, Verona 2018; Ead., *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, De-ribeApprodi, Roma 2020, pp. 21 e sgg.

⁶ Ivi, p. 53.

⁷ Cfr. S. Burchi e T. Di Martino (a cura di), *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Iacobelli, Guidonia 2013.

“lavoro”, per dar valore politico a ciò che non ne aveva mai avuto.

Resterebbe comunque un che di impensato, che la tradizione occidentale (maschile) ha lasciato nell’ombra, dando piuttosto priorità a definizioni coerenti con le forme di potere che ha inteso conservare. Se, per riprendere la distinzione che Hannah Arendt ha delineato sulla scia di Aristotele, si può dire che il lavoro, l’opera e l’azione siano i tre ambiti che hanno caratterizzato la *vita activa* in Occidente, la dimensione della cura non solo è rimasta esclusa, ma per essere riconosciuta sembra che possa essere inglobata solo in ciò che è già noto, come il lavoro, appunto.

Di qui, ad esempio, la critica alla teoria marxiana del plusvalore mossa da alcune tra le maggiori esponenti del femminismo materialista, che si è sviluppato in Francia all’inizio degli anni Settanta del secolo scorso, di cui il saggio *L’ennemi principal* di Christine Delphy può essere considerato il testo fondativo⁸. Per Delphy il plusvalore è una teoria in grado di mettere in luce i meccanismi di sfruttamento del lavoro salariato, ma non funziona se applicato all’economia domestica. Qui è in gioco un lavoro gratuito, che presuppone rapporti patriarcali di potere: un’attività che si vorrebbe donativa e costante ma che, in realtà, chiama in causa una forma peculiare di implicito, infinito e intimo indebitamento. Si tratta di un debito che, per essere smascherato, non può essere semplicemente ricondotto alle dinamiche salariali.

Emerge allora che le attività in gioco in questo dominio non possiedono un ambito autonomo di definizione nel discorso dominante. Risultano piuttosto dagli eccessi di ciascuna delle dimensioni già codificate, rendendo di fatto manifesta la difficoltà in cui si trova chi, alla ricerca di un terreno adeguato di analisi, non voglia tener fede alla separazione tra i vari campi della sfera pratica elaborati nel discorso che ha prevalso in epoca moderna, come il lavoro, l’opera e l’azione, per restare agli ambiti definiti da Arendt.

Non è un caso allora che, dall’inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, negli Stati Uniti si sia sviluppato un nuovo campo di ricerca e di sperimenta-

⁸ C. Delphy, *L’ennemi principal*, vol. I: *Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 2013; Ead., *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. it. e cura di D. Ardilli, ombre corte, Verona 2020.

zione attraverso cui la cura ha acquisito autonomia e credibilità⁹. È stata, in particolare, Carol Gilligan ad affermare l’“etica della cura” come dimensione *differente* rispetto alla morale “universale” di stampo maschile, in quanto volta alla tutela delle relazioni e degli affetti. Attribuendo specificamente alle donne il primato dell’etica della cura, contro l’ordine patriarcale Gilligan propone di accogliere “la prospettiva femminile all’interno della concezione dello sviluppo morale”¹⁰, ma in questo modo apre anche a una deriva essenzialista, che finisce per assolutizzare e naturalizzare la differenza femminile. Non è un caso che un *maternal thinking* si sia ispirato alla sua proposta, declinando l’etica della cura nei termini esclusivi di una dimensione materna¹¹, che ri-conduce una presunta vocazione “naturale” all’altruismo e alla dedizione, a un essenziale stato di maternità che caratterizzerebbe la condizione femminile. L’identificazione dell’etica della cura con una supposta “moralità femminile” finisce per confinare, a sua volta, questa dimensione in una sfera privata totalmente neutralizzata e neutralizzante rispetto a ogni suo possibile significato sociale e politico.

Contro questa posizione è intervenuta in particolare Joan Tronto. La sua proposta è stata quella di abbattere i confini che, insieme all’esclusione delle donne dall’ambito pubblico, hanno anche marginalizzato la cura depotenziandone la funzione sociale ed eticamente innovativa¹². Per Tronto, mettere in discussione il limite tra pubblico e privato, su cui si fondano le democrazie occidentali, vuol dire sottrarre la cura all’ambito limitato che la connette ad attività minori, a funzioni sussidiarie e pubblicamente irrilevanti. Dal suo punto di vista, la cura va piuttosto riconosciuta come condizione costitutiva dell’esperienza umana. “La cura – scrive Tronto – è per la sua stessa natura una sfida all’idea che gli individui siano interamente autonomi e autosuffi-

⁹ Cfr. C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, Led, Milano 2018; E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

¹⁰ C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.

¹¹ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 255.

¹² J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, trad. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia 2006; Ead., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013.

cienti. Trovarsi nella situazione di avere bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità”¹³.

La vulnerabilità, come strutturale condizione di dipendenza dall’altro, come apertura alla dimensione costitutivamente relazionale della vita umana, è una delle questioni più stimolanti che il dibattito femminista sul tema ha portato alla luce, dimostrando la sua importanza come problema di interesse comune. Particolarmente rilevante in questo senso è il contributo di Judith Butler, che vede nell’essere vulnerabili degli umani la *chance* di un’etica e di una politica non più fondate sulla “violenza” di un soggetto autocentrato, coerente e trasparente a sé stesso, ma sulla “nonviolenza” di una soggettività aperta alla sfida costante che ha origine dall’esistenza dell’altro, dalla sua “intrusione” che viola, decentra e provoca ferite, ma che è al tempo stesso fonte di una relazione imprescindibile, a cui non ci si può sottrarre¹⁴.

Ricondurre la cura alla vulnerabilità significa dunque sottrarla alla visione piattamente diadica nella quale rischia di rimanere soffocata, se connessa alla condizione privata e materna, perdendo così ogni efficacia sul piano pubblico. In questo senso, Tronto propone di svincolare la cura dall’ambito privato per restituirla un “respiro universalistico” che unicamente sembra poterle conferire il potere di incidere sulle sorti del mondo. La cura non è semplicemente una preoccupazione mentale o un tratto del carattere, ma la preoccupazione di esseri umani viventi e attivi, impegnati nei processi della vita quotidiana. La cura è sia una pratica sia una disposizione¹⁵. Di qui l’importanza delle pratiche e del linguaggio ordinario per definire i contorni di un’etica della cura.

Il punto problematico, però, sta nel fatto che, in questo dibattito, nonostante le intenzioni, la cura non emerge mai veramente come dominio autonomo. Si sottolinea piuttosto in essa l’indistinguibilità di momenti già noti. La cura risulta in maniera indefinita come quella dimensione che intreccia cognizione e passione, fin quasi a confondersi con l’azione. Curarsi di qualcosa o di qualcuno significa prestare attenzione, preoccuparsene, ma nello stesso tempo essere in grado di agire, di passare all’azione. Per incidere efficacemente

¹³ J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 153.

¹⁴ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it. di F. Zappino, Notte-tempo, Milano 2020.

¹⁵ J.C. Tronto, *Confini morali*, cit., p. 119.

te nel mondo, la cura risulta la capacità di calarsi attivamente nell'esperienza quotidiana, di farsi impegno costante e concreto, di coinvolgersi emotivamente negli eventi, mettendosi in gioco nelle diverse situazioni in cui ci si trova a intervenire. Implica la determinazione a ottenere risultati e a raggiungere obiettivi senza perdere di vista il percorso seguito per ottenerli. In questo senso Tronto distingue diverse fasi nella cura: quello legato alla valutazione della sua necessità di fronte al richiamo dell'altro (*caring about*, “interessarsi a”), quello che focalizza l'assunzione del ruolo (*taking care of*, “prendersi cura”) e quello specificamente attivo e operativo (*care-giving*, “prestare cura”). Viene così sottolineata la sua dimensione pratica.

Se, dunque, nel femminismo marxista le attività di riproduzione vengono fatte risalire alla condizione lavorativa e in questo senso preferibilmente definite oppure messe a tema dal punto di vista del “lavoro”, nel dibattito sull’*“etica della cura”* questo ambito viene piuttosto ricondotto a un’origine morale e connesso all’azione. In entrambi i casi, tuttavia, si tratta di un dominio che rischia di essere fagocitato da dinamiche già note – il lavoro o l’azione – non risaltando nella sua peculiarità.

In entrambe le prospettive emerge la necessità di svincolare le attività di riproduzione e di cura dal dominio privato. L’identificazione della riproduzione con il lavoro operata dal femminismo marxista esprime un’esigenza politica, quella cioè di contrastare lo sfruttamento che la caratterizza, rischiando però di rimanere all’interno di un terreno che lascia immutati i suoi presupposti. L’istanza di rapportare la cura all’ambito etico, che prende forma nel dibattito femminista americano, può finire, invece, per neutralizzare la sua carica critica, se ricondotta all’interno di teorie normative già note, come quelle delle democrazie liberali, in definitiva senza ridiscutere i principi di legittimazione su cui si fondano. In entrambi i casi, poi, si può correre il rischio di perdere di vista gli sviluppi che il fenomeno ha assunto ai nostri giorni.

Proprio in quanto ambito non valutabile in termini meramente quantitativi, la cura è stata infatti pienamente immessa negli attuali processi di valorizzazione estesi a tutti gli ambiti della vita umana, rivelandosi in questo senso un imprescindibile terreno di lotta politica¹⁶. Si è parlato a questo proposito di

¹⁶ Cfr. M. Cooper, *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York 2017.

“femminilizzazione del lavoro”¹⁷. Il lavoro, cioè, è sempre più generalmente diventato simile al lavoro di cura tradizionalmente assimilato alla condizione femminile: sempre più irregolare, meno retribuito, meno riconosciuto, meno associato a diritti e status sociali, considerato meno cruciale per la costruzione delle singole vite; ma anche più relazionale, affettivo, segnato dalla piena disponibilità del tempo e dalla sua plasticità. C’è chi ha visto in questo processo un’intensificazione delle classiche contraddizioni tra produzione economica e riproduzione sociale intrinseche al capitalismo¹⁸. Non c’è dubbio che il capitalismo finanziario globale e neoliberale abbia ridisegnato i confini tra la sfera riproduttiva e quella produttiva; e lo ha fatto nella forma di una “rivoluzione conservativa”, mirando a valorizzare al suo interno l’accesso delle donne alla sfera della forza-lavoro retribuito e disintegrandone il modello familiare classico, funzionale al capitalismo industriale. Tra i maggiori effetti di questo processo sul piano sociale si possono annoverare gli enormi tagli al sistema del *welfare*, su cui si fondava il sistema capitalistico organizzato sul modello dello Stato sociale della metà del XX secolo: un processo connesso alla dismissione delle forme contrattuali garantite. Rischi e servizi sono stati così sempre più trasferiti ai privati, e le attività di riproduzione e di cura sono fuoruscite dallo spazio privato della famiglia per estendersi al mercato del lavoro.

L’aspetto fondamentalmente conservatore di questo processo è quello che Melinda Cooper definisce “la reinvenzione strategica”¹⁹ di una tradizione familiare molto più antica rispetto a quella classica della famiglia fordista, a cui invece continuano a far riferimento ancora oggi con una certa nostalgia alcuni esponenti della sinistra²⁰. Si tratta della riproposizione di un modello legato al

¹⁷ A. McRobbie, “Reflections on Feminism, Immaterial Labour and the Post-fordist regime”, in «New Formations», 2010, n. 70, pp. 60-76; C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.

¹⁸ Cfr. N. Fraser, *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, trad. it. di L. Mazzzone, Mimesis, Milano-Udine 2017; Ead., *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorzando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it. di F. Lopiparo, Laterza, Roma-Bari 2023.

¹⁹ M. Cooper, *Family Values*, cit., p. 21.

²⁰ W. Streeck, “Flexible Employment, Flexible Families, and the Socialization of reproduction”, in *Imploding Populations in Japan and Germany: A Comparison*, F. Coulmas e R. Lützeler (a cura di), Brill, Leiden 2011, pp. 63-95.

diritto familiare di assistenza dei poveri incentrato sulla responsabilità privata, attraverso cui il *welfare* viene trasformato da programma redistributivo in un immenso apparato per controllare le responsabilità familiari private dei meno abbienti, mentre la spesa in deficit viene costantemente trasferita dallo Stato alle famiglie. Attraverso politiche progettate per democratizzare i mercati del credito e gonfiare i valori dei beni, i teorici della “nuova economia domestica”²¹ hanno cercato di tradurre la tradizione delle responsabilità familiari negli slogan del debito privato, facile da ottenere, che è stato così concesso senza troppi problemi alle famiglie disagiate, in particolare alle donne, innescando un meccanismo di indebitamento che, in parte, ripropone dinamiche patriarcali già note, mentre, d’altro canto, è del tutto inedito²².

Se si può dire, allora, che al centro di questo fenomeno ci sia la cura, per secoli dominio invisibilizzato di una forma di lavoro gratuito e oggi paradigma di una nuova riserva di valore per il mercato, ma anche ambito di cui il femminismo ha saputo smascherare i risvolti etici e politici. Fondamentale risulta allora, da un punto di vista filosofico, comprendere che tipo di pratica è qui in gioco, autonoma rispetto al lavoro e all’azione. Ritornare al discorso filosofico come terreno di elaborazione teorica delle maggiori categorie imposte per secoli in ambito sociale e politico può risultare decisivo per poter evidenziare la genealogia di un concetto scomodo, con i suoi punti di emergenza e le sue linee di fuga.

La cura, quando la filosofia entra in crisi

Una riflessione sulla cura emerge nel dibattito filosofico novecentesco come sintomo di un impensato. Ma è anche espressione della crisi della filosofia e dei suoi paradigmi classici, dell’impossibilità di continuare ad adeguarsi alla classificazione di ambiti elaborati dalla metafisica. Basti pensare alla separazione tra teoria e prassi, tra ontologia ed etica, tra *praxis* e *poiēsis*, tra azione e

²¹ G.S. Becker, *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.

²² Cfr. L. Cavallero e V. Gago, *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, trad. it. di N. Martino, ombre corte, Verona 2020. Più in generale per una analisi filosofica della questione del debito mi permetto di rimandare a due miei lavori: *Il debito del vivente*, Quodlibet, Macerata 2011, 2019; *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.

operare tecnico, su cui si è basato il discorso filosofico per secoli. È indicativo che questa separazione venga messa in discussione proprio nel Novecento, quando anche la filosofia entra in crisi. In gioco è la necessità di definire un dominio specifico – non riducibile alla teoria o alla prassi, al lavoro o alla fabbricazione tecnica – che prende il sopravvento, nel momento in cui la ricerca di senso fondata sulle premesse poste dalla metafisica classica perde di credibilità.

È in questo contesto che Martin Heidegger, in *Essere e tempo*, elabora la prima esplicita trattazione filosofica della cura. Un aspetto rimasto forse nell'ombra nella pur imponente ricezione di questo classico del Novecento, o comunque meno valorizzato rispetto ad altri temi più noti.

L'elaborazione heideggeriana della cura risente della carenza del discorso filosofico precedente e non si confronta con gli effetti della sua storia mancata, che emergono solo con le pratiche e con le riflessioni del femminismo. Ma la sua indagine è particolarmente interessante e innovativa, proprio perché la cura (*Sorge*) viene da lui ontologicamente interpretata come struttura fondamentale dell'esserci, di quell'ente, cioè, che noi stessi sempre siamo, in quanto in grado di formulare la domanda sul senso dell'essere. È in questione una critica radicale dell'idea moderna di soggetto che si contrappone al mondo inteso come oggetto. Di qui la necessità di trovare nuove parole che definiscano la posta in gioco: la “cura” indica allora l'essere originariamente aperto dell'esserci al mondo in cui pure si trova già sempre gettato. Una gettatezza che lo espone al suo essere temporale e finito, origine di una vulnerabilità, da cui unicamente può scaturire la sua stessa possibilità più propria.

La cura è dunque la struttura unitaria che caratterizza la condizione umana. Con essa si esprime un'apertura che, per la sua “apriorità esistenziale [...] non introduce il primato del comportamento ‘pratico’ rispetto al teorico. [...] ‘Teoria’ e ‘prassi’ sono possibilità dell'essere di un ente il cui essere deve essere determinato come cura”. Tuttavia, “la cura è ontologicamente ‘anteriore’ a questi fenomeni”²³, in quanto è anche già sempre emotivamente situata. Non esistono, cioè, “comprensione” e “discorso” senza una “tonalità emotiva”. “Comprensione”, “discorso” e “tonalità emotiva” sono le modalità esistentive coessenziali e la cura è “totalità strutturale unitaria”²⁴, ontologicamente ante-

²³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 242.

²⁴ *Ibid.*

riore a ogni comportamento e a ogni circostanza. Essendo situata in modo esistenzialmente a priori, la cura inerisce strutturalmente ad altro.

Questa è la condizione che definisce l'esserci come fattizialmente gettato nel mondo, già sempre inserito in una serie di rimandi e relazioni. La cura risulta così connessa a una dimestichezza prelogica e precategoriale dell'esserci con il mondo, del suo essere già sempre immesso in esso, del suo "essere-nel-mondo". Sono cose quelle con cui, secondo Heidegger, si ha innanzi tutto a che fare nel commercio mondano. Queste tuttavia non si presentano mai come meri oggetti semplicemente contrapposti, ma sono cose "fornite di valore". Per spiegare questa inerenza ontologica del valore alle cose che vengono incontro "nel commercio prendente cura", Heidegger ricorre a una parola affatto neutra, che in qualche modo riconduce l'ambito della cura alla prassi o che ridefinisce alla luce della cura quanto la tradizione ha invece nominato come prassi. "I greci – scrive – usavano un termine appropriato per designare le 'cose': *πράγματα*, ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*πραξίας*). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere 'pragmatico' specifico dei *πράγματα*, determinandone, 'innanzi tutto', il significato come 'semplici cose'. Noi chiamiamo l'ente che viene incontro nel prendersi cura: il *mezzo* (*Zeug*)"²⁵.

La cura risulta così, per Heidegger, all'origine di una dinamica in cui *praxis* e *poiesis* sono indistinte. Le "cose", insieme ai "segni", di cui del resto è pieno il mondo, sono i *mezzi* attraverso cui prende forma una dimestichezza di ciascuno con ciò che lo circonda. Una dimestichezza che "usa e maneggia" e che rende il *Dasein* già sempre in balia di ciò di cui si prende cura, ma che allo stesso tempo gli consente un orientamento nella sua pratica. Il rapporto con il mondo è immediato, intimo. "A causa di questa intimità, l'esserci può perdersi in ciò che incontra nel mondo ed essere assorbito da esso"²⁶. Questo commercio appropriato al mezzo è assorbito dal suo carattere di finalità (da ciò che è "per uno scopo", *Um-zu*), ma in modo pre-tematico, perché esso non è oggetto di conoscenza teorica. In altre parole, il rapporto al mezzo non risponde a una razionalità finale, né si risolve in una logica strumentale; e neppure, d'altra parte, è in gioco in esso un agire separato dalla teoria. Per definire que-

²⁵ Ivi, p. 94.

²⁶ Ivi, p. 103.

sta pre-tematicità tipica del commercio col mondo Heidegger scrive:

Il comportamento ‘pratico’ non è ‘ateoretico’ nel senso che sia privo di visione, e il suo differenziarsi dal comportamento teorico non consiste solo nel fatto che nel primo si *agisce* e nel secondo si contempla, cosicché l’agire, per non rimanere cieco, dovrebbe applicare il conoscere teorico; al contrario il contemplare è originariamente un prendersi cura, allo stesso modo che l’agire ha un *suo proprio* modo di vedere. Il comportamento teoretico è un limitarsi a contemplare, senza visione ambientale preveggente. [...] [Mentre] [l]a peculiarità di ciò che è innanzi tutto utilizzabile sta nel ritirarsi in certo modo nella propria utilizzabilità, per essere così autenticamente utilizzabile. Ciò con cui il commercio quotidiano ha innanzi tutto a che fare non sono i mezzi per attuare l’opera (*Werkzeuge*), ma l’opera stessa (*Werk*). La cosa da fare è l’oggetto primo del prendersi cura e costituisce quindi l’utilizzabile primario. L’opera raccoglie la molteplicità dei rimandi (*Verweisungsganzheit*), entro cui si incontra il mezzo (*Zeug*).²⁷

Nonostante l’originalità dell’analisi, emerge tuttavia in questo testo la difficoltà in cui si trova Heidegger rispetto a un’evidenza che si impone. Il fatto è che qui è in gioco una dinamica che non può fare a meno di mezzi, senza aderire a una logica strumentale e senza neppure temere la perdita di un senso ultimo rispetto a un commercio imprescindibilmente legato alla quotidianità. La totalità dei rimandi viene da lui implicitamente concepita come un fine da perseguire nella realizzazione di un senso per un trafficare altrimenti anonimo. Tutto viene inoltre reso ancora più complicato dal fatto che entro il complesso di mezzi utilizzabili intramondani si incontrano innanzi tutto “gli altri”.

“L’incontro con gli altri ha luogo nell’*ambientalità* mondana”, ma “il mondo” per Heidegger “è già sempre quello che io condivido con gli altri”, è già sempre un “con-esserci”²⁸. Perciò l’ente del con-esserci “non ha il modo d’essere del mezzo utilizzabile”, pur condividendo in una maniera o nell’altra con questo un “*esser per (Sein zu)*”²⁹, una tensione che rimanda alla relazionalità del mondo. L’altro non può essere pro-curato (*Besorgen*) come avviene per i mezzi utilizzabili. Ma è incontrato nel modo dell’aver cura (*Fürsorge*).

Da un lato, la cura risulta dunque, per Heidegger, l’apertura di un’originaria relazionalità. L’esserci non è soltanto un “essere-nel-mondo”, ma già sempre è

²⁷ Ivi, pp. 95-96.

²⁸ Ivi, p. 154.

²⁹ Ivi, p. 156.

anche “essere-con-gli-altri”. Dall’altro lato, però, è proprio in questo contesto che il suo discorso evidenzia più di un’opacità, palesando un certo disagio per ciò che è in questione. Cita alcune forme di cura che coinvolgono gli altri, come il “nutrimento”, il “riposo”, “la cura del corpo ammalato” e “l’organizzazione sociale assistenziale”, la cui “urgenza empirica” secondo lui “deriva dal fatto che l’esserci si mantiene innanzi tutto e per lo più nei modi difettivi dell’aver cura”, vale a dire nei “modi indifferenti dell’esser-assieme”, che “sviano facilmente l’interpretazione ontologica, inducendo ad assumere l’essere-assieme come semplice presenza di più soggetti”³⁰. In questo senso, per Heidegger, i modi dell’aver cura hanno due possibilità estreme, che vale la pena citare alla lettera.

L’aver cura può in certo modo sollevare gli altri dalla ‘cura’, sostituendosi a loro nel prendersi cura, *intromettendosi* al loro posto. [...] Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere, a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura, gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questa aver cura, come sostituzione degli altri nel prendersi ‘cura’, condiziona largamente l’essere-insieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili.

Opposta a questa è quella possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li *presuppone* nel loro poter essere esistentivo, non già per sottrarre loro la ‘cura’, ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l’esistenza degli altri e non *qualcosa* di cui essi si prendono cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e *liberi per la propria cura*.³¹

Il passo è particolarmente problematico, soprattutto per l’ambiguità delle parole utilizzate. L’originaria apertura che definisce l’aver cura come dimensione apriori del con-essere-con gli-altri risulta, per Heidegger, per lo più distorta dalle modalità che caratterizzano “l’essere-assieme quotidiano e medio”. Invece di prendersi cura degli altri, lasciando ciascuno nel suo più proprio poter essere, in questo caso, secondo lui, si tende a prendere il posto degli altri e quindi ad annientare qualsiasi possibilità di autentica appropriazione di sé da parte di ciascuno. A ben guardare, però, sembra quasi che qui la figura hegeliana del servo e del padrone si imponga sul dispositivo della cura. Rapporti di

³⁰ Ivi, p. 157.

³¹ Ivi, pp. 157-158.

potere storicamente determinati – per lo più, per secoli a carico delle donne (che, certo, non si sono “intromesse al posto” di chi hanno curato) – vengono trasfigurati e collocati ad un livello onticamente “inautentico”. Mentre la forma “autentica” della cura, in quanto “poter essere esistentivo”, risulta tale esclusivamente su un piano ontologico totalmente disincarnato.

Salta agli occhi la totale mancanza dei corpi in questa analisi. Sembra, allora, che anche per Heidegger si possa dire quello che Judith Butler e Catherine Malabou sostengono a proposito di Hegel e della figura hegeliana del servo e del padrone: sopprime il corpo mostrando di averne assolutamente bisogno³². La sostituzione “inautentica” dell’altro implica comunque l’insostituibilità dei corpi, che vengono invece a mancare nell’analisi di Heidegger anche sul piano “autentico” della cura.

L’assenza dei corpi dall’analisi di Heidegger sulla cura forse altro non è che il sintomo di un diniego: il diniego che la tradizione occidentale ha lasciato in eredità, la negazione del ruolo imprescindibile dei corpi come strumenti di cura. Una mancanza che è anche espressione del disconoscimento del corpo proprio. La sostituzione dell’altro nella cura “inautentica” descritta da Heidegger sembra cioè l’implicita espressione delle parole che Butler immagina pronunciate dalla voce del padrone e che richiama nel dialogo con Malabou: “che tu sia il mio corpo per me, ma non farmi sapere che il corpo che tu sei è il mio”³³. Un disconoscimento che nasconde anche il diniego del “contratto” alla base di tale relazione (implicitamente descritta da Heidegger quasi nella forma paradossale di rovesciamento dialettico avvenuto, quando cioè il servo risulta padrone); un processo che Hegel invece non dimentica esplicitando i rapporti di forza. In tutti, però, viene meno l’origine “sessuale”³⁴ che ha storicamente determinato le diverse forme assunte da tale contratto, operando una declinazione di genere all’apertura dell’essere-nel-mondo, imprescindibile anche rispetto a un’analisi filosofica della cura.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se non sia proprio l’assenza del

³² J. Butler e C. Malabou, *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017, p. 18.

³³ Ivi, p. 18.

³⁴ Cfr. C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, trad. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.

corpo a originare l'angoscia attraverso cui, per Heidegger, la dimestichezza col mondo viene radicalmente revocata in questione, permettendo anche “la comprensione della totalità originaria dell'essere dell'esser-ci [...] come *cura*”³⁵; permettendo, cioè, di annientare qualsiasi commercio col mondo, di produrre un “nulla di utilizzabilità”³⁶, per svelare la cura come relazione col mondo più originaria in grado di “preparare il *problema del senso dell'essere in generale*”³⁷. La cura risulta così, nella sua analisi, foriera di un senso dell'essere soltanto quando mette a tacere il commercio con il mondo. “La ragione di ciò – per Heidegger – sta nella cura stessa”. Perché “il deiettivo esser-presso ciò di cui si prende innanzi tutto cura nel ‘mondo’ guida l'interpretazione quotidiana dell'esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di quest'ente”³⁸. “La determinazione dell'essere originario dell'esserci deve essere [allora] *strappata* a questo ente”³⁹, quasi strappandolo con “violenza”⁴⁰ dagli altri e dal mondo, che pure originariamente ineriscono all'apertura che lo caratterizza come cura. Perché soltanto nella solitudine e nel silenzio la voce della coscienza si rivela come chiamata della cura al suo originario “essere in colpa”, in quanto “colpevole nel fondamento del suo essere”⁴¹: originariamente manchevole, cioè, di presupposti a cui affidarsi. Anche la cura, allora, “nella sua stessa essenza”, risulta “totalmente permeata dalla sua nullità”, da quel “nullo fondamento che l'esserci, esistendo, ha da essere”⁴². E se la cura, per Heidegger, definisce “l'essere dell'esserci in quanto progetto gettato”, questo, secondo lui, è anche il nome del “(nullo) esser-fondamento di una nullità”⁴³.

Se, da un lato, dunque, Heidegger è il primo ad attribuire esplicitamente un primato ontologico alla cura, tale priorità risulta tuttavia piuttosto problematica. Non è un caso, ad esempio, se, sulla scia della riflessione heideggeria-

³⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 229.

³⁶ Ivi, p. 235.

³⁷ Ivi, p. 230.

³⁸ Ivi, p. 376.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 347.

⁴² Ivi, p. 346.

⁴³ *Ibid.*

na, si sia di recente preferito piuttosto un recupero apparentemente più adeguato dell’“uso” come modalità esistenziale originaria, in cui restano comunque del tutto omesse le questioni poco fa sollevate⁴⁴. Così come restano per lo più irrisolte nelle critiche o nei diversi posizionamenti dei più noti esponenti del pensiero francese post-heideggeriano che, seppure ricchi di conseguenze per i decisivi richiami al corpo e alla differenza sessuale, per molti versi rischiano, a mio avviso, di rimanere interni alle premesse poste da Heidegger⁴⁵.

Cura e filosofia: tracce di genealogie sintomatiche

In *Essere e tempo* è lo stesso Heidegger a far riferimento a una storia del concetto di cura⁴⁶ e a dar conto dei rimandi necessari per risalire alle fonti della sua elaborazione. Se attraverso la definizione della cura Heidegger mira a determinare ontologicamente quell’essere che noi stessi sempre siamo in quanto esseri temporali, ogni affermazione proveniente dalla sua storia, seppure anteriore ad ogni elaborazione filosofica, assume un peso, perché la comprensione dell’essere implicita nell’esserci, secondo lui, si esprime innanzi tutto e per lo più in modalità preontologiche. A questo proposito cita la favola riportata da Igino presumibilmente intorno al II secolo d.C., secondo cui Cura sarebbe la dea da cui avrebbe preso forma “l’uomo (*homo*)”, perché da lei fatto di terra (*humus*) e “*compositum* di corpo (terra) e spirito”⁴⁷ infuso da Giove. Appare qui l’unico riferimento al corpo che emerge nell’analisi di Heidegger rispetto a una dualità non bene articolata. Ad ogni modo, facendo fede a questa testimonianza preontologica si comprende, secondo lui, in che senso “l’essere-nel-mondo [abbia] una struttura conforme all’essere della ‘Cura’”⁴⁸. Perché “il nome gli è conferito, non in vista del suo essere, ma in base a ciò di

⁴⁴ Cfr. G. Agamben, “L’uso dei corpi”, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 1019 e sgg.

⁴⁵ Cfr. J. Derrida, *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991; J.-L. Nancy, *Sessistenza, accompagnato da un frontespizio di Miquel Barcelò*, trad. it. di M. Albertella, il melangolo, Genova 2019.

⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 248.

⁴⁷ Ivi, p. 247.

⁴⁸ *Ibid.*

cui consiste (*humus*)”⁴⁹. Inoltre, sempre stando a questa favola, emerge la costituzione essenzialmente temporale dell’essere che noi stessi sempre siamo. Non è un caso infatti che, secondo Igino, nella disputa tra Cura e Giove sul nome di quello sarà l’essere umano, la decisione spetti infine a Saturno, divinità legata al tempo.

Sulle tracce di una genealogia del concetto di cura, non passa inosservato come Heidegger tenga a dichiarare la fonte da cui ha tratto l’antica testimonianza riportata da Igino. Si tratta di un saggio del 1923 dello storico Konrad Burdach dal titolo *Faust e la Cura*⁵⁰, in cui l’autore si concentra sul finale dell’opera di Goethe, quando, tra le quattro figure femminili che appaiono nell’ultima ora di Faust, c’è proprio l’immagine fantasmatica di Cura: uno spettro che induce Faust a patire un’inquietudine profonda, volta all’estremo richiamo della coscienza. A questo proposito, Burdach parla di un elemento “naturale”, “legato all’essenza (*Wesen*) elementare, alla vita in sé”, dunque non immediatamente riconducibile “alla visione morale [...] che appartiene alla sfera dell’umano”⁵¹. “Nella sua essenza un elemento femminile” – scrive Burdach – in cui sarebbe custodito “il Mistero che il coro mistico annuncia, come ultima parola di Goethe: *Das ewig Weibliche zieht us hinan*”⁵²: l’eterno femminino ci eleva. A questo punto Burdach cita la testimonianza (preontologica) della favola della Cura di Igino come fonte del fantasma che appare nel finale del Faust, traccia mnestica di un femminino naturalmente oblativo ed eterno, che Heidegger al tempo stesso evoca e rimuove.

Quando poi, in riferimento alla “storia del significato del concetto ontico di cura”, risale alle altre fonti a cui ha attinto per la sua elaborazione, in una nota del paragrafo quarantadue di *Essere e tempo*, afferma che il punto di vista adottato nell’analitica esistenziale si è palesato in occasione dell’interpretazione dell’“antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana), in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell’antropologia aristotelica”⁵³.

Com’è noto, nei corsi giovanili che precedono la stesura di *Essere e tempo*,

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ K. Burdach, “Faust und die Sorge”, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte», vol I, 1923.

⁵¹ Ivi, p. 51.

⁵² *Ibid.*

⁵³ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 527, nota 7.

Heidegger si concentra su analisi filosofiche dell'esperienza di vita protocristiana e agostiniana⁵⁴, in cui scopre un modo specifico di vivere la fatticità mondana. Invece di portare fuori dal tempo, l'esperienza del primo cristianesimo intensifica la temporalità, elaborando un rapporto peculiare tra il passato dell'evento avvenuto di Cristo e il futuro del suo imminente ritorno, mantenendo aperta una singolare inquietudine, che Heidegger definisce *Be-kümmernung*, parola che in questa fase utilizza per parlare di cura⁵⁵.

Ma è passando attraverso l'interpretazione della prassi aristotelica⁵⁶ che egli opera una sorta di secolarizzazione a ritroso dell'esperienza cristiana, e il "vivere" viene da lui interpretato in riferimento al verbo *sorgen* ("curare"): l'ambito semantico che recupera in *Essere e tempo* e che segna la sua analisi esistenziale. È in questa fase che elabora la caratterizzazione essenziale della vita come cura, perché in essa *ne va* della stessa esistenza, e la cura emerge al tempo stesso come "preoccupazione" e "dedizione".

L'esperienza fattizia della cura che trova origine nella sua interpretazione del primo cristianesimo viene quindi ripresa in *Essere e tempo*, ma qui Heidegger insiste sul suo carattere premorale e prereligioso. Tuttavia, è centrale la voce della coscienza, che viene da lui definita come chiamata della cura al suo originario essere in colpa nel nullo fondamento del suo essere⁵⁷. Nonostante il suo tentativo di sradicare la matrice cristiana dalla dimensione della finitezza dell'Esserci, così fondata filosoficamente sulla domanda dell'essere, la sua indagine non solo non riesce a mascherare fino in fondo i motivi intimamente cristiani impliciti nell'analitica esistenziale, ma soprattutto si dimostra intenta a strappare l'originaria apertura e relazionalità dell'esserci da qualsiasi effettiva relazione, da qualsiasi vincolo, per assumere la cura unicamente in un "Sé stesso" come nullo e deietto fondamento.

Insieme ad Aristotele ci sono altre fonti dell'antichità pagana menzionate in *Essere e tempo*, ad esempio Seneca, ma stranamente non risulta alcun rife-

⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003.

⁵⁵ Per una ricostruzione dell'origine del concetto di cura in Heidegger cfr. A. Caputo, "La formazione del concetto di 'cura' in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali", in «Logoi.ph. Journal of Philosophy», vol. VI, 2020, n. 15, pp. 98-160.

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017; Id., *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli 1990.

⁵⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 347.

riamento all'*epimeleia* di cui parla Platone. Eppure, stando alla storia mancata di questo concetto, è nei dialoghi platonici che va individuato il primo punto di emergenza dell'elaborazione filosofica della cura. Anzi, si può forse dire che in Platone insieme si palesa il suo inizio e la sua fine. Che ne è dunque della cura in filosofia? E come può la filosofia contribuire ad affermare la cura come comune dominio di riproduzione sociale?

Per una differente genealogia della cura

Nel corso al Collège de France del 1981-1982, intitolato *L'ermeneutica del soggetto*, Michel Foucault elabora una vera e propria genealogia del concetto di cura, volta ad un suo specifico recupero all'interno del discorso filosofico, più che ad un'analisi ontologica come quella proposta da Heidegger in *Essere e tempo*. Di qui la sua decisione di privilegiare un dialogo platonico tutto sommato minore come l'*Alcibiade primo*, in cui questo tema risulta particolarmente rilevante da un punto di vista genealogico. Si può dire infatti che si tratti di una scelta strategica: perché qui è in gioco il ruolo stesso della filosofia, segnato dalla figura di Socrate che Platone ha tramandato.

Rileggendo l'*Alcibiade*, Foucault arriva a delineare un'origine genealogica della filosofia discorde rispetto a quella più nota. In questa lettura, l'*Alcibiade* non sarebbe tanto o soltanto il primo dialogo in cui Platone connette alla figura di Socrate il detto delfico “conosci te stesso” (*gnōthi seauton*). Piuttosto, a guardare con più attenzione, questo è il testo in cui per la prima volta fa la sua apparizione nella tradizione filosofica occidentale un'altra vecchia sentenza della cultura greca, che non ha prevalso, pur avendo mantenuto in maniera nascosta una sua rilevanza e una sua efficacia: si tratta della sentenza lacedemone che contiene il riferimento all'*epimeleia heautou*, alla “cura di sé”⁵⁸.

Ciò che interessa Foucault nell'*Alcibiade* è analizzare come in questo testo le due sentenze arcaiche siano entrambe presenti, tanto da venire continuamente connesse nel dialogo tra Socrate e Alcibiade, a dimostrazione di una loro originaria coesistenza e soprattutto come prova del fatto che la figura del Socrate platonico è più complessa rispetto a quanto la tradizione occidentale

⁵⁸ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 27-28.

ha teso a tramandare, almeno a partire dalla sistematizzazione dei dialoghi da parte dei neoplatonici⁵⁹.

Stando alla testimonianza di Plutarco, Foucault fa notare come il motto lacedemone connesso all'*epimeleia heautou* non faccia riferimento a un'attitudine intellettuale, ma sia piuttosto l'affermazione di una forma di esistenza legata a un privilegio politico, quello cioè di chi può occuparsi di sé in quanto ci sono altri – gli iloti – che coltivano i terreni e lavorano. Tenendo conto di questo riferimento, Foucault interpreta il primo passaggio del dialogo: quello, cioè, in cui le due massime vengono utilizzate (*Alcibiade*, 124a-c) proprio in rapporto alla situazione privilegiata di Alcibiade, che, come è noto, all'epoca in cui si svolge il dialogo era il giovane aristocratico protetto da Pericle. Socrate, secondo Foucault, vuole trasformare questa condizione di privilegio acquisito “in azione politica”⁶⁰. Dopo aver fatto esplicitamente riferimento al detto del fico, ma in una forma che, agli occhi di Foucault, risulta tutto sommato “debole”, Socrate, quasi come un “consiglio di prudenza”⁶¹, cerca di articolare il modo in cui Alcibiade potrebbe mettere in atto questo passaggio: la trasformazione di un mero privilegio in una reale e riconosciuta azione politica. Questo cambiamento richiede cura, una “cura di sé”, che si rivela l'unica *technē* adeguata per operare un mutamento all'altezza della situazione: prima di occuparsi dell'arte di governo, bisogna apprendere una tecnica su sé stessi, quel peculiare esercizio di cura che unicamente può trasformare in azione politica i privilegi di nascita.

Di qui il secondo luogo in cui la massima lacedemone viene ripresa, un passaggio in cui entra in gioco l'importanza dell'educazione, della *paideia* come forma di apprendimento e di cultura, che rende la cura di sé sempre anche apertura a relazioni in cui sono in gioco rapporti di forza, mai lineari o unidirezionali; piuttosto tensioni in cui i soggetti non possono essere passivi anche quando sono sottoposti a dinamiche di potere, come nel caso dei rapporti con un maestro. Per Foucault, ciò che conta in questo processo di formazione è il fatto che “la verità non possa essere raggiunta senza una certa pratica, senza

⁵⁹ Su Socrate e sulle fonti socratiche cfr. G. Giannantoni, *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2020.

⁶⁰ M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 30.

⁶¹ Ivi, p. 32.

un certo numero di pratiche del tutto specifiche che trasformano il modo d'essere del soggetto, che lo modificano rispetto al modo in cui è dato, che lo qualificano trasfigurandolo”⁶². L'intento di Foucault, dunque, è quello di ri-condurre la figura di Socrate all'ambito specifico che, secondo lui, le è proprio; un ambito che emerge dal testo platonico e che Platone stesso in qualche modo tende a tramandare, pur compiendo un gesto decisivo per la tradizione filosofica occidentale: quello cioè di riportare tutte le pratiche proprie della “cura di sé”, a cui il detto lacedemone relativo all'*epimeleia heautou* fa riferimento, all'unica pratica della conoscenza, a quella conoscenza di sé, a cui lo stesso motto delfico *gnō̄thi seauton* fa appello e che egli potenzia, segnando così in maniera indelebile il sapere filosofico.

Emerge tuttavia una questione metodologico-formale decisiva per l'individuazione di ciò che si sta cercando: nel passaggio dalla “cura” alla “conoscenza”, il “sé” risulta l'elemento che esiste sia dal lato del soggetto, sia da quello dell'oggetto dell'attività in gioco. Per Foucault l'*Alcibiade* è la testimonianza di una fase in cui i due ambiti coesistono e il “sé” (*autō to auto*), a cui entrambi fanno riferimento, è il punto in questione, in quanto elemento identico in compresenza: allo stesso tempo, soggetto e oggetto di cura e conoscenza; elemento che rende possibile un'identificazione che non può non passare dal corpo e che scopre nell'anima il soggetto delle sue azioni corporee, senza per questo operare un'irriducibile dicotomia tra i due ambiti (quella separazione che emerge invece nei dialoghi più noti e che porta Platone a vedere nel corpo la tomba dell'anima). Si tratta di una dinamica in cui è centrale “l'uso di sé” (di qui la rilevanza del verbo greco *chrēsthai* e del sostantivo *chrēsis* notata da Foucault). È precisamente nell'uso di sé che l'anima emerge irriducibilmente come soggetto in un atto che non può non passare attraverso il corpo, e in cui l'elemento corporeo non può che essere strumento attivo di un utilizzo che funziona grazie al contributo dell'anima. Un'interdipendenza che si declina nei termini di una cura, in cui l'anima risulta soggetto di azioni corporee. Grazie a questa sua singolare posizione in rapporto al corpo, l'anima – non come sostanza, ma come soggetto – è all'origine di peculiari dinamiche “strumentali” con tutto quanto la coinvolge; movimenti specifici, che verranno non a caso successivamente ricondotti all'ambito di quella *technē tou biou*

⁶² Ivi, p. 46.

in gioco nei testi tardoantichi greci e romani, di cui Foucault si occupa negli ultimi anni della sua vita. Un agire finalizzato alla piena realizzazione della vita senza per questo identificarsi con un suo compimento univoco, coincidendo piuttosto con operazioni strategiche di volta in volta situate, orientate al potenziamento dei mezzi efficaci, piuttosto che ad un loro impiego meramente strumentale o alla loro subordinazione al conseguimento di un fine o di un senso ultimo.

La “cura” risulta allora una tecnica di vita che precede la distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*, e anticipa l’elaborazione della razionalità adeguata a tale differenziazione. Conserva una sua efficacia nonostante l’inversione attuata da Platone tra “cura” e “conoscenza”. Il movimento che è sorto all’interno del pensiero platonico proprio a proposito della cura di sé – di cui la figura di Socrate in definitiva è l’emblema – non sarebbe altro, allora, che quello di recuperare un certo numero di tecniche arcaiche di cura, precedenti alla figura di Socrate, di ordinarle e di subordinarle, attraverso il pensiero socratico, per riportarle tutte al principio delfico del “conosci te stesso”. Per conoscere sé stessi è necessario concentrarsi su di sé; bisogna distaccarsi dal corpo e dalle sensazioni illusorie; stabilire con l’anima un rapporto di immobile fissità, che non lasci alcuna presa agli eventi esteriori⁶³. La riorganizzazione generale compiuta da Platone, che mira a ricondurre tutte le tecniche di sé alla conoscenza, è stata operata precisamente attorno alla figura di Socrate e il dialogo *Alcibiade* risulta per questo fondamentale agli occhi di Foucault non solo per il pensiero antico, ma più in generale per il ruolo stesso che la filosofia ha teso ad attribuirsi nei secoli della sua storia. Attraverso un “atto di forza”⁶⁴, lo spazio dischiuso dalla cura è stato bruscamente occupato dalla conoscenza e la visione ha finito per prevalere sugli altri sensi, affinché si imponesse un movimento di autoriflessione, attraverso cui soltanto il “sé” qui in gioco fosse in grado di riconoscere se stesso come origine di un’indubbiamente trasparente identità.

Nonostante la filosofia abbia non a caso rinunciato a uno spazio adeguato per l’elaborazione di questo concetto centrale per la vita, le società umane continuano ad aver bisogno di cura. Delegare il complesso di esperienze che la ri-

⁶³ Ivi, p. 36.

⁶⁴ Ivi, p. 59.

guardano a una parte specifica di umanità è stato il modo per risolvere la questione, rendendo invisibile quanto non solo è imprescindibile, ma è anche all'origine di capacità in grado di potenziare gli umani. È qui in gioco l'urgenza di elaborare la relazione peculiare che ciascuno o ciascuna intrattiene con il corpo come esperienza di frammentazione senza sintesi univoca, origine di tecniche sempre differenti, punto di emergenza di capacità non univocamente sintetiche del sé, in cui nulla è mai dato come fondo univoco da sfruttare, ma dove la vita sensibile si impone come origine di un senso comune⁶⁵.

Non basta dunque correggere teorie già sperimentate (siano esse la visione marxista del lavoro o il dominio normativo delle democrazie liberali). Se con la cura è in questione l'oppressione femminile e tutto quanto attorno al suo diniego è stato costruito nel discorso occidentale come “eterno femminino”, solo quando saremo in grado di sostenere il nostro comune bisogno e la nostra comune capacità di cura, le stesse divisioni erette attorno a questo concetto mancante verranno meno e avremo la possibilità di rapportarci finalmente alla riproduzione della vita come ad una questione sociale. Le pratiche connesse alla riproduzione della vita rendono vane le separazioni su cui si sono fondate sino ad oggi le nostre comunità. Aprendo a rapporti asimmetrici, la cura non è mai unicamente una forma oblativa, ma implica la necessità di elaborare condizioni di vantaggi reciproci, all'interno di rapporti di forza volti alla rigenerazione, più che alla sottomissione.

Ripensare dal punto di vista filosofico la cura come forma privilegiata di riproduzione sociale vuol dire allora ripensare radicalmente la struttura teorica su cui le società occidentali si sono costituite, vuol dire contribuire a elaborare una nuova determinazione della politica non più adeguata al lessico occidentale (maschile) sin qui tramandato e alle classificazioni attraverso cui la condizione umana è stata definita. Vuol dire dar nuova voce alle donne che hanno preso parte al discorso filosofico⁶⁶. Vuol dire infine rivedere i termini giuridici delle identità che fanno riferimento alle attività di cura, escludendo in maniera esplicita istanze non garantite e differenti forme di coabitazione.

⁶⁵ Su questo mi permetto di rimandare al mio libro *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.

⁶⁶ Cfr. F.R. Recchia Luciani, *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Ponte Alle Grazie, Milano 2025.

Si tratta, in definitiva, di chiedersi: “come possiamo rispondere al disordine essendone parte, rifiutando di essere custodi del già regolato e del già costituito?”⁶⁷. Ripensare la cura implica allora la possibilità di praticare nuove forme di convivenza che possono sorgere solo se la riproduzione viene assunta come dominio comune.

⁶⁷ C.L. Breccia *et. al.*, *Prospettive della cura. Politiche e critiche femministe tra cura e riproduzione sociale*, Effimera ebook #5, Milano 2025, p. 8.

BIBLIOGRAFIA

- AGAMBEN G., “L’uso dei corpi”, in Id. *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018.
- ARRUZZA C., *Le relazioni pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo*, Alegre, Roma 2010.
- ARRUZZA C. e CIRILLO L., *Storia delle storie del femminismo*, Alegre, Roma 2017.
- ARRUZZA C., BHATTACHARYA T. e FRASER N., *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, trad. it. di A. Prunetti, Laterza, Roma-Bari 2019.
- BECKER G.S., *A Treatise on the Family*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1981.
- BOTTI C., *Cura e differenza. Ripensare l’etica*, Led, Milano 2018.
- BRECCIA C.L. et al., *Prospettive della cura. Politiche e critiche femministe tra cura e riproduzione sociale*, Effimera ebook #5, Milano 2025.
- BURCHI S. e DI MARTINO T. (a cura di), *Come un paesaggio. Pensieri e pratiche tra lavoro e non lavoro*, Iacobelli, Guidonia 2013.
- BURDACH K., “Faust und die Sorge”, in «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistes-geschichte», vo. I, 1923.
- BUTLER J. e MALABOU C., *Che tu sia il mio corpo. Una lettura contemporanea della signoria e della servitù in Hegel*, a cura di G. Tusa, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- , *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, trad. it. di F. Zappino, nottetempo, Milano 2020.
- CAPUTO A., “La formazione del concetto di ‘cura’ in Heidegger (1919-1926). Fonti, stratificazioni, scelte lessicali”, in «*Logoi.ph. Journal of Philosophy*», vol. VI, 2020, n. 15, pp. 98-160.
- CAVALLERO L. e GAGO V., *Vive, libere e senza debiti! Una lettura femminista del debito*, trad. it. di N. Martino, ombre corte, Verona 2020.
- CHISTÈ L., DEL RE A. e FORTI E., *Oltre il lavoro domestico. Il lavoro delle donne tra produzione e riproduzione*, postf. di G. Bonanno, G. Di Matteo, G. Meraviglia, B. Mura (Non Una di Meno Padova), ombre corte, Verona 2020.
- COOPER M., *Family Values. Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York 2017.

- DALLA COSTA M., *Potere femminile e sovversione sociale, con «Il posto della donna» di Selma James*, Marsilio, Padova 1972.
- DELPHY C., *L'ennemi principal, vol. I : Économie politique du patriarcat*, Syllepse, Paris 2013.
- , *Per una teoria generale dello sfruttamento. Forme contemporanee di estorsione del lavoro*, trad. it. di D. Ardilli, ombre corte, Verona 2020.
- DERRIDA J., *La mano di Heidegger*, trad. it. di G. Scibilia e G. Chiurazzi, Laterza, Roma-Bari 1991.
- FEDERICI S., *Genere e Capitale. Per una lettura femminista di Marx*, DeriveApprodi, Roma 2020.
- , *Reincantare il mondo. Femminismo e politica dei commons*, ombre corte, Verona 2018.
- FORTUNATI L., *L'arcano della riproduzione. Casalinghe, prostitute, operai e capitale*, Marsilio, Venezia 1981.
- FOUCAULT M., *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, ed. stabilita da F. Gros, trad. it. di M. Bertani, Feltrinelli, Milano 2003.
- FRASER N., *Capitalismo cannibale. Come il sistema sta divorando la democrazia, il nostro senso di comunità e il pianeta*, trad. it. di Federico Lopiparo, Laterza, Roma-Bari 2023.
- , *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, trad. it. di L. Mazzone, Mimesis, Milano-Udine 2017.
- GIANNANTONI G., *Che cosa ha veramente detto Socrate*, nuova ed. a cura di E. Spinelli e F. Verde, Bibliopolis, Napoli 2020.
- GILLIGAN C., *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 1987.
- HEIDEGGER M., *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Adelphi, Milano 2017.
- , *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976.
- , *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003.
- , *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, Guida, Napoli, 1990.
- MICROBBIE A., «Reflections on Feminism, Immaterial Labour and the Post-fordist regime», in «New Formations», 2010, n. 70, pp. 60-76.
- MORINI C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, ombre corte, Verona 2010.
- NANCY J.-L., *Sessistenza, accompagnato da un frontespizio di Miquel Barceló*,

- trad. it. di M. Albertella, il melangolo, Genova 2019.
- PATEMAN C., *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, trad. it. di C. Biasini, Moretti & Vitali, Bergamo 2015.
- PULCINI E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- , *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.
- RECCHIA LUCIANI F.R., *Filosofe. Dieci donne che hanno ripensato il mondo*, Ponte Alle Grazie, Milano 2025.
- STIMILLI E., *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.
- , *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011, 2020.
- , *Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015.
- STREECK W., “Flexible Employment, Flexible Families, and the Socialization of reproduction”, in *Imploding Populations in Japan and Germany: A Comparison*, F. Coulmas e R. Lützeler (a cura di), Brill, Leiden 2011, pp. 63-95.
- TRONTO J.C., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013.
- , *Confini morali. Un argomento politico*

FORUM

Recensione a: Silvia Federici, *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo*, D Editore, Roma 2023, pp. 235.

SARA DICHIRICO*

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2244>

* Sara Dichirico è laureata in Filosofia ed è studentessa magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

La risposta teorica e militante al sapere tecno-scientifico contemporaneo che sfrutta, reprime e isola il corpo al fine di renderlo una macchina funzionale agli interessi esclusivi del Capitale, formulata da Silvia Federici in una delle sue ultime ricerche, consiste nell'elaborazione di un contro-sapere che sprigiona le potenzialità e determini l'“espansione” del corporeo. In *Oltre la periferia della pelle* l'autrice, infatti, prendendo le distanze dalla tradizione filosofica dualista di matrice cartesiana e dalla concezione monadica di derivazione leibniziana, e confrontandosi con alcune delle teorie femministe più incisive degli ultimi decenni (come quella performativa di J. Butler), avvia un'indagine che ha l'obiettivo di ridefinire, attraverso l'accostamento alla nozione di *confine*, il significato concettuale e materiale del corpo.

Nel testo, che comprende un'introduzione alla quale seguono quattro sezioni – organizzate in lezioni dal carattere spesso eterogeneo – e una postfazione, Federici, dopo essersi soffermata sul contributo apportato dal femminismo degli anni Settanta nella lotta per la liberazione del corpo della donna, riprende e sviluppa, applicandole al corpo, alcune delle considerazioni già presentate all'interno di una tra le sue più celebri opere. Mentre nel *Calibano e la strega*, infatti, aveva sostenuto che il fenomeno dell'*enclosure* – provocato dallo sviluppo del sistema di organizzazione capitalista – aveva riguardato esclusivamente la demarcazione dei confini dei “campi comuni”, qui la filosofia marxista compie un passo in avanti e sostiene che la pratica di circoscrizione ha coinvolto e continua a coinvolgere anche il *corpo*. Così come le terre, anche i corpi subiscono, quindi, un processo di privatizzazione che – iscrivendo in essi la logica della concorrenza e dell'accumulazione costante – li isola gli uni dagli altri e determina il loro asservimento nei confronti dell'economia capitalista. In questa dinamica, l'autrice sostiene che il corpo subisce un processo di depotenziamento e che la sua espansione – intesa come la condizione che gli consente di muoversi in armonia con il cosmo – viene costantemente ostacolata tramite il controllo della periferia della sua pelle. Il capitalismo, infatti, nel corso del tempo ha stabilito i confini oltre i quali il corpo non avrebbe né dovuto né potuto inoltrarsi e ha tentato con tutti i mezzi di disciplinare i suoi desideri e di incidere le leggi del Capitale sulla sua pelle, per ricavarne un sempre maggiore profitto e una sempre maggiore produttività. I costanti tentativi di annichilimento non hanno impedito però, rivendica l'autrice, ai soggetti mortificati e sfruttati di opporre alle pratiche di do-

minio, nei modi che erano loro concessi, delle forme di resistenza.

Proporre una ridefinizione – sempre in divenire – di un corpo che si ribelli al confinamento, che resista all'oppressione e che attraverso la propria pelle stabilisca con la realtà un *contatto*, una relazione capace di arricchirlo senza uno scambio di merci o denaro, è allora la sfida che l'indagine filosofica di natura critica, materialista e femminista di Silvia Federici ha intenzione di affrontare.

Nell'introduzione, l'autrice contrappone al corpo pantagruelico “che si espande [...] per appropriazione” (p. 15) e che, famelico, ingerisce tutto ciò che gli è consentito ingurgitare, un corpo che tenta, al contrario, di ricostruire le relazioni che il capitalismo ha distrutto nel corso degli ultimi secoli. In particolare, il corpo che ingurgita sino allo stremo replica i meccanismi attraverso cui il capitalismo agisce e manifesta il processo di disciplinamento che viene esercitato a suo danno, mentre il corpo liberato, “danzante”, ristabilisce le connessioni perdute con i diversi territori da cui è circondato – con la terra, con i fiumi, con gli alberi, con gli animali – e riscopre in sé la forza e il coraggio di resistere alle pratiche di addomesticamento che la società contemporanea gli impone, anche tramite l'impiego della strumentazione tecnologica.

È attraverso la convergenza delle pratiche di ri-pensamento, di ricostruzione e di ri-vendicazione del corpo nell'epoca neoliberale che è possibile produrre, allora, la consapevolezza necessaria a modificare le condizioni di esistenza dell'individuo e a contrastare, allo stesso tempo, gli interessi esclusivamente economici del libero mercato. L'individuo, così, riscoprirebbe nella sua carne una forza che il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* avrebbe definito “invulnerabile, inseppellibile”, capace di far “saltare la roccia”, attraverso la quale non solo sia possibile rileggere la storia alla luce dei micro-atti di resistenza che sono stati opposti nel corso del tempo, ma che soprattutto ci renda consapevoli del cambiamento del quale possiamo essere protagonisti. Il terreno a partire dal quale è possibile lavorare per attuare una trasformazione che restituisca dignità e valore al corpo, perciò, non sarà tanto quello discorsivo o performativo (il riferimento polemico esplicito e a tratti, forse, troppo severo, è ad alcuni aspetti delle teorie elaborate da M. Foucault e J. Butler), ma quello che ne studia le condizioni *materiali* di esistenza.

Condurre un'indagine di questo tipo, nonostante la vasta letteratura sul tema, resta ancora necessario in quanto, sostiene Federici nella terza sezione, ogni

cambiamento sociale, economico e politico si esprime attraverso il corpo, che rappresenta quindi per noi “un propellente per la rivoluzione culturale” (p. 134). Questa ricerca, inoltre, si inserisce nel solco di una importante tradizione filosofico-politica di cui Federici rappresenta una delle precorritrici, e le cui strategie rivoluzionarie hanno svolto un ruolo determinante nel progetto di liberazione dall’oppressione. A partire dagli anni Sessanta e Settanta, i movimenti femministi hanno polemizzato, infatti, contro il sistematico sfruttamento che, in particolare, il corpo marginalizzato della donna ha subito nel corso dei secoli, e hanno posto le basi per una messa in discussione delle secolari categorie interpretative del binarismo, del razzismo e del colonialismo con le quali vengono pensati i corpi. È proprio grazie al loro impegno che sono state organizzate su ampia scala le lotte politiche per contrastare il controllo esercitato sulla sessualità e sulla capacità riproduttiva del corpo della donna, il cui studio ha permesso di individuare caratteri inediti del dominio capitalista, come la sua intima relazione con il patriarcato e il suo connaturato sfruttamento del lavoro riproduttivo della donna – in cui l’autrice individua la condizione di esistenza del capitalismo.

Promuovere, infine, uno studio incentrato sull’analisi della struttura sociale dalla quale sono scaturite le idee e le pratiche di circoscrizione del corpo all’interno dello spazio del lavoro *produttivo* e/o *riproduttivo* – per la maggior parte delle donne, entrambi –, consente di comprendere con maggiore consapevolezza e rigore “la crisi che affligge oggigiorno” i corpi e, allo stesso tempo, di individuare nuovi paradigmi interpretativi che li ridefiniscano (p. 134).

Ciò che ha permesso al sistema capitalista di sopravvivere e di continuare ad affermarsi è stato, infatti, proprio lo sfruttamento della forza-lavoro, unica merce che, nel venire utilizzata, non solo non perde di valore ma che al contrario produce altra merce – ragione per cui, aggiunge Federici sviluppando alcune delle tesi già sostenute da Marx, ancora oggi è importante per lo Stato limitare il controllo che la donna esercita nei confronti del proprio corpo in quanto produttrice e custode della forza-lavoro, ad esempio attraverso l’abolizione del diritto all’aborto o attraverso la regolamentazione della maternità surrogata. La forza-lavoro, che esiste solo in quanto “capacità” all’interno dei “corpi viventi”, si trova perciò alla base del fenomeno dell’accumulazione capitalistica.

La percezione comune emersa dalle recenti trasformazioni tecnologiche

nel campo del lavoro sembra suggerire, però, che il corpo si stia liberando dalle maglie del capitalismo in cui era precedentemente intrappolato e che sia destinato a ricoprire un ruolo progressivamente più marginale, dato il grado di efficienza che la macchina può raggiungere nei contesti lavorativi, assistenziali e anche privati: ma è davvero così? Sebbene queste credenze comuni siano diffuse, a ben guardare il corpo, e la forza-lavoro che esso produce, continua e continuerà a svolgere un ruolo determinante e insostituibile nel processo di produzione capitalista contemporaneo, in quanto “solo il lavoratore crea valore, non le macchine” (p. 30).

La questione su cui sarebbe urgente riflettere, per comprendere i pericoli provenienti dai campi del sapere tecnologico, secondo l'autrice è invece il *paradigma concettuale e disciplinare dell'automatizzazione e dell'efficienza tecnologica*, che tenta di privare il corpo della sua “magia” rendendolo un mero *corpo-macchina*. Sembra dunque che la distinzione marxiana tra “lavorare” e “funzionare”, alla quale si allude implicitamente nel testo e che ha permesso di differenziare l'essere umano dalla macchina, stia progressivamente scomparendo e che, al contempo, si stia verificando una trasformazione – non necessariamente negativa per Federici – sulla quale dovremmo restare vigili.

La proposta di *Oltre la periferia della pelle*, perciò, oltre ad essere un'analisi che si concentra sulla ricostruzione delle condizioni di esistenza che hanno determinato la subordinazione del corpo nell'epoca capitalista, sulla riscoperta delle forme di resistenza che esso è in grado di opporre e sul ripensamento del ruolo che occupa all'interno della successione storica degli eventi, è anche una politica che per mezzo di una militanza “gioiosa” – la quale, pur tenendone conto, supera le differenze particolari in vista della costruzione di un fronte comune di lotta – si riappropria delle capacità del corpo, e ridisegna di volta in volta i *confini* oltre i quali è necessario “espandersi”.

Recensione a: Elettra Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023, pp. 223.

FRANCESCO MICHELE DUINO^{*}

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2245>

^{*} Francesco Michele Duino è laureato in Filosofia ed è studente del corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

La relazione dei *mezzi* con i *fini* e la disposizione gerarchica secondo cui sono stati ordinati; la concezione, radicata nella storia della filosofia occidentale, della vita orientata teleologicamente ad uno *scopo finale* universale, a cui debba in ultima istanza essere volta l'azione umana; la preminenza accordata alle istanze della *ragione* sulle esigenze del *corpo*; i processi di precarizzazione e svalutazione del lavoro imposti dall'organizzazione neoliberale contemporanea; la definizione dello spazio privato come ambito del politico e delle attività di *cura* e *riproduzione* come elementi teorici e politici fondanti per ripensare la dimensione sociale: sono questi i temi centrali che nel suo recente lavoro Elettra Stimilli affronta e discute.

Il volume, intervallato da un prologo, un intermezzo ed un epilogo di carattere aneddotico e storico-narrativo, è composto da due parti precedute da un'introduzione. L'autrice, già dalle prime pagine, illustra apertamente l'approccio metodologico e il posizionamento politico che investono la sua indagine. È dichiarata con chiarezza, infatti, la derivazione marxiana, e quindi materialista, del suo gesto analitico di porre al centro della riflessione i “mezzi” anziché i “fini”, e di riconoscere la rilevanza politica che viene loro negata, malgrado la funzione strutturale che svolgono all'interno dello spazio sociale: “è con Marx, cioè, che i mezzi esplicitamente assumono una valenza politica” (p. 114), scrive infatti Stimilli.

Il concetto di “mezzi” richiama un'ampia pluralità semantica e si accorda coerentemente a diversi contesti e diversi settori. Nella trattazione si riferisce segnatamente alla dimensione materiale dell'esistenza, al corpo, alle pratiche di cura e di riproduzione connesse alla vita sensibile e alle tecniche che *con* e *attraverso* il corpo si producono e si utilizzano. La tecnica, in particolare, è tra le questioni a cui viene riservato maggiore spazio nell'economia del testo, insieme alla disamina e alla critica delle posizioni che su di essa hanno elaborato i grandi pensatori della tradizione filosofica occidentale. Nella prima parte del testo, intitolata “Le ragioni dei mezzi”, viene infatti mostrato come la dimensione tecnica e strumentale dell'esistenza umana sia stata, a torto, in tale tradizione da un lato separata dalla condizione strettamente naturale del corpo – ricondotta quest'ultima all'ambito della elementare sopravvivenza legato al campo della biologia e allo stato animale – e dall'altro costantemente subordinata alla realizzazione di uno *scopo finale* individuato dalla ragione, a cui i mezzi tecnici vengono forzatamente orientati. Nel Novecento, in Occidente,

quando ogni prospettiva teleologica sembrava naufragata, la tecnica, in ragione della sua estraneità ad ogni scopo finale universale, è apparsa come il luogo di generazione dello stato di nichilismo da cui l'uomo era afflitto, diventando, perciò, l'oggetto privilegiato di severe critiche da parte di pensatori dal calibro di Horkheimer, Adorno, Arendt e Heidegger, con cui Stimilli ingaggia un serrato corpo a corpo senza riserve.

Connessi direttamente alla tecnica, che è strumento della loro realizzazione, i “fini” sono concepiti, viceversa, come le “anticipazioni” prodotte dalla ragione che prefigurano e stabiliscono lo scopo al quale i mezzi – e dunque i corpi e l'intera esistenza materiale – devono tendere per acquisire il proprio *senso*: è la posizione alla base della *filosofia della storia*, di cui Hegel è il più celebre teorico e a cui nel testo non vengono risparmiate le critiche.

All'interno di questo quadro concettuale emerge con chiarezza come – a partire da Aristotele, passando per Kant, Hegel, Weber, la Scuola di Francoforte, Löwith, Arendt, fino ad arrivare ad Heidegger – il *logos* occidentale, seppur con diverse “anomalie”, abbia dato forma a un sistema gerarchico in cui i mezzi sono subordinati ai fini, il corpo alla mente e la prassi alla teoria, legittimando nella storia pratiche di sfruttamento e di oppressione.

L'operazione che con questo testo Stimilli intende realizzare non consiste, però, nel meccanico rovesciamento della gerarchia che antepone i fini ai mezzi, bensì nella progettazione di una strategia teorico-pratica di riequilibrio, che sprigiona le molteplici potenzialità dei “mezzi” e ponga fine al dominio millenario che la ragione ha perpetrato sul corpo. Il progetto di questa nuova e radicale prospettiva filosofico-politica – che realizza, inoltre, l'inclusione della tecnica e della *sopravvivenza* nel discorso politico ed ha il carattere della *nonviolenza* – prende le mosse dalle posizioni di Spinoza e di Nietzsche per intrecciarsi con l'elaborazione teorica di Walter Benjamin. Stimilli fa riferimento ad alcuni scritti fondamentali del filosofo berlinese (tra cui, in particolare, *Sulla critica della violenza*), che avrebbero dovuto confluire nell'opera mai realizzata della *Politica*, per rintracciare lo strumento che liberi i fini e i mezzi da uno “scopo finale univoco” da cui traggono il senso, e aprire la strada a una pluralità di fini propria dei mezzi e ad una legittimità dei mezzi al di là dei fini. L'autrice lo trova nel concetto di “mezzi puri” (tra i quali è annoverato il linguaggio) elaborato da Benjamin: tali “mezzi puri”, in quanto sganciati dai fini e dallo scopo stabiliti dalla ragione nel diritto (naturale e positivo),

rinviano sia a se stessi che a finalità molteplici, in una dinamica definita nei termini di una “teleologia senza scopo finale” (pp. 93-104).

Il riequilibrio del valore dei termini tentato dall'autrice si completa, infatti, quando viene evidenziato che senza la dimensione corporea dei mezzi, della cura e della riproduzione – attività che non si riducono all'ambito del biologico, ma che al contrario si caratterizzano per essere il luogo di tecniche e di strategie complesse – non solo non sarebbe possibile alcun esercizio della ragione, ma sarebbero impediti, di fatto, la generazione e la sopravvivenza della vita stessa. Il corpo, perciò, non è esclusivamente “mezzo” in vista di un “fine” da raggiungere, ma diventa altresì, con Stimilli, *causa* al contempo del movimento che genera l'azione e dei molteplici fini che la ragione stabilisce – in una tensione teorica che conferisce rinnovata centralità politica alla vita sensibile.

La spinta che innerva questo articolato processo secolare attraverso cui la filosofia occidentale ha gerarchizzato ipostaticamente i mezzi rispetto ai fini ha avuto lo scopo – denuncia l'autrice – di impiantare e legittimare un ordine in cui a dominare fosse il maschio bianco occidentale. Se, infatti, la ragione è prerogativa esclusiva dell'uomo bianco occidentale – l'unico che di essa può fare uso per stabilire i fini e lo scopo finale da cui i mezzi e i fini stessi sono prodotti –, le donne e chiunque non sia uomo bianco occidentale subiranno la dominazione riservata a chi viene relegato esclusivamente all'ambito del corporeo. Ecco svelata la ragione per cui il corpo, il campo della cura e della riproduzione e la sfera privata sono stati gli elementi dell'esistenza umana continuativamente esclusi dalla politica, insieme a tutti quei soggetti che alla dimensione del corpo sono ridotti. In questa direzione, l'analisi acquisisce ancora maggiore incisività nel momento in cui viene condotta sulle questioni di genere e viene orientata all'individuazione dell'oppressione, scaturita dal binarismo mezzi-fini, subita dal corpo femminile.

Nella seconda parte del testo, “Corpi che insorgono”, dove l'adozione della prospettiva di genere – anticipata nell'introduzione – viene attivata in maniera compiuta, l'obiettivo diventa allora “smascherare e criticare il ruolo politico dei corpi delle donne come mezzi di riproduzione” (p. 14). La premessa è che al capitalismo appartiene il meccanismo tradizionale di subordinazione dei mezzi ai fini in quanto attraverso l'*espropriazione* e lo sfruttamento dei mezzi si persegue il fine della produzione e dell'accumulazione della ricchezza fine e se stessa – con il conseguente monopolio del potere politico ed economico da

parte del capitale. Da ciò segue un centrale confronto con la teoria marxiana e con la feconda tradizione del femminismo materialista che da essa è derivata (il riferimento è a Leopoldina Fortunati, Mariarosa Dalla Costa, Silvia Federici e Selma James), da cui emerge come con la trasformazione del sistema capitalistico (*fordista*) nel modello neoliberista contemporaneo (*postfordista*) non sia venuto meno il rifiuto del riconoscimento della cura e della riproduzione – da cui scaturisce la *forza-lavoro* – e non sia stata attribuita la centralità politica che spetterebbe loro in quanto funzioni indispensabili per il sostentamento del sistema sociale. Ma, al contrario, si sia addirittura allargato il numero dei settori e delle attività che sono coinvolte nel processo di estrazione di valore, precarizzazione, svalutazione ed esclusione dal discorso politico, in un fenomeno definito di “femminilizzazione del lavoro” (p. 167) dove ad essere colpiti sono anche le attività storicamente ad appannaggio esclusivo dell'uomo.

In opposizione a queste pratiche di dominio scaturisce, infine, l'urgenza di rivendicare nelle attività di cura e di riproduzione, attraverso una ridefinizione dei loro significati – attinti principalmente da Foucault (la *cura di sé*) e dal femminismo (la *riproduzione sociale*) – ed evitando ogni ricaduta “essenzialista”, i paradigmi di azione a cui riferirsi per trasformare e rinnovare l'intero spazio della vita sociale.

In definitiva, con questo suo lavoro Stimilli riesce nell'intento di individuare gli elementi teorici che hanno favorito l'affermazione e il radicamento dell'ordine capitalistico-patriarcale, di restituire valore al corpo femminile, al lavoro invisibilizzato di cura e di riproduzione, e di alimentare con degli strumenti filosofico-politici la potenza della lotta di liberazione femminista: in un processo di riappropriazione dei *mezzi* in cui in gioco, in ultima istanza, è la ribellione dei *corpi* alle forze da cui vengono oppressi.

Recensione a: Yuk Hui, *Tecnodiversità. Tecnologia e politica*, Castelvecchi, Roma 2024, pp. 145.

MICHELE LAVORÀNO^{*}

DOI: <https://doi.org/10.15162/1827-5133/2246>

^{*} Michele Lavoràno è laureato in Filosofia ed è studente magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Bari Aldo Moro.

Dopo circa tre anni dalla traduzione in italiano del saggio *Pensare la contingenza. La rinascita della filosofia dopo la cibernetica*, si riaffaccia sul panorama filosofico italiano Yuk Hui con *Tecnodiversità. Tecnologia e politica* edito da Castelvecchi, volume che raccoglie alcuni saggi pubblicati in inglese tra il 2017 e il 2023. Filosofo presso l'università di Rotterdam, Hui con *Tecnodiversità* prosegue il percorso analitico avviato con *Cosmotecnica. La questione della tecnologia in Cina*, dove aveva indagato il problema della tecnologia cercando “di ricostruire una linea di pensiero della tecnologia del Paese” (p. 42) anticipando alcuni capi-saldi teorici che vengono ripresi e affrontati nel volume.

Nei sette capitoli di *Tecnodiversità* Hui si interroga sul rapporto tra tecnologia e politica ponendo alcuni quesiti: qual è il ruolo della tecnologia nel panorama geopolitico mondiale contemporaneo e come è mutato nel tempo? Qual è il rapporto della tecnologia con l'essere umano? È possibile ripensare la relazione tra umano e tecnologia fino al superamento di “un retaggio filosofico tradizionale – con la sua opposizione tra natura e tecnologia, cultura e tecnologia” (p. 82)? Quali possono essere i vantaggi di questa nuova prospettiva critica per l'essere umano e per il pianeta?

Il primo capitolo, “Sulla coscienza infelice dei neoreazionari”, si apre con una constatazione: l'Occidente ha perso la sua egemonia tecnologica, politica e culturale sul resto del mondo. Per gli ambienti neoreazionari americani, con i quali Yuk Hui si confronta criticamente, le responsabilità di tale débâcle sono da imputarsi all'Occidente stesso. Scrive l'autore: “Per i neoreazionari l'uguaglianza, la democrazia e la libertà, proposte dall'illuminismo e dal loro universalismo, hanno condotto a una politica improduttiva caratterizzata dal politicamente corretto” (p. 16). In questo quadro, i Paesi rimasti “immuni” dai veleni illuministi hanno potuto proseguire nel loro sviluppo tecnologico ed economico, riuscendo a sovvertire le gerarchie tra un Occidente dominatore e un Oriente suddito. Nonostante Hui mostri come la lettura dell'illuminismo avanzata dai neoreazionari risulti profondamente semplicistica (“In realtà non c'è mai stato un universalismo [...] ma solo una universalizzazione”, *ibid.*), la crisi dell'Occidente, con l'emersione di nuovi attori all'interno del teatro geopolitico mondiale, deve essere interpretata come una possibilità trasformativa, “come il fulcro di una nuova fase politica e filosofica in cui ristrutturare è ancora possibile” (p. 25).

Alla luce di questa svolta storico-politica, l'autore introduce il concetto di

“cosmopolitica” connesso a quello di “cosmotecnica”, intravedendo, nei due termini, un ripensamento dell’ordine geopolitico e un nuovo rapporto tra culture, tecnologie e cosmo. Infatti, il nucleo centrale di una *cosmotecnica* come *cosmopolitica* deve essere rintracciato nel difficile rapporto tra l’universale – *cosmo* appunto – e il particolare. In tale ottica, una nuova fisionomia geopolitica deve evitare la riproposizione di un ordine globale, che sostituisca l’egemonia di una cultura – nel caso specifico quella occidentale, ormai fortemente indebolita – con l’affermazione di un’altra. In tal caso, infatti, non si avvierebbe alcun processo di trasformazione ma una semplice ripresentazione egemonica con ruoli gerarchici invertiti: “è necessario cominciare a immaginare una nuova politica che non sia più la continuazione della stessa forma di geopolitica con una configurazione leggermente diversa” (p. 28). La *cosmotecnica*, quindi, mira a un ripensamento del rapporto tra locale e universale in cui il primo non venga sussunto nel secondo, determinando l’eliminazione delle differenze culturali, delle esigenze territoriali e tecnologiche in una prospettiva mono-tecnologica. Proprio queste differenze determinano e indirizzano lo sviluppo della tecnologia e costituiscono il nucleo centrale di una *tecnodiversità*. Non vi è un modello di tecnologia, o di sviluppo tecnologico, universale, ma sono le differenze ad orientare la direzione e i vari assi di sviluppo: “dal punto di vista cosmo tecnico, la tecnica è fondamentalmente motivata e vincolata da specificità geografiche e cosmologiche” (p. 58). Bisogna, in altre parole, invertire le modalità con cui concepiamo il concetto stesso di sviluppo: non perseguire un’idea di sviluppo universale, un *telos* unico, ma un’idea di sviluppo che parta da esigenze materiali e contingenti di ogni “località”. Ponendo al centro di questo progetto la cosmotecnica – “molteplicità irriducibile alla tecnica” –, sarà possibile non solo inaugurare una nuova geopolitica, ma avviare relazioni diverse con i non umani e con il cosmo permettendoci una gestione più efficace delle crisi ecologiche in corso.

Ma questa attenzione per le diversità e per i localismi non può annullare o contrapporsi alla condizione strutturale di un cosmo in relazione, in cui ogni parte è connessa con le altre per mezzo di dispositivi, apparecchiature e strutture tecnologiche, e in cui ogni singola azione o decisione produce effetti che condizionano le scelte dell’intero “cosmo”. Non sono mai state così evidenti le potenzialità relazionali proprie dei nuovi strumenti tecnologici, i nostri smartphone ne sono una semplice prova. Ragion per cui, un pensiero che ne-

ghi il peso determinante della tecnologia per l’umano, o meglio, che riconosca tale ruolo ad alcune forme di tecnologia negandolo ad altre, cioè a quelle più avanzate proprie del nostro tempo, rischierebbe solo di aggirare la questione senza alcuna proposta critica e operativa, in quanto privo di una diagnosi storica. Il massiccio sviluppo delle tecnologie non può essere ignorato o arrestato, ma controllato e utilizzato proficuamente. Come scrive Hui: “Il pensiero planetario non riguarda la conservazione della diversità (contrapposta alla distruzione esterna) ma la sua creazione. La diversificazione si basa sul riconoscimento del locale – non semplicemente sulla protezione delle sue tradizioni [...] ma anche sull’innovazione al servizio della località” (pp. 95-96). In quest’ottica, la proposta di Hui valorizza l’elemento delle diversità locali ma, al contempo, ribadisce che queste ultime non debbano tradursi in una politica identitaria di chiusura, di matrice nazionalistica, rispetto al “cosmo”: “il pensiero planetario non è nazionalistico e deve superare i limiti posti dal concetto di Stato-nazione e della sua diplomazia” (p. 96).

Poiché, dunque, le condizioni del nuovo spazio politico, scientifico ed economico globale mostrano l’impossibilità di una negazione della centralità tecnologica, Yuk Hui evidenzia la necessità di ripensare il rapporto tra umano e tecnologia. A una visione demonizzante, che vede contrapposte intelligenza artificiale e intelligenza umana, bisogna sostituire una prospettiva che ponga in relazione il concetto di “umano” e di “tecnologia” affinché quest’ultima diventi strumento di supporto e di emancipazione per l’umano. Nel sesto capitolo, “ChatGPT o l’escatologia delle macchine”, l’autore pone la sua attenzione su questa trasformazione prospettica. Partendo dalla diffusione di ChatGPT, e in generale dell’Intelligenza Artificiale, Hui nota come si sia ri-proposta una visione apocalittica della storia, in cui l’umano sarebbe destinato a soccombere dinanzi alla potenza delle nuove macchine capaci di prenderne il posto. L’elemento centrale di questa diffidenza verso l’IA sta nel fatto che le nuove tecnologie, rispetto alle precedenti, hanno sviluppato delle capacità che tendono a rafforzare la loro autonomia dall’umano, così da disarticolare una secolare subordinazione a quest’ultimo della tecnologia. È questa rottura, cioè la constatazione che “gli umani non sono più al centro” mentre “si identificano erroneamente con il centro” (p. 106), a produrre una “costante frustrazione” che sfocia in una demonizzazione della tecnologia. Ne consegue che le possibilità offerte dall’applicazione delle nuove tecnologie vengono costante-

mente oscurate da una visione catastrofica per l'essere umano. La narrazione secondo la quale le macchine soppianteranno l'umano descrive esclusivamente un aspetto parziale, seppur problematico, della tecnologia. Ciò che, al contrario, l'autore propone all'interno di queste pagine è una risignificazione, una trasformazione del rapporto umano-macchina che ponga l'accento su ciò che questa automatizzazione tecnologica è in grado di produrre per l'umano stesso. Vi è, dunque, un'altra modalità di interpretare questa relazione, messa in ombra dal terrore dell'automatizzazione e della sostituzione. Scrive Hui: "Il discorso della sostituzione non è stato trasformato nel discorso della liberazione", e poco più avanti ribadisce che "Invece di elaborare una visione del futuro in cui l'intelligenza artificiale serva da protesi, il discorso dominante la tratta solo come una sfida all'intelligenza umana e al lavoro intellettuale che tenta di sostituire" (p. 108). Può, allora, la tecnologia essere concepita come uno strumento di emancipazione e di liberazione? E, se la risposta dovesse risultare affermativa, in quale modo? Il passaggio necessario diventa, in primo luogo, lo sviluppo e la diffusione di una cultura della *protesi*, ovvero una cultura secondo la quale la macchina funziona da supporto, potenziamento e non da nemico per l'essere umano: "come protesi [...], le macchine ci possono liberare dalla ripetizione e aiutarci a realizzare il potenziale umano" (p. 110). Posta in questi termini, la liberazione dovrà partire dai corpi, riducendo, ad esempio, logiche di sfruttamento lavorativo, mentre abbandonare una prospettiva apocalittica "ci consentirà di sperimentare modi etici di vita con le macchine e altri non umani" (*ibid.*).

Pur offrendo un approccio estremamente interessante, quello di pensare la tecnologia in forma plurale e di immaginare nuovi approcci connessi alle specifiche esigenze del territorio, ovvero cosmotecniche, la proposta dell'autore solleva comunque alcune questioni: mancano degli esempi concreti su come applicare approcci tecnologici diversi "senza proporsi una decelerazione" (p. 57) e, forse, l'idea di un'armonizzazione tra il locale e l'universale è solo abbozzata, come ad esempio nel caso del COVID-19 discusso nel quarto capitolo, in cui le esigenze locali rischiavano di influenzare negativamente quelle universali.

In definitiva, *Tecnodiversità* pur stimolando una discussione quanto mai attuale sul rapporto tra tecnologia e potere, si ferma sulla soglia inesplorata di quella complessa relazione.

post-filosofie

RIVISTA DI PRATICHE FILOSOFICHE E SCIENZE UMANE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO

Dipartimento di Ricerca
e Innovazione Umanistica

Introduzione

FRANCESCA R. RECCHIA LUCIANI

SAGGI

Il ritorno del Leviatano? Fantasmi digitali e
Corpo politico

CRISTIANO MARIA BELLEI

Infinita notazione. Testo, corpo e pratiche
tra universi digitali e non

EDOARDO MARIA BIANCHI

Rappresentazioni di corpi umani negli spazi digitali.
Una prospettiva femminista intersezionale

ALESSIA FRANCO

La relazione tra corpo e testo nelle interazioni digitali
JULIA PONZIO

Carni digitali. L'esistenza senza limiti dei virtual
influencer

DAVIDE SISTO

Contenuti contaminanti: odio e violenza nei social
network

MARIA ROSARIA VITALE

PARAGGI

Empatia artificiale e dialettiche della vulnerabilità.
Ripensare la psicoterapia nell'era digitale
ANTONIO CARNEVALE, ALESSIA CORREANI E
PAOLO QUAGLIARELLA

Processi comunicativi e reti digitali: l'impianto
metodologico della ricerca sul campo

TERESA ESTER CICIRELLI, ENRICA SGOBBA,
FAUSTA SCARDIGNO

Incorporazioni: "essere un corpo" è "non essere
un corpo"

FELICE CIMATTI

Dal chopper al chat-bot: considerazioni sul corpo tra
Material Engagement e Infosfera

STEFANO PILOTTO

Un salto nella rete. La tecnica, l'informazione, il corpo
DOMENICO SCALZO

La cura come questione filosofica. Genealogia di genere
per un concetto scomodo
ELETTRA STIMILLI

FORUM

Recensione a: S. Federici, *Oltre la periferia della pelle. Ripensare, ricostruire e rivendicare il corpo nel capitalismo contemporaneo*, D Editore, Roma 2023.
SARA DICHIRICO

Recensione a: E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023.
FRANCESCO MICHELE DUNO

Recensione a: Y. Hui, *Tecnodiversità. Tecnologia e politica*, Castelvecchi, Roma 2024.
MICHELE LAVORÀNO

n. 18 | Anno 2025

ISSN 1827-5133