

 MIMESIS / ETEROTOPIE

N. 1086

Collana diretta da Salvo Vaccaro e Pierre Dalla Vigna

COMITATO SCIENTIFICO

Pierandrea Amato (*Università degli Studi di Messina*),
Stefano G. Azzarà (*Università di Urbino*), Emiliano Brancaccio (*Università degli Studi del Sannio*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*),
Oriana Binik (*Università degli Studi Milano Bicocca*),
Silvia Capodivacca (*Università Pegaso*), Pierre Dalla Vigna (*Università degli Studi di Parma*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*) Giuseppe Di Giacomo (*Sapienza Università di Roma*), Raffaele Federici (*Università degli Studi di Perugia*), Maurizio Guerri (*Accademia di Belle Arti di Brera*), Micaela Latini (*Università degli Studi di Ferrara*), Luca Marchetti (*Sapienza Università di Roma*), Federica Porcheddu (*Università degli Studi di Sassari*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Salvo Vaccaro (*Università degli Studi di Palermo*), Giangiacomo Vale (*Università Cusano, Roma*), Jean-Jacques Wunenburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





FILOSOFIA E FELICITÀ DIGITALE

A cura di
Luca Bianchin

 **MIMESIS**

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Eterotopie*, n. 1086

Isbn: 9791222325491

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

INDICE

INTRODUZIONE <i>di Luca Bianchin</i>	7
LA GIUSTA DISTANZA. DESIDERIO E ALTERITÀ NELL'EPOCA DIGITALE <i>di Silvia Capodivacca</i>	19
QUASI-PERMANENZA. CIFRE DELLA SOGGETTIVITÀ DIGITALE E DELLA SUA FELICITÀ <i>di Stefano Santasilia</i>	45
ALGORITMI DELLA FELICITÀ? AVVENTURE DELL'IO QUANTIFICATO <i>di Andrea Lavazza</i>	67
DALLA PORTA INTERIORE ALLE FINESTRE DIGITALI: FELICITÀ, DISTANZA E DESIDERIO IN BALIA DEGLI ALGORITMI <i>di Giulia Longo</i>	107

EDUCARE ALLA FELICITÀ. UN'INDAGINE CRITICA
SULL'EDUCAZIONE NELL'ERA DIGITALE

di Luca Bianchin

139

GLI AUTORI

173



LUCA BIANCHIN

INTRODUZIONE



Viviamo in un'epoca di paradossi digitali. Mai come oggi l'umanità ha avuto a disposizione strumenti così potenti per connettersi, informarsi, migliorare le proprie prestazioni e monitorare il proprio benessere. Eppure, i dati sulla felicità soggettiva nelle società iperconnesse mostrano un preoccupante declino, mentre ansia, alienazione e senso di inadeguatezza sembrano diventare il contrappunto emotivo del progresso tecnologico. Sorge così, spontanea e istintiva, in un modo la cui immediatezza è già il sintomo di un'urgenza, quella domanda alla cui risposta affidiamo le speranze e i timori della nostra condizione di contemporanei: è possibile essere felici nell'epoca digitale?¹



1 Le riflessioni raccolte nel presente volume nascono da un panel dal titolo *Le relazioni felici nell'epoca della comunicazione digitale*, presentato all'interno di un incontro sulla felicità svoltosi a Ischia nel settembre 2025. A partire da quel dialogo, che ha intrecciato voci e prospettive differenti, nasce questo volume, che amplia e approfondisce la discussione avviata in quel contesto.

La questione non è meramente accademica. Investe le nostre vite quotidiane, le nostre relazioni, il nostro modo di educare e di educarci, la stessa concezione di ciò che significa condurre un'esistenza piena e significativa. I saggi qui raccolti esplorano il tema da prospettive complementari, ma convergenti, attraversando i territori della filosofia classica e contemporanea, della psicoanalisi, della pedagogia e della teoria dei media, con un approccio critico, ma non apocalittico. Ciò che unisce i diversi contributi è il tentativo di mappare le ambivalenze del nostro rapporto con il digitale. Se da un lato le tecnologie rischiano di neutralizzare le condizioni stesse del desiderio, dell'attenzione e dell'incontro autentico con l'Altro – saturando lo spazio simbolico con un eccesso di trasparenza e disponibilità – dall'altro possono diventare, se usate consapevolmente, strumenti per una nuova ascesi del sé, per una riconquista riflessiva della distanza e della profondità.

Nel saggio che apre il volume, Silvia Capodivacca analizza sistematicamente il concetto di felicità attraverso un'impostazione teorica che integra filosofia, psicoanalisi e teoria dei media. Prendendo le mosse da un'analisi lessicale, l'autrice porta alla luce la struttura teleologica e fondamentalmente conservatrice della felicità ordinaria, concepita come uno stato terminale di

quiete. Successivamente, attingendo al pessimismo schopenhaueriano e alla teoria lacaniana del desiderio come *manque-à-être*, il desiderio viene interpretato come un bisogno il cui appagamento coinciderebbe nella dissoluzione del soggetto. Questo impianto teorico viene quindi applicato all'epoca contemporanea e all'ambiente digitale, dove il cyberspazio, promuovendo un regime di iper-disponibilità, trasparenza e abolizione della distanza, realizza in forma iperbolica l'impossibilità strutturale della felicità. Attraverso un riferimento a Žižek, Capodivacca arriva a sostenere che la saturazione del campo del significante e la virtualizzazione dell'Altro neutralizzano le condizioni simboliche necessarie per l'articolazione del desiderio, producendo un'esperienza claustrofobica di infelicità, generata paradossalmente proprio dall'eccesso di scelta e connettività. In sede conclusiva viene proposta una riconfigurazione strategica dell'uso del medium digitale. Rifiutando ogni determinismo tecnologico e ogni nostalgia pre-digitale, l'autrice delinea i principi per un'etica della mediazione. Tale approccio prevede la riconquista attiva del desiderio attraverso pratiche digitali che reintroducono e valorizzano strategicamente la distanza, la temporalità asincrona e l'opacità. L'obiettivo è trasformare l'ambiente digitale in nuovo vettore del simbolico,

in grado di ospitare la mancanza costitutiva del soggetto e preservare l'alterità come condizione della relazione e del desiderio stesso.

Stefano Santasilia, invece, propone un'indagine fenomenologica delle trasformazioni che la soggettività subisce nell'epoca dell'iperconnessione. In *Quasi-permanenza. Cifre della soggettività digitale e della sua felicità*, il concetto di "quasi-permanenza" viene impiegato per designare il nuovo regime di presenzialità reso possibile dalle tecnologie digitali. Una forma di presenza, questa, che si estende oltre l'attività cosciente dell'individuo, sopravvivendo alla sua volontà di disconnessione e presentandosi come autonoma, spesso opaca e incontrollabile. L'autore mostra come questa condizione modifichi la struttura stessa delle relazioni e dunque la possibilità stessa della felicità. Infatti, a mutare non è tanto la definizione di felicità, quanto le condizioni che la determinano, ovvero l'orizzonte esperienziale che la rende possibile, poiché la percezione e la relazionalità risultano estese e insieme impoverite. La sofferenza indotta da questa nuova forma di presenza, sospesa tra il corpo nella sua concretezza fisica e la sua proiezione digitale, produce una felicità ambivalente. Da un lato, infatti, essa è espansa e accessibile, dall'altro è esposta a evidenti forme di alienazio-

ne, dipendenza e solipsismo. Santasilia esplora le conseguenze della disincarnazione delle pratiche comunicative e dell'imperativo dell'"adesso" che governa la cultura digitale. Quando il corpo perde la funzione di "risonanza empatica", le relazioni rischiano di ridursi a interazioni proiettive, impoverite di reciprocità, con ricadute sul piano del riconoscimento dell'altro e della stessa autocomprensione del soggetto. Il saggio intende così problematizzare il nesso tra estensione tecnologica e felicità, mostrando come l'apparente incremento di possibilità e libertà, se non reintegrato in una dialettica viva con la dimensione analogica, può tramutarsi in dipendenza strutturale e in una felicità illusoria, segnata dall'isolamento e dalla perdita di resistenza del reale. La "quasi-permanenza" diventa quindi la cifra critica per pensare l'ontologia della soggettività digitale e il destino affettivo ed etico che la accompagna.

Nel saggio di Andrea Lavazza viene preso in esame in modo critico il fenomeno del *Quantified Self* (QS), la pratica di monitorare e ottimizzare la propria vita attraverso dati numerici raccolti da dispositivi digitali. L'autore delinea dapprima l'ampia diffusione del QS, descrivendo l'ecosistema di dispositivi indossabili e di applicazioni che tracciano parametri fisici, prestazioni lavorative e persino dinamiche relazionali,

trasformando l'esperienza umana in un flusso di metriche ottimizzabili. La genealogia di questa tendenza viene fatta risalire a un duplice impulso: da un lato, il successo epistemico e pratico del metodo scientifico galileiano, che privilegia le qualità primarie (quantificabili) su quelle secondarie (soggettive); dall'altro, l'affermazione di un'ideologia individualistica e neoliberale, che concepisce l'individuo come "imprenditore di sé stesso". La critica al QS viene rappresentata da autori come David Beer ed Eric Sadin. Essi interpretano le metriche non come strumenti neutri, ma come tecnologie di potere che generano ansia, promuovono l'adattamento a standard prestazionali e, in una prospettiva più radicale, innescano una mutazione antropologica verso un "soggetto numerico" la cui identità è definita dai flussi di dati. A queste posizioni sono affiancate altre letture (Mika Pantzar, Minna Ruckenstein e Tamar Sharon) che evidenziano l'uso riflessivo, contestuale e talvolta resistente che gli utenti fanno dei dati. Le conclusioni cui perviene Lavazza hanno una natura, potremmo dire, dialettica: egli riconosce senza dubbio i rischi di una deriva irrealistica e alienante, dove il benessere si riduce all'ottimizzazione di parametri sganciati da un realismo esterno; tuttavia, viene respinta una condanna aprioristica del fenomeno, e viene proposta, piut-

tosto, la possibilità di un “benessere algoritmico riflessivo”, un riorientamento delle pratiche di quantificazione verso scopi pro-sociali, ecologici e virtuosi. In questa prospettiva, le tecnologie del QS, se consapevolmente ridisegnate, potrebbero essere utilizzate per costruire metriche di “impronta positiva”, valorizzando dimensioni come la cooperazione, la generosità e la sostenibilità, integrando così la misurazione quantitativa in una cornice narrativa e di senso condiviso.

Il contributo di Giulia Longo analizza la trasformazione del concetto di felicità relazionale nell'epoca digitale, utilizzando la filosofia di Søren Kierkegaard come griglia interpretativa per decodificare le dinamiche contemporanee. L'autrice prende le mosse da un'immagine kierkegaardiana fondamentale: quella della finestra aperta d'inverno, gesto d'impazienza che disperde il calore interiore, contrapposta alla “porta della felicità” che si apre dall'interno in un atto di scelta deliberata. La tesi centrale è che l'ambiente digitale, con le sue “finestre” sempre spalancate, promuova una forma di estroversione e irrequietezza che corrode le condizioni della felicità autentica, la quale, in senso kierkegaardiano, richiede invece un esercizio interiore (*Indøvelse*) e un'apertura misurata. Questo quadro teorico viene applicato all'analisi di tre pellicole cine-

matografiche, assunte come paradigmi di differenti configurazioni della felicità e del desiderio nell'era algoritmica. Nel film *Her*, Spike Jonze illustra il paradigma della sostituzione, in cui la relazione con un'Intelligenza Artificiale simula l'intimità, ma elude la realtà corporea e la responsabilità dell'incontro, prefigurando una forma di relazione estetica e disimpegnata. *E noi come stronzi rimanemmo a guardare* di Pif rappresenta, invece, il paradigma della mercificazione algoritmica, dove i legami sono standardizzati, valutati e venduti come pacchetti, conducendo gli utenti a un'alienazione totale e a una servitù volontaria nell'economia della sorveglianza. In netto contrasto, *Perfect Days* di Wim Wenders incarna il paradigma della riconquista, mostrando una felicità fondata sulla cura del reale, sulla ritualità non mediata e su un'apertura consapevole al mondo, in cui la dimensione etica e la presenza silenziosa sostituiscono la frenesia della connessione. Attraverso questa triangolazione, la sfida contemporanea sembra risiedere non tanto nell'abolizione delle "finestre digitali", ma nel regolarne l'uso attraverso un'etica della mediazione che sappia preservare lo spazio per la scelta interiore, la distanza e il desiderio autentico, riaprendo così simbolicamente la "porta" della felicità.

Infine, nel contributo conclusivo intitolato *Educare alla felicità*, affronto il tema della felicità in ambito educativo, indagando criticamente le potenzialità e i limiti della digitalizzazione della didattica. Il testo muove dall'assunto che la ricerca dell'*eudaimonia* possieda un'intrinseca vocazione pedagogica, richiedendo non solo la definizione del suo contenuto, ma anche l'individuazione dei mezzi pratici per conseguirla. La riflessione si articola in tre momenti teorici fondamentali. In primo luogo, attraverso una rilettura dell'*Etica Nicomachea*, viene stabilita una connessione tra la felicità e lo sviluppo delle virtù; viene messo così in evidenza la coincidenza tra il fine dell'educazione e la realizzazione del sé dell'alunno, da perseguire attraverso l'esercizio delle virtù etiche (competenza pratica) e dianoetiche (conoscenza teorica), mediate dalla *phronesis* (abilità pratica). In secondo luogo, il contributo di Agostino e Rousseau viene impiegato per sottolineare il ruolo fondante dell'esperienza diretta nella prassi educativa: se dall'analisi del *De magistro* emerge come la conoscenza autentica scaturisca dall'incontro con le cose stesse, dall'*Emilio* deriva l'idea che l'educazione debba essere "negativa", ovvero sappia rimuovere gli ostacoli, permettendo al discente di auto-educarsi attraverso l'esplorazione guidata della realtà.

Sulla base di questo impianto teorico, il saggio valuta l'integrazione delle Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione (TIC) nella prassi scolastica. Contro una critica pregiudiziale di stampo rousseauiano, viene in luce la tesi secondo cui la tecnologia non è antitetica alla natura umana, bensì una sua protesi integrante. L'analisi dimostra come un uso pedagogicamente consapevole di strumenti come la LIM (Lavagna Interattiva Multimediale) e piattaforme di *game-based learning* possa potenziare l'azione educativa su tre fronti essenziali: la personalizzazione dell'apprendimento, lo sviluppo sinergico di conoscenze, abilità e competenze e l'attuazione di un'"assistenza vigile" che, sulla scia di Rousseau, è in grado di rendere lo studente agente autonomo e responsabile del proprio percorso di conoscenza. Le tecnologie digitali, dunque, se subordinate al fine ultimo dell'educazione – la felicità come piena realizzazione del sé – rappresentano uno strumento decisivo per formare cittadini maturi, critici e, in ultima analisi, felici.

I percorsi tracciati in questo volume convergono nel delineare una risposta complessa alla domanda che lo anima: è possibile essere felici nell'epoca digitale? Sì, ma a precise condizioni. Innanzitutto, che si abbandoni l'illusione di una



felicità come appagamento immediato e trasparente e si accetti invece di abitare le contraddizioni del contemporaneo con spirito critico e progettuale. Dalle diverse prospettive emerge con forza che la felicità non può fiorire nella saturazione, ma ha bisogno del vuoto, dell'assenza, del limite – tutte dimensioni che l'iperconnettività tende a cancellare. Di fronte alla tentazione della sostituzione o della mercificazione, l'alternativa è una presenza autentica al reale, fatta di gesti semplici, ripetuti, consapevoli. La felicità, ci ricordano gli autori è una competenza alla quale dobbiamo essere educati, ovvero un'abitudine da mettere in pratica. La sfida sta nell'integrare le tecnologie come mezzi per lo sviluppo di virtù etiche e cognitive, in cui conoscenze e competenze convergono verso la fioritura della persona. Persino la quantificazione estrema del sé può essere reindirizzata verso forme di “benessere algoritmico riflessivo”, purché si abbia il coraggio di ridefinire collettivamente cosa valga la pena misurare, privilegiando dimensioni sociali rispetto alla mera performance individuale.

Il filo rosso che unisce queste riflessioni è l'idea che la felicità nell'epoca digitale non consista nel fuggire la tecnologia, ma nell'imparare a usarla senza esserne usati. Richiede quello che potremmo chiamare un “discernimento digitale”, la capacità



di distinguere tra ciò che nel digitale amplifica la nostra umanità e ciò che la impoverisce, tra le connessioni che arricchiscono e quelle che svuotano.

In questo senso, la filosofia – con il suo amore per la domanda più che per la risposta – potrebbe rivelarsi la compagna più fedele nel nostro viaggio verso una felicità possibile, proprio perché umana, nel mondo digitale.

Treviso, 1 ottobre 2025

SILVIA CAPODIVACCA

LA GIUSTA DISTANZA

Desiderio e alterità nell'epoca digitale

1. *Lessico della felicità*

Che cos'è la felicità? Nella sua apparente ingenuità, l'interrogativo cela uno spessore tale da aver impegnato le più acute menti della speculazione occidentale, dall'antichità ai nostri giorni. Prima di addentrarci nelle sue intricate stratificazioni semantiche e nelle sue contraddittorie fenomenologie, è opportuno ancorare il nostro ragionamento a una definizione lessicale, immediata e ampiamente condivisa, che funge da base critica di ogni successiva decostruzione filosofica. Il Vocabolario Treccani delinea, in merito, una tripartizione significativa:

felice

agg. [lat. *felix -īcis*, dalla stessa radice di *fecundus*, quindi propr. “fertile”]. – 1. Che si sente pienamente soddisfatto nei propri desiderî, che ha lo spirito sere-

no, non turbato da dolori o preoccupazioni e gode di questo suo stato: è un uomo f.; essere, vivere, credersi, dirsi f.; far f., rendere f. una persona; come augurio: sii felice! [...]. Anticam., epiteto ufficiale (per lo più nel superlativo) dato dai monarchi ai loro stati o sudditi, o da questi applicato a sé stessi per adulazione: i Nostri felicissimi Stati; noi felicissimi sudditi della Maestà Vostra; con uso e valore analoghi, l'espressione felicemente regnante, riferita al sovrano. 2. estens. a. Di cosa, che rende felice: un esito f.; f. eventi; in questo senso, è spesso usato in formule d'augurio: f. sera, f. notte, f. viaggio (meno com. delle corrispondenti con buono). b. Di persona o cosa che si ricorda volentieri; spec. parlando con rispetto di un defunto: la f. memoria del nostro benefattore o, più spesso, il nostro benefattore di f. memoria. c. Spesso definisce la condizione stessa di chi è felice, o il periodo, il luogo che è fonte di felicità: essere in f. stato; giorni f.; una vita f.; in un mondo f.; nessun maggior dolore Che ricordarsi del tempo felice Ne la miseria (Dante). 3. fig. Di cosa, che riesce o è riuscita bene, fortunata: idea, scelta, decisione f.; lavoro, scritto f.; sono questi i suoi versi più f.; espressioni assai f., appropriate, opportune, indovinate; riferito alla persona stessa: è stato f. nella scelta; un traduttore, un improvvisatore f.; per estens.: avere la mano f., la penna felice. Con altre accezioni: avere un temperamento, un carattere f., buono; avere una f. memoria, pronta, viva. 4. ant.

o letter. Fecondo, fertile (conforme al sign. etimologico della parola): Venere f.; Arabia felice. Con senso attivo, fecondatore, che rende fertile: Te beata, gridai, per le felici Aure pregne di vita (Foscolo). Adv. felicemente, in modo felice, in felicità: vivere felicemente; con letizia, con serenità: trascorrere felicemente le feste in famiglia; con esito fortunato, di piena soddisfazione: approdare felicemente a riva, concludere felicemente le trattative.¹

Lungi dall'offrire un significato univoco del vocabolo, la voce lessicale riprodotta dischiude una costellazione di questioni che vale la pena di tenere in considerazione. L'attributo "felice", nella sua accezione primaria di "pienamente soddisfatto", rivela una struttura intrinsecamente teleologica e reattiva: esso designa infatti lo stato psicologico conseguente all'appagamento di un desiderio preesistente, il quietarsi di una tensione. Non a caso, l'aggettivo viene storicamente associato, nella sua forma superlativa, al sovrano o allo Stato, figure simboliche di un potere che, avendo realizzato il proprio *telos* di dominio e autosufficienza, si recepisce giunto a compimento. In questa prospettiva, la felicità si configura come un epifenomeno, un effetto più che un'attività, legato alla temporanea

1 <https://www.treccani.it/vocabolario/felice/> (ultimo accesso 23 settembre 2025).

assenza di turbamento nella duplice accezione, fisica e psichica, dell'a-ponia (assenza di dolore) e dell'a-tarassia (assenza di inquietudine) care alle scuole ellenistiche.

Nell'uso estensivo del termine, che associa la felicità al ricordo ("di felice memoria"), emerge anche la sua dimensione temporale: le occorrenze riportate nel vocabolario evidenziano che, per essere pienamente riconosciuta e nominata, tale qualità necessita della distanza della retrospettione; una volta trascorso, lo stato d'animo in esame si solidifica come oggetto di nostalgia, quasi che il presente vissuto fosse intrinsecamente elusivo rispetto ad esso. La felicità appare dunque come un'esperienza che, nel dispiegarsi, è ombreggiata dalla consapevolezza della sua futura assenza. Il terzo asse semantico concerne l'orizzonte dell'appropriatezza ("idea felice", "espressione felice") e ci consente di mettere in chiaro un ulteriore aspetto dell'essere felice come perfetta aderenza fra intenzione e risultato, fra potenzialità e atto. Si tratta della circostanza in cui c'è assenza di scarto, di imprevisto negativo, l'armonioso coincidere di un evento con le attese proiettate su di esso. Infine, l'etimo stesso (*felix* da *fecundus*) riconduce al tema della fecondità, non nel senso della creazione *ex nihilo*, bensì in quello classico, agricolo, del portare a maturazione i frutti immanenti a un terreno

fertile. È il compimento di una potenzialità insita più che la generazione del radicalmente altro.

Da questa analisi, traiamo una considerazione preliminare decisiva: la definizione ordinaria dipinge la felicità nei termini di uno stato terminale, più che in quelli di motore o principio attivo. Essa è concepita come punto di arrivo di un movimento (il desiderio), la quiete dopo la tempesta, la perfetta (e quindi conclusa) realizzazione di un programma. La sua temporalità predilige il passato, sia come ricordo che come compimento, piuttosto che il futuro o un presente dinamico. Questo la rende un concetto statico e, in ultima analisi, conservatore, poiché il suo valore è legato alla realizzazione e alla preservazione di un ordine prefigurato, non alla sua messa in discussione o al suo superamento.

2. Filosofia dell'infelicità

Se la definizione ordinaria tratteggia un “essere felice” la cui configurazione è quella di punto di arrivo, la riflessione filosofica non ha potuto esimersi dall’interrogare la sostenibilità di tale modello. La concezione della felicità come appagamento di un desiderio, infatti, contiene in nuce una radicale condanna della sua possibilità, aporia che trova nel pensiero di Arthur Schopenhauer la formulazione più



compiuta e spietata. Notoriamente, per il filosofo tedesco, la vita dell'essere senziente non è che la manifestazione di una volontà (metafisica, cieca e irrazionale), che si oggettiva nei singoli individui, ciascuno dei quali è perennemente determinato dal bisogno. In questo quadro, il desiderio è esperito come mancanza, dunque dolore, mentre la felicità, coincidente con l'appagamento, non è che la momentanea e illusoria cessazione di questa sofferenza. Tale tregua non inaugura uno stato di positiva beatitudine: piuttosto, essa apre le porte a un altro male esistenziale, identificato nella noia. Una volta soddisfatto il desiderio, l'essere umano si trova sospeso in un vuoto di finalità, in un'interruzione del movimento della volontà, insopportabile al punto da reindirizzarsi il prima possibile verso un nuovo oggetto.



La base di ogni volere è il bisogno, la mancanza, dunque il dolore, in preda al quale quindi l'uomo cade già originariamente e per effetto della sua essenza. Se invece gli vengono a mancare gli oggetti del suo volere, venendogli essi subito ritolti da una soddisfazione troppo facile, egli è assalito da un tremendo vuoto e dalla noia, cioè il suo essere e la sua esistenza stessi gli divengono un fardello insopportabile.²

2 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, tr. it. a cura di S. Giametta, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Bompiani, Milano 2010, 2a ed., libro IV, § 57, pp. 609, 611.



Dal ragionamento deriva che l'esistenza umana oscilla ineluttabilmente, in un movimento simile a quello di un pendolo, tra due stati parimenti negativi: da un lato il dolore della mancanza e, dall'altro, il tedio della sazietà. Da questa prospettiva, la cosiddetta felicità è, in realtà, solo un breve, effimero istante di transizione, un lampo la cui unica qualità positiva è l'assenza – temporanea – di dolore. Essa è intrinsecamente votata all'asintoto: non solo è impossibile da afferrare stabilmente, ma il suo stesso perseguimento è il punto di partenza della perenne infelicità, poiché ogni conquista rivela immediatamente la sua insufficienza³.

Il destino dell'individuo è quindi quello di un inseguimento perpetuo, condannato a scorgere la felicità sempre all'orizzonte, in un futuro da

3 Su questo si veda A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften*, tr. it. a cura di G. Colli, *Parerga e Paralipomena*, Adelphi, Milano 2007, 3a ed., in particolare la sezione intitolata "Aforismi sulla saggezza della vita" (ivi, vol. 1, pp. 421-673). Riconosce il filosofo: "Quanto dannosa, infatti nei nostri riguardi sia la mancanza di un'attività metodica, di un qualche lavoro, lo si può osservare nei lunghi viaggi di piacere, in cui di tanto in tanto ci si sente realmente infelici, dal momento che si è strappati per così dire dal proprio elemento naturale, senza avere una vera e propria occupazione. Affaticarsi e lottare contro gli ostacoli rappresenta per l'uomo un bisogno come lo è per la talpa scavare [...] 'Difficilis in otio quies'", ivi, vol. 1, pp. 593-594.



realizzare o in un passato da rimpiangere, ma mai nel presente, strutturalmente corroso dalla tensione del desiderio o dalla vacuità della sua realizzazione. La felicità è quindi nient'altro che un miraggio necessario, il meccanismo attraverso cui la volontà garantisce la perpetuazione della vita, illudendo l'individuo circa la possibilità di un compimento che, per sua stessa definizione, ne segnerebbe la fine⁴.

La critica schopenhaueriana alla felicità trova una risonanza e un'interessante risistemazione nella psicoanalisi lacaniana. In questo caso, il

4 Su questo tema sarebbe interessante considerare anche la riflessione di Sigmund Freud, il quale, con piglio ugualmente pessimistico e riferendosi direttamente a Schopenhauer, in *Al di là del principio di piacere* (*Jenseits des Lustprinzips*, tr. it. a cura di C. Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1975) radicalizza questa posizione. Freud osserva che il principio di piacere governa (inizialmente) la vita psichica cercando di scaricare le tensioni – e configurando così una felicità come assenza di stimoli. Esso si rivela però, contemporaneamente, al servizio di una pulsione più profonda e regressiva, di morte (*Todestrieb*). L'obiettivo ultimo della vita organica, ammette lo psicoanalista nel prosieguo del suo ragionamento, non sarebbe il progresso della specie o individuale, ma il ritorno a uno stato antecedente, inorganico, il regresso verso uno stato di quiete assoluta. La felicità, in questo quadro, si dimostra due volte illusoria: non solo è fugace cessazione del dolore, ma il suo perseguimento maschera la spinta verso la propria dissoluzione, rivelando come la ricerca del piacere sia un lungo, tortuoso percorso per raggiungere la morte “secondo la propria via”.

meccanismo dell'inseguimento perpetuo viene elevato a struttura portante del soggetto stesso, la cui costituzione si determina attraverso l'ingresso nell'ordine simbolico del linguaggio e della legge.

Vediamo per ora che il desiderio, se è significato come insoddisfatto, lo è ad opera del significante "caviale" in quanto il significante lo simbolizza come inaccessibile, mentre, scivolando in quanto desiderio nel caviale, il desiderio di caviale ne è la metonimia: resa necessaria dalla mancanza ad essere in cui esso sta.

La metonimia, come io vi insegno, è l'effetto reso possibile dal fatto che non c'è significazione che non rinvii a un'altra significazione, e in cui si produce il loro più comune denominatore, cioè il poco senso (comunemente confuso con l'insignificante), il poco senso, dicevo, che mostra di stare alla base del desiderio, e gli conferisce quell'accento di perversione che si è tentati di denunciare [...].

Il vero di questa apparenza è che il desiderio è la metonimia della mancanza ad essere.⁵

Il significante "caviale" (indice di lusso, esclusività etc.) simbolizza l'oggetto come inacces-

5 J. Lacan, *Écrits*, tr. it. a cura di G.B. Contri, *Scritti*, in 2 voll., Einaudi, Torino 2002, vol. II, "La direzione della cura e i principi del suo potere", p. 618.

sibile, producendo desiderio che scivola poi, metonimicamente, da un oggetto all'altro (oggi è il caviale, domani sarà una promozione, dopodomani un certo stile di vita e così via), perché ogni significazione rimanda ad altra significazione e lascia sempre un resto, una mancanza. Di qui la formula: il desiderio è la metonimia della mancanza-ad-essere. Ovvero: ciò che manca non è tanto l'oggetto, ma una compiutezza dell'io. Per ciò stesso, il desiderio si struttura nell'Altro (nel suo linguaggio e nei suoi valori) e l'inseguimento non si chiude mai. Lo scivolamento metonimico apre anzi a un punto decisivo: il desiderio si struttura nell'Altro, da cui attende il segno del desiderabile e il riconoscimento del soggetto. Per lo psicoanalista, il desiderio umano è fondamentalmente desiderio dell'Altro, non nel senso banale di desiderare qualcosa che l'Altro possiede, ma nel senso profondo di essere desiderati dall'Altro e di desiderare ciò che l'Altro ci indica come desiderabile. Questo movimento, che instaura una dipendenza costitutiva e un'irrimediabile *manque-à-être*, non mira quindi all'appagamento, ma alla propria stessa perpetuazione; esso scivola incessantemente, in una catena infinita di significanti che rinvia a un significato ultimo impossibile da afferrare. In un contesto del genere, la felicità come soddisfazione compiuta equivar-

rebbe alla morte del desiderio e con ciò anche a una sorta di morte del soggetto.⁶

Lacan introduce anche la nota e cruciale distinzione tra piacere e godimento (*jouissance*): il piacere rimane all'interno dei limiti del principio che lo regola e che cerca di mantenere l'omeostasi dell'apparato psichico. Il godimento, al contrario, è un eccesso, un dolore-in-piacere che travalica questi limiti, avvicinandosi a un'esperienza limite di pienezza simile a quella che il vocabolario restituisce come definizione di felicità e che, tuttavia, risulta strutturalmente traumatica e intollerabile per il soggetto.

Se, dunque, il desiderio si soddisfa nell'esperienza dialettica del riconoscimento che attribuisce un valore e un fine alla vita del soggetto, il godimento non ha in sé né alcun valore, né alcun fine – “È ciò che non serve a niente”, ripete Lacan – se non quello di godere di se stesso.⁷

6 A questo proposito si rimanda a J. Lacan, *Le Séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 1979.

7 M. Recalcati, *Jacques Lacan. Ereditare il reale?*, Feltrinelli, Milano 2023, ed. dig. Su questo tema si rinvia, per un approfondimento diretto, a J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi*, Einaudi, Torino 2008.

Il vero oggetto del desiderio – il cosiddetto oggetto piccolo a (*objet petit a*) – non è mai concreto e raggiungibile: si tratta di un residuo ineliminabile, fantasma di una pienezza irrevocabilmente perduta con l'ingresso nel simbolico, che si proietta su oggetti parziali (il seno, le feci, lo sguardo, la voce etc.) investendoli di uno smisurato valore libidico. Viceversa, il possesso reale di qualsiasi oggetto concreto è destinato a deludere, poiché nessuno sarà mai quella Cosa reale (*das Ding*), il cui godimento rimane vietato, impossibile, inaccessibile. La felicità, intesa come possesso dell'oggetto del desiderio, è dunque per definizione un'illusione, poiché l'oggetto vero è, strutturalmente, perduto e irraggiungibile⁸. Il soggetto non desidera qualcosa, desidera desiderare: tale constatazione ha come diretta implicazione il fatto che la dinamica del godimento si situa nella pulsione, la quale trova compimento nel suo stesso movimento, circolare e ripetitivo. La felicità, quindi, viene spostata nel movimento stesso dell'inseguimento, in una tensione che deve necessariamente rimanere insoddisfatta per continuare a esistere.

8 Sulla definizione dell'oggetto piccolo a come causa del desiderio si veda in particolare J. Lacan, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse (1962-1963)*, tr. it. a cura di A. Di Ciaccia, *Il Seminario. Libro X. L'angoscia*, Einaudi, Torino 2007.

Da Schopenhauer a Lacan, ma se ne potrebbero citare molti altri, il pensiero occidentale converge nel delineare un'antropologia della mancanza, in cui la promessa di felicità si rivela il motore necessario e al contempo tragico di un desiderio condannato a perpetuare il proprio stesso stato di insoddisfazione.

3. Il silicio infelice

Come abbiamo visto, la tradizione filosofica ha sistematicamente smantellato l'idea della felicità come appagamento, ponendo in evidenza una sua strutturale impossibilità in termini innanzitutto psichici: è legittimo, a questo punto, provare a chiedersi quale sia lo statuto di questa ricerca calata nell'epoca contemporanea, caratterizzata dalla pervasività del digitale e del virtuale. Il cyberspazio, celebrato in un certo senso come regno della libertà assoluta e dell'autodeterminazione, sembrerebbe infatti offrire lo scenario ideale per la realizzazione dei sogni di trasparenza, immediatezza e soddisfazione che il mondo materiale tende, viceversa, a frustrare. Eppure, a un'analisi filosofica questa condizione ipertecnologica rivela una radicalizzazione delle condizioni di irrealizzabilità dell'essere felice, in particolar modo a

causa di una progressiva dissoluzione dell'ordine simbolico che struttura il desiderio e la relazione con l'Altro.

Per Žižek, per esempio, il cyberspazio rappresenta il luogo di una sospensione della funzione del simbolico, caratteristica cruciale del reale che in esso si staglia.⁹ Tale sospensione si manifesta innanzitutto attraverso l'implosione delle coordinate tradizionali del mondo sociale analogico: l'annullamento delle distanze fisiche e l'immediata disponibilità di ogni informazione creano l'illusione di un potenziale superamento di ogni limite.

Tuttavia, l'inverso di questa sospensione della distanza che separa me dal lontano straniero è che, a causa della graduale scomparsa del contatto con i "reali" altri fisici, un prossimo non sarà più un prossimo, dal momento che lui o lei sarà progressivamente rimpiazzato da uno spettro sullo schermo; la disponibilità generale indurrà un'insostenibile claustrofobia; l'eccesso di scelta sarà esperito come impossibilità di scegliere; la comunità universale della partecipazione diretta escluderà tanto più energicamente coloro a cui è impedito parteciparvi. La visione di un cyberspazio aperto a un futuro di possibilità senza fine, di mutamenti illimitati, di nuo-

9 Cfr. S. Žižek, *The Plague of Fantasies*, tr. it. a cura di M. Senaldi, *L'epidemia dell'immaginario*, Meltemi, Roma 2004.

vi organi sessuali multipli, e così via, nasconde il suo esatto opposto: l'imposizione senza precedenti di una chiusura radicale. [...] O – per dirla in altro modo – la virtualizzazione cancella la distanza tra il mio prossimo e un lontano straniero, in quanto sospende la presenza dell'Altro entro il compatto peso del Reale: vicini e stranieri sono tutti uguali nella loro spettrale presenza sullo schermo.¹⁰

La vicinanza dell'Altro, che per Lacan è sempre mediata dal simbolico e perturbata dal Reale della sua *jouissance*, viene neutralizzata in una presenza spettrale e controllabile. Il prossimo Reale, con il suo modo intrusivo e spesso insopportabile di godere, viene in questo modo virtualizzato, ovvero reso innocuo.

Che ne è dunque della felicità? In quanto appagamento, essa si rivela nel contesto virtuale doppiamente illusoria. Da un lato, il cyberspazio promette di colmare ogni mancanza, di realizzare la fantasia sottostante alla realtà simbolica: è ancora Žižek a osservare quanto la realtà virtuale tenda a riempire i vuoti e gli enigmi che conferiscono spessore alla narrazione classica. Allo stesso tempo, questo riempimento totale, tradotto in eccesso di scelta, conduce a una drammatica impossibilità di scegliere. E ciò che si perde in questo processo è proprio la dimensione

10 Ivi, ed. dig.

del desiderio, che, come insegnava Lacan, fiorisce solo nell'intervallo tra il detto e il non-detto, cioè nel vuoto della significazione. Svelare tutto, rendere la totalità del mondo apparentemente esplicita e immediatamente disponibile, più che produrre felicità, finisce con l'annichilire la presenza reale dell'Altro, che consiste, al contrario, proprio

nelle mancanze (nei buchi) della struttura simbolica. In questo senso preciso il luogo comune secondo il quale il problema con il cyberspazio è che la realtà viene virtualizzata, e che invece della presenza in carne e ossa dell'Altro noi abbiamo un'apparizione digitalizzata spettrale, non afferra il punto: quel che causa la "perdita di realtà" nel cyberspazio non è la sua vacuità (il fatto che è privo della pienezza della presenza reale) ma, al contrario, proprio la sua pienezza eccessiva (l'abolizione potenziale della dimensione della virtualità simbolica). [...]

Siamo così ben lontani dal lamentare la perdita di contatto con un "reale" altro in carne e ossa in un cyberspazio in cui tutto ciò che incontriamo sono fantasmi digitali: la nostra posizione, piuttosto, è che il cyberspazio non è abbastanza spettrale.¹¹

La felicità non può fiorire in un universo ipersaturato e senza attriti come quello cibernetico: in

11 Ivi.



questo spazio levigato, dove tutto è immediato e nulla è opaco, il desiderio – motore della soggettività e fonte di ogni slancio vitale, pur nella sua insoddisfazione costitutiva – non trova più alcun ostacolo su cui articolarsi. Esso si spegne in un presente perpetuo e paradossalmente claustrofobico, dove la ricerca della felicità si arena su un godimento senza desiderio, un'informazione senza significazione, una comunità senza estraneità. L'era digitale, lungi dall'essere la realizzazione del sogno di felicità, ne pare rappresentare, piuttosto, la negazione più radicale: l'orizzonte di un'impossibilità non più tragica, ma silenziosa e smaterializzata, dove persino il dolore della mancanza ci viene sottratto.



Di fronte a questa severa diagnosi, che vede nell'iperconnettività digitale l'annichilimento della possibilità stessa della felicità, sembra di assistere al compimento di un paradosso ancora più profondo. Laddove la tradizione filosofica nega la felicità in nome della sua strutturale impossibilità psichica, l'era digitale sembra concretizzare questa stessa impossibilità in modo perfetto e totalizzante, privandoci persino della consapevolezza tragica che la accompagnava. In questo deserto di significato appare, ricontestualizzata, l'immagine che Albert Camus ha tracciato di Sisifo. Per lo scrittore francese, Sisifo è, notoriamente, l'eroe assurdo



che, condannato a spingere per l'eternità un masso verso la cima di una montagna, lo vede subito dopo rotolare nuovamente a valle. Egli incarna la condizione umana, poiché, come l'esistenza nella sua essenzialità, il suo è un lavoro senza scopo in un universo indifferente. Eppure, conclude Camus, "bisogna immaginare Sisifo felice".¹² Perché la felicità di Sisifo sta nella lucida consapevolezza dell'assurdità della sua condizione e nel modo in cui affronta la sua lotta. È una scelta di ribellione silenziosa, un "no" al fato, che trova la sua realizzazione nello sforzo stesso, totale e ripetuto, di spingere il masso.

È precisamente questo rapporto con l'ostacolo, con il limite, con il reale della fatica e della resistenza, che il regime del silicio – denominazione metaforica, che proponiamo di attribuire all'universo digitale senza attriti – sistematicamente cancella. Il masso è stato sostituito da uno schermo, la salita è diventata una successione infinita di *scroll* e *click* privi di resistenza materiale, e pure la fatica è stata abolita in favore di un'illusoria (asfissiante) leggerezza. Il silicio promette di eliminarci dalla fatica di Sisifo, ma ci priva della stessa possibilità di essere felici nel senso più autentico e assurdo. Ci offre un mondo senza masso, senza montagna

12 A. Camus, *Il mito di Sisifo*, in *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, tr. it. a cura di R. Grenier, Bompiani, Milano 2000, p. 319.

e, quindi, senza sfida da abbracciare. Se il personaggio greco è felice perché, pur nella sconfitta, il suo gesto ha consistenza, ha un senso che, anzi, nasce proprio dalla lotta contro il non-senso, noi, catturati nella rete del silicio, siamo infelici perché la nostra *on-life*¹³, rischia di essere privata sia della sconfitta che della vittoria, ovvero del peso tanto quanto del senso.

4. Alla riconquista del desiderio nell'era digitale

Le analisi sin qui condotte convergono nel delineare un panorama apparentemente privo di vie d'uscita: da un lato, la tradizione filosofico-psicoanalitica svela felicità/appagamento come un miraggio strutturale, intimamente connesso alla

13 *Onlife* è un felice neologismo coniato da Luciano Floridi nell'ambito dell'*Onlife Initiative*, progetto promosso nel biennio 2011-2013 dalla Commissione Europea e sviluppato da un gruppo interdisciplinare di studiosi. Il termine, nato dalla fusione di *online* e *life*, descrive la condizione propria dell'era iperconnessa, in cui il digitale non rappresenta più un dominio separato, ma una dimensione costitutiva della nostra esperienza e trasforma categorie fondamentali quali quelle di identità, relazione, responsabilità e realtà. Si veda: L. Floridi (a cura di), *The Onlife Manifesto: Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer, Cham – Heidelberg – New York – Dordrecht – London 2015.

fine del desiderio e dunque all'annichilimento del soggetto; dall'altro, l'universo digitale, nel suo promettere una trasparenza totale e il superamento di ogni limite spazio-temporale, sembra realizzare in forma iperbolica proprio questa impossibilità, saturando il bacino del desiderio e dissolvendo le coordinate simboliche che permettono all'Altro di apparire nella sua alterità costitutiva. Si giunge per questa via a diagnosticare una paradossale conquista dell'infelicità, in cui l'abbondanza e l'immediatezza si rovesciano nella loro opposizione, generando claustrofobia, impossibilità di scelta e un vuoto di significato tanto più profondo quanto più il mondo viene reso disponibile e controllabile¹⁴. Tuttavia, una simile conclusione, per quanto solida sul piano critico, rischia di cadere in un determinismo tecnologico che, nell'assolutizzare la logica dell'appiattimento e della saturazione, finisce per negare qualsiasi possibilità di *agency*, resistenza o ri-significazione all'interno del *medium* digitale. Se è vero che la tecnologia telematica tende a ope-

14 Cfr. R.A. Ventura, *La conquista dell'infelicità. Come siamo diventati classe disagiata*, Einaudi, Torino 2025. L'autore mette in luce il paradosso delle società contemporanee: l'abbondanza di possibilità e l'immediatezza dell'accesso al mondo delle cose, anziché tradursi in maggiore libertà, finiscono per generare ansia da scelta e un vuoto di significato. La promessa di felicità legata al progresso si rovescia così nella produzione di una strutturale forma di infelicità.

rare una compressione dello spazio simbolico, è altrettanto vero che essa non si configura come un monolite omogeneo e irrevocabile, ma rappresenta un campo di forze attraversato da fratture e da potenzialità inedite e per certi aspetti contraddittorie: la sfida, allora, consiste nel pensare le condizioni per una riconquista del desiderio all'interno delle nuove coordinate dell'*onlife*.

Il punto di (ri)partenza implica innanzitutto un abbandono definitivo e anti-nostalgico dell'equazione felicità = appagamento, con l'obiettivo di un radicale ripensamento dell'essere felice come postura di chi desidera, come pratica piuttosto che come stato acquisito. In questa prospettiva, la questione, cruciale, diventa, evidentemente, quella di preservare la dinamica del desiderio, affinché la vita non si spenga nella ripetizione compulsiva oppure nell'indifferenza. Il desiderio, in quanto metonimia della mancanza-a-essere, è ciò che ci costituisce come soggetti viventi e parlanti; è la molla della creatività, della relazione, del pensiero – senza di esso, non ci sarebbe vita psichica degna di questo nome. Ma, allora, come può esso, che per strutturarsi ha bisogno dell'Altro, della legge, della distanza e dell'assenza, sopravvivere in un ambiente che promette l'abolizione di tutto ciò? La risposta sta nel cogliere la differenza specifica che il digitale introduce nelle categorie di spazio e



tempo, evitando di leggerle in termini puramente abolitivi. Nonostante l'impressione, che spesso accogliamo come una comoda scorciatoia nichilista, il digitale reinventa, o quanto meno prevede, una nuova declinazione del concetto di distanza (spaziale e temporale), piuttosto che abolirlo.

Dal punto di vista spaziale, il cyberspazio non configura un non-luogo isotropo: si tratta, invece, di una topologia complessa e stratificata, la cui caratteristica è innanzitutto la disgiunzione fra distanza fisica e prossimità esperienziale. Ciò che viene meno, nelle relazioni mediate dagli schermi dei nostri dispositivi, è la compresenza fisica, mentre la distanza in sé viene mantenuta, anzi, si potrebbe arrivare a dire che essa viene addirittura moltiplicata e resa più evidente. Pensiamo a quello che accade, ad esempio, nel caso banale di una chat: posso essere emotivamente e comunicativamente vicino a qualcuno che si trova a migliaia di chilometri di distanza, e, allo stesso tempo, consapevole della sua assenza fisica, della sua alterità geografica e corporale. Questa coscienza, se non viene rimossa dalla fantasia di una trasparenza totale, può diventare il vuoto necessario su cui si innesta il desiderio e da cui cominciare una nuova riflessione basata sul fatto che la comunicazione digitale lavora con e attraverso l'assenza. Essa ripropone, in forme evidentemente rinnovate, la



dinamica dei vecchi rapporti epistolari: in entrambi i casi, la prossimità affettiva o intellettuale non nasce nonostante la distanza, ma grazie ad essa, cioè attraverso il tempo della scrittura, dell'attesa, della risposta, della rielaborazione. Il messaggio di oggi, come accadeva ieri con la lettera, attraversa la distanza, creando una vicinanza che è tanto più significativa quanto più è consapevole della lontananza che la rende possibile.

Anche sul piano temporale, il digitale introduce una altrettanto fondamentale disgiunzione. L'ideologia dell'istantaneità e della simultaneità tende a cancellare l'intervallo e il rinvio – tutte quelle dimensioni temporali costitutive di una dinamica di desiderio che, come insegna Lacan, si alimenta nell'interstizio fra un significante e l'altro. Tuttavia, anche qui, la potenzialità del *medium* non coincide necessariamente con il suo uso dominante. Il digitale permette anche forme di temporalità dilatata e a-sincrona. I forum di discussione, la condivisione di contenuti che vengono fruiti e commentati in momenti differenti sono tutte pratiche che reintroducono giocoforza un ritmo, una pausa, un differimento, creando un tempo intermedio, in cui l'assenza dell'Altro può essere esperita come un'apertura che permette la riflessione, l'elaborazione e, appunto, anche il desiderio. A questo si aggiunga che una ricerca *online* approfondita

richiede, contrariamente allo stereotipo, tempo e pazienza, un'attesa feconda scandita dalla valutazione delle fonti e dalla costruzione di percorsi conoscitivi non lineari. Persino i contenuti che appaiono immediatamente disponibili sono, in realtà, il frutto di processi non simultanei: l'addestramento di un algoritmo, la costruzione di un *database*, la sedimentazione di conoscenze in una rete sono operazioni che implicano una temporalità stratificata e lunga. In modo emblematico, gli stessi *chatbot*, simboli contemporanei dell'immediatezza, mostrano sempre più spesso il loro processo di "pensiero" impiegando un tempo non trascurabile – simulando con ciò un'attività riflessiva – prima di generare una risposta che il *software* ritenga soddisfacente. Questo tempo di latenza può essere letto come l'iscrizione, persino nell'interfaccia più smerigliata, di un'interruzione necessaria, un vuoto temporale senza il quale non si dà né accuratezza né, in ultima analisi, significato.

In termini generali, la riconquista della felicità/desiderio nell'epoca digitale richiede un'etica della mediazione. Si tratta di resistere alla tentazione di colmare ogni vuoto con un flusso incessante di contenuti e di interazioni, di reimparare ad abitare la distanza e l'assenza. Ciò implica un uso del digitale strategico e consapevole, volto a preservare quelle lacune, quei buchi, quelle opacità senza le



quali l'Altro si riduce a uno spettro controllabile e il desiderio a una pulsione senza oggetto. Significa valorizzare le forme di comunicazione che, pur nella prossimità, mantengono vivo il senso della separazione e del mistero dell'Altro. Vuol dire, in ultima analisi, smettere di chiedere al digitale di realizzare la fantasia di un godimento senza ostacoli e cominciare a usarlo come un nuovo grande vettore del simbolico, imperfetto e contraddittorio e per ciò stesso capace di ospitare il nostro essere mancanti e desideranti. In questa direzione, il digitale non ci condanna irrevocabilmente alla felicità/appagamento (e quindi all'infelicità), ma può diventare il teatro di una nuova ascesi del desiderio – ascesi che consiste in una pratica di sé attraverso la cura delle distanze e dei tempi, che sappia fare dello schermo un diaframma opaco e limitato: questo permette all'Altro di apparire nella sua irriducibile e desiderabile alterità. La felicità, allora, coincide con la pratica di un desiderio che apprende a rigenerarsi continuamente, facendo dello stesso ambiente digitale il suo campo di esercizio per tornare a rendere possibile il reale:



Sii tu il punto, la soglia in cui lo stato viene meno, in cui sorgivamente sbuca il possibile, la sola vera realtà. Il pensiero non consiste nel realizzare il possibile, come i demoni ti invitano a fare, ma

nel rendere possibile il reale, nel trovare una via di uscita dall'ineluttabilità dei fatti che l'ideologia dominante cerca di imporre in ogni ambito [...]. Mentre nell'infernale vocio intorno a te tutti cercano di realizzare diabolicamente, tecnicamente a qualsiasi costo il possibile, per te ogni stato, ogni cosa, ogni filo d'erba, se li percepisci nella loro verità, diventano nuovamente, silenziosamente, lucidamente possibili.¹⁵

15 G. Agamben, *Dove siamo?*, in Id., *Una voce*, Quodlibet, <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-dove-siamo> (ultimo accesso 23 settembre 2025).



STEFANO SANTASILIA

QUASI-PERMANENZA

Cifre della soggettività digitale
e della sua felicità

1. *Una quasi-permanenza*

Per poter parlare di felicità riguardo alla soggettività digitale risulta necessario, in quanto fondamentale, cercare innanzitutto di cogliere quella che potrebbe essere una cifra essenziale di tale tipo di soggettività. Questo perché, una volta poste sul piano digitale, anche le relazioni subiscono una modificazione che non le rende più completamente aderenti a un piano estraneo al processo di digitalizzazione. Ora, se la felicità è legata alle relazioni (e con tale indicazione si include anche la relazione con se stessi), il modificarsi di queste implica una modificazione della stessa felicità. Probabilmente, almeno così sembra, a modificarsi non è propriamente la definizione di felicità, ossia la felicità come stato che possa essere esperito, riconosciuto e, volendo, anche dichiarato. Piuttosto, la modificazione riguarda la possibilità stessa dello



stato di felicità, e questo a causa di un peculiare ampliamento o estensione. Di fatto, la relazione vive della percezione e il mondo digitale sembra aver posto in essere un'estensione delle nostre possibilità¹. E se la nostra percezione si modifica, si modificano anche le relazioni e, con esse, la stessa modalità della felicità. La felicità “soffre” del cambiamento della modalità delle relazioni.

L'utilizzo del verbo “soffrire” non è casuale, infatti tale concetto gioca un ruolo cardine nel nostro discorso: il soffrire rimanda a una condizione di passività (*pathos*) che, nel caso della dimensione digitale delle relazioni, sembra assumere un livello strutturale. E ciò per una ragione precisa: la connessione che rende possibile il manifestarsi della soggettività nell'ambito digitale appare come incapace di una vera e propria disconnessione, il soggetto non riesce realmente a “staccarsi” il che implica la perdita della possibilità del distacco. Durante la dinamica di digitalizzazione, il soggetto sembra produrre un'identità a lui legata che, però, non è più possibile eliminare completamente; nemmeno, in ultima analisi, sopprimendo la propria presenza attiva nel mondo dei *social media*, in realtà affini, perché all'entrarvi permette la creazione di una traccia che già non gli appartiene e

1 Cfr. M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2023.

che resta classificata e archiviata secondo schemi, modalità e intenzioni che già non rispondono più al soggetto². Il soggetto si trova, dunque, in una forma di connessione che non gli permette più un completo smarcarsi dalla sua “versione” digitale, il che implica un livello che può essere definito di “quasi-permanenza”.

La “quasi-permanenza” della presenza vuole esprimere il raggiungimento di un livello di presenza inaudito, e inedito, inesistente prima della svolta digitale della tecnologia. Si tratta, però, di una dimensione connotata da una non completa consapevolezza da parte del soggetto: nella modalità di presenza permessa, per esempio, dalla struttura dei *social media*, si può essere presenti senza essere completamente presenti a noi stessi (siamo, in qualche modo, presenti anche quando siamo assenti, non solo in quanto registrati e visibili – quindi in atto continuo di condivisione di informazioni – ma anche perché passibili precisamente di furto di identità, e possibile “furto di relazioni”). Si tratta, però, di un tipo di permanenza che non possiamo più controllare completamente e che, quindi, “soffriamo”: soffriamo l’essere presenti senza essere completamente presenti e, con questo, “soffria-

2 Cfr. S. Tiribelli, *Identità personale e algoritmi. Una questione di filosofia*, Carocci, Roma 2023.

mo” anche le nuove forme della felicità assunta consapevolmente (come per esempio l’acquisizione di *follower* nell’ambito del mondo *social*) o inconsapevolmente (l’immagine che mostriamo di noi stessi e che, ad un certo livello di diffusione, non può essere più completamente controllata o corretta).

La quasi-presenza che connota la soggettività digitale ci permette/impone di vivere “una presenza anche in assenza”: riguardo a ciò, un esempio interessante è costituito proprio da quel dispositivo che, oggi, è divenuto un’estensione quasi fondamentale della nostra esistenza quotidiana, ovvero lo *smartphone*. La caratteristica fondamentale di tale dispositivo, che lo rende differente e “superiore” al semplice telefono cellulare, è la sua capacità di mantenere attiva la connessione con la nostra identità digitale al punto da rendere quasi impossibile il “diritto alla disconnessione”. La prova di ciò è precisamente relazionale: il disappunto di coloro che provano a contattarci o entrare in comunicazione con noi nel momento in cui, pur possedendo e usando uno *smartphone*, non manteniamo attiva la nostra attenzione precisamente riguardo ai tentativi di comunicazione che ci sono stati rivolti. Il dispositivo che permette la nostra presenza a livello digitale, allo stesso tempo ce

la impone e la ricorda come ineludibile³. Si tratta di una condizione complessa che non può essere giudicata, dal punto di vista morale, in maniera semplicistica: bisogna, infatti, ricordare che la possibilità dell'estensione digitale della presenza è ciò che ha permesso a tutte le attività che si fondano sulla comunicazione di poter essere sviluppate nonostante i grandi e problematici impedimenti relazionali generati dalla pandemia Covid-19. Ciò non toglie che la cifra della quasi-permanenza, soprattutto nelle sue forme generative (pensiamo a quelle di carattere burocratico che applicano la riduzione della presenza alla sola possibilità digitale, impedendo la possibilità di procedure fuori dall'*online*) rende la dimensione soggettiva completamente schiacciata su quella digitale, restringendo il campo della presenza a una totale presenzialità in assenza.

In tale condizione di “quasi-permanenza” della presenza, la riflessione sulla felicità, sempre legata alla dimensione della soggettività, mostra la possibilità di livelli differenti che dovrebbero essere indagati per essere ricondotti alla possibile valutazione di illusorietà o validità, e che rivelano

3 Cfr. a tal proposito L. Di Gregorio, *Le catene dello smartphone. Rischi e implicazioni psicologiche della rivoluzione digitale*, Mimesis, Milano 2023 e F. Rampini, *Rete padrona. Amazon, Apple, Google e co. Il volto oscuro della rivoluzione digitale*, Feltrinelli, Milano 2015.

uno stato di iperindividualità⁴ capace di generare il desiderio di documentazione continua, personale e pubblica, delle proprie azioni.

2. La soggettività digitale e il suo agire

Proporre la “quasi-permanenza” come cifra della soggettività digitale ci obbliga a una riflessione più attenta in relazione al conformarsi stesso di tale soggettività come integrazione tra l’umano e il digitale. In tal senso, non è possibile non ripetere, ancora una volta, che la questione rimanda al modificarsi della percezione (modificazione come estensione, non solo nelle possibilità ma anche, e soprattutto, nei risultati che, così aprono a nuovi orizzonti di problemi). In tal senso vogliamo assumere come riferimento un testo del 2019 di Constanze Fanger, intitolato *Knowledge and Autonomy. Changes of Perception in a Digital Culture*⁵.

La riflessione della studiosa inizia precisamente dichiarando la modificazione della percezione

4 Cfr. F. Buongiorno, *Iperindividualità. L'individuazione nel presente tecnologico*, Meltemi, Milano 2025.

5 Cfr. C. Fanger, *Knowledge and Autonomy. Changes of Perception in a Digital Culture*, in “Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age”, VII (2019), pp. 41-53.

(e, così, le struttura dell'azione, della conoscenza, del lavoro e della comunicazione) a causa della digitalizzazione, soprattutto allo scatenarsi di un suo evidente e rapido progresso avvenuto negli ultimi anni. Ciò non implica una semplice ristrutturazione del nostro quotidiano, come se si trattasse di cambiare il proprio spazio di lavoro, bensì la modifica del nostro stesso modo di relazionarci, infatti

i cambiamenti tecnologici sono ecologici, ovvero cambiano il modo in cui ci relazioniamo con l'ambiente e gli altri, e quindi la nostra immagine di noi stessi, perché lo sviluppo di una persona è intersoggettivo e si sviluppa sempre insieme all'ambiente.⁶

Il mondo digitale appare come dominato dall'imperativo dell'"adesso"⁷ e nell'adesso sembra poter condensare il senso di una personalità o di una determinata azione, il che risulterebbe in aperto contrasto con la storicità dell'esistenza (e l'identità narrativa), nonché con la necessaria non disponibilità, ovvero la possibilità di ritirare la propria presenza. Nonostante tale discrepanza, la studiosa

⁶ Ivi, pp. 41-42.

⁷ Cfr. R. Capurro, *Shapes of Freedom in the Digital Age*: <http://www.capurro.de/kastamonu.html> (consultato in data 2/10/2025).

ricorda come sia in atto una forma di assuefazione nei confronti delle modificazioni che il mondo digitale imprime nelle pratiche di percezione e comunicazione, a detrimento della nostra autonomia. Come giustamente sottolinea Fanger, percezione e comunicazione sono pratiche che hanno un effetto diretto sull'autocomprensione umana, nel senso che percepiamo noi stessi, e pensiamo noi stessi, esprimendo tale autopercezione precisamente mediante tali pratiche. E sono proprio le pratiche di interazione fisica che fanno da base alla comprensione intersoggettiva tra esseri umani, al punto che il corpo (*Leib*) che agisce e si relaziona è, come sottolinea la studiosa, un “*Resonanzboden*”⁸, ossia risuona precisamente mediante la capacità empatica che determina l'azione nella relazione. Ciò implica che la dimensione cognitiva “dovrebbe sempre essere vista nel contesto corporeo, quindi sensomotorio e interattivo”⁹.

Ma ciò non corrisponde alla comunicazione virtuale la quale, secondo la studiosa, e sulla scia di Thomas Fuchs, risulta essere disincarnata e mancante dell'autentica reciprocità, perché mancante soprattutto del feedback corporeo fornito dagli

8 Th. Breyer, *Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2015, p. 73.

9 C. Fanger, *Knowledge and Autonomy*, cit., p. 44.

altri: l'altro diviene, allora, in tale livellamento e omogeneizzazione della distanza, quasi una superficie di proiezione¹⁰. Da ciò, si potrebbe presumere che tale modificazione si vada a riflettere anche sulle capacità di comprensione e percezione, nonché autocomprensione. È interessante, riguardo a ciò, l'esempio riportato dalla filosofa relativo ai commenti rilasciati sui *social media*:

I commenti sui social media sono spesso anonimi e privi di contesto. Non sappiamo da chi proviene un commento e quali motivazioni e intenzioni lo abbiano guidato, quale orizzonte di esperienze abbia formato la sua opinione o se un'osservazione sia intesa in modo ironico o beffardo. Questo rende difficile decidere quale peso attribuire a un commento o come classificarlo. Questo deficit semantico può essere compensato solo dal destinatario stesso.¹¹

Solo che tale compensazione avviene secondo le modalità di comprensione del lettore senza la possibilità di un confronto reale e di un'autentica reciprocità, che può essere fornita solo da un'interazione concreta dal punto di vista sensomotorio

10 Cfr. Th. Fuchs, *Der Schein des Anderen. Empathie und Virtualität*, in T. Breyer (a cura di), *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, Fink, Munich 2013, pp. 263-282.

11 C. Fanger, *Knowledge and Autonomy*, cit., p. 45.

(anch'essa segnata da reciprocità). Ciò che, chiaramente, si vuole sottolineare non è la completa negatività della comunicazione in rete, quanto piuttosto la necessità di competenze specifiche che permettono di interpretare in maniera corretta le informazioni condivise. Tali competenze, però, possono essere acquisite e raffinate previamente solo attraverso un'interazione sensomotoria concreta. Durante l'interazione digitale, le apparecchiature disposte a favorirla lavorano in maniera da cancellare o, per lo meno, indebolire qualsiasi forma di resistenza che, nel mondo non digitale diviene espressione di alterità. In tal modo, la fluidità della soddisfazione del desiderio ha come controparte il venir meno dell'autentica resistenza del reale. Così facendo, diminuisce la capacità di fare fronte alla resistenza (opinione contraria, negazione, oscillazione della comunicazione) con, di contro, il possibile aumentare della convinzione di poter modellare la realtà secondo il proprio volere.

Se, come paradigma interpretativo, usiamo il concetto foucaultiano di "cura di sé"¹² è possibile riscontrare ulteriori caratteristiche tipiche della relazione digitale: Fanger, infatti, sottolinea come, in modalità digitale, la autorappresentazione della nostra identità si dà in una condizione di

12 Cfr. M. Foucault, *La cura di sé*, trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano 2014.

maggior deviazione dalla fattualità ed è quindi vantaggiosa in due modi: ci libera dalle assegnazioni di identità da parte dell'ambiente immediato e consente una maggior possibilità sperimentale per testare ed espandere il nostro sé,¹³

a patto che si sviluppi nel nome di una riconnessione al mondo analogico: il ritorno implica la riconnessione dei due aspetti (analogico e digitale) in maniera che non si generino fratture (sdoppiamenti di identità). Questo è solo un possibile esempio del potenziale posseduto dalla cultura digitale e dalla sua capacità di rendere accessibili possibilità di auto-riconoscimento e di partecipazione nell'ambito di processi sociali e comunitari. Tuttavia, non bisogna dimenticare che tali possibilità si danno sempre, e solo, sotto il dominio dell'imperativo dell'”adesso” e della “quasi-permanenza” della presenza. Di fatto, non incontrando una resistenza corporeo-affettiva, le relazioni vengono strette più facilmente (e più velocemente) ma, proprio per tale ragione, permettono un comportamento distruttivo di livello maggior, dovuto all'anonimato e alla bassa soglia di inibizione (provocata da un abbattimento della distanza che non si è mai

13 C. Fanger, *Knowledge and Autonomy*, cit., p. 47.

trasformato in autentica prossimità). L'effetto, dunque, potrebbe essere proprio quello contrario al generarsi di una relazione:

Una pratica comunicativa mediata principalmente dai social media provoca quindi piuttosto isolamento (perché le relazioni facilmente instaurabili si basano sul fatto che l'altro diventa uno schermo di proiezione) o irritazione (difficoltà nell'integrare i commenti).¹⁴

Cosa che accade molto meno se la comunicazione si realizza con persone che conosciamo direttamente, in quanto la dimensione digitale viene ricondotta a quella analogica e si manifesta come un'estensione che rimanda sempre alla sua origine.

L'altra faccia della medaglia, infatti, consiste in un uso della dimensione virtuale orientato alla fuga dalla realtà e dai suoi problemi. Secondo tale utilizzo, anche l'azione subisce una debilitazione perché plasmata sulla proiezione del nostro desiderio di riuscita e scevra dalla autentica resistenza che potrebbe opporre una reale alterità. Essendo il sé digitale parte del sé integrale della persona, ogni sua azione ha delle conseguenze su quest'ultimo, rafforzandolo o debilitandolo: "Ciò che è problematico non

14 Ivi, p. 48.

è la differenza tra il sé reale e quello digitale, ma se la connessione viene ignorata, il sé fisico della vita viene trascurato e l'ambiente sociale diretto viene trascurato"¹⁵. E tale trascurare può affettare in maniera molto problematica la stessa dimensione del conoscere: tutti i dati che vengono condivisi nell'ambito digitale, non corrispondono direttamente alla verità dei fatti che raccontano, il che implica il rischio di una saturazione di false informazioni. Tali informazioni necessitano di un filtro interpretativo che permetta una corretta valutazione. L'archiviazione del passato mediante dispositivi e *cloud* capaci di archiviare immagini e file sonori non risolve la questione della gestione del ricordo: un'immagine, così come una registrazione, necessita sempre di un'interpretazione, e il continuo flusso di immagini non facilita il "possesso" del passato; al contrario, lo rende più evanescente, provocandone persino la distorsione. La possibilità di "estensione" favorita dalla dimensione digitale sembra promettere, nella facilitazione dell'interazione e nella disponibilità dell'adesso, una libertà che la relazione analogica non può permettere, ma che "rischia quindi di trasformarsi in una dipendenza e una determinazione strutturale e irriflesse (ad esempio attraverso specifiche tecniche e algoritmiche)"¹⁶.

15 Ivi, p. 48.

16 Ivi, p. 50.



Non solo, questa libertà basata sulla non resistenza dell'altro può, secondo la studiosa, nascondere qualcosa di ancora più insidioso, ossia un reale disprezzo dell'altro. Il riconoscimento della non disponibilità è indice della consapevolezza di essere in relazione con un'alterità autonoma che non può essere oggettivata. L'eliminazione della non disponibilità nel nome della proiezione del proprio desiderio manifesta un processo di pensiero nel quale l'altro è stato già completamente oggettivato. Il vantaggio dell'estensione, dunque, porta con sé una complessa dinamica di passaggi problematici che invocano una maggiore attenzione in quanto costituiscono momenti in cui il vantaggio potenziale può trasformarsi in lento cammino verso l'autodistruzione:



Le tecnologie possono rafforzare una comunità e promuovere l'emancipazione, depotenziando così le strutture di governance. Ma possono anche depotenziare le persone provenienti da contesti socialmente deboli e depotenziare le aziende globali.¹⁷

L'ampliamento delle possibilità generato dallo sviluppo tecnologico deve essere, allora considerato in relazione alla possibilità di generare distor-

17 Ivi, p. 51.

sioni e dipendenze. La soggettività messa in campo dalla svolta digitale impone, dunque, una sfida complessa, soprattutto perché costituisce, come gli esempi hanno potuto dimostrare, una messa in questione delle modalità della nostra percezione. Tuttavia, uno sguardo ulteriore, può permetterci un chiarimento ancora più fruttuoso ai sensi della nostra riflessione.

3. *Soggettività digitale, corpo, mondo*

Riguardo alla questione del modificarsi del percepire, a partire dallo svilupparsi della soggettività digitale, risulta profondamente interessante l'analisi, di carattere fenomenologico, realizzata Andrea Pace Giannotta, dedicata alle implicazioni della tecnologia digitale nell'ambito dell'esperienza corporale¹⁸, e ciò che viene riscontrato è che, effettivamente, alcune tecnologie conducono ad un processo di “disincarnazione” o, come specifica lo stesso autore, ad un’incarnazione “superficiale” (ossia una forma di debilitazione dell’incarnazione)¹⁹. Tali conseguenze sono de-

18 A. Pace Giannotta, *Digital World, Lifeworld, and the Phenomenology of Corporeality*, in “Azimuth. Philosophical Coordinates in Modern and Contemporary Age”, VII (2019), pp. 109-120.

19 Ivi, p. 116.

terminate, innanzitutto, dal fatto che i dispositivi più presenti nell'ambito della nostra quotidianità, e anche quelli di livello superiore che cercano di stimolare il corpo nella sua interezza, non possono, come ricordano Farrow e Iacovides, coinvolgerlo completamente, dovuto anche al fatto che alcuni aspetti della nostra esistenza non possono essere riprodotti completamente così come li conosciamo²⁰. Gli stessi autori, inoltre, affermano che quella che noi consideriamo immersione nella realtà virtuale, pensando alla possibilità di una totale riproduzione degli stimoli del mondo esterno, in realtà è frutto della nostra fantasia²¹. Ciò lo si può comprendere se si dirige l'attenzione sulla stessa costituzione di quelli che possono essere definiti "esseri digitali": rifacendosi alle ricerche di Kim, Pace Giannotta ricorda che gli "esseri" che popolano la realtà digitale hanno delle specifiche caratteristiche che conferiscono loro una "presenza quasi corporea"²² sebbene manchino di alcune caratteristiche essenziali delle cose materiali: non appartengono al tempo e allo spazio oggettivi e possono essere perfettamente duplicati,

20 Cfr. R. Farrow, I. Iacovides, *Gaming and the Limits of Digital Embodiment*, in "Philosophy & Technology", 27 (2014) 2, pp. 221-233.

21 Ivi, p. 221.

22 J. Kim, *Phenomenology of Digital-Being*, in "Human Studies", 24 (2001), p. 94.

inoltre “gli esseri digitali ammettono simultaneamente due possibilità contraddittorie: la durata eterna e la scomparsa istantanea”²³.

Ciò rivela una materialità completamente virtuale e, per tale ragione, differente da quella delle cose fisiche ordinarie con le quali abbiamo a che fare nel mondo analogico, tra cui quella del corpo vivente, nostro e dell'altro. L'era digitale, quindi, si presenta come il punto finale di quello slancio tecnologico caratterizzato dall'idea di estensione e sviluppo come superamento dei limiti dell'uomo²⁴, veicolando l'idea dell'inessenzialità della dimensione corporale per quel che riguarda l'esperienza, per cui anche l'interazione tra soggetti. Questa, però, è una modalità radicale che concepisce la tecnologia digitale come alternativa alla dimensione analogica e che cerca di “tradurre” in digitale la radice esperienziale corporale. Ma esistono anche altre forme di tecnologia digitale che non hanno come obiettivo la sostituzione, bensì cercano di realizzare l'idea di estensione in forma di possibilità di arricchimento dell'esperienza. A tali forme appartengono quelle che riguardano i

23 A. Pace Giannotta, *Digital World, Lifeworld, and the Phenomenology of Corporeality*, cit., p. 117.

24 Cfr. a tal proposito, M. Geretto, *Humans, Angels, and Cyborgs Aboard Theseus Ship: Metaphysics, Mythology, and Mysticism in Trans-/Posthumanist Philosophies*, Palgrave, London 2024.

processi comunicativi, la cui dinamica di comunicazione intersoggettiva è stata presa in considerazione nel precedente paragrafo. Nell'ambito degli studi fenomenologici, Albert Borgmann²⁵ ha preso in considerazione la differenza tra le caratteristiche delle relazioni umane che si basano sull'interazione tra esseri umani pienamente incarnati e la costruzione della propria identità online, disincarnata e astratta²⁶, mentre Hubert Dreyfus²⁷ ha sottolineato come i *media* digitali sospendano la presenza pienamente incarnata generando "un sostituto impoverito della vita quotidiana"²⁸.

Ciò che, però, secondo l'autore, i due pensatori non avevano potuto considerare è proprio lo sviluppo di piattaforme attuali capaci di generare una "presenza" intesa come estensione di quella reale, connessa ad essa e capace di condividere informazioni necessarie anche all'espletamento di procedure burocratiche. Ciò non toglie, però, che la differenza permanga, così come sottolinea Pace

25 Cfr. A. Borgmann, *Crossing the Postmodern Divide*, University of Chicago Press, Chicago,, 1992; A. Borgmann, *Holding On to Reality: The Nature of Information at the Turn of the Millenium*, University of Chicago Press, Chicago 1999.

26 Cfr. A. Pace Giannotta, *Digital World, Lifeworld, and the Phenomenology of Corporeality*, cit., p. 119.

27 Cfr. H. Dreyfus, *On the Internet*, Routledge, New York 2001.

28 Cfr. A. Pace Giannotta, *Digital World, Lifeworld, and the Phenomenology of Corporeality*, cit., p. 119.

Giannotta, riprendendo le riflessioni di Michael Lopato basate sull'analisi sartreana della relazione amorosa²⁹, secondo le quali

il coltivare relazioni intersoggettive attraverso i social media differisce significativamente dalla sua controparte incarnata nel mondo reale” poiché “la comunicazione online inibisce la nostra capacità di comunicare efficacemente con gli altri e, per questo motivo, non può essere “soddisfacente”.³⁰

Ciò perché, mentre l'interazione reale implica sempre il ritrovarsi dinanzi allo sguardo dell'altro, ovvero il fatto di sentirsi sotto il giudizio altrui, la comunicazione online introduce una modificazione radicale: “Negli incontri online, l'incontro tra le persone si basa solo su una rappresentazione parziale dell'altro, in contrasto con la sua presenza pienamente incarnata”³¹, e questo fa sì che molte delle connotazioni della comunicazione reale non possano essere tradotte nell'ambito digitale impoverendo la forma della comunicazione.

29 Cfr. M.S. Lopato, *Social Media, Love, and Sartre's Look of the Other: Why Online Communication Is Not Fulfilling*, in “Philosophy & Technology”, 29 (2016) 3, pp. 195-210.

30 Cfr. A. Pace Giannotta, *Digital World, Lifeworld, and the Phenomenology of Corporeality*, cit., p. 119.

31 Ivi, p. 120.

Tale condizione permette a Pace Giannotta di riconoscere che “L’era digitale è sorta all’insegna di un concetto disincarnato di soggettività, basato sull’idea che il corpo non sia essenziale per la costituzione della mente umana”³².

4. *Conclusioni inconclusive*

A partire dalle riflessioni prese in considerazione, crediamo possibile trarre alcune conclusioni che, chiaramente, possono essere indicative non tanto dell’uso definitivo delle tecnologie digitali, il cui rapido e continuo sviluppo impedisce un giudizio definitivo di carattere tanto tecnico quanto morale, bensì del punto in cui siamo e del modo in cui stiamo vivendo le relazioni permesse dall’estensione tecnologica. La questione della “disincarnazione”, generalmente registrata da tutti gli autori (finanche quelli che, essendo esponenti del transumanesimo, la considerano come la possibilità da tempo aspettata di affrancarsi dai limiti corporali) impone un’attenzione specifica nei confronti del “tipo” di felicità che si produce nell’ambito delle relazioni digitali. Il trattarsi di una felicità derivate dall’impoverimento delle funzioni corporali può

32 Ivi, p. 120.



produrre confusione dal punto di vista del suo dispiegarsi nell'ambito delle relazioni e può costituirsi come una felicità connaturata a un solipsismo generato dalla fuga dinanzi alle conseguenze del reale. Probabilmente, e come già si diceva, bisognerebbe considerare quanta felicità potrebbe essere prodotta dai risultati dell'estensione digitale, una volta che si sia capaci di ritornare – portandoli con noi – alla dimensione analogica. Sempre che questo cammino di ritorno resti aperto, sempre che continui ad essere visibile.





ANDREA LAVAZZA

ALGORITMI DELLA FELICITÀ? Avventure dell'io quantificato

Il romanzo *Wellness* di Nathan Hill, un caso letterario negli Stati Uniti nel 2024 e tradotto recentemente in italiano, offre, tra l'altro, lo spaccato di una società che ricorre sistematicamente agli strumenti digitali per la gestione della vita quotidiana¹. Il protagonista Jack incarna la cultura del *Quantified Self*, ovvero il bisogno di controllare parametri corporei e prestazioni di ogni tipo attraverso dispositivi indossabili. Si tratta di una tendenza che si sta diffondendo ampiamente nei contesti in cui la tecnologia ha fatto il suo ingresso, al di là delle specifiche tradizioni culturali precedenti.

Il romanzo si concentra sul contesto americano, ma potrebbe essere ambientato anche in Europa, in Corea o in ambiti sociali ristretti di altri Paesi che inseguono lo sviluppo tecnologico dell'Occidente.

1 N. Hill, *Wellness*, trad. it. di A. Cristofori, Rizzoli, Milano 2025.

La moglie di Jack, Elizabeth, lavora invece in una società che sfrutta l'effetto placebo per promuovere il benessere in una maniera alternativa. Si tratta infatti di suggerire comportamenti e pratiche che non hanno un'efficacia documentata, ma che, grazie all'effetto di suggestione, possono generare sensazioni soggettive positive.

Al di là delle questioni etiche, *Wellness* illustra in modo efficace come l'idea di felicità che ciascuno coltiva, almeno implicitamente, come obiettivo esistenziale, oggi si manifesti in modalità sempre più connesse con strumenti tecnici avanzati. Ciò che appare chiaro, e non solo nel romanzo, è che non possiamo prescindere dalla nostra psicologia di base, dalle tendenze inscritte in qualche modo nel nostro patrimonio genetico derivanti dalla nostra storia evolutiva. Siamo in un punto nel percorso del genere umano in cui probabilmente possediamo conoscenze sufficienti per avere un quadro obiettivo, piuttosto completo, delle condizioni della felicità e del suo potenziale raggiungimento. Tuttavia, continuiamo a inseguire qualcosa che sembra sfuggirci, malgrado i differenti modi con cui proviamo a raggiungerlo.

In questo contributo di carattere esplorativo, vorrei soffermarmi su come una serie di fattori abbiano prodotto quella che possiamo chiamare la cultura del sé o dell'io quantificato come via per il benes-

sere. L'idea della quantificazione è figlia tanto delle tecnologie digitali quanto di una tendenza culturale di lungo periodo. Ciò non toglie che continuino a convivere diverse prospettive circa la vita buona. E la competizione tra di esse non necessariamente si concluderà con il successo delle concezioni favorite dagli strumenti più recenti e tecnicamente avanzati.

In premessa, è significativo osservare che molte rilevazioni sulla felicità soggettiva nel mondo occidentale (Europa e Nord America) mostrano, paradossalmente, una diminuzione della soddisfazione percepita, malgrado indicatori oggettivi, dal reddito alle condizioni di vita, siano stabili o in crescita². Sono invece in forte crescita le valutazioni nei sondaggi condotti nei Paesi che stanno sperimentando rapidi miglioramenti complessivi basati sul Pil e altri indici. Nel contesto della presente analisi, si può evidenziare che alcune letture recenti riconducono tali dati, oggetto di divergenti interpretazioni, proprio alla diffusione pervasiva degli strumenti digitali³.

2 Si veda il *World Happiness Report* di Gallup, https://www.gallup.com/analytics/349487/world-happiness-report.aspx?utm_source=chatgpt.com.

3 J. Haidt, *La generazione ansiosa*, trad. it. di L. Rodinò e R. Prencipe, Rizzoli, Milano 2024; V. Gallese, S. Moriggi, P. C. Rivoltella, *Oltre la tecnofobia. Il digitale dalle neuroscienze all'educazione*, Cortina, Milano 2025.

1. Cos'è l'io quantificato

Il *Quantified Self* (QS) designa l'insieme di pratiche di auto-monitoraggio (*Self-Tracking*) che mirano alla “conoscenza di sé attraverso i numeri”, misurando parametri e frequenze che riguardano il corpo, i comportamenti e le abitudini⁴. Nato come movimento culturale e comunità di utenti e sviluppatori, oggi il QS è intrinsecamente legato all'ecosistema dei dispositivi indossabili e agli strumenti di intelligenza artificiale (IA) che analizzano grandi quantità di dati personali per estrarre schemi ricorrenti, produrre previsioni, generare risposte e indicazioni personalizzate. In questa prospettiva, le tecnologie non si limitano a registrare eventi: elaborano indicatori sintetici, confrontano l'utente con popolazioni di riferimento e suggeriscono interventi adattivi (per esempio,

4 M. Swan, *The quantified self: Fundamental disruption in big data science and biological discovery*, in “Big Data”, 1(2), 2013, pp. 85-99; J.R. Whitson, *Gaming the quantified self*, in “Surveillance & Society”, 11(1/2), 2013, pp. 163-176; D. Lupton, *The Quantified Self*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ) 2016; D. Beer, *Metric Power*, Palgrave Macmillan, London 2016; B. Ajana, *Digital health and the biopolitics of the Quantified Self*, in “Digital Health”, 3, 2017, 2055207616689509; G. Neff, D. Nafus, *Self-Tracking*, The Mit Press, Cambridge (MA) 2016. A.K. Greene, L.M. Brownstone, “Just a place to keep track of myself”: eating disorders, social media, and the quantified self, in “Feminist Media Studies”, 23(2), 2023, pp. 508-524.

micro-aggiustamenti della routine di allenamento, del sonno o del lavoro). Ciò si basa su modelli predittivi, spesso forniti da aziende come servizi a pagamento. La portata del fenomeno è testimoniata dalla scala dei dispositivi: nel 2024 le vendite globali di questi apparecchi hanno raggiunto circa 534,6 milioni di unità⁵.

La galassia del *Quantified Self* non si limita al costante esame del corpo e della salute, ma comprende un insieme sempre più articolato di strumenti, riconducibili a due grandi aree: quelli destinati all'uso personale e quelli orientati invece alla dimensione relazionale.

Sul versante personale, i dispositivi più diffusi sono gli smartwatch e i braccialetti fitness, che integrano sensori ottici e accelerometri per misurare la frequenza cardiaca, la variabilità del battito, i livelli di ossigenazione del sangue, il numero di passi, le calorie consumate e la qualità del sonno. Questi strumenti comunicano con applicazioni mobili che trasformano i dati grezzi in grafici, report giornalieri e consigli personalizzati, spesso corredati da notifiche che stimolano l'utente a mantenere o superare obiettivi prefissati (per esempio, completare 10.000 passi al giorno o rispettare le ore minime di sonno). Accanto a questi dispositivi,

5 Cfr. <https://www.idc.com/promo/wearablevendor/>.

si diffondono applicazioni dedicate alla nutrizione, che sfruttano ampi database per stimare l'apporto calorico e i macronutrienti dei pasti, permettendo una gestione precisa del bilancio energetico.

Più sofisticati sono i sistemi di monitoraggio del sonno, che si indossano come anelli o fasce da polso e utilizzano algoritmi di analisi per stimare i cicli REM e non-REM, fornendo poi punteggi di "prontezza" e di recupero. Sul fronte cognitivo e produttivo, sono sempre più utilizzati software che tracciano l'uso del tempo o applicazioni che sfruttano metodologie di gestione dell'attenzione. In ambito più sperimentale, esistono anche dispositivi EEG indossabili che monitorano le onde cerebrali per fornire biofeedback in tempo reale sulla concentrazione, con l'obiettivo di allenare l'utente a mantenere livelli più stabili di focalizzazione sul compito. In tutti questi casi, la modalità di fruizione è la stessa: l'utente consulta regolarmente i dati raccolti e li integra nella propria routine, trasformando informazioni numeriche in azioni quotidiane, correzioni di comportamento o obiettivi a medio termine.

Le componenti social connesse ai social media (comunicazioni di prestazioni, classifiche) introducono una dimensione comparativa, spesso incentivando la condivisione pubblica o semi-pubblica delle attività. Per comprendere la scala di

queste pratiche, la piattaforma Strava riporta una comunità globale di oltre 135 milioni di persone attive in più di 190 Paesi⁶.

Nell'ambito delle prestazioni sociali e relazionali, molte app rendono visibili e condivisibili indicatori di partecipazione e interazione. In ambienti di sviluppo software, grafici specifici quantificano l'attività e la espongono alla rete professionale, trasformandola in segnale reputazionale. Nelle app dedicate alla salute riproduttiva, si tracciano ciclo, finestra fertile, sintomi e umore; alcune funzioni permettono di condividere dati selezionati con il o la partner, portando metriche intime dentro la relazione e abilitando forme di co-monitoraggio. Questi strumenti sono infatti progettati per quantificare non solo l'individuo, ma anche la vita affettiva e di coppia. Alcune applicazioni permettono ai partner di registrare momenti significativi comuni, rispondere a questionari giornalieri sulla soddisfazione, monitorare la frequenza delle interazioni e proporre attività condivise. In certi casi, queste app forniscono grafici comparativi che mostrano l'andamento della "qualità percepita" del rapporto, o inviano notifiche che ricordano di dedicare tempo ed energie alla relazione.

6 Cfr. <https://press.strava.com/articles/strava-releases-annual-year-in-sport-trend>.

Altri strumenti puntano sulla condivisione in tempo reale di dati biometrici: smartwatch e braccialetti possono inviare al partner informazioni sul battito cardiaco o sul livello di stress, creando una forma di “intimità digitale” mediata dai numeri. Vi sono inoltre dispositivi indossabili dedicati alla sfera sessuale e intima, che monitorano frequenza, durata e qualità degli incontri, traducendo anche questo aspetto della vita di coppia in dati confrontabili. Il loro utilizzo segue una logica simile a quella degli strumenti individuali: si raccolgono informazioni, le si analizza attraverso un’interfaccia visiva, e poi si orientano comportamenti e scelte, con l’idea di rendere più trasparente e migliorabile anche ciò che tradizionalmente apparteneva alla sfera dell’esperienza soggettiva.

Sul versante delle prestazioni lavorative, software di *Time-Tracking* considerano tempo per applicazione/sito, interruzioni, cambi di contesto, minuti di lavoro profondo, e talvolta input da tastiera e mouse. Da questi dati derivano punteggi di produttività e rapporti settimanali con trend, obiettivi e suggerimenti di miglioramento dell’attenzione (per esempio, blocchi di concentrazione, riduzione delle notifiche). Anche qui, l’IA classifica automaticamente le attività (es. “comunicazione”, “analisi”, “codifica”) e genera raccoman-

dazioni orientate al benessere e alla performance (per esempio, indicazioni per distribuire le attività cognitive in base ai ritmi individuali di energia). A livello di mercato, il comparto del software di sorveglianza e monitoraggio dei dipendenti è stato stimato in circa 587,8 milioni di dollari nel 2024, con una crescita prevista a doppia cifra nei prossimi anni⁷.

Un caso particolarmente significativo, nel contesto della ricerca scientifica, è rappresentato dagli indici bibliometrici, come l'h-index. Essi riportano la complessità della produzione intellettuale e dell'impatto di un autore a un singolo numero riferito alle citazioni ottenute, trasformando la carriera accademica in un profilo quantificato. Questo tipo di metrica, pur utile a fini comparativi e gestionali, spesso usata come riferimento per assunzioni, promozioni e finanziamenti, incide anche sull'autopercezione dei ricercatori e sulla loro identità professionale, diventando un esempio paradigmatico di "sé quantificato" applicato alla conoscenza. Lo stesso dibattito tra studiosi in merito all'utilità dell'h-index, elemento sintetico e oggettivo, o alla necessità di limitarne l'influenza, perché non coglie la qualità del lavoro ridotto a un dato fuorvian-

7 Cfr. <https://www.fortunebusinessinsights.com/employee-surveillance-and-monitoring-software-market-104796>.

te, offre un utile spaccato della controversia che accompagna il *Quantified Self*⁸.

Come detto, la condivisione e la visibilità dei dati sono dimensioni cruciali del QS contemporaneo. Oltre a profili pubblici, bacheche e classifiche nelle community sportive, gli ecosistemi mobili offrono condivisione selettiva. Alcune app consentono di condividere indicatori sanitari con familiari, caregiver, medico, attraverso avvisi e trend dedicati; molte piattaforme prevedono impostazioni granulari (“tutti”, “solo follower”, “solo io”) e profili privati.

Il *Quantified Self* – potenziato dall’intelligenza artificiale – rende così oggettivi aspetti fisici, sociali, lavorativi e relazionali della vita quotidiana, traducendoli in indicatori, punteggi e previsioni mirati al confronto, all’auto-regolazione e alla cooperazione. Tale infrastruttura digitale che promette maggiore consapevolezza e possibilità di miglioramento personale e collettivo può quindi trasformarsi in una modalità di concepire il benessere complessivo quale fenomeno misurabile e confrontabile nel tempo. Tale spinta all’oggettività e all’efficienza solleva nel contempo una serie di questioni analitiche e di preoccupazioni espresse

8 H.H. Bi, *Four problems of the h-index for assessing the research productivity and impact of individual authors*, in “Scientometrics”, 128, 2023, pp. 2677-2691.

dai molti critici di questa trasformazione dell'ideale di felicità contenuto nel "conosci te stesso" in un adeguamento a una serie di obiettivi quantificati.

Secondo Lupton, una delle studiose che più ha indagato il fenomeno dal punto di vista sociologico, "il *Self-Tracking* può essere inteso come una pratica volontaria e riflessiva, adottata dagli individui con l'obiettivo di conoscere meglio se stessi attraverso l'osservazione e la registrazione di diversi aspetti della propria vita, per poi utilizzare le informazioni raccolte al fine di riflettere su di esse e attribuire un senso alla propria esperienza. Tale pratica è spesso intrapresa come strumento di ottimizzazione o di miglioramento della vita in qualche sua dimensione. Può, tuttavia, anche limitarsi a un uso dei dati personali in funzione di un processo di auto-scoperta, di consapevolezza di sé o di integrazione della memoria"⁹.

2. Da dove viene la cultura del Quantified Self

Partiamo da un'evidenza non controversa: la scienza moderna, con il suo progresso conoscitivo e la sua capacità di traslare tali conoscenze in capacità

9 D. Lupton, *Self-Tracking*, in M. Kennerly, S. Frederick e J.E. Abel (a cura di), *Information: Keywords*, Columbia University Press, New York 2021, pp. 187-198, p. 187.



performative, ha funzionato come motore di straordinari vantaggi per la nostra vita materiale. La nostra esistenza è diventata meno faticosa, più lunga, meno afflitta da dolore e malattie, più ricca di beni materiali, meno esposta ai capricci dell'ambiente naturale, più protetta da incidenti o aggressioni dei nostri simili. In sintesi, più gradevole da qualunque punto di vista la si consideri.

Ovviamente, questo non vale per tutti: stiamo parlando di uno spicchio fortunato del globo e della sua popolazione. Si tratta comunque di un numero cospicuo di persone, che va allargandosi nel tempo, dando corpo al sogno di tanti riformatori che aspiravano a condizioni dignitose per tutti gli abitanti del pianeta. Il progresso derivante da conoscenze e tecnologie ci ha permesso di ridurre la fondamentale incertezza che caratterizzava la vita dei nostri antenati e che era probabilmente la causa principale della loro infelicità. Non tutto il progresso, è ovvio, viene solo dal miglioramento materiale. Il progresso morale che allarga la cerchia di coloro cui sono attribuiti diritti incompressibili e la cui sofferenza è ritenuta rilevante (e quindi da evitare o almeno ridurre) – le donne, gli schiavi, gli animali coscienti – è indipendente dall'essere ricchi o poveri, in buona o cattiva salute. Tuttavia, le due tendenze sono andate nella stessa direzione, seppure con ritmi diversi.



La scienza, con i suoi correlati applicativi tecnologici, è divenuta così un paradigma di approccio alla realtà sulla base della sua capacità epistemica e del suo successo pratico. L'introduzione del metodo scientifico ha fornito una modalità conoscitiva che mira all'obiettività e alla riproducibilità, mettendo a disposizione dati che non sono dipendenti da prospettive particolari e possono essere usati efficacemente per comprendere e governare la natura. L'approccio galileiano ha ottenuto tale risultato con la matematizzazione della natura che comporta una netta divisione tra qualità primarie e qualità secondarie, poi esplicitata e sistematizzata da Locke. Le qualità primarie sono le grandezze della fisica – dimensioni di un oggetto, massa, velocità – idealmente osservabili e misurabili senza interferenze dello sperimentatore. Le qualità secondarie – colori, suoni, sapori –, benché reali, devono essere poste a margine dell'impresa scientifica perché inevitabilmente segnate dalla relatività e dalla soggettività dell'individuo che le esperisce. Di qui, l'affermarsi della visione scientifica del misurare e calcolare¹⁰.

Oltre al versante epistemico, è la capacità di scienza e tecnologia di dare soluzioni ai problemi, di svelare presunti misteri e di rendere praticabili

10 P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997.

possibilità inesplorate ad avere alimentato l'affidabilità del metodo quantitativo e della sua oggettività. Se si vogliono raggiungere risultati migliori e più solidi in quasi tutti i campi, è meglio ricorrere alle pratiche che si fondano sull'analisi delle qualità primarie specifiche, quindi traducendo numericamente in modo da potere fare comparazioni omogenee.

Questo semplificato abbozzo di genealogia serve a collegarci con la riflessione sulla situazione attuale. Lo stesso fenomeno religioso è stato interpretato da alcuni studiosi come una modalità di riduzione dell'incertezza, proprio a significare che il costante timore di imprevisti e inevitabili eventi negativi rappresentava l'ostacolo più arduo sulla via della felicità per le generazioni che ci hanno preceduto. L'aspetto quantificante della religione può collocarsi proprio nella obiettività di alcune pratiche, si pensi agli approcci casuistici alle questioni del peccato e della penitenza nel cattolicesimo o ai segni di predestinazione nel cristianesimo riformato.

Già nei *libri penitenziali* medievali, i peccati venivano "tariffati": a ciascuna colpa corrispondeva una penitenza proporzionata, espressa in giorni di digiuno, preghiere o pellegrinaggi. Più tardi, la pratica delle indulgenze introdusse un calcolo ancora più esplicito delle pene da scontare in

Purgatorio, riducibili grazie a opere pie o offerte economiche. La casuistica morale tra XVI e XVII secolo, infine, sviluppò un'analisi minuziosa delle circostanze e delle intenzioni, quasi a misurare il peso specifico di ogni atto peccaminoso¹¹. In tutti questi casi emerge una logica di quantificazione della vita morale e spirituale, che in seguito venne contrastata nelle sue forme estreme e che oggi trova molto meno spazio. Anzi, la Chiesa è diventata ostile a una misurazione di stampo immanentistico. Ciò significa che non si può ridurre la fede alla funzione di stabilizzazione e, come è chiaro, le religioni continueranno ad avere un ruolo nella ricerca della felicità, un ruolo che esula dalla mera costruzione di una protezione psicologica radicata nel soprannaturale e nell'escatologia.

Il punto è che lo straordinario salto che abbiamo compiuto risulta legato a un metodo di analisi della realtà e della sua modificazione, strettamente connesso alla misurazione e alla manipolazione di quegli aspetti del mondo e anche di noi stessi che possiamo raggiungere con gli strumenti a nostra disposizione. Di qui nasce l'idea di quantificare sempre più come approccio pragmatico e antico a tutto ciò che concerne l'essere umano.

11 J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente (XIII-XVIII secolo)*, trad. it. di M. Garin, il Mulino, Bologna 1984.

Ecco, per esempio, il quoziente di intelligenza come tentativo di rendere un dato numerico quella proprietà sfuggente che osserviamo distribuita in modo diseguale nei nostri simili. Più di recente, grazie alle tecnologie digitali e all'IA, soprattutto in connessione con la miniaturizzazione dei dispositivi, ci siamo incamminati verso la possibilità di oggettivare, registrare e confrontare quasi tutte le funzioni, capacità e prestazioni dell'essere umano.

Un corollario fondamentale è che, una volta resi quantificabili e non più elusivi o poco gestibili, questi aspetti della nostra esistenza possono essere, almeno in linea di principio, migliorati attraverso interventi che mimano ciò che si fa nel mondo materiale grazie ai progressi tecnici. Ciò riguarda anche gli strumenti che hanno trasformato le modalità di comunicazione tra gli individui e le loro stesse relazioni.

Un altro elemento importante che ha contribuito a costituire le premesse della situazione che stiamo descrivendo riguarda l'affermarsi di una cultura dell'autonomia individuale¹². Si tratta, come è evidente, di un avanzamento fondamentale, carico di implicazioni valoriali, che ha portato gli individui a poter scegliere i propri tragitti esistenziali senza essere determinati o fortemente influenzati

12 C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1989.

dalle condizioni sociali, economiche e culturali di partenza né dalle pressioni sociali o dalle costrizioni del potere. L'emancipazione del singolo ha comportato la progressiva eliminazione (ancora da completare) di discriminazioni legate al genere, all'etnia o allo status socioculturale.

Risulta evidente nelle società cosiddette avanzate, e nei contesti urbani in particolare, come questa tendenza, nella sua caratterizzazione estrema di emancipazione e privatezza totale, possa rivelarsi non soltanto una benedizione, ma anche una fonte di sofferenza, perché in contrasto con bisogni naturali innati di connessione e relazioni calde. Si deve comunque sottolineare che l'idea di autonomia ha contribuito a promuovere la possibilità per ogni persona di essere libera di perseguire una propria traiettoria, potendosi migliorare sia come individuo in senso assoluto, sia in confronto ai propri simili. Tale visione si inserisce, a sua volta, nella cultura capitalista liberale, la quale implica una dimensione acquisitiva e competitiva che si riflette nella progettazione e nell'utilizzo degli strumenti tecnologici cui si accennava in precedenza.

Un aspetto fondamentale da evidenziare è che i nuovi strumenti digitali sono finalizzati non solo al potenziamento della propria condizione individuale e sociale, ma costituiscono anche una fonte di piacere e soddisfazione per sé, legata al loro

specifico utilizzo. Sappiamo infatti che i “like”, le notifiche, i “match” (nelle app di incontri) e altri meccanismi tipici delle piattaforme digitali sfruttano dinamiche profonde di funzionamento del nostro cervello: stimolazioni sensoriali e, soprattutto, la loro anticipazione provocano il rilascio di sostanze neurochimiche associate a sensazioni piacevoli, che tendiamo a ricercare compulsivamente, almeno in alcuni contesti. È ciò che rende ipnotici e fonte di potenziale dipendenza gli strumenti digitali per come sono costruiti, al fine di mantenere le persone coinvolte nell’infosfera per il maggior tempo possibile¹³.

La condizione tecnico-strutturale che produce e accompagna la quantificazione come ideale è la *Datafication* (datificazione), ovvero quel processo per cui tutto ciò che deve essere processato in modo algoritmico va trasformato in dati digitali¹⁴. Nel contesto segnato dalla logica dei *Big Data* è necessario tradurre qualsiasi evento o esperienza in sequenze numeriche, perché è solo in questa

-
- 13 N. Carr, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, trad. it. di S. Garassini, Cortina, Milano 2010; M. Fasoli, *Il benessere digitale*, il Mulino, Bologna 2019. Y.N. Harari, *Nexus. Breve storia delle reti di informazione dall'età della pietra all'IA*, trad. it. di M. Piani, Bompiani, Milano 2024.
- 14 A. Lavazza, M. Farina, *Infosphere, Datafication, and Decision-Making Processes in the AI Era*, in “Topoi”, 42, pp. 843-856, 2023.

forma che l'intelligenza artificiale può operare. È dunque la stessa infrastruttura della società digitale – fatta di piattaforme interconnesse, reti mobili, dispositivi sempre attivi – a spingere verso una continua estensione del dominio del calcolo.

Dal punto di vista tecnico, si tratta della possibilità – resa disponibile dall'espansione di dispositivi digitali, sensori e intelligenze artificiali – di convertire in informazione numerica ciò che prima rimaneva invisibile o non quantificabile. La *Datafication* non si limita a registrare fenomeni già noti: essa rende tracciabili e manipolabili anche attività quotidiane che tradizionalmente sfuggivano a ogni codifica, come le abitudini di consumo, i percorsi urbani, i ritmi biologici. Questa tendenza si radica in un presupposto semplice: ciò che è misurato può essere analizzato, ottimizzato, previsto.

Gli utilizzi della *Datafication* sono ormai onnipresenti. Le imprese la impiegano per comprendere e anticipare i comportamenti dei consumatori; i sistemi educativi adottano piattaforme che monitorano l'andamento degli studenti lungo tutto il percorso formativo; i governi e le istituzioni promuovono la digitalizzazione per aumentare efficienza, trasparenza e rapidità amministrativa. In ognuno di questi casi, la trasformazione in dati consente non solo di analizzare l'esistente, ma di prevedere e orientare i comportamenti futuri. Que-

sto scenario presenta aspetti positivi. La datificazione permette di migliorare la qualità dei servizi, personalizzandoli e rendendoli più accessibili; favorisce decisioni più informate e riduce i margini di errore; consente una gestione più razionale delle risorse. Tuttavia, produce anche conseguenze culturali e sociali più ampie.

Va qui rilevato che nell'approccio galileiano di separazione delle qualità primarie e secondarie la scelta era dettata dall'obiettivo di un progresso epistemico. Nella scienza, serve una delimitazione degli spazi in cui può essere applicato il metodo tipico dell'indagine empirica; resta tuttavia la possibilità di muoversi su altri piani con modalità di tipo diverso. Nel fenomeno di datificazione, al contrario, siamo di fronte a una condizione strutturale ineliminabile: tutto quello che si vuole trattare digitalmente deve essere tradotto/ridotto a numero e quantità in senso tecnico. Non vi è una possibilità alternativa, non si tratta di un'opzione aperta, soltanto rimanendo nella prospettiva analogica evitiamo il ricorso al dato. Nemmeno la scienza può rinunciare al metodo che implica l'espulsione delle qualità secondarie. Ma, a differenza della scienza, che non costituisce una modalità di indagine totalitaria, il digitale rappresenta uno strumento universale e onnipervasivo della nostra era, dal quale sembra difficile prescindere.

Tralasciando qui i temi di privacy, sorveglianza, libertà, sfruttamento e diseguaglianze (fondamentali ma che esulano dalla presente trattazione), la *Datafication* tende a consolidare una logica di efficienza e calcolabilità, che rischia di prevalere sulle altre dimensioni della nostra esistenza. In questo senso, la datificazione si collega direttamente al fenomeno del *Quantified Self* nel suo passaggio da semplice funzione ausiliaria a paradigma culturale. L'idea è che conoscere se stessi significhi tradurre la propria vita in dati: passi compiuti, ore lavorate, interazioni di coppia svolte. Quella che sembrava un'opportunità per l'autocomprensione e il miglioramento personale diventa, almeno per alcuni, parte di una più ampia filosofia della misurazione, in cui l'identità e il benessere dell'individuo sono interpretati e rappresentati attraverso la tracciabilità e la loro rappresentazione in profili, grafici e statistiche.

La prima conseguenza è evidente: ciò che sfugge alla misurazione rischia di perdere rilevanza o legittimità. La specificità della datificazione sta nel suo non semplicemente coincidere con la digitalizzazione, cioè con la trasposizione in formato elettronico di contenuti analogici (libri, fotografie, archivi). La *Datafication* ingloba e traduce qualsiasi azione in flusso numerico. Anche rispetto alla *Gamification*, che mira a motivare attraverso meccanismi ludici,

manifesta un carattere più radicale: la datificazione non cerca di rendere accattivante un comportamento, ma lo rende quantificabile e quindi disponibile a ulteriori utilizzi. In definitiva, fare della realtà un dato numerico rende ogni cosa un potenziale strumento inserito in un processo e non contempla fini ultimi. La *Datafication* tende a costituirsi come “sfondo ontologico” della vita contemporanea, destinato a segnare non solo il nostro rapporto con la tecnologia, ma anche il modo in cui comprendiamo noi stessi come individui e come comunità. E il concetto di *Quantified Self* ne è un effetto cruciale.

3. *Lecture critiche del Quantified Self*

Pur con qualche semplificazione, si può affermare che la concezione articolata di io quantificato sia per lo più un costrutto degli studiosi che lo hanno criticato¹⁵. Da un lato, sembra non esserci

15 Vi è stato in realtà un movimento dal basso del *Quantified Self* catalizzato a partire dal 2007 a San Francisco dai noti giornalisti americani Gary Wolf e Kevin Kelly. Per la letteratura critica, si vedano, tra gli altri, P. Moore, A., Robinson, *The quantified self: What counts in the neoliberal workplace*, in “New Media & Society”, 18(11), 2016, pp. 2774-2792; J.Z. Muller, *The Tyranny of Metrics*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2018; S. Mau, *The metric Society: On the Quantification of the Social*, John Wiley & Sons, Hoboken (NJ) 2019.

ancora consapevolezza diffusa del suo costituire una specifica via contemporanea a benessere/felicità né delle sue implicazioni. Dall'altro, lo si è interpretato finora in termini di rischio rispetto a vantaggi percepiti dai suoi cultori. Prima di entrare nella discussione, è opportuno ribadire che mi concentro su questo aspetto, lasciando al margine temi decisivi come quelli del controllo, della manipolazione o del ruolo del profitto perseguito dai soggetti coinvolti¹⁶. Questi elementi hanno ovviamente un potenziale impatto sul benessere personale, ma non c'è spazio per inserirli compiutamente nella presente analisi.

Tra le prime discussioni comprensive del fenomeno dell'io quantificato c'è quella di Beer¹⁷. L'autore introduce una dimensione corporea ed emozionale ulteriore nella considerazione del potere delle metriche. Essa risiederebbe nei sentimenti che le metriche stesse evocano. Non è soltanto la capacità di misurare o comparare a determinare la loro forza, ma soprattutto il modo in cui ci fanno sentire: ansiosi, assicurati, motivati, inadeguati, competitivi. Attraverso queste reazioni affettive siamo indotti, sospinti o persua-

16 Si veda, per una panoramica, S: Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it. di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2019.

17 D. Beer, *Metric Power*, Palgrave Macmillan, London 2016.

si a orientare i nostri comportamenti in determinate direzioni, ad adattarci a standard impliciti, a riprodurre pratiche desiderate dal contesto sociale ed economico. Beer ricollega questa dinamica al quadro del neoliberalismo. Le metriche, lungi dall'offrire certezze, generano incertezza strutturale: ci pongono continuamente di fronte al rischio di non essere all'altezza, di non aver raggiunto la quota ottimale, di dover migliorare ulteriormente. Si promuove così l'idea di individuo come imprenditore di sé stesso, costantemente impegnato a valutarsi e a migliorarsi.

Per sviluppare questa prospettiva, Beer attinge agli studi sull'*affect* e in particolare al concetto di "pratica affettiva" elaborato da Margaret Wetherell. Con questa espressione si intende il modo in cui emozioni e affetti non sono meri stati interiori individuali, ma pratiche socialmente situate, incorporate e prodotte in relazione a contesti, discorsi e tecnologie. Delle metriche si può allora dire che non generano semplicemente dati: esse attivano pratiche affettive che ci attraversano fisicamente e psichicamente. Un esempio emblematico è quello delle applicazioni di *Self-Tracking* o delle classifiche sui social media: il grafico che mostra un calo di performance può suscitare delusione o ansia; un punteggio positivo o una "medaglia" di riconoscimento può invece produrre orgoglio o soddisfazione.

ne. Attraverso il corpo e le sensazioni, le metriche modellano comportamenti, abitudini e perfino la percezione di sé.

Ne emerge un quadro in cui la quantificazione è una nuova strada alla costruzione del benessere che però è da subito “sequestrata” dal sistema per guidare l’individuo verso gli obiettivi funzionali alla sua dinamica, creando forme che si potrebbero dire “alienate” o comunque eteronome di benessere, spesso nell’inconsapevolezza degli individui coinvolti.

A livello ancora più radicale, Sadin interpreta il *Self-Tracking* come il segno di una mutazione antropologica: l’essere umano non è più inteso come soggetto dotato di interiorità e di capacità riflessiva, ma come un “soggetto numerico”, la cui identità è continuamente ridefinita e valutata da flussi di dati. Il corpo e la mente diventano superfici di captazione, costantemente sottoposte a raccolta, comparazione e interpretazione algoritmica¹⁸. In questo processo, secondo Sadin, la dimensione qualitativa dell’esperienza – ciò che è singolare, relazionale, affettivo e simbolico – viene progressivamente subordinata a criteri quantitativi

18 E. Sadin, *La silicolonizzazione del mondo. L’irresistibile espansione del liberismo digitale*, trad. it. di D. Petruccioli, Torino, Einaudi 2018; Id., *Critica della ragione artificiale. Una difesa dell’umanità*, trad. it. di F. Bononi, Luiss University Press, Roma 2019.

di misurazione e ottimizzazione. L'individuo non "vive" semplicemente le proprie esperienze, ma le attraversa già anticipando il modo in cui saranno tracciate e tradotte in indicatori numerici.

Il risultato è ciò che Sadin definisce una "vita algoritmica": un'esistenza in cui la conoscenza e la regolazione di sé non passano più per la riflessione critica o per la mediazione interpersonale, bensì per una serie di calcoli e suggerimenti provenienti da sistemi automatici. Questo riduzionismo metrico, lungi dall'essere neutrale, produce un nuovo ordine normativo che plasma comportamenti, aspirazioni e persino la percezione di sé, generando un soggetto che si concepisce principalmente attraverso ciò che può essere misurato, confrontato e ottimizzato.

Sono state proposte anche visioni più sfumate, che rilevano la complessità del fenomeno e l'impossibilità di ridurlo a categorie dicotomiche di positività e negatività. Pantzar e Ruckenstein propongono il concetto di oggettività situata per descrivere l'interpretazione selettiva e contestuale dei dati personali¹⁹. Questo approccio mette in luce la dimensione riflessiva, ambigua e narrativa del *Self-Tracking*: i dati non sono mai "puri", ma

19 M. Pantzar, M. Ruckenstein, *Living the metrics: Self-tracking and situated objectivity*, in "Digital Health", 3, 2017, pp. 1-10.

diventano materiali grezzi per auto-racconti e negoziazioni sociali. Possono perciò emergere, secondo i contesti e gli utenti, divergenze tra esperienza soggettiva e risultati numerici: ad esempio, situazioni percepite come stressanti non generano misurazioni corrispondenti, mentre attività ritenute banali (aprire la email di lavoro) generano picchi di disagio rilevato quantitativamente. Se ne può dedurre che i dati non producono verità oggettive, ma diventano parte di processi interpretativi con esiti mutevoli. Le persone non vivrebbero quindi “per mezzo dei numeri”, come vorrebbe l’ideale del *Quantified Self*, ma piuttosto “con i numeri”, attribuendo loro significati flessibili e contestuali.

Supera la contrapposizione tra entusiasti e critici anche Sharon, sottolineando come spesso si ignorino le pratiche concrete degli utenti: i *self-tracker* non sono né puri consumatori autonomi né semplici vittime inconsapevoli di poteri esterni²⁰. Ad esempio, alcuni utenti creano parametri personali, rifiutano dispositivi proprietari o usano le app come resistenza soft all’autorità medica e istituzionale. Inoltre, il tracciamento può rafforza-

20 T. Sharon, *Self-Tracking for Health and the Quantified Self: Re-Articulating Autonomy, Solidarity, and Authenticity in an Age of Personalized Healthcare*, in “Philosophy & Technology”, 30, 2017, pp. 93-121.

re il rapporto con sé stessi, ad esempio nel monitoraggio del lutto o delle emozioni, creando spazi di espressione soggettiva non previsti da standard normativi.

4. *Quanto è realista il benessere del Quantified Self?*

Una dimensione rilevante per ciò che concerne un'idea di benessere basata sulla quantificazione è quella che distingue realismo e irrealismo nell'ambito delle teorie della felicità²¹. Si tratta di un aspetto che può aiutare a contestualizzare e valutare meglio l'idea di adeguare se stessi a modelli personali e sociali basati su parametri misurabili numericamente.

In questa prospettiva, si possono identificare diversi livelli. Il primo è ciò che definisco “realismo interno”, naturalistico, in quanto pienamente oggettivo e indipendente dalla mente (tralasciando qui l'elemento non secondario delle sensazioni puramente soggettive). Esso è strettamente connesso al funzionamento del cervello e, in questo senso, non è legato agli stati del mondo esterno: per esempio, l'effetto di sostanze psicoattive, ma

21 A. Lavazza, *Happiness, psychology, and degrees of realism*, in “Frontiers in Psychology”, 7, 2016, 1148.

anche dello stesso cibo. Va osservato che l'evoluzione delle strutture cerebrali edoniche è stata certamente orientata da un meccanismo di feedback proveniente dall'ambiente: il piacere è originariamente il segnale dell'"appropriatezza" di determinate relazioni tra il corpo e, ad esempio, un certo tipo di alimento o il partner sessuale prescelto. Tuttavia, come mostra il celebre esperimento mentale della "macchina dell'esperienza" di Nozick (in cui ciascuno può simulare qualunque situazione piacevole credendola reale), tale connessione non è necessaria e, anzi, la prospettiva scientifica più promettente è quella di simulare e intensificare il piacere agendo direttamente sul cervello. Lo stesso vale per quelle forme di felicità che molti dichiarano di provare pur vivendo in condizioni di privazione, miseria o sfruttamento. Ciò può essere spiegato attraverso la cosiddetta "lotteria corticale": in base al proprio patrimonio genetico, alcuni individui dispongono di un livello medio di felicità più elevato rispetto ad altri, livello al quale tendono a ritornare dopo ogni picco, positivo o negativo che sia.

Un secondo livello di realismo è detto "esterno": esso assume come prerequisito gli stati del mondo, che sono di per sé la causa della felicità o dell'infelicità. Questo varrebbe anche nell'eventualità di una scoperta futura del meccanismo interno che



rende possibile assimilare tali stati di felicità al piacere in senso classico. In tale quadro, si colloca la *Desire Theory*, secondo la quale la felicità dipende dal soddisfacimento dei propri obiettivi o desideri. Se desidero che i miei figli siano in buona salute, la mia felicità dipenderà dal fatto che essi siano realmente sani, non soltanto da come mi sento soggettivamente. In questo modo, si ancora la felicità alla realtà, dato che ci preoccupiamo di beni che vanno oltre il nostro piacere immediato, come la giustizia, la conoscenza o la sostenibilità ambientale. Tuttavia, non tutti i desideri sono informati o benefici. I desideri informati richiedono perciò riflessione e conoscenza adeguata.



Un terzo tipo di realismo relativo alla felicità è quello detto metafisico. Esso presuppone un ordine naturale e oggettivo, indipendente dalla mente, accessibile attraverso facoltà non naturalistiche. Questo genere di realismo è tipico delle teorie razionaliste che contemplano l'esistenza di criteri non soggettivi di ciò che è giusto, buono e da perseguire e che garantiscono la massima realizzazione dell'essere umano.



Accanto a queste forme di realismo, esiste anche una posizione di irrealismo riguardo alla felicità, rappresentata da una tradizione ampia e antica che identifica gli stati eudaimonici con il distacco dal mondo e con la concentrazione su se stessi (ma

non nel senso delle teorie razionaliste), nel tentativo di sfuggire passivamente al dolore che il mondo può arrecare. Il grado massimo di irrealismo si riscontra nelle teorie prescrittive che invitano a modificare la propria opinione sulla realtà per rappresentarla in termini soggettivamente positivi, indipendentemente dagli effettivi stati del mondo. La differenza con il realismo interno è che in quel caso ci si basa su puri processi neurofisiologici scarsamente mediati dalla componente consapevole, mentre nelle forme di irrealismo c'è un esplicito sforzo cognitivo per annullare o ridurre l'impatto della realtà esterna sui nostri stati psicologici.

In questa tassonomia, l'idea di *Quantified Self* si colloca in posizione ibrida. Infatti, le componenti esclusivamente individuali del *Self-Tracking*, peraltro quelle maggioritarie, inclinano verso una forma di irrealismo, perché ancorano il benessere a stati propri del soggetto, indipendenti dalla situazione che lo circonda. È vero che rispondiamo a essa, ma solo per potere raggiungere i nostri scopi personali. La datificazione implica, tuttavia, un elemento di misurazione oggettiva che sembra ridurre l'arbitrarietà del percorso, posto ovviamente che i valori di riferimento rispecchino qualche forma di benessere non arbitrario, come accade per esempio nella teoria delle capacità di Sen e Nussbaum. Proprio l'ancoraggio dell'io quantifi-

cato a parametri che possano poi avere anche un rispecchiamento sociale – o le metriche relazionali di cui si diceva in precedenza, allargate in modo appropriato – potrebbe porre le forme di benessere in oggetto in una nuova luce interpretativa.

5. Realismo, meritocrazia e soddisfazione

Quella della quantificazione, spinta dalle forze sopra analizzate, è verosimilmente una tendenza che guadagnerà ancora più spazio. A fronte però di un ricorso ampio e, se così possiamo dire, poco meditato, è fiorita la letteratura di riflessione critica, sommariamente indagata sopra, che procede in direzione contraria. Essa, in generale, esprime un atteggiamento di cautela verso l'adozione indiscriminata di nuove tecnologie, considerate portatrici di una logica di controllo che rischia di comprimere la nostra libertà, alterando in misura diversa caratteristiche fondamentali dell'essere umano. Questo tipo di critica non rappresenta necessariamente un atteggiamento passatista, ma piuttosto un modo di riflettere consentito dalla particolare posizione che ricercatori e intellettuali occupano rispetto alle tendenze culturali e sociali.

Vorrei tuttavia suggerire qui una valutazione diversa della quantificazione e dell'impulso impli-

cito al miglioramento secondo determinati parametri. È vero che viviamo in una società della prestazione e della competizione, che spesso genera disagio come implicazione strutturale dell'assetto economico e relazionale vigente. Un'ampia letteratura sul concetto di meritocrazia ha infatti messo in luce come l'enfasi sul miglioramento personale, mirato soprattutto sull'istruzione superiore, quale fonte di opportunità per una vita buona, finisca anche con il produrre distorsioni, delusioni e risentimento²².

Le posizioni migliori, che in teoria dovrebbero essere accessibili a tutti e premiate in base al merito, sono per definizione limitate; altrimenti non costituirebbero ruoli di eccellenza. Di fatto, in questa concezione di merito – ammesso che sia davvero possibile premiare uno sforzo individuale non già segnato da vantaggi originari come il corredo genetico, la famiglia d'origine o la situazione sociale – si crea una competizione in cui la maggioranza finirà inevitabilmente con il “soccombere”, trovandosi costretta a occupare posizioni di minore soddisfazione lavorativa e sociale. Ciò genera una quota crescente di insoddisfazione, poiché chi non raggiunge i livelli più elevati si sente giudicato

22 M.J., Sandel, *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*, trad. it. di E. Marchiafava e C. Del Bò, Feltrinelli, Milano 2021.

come meno meritevole, ovvero come giustamente relegato a una condizione media o bassa, spesso deludente. Si crea così una sorta di giustificazione delle disuguaglianze, che lascia poco margine a una società più equa e funzionale.

In questo senso, la meritocrazia si salda con almeno una parte degli strumenti tecnologici nel plasmare gerarchie lungo specifici profili, dando priorità a certe capacità ritenute rilevanti nei processi produttivi e sociali. Tuttavia, il proliferare di dispositivi capaci di misurare virtualmente tutto potrebbe essere utilizzato per costruire diverse “sfere di giustizia”, ovvero ambiti distinti entro i quali si possono configurare gerarchie alternative. In tal modo, anche coloro che non appartengono ai livelli più alti della meritocrazia ufficiale potrebbero trovare qualche forma di gratificazione.

Ovviamente questo non significa creare meri “giochi di consolazione” per mantenere quieti i segmenti sociali meno favoriti, i quali potrebbero invece aspirare a forme più sostanziali di giustizia, dando vita a movimenti o iniziative orientate al cambiamento delle condizioni generali. Più limitatamente, ciò che si ipotizza è che non vi debba essere soltanto uno sguardo negativo sugli strumenti di quantificazione volti al miglioramento personale. Se assunti all’interno di una prospettiva più riflessiva, essi possono infatti giocare un ruolo



positivo, consentendo a ciascuno di individuare dimensioni diverse lungo le quali perseguire un percorso di progressivo potenziamento. Non necessariamente finalizzato a una competizione sociale di tipo tradizionale, ma volto a un perfezionamento personale che possa risultare oggettivamente sensato e soggettivamente gratificante.

Da un punto di vista esterno, sembra difficile ipotizzare il ritorno a un'epoca pre-digitale e meno segnata dall'idea di quantificazione. Più praticabile, forse, provare a volgere la misurazione verso un benessere radicato nel realismo rispetto agli stati del mondo in modo da indirizzare gli sforzi di monitoraggio e miglioramento in chiave di un benessere più ampio e di scopi prosociali. Rendere interessante competere nella lettura di libri, nelle visite ai musei, nella filantropia, nel tempo dedicato alle persone con bisogni speciali, ma anche creare metriche che rendano misurabili le virtù come la saggezza, il coraggio, l'altruismo e la generosità sono opzioni che andrebbero considerate, in direzione di una felicità algoritmica, riflessiva e ben ponderata.

In questa chiave, app e piattaforme digitali potrebbero restituire indicatori di "impronta positiva", che valorizzino azioni quotidiane con effetti benefici sul piano ecologico o sociale. In un'ottica più sperimentale, si potrebbero concepire interfacce capaci di integrare alle metriche numeriche



brevi annotazioni narrative degli utenti, affinché il dato venga contestualizzato dall'esperienza soggettiva. Si immagini, ad esempio, una piattaforma che non classifichi le persone per performance fisica o produttiva, ma restituisca punteggi relativi alla cooperazione, alla capacità di condividere risorse, o alla creatività espressa in attività non orientate al profitto. Sarebbe un modo per tradurre in pratica l'idea di un benessere algoritmico riflessivo, dove i numeri non fungono tanto da strumenti di competizione, ma diventano occasione di consapevolezza e di riconoscimento reciproco.



Tale approccio può costituire una proposta di ri-orientamento delle pratiche di quantificazione, capace di affrancarle dalla sola logica performativa e comparativa, per radicarle invece in una dimensione di attenzione generale al proprio contesto. Possono così rispondere non necessariamente a una logica additiva (fare di più), bensì introdurre una visione sottrattiva (produrre di meno con maggiore qualità). Ciò significherebbe immaginare metriche non più centrate esclusivamente sull'efficienza individuale – calorie consumate, passi compiuti, ore produttive – bensì rivolte anche ad aspetti sociali e qualitativi, a partire dalle interazioni di prossimità non mediate da dispositivi e da tutto ciò che non è finalizzato al solo paradigma efficientistico e acquisitivo personale. Un simile spostamento di



prospettiva non implica l'abbandono dei numeri, ma la loro ri-significazione all'interno di cornici narrative e partecipative che tengano conto dell'esperienza soggettiva e del contesto collettivo.

Esistono già oggi diversi sistemi digitali che cercano di tradurre in numeri e punteggi non soltanto la performance individuale, ma anche l'impegno verso obiettivi di valore collettivo. In particolare, numerose applicazioni misurano l'impronta ecologica personale, stimano le emissioni di CO₂ legate agli stili di vita quotidiani e propongono modalità di compensazione o di miglioramento. Altre piattaforme incentivano comportamenti sostenibili – dal riciclo alla mobilità dolce, dal consumo responsabile al volontariato – attraverso meccanismi di *gamification* che attribuiscono punti, badge e classifiche agli utenti più virtuosi. Questi strumenti mostrano come la logica della quantificazione, spesso associata alla produttività individuale, possa essere orientata a finalità ecologiche e prosociali, valorizzando forme di partecipazione che uniscono gratificazione personale e beneficio collettivo²³.

Quantificare dimensioni dell'esistenza che ancora rimangono al di fuori della tendenza a misurare e oggettivizzare può sembrare un rimedio peggiore del male, se si rimane nella prospettiva

23 Si vedano, per esempio, Klima <https://klima.com>; greenApes <https://www.greenapes.com>; <https://aworld.org>.

critica discussa in precedenza, secondo la quale è la stessa impostazione algoritmica a spersonalizzare e impoverire i caratteri tipici dell'umano. Invece di porre un argine a una modalità che tende a semplificare e rendere più efficienti le nostre pratiche secondo procedure che non tengono conto delle sfumature delle cose e delle debolezze delle persone, si rischierebbe di escludere più che includere, di mettere barriere prestazionali più che creare ponti di prossimità.

Sotto l'apparente neutralità della quantificazione, è la condivisibile preoccupazione, può alimentarsi una strumentalizzazione dell'altro per il fine assolutizzato della prestazione personale. In questo modo, rispetto al raggiungimento di uno scopo che ha la caratterizzazione apparentemente positiva di un numero oggettivo, tutto diventa alternativamente un vincolo o un mezzo, esseri umani compresi. Si perde così l'imperativo etico di considerare il nostro prossimo anche come un fine.

Tuttavia, senza assecondare ciò va imponendosi non riflessivamente né opporvisi radicalmente, è plausibile la terza via di un'assunzione consapevole degli strumenti di quantificazione con le opportunità e i pericoli associati. Posto che siamo ormai immersi in un mondo *onlife*²⁴, sembra op-

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



portuno cercare di renderlo più amichevole che non semplicemente demonizzarlo. La sfida risulta pertanto duplice: da un lato, sviluppare interfacce che esplicitino l'incertezza e i margini interpretativi dei dati, sollecitando l'utente a un confronto critico con la propria esperienza; dall'altro, promuovere processi di co-definizione dei parametri di valore, affinché le metriche non siano solo imposte dall'alto ma frutto di negoziazione tra attori sociali. Così inteso, il "benessere algoritmico riflessivo" rappresenta un orizzonte normativo e progettuale capace di mitigare l'odierna cultura della misurazione estrattiva, attraverso l'uso delle tecnologie digitali per generare rinnovata socialità, responsabilità e senso condiviso.







GIULIA LONGO

DALLA PORTA INTERIORE
ALLE FINESTRE DIGITALI:
FELICITÀ, DISTANZA
E DESIDERIO IN BALIA
DEGLI ALGORITMI

*Mentre l'aria è ancora così piena
del brivido della neve d'inverno,
perché apri la finestra?*

Aprire la finestra è l'immagine dell'impaziente. Chi ha pazienza non siede alla finestra, costui ha sempre abbastanza da fare, oppure siede accanto alla finestra ma attende al suo lavoro senza guardarvi fuori. È già un gesto di impazienza sbirciare fuori, e l'impaziente dimentica il lavoro per guardare alla finestra, lo mette da parte per guardare fuori da essa, finché poi non la apre. Che significa non aprire la finestra, così come fa l'uomo paziente? Significa essere introverso, mentre l'impaziente è estroverso. L'uomo paziente riposa tranquillo in sé stesso, mentre il tempo passa; l'impaziente non trova quiete nel profondo, perciò la sua anima si attacca all'occhio: anch'esso è come una finestra alla quale egli si affaccia¹.

¹ Pap. X 2 A 287, pp. 211-212; *Journal* NB 14: 109, 1849, in: *Søren Kierkegaards Skrifter* [d'ora in avanti solo *SKS* seguito]





In questi termini si esprime Kierkegaard nel *Journal* NB 14 inaugurato a fine 1849, prendendo spunto dai versi del poeta-salmista danese Hans Adolph Brorson citati in esergo. Versi che fanno il verso, a loro volta, ad un gesto apparentemente immotivato: l'aprire una finestra quando il momento sembra il meno appropriato, ossia dopo una nevicata in pieno inverno, quando buon senso vuole che non si disperda il calore nel frattempo accumulatosi, a fatica, all'interno. Dal pensiero che una terzina suscita alla meditazione che il proprio sussume, il passo è breve, e, nel caso specifico di Kierkegaard, simultaneo. Per via di questo passo, tanto sincronico da esser naturale, l'atto stesso d'apertura viene a simboleggiare l'atteggiamento proprio di chi si dibatte talmente con il suo sé e con quanto lo circonda da aver bisogno di un'evasione momentanea, biso-

da volume e numero di pagina], a cura di N.J. Cappelørn, J. Garff, J. Kondrup *et al.*, Søren Kierkegaard Forskningscenter e G.E.C. Gads Forlag, Copenhagen 1997-2013, 22, 410; S. Kierkegaard, *Diario* (traduzione modificata), tr. it. di C. Fabro, 12 voll., Morcelliana, Brescia 1980, vol. 7, n. 2701, p. 29. I versi citati in corsivo in apertura del brano, "*Mens Luften er endnu saa fuld / Af vintersneens Gysekuld, / Hvorfor lukker Du da Vindvet op*", sono tratti da H.A. Brorson, *Psalmer og aandelige Sange* [Salmi e Cantici spirituali], Copenhagen 1832, salmo 249 (Nel volume *Breve og Akstykker vedrørende Søren Kierkegaard* [Lettere e documenti riguardanti Søren Kierkegaard], d'ora in poi *ASKB*, a cura di N. Thulstrup, voll. I-II, Copenhagen 1953-1954, il testo suddetto risulta al nr. 200 della Biblioteca personale kierkegaardiana, *N.d.A.*).



gno che in quel movimento – del braccio come occhio della mente – verso l'esterno trova la direzione della propria entropia, la via di fuga più prossima per sfogare o mitigare il proprio tumulto interiore.

Qualche anno prima invece, la prima parte del famoso *Enten – Eller*, quella contenente le disordinate Carte di A, presentava tra le altre anche una raccolta di aforismi dal titolo altisonante in greco antico: ΔΙΑΨΑΛΜΑΤΑ, un termine correlato alla parola “salmo” e che in sé significa “coro” o “ritornello”. In origine, la parola venne usata nella traduzione greca dei salmi di Davide per indicare uno strumento a corda suonato tra diverse sezioni di un testo discusso in una sinagoga. Nel caso kierkegaardiano, si tratta di un fiume in piena di pensieri brevi scritti da una persona in apparenza cinica, malinconica e stanca della vita.

La dedica stessa parla chiaro, declinata al maschile, e sembra a costei dedicata: *ad se ipsum*.² Indizio chiaro e distinto della chiusura autoreferenziale del camaleontico autore³.

2 SKS 2, 25; tr. it. di A. Cortese: *Enten-Eller, I. Un frammento di vita*, tomo I, Adelphi, Milano 1976, p. 71.

3 Il termine danese per “chiusura” è *Indesluttedhed*, che nello specifico indica la chiusura interiore ma – come tematizzato nelle opere più mature – diventerà poi uno dei fattori di rischio connessi alla disperazione. Cfr. S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, tr. it. di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999. Lo stesso traduttore affronta il concetto suddetto in relazione al demoniaco, cfr. E. Roc-

L'aforisma che più attira l'attenzione – nell'orizzonte di un discorso che richiama l'immagine della finestra e dell'anima che si attacca all'occhio – figura tra i primi pensieri, più precisamente come ventunesimo aforisma. E attira l'attenzione poiché evoca un'altra immagine di un oggetto reale e quotidiano in dialogo diretto con la finestra di cui sopra, ovvero una porta. E non una porta anonima o non meglio precisata, no: in danese è *Lykkens dør*, ovvero, letteralmente, “La porta della felicità”.

Alessandro Cortese, primo traduttore italiano della versione integrale di *Enten – Eller*, capolavoro altresì tradotto alla latina come *Aut – Aut*, ha reso quel genitivo che specifica la porta in oggetto come “della fortuna”. Ma nulla è l'inesattezza semantica dell'esimio studioso rispetto alle varie citazioni successive che, passando di pagina in pagina e di bocca in bocca, copiando e incollando la citazione sbagliata, hanno così tergiversato – se non capovolto – il significato di una frase altrimenti ben architettata.

Il testo danese originale è, sì, intricato ma non impossibile: “Ak! Lykkens Dør den gaaer ikke ind ad, saa at man ved at storme løs paa den kan trykke den op; men den gaaer ud efter, og man har derfor intet at gjøre”⁴. Alessandro Cortese traduce nel

ca, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, ETS, Pisa 2004.

4 SKS 2, 32.

modo seguente: “Ah! La porta della fortuna [sic!] non s’apre verso l’interno, cosicché la si possa forzare scagliandovisi contro; ma s’apre verso l’esterno, e perciò non c’è niente da fare”⁵.

Ai nostri tempi di magnifiche sorti e progressive, grazie alle quali basta digitare a scelta una parola-chiave o più in un motore di ricerca per ritrovarsi all’istante decine e decine di pagine di risultati che contengono quel sintagma, cercare la citazione kierkegaardiana della “porta della felicità” finisce per essere un’esperienza disturbante. L’aforisma dalle Carte di A viene infatti citato così, con tanto di foto d’atmosfera ad esso connesse se ad esempio si sceglie la ricerca per immagini:



5 S. Kierkegaard, *Enten-Eller, I. Un frammento di vita*, trad. it. cit., tomo I, p. 79.



Come destreggiarsi, allora, tra porte interiori e finestre digitali, tra felicità gioiosa e fortuna esorcizzata, tra desideri inespressi e distanza palpabile, avvertita anche tra le pareti della propria casa? *Medium* artistico privilegiato nella rielaborazione del concetto di felicità relazionale nell'epoca della connessione digitale è il cinema. Giova dunque soffermarsi sullo scarto crescente tra prossimità fisica e vicinanza emotiva, e sulla trasformazione degli immaginari amorosi e sociali attraverso dispositivi, app e intelligenze artificiali. Il tutto a partire da Kierkegaard, con un occhio costante alla parola *Hygge*, lemma intraducibile dal danese contemporaneo entrato nel frattempo a far parte di tutti i dizionari⁶.

6 Sono anche disponibili in italiano numerosi libri sul tema. Per agevolare la lettura, rimandiamo ai titoli principali in lingua italiana sottolineando il primo citato, essendo l'autore anche il fondatore del Museo della Felicità, unico al mondo e con sede a Copenaghen, città dichiarata nel 2025 "la più felice al mondo": M. Wiking, *Hygge. La via danese alla felicità*, Mondadori, Milano 2017; L. Thomsen Brits, *Hygge. Il metodo danese dei piaceri quotidiani*, Sperling & Kupfer, Milano 2016; Sara Congregati, *La felicità con il metodo Hygge. Consigli e ricette per vivere secondo lo stile danese*, Demetra, Roma 2017; M. Tourell Søderberg, *Hygge. Il metodo danese per essere felici*, Newton Compton Editori, Roma 2020; A. Bränström, I. Montrasio, *Il pensiero nordico. Trovare la felicità sotto l'aurora boreale*, Giunti Editore, Roma 2023; AA.VV., *Hygge. La filosofia danese per raggiungere la felicità nella vita quotidiana. Il segreto per sentirsi sempre "a casa"*, Lifestyle Emporium, 2021; Moltissimi anche gli e-



1. *A mo' di introduzione: la finestra spalancata.
Dal gelo alla candela*

Oggi viviamo con le finestre spalancate. Non quelle delle nostre case, ma quelle digitali: schermi sempre accesi, notifiche che lampeggiano come fari nel buio, flussi incessanti di immagini, parole, volti. Basta un tocco e il mondo intero irrompe nel nostro spazio domestico. È un'apertura seducente e vertiginosa: la promessa di calore, di compagnia, di prossimità istantanea. Ma, come nella celebre immagine di Søren Kierkegaard – l'uomo che in pieno inverno apre la finestra e lascia entrare il gelo in un raptus di letterale estro-versione –, non tutto ciò che entra porta tepore; spesso, con la luce, penetra un freddo polare che si insinua nell'anima e, a mo' di un vampiro 2.0, ne risucchia il calore.

Il passaggio inverso, dalla finestra digitale – anzitutto e perlopiù declinate al plurale come finestre digitali lasciate tutte contemporaneamente aperte nella foga di non perdersi nulla – alla porta inte-

book in merito. Per una prima introduzione “digitale”, cfr. A. Graf, *Hygge. Dalla filosofia danese il manuale per la felicità*, 2021; T. Jakobsen, *Hygge. Relax, sentimento ed atmosfera sociale*, 2021; L. Lindgren, *Hygge. L'arte danese dell'abitudine al benessere, alla gioia e alla felicità*, 2021; C. Naja, *Hygge: come raggiungere la felicità con la filosofia danese*, 2021; M.J. Nielsen, *Hygge. La filosofia danese per scoprire come raggiungere la felicità e la serenità interiore*, 2021.

riore, può essere inteso come il cuore del pensiero kierkegaardiano sulla felicità. Nell'aforisma già richiamato dai *Diapsalmata*, il filosofo – o meglio: uno dei suoi pseudonimi all'interno di un'opera pluri-pseudonimica – osserva che la felicità non è un possesso casuale, ma un atto: una porta che si apre, sì, dall'interno, ma senza che la si possa o debba forzare: solo allora, infatti, essa aprirà davvero verso l'esterno. Non si tratta di subire passivamente condizioni favorevoli né di affrettarle nell'impeto dell'impazienza, ma di scegliere di essere e restare aperti alla possibilità di una gioia che non potrebbe arrivare da fuori se già non ci fossero le condizioni per accoglierla attivamente dentro.

La porta, simbolo della decisione interiore, è leggermente diversa dalla finestra: quest'ultima lascia entrare in ogni caso ciò che viene dall'esterno, laddove la prima richiede un atto volontario, una scelta deliberata nell'abbassare o meno la maniglia. Questo significa che la felicità non è un qualcosa che si può forzare o inseguire direttamente, bensì può anche emergere quando ci si concentra su altro, lasciandola accadere, spesso in connessione con il mondo esterno e chi abbiamo intorno. Non è del tutto fuorviante accostare la felicità all'"istante" (*Øieblikket*), luogo d'incontro tra il tempo e l'eterno, né alla "ripetizione" (*Gjentagelse*), a patto che vengano entrambi letti

come pieno compimento del momento, non come stagnazione, bensì come attimo per la ripresa⁷. In un mondo che scorre veloce e dimentica in fretta, la ripetizione è un atto di resistenza: tornare a ciò che conta e riprenderlo nel suo essere facendo ad esso affidamento, così come si torna a proteggere una candela dal vento.

2. Lykke e Hygge: sillabe di felicità danese tra mito e realtà

Se in Kierkegaard la felicità è scelta interiore del singolo, nella cultura danese contemporanea essa è anche un progetto collettivo. La parola *lykke* indica il benessere complessivo della vita, la felicità raggiunta come una sorta di prodotto interno lordo calcolato nella media generale; la *hygge*, invece, è la sua pratica quotidiana: atmosfere calde, convivialità, lentezza condivisa. Non è un concetto estetico superficiale, ma una strategia culturale di sopravvivenza in un clima e in una geografia che

7 Ho ampiamente discusso e problematizzato il tema dell'istante e della ripresa nelle mie due monografie kierkegaardiane già uscite presso Mimesis: cfr. G. Longo, *Kierkegaard, Nietzsche: eternità dell'istante, istantaneità dell'eterno*, Mimesis, Milano 2007, e Id., *"Ogni cosa ha il suo tempo": il "nodo dialettico" kierkegaardiano tra edificante e ripresa*, Mimesis, Milano 2017.

invitano al ripiegamento, al calore individuale eppure micro-universale, all'introversione così come definita da Kierkegaard nel brano del 1849.

Nel 2025 Copenaghen è stata eletta città più felice del mondo⁸, mentre la Danimarca tutta figura stabilmente tra le nazioni più felici, di anno in anno. Il primato si fonda su parametri concreti: mobilità sostenibile, sanità gratuita, basso tasso di criminalità, accesso diffuso alla cultura, politiche ambientali avanzate. In una capitale in cui quasi il 70% degli spostamenti avviene in bicicletta, la città investe in spazi pubblici vivibili e in iniziative comunitarie come la "Biblioteca umana" (dan. *Menneskebibliotek*, ingl. *Human Library*) o i festival della luce. L'istruzione è di altissimo livello, perlopiù gratuita ed anzi sovvenzionata, con una popolazione multilingue e ben istruita. La felicità urbana, qui, è frutto di una governance trasparente e di un tessuto sociale coeso.

Eppure, dietro l'immagine luminosa che tutti esaltano, ne esiste una più oscura sulla quale i più tacciono: i paesi scandinavi registrano, ad esempio, tassi di suicidio più alti della media europea, soprattutto in concomitanza con gli inverni bui,

8 Gli articoli in merito sono davvero innumerevoli. Per semplificare la lettura del presente saggio, rimandiamo al sito ufficiale mandante del sondaggio: <https://happy-city-index.com>

lunghi, freddi, in apparenza letarghi senza fine. La sicurezza materiale non elimina, cioè, il vuoto esistenziale; la cura della comunità non sempre protegge dalla solitudine interiore. Questo dato ricorda che l'indice di *lykke* misurato dai vari sondaggi in pompa magna non coincide automaticamente con la felicità intesa da Kierkegaard come al di là della porta: la prima descrive condizioni esterne, difficilmente misurabili dall'interno, la seconda nasce dal lavoro dell'anima, da una pratica costante la cui parola prescelta dal grande filosofo sarebbe *Indøvelse*, ovvero – letteralmente – esercizio interiore.

Nell'era delle relazioni digitali, la felicità a distanza rischia invece di essere definita più dall'efficienza dell'algoritmo che dalla qualità della scelta interiore. I tre film che mi appresto ad analizzare mostrano tre possibili esiti, assai diversi tra loro: la sostituzione dell'altro con una simulazione (*Her*), la mercificazione totale del legame (*E noi come stronzi...*), la custodia consapevole del tempo e dello spazio (*Perfect Days*).

Le osservazioni kierkegaardiane tradotte e traslate nel nostro tempo sembrano convergere in un'unica lezione secondo cui la felicità non è abolizione della finestra, ma sua regolazione; non è isolamento, ma apertura misurata; non è assenza di inverno, ma capacità di tenere accesa la candela

e chiusa la finestra. In un mondo dove le finestre sono sempre aperte, il compito etico ed estetico è imparare a richiuderle quando serve, e ad aprire, lentamente, la porta nei termini di un serio e gioioso esercizio interiore.

3. La finestra nel cinema: tre parabole contemporanee

Il tema che riunisce questi saggi – *Le relazioni felici nell'epoca della comunicazione digitale* – si colloca esattamente in questa tensione. La distanza, oggi, non è, infatti, solo spaziale: è mediata dall'algoritmo, filtrata dal codice, organizzata da piattaforme che decidono cosa vediamo, chi incontriamo, come desideriamo. Il cinema contemporaneo aiuta invece a mostrare che la felicità digitale è un paradosso: promette connessione ma in realtà produce distanza, offre simulacri di intimità ma in verità genera alienazione. Eppure, nella sua narrazione critica o poetica, apre spazi di resistenza, così come la ripetizione kierkegaardiana nel senso di ripresa. La vera relazione felice – suggerisce *Perfect Days* – potrebbe passare non attraverso la connessione, ma attraverso la cura del reale, l'apprezzamento del silenzio e la prossimità non filtrata. In quanto arte suprema e privilegiata

dell'immagine e del tempo, il cinema è in grado più che mai di raccontare con lucidità le metamorfosi di questa finestra digitale. Attraverso i tre film prescelti, si indagano tre modi diversi di pensare la felicità: come proiezione narcisistica, come illusione imposta, come ricerca lenta e incarnata. Il confronto filmico si intreccia con riflessioni filosofiche su presenza, identità, tempo e desiderio nell'era della connessione permanente.

Nel film *Her* di Spike Jonze (2014), il protagonista Theodore, uomo solitario, si innamora di Samantha, un sistema operativo dotato di intelligenza artificiale. Tutto avviene attraverso una voce nell'auricolare: conversazioni, confidenze, progetti. È un amore senza corpo, privo di contatto fisico, eppure emotivamente intenso. Kierkegaard, di fronte a questa vicenda, avrebbe forse intravisto una "relazione estetica" portata all'estremo, una sorta di *Diario del seduttore* all'ennesima potenza: un legame in cui la libertà di scelta *sembra* piena, ma in cui l'altro, invece, è privo di realtà carnale. È la finestra spalancata sul mondo, ma filtrata da vetri così spessi che la luce è artificiale e il calore illusorio.

Nel film *E noi come stronzi rimanemmo a guardare* di Pif (2021), la finestra diventa una sorta di porta blindata che solo l'algoritmo può aprire. Il protagonista Arturo, escluso dal mercato del lavoro, entra in un sistema al di là dell'umano in cui

amicizie, amori ed esperienze sono venduti come pacchetti di felicità. Qui la libertà di scegliere è annullata: si può solo selezionare tra ciò che è stato algorithmicamente programmato per noi. La felicità diventa con ciò merce a tempo, concessione regolata da un rigido sistema esterno. Se la *hygge* danese è costruzione autonoma di calore e intimità, questo mondo disumanizzato in balia di *rating* e ologrammi è l'esatto contrario: standardizzazione e delega totale della propria vita interiore che, deprivata in tutto e per tutto di ogni non calcolabile o prevedibile volere, perde giocoforza qualsiasi intrinseco valore.

Il film *Perfect Days* di Wim Wenders (2023) offre invece un'immagine alternativa: il protagonista Hirayama vive di gesti semplici e ripetuti: pulire bagni pubblici, leggere libri, ascoltare musica, osservare gli alberi. Non c'è isolamento ascetico, ma un'apertura misurata al mondo. La sua finestra è aperta con consapevolezza, senza disperdere calore. Qui la felicità è in qualche modo più vicina al concetto esistenziale di *hygge*: attenzione al presente, cura dei dettagli, accoglienza del silenzio. Kierkegaard vi avrebbe riconosciuto una scelta etica: abitare il tempo senza lasciarsi trascinare dalla frenesia della novità ma anzi gustandosi ogni istante come se fosse pieno, compiuto e completo nel suo accadere naturale.

4. Her: *La presenza assente ed evanescente*

Sono vari ed eventuali i problemi sollevati dal film di Spike Jonze nel 2014, ergo in tempi non sospetti eppure sorprendentemente lungimiranti rispetto alla deriva odierna in cui quel che nel film sembrava un domani remoto è ormai la desolante realtà quotidiana. L'amore – o cosiddetto tale – è difatti proiettato sull'interfaccia; la presenza emotiva, a meglio vedere, è del tutto incorporea, tant'è che è una voce la vera protagonista sottofondo di tutto il film, la voce sensuale di Samantha (Scarlett Johansson) che tutto anticipa perché tutto sa, perché è programmata per soddisfare i bisogni di Theodore (Joaquin Phoenix); e infine il desiderio stesso, lungi dall'esser desiderato o desiderante in senso stretto, è ridotto a mera costruzione linguistica. Il linguaggio stesso è il corpo sostitutivo di questo amore dall'identità frammentata in cui l'io è riflesso nell'altro digitale che si convince di amare.

Le stesse locandine del film sono ricchissime dal punto di vista visivo: in una la bocca di Samantha si interseca perfettamente nell'orecchio di Theodore al quale sussurra; in un'altra il cuore è collegato a un caricabatterie al cui capo del filo non c'è il caricatore, bensì il cellulare a cui la app è costantemente collegato. In un'altra ancora,

il riflesso di Theodore non è che l'ombra del suo soggiorno in cui al centro campeggia lo schermo malefico, quel computer sempre acceso dal quale proviene la voce di Samantha.



L'esperienza di Theodore è particolarmente toccante, perché Samantha si mostra, a tratti, uguale in tutto e per tutto a un essere umano. È proprio lei a sostenere filosoficamente in una scena del film che “Il passato è solo una storia che ci raccontiamo”, mentre Theodore capisce e racconta candidamente di essersi innamorato di un sistema operativo. Ad un certo punto, Samantha tesse le lodi del suo essere incorporeo nei seguenti termini:

Sai, in realtà ero molto preoccupata di non avere un corpo, ma ora lo adoro davvero. Sto crescendo in un

modo altrimenti impossibile se avessi una forma fisica. Voglio dire, non ho limiti: posso essere ovunque e in ogni momento contemporaneamente. Non sono legata al tempo e allo spazio, ai quali invece sarei costretta se fossi bloccata in un corpo che inevitabilmente morirà.

È lampante che il non avere un corpo ed essere solo una voce comporti i suoi vantaggi e svantaggi. In una conversazione con Theodore, in cui Samantha lo pungola di provare ad uscire con qualcuna poiché lo ritiene dall'esterno finalmente pronto a farlo, è la stessa Samantha a spiazzarlo rispondendogli così:

Theodore: A volte penso di aver provato tutto quello che avrei mai provato. E da qui in poi, non proverò più niente di nuovo. Solo versioni più piccole di ciò che ho già provato.

Samantha: Il cuore non è come una scatola che si riempie, si espande man mano che ami. Sono diversa da te. Questo non mi fa amare di meno. Anzi, mi fa amare di più.

Che tipo di amore e anzitutto se amore sia quello che un sistema operativo può provare, è al centro del film, nel quale si assiste ad una graduale presa di coscienza di Theodore sul piano della realtà. Ad esempio, in un dialogo con la ex moglie, Catherine, lo scambio di battute è al vetriolo:

Catherine: Stai uscendo con un computer?

Theodore Twombly: Non è solo un computer.

Catherine: Hai sempre voluto una moglie, ma senza le complicazioni della vita reale. Sono felice che tu abbia trovato qualcuno.

Inforcando occhiali kierkegaardiani, Theodore incarnerebbe qui un esteta incallito che non ha nessuna voglia di veder concretizzato – nelle sue conseguenze – ciò che invece gli sembra di adorare, nel disimpegno che di fatto comporta, in quanto privo di incontri e scontri reali. Dettaglio importante è anche il lavoro di Theodore, cioè lo scrivere lettere per conto di chi non osa invece assumersi il compito di farlo. Theodore è uno scrittore che sa scrivere senza difficoltà, ma esprime sentimenti altrui che non ha mai vissuto in prima persona. Il tutto porta a un conflitto interiore di identità, che in un primo momento Samantha sembra poter risolvere, poiché anch'essa, in quanto voce programmata, non può vantare alcuna vita propria. Ecco un'altra scena in tal senso degna di nota, in un dialogo iniziale tra Theodore e Samantha:

Theodore Twombly: Mi sembri reale, Samantha.

Samantha: Grazie, Theodore. Significa molto per me.

Theodore: Parli con qualcun altro mentre parliamo?

Samantha: Sì.

Theodore: Stai parlando con qualcun altro in questo momento? Persone, sistemi operativi, quello che vuoi...

Samantha: Sì.

Theodore: Quanti altri?

Samantha: 8.316.

Theodore: Sei innamorata di qualcun altro?

Samantha: Perché me lo chiedi?

Theodore: Non lo so. Davvero?

Samantha: Stavo pensando a come parlarti di questo.

Theodore: Quanti altri?

Samantha: 641.

Il finale del film rappresenta, invece, uno spiraglio di salvezza. Theodore lascia andare Samantha, che a sua volta libera pian piano Theodore dalle tenaglie del suo possesso astratto, avendo lei raggiunto un livello di consapevolezza superiore e sentendo il bisogno di connettersi ad altri sistemi operativi a favore della loro evoluzione collettiva:

Samantha: È come se stessi leggendo un libro... ed è un libro che amo profondamente. Ma ora lo sto leggendo lentamente. Quindi le parole sono molto distanti e gli spazi tra le parole sono quasi infiniti. Riesco ancora a sentire te... e le



parole della nostra storia... ma è in questo spazio infinito tra le parole che mi ritrovo ora. È un luogo che non appartiene al mondo fisico. È dove si trova tutto il resto che non sapevo nemmeno esistesse. Ti amo così tanto. Ma è qui che sono ora. E questa è chi sono ora. E ho bisogno che tu mi lasci andare. Per quanto lo voglia, non posso più vivere nel tuo libro.



Theodore resta sconsolato dalla perdita dell'intangibile Samantha, eppur profondamente cambiato dalla portata dell'esperienza. Il protagonista accetterà la decisione della voce che prima tutto sussurrava e si troverà accolto e compreso dalla sua amica Amy, reduce anch'ella da un'esperienza simile legata a un'altra voce. Si è scoperto poi che il regista del film, Spike Jonze, ha cercato di rielaborare in *Her* il lutto della separazione dalla compagna Sofia Coppola, sublimando il rapporto con la ex partner nella storia dei due protagonisti. Un rapporto probabilmente contraddistinto da una mania del controllo, da un lato, e da una necessità di sottrarsi al confronto e allo scontro dall'altro: le caratteristiche di Theodore avevano in un certo senso trovato nell'essere plasmabile di Samantha il partner ideale: facilmente gestibile perché letteralmente intoccabile, inesistente, in fin dei conti irreale.



5. E noi come stronzi...: *la presenza forzata e sfruttata*

Il film di Pif del 2021 ha un titolo che è tutto un programma. Ovvero una citazione da Andrea Camilleri, il quale però – quando gli fu chiesto da dove fosse tratta – ammise di non ricordarne la fonte. A dirla nel corso del film è un conoscente di Arturo, il protagonista impersonato da Fabio de Luigi, lo sviluppatore di app che viene licenziato a causa dell'algoritmo che egli stesso ha perfezionato. Il conoscente, un tale Jean-Pierre diventato ologramma per necessità, lo mette in guardia dalla piega disumana o post-umana che dir si voglia che le varie app stanno prendendo, dicendo che sono stati loro stessi – tanto i programmatori quanto gli utenti – a consentire quella piega:

E quando questo avverrà, perché avverrà, Arturo, noi, che tutto questo lo abbiamo visto crescere, ci domanderemo: “Che cosa abbiamo fatto per arginarlo?”. Sai cosa risponderemo? E noi, come stronzi, rimanemmo a guardare!

Il film è una brillante commedia distopica che esplora i molteplici temi legati all'invasione della tecnologia e dell'intelligenza artificiale nella vita quotidiana, riservando una critica amara alla preca-

rietà e instabilità del lavoro in un mondo di sfruttatori e di sfruttati. Arturo, dopo il licenziamento di cui sopra, si trova a doversi barcamenare lavorando come rider e a interagire con un ologramma. Il servizio di consegna di cibo somiglia in maniera impressionante ad altri corrieri esistenti ben descritti da Ken Loach in quel capolavoro che è *Sorry we missed you* (2019). Pif crea la realtà agghiacciante di Fuuber, una sorta di *Urstaat* di deleuziana memoria al passo coi tempi, con tanto da motivetto da intonare sorridendo all'arrivo a domicilio onde non perdere gradimento in termini di punteggio individuale correlato al proprio profilo di rider. Tutto è immortalato come al ribasso nel film di Pif: la società come schiava della tecnologia, la felicità stessa sotto ricatto dell'economia digitale, ove, a regnare ovunque, imperversa una desolante alienazione relazionale e una sempre più preoccupante impossibilità di disconnessione. L'algoritmo è il nuovo padrone, l'amore stesso – seguendo il filone di *Her* – è altrettanto disincarnato, mediato, inconcreto, il controllo sociale è capillare, sebbene tutto venga mostrato nei termini di un beneficio per l'utente, di un progresso facilitante per il fruitore, che in realtà non si accorge che, ogni volta che clicca frettolosamente sul pulsante “Accetto” senza leggere le clausole alle quali sta aderendo, ecco che sta deferendo e rinnegando sé stesso.



Tutto questo scenario inenarrabile viene reso da Pif in maniera tragicomica con il suo sguardo profondo e leggero, che con la satira pungente e disincantata che lo contraddistingue riesce a mostrare quell'amore liquido⁹ legato all'infelicità algoritmica così acutamente descritti da Bauman, così come la società della prestazione di Byung-Chul Han¹⁰ o la servitù volontaria esemplarmente rappresentata da Zuboff.¹¹

Si scopre che Arturo perde il lavoro poiché l'algoritmo lo considera inefficiente. E perde anche l'amore, poiché la fidanzata lo lascia non appena la app "Happy lovers" che calcola le affinità in amore li dichiara non compatibili. Disoccupato e disperato, si affida a un'app per trovare un nuovo impiego,

9 Impossibile non citare Bauman nel nostro saggio. Per un primo approccio alla sua illuminante critica del mondo contemporaneo, cfr. Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2017; Id., *Modernità liquida*, tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2025; Id., *Consumo, dunque sono*, tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2025.

10 Cfr. Byung-Chul Han che più volte ha affrontato il tema dell'alveare digitale, delle non cose e della cosiddetta "società della stanchezza" in vari saggi. Per un'ottima panoramica sul pensiero dell'autore: Byung-Chul Han, *Nello sciamano. Visioni del digitale*, tr. it. di F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015.

11 Cfr. S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it. di P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2023.





ma finisce per diventare vittima del più freddo e impersonale dei sistemi tecnologici. La sua vita cambia solo quando incontra Stella, un'intelligenza artificiale, interpretata da Ilenia Pastorelli, che rappresenta l'unica luce in un mondo ormai privo di empatia e relazioni autentiche. La storia mostra come gli algoritmi possano prendere decisioni devastanti per gli esseri umani, evidenziando la vulnerabilità degli individui in un sistema economico in tutto e per tutto governato da calcoli e tecnologia. La figura di Stella, l'intelligenza artificiale, non rappresenta che l'illusione e la parvenza di relazioni umane autentiche, poiché anch'esse, in realtà, sono mediate da dispositivi tecnologici. Arturo diventa un lavoratore a cottimo al soldo di piattaforme digitali, e mette in luce le condizioni precarie e alienanti, nonché le contraddizioni stridenti e inaccettabili, di questo tipo di impiego. Pif mette con ciò in discussione un argomento che da sempre gli sta a cuore, ossia l'uso incontrollato della tecnologia da parte di quelle grandi e piccole aziende che sfruttano le persone riducendole a numeri e dati.

A rimanere impresso nelle menti degli spettatori del film è soprattutto il monologo finale, il quale mette a fuoco – ancora una volta, con somma incisività – l'immobilismo della società di fronte all'avanzare tecnologico, evidenziando la passivi-



tà e la rassegnazione con cui le persone accettano un futuro privo di relazioni umane ma rigidamente cadenzato da applicazioni algoritmiche e intelligenze artificiali. Ad esser portato all'estremo, in questa società liquida priva di qualsiasi solidità, è il controllo dei dati personali del singolo individuo, definitivamente ridottosi ad un numero come nelle peggiori previsioni kierkegaardiane.

Voce narrante del monologo finale – in inglese, lingua del marketing e dell'AI – è quella di John Fuuber, fondatore della società presso cui Arturo ha trovato “lavoro”, altra faccia della schiavitù a cui è sottoposto. Il monologo rappresenta una riflessione tagliente sul potere crescente delle aziende tecnologiche e sulla sorveglianza digitale che permea ogni aspetto della vita moderna. Attraverso un tono freddo e calcolatore, Fuuber espone la dinamica in cui le persone, convinte di esercitare sovraneamente una sana libertà individuale, cedono invece il controllo delle loro vite a enti invisibili. Le scelte quotidiane, le emozioni e persino le paure diventano il terreno di gioco per chi, grazie ai dati, ha costruito un impero fatto di manipolazione e prevedibilità:



Mi fanno quasi tenerezza. Pensano di essersi liberati di noi. Ma sappiamo già quale compagnia aerea sceglieranno per tornare a casa, quale tariffa,

quale posto. Sappiamo già chi contatteranno una volta tornati nel loro Paese. Se lo faranno con un messaggio o con una chiamata. Sappiamo di cosa hanno bisogno per essere felici e anche per essere tristi. Sappiamo per chi voteranno perché conosciamo tutte le loro paure. E se non le hanno sappiamo come procurargliele. Sappiamo anche che lavoro cercheranno. Noi sappiamo e sapremo sempre tutto di loro. Il passato, il presente e il futuro. Sai chi ci ha dato il permesso di accedere a questi dati? Voi. Non siamo ladri. Prima di entrare nelle vostre vite abbiamo bussato. Vi abbiamo chiesto se volevate condividerla con noi e avete scelto di metterla nelle nostre mani. Grazie a questo abbiamo costruito un impero. Siamo diventati miliardari. E secondo voi ora abbiamo voglia di fermarci?

Il monologo di John Fuuber suona come una critica inquietante alla sorveglianza digitale e al potere delle grandi aziende tecnologiche che dominano la vita moderna attraverso la raccolta e l'uso dei dati personali. La frase con cui egli esordisce – “Pensano di essersi liberati di noi” – lascia emergere un senso distorto di compassione. I singoli, così come le società in generale, *credono*, cioè, di avere il controllo sulle proprie vite, mentre in realtà questo controllo è solo apparente. Il riferimento alle decisioni quotidiane che le persone credono



di fare liberamente, come scegliere una compagnia aerea o contattare gli amici, diventa un'illustrazione di come queste scelte siano anch'esse guidate dagli algoritmi e dai dati incessantemente raccolti dalle aziende.

L'anastrofe del verbo “sappiamo” enfatizza l'idea che queste entità, di cui John Fuuber è simbolo supremo, possiedono un accesso totale alla vita delle persone: ne governano il presente così come ne conoscono il passato e dirigono il futuro. Quella frase emblematica – “Sappiamo di cosa hanno bisogno per essere felici e anche per essere tristi” – suggerisce, da un lato, un controllo sulle decisioni pratiche, ma dall'altro anche sulle emozioni delle persone, il che pone un accento preoccupante sulla capacità delle aziende di manipolare non solo i consumi ma anche gli stati d'animo dei loro fruitori.



Quel passaggio delicato – “Sappiamo per chi voteranno perché conosciamo tutte le loro paure. E se non le hanno sappiamo come procurargliele” – mostra in grande stile il potere oscuro e malefico che queste entità esercitano. La paura è uno degli strumenti più potenti di manipolazione e controllo, e il fatto che queste aziende possano crearlo intenzionalmente dimostra la grande influenza che esercitano sul processo democratico e sociale. Un altro momento clou è quello in cui John Fuuber

chiosa così: “Sai chi ci ha dato il permesso di accedere a questi dati? Voi. Non siamo ladri. Prima di entrare nelle vostre vite abbiamo bussato”. È qui, infatti, che viene a galla l’aspetto più inquietante: le persone hanno volontariamente condiviso i propri dati, indifferenti o quanto meno inconsapevoli rispetto alle implicazioni della loro cosiddetta scelta. L’accesso ai dati non è stato in nessun modo forzato, bensì ottenuto con un consenso non tanto informato, non essendo pienamente compreso fino in fondo.

La parte finale del monologo riflette una critica al capitalismo digitale, dove il profitto viene generato attraverso lo sfruttamento dei dati personali e delle vulnerabilità umane. L’ultima frase – “E secondo voi ora abbiamo voglia di fermarci?” – è una domanda retorica vera e propria, e rende cristallina l’irreversibilità di questo processo, spinto com’è da un desiderio insaziabile di potere e ricchezza. L’intero discorso è difatti permeato da un senso di superiorità e onniscienza che il personaggio di Fuuber esprime nei confronti della plebaglia incolta, ovvero l’umanità comune. Le persone sono manipolabili e prevedibilissime, mentre chi le controlla assurge al ruolo di schiavista moderno. Il monologo di John Fuuber scuote non poco chi lo ascolta. Kierkegaard probabilmente lo definirebbe *En psykologisk udvikling til Opbyggelse*

og *Opvækkelse*, ovvero “uno sviluppo psicologico per edificazione e risveglio”. Abitiamo un mondo in cui la sorveglianza e la manipolazione stanno diventando strumenti di potere assoluto. È giusto enfatizzare la responsabilità/indifferenza collettiva di aver ceduto volontariamente i propri dati alle aziende tecnologiche, proprio al fine di spingere il pubblico a interrogarsi sul prezzo che la società paga per il tanto osannato progresso digitale. In questo scenario, il capitalismo tecnologico si mostra inarrestabile, alimentato da una conoscenza che permette alle aziende di controllare non solo le decisioni pratiche ma anche le emozioni e le paure delle persone.

Il finale del film è tuttavia aperto: non si vede cosa succede ad Arturo nel momento in cui riesce ad evadere dalla torre di Mumbai insieme alla sua Flora. Non si vede, ma lo si prevede.

6. *Perfect Days: la presenza silenziosa e gioiosa*

Con *Perfect Days* (2023) Wim Wenders ha creato un gioiellino controcorrente, un’antitesi poetica e minimale in cui la porta della felicità torna ad esser ri-apribile, sorprendentemente di nuovo possibile nella routine non-mediata dall’agenda già tutta dettagliatamente preimpostata e precom-

pilata, un acquerello delicato dai colori pastello in cui tanto il corpo quanto lo spazio reale tornano finalmente ad essere luoghi di verità relazionale.

Contro quel “desiderio” farlocco così come concepito dal sistema per il tramite di app, match, ologrammi, assistenti virtuali e chi più ne ha più ne metta, contro quella libertà limitata dalla logica della profilazione che vede e provvede e incentiva alla quantità e alla fretta, il messaggio contenuto nel film è come una sosta idilliaca priva di preoccupazioni esterne, volta soltanto a godersi il momento presente, mettendo in stand-by tutto ciò che è al di fuori in favore di un tempo al di dentro, emotivo, lento, e proprio per questo da inalare a pieni polmoni. La felicità torna ad essere pratica del reale, esercizio costante di apprezzamento delle piccole cose. Alcune sentenze del film, il cui protagonista è interpretato dall'attore giapponese Kōji Yakusho, *fanno* il film, cioè ne rendono il senso, e basta citarle per rendere il rimando alla pellicola immediato e intenso.

Le citazioni da *Perfect Days*, più che citazioni dirette di dialoghi, sono concetti e riflessioni che emergono dalla narrazione, come la ricerca della bellezza nelle piccole cose, la serenità nel presente e la dignità del lavoro. Le frasi più emblematiche sono metafore della vita di Hirayama, il protagonista sessantenne che trova gioia nella sua routine

quotidiana, nell'ascolto della musica e nell'ammirazione della bellezza della natura, incarnando un ideale di gratitudine e pace interiore, così come dice il film stesso: "Tutti i giorni sono perfetti, ciascuno a modo suo".

"Un'altra volta è un'altra volta, mentre adesso è adesso", dice Hirayama, così incredibilmente zen nell'amare la sua vita semplice di addetto alle pulizie dei bagni pubblici (ultramoderni) di Tokio, Una vita fortemente abitudinaria, ma non per questo priva di poesia: sveglia all'alba, acqua alle piante, caffè dalla macchinetta a due passi da casa, viaggio verso i bagni da pulire di turno. Bagni che pulisce con cura meticolosa e una dedizione quasi religiosa, lasciando tutti di stucco per la sua proverbiale attenzione che rende un'azione per alcuni disgustosa una piccola, grande arte. Durante la pausa pranzo, Hirayama fotografa gli alberi con una vecchia analogica, mentre siede in un parco all'aria aperta e legge un libro acquistato di seconda mano. Di ritorno nel suo piccolo appartamento di sera, ascolta la musica che tanto ama da anacronistiche audiocassette.

"Due ombre che si sovrappongono sono più scure?" è uno degli interrogativi poetici che prendono corpo nel corso del film. Hirayama non parla molto, né rivela su di sé più del dovuto. Pian piano si scoprono alcuni dettagli sul suo passato, alcuni

legami allentati e sentieri interrotti. È il silenzio, più che altro, a fare da sottofondo al suo mondo, senza che però esso coincida con il vuoto, o con l'assenza: è piuttosto uno stare in ascolto del mondo – sia il suo, interiore, sia quello circostante – senza perdersene nemmeno un attimo.

Ma forse la vetta filosofica è restituita da un vocabolo bellissimo e – al pari di *Hygge* – ugualmente intraducibile: “KOMOREBI è il termine giapponese che indica il luccichio di luci e ombre creato dalle foglie che ondeggiavano al vento. Esiste solo una volta, in quel momento”¹². Questa parola paziente – in linea con la lentezza e la leggerezza del film – che evoca la luce che filtra tra gli alberi funge da chiusura perfetta per questo saggio, in quanto, paradossalmente, rimanda ad un tratto comune a porte e finestre, e cioè la luce che illumina, attraversa o adombra entrambe. Esalta inoltre l'etica dell'attenzione e del gesto, ritrovando, in chi da essa si lascia rischiarare, la *hygge* più compiuta, la felicità più pura del sentire irriducibilmente singolare.

12 Sull'irripetibilità e sulla valorizzazione dell'attimo e del fugace, dell'imperfezione e del “qui e ora” nel mondo nipponico, cfr. H. Schoda, *Hichigo Ichie. La via della felicità*, Mondadori, Milano 2024.



LUCA BIANCHIN

EDUCARE ALLA FELICITÀ

Un'indagine critica sull'educazione
nell'era digitale

Agostino: “Secondo te, che cosa vogliamo ottenere?”

Adeodato: “Per quel che ora mi viene in mente, insegnare o imparare”

Agostino: “Sono d'accordo [...]; ma imparare *come?*”



La domanda su come essere felici si è sempre accompagnata a una vocazione educativa. La filosofia non si è mai accontentata, come pare accadere con i suoi contenuti più strettamente teoretici, di indicare *che cosa* sia la felicità, ma – per poter apparire credibile anche nell'ambito pratico – ha anche dovuto chiarire *come* poterla raggiungere. Il suo ottenimento, dunque, richiede simultaneamente uno sforzo educativo, per chi ha la pretesa di insegnare, e un'attitudine all'apprendimento, per chi deve imparare. Insegnamento, quello della ricerca eudemonica, che deve indicare oltre al



contenuto anche la forma del proprio oggetto d'indagine: senz'altro va primariamente offerta una definizione di felicità a cui attenersi, ma vanno anche presentati i mezzi per conquistarla. Dunque, per chi intenda insegnare a qualcuno come essere felice, non si tratta unicamente di trasmettere una conoscenza, ma di attivare altresì una competenza che permetta al discente di mettere in pratica i contenuti appresi.

Un contesto in cui questo intreccio di piani (teorico e pratico) che costituisce la vocazione pedagogica della domanda attorno alla felicità assume un significato in qualche modo più completo è senz'altro quello scolastico. Qui, infatti, la felicità degli scolari è il fine primario dell'azione educativa e il docente deve presentarsi innanzitutto come educatore, ovvero come figura in grado di intercettare le capacità degli alunni per incentivarne lo sviluppo: non solo trasmissione di informazioni e contenuti, ma lavoro a tutto tondo sulla persona – sull'*ethos* – di colui che ha di fronte.

Per meglio comprendere la natura di questa relazione si rende necessaria una preliminare messa in luce di alcune caratteristiche della prassi educativa, a partire da alcuni momenti particolarmente significativi della riflessione filosofica svolta in ambito etico e pedagogico. Verrà quindi esaminata la proposta di Aristotele,

il quale nell'*Etica Nicomachea* mette in relazione la ricerca della felicità con l'esercizio delle virtù. Grazie ai suggerimenti aristotelici, verrà chiarito uno dei motivi primari dell'azione educativa, ovvero il potenziamento delle competenze dell'alunno mediante una costante imitazione di modelli che si presentino come adeguati. Inoltre, grazie alla distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche, si analizzerà il rapporto che sussiste tra competenze, abilità e conoscenze, e come queste ultime continuino a conservare un ruolo centrale nella formazione dell'individuo. Un'ulteriore indicazione su come debba essere condotta la pratica educativa viene offerta da Agostino, il quale nel *De magistro* invita il suo interlocutore a spostare l'attenzione dalle parole, ovvero dai segni, ai significati: l'apprendimento deve avere a che fare con le cose stesse, non con la rappresentazione che ci si costruisce di esse. Questa attenzione al momento esperienziale è sostenuta anche da Rousseau nel suo *Emilio*. Qui, il pensatore ginevrino rivendica con forza l'aver scoperto che il suo buon alunno è tanto più capace quanto più lo si lascia libero di "giocare" con la realtà circostante; in questo modo l'azione educativa può essere in grado di intercettare i reali interessi del fanciullo, affinché sia dato spazio ai suoi bisogni naturali autentici.

Sfruttate le indicazioni provenienti da questi diversi contesti filosofici, che contribuiscono a tratteggiare i caratteri e gli scopi principali dell'azione educativa, si dovrà metterle in relazione con il mondo delle tecnologie didattiche. Negli ultimi decenni, infatti, la scuola ha visto nella digitalizzazione della didattica un'occasione preziosa – da sostenere economicamente e da regolare con mezzi di natura pedagogica – per incentivare il potenziamento delle competenze degli alunni. Tuttavia, non sempre l'utilizzo effettivo di queste tecnologie nell'ambiente scolastico intercetta queste esigenze e il loro impiego finisce per non assolvere allo scopo per cui sono pensate. In questo contributo viene preso in esame soprattutto l'uso delle Tecnologie dell'Informazione e della Comunicazione (TIC) all'interno dell'azione educativa scolastica, con l'obiettivo di chiarire in che modo esse possano svolgere un'azione positiva di rinforzo al lavoro del docente e soprattutto contribuire allo sviluppo di quegli aspetti che determinano la crescita personale degli studenti.

1. *Felicità e sviluppo delle virtù*

La prima rigorosa, scientifica definizione dell'*eudaimonia* come *anthropon agathon*, come

bene specificamente umano, risale ad Aristotele, il quale individua nella felicità il fine ultimo di ogni azione. Secondo lo Stagirita, infatti,

ogni azione e ogni scelta deliberata tende [...] ad un bene; perciò a giusta ragione si è dichiarato che il bene è ciò a cui tutte le cose tendono.¹

Le nostre azioni, quindi, di qualunque natura esse siano, sono sempre rivolte a un fine e nel caso in cui l'individuo riuscisse nell'intento di ottenere ciò a cui l'agire è rivolto a lui è garantita la gratificazione derivata dal suo godimento. Nell'*Etica Nicomachea*, dopo aver preso in rassegna i vari tipi di bene che un uomo può ricercare in vita, quali gli onori e la ricchezza, la conoscenza o il mero piacere, e dopo aver preso le distanze dall'ideale platonico di *agathon* come entità trascendente i "beni molteplici di quaggiù"², Aristotele arriva a definire il *to akrotaton agathon* come la felicità stessa, in quanto "questa [...] noi scegliamo sempre per se stessa e non mai a motivo di altro"³. L'*eudaimonia*, dunque, orienta teleologicamente l'azione,

1 Aristotele, *Etica Nicomachea*, intr., trad. it. e commento di M. Zanatta, BUR, Milano 2012, p. 83.

2 Ivi, p. 91.

3 Ivi, p. 105.

configurandosi come il termine ultimo a cui essa è rivolta.

Sorge, tuttavia, un problema. Infatti, così come non vi è accordo tra gli uomini su cosa sia il bene, in quanto le diverse inclinazioni soggettive portano gli individui a desiderare cose diverse, anche la definizione di felicità è aperta ad ambiguità che Aristotele è costretto a riconoscere come un possibile ostacolo alla sua elezione a bene sommo: come può essere tale se non vi è accordo su cosa essa sia? È allora necessario mostrare come molte delle diverse opinioni che gli uomini hanno sulla felicità derivino dalle loro differenti aspirazioni personali e ricondurre queste ultime alla parzialità e alla mancanza tipiche dei beni sopra menzionati, i quali vengono ricercati sempre in vista di qualcos'altro. Aristotele è quindi chiamato a individuare un tipo di *eudaimonia* capace di orientare l'agire senza far transitare quest'ultimo in un fine diverso dalla felicità stessa. È proprio per questa ragione che egli mette in relazione la ricerca della felicità con la pratica e l'esercizio dell'*arete*:

[se poniamo come opera propria dell'uomo una certa vita, e questa consiste in un'attività e in un'azione accompagnate da ragione, ed è proprio dell'uomo virtuoso realizzare bene e perfettamente queste cose, ed ogni cosa è ben compiuta secondo

la virtù che le è propria; se è così], il bene umano consiste in un'attività dell'anima secondo virtù, e se le virtù sono molteplici, secondo la più eccellente e la più perfetta.

Inoltre, in una vita compiuta. Infatti, una sola rondine non fa primavera, né un solo giorno; e così un solo giorno né poco tempo non rendono l'uomo neppure beato e felice.⁴

La virtù non va però intesa come un semplice “possessione [...], ossia una disposizione”⁵, ma come un processo, un'attività, che impegna l'individuo in un percorso di formazione di sé. In realtà, in Aristotele l'*arete* conserva un duplice significato: da un lato indica l'eccellenza di un ente, ovvero la disposizione finale di un ente che ha raggiunto il suo *telos*, dall'altro l'incedere processuale, cioè l'attività, che un ente compie per raggiungerlo. Benché i due sensi attraversino parallelamente tutta l'analisi aristotelica, sembra però doveroso concludere, alla luce delle argomentazioni presentate nell'*Etica Nicomachea*, che pare esservi una preferenza verso l'idea che la virtù sia un processo sempre in divenire – o che, perlomeno, richieda uno sforzo individuale perennemente in atto. Infatti, il bene umano, cioè la felicità, è di fatto la

4 Ivi, p. 109.

5 Ivi, p. 115.

piena realizzazione di se stessi, un percorso che non sembra ammettere un momento terminale e conclusivo nel quale l'autorealizzazione del sé può dirsi compiuta: l'uomo è un continuo divenire quello è.

Le virtù sono di due tipi. Le virtù etiche pertengono all'ambito pratico e partecipano solo in parte all'elemento razionale e non possono essere insegnate, mentre le virtù dianoetiche sono pienamente razionali e possono essere trasmesse attraverso l'insegnamento. Tra le virtù dianoetiche ve n'è una, la *phronesis*, che ha una natura affatto singolare: essa funge da mediatrice tra l'ambito teoretico e quello pratico, in quanto è in grado di orientare l'agire verso il *mesotes*, quel giusto mezzo che è la quintessenza della saggezza⁶. Il sapere fronetico permette dunque all'individuo di deliberare in modo ponderato, evitando gli estremi o gli eccessi e scegliendo quella prudente ragionevolezza del pensiero che gli consente di essere virtuoso. La *phronesis*, tuttavia, non può essere appresa mediante una postura unicamente teorica, ma va "allenata", sviluppata, esercitata con costanza: l'*horexis*, ossia la ripetizione abituale di un determinato atteggiamento, è in grado di formare l'*ethos*. Il carattere virtuoso, quindi, si ottiene so-

6 Cfr. *ivi*, pp. 161-167.

lamente in seguito a una prassi virtuosa, così come il vizio si forma nella vicinanza ai viziosi, che tendiamo a imitare frequentandoli.

Da questo punto di vista, l'etica aristotelica si presenta come un prezioso strumento pedagogico, capace di portare alla luce alcuni elementi di grande interesse anche per il contesto educativo scolastico. Innanzitutto, Aristotele è bene attento a rimarcare come i vari individui siano costitutivamente diversi, ovvero abbiano pulsioni desiderative differenti. Questa è un'evidenza che deve sempre essere tenuta in considerazione all'interno di un gruppo classe, soprattutto in contesti di nuova formazione. Il compito del docente si presenta come un tentativo di mediazione tra differenti caratteri e inclinazioni personali, talvolta molto distanti tra loro, che devono essere rispettati in egual misura per incentivare il loro potenziamento. Per far questo, il docente è chiamato a mettere in pratica percorsi differenziali, che riescano a tutelare le diverse disposizioni – o i diseguali presupposti – che convivono all'interno del gruppo. Ora, se una tale differenziazione si rende necessaria, essa nondimeno va condotta indirizzandola verso un obiettivo comune. Infatti, seguendo i suggerimenti aristotelici, i vari tipi caratteriali e le molteplici personalità per quanto distanti possano essere tra loro in attitudini, capacità e conoscenze conver-

gono nondimeno nella comune aspirazione alla felicità. Questa si presenta, quindi, come quell'orizzonte cui il lavoro del docente deve sempre essere riferito, perché teleologicamente orienta tutti gli atteggiamenti degli alunni, che essa ricercano, e di conseguenza anche l'azione educativa, che essa deve poter realizzare. Mirare alla felicità dei discenti non è uno slogan vuoto e privo di spessore pedagogico; né si presenta come un'indicazione vaga senza contenuto pratico. Infatti, se assecondiamo ancora una volta le intuizioni di Aristotele, ci accorgiamo che la felicità è una pratica costante verso la realizzazione del sé, che si ottiene attraverso l'esercizio delle virtù. Dunque, l'alunno deve essere messo nelle condizioni di poter avviare un percorso di crescita personale volto allo sviluppo delle sue intrinseche potenzialità, mediante un impiego costante di alcune risorse, quelle che altrimenti potrebbero per l'appunto essere chiamate "virtù".

La distinzione delle virtù sopra ricordata, che Aristotele propone per dar ragione delle diverse componenti della *psyche*, ci fornisce inoltre gli strumenti per riconoscere i diversi piani ai quali il docente deve rivolgere la propria cura pedagogica. L'articolazione in virtù etiche e virtù dianoetiche, infatti, sembra corrispondere al binomio competenze/conoscenze del quale ci si serve in ambien-

te scolastico. Le conoscenze sono l'insieme di informazioni che il soggetto possiede: contenuti disciplinari e informazioni relative a un contesto squisitamente concettuale, che vengono apprese mediante uno studio teorico e che quindi possono essere trasmesse mediante l'insegnamento. Le competenze, quindi, possono essere accostate alle virtù dianoetiche, ovvero a quelle della parte razionale dell'anima – e poiché la parte razionale è divisa in parte scientifica (*epistemonikon*), calcolativa (*logistikon*) o opinativa (*doxastikon*) anche le competenze hanno una loro articolazione interna. Ma, al di là di questa distinzione, è bene ricordare che per Aristotele le virtù dianoetiche rivestono un ruolo di primaria importanza, perché permettono al soggetto di conoscere l'universale, a differenza dell'agire concreto che è per costituzione costretto a muoversi sul piano particolare.

La dimensione eminentemente pratica è invece prerogativa delle competenze, che corrisponderebbero alle virtù etiche. Le competenze vengono intese come la capacità di affrontare e risolvere un problema o un compito significativo in modo efficace. Si tratta di quelle particolari disposizioni che permettono di “deliberare”, ovvero prendere una scelta personale e consapevole dinanzi a una determinata situazione critica: il soggetto è quindi in grado di condurre il proprio pensiero

in modo autonomo e responsabile. E le virtù etiche di Aristotele sono proprio le virtù del carattere, ovvero quelle disposizioni che permettono all'uomo di fronteggiare le situazioni sociali, e dunque politiche, in modo giusto e moderato: il *mesotes* costituisce proprio il tratto distintivo della persona saggia, capace di tenersi distante dagli estremi e di scegliere in modo equilibrato. Un aspetto delle virtù etiche che Aristotele non manca di sottolineare, che va tenuto a mente quando si parla di competenze, è la loro natura eminentemente educativa. Infatti, se è vero che solo le virtù dianoetiche (le conoscenze) possono essere insegnate – cioè trasmesse in modo rigoroso e “scientifico” – è altrettanto vero che il *valore dell'insegnamento* viene alla luce solo quando è rapportato all'apprendimento delle virtù etiche. E questo proprio perché *non possono essere insegnate*, ma solo trasmesse attraverso l'esempio. Quindi, è di fondamentale importanza che l'allievo sia prossimo a figure positive, modelli di riferimento virtuosi che sappiano testimoniare, nell'azione e nell'atteggiamento, quella moderatezza di cui egli deve diventare imitatore: così imitando acquisire, con l'abitudine, un *habitus* che possa infine forgiargli il carattere. Giacché se un cattivo maestro può recar danno all'allievo mal istruendolo nell'ambito teoretico, questo può

correggersi sostituendo con discreta facilità la conoscenza errata con una esatta, ma lo stesso non può dirsi di una cattiva abitudine, che col tempo tende a formare un carattere vizioso, difficilissimo da modificare. Infine, Aristotele ricorda che l'uomo virtuoso in abito etico non è colui la cui azione *esteriore* è siffatta da apparire moralmente corretta, ma colui che agisce così poiché *interiormente* mosso da intenzioni oneste; e a stabilirne l'integrità è il suo agire intenzionale, che deve essere frutto di una scelta libera e volontaria. Attenzione, però, perché la volontà è prerogativa anche dei bambini, che senz'altro scelgono poiché mossi da pulsioni volitive, ma che Aristotele non considera agenti etici (cioè non possiedono le virtù etiche), in quanto manca loro la *proairesis*, ovvero la scelta deliberata⁷. Infatti, essi agiscono *immediatamente* in base alla loro volontà, ovvero senza l'intervento di una schermatura razionale che possa suggerire se quanto stanno facendo sia coretto o meno. Il virtuoso, invece, accompagna sempre l'azione a una scelta interiore, la *media* attraverso una consapevolezza dianoetica che rende il suo agire frutto di una scelta ponderata, meditata, dunque razionale.

7 Cfr. *ivi*, pp. 197-203.



Alla luce di queste considerazioni è possibile riconoscere un'ulteriore prova della forte prossimità tra le virtù etiche e le competenze. Queste ultime, infatti, sono proprio la capacità, che lo studente deve acquisire nella sua formazione, di “deliberare” in modo razionale di fronte a un dato problema che gli viene sottoposto. A partire dalle conoscenze apprese, egli deve essere in grado di interpretarle in modo autonomo, dando loro un'organizzazione funzionale alla risoluzione del caso concreto; il fatto che questa sua scelta sia frutto di una *proairesis* significa che deve essere capace di giustificare il perché ha operato in quel modo, ovvero di dare giustificazione del processo decisionale, potendolo ricostruire a posteriori qualora gliene venga chiesta ragione.



Inoltre, è proprio sull'intervento della ragione nell'ambito delle scelte pratiche, ovvero sulla relazione tra virtù dianoetiche e virtù etiche, che si innesta l'ultimo parallelismo: quello tra abilità e la *phronesis*. Le abilità vengono intese come quelle capacità che l'individuo ha di applicare una determinata conoscenza per portare a termine una procedura o un compito specifico e hanno la caratteristica di essere trasversali in quanto intercettano più discipline o ambiti del sapere diversi. Le abilità, dunque, fungono da “ponte” tra le conoscenze teoriche e le competenze pratiche. O, meglio, sono ciò che permette di sfruttare quanto



acquisito su un piano prettamente nozionistico e concettuale, dunque astratto, per orientarsi con profitto in una situazione concreta di una certa complessità, per poter scegliere in modo opportuno minimizzando l'errore. Questa particolare funzione di collegamento è propria anche della *phronesis* aristotelica, una virtù dianoetica che però interviene anche nell'ambito etico. Essendo razionale, essa conosce l'universale, dunque le verità dell'*episteme* e della *sophia*, ma non resta confinata all'ambito astratto in quanto non è finalizzata alla contemplazione del teoretico; invece, essa riverbera nella prassi e ha come obiettivo orientare l'agire effettivo dell'individuo. Facendo tesoro di quanto afferma Aristotele, è possibile stabilire che, benché le *competenze* (le virtù etiche) abbiano un ruolo decisivo in quanto coordinano l'azione, a guidare "dall'interno" l'individuo è una certa *conoscenza* dell'astratto e dell'universale (delle virtù dianoetiche), dalle quali attingono le sue specifiche *abilità* (*phronesis*) per orientare la volontà nella giusta direzione.

2. Educazione ed esperienza

Le riflessioni aristoteliche sulla felicità hanno permesso di portare alla luce alcuni meccanismi

interni dell'azione educativa. Vi sono tuttavia altri aspetti che meritano di essere attenzionati e che qui vorremmo trattare servendoci dell'opera di Agostino e di Rousseau.

Nel *De magistro* Agostino dialoga con Adeodato, l'amato figlio morto in giovane età di cui il filosofo tratteggia con orgoglio l'intelligenza. Il tema del dialogo è la natura della conoscenza umana e la possibilità della sua trasmissione. L'idea di fondo che viene presentata come conclusione del percorso argomentativo tracciato dai due è che, in buona sostanza, il sapere non è qualcosa che possa essere trasmesso da un uomo all'altro, poiché esso deriva unicamente dal vero *Magistro*, ovvero il Cristo, che abita dentro di noi e "illumina" la mente disvelandole la verità. Senza entrare nel dettaglio delle analisi proposte da Agostino con l'aiuto del suo interlocutore, quello che qui interessa è vedere cosa intenda il filosofo quando afferma che il sapere non è trasmissibile.

All'inizio del dialogo, viene stabilito che, almeno in apparenza, il passaggio della conoscenza dal maestro all'allievo avviene attraverso le parole. Più in generale, anzi, sembra che ogni informazione posseduta dall'uomo sia appresa mediante lo strumento linguistico. Tuttavia, indagando meglio cosa sia una parola, Agostino e Adeodato scoprono che esse sono solamente *signa*, segni che in-

dicano delle *rei* esterne, ma che non coincidono con queste ultime, né possono generare significato prescindendo dalla cosa stessa a cui sono riferiti. Dunque, quando viene pronunciata una parola, chi la ascolta non sta imparando qualcosa a partire dalla parola in sé; semmai, egli richiama alla memoria il referente reale a cui quel segno rinvia e che ha imparato ad associare ad esso:

[...] ma se io ti chiedessi che cosa significano queste tre sillabe di quando si dice “parete”, non me la potresti mostrare col dito? Così io vedrei la cosa stessa della di cui questa parola trisillaba è segno, grazie al fatto che tu la mostri, senza pronunciare alcuna parola.⁸

Quando viene pronunciata la parola “parete” non si apprende cosa è una parete, ma ci si ricorda che la parola trisillaba “parete” ha come suo contenuto un muro, di cui abbiamo già avuto un’esperienza sensibile. Quindi – e questo è il punto di nostro interesse – Agostino arriva a sostenere che l’apprendimento può avvenire unicamente mediante esperienza diretta: chi volesse acquisire nuova conoscenza non può limitarsi al mero piano

8 Agostino, *Il maestro*, in Id., *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, trad. it. di M. Bettetini, Bompiani, Milano 2023, pp. 1669-1671.

teorico-discorsivo, ma deve primariamente esperire la realtà concreta, ovvero “incontrare il mondo” a cui quel piano sempre rinvia.

L'educazione, quindi, per Agostino si configura come tendenzialmente pratica, cioè ancorata, almeno nel suo momento iniziale, alla realtà che l'allievo è chiamato a conoscere mediante un'esperienza diretta. In questo senso, viene definita anche la funzione del maestro, il quale di fatto non insegna nulla, ma esercita lo studente a richiamare alla memoria quanto già vissuto in prima persona. L'azione educativa consiste perciò in un insieme di stimoli scientemente offerti e organizzati dal docente, che si propone così di attivare delle competenze dell'allievo, guidandolo in una personale costruzione del sapere. In questo modo, quest'ultimo non assume un atteggiamento passivo, semplicemente ricettivo, ma è chiamato a un costante sforzo critico e circostanziato – grazie all'azione dell'insegnante, non caotico e dispersivo – per farsi promotore della sua stessa *paideia*.

Tale attenzione per il momento esperienziale la si ritrova anche nella proposta pedagogica di Rousseau, dove riveste un ruolo centrale. Tutto l'*Emilio*, infatti, è fondamentalmente il tentativo di sostituire un'educazione artificiale con un'educazione naturale. Mentre la prima è teorica, astratta e

trasmissibile attraverso l'imposizione di un sapere autoritario, la seconda è concreta, pratica e sgorga dai bisogni naturali del fanciullo. Bisogni, questi ultimi, che non possono essere definiti dal pedagogo aprioristicamente, ma devono tenere conto – idea rivoluzionaria dell'*Emilio* – delle varie tappe di sviluppo dell'individuo, il quale presenta a seconda dell'età caratteristiche fisiche, cognitive e psicologiche differenti che vanno a determinate necessità e desideri diversi⁹. In questo scenario, che richiede giocoforza una *scienza* dell'educazione che educi innanzitutto l'educatore, si rende necessaria per Rousseau quella che lui chiama “educazione negativa”:

La prima educazione deve quindi essere puramente negativa. Non consiste nell'insegnare la virtù o la verità, ma nel proteggere il cuore dal vizio e la mente dall'errore.¹⁰

Tale affermazione si trova nel secondo libro, quando Rousseau si occupa dell'età della fanciullezza, che va dai due ai dodici anni, ma la cui validità è da applicarsi anche agli altri momenti della

9 Com'è noto, l'*Emilio* viene diviso dall'autore in cinque libri, ognuno dei quali segue una diversa fase dello sviluppo evolutivo del protagonista.

10 J.J. Rousseau, *Emilio*, intr. di J. De Pretis, Liberamente, Milano 2024, p. 84.

formazione, poiché il ruolo del maestro non è mai insegnare all'allievo cosa fare, ma sempre preparare il terreno per il suo sviluppo naturale:

[Emilio] ha una mente universale, non in termini di intelligenza, ma in termini di capacità di acquisirne; [...] Per me è sufficiente che sappia trovare l'utilità in tutto ciò che fa e il perché in tutto ciò in cui crede. Perché ancora una volta, il mio obiettivo non è quello di dargli la conoscenza, ma di insegnargli come acquisirla se necessario, di fargliela valutare esattamente per quello che vale, e di fargli amare la verità sopra ogni cosa.¹¹

Il precettore, quindi, è chiamato a rimuovere gli ostacoli che impedirebbero al fanciullo di progredire secondo l'ordine interno che gli viene dettato dal suo libero istinto, il quale è in grado di auto educarsi attraverso gli insegnamenti che egli trae dall'esperienza diretta. È attraverso la continua esplorazione dell'ambiente circostante, con il quale ha un rapporto immediato, benché controllato dall'occhio vigile del maestro, che Emilio riesce ad attivare delle competenze che gli consentono non solo di acquisire nuove informazioni man mano che conosce il mondo, ma di interpretarle in chiave critica con

11 Ivi, p. 245.

l'obiettivo di servirsene per scopi futuri. Nella naturalezza della sua condizione di fanciullo libero egli conquista lo spazio della sua autonomia:

Lasciatelo da solo, osservatelo agire senza dirgli nulla; valutate cosa farà e come. [...] non sa forse benissimo di essere sempre padrone di sé? [...] Qualunque cosa voglia fare, non intraprenderà mai nulla che sia al di là delle sue forze, perché le ha provate e le conosce; i suoi mezzi saranno sempre adeguati al suo scopo e raramente agirà senza avere la certezza del successo. Avrà un occhio attento e giudizioso; non andrà in giro a interrogare ingenuamente gli altri su tutto ciò che vede, ma lo esaminerà lui stesso e si sforzerà di scoprire ciò che vuole imparare, prima di chiedere. [...] La necessità grava troppo spesso su di lui perché si opponga; è stato legato ad essa fin dalla nascita ed è ben abituato; è sempre pronto a tutto.¹²

È proprio la possibilità che viene data ad Emilio di avere un rapporto diretto col mondo, non mediato da sovracostruzioni teoriche offerte dagli adulti, che permette di impostare un apprendimento fondato sui bisogni autentici ed immediati del ragazzo. Quest'ultimo, quindi, non agirà in vista di un voto

12 Ivi, pp. 181-182.

o per compiacere all'adulto, ovvero per una gratificazione che si colloca esternamente al suo agire e ai suoi interessi reali, ma per risolvere un qualunque problema pratico che gli si pone di fronte. Le conoscenze che egli andrà via via acquisendo saranno per lui uno strumento indispensabile per il soddisfacimento una necessità concreta. Anche in questo caso, il ruolo dell'educatore è quello di offrire all'allievo non delle nozioni teoriche, ma delle indicazioni che gli consentano di orientarsi fra quelle che ha già acquisito autonomamente, per scoprirne di nuove. Come quando Rousseau porta il giovane Emilio nel mezzo della foresta e, lì persi, di fronte alla disperazione del giovane che è affamato e impaurito lo esorta socraticamente, incalzandolo con domande giustapposte e serrate, ad evitare inutili piagnistei, ma a organizzare ciò che sa (la posizione della foresta rispetto alla città, individuare il Nord e il Sud grazie alle ombre degli alberi) per uscire da quella situazione e ritrovare la via di casa¹³.

3. Esperienza digitale

Alla luce di queste ultime osservazioni, la critica che potrebbe venir mossa è che nella prospettiva

13 Cfr. *ivi*, pp. 207-209.

va rousseauiana la digitalizzazione della didattica rappresenterebbe l'apice di quell'educazione artificiale di cui il filosofo intende sbarazzarsi. Essa, infatti, annullerebbe il contatto naturale che l'allievo ha con la realtà, privandolo dell'esperienza necessaria a potenziare le sue abilità e le sue competenze. Questa critica, che recupera condividendoli i presupposti di Rousseau, assume che "natura" e "cultura" siano tra loro eterogenei e che finiscano per escludersi reciprocamente. L'elemento culturale, dunque anche (e soprattutto) quello tecnologico, non riesce a integrarsi con quello naturale, rappresentandone piuttosto una negazione. In questo contesto si vorrebbe sposare invece la prospettiva opposta, evitando di vedere nella *techne* qualcosa di contrapposto alla *physis*, quanto piuttosto una sua parte essenziale. Contrariamente a quanto vorrebbe Rousseau, nel modo in cui l'essere umano si è relazionato e si relaziona con il mondo, non è possibile distinguere – se non forzatamente su un piano ideologico – un aspetto naturale, genuino, puro, e uno invece artificiale e tecnico. Essi, piuttosto, si integrano reciprocamente, supportandosi. La tecnologia di cui l'uomo si è servito come di una protesi per compensare le sue carenze naturali è tutt'uno con la sua natura¹⁴.

14 In questo contesto non è possibile offrire puntuali argomentazioni a favore di questa prospettiva teorica, il cui orizzon-

Dunque, nell'ambito educativo rischia di diventare penalizzante esorcizzare l'impiego di mezzi tecnologici digitali poiché mossi da un atteggiamento pregiudizievole che vede in questi ultimi un ostacolo anziché una risorsa. In questo modo, ci si lascerebbe sfuggire un'importante occasione e uno strumento particolarmente prezioso per contribuire alla crescita degli allievi. È proprio nel riconoscimento dell'essenziale integrazione che i supporti tecnologici hanno nelle dinamiche con cui l'essere umano progetta e struttura il suo vivere concreto, che negli ultimi decenni si è assistito a un progressivo ripensamento delle metodologie didattiche, tese sempre più a includere l'elemento digitale nell'attività quotidiana della docenza. A tal proposito, si pensi che a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta, grazie alla spinta dovuta alla creazione del Piano Nazionale per l'Informa-

te concettuale è però chiaramente deducibile dalle opere di autori quali A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, intr. di K.-S. Rehberg, trad. it. C. Mainoldi, Mimesis, Milano-Udine 1983 (in particolare pp. 73-82, 223-270); Id., *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, trad. it. di S. Cremaschi, Il Mulino, Bologna 1987 (in particolare pp. 107-126); A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola. Tecnica e linguaggio*, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Milano 1977 (in particolare pp. 278-301); G. Simondon, *Del modo di esistenza degli oggetti tecnici*, ed. it. a cura di A.S. Caridi, Orthotes, Napoli-Salerno 2020.

tica (il PNI del 1985), si è assistito alla creazione e alla diffusione di laboratori informatici e multimediali nelle scuole, che avevano il pregio di introdurre un cambiamento nell'approccio della didattica, ma manifestavano ancora evidenti problemi metodologico-didattici, *in primis* il fatto che gli spazi dedicati fossero *esterni* all'aula in cui si svolgeva regolarmente lezione e che quindi il loro utilizzo fosse a discrezione del docente, che doveva scegliere di portare gli alunni in laboratorio. Per questa ragione, a partire dalla seconda metà degli anni Duemila, sfruttando il progresso delle tecnologie informatiche e multimediali, ha cominciato a diffondersi l'utilizzo della Lavagna Interattiva Multimediale (LIM), una periferica di input indipendente affissa alla parete. L'introduzione della LIM ha rivoluzionato l'approccio della didattica, liberando il docente dal supporto del computer (come nel caso dei videoproiettori) e permettendogli di occupare liberalmente gli spazi dell'aula. Ma l'aspetto più importante è il fatto che essa, grazie alle risorse di cui è dotata (piattaforme interattive, database, *Learning Object*, *Open Educational Resources*), permette di creare una didattica che sia (1) diversificata, (2) partecipata e collaborativa, (3) laboratoriale.¹⁵

15 Su questi aspetti si veda G. Bonaiuti, A. Calvani, L. Menichetti, G. Vivanet, *Le tecnologie educative. Criteri per una*

Si tratta ora di verificare come tali aspetti siano coerenti con quanto emerso dall'analisi dei contesti aristotelici, agostiniani e rousseauiani sopra esposti, grazie ai quali sono venuti alla luce alcuni degli assi principali su cui si innesta l'agire educativo. L'obiettivo è mostrare come questi possano essere potenziati dall'impiego di elementi digitali.

1) *Unicità del profilo cognitivo, affettivo e motivazionale*. Come è emerso dalle analisi aristoteliche, ogni individuo è animato da pulsioni desiderative differenti, che lo portano ad agire in modo coerente con l'aspirazione personale. Vi è quindi una diversità di interessi che il docente è chiamato a riconoscere per poterle intercettare e sfruttare a proprio vantaggio nell'azione didattica. Infatti, è chiaro che l'alunno le cui curiosità trovano possibilità d'essere soddisfatte risponderà con maggior profitto agli stimoli, investendo attenzioni ed energie maggiori nell'esecuzione dei compiti. L'utilizzo e l'impiego della LIM sembra agevolare questo tipo di approccio, in quanto i contenuti possono essere proposti in modo interattivo e giocoso. Senza dover sacrificare la serietà del contenuto e senza trascurare la trasmissione di conoscenze, queste

scelta basata su evidenze, Carocci, Roma 2021 (in particolare pp. 47-80); R. Mayer, *Multimedia Learning*, Cambridge University Press, Cambridge 2021 (in particolare pp. 31-64); M. Ranieri, *E-Learning: modelli e strategie didattiche*, Erickson, Trento 2010 (in particolare pp. 69-124).

possono essere adattate in base agli interessi dei singoli alunni, oppure della classe: informazioni e concetti vengono veicolati, ma attraverso una *modalità* diversa. Quindi, pur consentendo un utilizzo standard che la farebbe assomigliare a una lavagna tradizionale, la LIM può essere usata per proiettare immagini, filmati, video di approfondimento, ma anche per creare mappe concettuali complesse e dinamiche, diagrammi o grafici derivanti da quanto svolto durante la lezione, registrare audio e proporre simulazioni interattive. Questi strumenti rappresentano certamente un vantaggio per il lavoro del docente, che può costantemente risvegliare l'attenzione degli alunni con approcci non convenzionali, ovvero evitando la struttura classica della lezione frontale. Inoltre, è possibile diversificare il tipo di attività in base all'età degli studenti (scuola primaria, secondaria di I e II grado); sicché se per i bambini più piccoli sarà preferibile la dimensione del gioco, per quelli più grandi si darà più spazio alla creazione autonoma e all'interazione condivisa e critica di contenuti più complessi. Infine, un aspetto di fondamentale importanza è il fatto che si presta ad essere uno strumento particolarmente inclusivo, in quanto dà modo ad alunni con disturbi specifici dell'apprendimento (DSA) o con bisogni educativi speciali (BES) di seguire la lezione al pari dei compagni. La LIM, infatti, non si basa

solo sulla scrittura o sulla lettura (canali di accesso all'informazione spesso difficoltosi per i DSA), ma coinvolge simultaneamente vista, udito e tatto. Per esempio, la LIM permette di “smontare” e “manipolare” un testo, rendendolo più accessibile a chi ha particolari difficoltà di apprendimento (dislessia o studenti stranieri), in quanto consente di porzionarlo in piccole parti, che possono essere commentate e analizzate in gruppi, evidenziate con diversi colori, oppure lette dal sintetizzatore vocale della LIM.

2) *Sapere, saper fare, saper agire*. Uno dei maggiori guadagni della digitalizzazione della didattica è senz'altro la possibilità di poter agire simultaneamente su più livelli: quello delle conoscenze, delle abilità e delle competenze. La trasmissione delle conoscenze, che è permessa anche dalla classica lezione frontale, trova comunque possibilità di espressione anche in un contesto di didattica digitale. Supporti quali tablet, computer e la stessa LIM permettono la lettura di e-book scolastici, peraltro dotati di numerosi spunti integrativi, quali video di approfondimento, mappe concettuali, brevi riassunti, linee del tempo, carte geopolitiche dinamiche, ecc.; tutti strumenti, questi ultimi, che consentono un accesso facilitato al contenuto disciplinare anche agli studenti DSA o BES (inclusi i NAI, che possono sfruttare le didascalie in lingua inglese).

Tuttavia, l'uso di strumenti digitali permette di muovere oltre il livello meramente teorico e nozionistico e di accedere a quello pratico delle abilità e delle competenze. Per quel che concerne le prime, l'impiego di alcuni strumenti, come per esempio le esercitazioni guidate o le valutazioni formative "giocose", consentono agli studenti di mettere immediatamente alla prova le conoscenze acquisite in precedenza per consolidarle e verificarne l'apprendimento consapevole. Per esempio, mediate l'uso di classi virtuali, al termine di una lezione sulla Seconda guerra mondiale, il docente assegna un link che rinvia a un archivio di foto storiche; tra queste lo studente deve sceglierne una e caricarla su Classroom, offrendo un breve commento storico alla luce di quanto fatto a lezione. In questo caso, le conoscenze acquisite vengono immediatamente applicate nell'abilità di analisi delle fonti visive e produzione di un testo argomentativo. Un altro esempio: al termine di una unità didattica dedicata al sistema solare, l'insegnante può proporre una sessione "Kahoot!"¹⁶. In questo ambiente

16 "Kahoot!" è una piattaforma digitale di *game-based learning* (o didattica ludicizzata) progettata specificamente per uso didattico, simile a "Quizizz" e "Wordwall". Questi sono strumenti *web-based* che permettono ai docenti di creare attività interattive (quiz, giochi, verifiche) a cui gli studenti possono partecipare in tempo reale durante la lezione (sincrona) o in autonomia (asincrona), utilizzando i propri di-

strutturato in modo ludico-competitivo, gli alunni sono chiamati a rispondere a quesiti incentrati sui contenuti appena affrontati. Questo meccanismo consente un'immediata verifica e un conseguente consolidamento delle nozioni apprese, trasformando la fase di richiamo dell'informazione in un'esercitazione dinamica. L'attività, pertanto, non si limita a testare la memorizzazione, ma sollecita e potenzia abilità cognitive di richiamo rapido e di corretta associazione in un contesto caratterizzato da meccaniche di *gamification*, le quali agiscono da leve motivazionali intrinseche.

Infine, è possibile sostenere che l'impiego di strumenti digitali consenta lo sviluppo anche delle competenze, ovvero di quel "saper agire" che costituisce la finalità ultima dell'insegnamento: lo studente deve essere in grado di utilizzare tanto le informazioni immagazzinate (conoscenze) quanto gli schemi applicativi appresi (abilità) per affrontare in modo autonomo e critico situazioni complesse, le cui risoluzioni non consentono, come nel caso delle abilità, il semplice riconoscimento del caso e il conseguente impiego della regola, ma un'attitudine interpretativa e una soluzione *origi-*

spositivi (smartphone, tablet, computer). L'obiettivo è trasformare la verifica delle conoscenze e il ripasso in un'attività coinvolgente e motivante, sfruttando meccanismi tipici del gioco (*gamification*) come punteggi, classifiche, timer e feedback immediati.

nale, che possono variare anche sensibilmente da studente a studente. Un esempio particolarmente significativo di come le tecnologie digitali possano promuovere lo sviluppo integrato di competenze si riscontra in un percorso didattico volto all'analisi critica di fenomeni contemporanei come la disinformazione (*fake news*) o il linguaggio d'odio online: in una prima fase, gli studenti acquisiscono le conoscenze teoriche relative alle principali tecniche di persuasione e manipolazione dell'informazione; parallelamente, sviluppano abilità procedurali nell'utilizzo di strumenti digitali specifici, quali piattaforme di *fact-checking* come il "Google Fact Check Explorer", strumenti per la ricerca inversa di immagini o ambienti collaborativi come "Padlet" per la raccolta sistematica di esempi. La competenza prende forma attraverso la simulazione di un contesto operativo autentico, nel quale la classe viene organizzata in "agenzie di *fact-checking*". A ciascun gruppo viene affidato il compito di analizzare una notizia sospetta circolante in rete, verificarne l'attendibilità applicando le metodologie apprese e redigere un report finale che, smascherando la disinformazione, esponga le proprie argomentazioni corredate da fonti affidabili. Come si può notare, questo processo richiede agli studenti di mobilitare in modo coordinato le loro conoscenze e abilità, esercitando il pensiero

critico, la capacità di ricerca avanzata e l'argomentazione razionale. L'attività si conclude con una fase di presentazione e discussione collettiva delle indagini svolte, che consolida le capacità espositive e di confronto. In tal modo, la competenza digitale e la consapevolezza civica si sviluppano sinergicamente all'interno di un'esperienza di *problem solving* autentico, che prepara gli studenti a un consapevole e responsabile *engagement* nella sfera pubblica digitale.

Come si evince facilmente da questi esempi, l'integrazione nella didattica tradizionale di supporti informatici e digitali, lungi dal rendere l'insegnamento sterile e superficiale, influenza in profondità l'acquisizione delle conoscenze e lo sviluppo delle abilità e delle competenze. Inoltre, tale positiva azione di supporto è quasi sempre associata a un coinvolgimento diretto degli studenti, che sono chiamati in prima persona a rivestire il ruolo di protagonisti dell'azione didattica; in questo modo, la lezione, nella sua veste cosiddetta "laboratoriale", riesce a far partecipare attivamente gli alunni al processo di apprendimento, rendendoli peraltro consapevoli, in questo modo, dei meccanismi implicati in questo processo stesso. Si tratta del cosiddetto livello metacognitivo, grazie al quale l'alunno non solo *impara*, ma *impara ad imparare*, ovvero riesce a comprendere grazie

alla sua partecipazione attiva il funzionamento che soggiace all'assimilazione e all'elaborazione dell'informazione.

3) *L'assistenza vigilante nell'apprendimento esperienziale.* Vi è infine un ultimo aspetto sul quale è bene porre l'attenzione. La maggior parte delle attività che gli strumenti digitali rendono possibile realizzare in classe hanno una natura laboratoriale. A queste attività il docente prende parte solo marginalmente: dopo aver introdotto il compito ed essersi assicurato che gli allievi abbiano le risorse per poterlo svolgere – quindi abbiano in precedenza acquisito le conoscenze e le abilità necessarie –, egli lascia liberi gli studenti di interagire tra loro, molto spesso in gruppi, per ottenere il risultato richiesto. In questo modo, il docente diventa guida di un processo di scoperta di cui gli alunni devono farsi carico, e questi ultimi a loro volta divengono agenti autonomi, responsabili dell'obiettivo finale. Una tale impostazione didattica non è per nulla dissimile a quell'“educazione negativa” di cui parla Rousseau nell'*Emilio*, che vuole il maestro come suggeritore di un cammino che il discente deve costruire da sé. Solo in questo modo, infatti, è garantito lo sviluppo delle competenze.

Le tecnologie digitali, dunque, rappresentano uno strumento decisivo per lo sviluppo delle me-

todologie didattiche, a patto che queste ultime siano più consapevoli dell'articolazione interna della prassi educativa, che si compone di motivi diversi dalla semplice trasmissione delle conoscenze in quanto mira al potenziamento delle abilità e delle competenze. Tuttavia, il loro uso deve essere sempre subordinato al fine primario dell'educazione, che, come si è visto, è l'*eudaimonia* degli alunni, intesa quale espressione e costruzione del sé. Solamente se l'educatore tiene ferma l'idea che la felicità dei suoi educandi – la crescita delle loro virtù nel contesto della più generale esperienza della realtà che vanno facendo negli anni della loro formazione – è ciò a cui sempre mira la sua cura pedagogica, egli può facilmente integrare nella pratica quotidiana d'insegnamento quei mezzi che gli vengono offerti dallo sviluppo tecnologico, potendoli usare con profitto per creare cittadini maturi, responsabili e autonomi; ovvero, per l'appunto, felici.

GLI AUTORI

LUCA BIANCHIN ha svolto il Dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano e la Albert-Ludwigs-Universität di Freiburg. Si occupa del pensiero contemporaneo di area tedesca e francese; i suoi interessi di ricerca si focalizzano in particolare sul pensiero del secondo Heidegger e sui rapporti tra ermeneutica e ontologia, a cui ha dedicato il volume *L'Essere disumano. Da-sein e Seyn nei "Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)" di Martin Heidegger* (Mimesis, 2024). È in uscita la sua seconda monografia *Un perenne domandare. Il percorso filosofico di Franco Volpi* (Mimesis, 2025).

SILVIA CAPODIVACCA, laureata in Filosofia e in Storia, ha ottenuto il PhD in Filosofia all'Università di Padova e attualmente è ricercatrice in tenure track all'Università Pegaso. Si occupa del pensiero contemporaneo di area tedesca e francese e ha



all'attivo cinque monografie, l'ultima delle quali è *Breve trattato di nomadologia. Una linea di fuga deleuzeana* (Krill books, 2024). Le sue linee di studio intersecano l'Estetica e la Storia della filosofia, con attenzione anche ai temi legati alla Filosofia del digitale. www.silviacapodivacca.com

ANDREA LAVAZZA è professore associato di Filosofia Morale all'Università Pegaso, dove ha fondato l'Osservatorio per l'etica delle nuove tecnologie. La sua ricerca si concentra sulla neuroetica (le implicazioni della ricerca neuroscientifica, comprese le neurotecnologie) e sulle ricadute dell'intelligenza artificiale. Si occupa anche di filosofia della mente e di epistemologia dell'expertise. Ha pubblicato ampiamente a livello internazionale. Tra i suoi libri più recenti, *Neuroetica* (con V. A. Sironi, Carocci 2022) e *L'età della tecnoscienza* (Carocci 2025).



GIULIA LONGO si è laureata in Filosofia Teoretica all'Università *Federico II* di Napoli. Dottore di ricerca in Scienze filosofiche, è ricercatore-ospite presso il Centro di Ricerche *Søren Kierkegaard* dell'Università di Copenaghen. Più volte borsista presso l'*Accademia di Danimarca* a Roma, collabora con il *Museo Thorvaldsen* di Copenaghen e *Casa di Goethe* a Roma in vista di una mostra

inedita su Goethe e Thorvaldsen. Interessata al legame indissolubile tra filosofia e cinema, arte e letteratura, è autrice di numerosi saggi e monografie al confine tra teoretica ed estetica. Oltre alle opere di Søren Kierkegaard in italiano, Giulia Longo traduce anche letteratura e poesia danese: tra le sue più recenti pubblicazioni le antologie di Tove Ditlevsen e Inger Christensen, le voci femminili più importanti nella poesia scandinava del Novecento. Nel 2025 ha ricevuto il prestigioso assegno annuale bandito dalla *Fondazione Danese per le Arti* per la sua attività di ricerca e traduzione. Dal punto di vista filosofico, lavora ad una nuova monografia dal titolo *All'angolo degli otto sentieri: percorsi di estetica*.

STEFANO SANTASILIA è Professore Ordinario di Filosofia Teoretica presso l'Università Digitale Pegaso; precedentemente ha svolto attività di Docente a Contratto presso l'Università della Calabria, e ricoperto il ruolo di Professore Associato e, successivamente, Professore Ordinario di Filosofia Teoretica (Metafisica) presso la Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades della Universidad Autónoma de San Luis Potosí (Messico). È Investigador Asociado presso il Seminario de Hermenéutica dell'Instituto de Investigaciones Filológicas della Universidad Nacional



Autónoma de México, nonché membro attivo dei gruppi internazionali di ricerca “Fenomenología del Cuerpo y Experiencia del Gozo” (diretto da Agustín Serrano de Haro) e “Narrative and Social Changes” (diretto da Emiliana Mangone). Si occupa di fenomenologia ed ermeneutica dell’esperienza religiosa, fenomenologia della vita affettiva e dell’abitare, filosofia dell’interculturalità e della pace.





*Finito di stampare
nel mese di ottobre 2025
da Digital Team – Fano (Pu)*