



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2020

NOI TECNO-UMANI
PANDEMIA, TECNOLOGIE,
COMUNITÀ

A CURA DI
LEOPOLDO SANDONÀ E
FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI MEUDON

anthropologica



ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI
DELL'ISTITUTO JACQUES MARITAIN

| DIRETTO DA

Giovanni GRANDI e Luca GRION

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea AGUTI, Luca ALICI, Francesco LONGO, Fabio MACIOCE, Fabio MAZZOCCHIO,
Simone GRIGOLETTO, Alberto PERATONER, Leopoldo SANDONÀ, Francesca SIMEONI,
Gian Paolo TERRAVECCHIA, Pierpaolo TRIANI

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Stefano MENTIL

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael ALVIRA (Università di Navarra); Enrico BERTI (Università di Padova);
Calogero CALTAGIRONE (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo CANOBBIO (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla CANULLO (Università di Macerata);
Gennaro CURCIO (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio DA RE (Università di Padova);
Gabriele DE ANNA (Università di Udine); Mario DE CARO (Università di Roma Tre);
Giuseppina DE SIMONE (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo FACCHINI (Università di Bologna); Andrea FAVARO (Università di Padova);
Maurizio GIROLAMI (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio GRASSI (Università di Urbino);
Gorazd KOCIJANČIČ (Lubiana); Markus KRIENKE (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea LAVAZZA (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco MIANO (Università di Roma-
TorVergata); Marco OLIVETTI (Università di Roma - LUMSA); Paolo PAGANI (Università di Venezia);
Donatella PAGLIACCI (Università di Macerata); Gianluigi PASQUALE (Pontificia Università Lateranense);
Antonio PETAGINE (Università Pontificia della Santa Croce - Roma);
Gaetano PICCOLO (Pontificia Università Gregoriana); Roger POUIVET (Università di Nancy 2);
Roberto PRESILLA (Pontificia Università Gregoriana); Vittorio POSSENTI (Università di Venezia);
Edmund RUNGGLADIER (Università di Innsbruck); Luciano SESTA (Univrsità di Palermo);
Giuseppe TOGNON (Università di Roma-LUMSA); Matteo TRUFFELLI (Università di Parma);
Carmelo VIGNA (Università di Venezia); Susy ZANARDO (Università Europea di Roma)

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea DESSARDO

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2020

NOI TECNO-UMANI

PANDEMIA, TECNOLOGIE, COMUNITÀ

A CURA DI
LEOPOLDO SANDONÀ, FRANCESCA ZACCARON

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Friuli Venezia Giulia
e del Progetto Culturale della CEI - Fondi 8x1000 della Chiesa Cattolica

Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

© 2021 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via Diaz, 4
34121 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Progetto grafico e stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste

ISBN 978-88-97497-32-5 ISSN 2239 - 6160

INDICE

INTRODUZIONE	
Leopoldo Sandonà, Francesca Zaccaron	9
PARTE PRIMA	
L'era tecnologica <i>in atto</i>	
Gian Paolo Terravecchia	
<i>Egopoiesi e TIC. Ragioni per un modello 4C</i>	15
Leopoldo Sandonà	
<i>Cura e téchne. Prospettive della medicina e questioni onto-antropologiche</i>	27
Giuseppe Notarstefano	
<i>Economia mossa o motore del tecnologico?</i>	39
Letizia Mingardo	
<i>Il diritto delle macchine. Tecnodiritto e intelligenza artificiale in una prospettiva critica di informatica giuridica</i>	51
PARTE SECONDA	
Una <i>Bildung</i> rinnovata per l'era tecnologica?	
Markus Krienke	
<i>Svolta nell'antropologia? Su rischi e opportunità dell'IA per la filosofia</i>	67
Filippo Pianca	
<i>La narrativa dell'intelligenza artificiale: soggettività etica e riduzionismo antropologico</i>	83
Francesca Zaccaron	
<i>Educare al tempo della pandemia di Covid-19</i>	
<i>Riflessione e sperimentazione nella costruzione di una online learning community</i>	97
Alberto Pellai	
<i>Le implicazioni psicologiche in ambito educativo relativamente alla diffusione e all'utilizzo delle nuove tecnologie</i>	111

PARTE TERZA

Un nuovo lessico *dall'era tecnologica*

Adriano Fabris

La comunicazione all'epoca del coronavirus: questioni antropologiche ed etiche 125

Carla Danani

Abitare il futuro tecnologico: quale dimensione politica 137

Luca Peyron

Per una spiritualità della trasformazione digitale 149

Luciano Floridi

Il capitale semantico: la sua natura, il suo valore e la sua "curation" 163

Abstract 187

Profili degli Autori 291

Indice dei nomi 297

1 | L'ERA TECNOLOGICA *IN ATTO*

EGOPOIESI E TECNOLOGIE DELL'INFORMAZIONE E DELLA COMUNICAZIONE RAGIONI PER UN MODELLO 4C

GIAN PAOLO TERRAVECCHIA

1 | COME CONCETTUALIZZARE UN ESSERE UMANO IN QUANTO ENTITÀ INFORMAZIONALE¹

Il filosofo dell'informazione Luciano Floridi ha dedicato l'undicesimo capitolo del suo *The Ethics of Information* al quesito su come concettualizzare un essere umano in quanto entità informazionale che opera nell'ambito dell'*onlife*, cioè quell'ambito che non è l'*online* né l'*offline*, ma è in qualche modo entrambi, pervadendo il quotidiano, nell'*infosfera*².

L'autore prende le mosse e si ispira al mito platonico del carro alato (*Fedro*, 246a-254e), valorizzandone gli aspetti di multiagentività, coi suoi due cavalli e l'auriga³. Per spiegare il soggetto, osserva Floridi, Platone si serve di un'immagine sofisticata, ossia di un prodotto altamente tecnologico per l'epoca, composto da un sistema multiagente cioè, come sottolinea acutamente Floridi, da tre componenti che interagiscono come parti di un artefatto complesso, ingegnerizzato. Il mito esposto dal grande filosofo greco va nella direzione dell'impostazione di Floridi che consiste in un approccio costruzionista alla soggettività. Floridi, nel contesto di una riflessione sull'informazione, è particolarmente interessato al quesito su cosa renda un tale complesso sistema

¹ Sono grato a Paolo Del Pozzo, Luciano Floridi, Enrico Furlan, Tiziano Villa per gli utili commenti critici a versioni precedenti del testo che mi hanno consentito di migliorarlo, ovvero di prendere maggiore consapevolezza delle scelte compiute. Resto, naturalmente, l'unico responsabile delle idee espresse.

² Cfr. *The Ethics of Information*, Oxford University Press, Oxford 2015, pp. 209-210. Col termine "infosfera", in filosofia dell'informazione, si intende l'intero ambito dell'informazione.

³ *The Ethics of Information*, pp. 211-213. Sul concetto di multiagente si veda, ad esempio, G. Weiss (a cura di), *Multiagent Systems: A Modern Approach to Distributed Artificial Intelligence*, Cambridge (Ma.), The MIT Press, London 1999.

una unità coerente e la mantenga tale; per semplicità, egli lo chiama “il problema del carro”. Floridi nota però che Platone sviluppa il mito per discutere questioni etico-politiche, epistemologiche, ma non ontologiche e perciò non affronta direttamente il problema del carro. Quanto alla tradizione moderna, continua Floridi, essa non lo risolve, anche se Kant dà un contributo importante nella misura in cui mostra l’esigenza di unità del soggetto e consente di superare l’impasse cui portava il “fascio di rappresentazioni” humeano. La riflessione di Kant, attraverso un argomento trascendentale, indica che è necessario ammettere l’unità della coscienza per una significativa coerenza del flusso di informazione empirica generato dall’agente⁴. Un tale esito non costituisce però una soluzione del problema del carro, semplicemente ne segnala l’indispensabilità. Con il modello che Floridi propone, in maniera leggera e non senza una punta ironica, si ha una soluzione di tipo costruzionista, un modello che egli stesso qualifica come biologicamente e informazionalmente plausibile, ma in qualche misura figurativo⁵.

Presenterò il modello proposto da Floridi, ne discuterò poi pregi e limiti, avanzando nel paragrafo 4 una proposta che mi sembra capace di superare questi ultimi. Infine, applicherò il nuovo modello alla realtà egopoietica delle tecnologie dell’informazione e della comunicazione (TIC), cercando di mettere in evidenza le potenzialità del modello qui proposto.

2 | IL MODELLO 3C

Come un organismo si forma e si mantiene attraverso membrane fisiche auto-strutturanti che incapsulano una parte dell’ambiente, lo staccano dal resto e lo sviluppano in strutture biochimiche capaci di evolvere in un organismo più complesso, così anche il soggetto (*the self*), l’io, propone Floridi, è l’esito di processi ricorsivi di incapsulamento in membrane. Ciò avviene, secondo l’autore, in tre *step* – il corporeo, il cognitivo e il coscienziale – secondo un modello che l’autore chiama, appunto, delle tre C⁶. Vediamo, più estesamente, ciascuno dei tre.

⁴ *The Ethics of Information*, p. 217.

⁵ Giocando con le parole di Hume, fatte proprie, Floridi scrive: «*But the reader should know that I am aware that [o]thers, perhaps, upon more mature reflection, may discover some hypothesis, that will reconcile those contradictions’ and that escaped my understanding*» (p. 217). Più ampiamente si veda *The Ethics of Information*, pp. 217-18.

⁶ *Ibidem*.

La prima membrana è quella corporea. Essa incapsula una parte dell'ambiente separandola, in quanto mondo interno, dal mondo esterno, proteggendola e stabilizzandola, così da costituire un organismo. Tale membrana viene poi a sua volta incapsulata da una membrana cognitiva, così che si parla di un animale intelligente. I flussi di dati che al livello precedente erano quantitativi ed emessi senza essere rivolti verso un qualche ricevitore (Floridi fa qui l'esempio del sole che emette calore e luce), vengono a questo livello emessi per un ricevitore e con una interpretazione (Floridi fa qui l'esempio di rumori che diventano suoni interpretati come segnali di allarme)⁷. A partire da questo momento si applica, nota Floridi, il modello di comunicazione elaborato da Shannon⁸. Il corpo diventa un'interfaccia e la membrana cognitiva opera una separazione tra il sistema cognitivo e il suo ambiente. Qui la stabilità, o omeostasi cognitiva, riguarda i dati interni al sistema e la loro codificazione. Entrano così in campo la memoria e il linguaggio. La terza membrana incapsula l'animale intelligente così da avere una mente autocosciente. I dati scambiati, a questo livello, sono informazione riutilizzabile, includendo significati convenzionali (Floridi fa l'esempio di suoni che diventano un inno nazionale)⁹. Il soggetto è in questo ambito il punto fisso di una funzione di distacco, infatti, nota acutamente l'autore, perfino il corpo diventa un ambiente esterno rispetto a un'esperienza interna e la stabilità riguarda la soggettività (*the self*) nell'ambito del sistema. La soggettività (*the self*), o l'io (*I*), o la mente, osserva ancora Floridi, è indivisibile, nel senso che l'eventuale comparsa di più soggettività consisterebbe nell'insorgenza di una patologia psichiatrica, la schizofrenia. Non c'è dunque alcun sano distacco del soggetto da se stesso, ma solo gradi ascendenti di auto-riflessione. La coscienza che così emerge si appropria di e unifica quanto avviene ai livelli precedenti, cioè a quelli corporeo e cognitivo.

Ciascuno dei passaggi è sopravveniente sugli altri e comporta un distacco ulteriore dall'ambiente. Ogni membrana costituisce una difesa dall'ambiente a vantaggio della membrana inferiore. Floridi rinviene in questo processo un rispecchiamento degli *step* evolutivi, dagli organismi, agli animali intelligenti, fino alle menti autocoscienti, così che ogni passaggio, in una mescolanza inestricabile con gli altri, offre un contributo alla costituzione dell'identità personale dell'organismo umano. L'esito finale del processo sono, afferma l'autore,

⁷ Cfr. *The Ethics of Information*, p. 220.

⁸ Per un'utile prima introduzione in italiano al nesso tra i lavori di Wiener, Shannon e Floridi si veda T. Ward Bynum, *Introduzione. Filosofia e rivoluzione dell'informazione*, in L. Floridi, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, tr. it. di M. Durante, Giappichelli, Torino 2009, pp. 3-23.

⁹ *Ibidem*.

delle soggettività che rappresentano il grado finale nello sviluppo di strutture informazionali, in quanto sono strutture strutturanti semanticamente e coscienti di sé¹⁰.

3 | MERITI E LIMITI DEL MODELLO 3C

Tra gli elementi di valore che, a parere di chi scrive, distinguono il modello 3C vi è il fatto che esso delinea un'antropologia ancorata sul dato scientifico, ma non riduzionista e a maggior ragione non eliminativista. In tale modello, il momento fisico viene presentato nei suoi elementi di continuità con gli altri due. L'impianto tripartito consente poi di valorizzare il momento coscienziale, riconoscendone la peculiarità. Su queste basi poi, le considerazioni di Floridi circa l'impatto delle TIC sul soggetto, considerazioni che fin qui non si è potuto ripercorrere ma che saranno in parte riprese in seguito, acquistano un notevole grado di penetrazione ermeneutica, svolta attraverso utili distinzioni come, per esempio, quelle tra locazione e presenza, o tra datarsi e invecchiare¹¹.

Mi sembra tuttavia che il modello 3C presenti anche una serie di debolezze. Esso infatti appare statico, in quanto parla di membrane, senza fornire soddisfacenti elementi per chiarire come queste si formino, sviluppino e interagiscano. Floridi, in questo senso, non spiega il percorso di formazione del soggetto, ma accosta tre momenti che lo compongono. In secondo luogo, il testo introduce a tratti la dimensione del noi, cogliendone la rilevanza e anzi l'indispensabilità, senza però giustificarla attraverso il modello elaborato, così da renderla collaterale e quasi giustapposta all'indagine svolta sul soggetto¹². Qui la scelta soggettocentrica di matrice cartesiana operata da Floridi è in controtendenza rispetto alla linea adottata dall'autore stesso e che lo porta a trattare il momento morale indebolendo il ruolo della soggettività, tanto da parlare di «*mindless morality*»¹³. In terzo luogo, l'uso del termine «membrana» evoca una cosalità fisica, senza dubbio appropriata per trattare il primo *step*, ma forzata quando serve per dare conto di intelligenza e coscienza. Tale uso si giustifica

¹⁰ *The Ethics of Information*, p. 227.

¹¹ Cfr. *The Ethics of Information*, pp. 221-225.

¹² Il passo più ampio e importante, in questo senso è: «*a single human being needs to be embedded, at a very early stage of development, within a community, in order to grow as a healthy conscious mind: mere corporeal and cognitive bonds, in one-to-one interactions with the external environment, fail to give rise to, and keep together, a full self, for which language, culture, and social interactions are indispensable*», p. 221.

¹³ Cfr. *The Ethics of Information*, pp. 148-159.

con l'intento di offrire un approccio esplicativo ad un sistema multiagente, con gradualità nell'*agency* di tipo crescente, tuttavia adotta risorse concettuali inadatte a esprimere il momento dinamico dell'interazione reciproca tra i momenti in discussione. In quarto luogo, Floridi sembra sposare l'idea hobbesiana che il momento comunitario si formi costruttivamente attraverso una sommatoria di individualità¹⁴. Si tratta di un approccio mereologico-cosale alla intersoggettività, nella misura in cui ogni individualità è un'entità psico-fisica, approccio che sarebbe utile superare, specie nel contesto di una filosofia dell'informazione. Infine, da un lato il modello cerca di spiegare il problema del carro, dall'altro però esso non sembra riuscirci davvero cadendo in quella che sembra essere una *petitio principii*, in quanto inserisce l'unità di cui va in cerca nella concettualizzazione che adotta, cioè il sistema relativamente statico a membrane incluse le une nelle altre.

4 | IL MODELLO 4C

Sembra sia possibile ovviare ai problemi appena esposti attraverso alcune modifiche del modello di Floridi che riguardano la concettualizzazione e l'approccio esplicativo. In primo luogo, si potrebbe aggiungere una quarta C, a indicare il momento comunitario (qui e di seguito il termine sta a indicare, debolmente, la socialità esercitata nell'ambito di legami sociali). In secondo luogo, all'approccio filogenetico di Floridi potrebbe essere utile sostituirne uno ontogenetico. In terzo luogo, si potrebbe abbandonare la logica dentro-fuori in favore della coppia accessibile-inaccessibile, sostituendo al concetto di membrana quello di interfaccia. Vediamo quali ne sarebbero le conseguenze.

Nel modello 4C i tre *step* iniziali restano quello corporeo, quello cognitivo e quello coscienziale. A essi si aggiunge poi, come anticipato, quello comunitario. Quest'ultimo, oltre a costituire un momento a sé, interviene anche in tutti gli *step* del processo di formazione dell'io, costituendone il fattore di costituzione, sviluppo e mantenimento, spingendo ciascuno step fuori di sé, verso quelli successivi.

La formazione della corporeità umana avviene nell'incontro tra ovocito e spermatozoo (cioè tra portatori di informazioni codificate nel genoma), che di regola presuppone, a un qualche grado, l'interazione sociale. Inoltre e soprattutto, lo sviluppo embrionale e la nascita, si svolgono di regola almeno con un

¹⁴ Si capiscono così passaggi come: «*With the construction of the self, we have reached the starting point for the construction of virtual communities*», p. 174.

qualche grado di accoglimento del nascituro. Ciò comporta che il soggetto si generi in rapporto a un tu da cui dipende, in un flusso di informazione biochimica che riguarda le primissime fasi della vita umana. Qui entra già in campo la soggettività del tu, nella misura in cui l'essere generato e nascente, di regola, è consapevolmente almeno accettato e atteso, se non anche auspicabilmente amato. La nascita biologica e le prime fasi di vita del neonato abbisognano poi di un tu che eserciti un'attività di accudimento e di cura amorosa¹⁵. In sintesi, senza un tu disposto all'accoglienza e dedicato alla cura non c'è il soggetto biologico, perché o non si costituisce, o non nasce, o non si mantiene in vita. Il soggetto, a questo livello, si relaziona e comunica col suo ambiente attraverso la propria interfaccia corporea che rende accessibile l'interazione fisica e con essa i flussi di informazione tra il soggetto e l'ambiente.

Il momento comunitario spinge poi il soggetto biologico a svilupparsi cognitivamente. Qui entrano in campo le attività ludico-pedagogiche e i percorsi formativi che si realizzano in una comunità educante. Si passa gradualmente dai tempi imposti dal ciclo biologico a tempi determinati dalle esigenze dell'interazione sociale e decisi dalla comunità. Qui l'io soggettivo coglie e interagisce con le altre soggettività che lo formano, dandogli un sistema di regole di interazione, tra cui un linguaggio, introducendolo al proprio universo simbolico, plasmandolo alle forme di vita comunitarie, fornendogli concettualizzazioni e sistemi di valore. Esse poi lo appellano, lo spronano e lo spingono a mettersi alla prova¹⁶. Il modo e la misura in cui lo fanno finiscono per consentire, facilitare, ostacolare o impedire nel soggetto lo sviluppo, momentaneo o permanente, delle sue potenzialità. In questa fase il soggetto apprende, testa, calcola, si mette alla prova come parte di dinamiche sociali attraverso le quali si sente osservato, misurato e impara a sua volta a misurarsi, interiorizzando lo sguardo dell'altro. A questo livello, il soggetto interagisce e comunica con l'ambiente naturale e sociale attraverso un'interfaccia che sopravviene su quella

¹⁵ Su questo si veda l'esperimento classico di Harry Harlow sui cuccioli di macaco: H. F. Harlow - R. O. Dodsworth - M. K. Harlow, *Total social isolation in monkeys*, in "Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America", 54 (1965), pp. 90-97. Letto con gli occhi della filosofia sociale, l'esperimento sembra indicare che, tolto il tu all'io, si comprometta (*in parte* o *in toto* a seconda dei tempi di isolamento del soggetto) la capacità del soggetto di essere un io per gli altri tu. Rimane l'interfaccia biologica, ma le altre sono compromesse a un grado crescente di gravità, man mano ci si muove dalle più interne a quella più esterna. Rivelativo di una continuità tra animali non umani e umani, il lavoro pionieristico di René A. Spitz su gli effetti della deprivazione materna ed emotiva ("Hospitalism. An Inquiry into the Genesis of Psychiatric Conditions in Early Childhood", in Id., *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1 (1945), pp. 53-74).

¹⁶ Si capiscono così le ragioni, i fondamenti del costruttivismo e però anche i suoi limiti, quando pretende di essere un paradigma esaustivo (cfr. P. L. Berger - T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, tr. it. di M. Sofri Innocenti, A. Sofri Peretti, il Mulino, Bologna 1969).

fisica ed è modellata sulla base dello sviluppo cognitivo conseguito, e – col flusso informazionale che la caratterizza – rende accessibile all'individuo una parte dell'ambiente fisico-sociale che altrimenti gli rimarrebbe estranea.

L'emergere dell'autocoscienza è un nuovo fattore rispetto al cognitivo di cui costituisce l'esito consistente nella piena assunzione dello sguardo altrui su di sé. Con efficacia, Sartre scrive nel contesto della sua fenomenologia dello sguardo: «Così l'apparizione, tra gli oggetti, del mio universo, di un elemento di disintegrazione di questo universo, è ciò che io chiamo l'apparire di un uomo nel mio universo»¹⁷. Il tu ha una funzione destrutturante e riontologizzante, tanto che Sartre conclude drammaticamente: «Così improvvisamente è apparso un oggetto che mi ha derubato del mondo»¹⁸. Quest'esperienza sconfortante non è però né l'esito unico, né l'ultimo dell'interazione con il tu. Attraverso lo sguardo del tu il soggetto si sente guardato e impara a guardarsi “come se”, trattandosi come un altro: dal centro della visione accede a una prospettiva oggettivante che, pur abbandonando il momento originario della coscienza all'origine dell'esperire, guadagna però un livello e anzi potenzialmente più gradi di autoriflessione, avvertendosi avvertente. L'autocoscienza consiste allora in un'interfaccia che, con tutti i limiti circa l'essere trasparenti a se stessi messi in luce dalla psicologia a partire dalle ricerche della psicoanalisi, interagisce con gli altri livelli della soggettività. L'interfaccia messa in campo a questo livello consente una metagestione delle risorse cognitive e dei propri bisogni corporei, dei flussi di informazioni relativi ai quali ha accesso, unificandoli in un'esperienza unitaria.

Vi è infine nel soggetto un noi che si costituisce come maturazione e interiorizzazione consapevole della comunità di cui l'io è parte, che l'io esprime e che lo chiama imponendogli, negandogli, prospettandogli possibili appartenenze. Qui vale la formula hegeliana, ma senza maiuscole: «io che è noi, e noi che è io»¹⁹. A questo livello il soggetto si esprime usando il noi, quel noi che egli trova in sé, perché lo ha accompagnato e formato durante la costituzione ontogenetica. Per continuare la serie di esemplificazioni offerte da Floridi e presentate sopra, qui è il soggetto stesso che canta l'inno nazionale, così che il suono musicale è inno nazionale e al contempo si riontologizza come gesto di appartenenza. Nell'essere-con, l'informazione che riguarda la socialità si ri-semantizza e l'interfaccia con la quale il soggetto si relaziona con il mondo

¹⁷ J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, tr. it. di G. del Bo, Net, Milano 2002, p. 301.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, p. 273.

sociale consiste nella sua coscienza di essere parte della/delle comunità, rendendo accessibile un'interazione socialmente collocata (in tutte le sue varianti, dall'appartenenza asserita, a quella ostentata fino all'appartenenza celata e dissimulata).

Si vede dunque che l'adozione del modello 4C consente di risolvere il problema del carro, perché il momento comunitario, costituendo la soggettività, e poi attraversando e spingendo fuori di sé ciascun momento verso quello successivo, si ripresenta nel noi comunitario, garantisce lo sviluppo dell'io e lo accompagna come fattore unificante. La multiagentività individuale trova nel noi sociale corrispondenza, guida e il proprio principio di unità, così che la soggettività che rappresenta il grado finale nello sviluppo di strutture informazionali è una struttura strutturante semanticamente, cosciente di sé, radicata socialmente, costituendo un consapevole elemento del tessuto comunitario cui appartiene. Hume non trova l'unità dell'io perché la cerca nel flusso di esperienze dell'io considerato isolatamente, e non coglie che, mosso da e verso il tu, il flusso di coscienza ritrova in sé un proprio principio di unità. Ciò costituisce un esito sorprendente, così come procedendo regolarmente e gradualmente su un nastro di Möbius si giunge ove si potrebbe arrivare solo attraverso una discontinuità, se ci si muovesse su una superficie ordinaria.

5 | IL MODELLO 4C E LE TIC

Le TIC hanno una funzione egopoietica e anzi, come nota in maniera condivisibile Floridi, sono le più potenti tecnologie alle quali si possa esporre la soggettività²⁰. L'autore, ripercorrendo i momenti del modello 3C, osserva riguardo alle TIC: «*They induce radical modifications (a re-ontologization) of the contexts (constrains and affordances) and praxes of self-poiesis, by enhancing the corporeal membrane, empowering the cognitive membrane, and extending the consciousness membrane*»²¹. Con le opportune, semplici correzioni, si tratta di un giudizio che continua a valere per il modello 4C, che alla triade di verbi, «*to enhance, to empower, to extend*», aggiungerebbe però anche, per dirlo in italiano, «superconnette». Il termine consente di indicare non solo la facilitazione della connessione, ma anche il potenziamento delle strutture d'interazione che

²⁰. *The Ethics of Information*, p. 221.

²¹. *Ibidem*.

formano e mantengono il tessuto comunitario²². A titolo di esempio, vengono di seguito ripresi alcuni passaggi del testo di Floridi alla luce del modello 4C per mettere in evidenza le potenzialità esplicative di quest'ultimo, trattando di memoria e di sguardo digitali.

La capacità di tenere traccia delle TIC finisce per influire sulla propria autopercezione, nella misura in cui le memorie giocano un ruolo cruciale per la costituzione dell'identità personale, come osserva Floridi²³. Le memorie registrate tendono a congelare la natura dei soggetti che le producono e condividono. In questo senso la registrazione e la possibilità di riproporre contenuti, anche se cancellati, interferisce col diritto all'oblio. In gioco c'è non solo la libertà di non veder circolare per sempre – e perciò come se riguardassero il presente – fatti, eventi, discorsi, immagini del passato, espressione di un io in cui non ci si riconosce e che anzi magari si rinnega²⁴. Il pericolo è che il tu che osserva, prenda quell'informazione come effettivamente rappresentativa dell'io che si è ora, traendone conclusioni e agendo di conseguenza, discriminando, emarginando, censurando, facendo perdere opportunità, etc. In questo senso, la distinzione di Floridi tra datarsi e invecchiare è utile. La rappresentazione dell'io può mettere in scena un io datato, che non rappresenta il soggetto che nel frattempo è invecchiato, maturato, migliorato, comunque cambiato. Vi è un disallineamento tra l'io e il suo *habitat online* così che il secondo ripropone come attuale ciò che non lo è. Questo quadro si rende ancora più complesso mettendo in gioco la dimensione comunitaria dell'io che nella registrazione e nel tracciamento tende a fissarsi, anzi a cristallizzarsi, mentre – soprattutto in una società liquida – le appartenenze sono frequentemente ridefinite e ricalibrate. Oltretutto le appartenenze sociali non di rado sono vissute come qualcosa di privato, mentre le TIC, coi loro sistemi di tracciamento e documentazione, le rendono scoperte e accessibili pubblicamente. In questo senso,

²² Per riportare un noto esempio su tutti, mentre l'esperimento di Milgram portava a fissare a sei i gradi di separazione tra un individuo e l'altro, con i *social media*, si parla ora di quattro gradi di separazione (cfr. L. Backstrom - P. Boldi - M. Rosa - J. Ugander - S. Vigna, "Four Degrees of Separation", in *WebSci '12: Proceedings of the 4th Annual ACM Web Science Conference, Association for Computing Machinery*, New York 2012, pp. 33-42, <https://doi.org/10.1145/2380718.2380723>). La riduzione dei gradi di separazione, in quanto tale non comporta ipso facto un ampliamento della comunità, ma indica un incremento rilevante delle potenzialità nella circolazione dell'informazione nelle strutture di rete.

²³ *The Ethics of Information*, p. 223.

²⁴ Esempolari e discussi sono i casi di Amanda Todd, l'adolescente suicidatasi per essere stata vittima di cyber bullismo e di Monica Lewinsky (https://www.youtube.com/watch?v=H_8y0WLM78U). Cfr. C. Ess, *Digital Media Ethics*, Third Edition, Polity, Cambridge UK 2020.

le TIC rischiano di erodere quell'attrito informazionale che altrimenti garantirebbe maggiore riservatezza.

Quanto allo sguardo digitale, le riflessioni di Floridi aggiungono un nuovo tassello a un discorso che, come ricorda l'autore, vanta una storia che va da Lacan, Foucault e Sartre, fino alla teoria femminista. Attraverso le TIC il soggetto infatti osserva e si osserva.²⁵ Non si tratta però solo del fare *ego surfing*; l'individuo soprattutto osserva altri che osservano e che lo osservano. Il modello 4C aiuta a comprendere le radici antropologiche del successo, ma anche i pericoli del momento *social* delle TIC e qui più specificamente dei *social* su Internet. Il soggetto nota che la sua propria immagine è riflessa nella rete. Soprattutto essa è riletta, valutata, restituita con un carico di alterità, con tutte le complessità che il tracciamento, l'inerzia documentale e le dinamiche dell'*onlife* comportano. Quello che entra in scena nei *like* dei *social*, nei commenti ai *post*, è il rispecchiarsi dell'individuo nel tessuto comunitario in cui si sente inserito. I *social* rispondono al bisogno di socialità, di connessione, di relazionalità, insito nel singolo. Risulta allora chiaro perché la violenza e la brutalità della propria immagine riflessa e distorta, che l'individuo può ricevere dalla rete attraverso atti come il *body shaming*, possa scuotere persino una personalità formata. Il noi agisce attraverso le TIC per lo sviluppo e la conferma dell'identità personale, ma l'impersonalità del rapporto in cui il tu si comunica senza volto, senza identità e perciò senza responsabilità, rischia di incrinare o addirittura compromettere un processo che, se è vero che avviene ontogeneticamente a un certo momento, non si dà però una volta per tutte. Esso infatti si ridefinisce sempre di nuovo plasticamente e ricorsivamente. Si può entrare in contatto col tu grazie alle TIC, avendo un controllo sulla propria interfaccia fisica che, attraverso di esse, l'individuo può più facilmente controllare, celare in toto o in parte anche manipolare. La ricerca della connessione nasce da un bisogno connaturato, ma può sfociare in forme patologiche come la nomofobia, o sindrome da disconnessione (da *no mobile fobia*). Questo getta una luce chiarificatrice sulla famosa sentenza sartriana secondo la quale l'inferno sono «gli Altri»²⁶. Essa andrebbe rigettata,

²⁵ *The Ethics of Information*, pp. 223-225.

²⁶ J.-P. Sartre, *Le mosche. Porta chiusa*, tr. it. di G. Lanza, M. Bontempelli, Milano, Bompiani, 1988, p. 165, qui il maiuscolo va lasciato. Quello che Sartre però intendeva dire con quel passo è più complesso e in sintonia con le tesi di fondo di questo saggio, così che merita qui leggere per esteso la spiegazione fornita dallo stesso Sartre: «*Mais l'enfer c'est les autres a été toujours mal compris. On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'était toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi? Parce que les autres sont, au fond, ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes, pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous*

consistendo l'inferno, piuttosto, nell'avvertire l'improvvisa, radicale, irreversibile e perciò definitiva assenza dello sguardo del tu, dello sguardo di un qualsiasi tu significativo, su di sé.

6 | IO SONO TU CHE MI FAI

Va notato che il modello 4C non ha, in senso stretto, la pretesa di superare il 3C. Quest'ultimo potrebbe infatti essere preferibile all'altro per via della sua maggiore parsimonia. Tutto dipende dal livello di astrazione (LoA) adottato e dalle finalità che ci si pone²⁷. Tuttavia, nell'ambito di una discussione del singolo individuo in contesti sociali, il 4C ha delle potenzialità esplicative importanti, che meritano di essere ulteriormente studiate e approfondite per la valenza antropologica che comportano, come si è cercato di mostrare nel paragrafo precedente. La società dell'informazione che si sta sviluppando presenta nuove sfide. Il fatto di disporre di modelli antropologici che diano conto dell'intersoggettività mette in grado di affrontarle con strumenti più potenti.

Inoltre, nella discussione del problema del carro, assunto che vi sia un'unità della coscienza e in questo sulla scia del testo di Floridi, il modello 4C ha mostrato di avere qualcosa da dire. Il percorso svolto infatti, in maniera paradossale, è andato alla ricerca dell'io, della sua unità, abbandonando proprio l'io, almeno *prima facie*, per dirigersi verso il tu, verso quel non-io che è la soggettività che incontra l'io. La formula generale e sintetica che emerge e ricapitola il modello 4C è «io sono tu che mi fai». Qui, il tu, anche quando consiste in un individuo, esprime la comunità che lo ha formato e che lo in-forma e che per sua via in-forma anche il soggetto. Ecco dunque che l'io è fatto, attraverso il singolo o i molti, dai molti. La dicotomia coscienza individuale-alterità sembrerebbe prefigurare un dualismo inconciliabile, se non fosse che nell'individuo l'alterità interviene plasmando, torcendo e formando

usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous, nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont — nous ont donnés — de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. Quoi que je sente de moi, le jugement d'autrui entre dedans. Ce qui veut dire que, si mes rapports sont mauvais, je me mets dans la totale dépendance d'autrui et alors, en effet, je suis en enfer. Et il existe une quantité de gens dans le monde qui sont en enfer parce qu'ils dépendent trop du jugement d'autrui. Mais cela ne veut nullement dire qu'on ne puisse avoir d'autres rapports avec les autres; ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous» (l'audio originale del discorso di Sartre e la trascrizione sono riportati su https://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Sartre_L'EnferC'EstLesAutres.htm#_01).

²⁷ Sul concetto di LoA, cfr. L. Floridi, *The Philosophy of Information*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 46-79.

quel sistema multiagente che è il soggetto e che perciò già in sé è predisposto a ricevere l'alterità. Può forse risultare illuminante l'immagine del foglio di carta ove il retto non si incontra col verso, così che un tratto di penna per passare dall'uno all'altro dovrebbe staccarsi, attraversando il bordo. Sembrerebbe una dicotomia insuperabile quella tra retto e verso, se con una opportuna torsione del foglio non si costituisse un nastro di Möbius, una forma in cui retto e verso smettono di esistere come tali e il tratto di penna si muove libero sulla superficie, in una continuità ininterrotta.