

Nicola Dimitri*

*Dalla moltitudine alla comunità, e ritorno: istituzioni, tecnica e fragilità
tra Hobbes, Gehlen e Santi Romano*

ABSTRACT

The essay explores the transformations of social bonds and the concept of institutions in light of increasing technological mediation, adopting an interdisciplinary perspective that interweaves law, philosophy, and anthropology. Through a theoretical engagement with Thomas Hobbes, Arnold Gehlen, and Santi Romano, it reconstructs the originally protective and cohesive role of technology, understood as a response to the structural fragility of the human being and as a foundation of communal and institutional order. However, the core of the analysis lies in the thesis of a contemporary reversal of the Hobbesian paradigm: technology, once an instrument for the construction of the “we,” has become a factor of disintegration, fostering a new multitude of isolated “I”s. The hyperconnected individual—relieved from direct confrontation with others and absorbed in dynamics of automation and self-referentiality—finds themselves detached from genuine forms of collective belonging. In this scenario, the concept of the institution is also reconfigured, losing its original function of symbolic mediation and social cohesion, and transforming into an emptied functional apparatus.

KEYWORDS

Technology, fragility, institution, social bond, community.

INDICE

1. Nota introduttiva. – 2. La tecnica come risorsa sociale ‘aggregante’. Dalla moltitudine alla comunità. – 3. La sagoma del Leviatano e il ‘grande uomo’ della tecnica. – 4. Dalla comunità alla moltitudine. Verso un rovesciamento del paradigma hobbesiano? – 5. Solitudini, finzioni e fughe dalla realtà. – 6. Fragilità e istituzioni.

*Tutti quei ricordi ebbero
ad un tratto in comune
lo stesso mistero*

(R. Musil, I turbamenti del giovane Törless, 1906)

1. Nota introduttiva.

Porsi al cospetto di interrogativi che involgono temi di ordine giuridico e insieme filosofico ed etico implica, evidentemente, confrontarsi con questioni spesso insolubili e al tempo stesso sfuggenti. Questioni che – sovente – più che condurre verso specifici chiarimenti, in modo circolare, finiscono per attivare ulteriori incognite.

* Assegnista di ricerca post-doc in Filosofia del diritto, Università degli Studi di Messina, email nicola.dimitri@unime.it

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

Questo è particolarmente vero quando la pretesa di approfondire dette ‘insolubili’ questioni attiene a ‘fatti sociali’¹, per certi versi, ‘totali’² (per richiamare dapprima Durkheim e poi Mauss). Fatti che, pur comuni e completamente integrati nel vivere quotidiano, incidono trasversalmente sul piano individuale, collettivo e istituzionale, talvolta in modo silenzioso o indiretto.

È nel solco di queste ‘insolubili’ questioni che si colloca il nucleo di questa ricerca, che intende esplorare le implicazioni del rapporto sempre più integrato e trasversale, appunto ‘totale’, che si intesse tra essere umano e nuove tecnologie, con l’intento di comprendere in che modo tale intreccio finisca per ridefinire – in forma più o meno visibile – i meccanismi di costruzione del legame sociale e il concetto di istituzione.

La crescente dipendenza dell’essere umano dalla tecnologia costituisce, in effetti, e in un certo senso, un *fatto sociale totale*, in quanto influisce trasversalmente – riprendendo Lévi-Strauss³ – sulle pratiche individuali, sulle dinamiche collettive e sulle forme e funzioni delle istituzioni, contribuendo a ridefinirne progressivamente il ruolo e la legittimazione nel contesto sociale.

In questi termini, dunque, ci si può chiedere: in che modo i processi di innovazione digitale contribuiscono a rimodellare la percezione soggettiva di sentirsi parte di un più ampio progetto comunitario⁴? Quali implicazioni comporta la crescente pervasività della mediazione tecnologica rispetto alla funzione, alla legittimazione e alla capacità regolativa delle istituzioni?

La costante e rapida evoluzione tecnologica, insieme alla conseguente riscrittura dei contesti di riferimento – anche politico-istituzionali – che essa innesca, mostra come questi accennati interrogativi, pur non potendo trovare risposte definitive, rappresentino un’urgenza speculativa di primaria importanza. Un’urgenza speculativa che interseca – contemporaneamente – il campo del sapere giuridico, antropologico, politico, filosofico (solo per citarne alcuni).

Anticipiamo dunque i principali snodi dell’indagine.

Nella prima fase del contributo, si intende riflettere sulla ‘forza unitiva’ originariamente attribuita alla *tecnica* quale risorsa sociale necessaria per la costruzione del legame sociale e dell’ordine istituzionalizzato. In questa sezione del saggio, la tecnica sarà considerata – in senso hobbesiano e gehleniano – tanto come strategia politica finalizzata a governare le passioni individuali e istituzionalizzare l’unità e l’ordine sociale, quanto come risorsa sociale idonea, attraverso la messa in comune di strumenti e tecnologie, a facilitare l’adattamento dell’essere umano all’ambiente circostante, contribuendo alla creazione di strutture stabilizzanti dell’agire collettivo (le

¹ La letteratura scientifica fiorita attorno alla definizione di ‘fatto sociale’ è senz’altro sterminata. Per l’economia del discorso che si va costruendo, si ritiene utile prendere a riferimento la definizione resa da Durkheim 1963. Si rinvia, inoltre, a Durkheim 1961; Marconi 1974; Giddens 1978; Cavalli 1970; Marra 1986; Cascavilla 2018: 273-290.

² Per Mauss il ‘fatto sociale totale’ costituisce un fenomeno nel quale convergono e si radicano le forze che tengono insieme la società. Il fatto sociale ‘totale’ per antonomasia in Mauss è costituito dal dono, in quanto la pratica donativa investirebbe ogni aspetto della vita in società. Il riferimento è Mauss 2002. Sul punto si veda *ex multis*: Fistetti, Chaniel 2011; Fistetti 2024; Chaniel 2023. Si veda altresì Provasi 2014: 286.

³ Ad avviso di Lévi-Strauss “il fatto sociale si presenta con un carattere tridimensionale”. Esso intercetta “la dimensione propriamente sociologica”, insieme alla “dimensione storica o diacronica” e infine, “la dimensione fisio-psicologica”. Si veda l’introduzione di Strauss al libro di Mauss. Lévi-Strauss 1965: XXV.

⁴ Del resto, la tecnica investe così profondamente la dimensione sociale da incidere sull’auto-rappresentazione dell’uomo. Vd. Lo Giudice 2020: 112 ss.

istituzioni, appunto). In prima battuta, dunque, si cercherà di comprendere in che misura, e secondo quali modalità, la tecnica e la tecnologia (*lato sensu* intesa), e il potere politico che essa incorpora, possa essere considerata strumento di aggregazione capace di contribuire, anche su un piano regolativo, all'unione della *moltitudine* in un unico corpo comunitario.

In una seconda fase della ricerca si procederà a mettere in discussione questa prospettiva.

L'attenzione si sposterà sulla *svolta regressiva* del potenziale aggregante inscritto nella tecnica, mettendo in luce come l'odierna intermediazione tecnologica tenda a riconfigurare – in senso disgregante, appunto – alcuni presupposti simbolici e relazionali alla base del legame sociale, con ricadute significative anche sul concetto stesso di istituzione. La pervasività dei dispositivi tecnologici, sempre più coinvolti nell'organizzazione della vita collettiva, sembra infatti erodere le condizioni necessarie alla costruzione di un orizzonte politico-istituzionale condiviso.

La tesi di fondo di questo contributo è che il *movimento trasformativo* che, nella modernità classica – secondo il paradigma hobbesiano – ha reso possibile il passaggio dalla moltitudine di singolarità alla costruzione di un “noi” politico e sociale, istituzionalizzato, si stia oggi, per certi versi, rovesciando. L'iperconnessione e la facilità di interazione rese possibili dalla tecnologia contemporanea sembrano infatti generare uno svuotamento di senso del “noi”, innescando – sia pure in forme profondamente differenti da quelle dell'*habitat* teoretico hobbesiano – una sorta di “ritorno” a una moltitudine di “io” isolati e disaggregati.

2. La tecnica come risorsa sociale ‘aggregante’. Dalla moltitudine alla comunità.

La sociologia, l'antropologia – da Mauss a Gehlen – la filosofia politica e del diritto, sin da Hobbes, convergono nell'evidenziare come la storia di ogni comunità umana inizi a scriversi nel momento in cui gli individui comprendono che per proteggersi dalle asperità della ‘natura selvaggia’, e dalla minaccia di una lotta perpetua di “tutti contro tutti”, è più vantaggioso creare e istituzionalizzare ‘alleanze’ piuttosto che condurre un'esistenza libera ma solitaria⁵.

Sebbene la scelta di aggregarsi e costituire un gruppo sociale implichi il sacrificio di parte della propria libertà individuale in nome di regole comuni, ‘solo’ la vita in comunità (la condivisione di risorse di ordine politico, simbolico, tecnologico) permette al singolo di tutelarsi dai “pericoli della vita”. Dunque, di migliorare le proprie condizioni personali e, in senso più ampio, attraverso le istituzioni, quelle del gruppo di appartenenza.

Come ha messo in evidenza Gehlen, l'uomo, a differenza degli altri animali, non è fisiologicamente ‘adatto’ al mondo. Mentre gli animali sono pienamente integrati nel loro ambiente naturale – dotati di zanne, artigli, pellicce o ali – e sono istintivamente in grado di ‘abitare’ lo spazio che li circonda, soddisfacendo nell'immediato i propri bisogni, l'essere umano non ne è capace. Povero di istinti e privo di organi specializzati, esso si presenta come fisiologicamente e fisicamente ‘carente’ (*Mängelwesen*⁶).

⁵ La letteratura sui fondamenti della filosofia politica e la teoria del diritto in Hobbes è sterminata. *Ex multis*, Bobbio 1954. Vd. Strauss 1977: 360.

⁶ Il termine *Mängelwesen*, letteralmente ‘essere mancante’ o ‘animale carente’, indica la concezione dell'uomo quale essere biologicamente incompleto, dunque strutturalmente “aperto al mondo”

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

Tuttavia, in un certo senso, è proprio questa *ontologica difettività* che lo induce, a differenza degli altri animali, ad ‘aprirsi al mondo’ (*Weltoffenheit*), a ingegnarsi per proteggersi dai pericoli del presente e dalle incertezze del futuro. La costante esposizione al timore di perdere la vita – per mano dei suoi simili o a causa di un ambiente naturale percepito come ostile – si accompagna infatti a una naturale propensione a *infuturarsi*: a sviluppare, cioè, strategie e tecniche che gli consentano di prevedere le minacce, compensare le proprie carenze fisiologiche e, infine, *modificare*, pro-futuro, l’ambiente circostante, istituzionalizzando un ordine.

In questa prospettiva, l’ontologica difettività dell’essere umano si rivela, paradossalmente, una risorsa essenziale per la sua stessa sopravvivenza⁷, poiché lo spinge – come ha osservato successivamente Zolo riprendendo il lessico luhmanniano, di derivazione gehleniana – a ideare dispositivi (le istituzioni) di ‘governo delle minacce’ o, meglio, di ‘riduzione della paura’⁸.

A partire da tale condizione strutturale di fragilità, da un lato, gli individui tendono a stringersi in gruppo, istituzionalizzando, nella geometria del patto hobbesiano, i meccanismi razionali di soddisfacimento delle esigenze di protezione e stabilizzazione sociale. Dall’altro lato, sempre in virtù di tale vulnerabilità, essi sono portati a ingegnarsi, elaborando protesi artificiali – più o meno tecnologicamente evolute – che sintetizzano nell’ergonomia di strumenti esterni, il bisogno di sicurezza, protezione o semplificazione dei rischi ambientali e sociali.

Arnold Gehlen, in una lettura antropologica che potremmo definire ‘istituzionalista’ – nel senso che attribuisce alle istituzioni un ruolo fondamentale come risposta alla strutturale inadeguatezza dell’essere umano (non senza echi del pensiero di Hobbes) – ha colto con chiarezza come la condizione di difettività dell’essere umano, ovvero la sua vulnerabilità e strutturale mancanza di autosufficienza, costituisca al tempo stesso un limite e una risorsa.

Per Gehlen (al pari di Hobbes) è proprio a partire dalla paura, e dalla percezione costante di rischio, che l’individuo è spinto a ‘costruire’ soluzioni difensive. Soluzioni istituzionali (come il patto sociale hobbesiano) e soluzioni tecniche (protesi, dispositivi, tecnologie), funzionali alla gestione delle incertezze che il ‘vivere’ comporta.

Citando apertamente Hobbes, l’antropologo e sociologo tedesco, sottolinea che nell’uomo – a differenza degli animali – anche la sola prospettiva della fame futura rappresenta una minaccia concreta⁹.

(*Weltoffenheit*) alla cultura e alla tecnica. Benché l’espressione risalga a Herder, essa assume particolare centralità nella riflessione antropologica di Gehlen. Si veda Gehlen 2010; Gehlen 1967; Gehlen 1984 e l’edizione successiva a cura di M. T. Pansera del 2003 (sarà in particolare quest’ultima l’edizione che si prenderà in riferimento per questo contributo). L’opera di Gehlen, assieme ai lavori di Scheler e Plessner (Scheler 2000; Plessner 2019) costituisce uno dei riferimenti fondamentali dell’antropologia della prima metà del XX secolo. Per un’efficace ricostruzione e lettura critica del pensiero di Gehlen, si rinvia a Pansera 2019.

⁷ Pievatolo 1991: 701-712.

⁸ Danilo Zolo, riprendendo la grammatica di Gehlen, poi rielaborata da Luhmann (in particolare riferendosi al concetto di *Entlastung*) osserva che: “l’organizzazione politica della vita, presente in forme più o meno articolate in tutti i gruppi umani, ha permesso all’essere umano di ‘ridurre la paura’, reagendo in modo controllato alle situazioni di rischio”. Zolo 2008.

⁹ Hobbes nel *De homine* dice che: “l’uomo, famelico anche di fame futura, supera in rapacità e crudeltà lupi, orsi e serpenti, che non sono rapaci se non per fame e incrudeliscono solo se feriti, di tanto quanto spade e schioppi superano le armi delle bestie, corna, denti, aculei”. Cfr. Hobbes 1970: p.142. Gehlen, che utilizza questa citazione di Hobbes per illustrare il concetto di “bisogni futuri” nell’uomo, riprende questa idea in diverse opere: Gehlen 1983; Gehlen 1984. Il riferimento si rinviene anche in Gehlen 1961, ove cita Huxley e Hobbes: “Un «uccello passa senza transizione o esitazione dalla lotta al nutrirsi

E dunque, l'essere umano, proprio per la sua propensione a non vivere esclusivamente nell'*hic et nunc*, ma a proiettare le sue passioni e le sue paure nel 'tempo a venire' è, in un certo senso, *portato* ad 'agire', istituzionalizzando un ordine con cui organizzare il suo futuro.

L'uomo, spinto dall'istinto di autoconservazione – che, letto al negativo, si traduce in paura di non conservare la vita –, tende a far prevalere la ragione e il calcolo, sugli impulsi irrazionali delle passioni distruttive.

In tal modo, l'individuo mette in atto azioni (*Handlungen*) orientate a stabilizzare le relazioni sociali e, al contempo, a organizzare e facilitare il proprio stare al mondo, intervenendo sull'ambiente naturale circostante mediante strumenti esterni e artificiali. Strumenti che gli permettono, ora di esercitare un potere politico di ordine regolativo e organizzativo (attraverso le istituzioni); ora di integrare (attraverso la tecnica/tecnologia) le proprie facoltà fisiologiche e biologiche, così da consentirgli di svolgere compiti che altrimenti richiederebbero sforzi fisici o cognitivi superiori alle sue capacità naturali.

Arnold Gehlen non assume dichiaratamente l'opera di Thomas Hobbes come punto di partenza della propria riflessione antropologica. Tuttavia, ne condivide implicitamente l'intuizione fondamentale.

L'antropologo tedesco, infatti, riprende – sia pure in forma rielaborata rispetto a Hobbes – l'idea che l'uomo, in quanto strutturalmente votato all'antagonismo ed esposto alla volatilità delle proprie passioni, abbia bisogno di dotarsi di dispositivi e strategie di regolazione sociale in grado di stabilizzare le condotte, orientare i comportamenti e garantire una minima prevedibilità dei rischi tipici della convivenza.

In questo senso, si può affermare che la distanza che intercorre tra Hobbes e Gehlen pur presente non è così marcata, e consente delle correlazioni. In entrambi, infatti, l'istituzione appare anzitutto come un dispositivo di 'sgravio', attraverso il quale la fragilità umana diventa una leva trasformativa: una condizione che spinge all'avvicinamento e consente l'organizzazione della vita sotto l'egida di regole comuni.

L'antropologo tedesco – che potremmo definire un teorico delle istituzioni come risposta alla fragilità antropologica – propone infatti una lettura dell'essere umano come soggetto strutturalmente esposto al disordine, all'instabilità e all'antagonismo, facendo così eco non solo alla tipica descrizione hobbesiana della natura umana, ma anche al *passaggio* (sempre hobbesiano) dallo stato di natura all'ordine istituzionalizzato. Passaggio che, appunto, in Hobbes, come in Gehlen (al netto delle differenze) è indice che rivela le condizioni di possibilità di una convivenza istituzionalizzata.

3. La sagoma del Leviatano e il 'grande uomo' della tecnica.

Da quanto sinora detto, emerge che il riferimento a Hobbes pur non centrale né sistematico nell'opera di Gehlen, risulta indubbiamente presente, e si rivela utile non solo per chiarire la cornice antropologica entro cui maturano le idee dell'antropologo tedesco, ma anche per mettere meglio a fuoco la riflessione che si intende proporre sul rapporto tra *istituzioni* e *tecnica*.

pacificamente, dall'accoppiamento a una distaccata pulizia del piumaggio, dalla fuga in preda al panico all'indifferenza». L'uomo invece è «affamato anche della fame futura» (Hobbes)». Sul rapporto tra Gehlen e Hobbes si veda: Rehberg 2014; Horonziak 2018: 77-86.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

E invero, il punto di contatto tra i due autori, non va cercato tanto in una genealogia diretta dell'armamentario teorico da ciascuno impiegato, quanto piuttosto in una comune cornice teoretica dell'essere umano, fondata sulla negazione di un'innata armonia tra uomo e uomo e tra uomo e ambiente naturale; nonché sull'urgenza di *istituzionalizzare* l'ordine attraverso il ricorso a dispositivi artificiali di natura tecnologico-politica.

Ma non è tutto. La prospettiva di una correlazione tra Hobbes e Gehlen si può ulteriormente arricchire se si pone, ad esempio, l'attenzione anche sul concetto di *seconda natura*, che Gehlen attribuisce all'insieme delle *istituzioni*, delle norme e delle strutture artificiali create dall'essere umano per compensare la sua inadeguatezza biologica e garantire un ordine stabile nel suo rapporto con l'*altro*.

In *Prospettive antropologiche*, Gehlen sottolinea la necessità di adottare una visione realistica e disincantata della natura umana, che lo porta a prendere le distanze dai retaggi intellettuali rousseauiani, avvicinandosi, per certi versi, alla prospettiva scientifico-antropologica di matrice hobbesiana.

Non a caso, Gehlen afferma che: “è giunto il tempo per un anti-Rousseau, per una filosofia del pessimismo” [...] “Ritornare alla Natura significa per Rousseau: la cultura sfigura l'uomo; lo stato di natura lo rivela in piena ingenuità, giustizia e ispirazione. Contro Rousseau, e all'opposto di quanto egli afferma, ci appare oggi che lo stato di natura nell'uomo è il caos, la testa della Medusa al vedere la quale si è pietrificati”¹⁰.

Tale posizione non sorprende. Nell'antropologo tedesco è infatti centrale l'idea secondo cui la condizione originaria dell'essere umano (che potremmo individuare nello stato di natura) è contrassegnata da una carenza fisiologica e biologica strutturale, che egli definisce *prima natura*.

In questo senso, in Gehlen, al pari di Hobbes, lo stato di natura (la *prima natura* dell'uomo) coinciderebbe con una condizione di frammentazione sociale e di conflitto generalizzato (*bellum omnium contra omnes*), che occorre superare: solo attraverso la fuoriuscita da tale stadio di congenita fragilità (con l'aiuto della tecnica e della cultura) l'uomo può *aprirsi al mondo* e accedere alla sua *seconda natura*, raggiungendo una condizione di *artificiale*-politico equilibrio (con le istituzioni), e di *artificiale*-tecnico adattamento all'ambiente circostante (con la tecnologia).

Ciò che osserva Gehlen, in debito teorico verso Hobbes, è che l'essere umano ha bisogno di istituzionalizzare un ordine artificiale per far salva la propria vita, per ridurre la paura di 'esistere', per governare e semplificare la complessità di vivere al fianco di *altri* e di *altro* da sé.

In chiave antropologico-biologica, coerente con la lettura hobbesiana della natura umana, Gehlen osserva che mentre l'animale vive in un ambiente (*Umwelt*) modellato sulle sue specializzazioni, l'essere umano, in quanto ontologicamente carente e privo di istinti determinati, è costitutivamente esposto al mondo. Egli abita la *Welt*, una realtà aperta e indeterminata, dunque pericolosa ma al tempo stesso – se sottoposta a un continuo processo di modifica, compensazione, integrazione – potenzialmente ricca di opportunità¹¹; come già rilevato da Odo Marquard, nel suo concetto di *homo compensator*¹².

Se per Hobbes lo Stato è un'istituzione (artificiale) che garantisce (attraverso un Sovrano e la pratica del 'terrore') la sicurezza, sollevando l'uomo dal rischio di una

¹⁰ Gehlen 1961: 91.

¹¹ Ivi: 74 ss.

¹² Marquard 2002.

guerra di tutti contro tutti, per Gehlen le istituzioni rappresentano dispositivi di *Entlastung* (sgravio, alleggerimento, esonero). Strumenti non solo di ordine politico, ma anche tecnico e culturale, che – aprendo le porte alla *seconda natura* dell'essere umano – lo affrancano dal peso della sua libertà indeterminata e dai pericoli connessi ai suoi naturali *eccessi pulsionali*¹³.

È in questo senso che, dietro il *movimento hobbesiano* di fuoriuscita dallo stato di natura, si cela – nelle lenti di Gehlen – anche un rapporto inedito con la tecnica. O meglio: un rapporto inedito dell'uomo (rispetto agli altri animali) con il *potere* insito e incorporato nella tecnica. Una tecnica non solo politica, ma anche materiale e strumentale – in senso di produzione e progresso tecnologico – che si rivela, prima di tutto, alla stregua di una efficace *strategia di coesistenza*.

Tecnica, dunque, è in Gehlen – come in Hobbes – *potere di governo*: governo di quelle passioni distruttive che altrimenti spingono l'uomo verso il disordine, secondo la nota formula plautina *homo homini lupus*¹⁴.

Tecnica, al tempo stesso, e soprattutto in Gehlen (con echi hobbesiani) è anche *potere di produrre protezioni*. Dunque, *ars* pratico-strumentale fondata sulla cognizione della propria esperienza di paura e insicurezza, e sulla necessità di creare e condividere mezzi capaci di semplificare la realtà e rendere possibile l'adattamento all'ambiente.

Non a caso Gehlen, ad esempio, nel suo *L'uomo nell'era della tecnica*, attribuisce allo sviluppo tecnico-culturale e al progresso tecnico-tecnologico (la produzione dell'utensile, della macchina, del sofisticato automatismo) un *principio organizzativo* della convivenza dotato di forza politico-istituzionale¹⁵.

È in questa prospettiva, che la tecnica si dimostra essere anzitutto risorsa sociale dotata di *forza unitiva*¹⁶: espressione, tanto in Hobbes, quanto in Gehlen, della capacità di istituzionalizzare sicurezza nei contesti relazionali e di soddisfare il bisogno di semplificare la vita, individuale e comunitaria, attraverso *poteri* e *protesi* esterne.

Poteri esterni, dunque. Al posto di seguire i propri volatili istinti, gli esseri umani si affidano alla razionalità calcolatrice, alla *recta ratio*, disattivando quel 'corredo' pulsionale potenzialmente capace di alimentare uno stato di guerra e disordine. Scelgono così, volontariamente, di stringere un patto e trasferire i propri singolari poteri a un sovrano che, mentre incarna, nella sua sagoma, la moltitudine ormai unificata, istituzionalizza l'ordine sociale attraverso l'esercizio del diritto e dell'*auctoritas*¹⁷.

¹³ Per Gehlen le istituzioni sono responsabili di stabilizzare i rapporti e, in una certa misura, di stabilizzare gli istinti pulsionali che governano la vita nella natura. Su questo principio Gehlen basa la sua teoria delle istituzioni, definendole 'modelli culturali di comportamento'. Si veda Pansera 2005; Pansera 1990. Si rimanda inoltre a Di Paola 1984, nonché Fadini 1982 e Fadini 1988.

¹⁴ Richiami a ciò in Gehlen 1990.

¹⁵ Gehlen 2003: 46 ss.: "col progredire della tecnica, dunque, l'uomo trasferisce nella natura inanimata un principio organizzativo che è già in atto in varie parti interne del [suo] organismo".

¹⁶ Il fondamento della tecnica è dunque quello di favorire l'adattamento dell'uomo nel mondo e facilitare i meccanismi di scambio e, in senso lato, di reciprocità (disattivando l'antagonismo). Chiaro sul punto Gehlen che, non a caso, riprende Hobbes: "Thomas Hobbes ha enumerato – in *De Cive* (1647) – una serie di 'leggi naturali' che si possono tutte ricondurre al motivo fondamentale della reciprocità: che non si violino i contratti e non si manchi di parola; che non si ponga il benefattore in una cattiva situazione o, in generale, accettare un beneficio soltanto con l'intenzione che il benefattore non senta il dono come un obbligo; che ognuno si mostri gentile con gli altri e non come un importuno [...] chi pretende per sé dei diritti li conceda anche agli altri e così via". Gehlen 2001.

¹⁷ In questi termini molto chiaro Leghissa 2021: 21-22. Occorre sottolineare, come mette bene in evidenza Leghissa, che Hobbes: "non ha in mente solamente l'esposizione di ciò che rende possibile la nascita di un patto sociale atto a tenere assieme una comunità politica; dunque, la posta in gioco del moderno, sin dal suo momento aurorale, è la pensabilità del conflitto in quanto conflitto politico – in altri termini, è la

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

Protesi esterne. Per superare la propria *natura belluina*¹⁸, ossia quella componente “antropobiologica” che rende l’uomo strutturalmente inadeguato all’ambiente e incapace di autoconservazione, gli esseri umani si affidano alla tecnica, dando vita a un patrimonio tecnologico condiviso, capace di stabilizzare, attraverso dispositivi artificiali, l’esistenza collettiva e garantire così ordine e sopravvivenza.

In entrambi i casi, in Gehlen e Hobbes, il *trasferimento* del proprio potere (ora a un sovrano, ora a uno strumento) a ciò che è *esterno da sé*, è operazione salvifica. Operazione a partire dalla quale l’essere umano può liberarsi – alleggerirsi – dai pericoli della vita.

Non a caso Gehlen, quasi hobbesianamente, definisce il “mondo della tecnica” come un *grande uomo*¹⁹ – mediante il quale è possibile sostituire, integrare e infine superare limitazioni organiche, fisiche ed ‘emotivo-passionali’, e mediante il quale l’uomo riesce a liberarsi dai vincoli della sua *prima natura* e aprirsi alle possibilità delle istituzioni, che sintetizzano e reificano le possibilità della sua *seconda natura*.

In questo senso, i meccanismi di superamento della condizione ontologica di fragilità biologica – in Hobbes e in Gehlen – si rivelano sorprendentemente simili.

In entrambi i casi, recuperando un lemma centrale nel vocabolario gehleniano, poi ripreso anche da Luhmann, tanto il “grande uomo” della *tecnica* quanto ‘il “grande uomo” politico, il *Leviatano*, fungono da *meccanismi di alleggerimento (Entlastung)* dei rischi.

È nel solco di questo passaggio – dalla moltitudine disgregata alla condivisione di comuni immagini di futuro – che si inaugura la possibilità di una vita associata regolata, stabilizzata da dispositivi artificiali di ordine politico e tecnologico.

Ebbene, alla luce delle considerazioni appena esposte, che hanno tragguardato, nella logica hobbesiana, il pensiero di Gehlen, appare evidente che la condivisione e la gestione congiunta di risorse sociali – siano esse di natura giuridica, politica o tecnologica – all’interno di un gruppo costituisce una strategia necessaria per sopravvivere in un ambiente naturale altrimenti ‘ontologicamente’ ostile.

La volontà di associarsi, di vincolarsi a leggi comuni, di investire nella reciprocità dello scambio condividendo risorse materiali (tecnologiche) e immateriali (culturali), consente agli individui, precedentemente considerati ‘atomi’ esposti ai pericoli della natura (*moltitudini di io* disorganizzate, prive di soggettività e dunque di progetto collettivo) di istituzionalizzare una sagoma comune; di unirsi in un più ampio “corpo comunitario”.

Quanto detto conduce perciò a riconoscere due ‘punti d’arresto’.

Il primo coincide con il fatto che l’ontologica condizione di difettività tipica dell’essere umano è, al tempo stesso, limite e risorsa dotata di una *forza unitiva*. Leva che favorisce l’incontro con l’altro, a partire dal presupposto che in solitudine l’individuo non è in grado di autoconservarsi né di dare forma stabile al proprio agire. L’originaria condizione di vulnerabilità *apre* l’uomo ‘al mondo’, e dà abbrivio alla strutturazione di risorse mediatrici esterne (siano esse di carattere istituzionale o tecnologico) che favoriscono la stabilizzazione dell’esperienze collettive e l’alleggerimento delle pressioni adattive.

possibilità di conferire forma giuridica e istituzionale al conflitto e di trasformarlo così in un fattore socialmente e culturalmente rilevante che mobilita forze, idee, sentimenti e affetti capaci se non di opporsi, almeno di sovrapporsi alla mera proliferazione degli interessi individuali”. Sul punto, interessante anche la lettura di D’andrea 2010.

¹⁸ Con questo termine efficace si esprime Negri nell’introduzione a Gehlen 1967.

¹⁹ Si veda Gehlen 2003.

Il secondo punto, invece, si fonda sul riconoscimento che la tecnica – e, con essa, la tecnologia – assolve a una funzione *protettiva* che permette di governare, attraverso strumenti esterni più o meno progrediti, la complessità ambientale e organizzare l'‘azione’ comune²⁰.

In definitiva, sia per Hobbes che per Gehlen, è nell' *artificio* – politico, simbolico, tecnico o tecnologico – che l'uomo trova la condizione necessaria per trasformare la propria fragilità in risorsa idonea a fondare la vita comune e istituzionalizzare il proprio ordine.

Il legame sociale, prima, la comunità, poi, e l'istituzione, infine, non sono un dato naturale, ma un ‘artificio’. Frutto di un continuo processo di costruzione di meccanismi di protezione e sicurezza a partire dalla fragilità²¹.

4. Dalla comunità alla moltitudine. Verso un rovesciamento del paradigma hobbesiano?

Nei due paragrafi precedenti si è messo in evidenza come, nel pensiero di Gehlen, sostenuto in filigrana dall'intuizione hobbesiana, la tecnica rappresenti la risposta antropologicamente necessaria per superare la condizione di ontologica carenza dell'essere umano.

La tecnica è dunque un'articolazione dell'ingegno umano capace non solo di compensare le sue mancanze fisiologiche e istintuali, ma anche di favorire l'aggregazione sociale attraverso dispositivi artificiali – politici, culturali, tecnologici – capaci di istituzionalizzare forme ‘pacifiche’ di convivenza.

Tuttavia, come lo stesso Gehlen mette in luce ne *L'uomo nell'era della tecnica*, l'enorme potere esonerativo della tecnica – che inizialmente ha consentito all'essere umano di sottrarsi alla pressione del bisogno e della minaccia – ha finito col produrre una realtà sempre più artificiale, autoreferenziale e distante dal mondo naturale.

L'essere umano, circondato dai dispositivi che egli stesso ha costruito per proteggersi dalle asperità dell'esistenza, si è rinchiuso in una liturgia di automatismi che, mentre lo sollevano da molte incombenze, al contempo lo allontanano dal contatto diretto con l'ambiente naturale, e con l'*altro da sé*.

In questo senso, dopo aver riflettuto sul ‘movimento’ che porta dalla moltitudine alla comunità, anche grazie al potere *unitivo* e *protettivo* della tecnica, è ora necessario seguirne la parabola discendente.

È il momento di chiedersi se la tecnica da risorsa che ha *aperto* l'essere umano al mondo (alla sua *seconda natura*), non sia oggi divenuta, al contrario, veicolo di allontanamento; risorsa che invece di unire promuove forme più o meno evidenti di isolamento, riscrivendo gli equilibri delle tradizionali forme di vita comunitaria che trovano un loro radicamento nel concetto di ‘istituzione’.

²⁰ Si veda l'introduzione a Gehlen 1990: 19. “Il fatto che le pulsioni siano inappagabili, che l'uomo sia sottoposto ad una cronica pressione del bisogno [...] si manifesta come un motivo che percorre tutta l'antropologia di Gehlen”.

²¹ Occorre specificare che in Hobbes lo strumento principale per creare ‘protesi’ artificiali, separazioni dall'‘ostile’ ambiente naturale, si individua nel linguaggio. Una delle caratteristiche della padronanza del linguaggio, tipica degli esseri umani, è quella di proiettarsi insieme con codici condivisi verso il futuro. In questo modo efficace si esprime Iacono 2002: 17-28. Emblematica e interessante sul punto la lettura offerta da Lo Giudice 2012. Si veda anche Lo Giudice 2010.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

Alla luce di ciò, ci si propone ora di rileggere criticamente la traiettoria sin qui delineata, sostenendo l'ipotesi di un possibile *rovesciamento* del paradigma hobbesiano: da un 'noi' a una nuova forma di moltitudine disaggregata di 'io'.

Si tratterà quindi di interrogarsi sull'evoluzione e sugli effetti di lungo periodo della funzione esoneratrice della tecnica, chiedendosi se la "fame di futuro" – hobbesiana e, in parte, gehleniana – da forza emancipativa dell'essere umano non si sia trasformata in un asfittico corsetto d'acciaio. Una gabbia nella quale l'individuo si è rinchiuso proprio attraverso quegli strumenti che aveva concepito per aprirsi.

Per tentare di approfondire questo versante è necessario avvicinarsi a quelle trasformazioni cognitive, percettive e relazionali che, attraverso la tecnologia, in modo più o meno silenzioso – nella nostra contemporaneità – stanno aprendo la strada a inedite regioni della esperienza individuale e collettiva del 'legame sociale'. Innescando altrettanto inediti meccanismi di comprensione del *sé* e del *noi*.

Come già segnalava Gehlen – che pure non aveva preconizzato uno sviluppo tecnologico così immersivo – l'ingresso dell'essere umano nell'era della tecnica, nel tempo, ha mutato profondamente il suo rapporto con l'ambiente naturale e con la comunità, dando avvio ad una sorta, per così dire, di esonero (qui inteso come 'espulsione') dalla realtà'.

Completamente immerso nei labirinti della tecnica, ormai abituato ad abitare un mondo artificiale, l'uomo ha presto iniziato a sentirsi più a suo agio, più al sicuro, nel costruire interazioni intermedie da dispositivi artificiali, piuttosto che nel confrontarsi direttamente con l'altro, nella dimensione concreta della relazione umana.

Questa constatazione, già tratteggiata da Gehlen, non appare fuori luogo se si guarda al nostro presente. Sono infatti molti i segnali che rivelano la crescente inclinazione dell'essere umano a mettere in atto, in modo trasversale e talvolta larvato, vere e proprie 'fughe' dalla realtà, che disarticolano i meccanismi diretti di costruzione del legame sociale.

La tendenza a compulsare senza sosta la superficie ipnotica e priva di spessore degli schermi dei nostri dispositivi; la ricerca di interazioni artificiali, rapide e semplificate, che eludono la presenza reale dell'altro; il capillare uso di sistemi dotati di intelligenza artificiale che simulano i tratti essenziali del pensiero umano; il bisogno quasi ossessivo e autotelico di aggiornare in tempo reale i propri *feed* personalizzati, come se da ciò dipendesse la percezione della propria esistenza; e ancora: l'automatismo con cui si attribuisce ai motori di ricerca – come fossero detentori di un indiscutibile diritto di prelazione – il compito di fornire risposte alle proprie domande (prima ancora di aver interpellato se stessi o chi sta intorno), sono segnali – tra gli altri – che indicano un mutamento profondo nel nostro modo di costruire legami sociali e di sentirci in comunità.

Meglio ancora. Sono segnali che mettono in evidenza almeno due fenomeni cruciali.

Per un verso, rivelano una sempre più profonda svalutazione dell'importanza dell'altro, per via di una crescente messa in deroga della dimensione autenticamente dialettica dello scambio. Per un altro, segnalano il progressivo scollamento del singolo dalla comunità a cui appartiene²².

La persona/utente, recintata da una complessa liturgia di azioni virtuali, artefatte e innaturali, spesso si sente più a suo agio nel 'frequentare' il mondo virtuale, rispetto

²² Per approfondire in modo più sistematico la questione si rinvia, *ex multis*, a due importanti lavori di Bodei. Bodei 2019; Bodei 2010.

ad un ambiente autenticamente sociale, relazionale – in cui, invece, sovente finisce per avvertire sensazioni di smarrimento, fastidio, sovraccarico o sconforto.

È in questo senso che ci si chiede, allora, se quella tecnica che inizialmente ha consentito l'apertura al mondo, non abbia finito col provocare, appunto, una sorta di *espulsione dalla realtà*, generando un distanziamento crescente tra l'individuo e l'ambiente, tra l'io e l'altro.

In uno scenario in cui, in modo incrementale, le interazioni paiono come sottoposte a un processo sempre più profondo di standardizzazione, rendendosi ancillari alle logiche della tecnologia che le intermedia, a ridursi è la polisemicità dell'essere umano. Come già ammoniva Gehlen, quando la tecnica finisce per amministrare l'uomo "fin dentro la sua vita interiore", essa smette di essere risorsa aggregante e si trasforma nel suo opposto. Un dispositivo foriero di solitudine e alienazione (spesso inavvertite).

E, in effetti, è presto detto.

L'immenso mare virtuale della rete – per quanto di fatto isola l'individuo dall'ambiente circostante – poiché per essere attraversato non richiede particolare impegno emotivo, né peculiare concentrazione, e tanto meno prevede *per chi vi naviga* 'approdi' statici, 'noiosi' (proponendo piuttosto infinite ripartenze), produce nell'utente sensazioni pressoché positive. Trasmette, contemporaneamente, tanto l'impressione di essere al sicuro dai pericoli del mondo esterno, grazie ai filtri degli 'schermi' e alla distanza fisica che la 'rete' comporta; quanto la percezione di essere, proprio con il mondo esterno da cui ci si 'protegge', pienamente integrati, connessi, collegati.

In questo modo, lo scarto, la differenza, tra il compiere un'azione 'da remoto', attraverso l'intermediazione dei propri dispositivi, o invece compierla 'in presenza' – come si usa dire – si va assottigliando. Fino quasi a scomparire.

Tuttavia, la generalizzata inclinazione a considerare le esperienze vissute nel mondo virtuale, nell'università, nel lavoro, nelle amicizie, e così via, come grossomodo sovrapponibili (se non addirittura in certi casi preferibili) alle esperienze attive e 'partecipate', tipiche del mondo reale, dà vita certamente a dei paradossi.

Porta, ad esempio, a ritenere l'*essere connessi* come una condizione fisica, emotiva e psicologica assolutamente antitetica alla solitudine. O se non antitetica, una condizione che rispetto alla solitudine si presenta con funzione *rimediale*: alla stregua di un antidoto che conforta e ristora il singolo dalle sofferenze dell'isolamento.

Del resto, la semplicità con cui è possibile 'agganciarsi' al mondo virtuale, e i numerosi benefici che derivano da questa facoltà, spinge l'utente a considerare il 'mondo' dematerializzato come un'espansione sempre vantaggiosa delle proprie capacità.

L'immersivo mondo virtuale della rete, unito alla ormai costante interazione con sistemi dotati di intelligenza artificiale, si pone come una sorta di 'realtà aggiuntiva' (si usa dire, appunto, realtà 'aumentata') che – apparentemente senza nulla sottrarre a quella reale – consente di *vincere l'insuperabilità del 'finito'*, le *frustrazioni della staticità*. Consente perfino di espandere il limite del proprio 'razionale' e oltrepassare, quasi senza sforzo, i vincoli della realtà effettuale, della *'realtà che si realizza'*. Della realtà nella *sua piena attuazione (Wirklichkeit)*, nell'approccio hegeliano).

All'opposto, è invece molto raro leggere la *connessione* con il mondo virtuale (anche) come la conseguenza, o l'equivalente, di una *disconnessione* dal mondo reale. Come l'omologo della solitudine. A voler leggere le cose (anche) da questa prospettiva, emerge non solo che spesso è proprio la 'solitudine' (in senso lato, il sentirsi 'soli') ad essere il fattore che innesca la ricerca di una costante connessione con il mondo virtuale, ma che, ancor più spesso, la solitudine è il principale effetto della connessione virtuale.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

La possibilità di essere condotti – attraverso i dispositivi che continuamente maneggiamo – verso esperienze inedite e inimmaginabili (o meglio, che altrimenti apparirebbero solo ai luoghi dell’immaginazione), è una promessa che i *devices* in larga parte mantengono. Al contempo, però, si tratta di una promessa che rivela le sue ‘clausole’ e le sue ‘condizioni’ solo in parte.

L’interazione persona-macchina, infatti, al pari di tutte le tipologie di relazioni esistenti (persona-essere vivente/persona-cosa) non implica mai un risultato assolutamente positivo, né, tantomeno, un risultato a somma zero.

Presuppone sempre un *trade-off* e dunque una scelta, una perdita, una delusione. Dietro i vantaggi o i benefici connessi al rapporto persona-IA (in termini di esperienze, tempo, denaro, opportunità relazionali), si celano dunque sempre delle privazioni, delle delusioni. Tuttavia, se nelle relazioni persona-persona le delusioni, ove ‘nascoste’ ma presenti, possono comunque essere percepite dall’interlocutore attraverso la lettura di altri segnali (contesto, linguaggio non verbale, intuito, riattivazione di ricordi, e così via), questo non accade nell’ambito di un rapporto smaterializzato.

È quindi in questo senso che comincia a delinearsi l’altra faccia del fascino dell’automatismo.

Come ha efficacemente spiegato Gehlen, l’uomo è antropologicamente portato a cercare sé stesso fuori di sé: la conferma del proprio essere attraverso uno strumento esterno – che non solo ne prolunga le facoltà, ma ne potenzia anche l’efficacia operativa – rappresenta una forma di assicurazione ontologica, una strategia di stabilizzazione dell’identità in un mondo percepito come instabile, incerto, o eccedente²³.

Tuttavia, come lo stesso Gehlen ha costantemente sottolineato, questa inclinazione a oggettivarsi nelle proprie creazioni tecnologiche comporta un rischio biologico-strutturale: l’individuo, nel cercare la propria misura al di fuori di sé, finisce per interpretarsi non attraverso un *tu* ma, invece, attraverso un *non-io*.

In questa prospettiva, i dispositivi artificiali, pur differenti dall’umano, ma sempre più capaci di simularne le funzioni essenziali, assolvono al compito di sostituirlo in numerose attività, di alleggerirlo da compiti cognitivi o relazionali, e soprattutto di assicurarlo, offrendo un’interfaccia semplificata e controllabile dell’esperienza di vita.

È così che la costruzione tecnica smette gradualmente di essere solo strumento di potenziamento e protezione, risorsa aggregante e mediatrice, per assumere anche – e in modo sempre più marcato – i tratti di un filtro, di una barriera, di una sovrastruttura che, più che facilitare la connessione con l’altro, con la comunità, tende a frapportarsi. Creando una moltitudine di (spesso) impercettibili solitudini, in cui il rapporto ‘autentico’ con la realtà diviene secondario, e in cui si svuota, progressivamente, anche lo spazio autentico dell’incontro: la relazione è ridotta a schema, la comunità a piattaforma-sistema, la soggettività a “utenza”.

È dunque in questo meccanismo – che potremmo sintetizzare come un rovesciamento progressivo della finalità *unitiva* e originaria della tecnica – che si cela l’altro lato del processo di saldatura tra uomo e tecnica. Processo che, invece di consolidare i legami sociali e favorire la costruzione di uno spazio condiviso, finisce per alimentare dinamiche di separazione, di atomizzazione, di chiusura autoreferenziale.

²³ Emblema di questo meccanismo, che intende in buona sostanza rompere lo schema della tradizione, del trascendentale, e intende affermare l’individuo sulla realtà a partire dal soggetto è ben spiegato nel lavoro di Lo Giudice 2012. Come afferma Gehlen, già Cartesio intravede e postula schematicamente l’imperialismo del dominio sulla natura attraverso il metodo, il quale, connubio di tecnica e scienza, è capace di vincolare la natura ai “lavori forzati”, Gehlen 2003: 96 ss.

Laddove Hobbes immaginava la nascita della società civile come risultato di un patto tra individui disposti a rinunciare a una parte della propria libertà in cambio di sicurezza²⁴; laddove Gehlen vedeva nell'artificio tecnico – e non solo nelle istituzioni – una risposta alla fragilità strutturale dell'essere umano, una forma di regolazione capace di stabilizzare l'azione, avvicinare gli individui e costruire un ordine condiviso, l'orizzonte odierno sembra perciò essere segnato da un paradigma inverso. Non più individui che si uniscono in un *corpus* collettivo, ma singolarità che si rifugiano nella tecno-sfera, moltiplicando i propri *io* in bolle digitali sempre più autoregolate, disperse in traiettorie solitarie, dunque impermeabili al senso di un *noi* allargato.

5. Solitudini, finzioni e fughe dalla realtà.

Si è detto sopra che la tecnologia – sebbene nata per facilitare, connettere, alleggerire – produce spesso, e in modo quasi impercettibile, solitudini, allontanamenti, espulsioni dal reale.

Se la relazione tra due agenti umani comporta uno sforzo reciproco – fatto di esposizione emotiva, ascolto, comprensione, resistenza al conflitto e apertura alla differenza – nulla di tutto ciò è richiesto nella sempre più capillare intermediazione-interazione tra essere umano-macchina. Quest'ultima, per quanto evoluta e sofisticata, non presuppone un reale coinvolgimento emotivo né la messa in gioco della soggettività: simula un rapporto, ma non lo costituisce.

La macchina non ha consapevolezza della realtà in cui è immessa. Non è dotata di un autentico patrimonio emotivo-culturale. Non possiede 'amor proprio' né, di conseguenza, ha qualcosa da difendere, obiettivi da far valere, storie da raccontare o principi da rivendicare. La macchina, essendo di fatto 'vuota', non ha contenuti morali, neppure 'autentico interesse' verso l'utente con cui interagisce.

In questo modo, nello 'scambio' persona-macchina, a venir meno – in modo silenzioso – è la condizione di *reciprocità*. A venir meno è il presupposto che per costruire uno scambio *sia necessario l'altro*. Sia necessario il *reciproco interesse*. Sia necessario (anche nella differenza) lo scambio di emozioni o valori.

In questo senso, al contrario di quanto molto spesso si afferma, i dispositivi digitali più che *fare* qualcosa al posto *nostro*, in realtà, fanno qualcosa al posto degli *altri*.

Non si sostituiscono all'utente ma, amplificando le possibilità del singolo (permettendogli di fare tutto da solo) si sostituiscono all'*altro*. Eliminano, altrimenti detto, il bisogno dell'*altro*, l'idea che un *tu* serva in fondo a qualcosa. Così facendo, chiudono, quasi senza sbocchi, l'utente nella gabbia d'acciaio (per dirla con Weber) della sua *ipseità*.

La 'macchina' dotata di intelligenza artificiale, ad esempio, si presenta agli occhi dell'utente non soltanto alla stregua di una 'persona' (spesso anche dotata di un 'volto'), ma alla stregua della 'migliore' delle persone possibili.

Le *chatbot* basate sull'IA, che conversano con l'essere umano simulando un rapporto in carne ed ossa, a differenza di quello che accade nelle relazioni tra umani, appaiono sempre disposte ad accontentare le richieste dell'utente. Sono onniscienti e 'perennemente' pronte a mettere a disposizione questa onniscienza. Inoltre, depurate dal codice autenticamente umano dell'antagonismo, della competizione, dell'orgoglio, del

²⁴ Sul punto interessante la riflessione di Lo Giudice 2005 e Lo Giudice 2022.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

risentimento, risultano sempre (perfino) pronte a scusarsi e correggersi qualora l'utente dovesse segnalare un errore.

Ebbene, questa circostanza, di fatto sempre più diffusa, trasversale e inavvertita, porta a disattivare, nell'utente che interagisce con la macchina, le capacità cognitive e le emozioni necessarie per la costruzione del legame sociale, vale a dire l'*empatia* (e con essa l'emozione della pietà, della compassione), il *timore*, la *paura*.

Come noto, le emozioni, e in particolare quelle appena indicate, non rappresentano solo lo stato psico-emotivo del soggetto che le avverte, ma sono idonee a guidare i comportamenti, dunque a generare 'azioni'. Esse trasformano lo stato interno in un 'fare' esterno. Dunque: motivano, o negano, comportamenti altruistici; attivano l'aiuto; favoriscono lo scambio; e, in senso più ampio, quando condivise in un numero consistente di individui, favoriscono la costruzione di progetti sociali e politici ampi e duraturi.

La paura, e il timore, Hobbes ci insegna, sono emozioni caratterizzate da una valenza normativa determinante per la costruzione della comunità. Il timore di perdere la vita spinge a unirsi, e la paura delle conseguenze legate all'ipotesi dello scioglimento del patto sociale è necessaria per garantire la stabilità dell'ordine costituito, per vincolare l'individuo al rispetto delle regole comuni e dissuaderlo dall'infrangerle.

È la paura, il timore di essere esposti alle minacce della 'natura selvaggia', di perdere la vita a causa della 'lotta di tutti contro tutti' che induce gli individui, fino a quel momento '*moltitudini di io*', a unirsi in comunità sotto un comune ordine politico²⁵.

Quanto all'empatia e alla pietà, già nel suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, Rousseau metteva in evidenza che "la pietà [...] concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. Essa ci porta impulsivamente in aiuto di quelli che vediamo soffrire"²⁶.

E invero, queste emozioni – necessarie per la costruzione del legame sociale – dove si collocano nei rapporti persona-macchina?

La ripetuta interazione con un'intelligenza artificiale – che certamente non possiede coscienza, pensiero critico né autentica consapevolezza dei contenuti che restituisce – non prevede il codice di queste emozioni.

Queste specifiche tecnologie, al contrario, permettendo all'utente di evitare lo sforzo del confronto, finiscono per rafforzare solo e soltanto le sue stesse convinzioni (dando vita alle c.d. *eco chambers*), chiudendolo in un isolamento cognitivo e sociale profondo. Isolamento che tuttavia, oltre a rimanere inavvertito, risulta persino piacevole. In effetti, l'asserita socialità virtuale delle *piattaforme social*, o il confronto *vis-à-vis* con una macchina che replica un'intelligenza umana, permettono all'utente di soddisfare (per quanto immaterialmente) i propri bisogni in modo veloce e confortevole. Liquidando in radice la condizione tipica di ogni relazione, vale a dire, come si diceva in precedenza, lo sforzo di accogliere le emozioni altrui, l'impegno di immedesimarsi nei valori o bisogni dell'altro.

L'opportunità di interagire con altri utenti attraverso la protezione-barriera degli schermi, la prospettiva di confrontarsi con una "macchina" perennemente accondiscendente, con una *chatbot* progettata per interfacciarsi con l'utente in modo conversazionale, assecondando rapidamente le richieste ricevute, rendono la comunicazione, realizzata con o attraverso queste specifiche tecnologie, molto più

²⁵ Bodei 2007: 84.

²⁶ Rousseau 1972: 56.

‘accattivante’ o ‘piacevole’ rispetto alle tradizionali dinamiche di comunicazione e di scambio.

La logica ‘estrattiva’ (*Extractive Question Answering*), che consente all’intelligenza artificiale di estrapolare da grandi quantità di dati le informazioni richieste dal singolo e di proporle all’utente elaborando un linguaggio fluido (*Natural Language Processing - NLP*), consolida nell’utente le sue certezze e gli suggerisce che, in fondo, per soddisfare le proprie aspettative non c’è necessità dell’*altro*.

Il *meccanismo estrattivo* con cui la macchina produce risultati e risposte si proietta perciò sul singolo, il quale a sua volta è sottoposto ad un silente meccanismo di *estrazione* dalla società (con assonanze evidenti all’*esonero* gehleniano).

La ‘macchina’, isolando e al tempo stesso ‘appagando’ l’utente, porterà quest’ultimo a considerare pressoché ‘inutile’ il confronto con le emozioni altrui, con la paura e la pietà. Tutto quello che è *automatico*, del resto, può essere raggiunto e realizzato in modo *autonomo*, individuale. Il confronto con l’*automata*, pertanto, implica anzitutto, e in modo prevalente, l’esserci del *singolo*, da un capo all’altro della relazione. Egli quindi sarà convocato solo, e ripetutamente, nelle stanze delle sue emozioni, delle sue paure e dei suoi timori: a detrimento dell’empatia e della condizione ‘aggregativa’ che deriva dall’incontro tra *paure* e *fragilità* comuni.

In definitiva, se la costituzione e la coscienza del sé (e del *noi*) è possibile solo attraverso la mediazione tra soggettività a confronto, questo processo risulta evidentemente interrotto nella relazione uomo-macchina.

“Io non uso *io* se non rivolgendomi a qualcuno che nella mia allocuzione è un *tu*, è questa condizione di dialogo che è costitutiva della persona”²⁷, diceva Benveniste. Ogni *tu*, in definitiva è un altro *io*, osservava poi ancora Ricoeur²⁸.

E invero, quanto detto, sembra condurci verso punti di arresto opposti a quel processo di costruzione della soggettività e del ‘noi’ messo in evidenza nei precedenti paragrafi.

Se, infatti, secondo una visione di tipo hobbesiano, come ripresa da Gehlen, è proprio dalla consapevolezza della propria vulnerabilità che nasce il bisogno di ‘unirsi’, questa tendenza sembra invertirsi nel sempre più capillare e immersivo rapporto persona-macchina,

La condizione di difettività tipica dell’essere umano, la sua ontologica carenza, sembra non essere più un ‘motore’, una leva che favorisce l’incontro con l’*altro*. L’individuo risolve le sue carenze, compensa la sua solitudine, in modo autonomo. Per raggiungere e soddisfare i suoi bisogni di comunicazione, apprendimento, intrattenimento, produttività, informazione, monitoraggio della salute, gli basterà ‘lavorare’ solo su di sé in maniera tautologica e auto-riflessiva.

La sfera pubblica dell’utente continuamente connesso si restringe. Si riduce alla *community* che frequenta e al *social group* a cui è iscritto, che sentirà a sé più vicino e affine molto più delle autentiche ‘forme di vita comunitarie’, già descritte da Tönnies, che prendono vita ad esempio nel suo quartiere o nella sua città²⁹.

La logica dello *scambio* di risorse sociali, comprese quelle ‘tecnologiche’, non conserva, dunque, una funzione autenticamente ‘aggregante’.

La tecnologia più che estendere, amplificare e consolidare l’immagine di un ‘noi’, ipertrofizza la dimensione dell’*io*, la cui ombra si estende su ogni aspetto della vita. Il

²⁷ Benveniste 1995: 312.

²⁸ Ricoeur 2005.

²⁹ Tönnies: 1963.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

singolo abituato a ‘risolvere’ le cose in modo autonomo e isolato penserà a sua volta in modo ‘isolato’.

In questo senso la tecnologia, suggerendo che per ‘compiere’ delle azioni non è importante la presenza dell’altra persona, favorisce l’individualizzazione, e la società finisce per essere composta da una “somma di io”. Da una *moltitudine di io* che ha perso la capacità di pensarsi politicamente e socialmente inserita entro un più ampio progetto comunitario, entro una più ampia immagine di comunità, reale, plurale e allargata.

Alla luce di quanto detto, vale forse la pena tornare a Gehlen.

In un certo senso, è proprio l’ambivalenza da lui descritta a offrire una chiave interpretativa della realtà contemporanea, e dell’odierno rapporto che s’intesse tra tecnica, persona e comunità.

L’essere umano – come osservava Gehlen – è strutturalmente incompleto, biologicamente indeterminato, e per questo costretto a esternalizzare funzioni e strutture di sostegno. Esso, altrimenti detto, è spinto a produrre sostituzioni di sé, automatismi per acquisire (anche), in modo indiretto, una forma di assicurazione rispetto alla sua ontologica fragilità. In questo senso, dunque, la tecnica non è solo espressione di pura razionalità strumentale, ma è anche bisogno emotivo, risposta a un’insicurezza primitiva e profonda.

Tuttavia – come ha sottolineato lo stesso Gehlen – quando la tecnica perde la sua *funzione compensativa*, in quanto eccede il bisogno di assicurazione, e diventa fine a sé stessa, trasformandosi in un apparato autonomo che sovrasta l’individuo assorbendone progressivamente le sue capacità di orientamento, scelta e discernimento, gli equilibri e le dinamiche cambiano. Quello che si verifica è che l’essere umano, da soggetto agente, diventa funzione interna a un sistema artificiale che lo subordina e lo dirige, riducendone lo spazio d’azione e la facoltà di giudizio critico.

L’istinto di dominare e trasformare l’ambiente – attraverso le istituzioni e le strategie della tecnica – per garantirsi sopravvivenza, sembra oggi aver subito una torsione significativa. L’essere umano ha sì organizzato un mondo su misura, ma al prezzo di disancorarsi dall’ambiente naturale e comunitario. Al prezzo di chiudere se stesso in un mondo regolato da schemi tecnici; protesi artificiali che finiscono per modellare in profondità il suo pensiero, la sua emotività, la socialità.

In definitiva, se la fragilità è stata la leva che ha spinto l’essere umano, attraverso la tecnica, a istituzionalizzare strategie di protezione, nel mondo tecno-mediato la fragilità sembra aver perso questa funzione. Il rischio, allora, non è solo quello di approfondire la propria ‘solitudine’, ma quello di perdere – silenziosamente – l’importanza costitutiva per il sé e per la comunità dell’esserci dell’*altro*.

La sempre più stretta saldatura tra persona e intelligenza artificiale, oggi, porta dunque a domandarsi, in definitiva, se ha ancora importanza l’‘esserci’ di un *tu*.

6. Fragilità e istituzioni.

Nei paragrafi precedenti, dapprima, si è messa in luce la funzione ‘protettiva’ e ‘aggregante’ della tecnica e, in senso lato, della tecnologia. Successivamente – senza per questo voler negare quanto quest’ultima risulti in molti ambiti assolutamente preziosa – si è posto l’accento sulla sua deriva disgregativa.

Da risorsa sociale capace di favorire l’avvicinamento tra individui, altrimenti separati, come si è sostenuto, la tecnica è progressivamente divenuta fattore di frammentazione, favorendo l’emersione di “sciame digitali” privi di autentiche forme di

relazione³⁰. Comunità composte (con echi hobbesiani) da una rinnovata *moltitudine di io* – sempre più incapaci di distinguere tra reale e simulato, tra naturale e artificiale.

Ebbene, è ora la volta di spostare il piano argomentativo di questa riflessione sul concetto di istituzione.

Se, in modi diversi ma non irrelati, Hobbes e Gehlen hanno riconosciuto nell'istituzione un dispositivo fondamentale per fuoriuscire dallo *stato di natura*, ed 'aprire' l'essere umano alla sua *seconda natura*, ci si vuole ora domandare in che modo la pervasività dell'intermediazione tecnologica incida su tale paradigma. Il focus del discorso passa pertanto dalla relazione tra individui, al rapporto tra comunità e istituzioni³¹.

Il richiamo a Santi Romano è, in questo senso, quasi inevitabile.

Nella sua lucida e ancora attuale lezione, egli ricorda come un'istituzione – che è sempre, per sua natura, giuridica – sia anzitutto l'esito di un processo (invero sempre *in fieri*³²) di organizzazione della società. L'istituzione esiste laddove un gruppo di individui intende, attraverso regole comuni, dare forma alla propria vita associata preservandola dalle forze disgregatrici che da più direzioni l'attraversano.

Non è privo di rilievo il fatto che – pur nella diversità delle rispettive impostazioni – anche Santi Romano, come Gehlen e Hobbes³³, faccia riferimento alla contrapposizione binaria istituzione-fragilità. A chiare lettere egli scrive che l'istituzione “si propone soprattutto di vincere la debolezza e la limitazione” delle forze. Essa permette di superare la *caducità*, di “perpetuare certi fini al di là della loro vita naturale, creando degli enti sociali più poderosi e più duraturi dei singoli”. L'istituzione “riduce a sistema e unifica una serie di elementi”³⁴ che, se invece presi nella loro singolarità, risulterebbero *carenti*. In essa (nell'istituzione) “cose ed energie sono adibite a fini permanenti e generali”.

L'istituzione, insegna Romano, è anzitutto (o perlomeno – anche) un processo di stabilizzazione del vivere comune, che consente di superare la 'debolezza', e fissare e rendere ripetibili nel tempo efficaci tecniche di convivenza.

Un sistema sociale sorretto da un ordinamento³⁵, da un'istituzione, sottolinea Romano, riesce a generare forme organizzate e durevoli di vita collettiva.

In tal senso, le istituzioni, nelle lenti del giurista palermitano, assolvono una “funzione quasi-trascendentale”. Sono “sovrastrutture” sociali dotate di una propria, impersonale, autonomia che si proietta oltre la vita dei singoli, oltre la loro precaria esistenza, e riguarda la continuità del legame sociale nel tempo. Le istituzioni, infatti, non sono limitate alla comunità che le ha originariamente istituite. Esse agiscono sulla realtà sociale anche quando non sono immediatamente visibili, anche quando non appaiono formalmente attive, dando senso e scopo alle azioni dei soggetti che, più o meno consciamente, soggiacciono alle sue regole.

³⁰ Per riprendere l'espressione di Palano 2021: 1.

³¹ Duso 2022. La torre 2002.

³² Croce 2020.

³³ Croce 2011.

³⁴ Romano 2018: 50 e Romano 1977: 42-43.

³⁵ “Ogni ordinamento giuridico [...] si rivela, non un complesso di norme che ne sono piuttosto un prodotto e una derivazione, ma un ente sociale, avente una propria organizzazione e, quindi, una vita che si identifica con lo spirito giuridico che l'anima e che dalla struttura dell'ente non può scindersi, così come lo spirito vitale non può scindersi dal corpo vivente se non per mera astrazione”. Romano 1983: 68. Viola 1988: 117-118.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

Come insegna Mary Douglas, per certi versi, sotto questo aspetto, in consonanza con il pensiero di Romano – in particolare nel suo *How Institutions Think*³⁶ – l’istituzione consente ai membri di una certa società di assumere un atteggiamento riflessivo rispetto al proprio agire, perché fornisce (e sintetizza) un quadro di senso condiviso che sostiene la coerenza, la continuità delle azioni e l’interdipendenza delle relazioni con cui si struttura il vivere comune.

E invero, se per pensare l’istituzione è necessario pensare, allo stesso tempo, la società, allora è evidente che all’indebolimento di quest’ultima – in un contesto in cui i dispositivi tecnologici si sono imposti come referenti monopolisti delle pratiche sociali e collettori delle principali mediazioni simboliche (e politiche) della comunità – corrisponde inevitabilmente una progressiva riconfigurazione dello statuto simbolico e normativo della prima. Con effetti non solo sul paradigma dell’istituzione, che non a caso Romano definisce *io sociale*³⁷, ma anche sul senso stesso del diritto. Diritto e istituzione, del resto, nella lezione di Romano, sono intimamente connessi, legati a doppio filo. Il diritto non coincide soltanto con l’insieme delle norme, avverte Romano, ma le precede e le eccede. Esso vive, simbolicamente e operativamente, nelle istituzioni che lo rendono possibile: “Se il diritto non può concretarsi e acquistarsi se non nell’istituzione, e se, viceversa, tutto ciò che, socialmente organizzato [...] acquista carattere giuridico, se ne può trarre il corollario che il diritto è il principio vitale di ogni istituzione”³⁸.

E in effetti, tanto nel suo *Frammenti di un dizionario giuridico*, quanto ne *L’ordinamento giuridico*, Romano insiste su questo punto: il diritto è, innanzitutto, un meccanismo di istituzionalizzazione del reale giuridico – della realtà giuridica³⁹. Tra l’ordinamento e l’istituzione vi è piena sovrapposizione: “ogni ordinamento giuridico è un’istituzione, e viceversa ogni istituzione è un ordinamento giuridico: l’equazione fra i due concetti è necessaria ed assoluta”⁴⁰. Il potere *nomico* che l’istituzione incarna connette elementi precedentemente separati, li ordina entro una struttura normativa riconoscibile, per conferire loro coerenza interna, stabilità formale e, soprattutto, per prescrivere un senso comune che renda possibile la convivenza entro un orizzonte condiviso di significati, regole e finalità⁴¹: “[N]oi non crediamo che l’istituzione sia fonte del diritto [...], ma crediamo che fra il concetto di istituzione e quello di ordinamento giuridico, unitariamente e complessivamente considerato, ci sia perfetta identità”⁴².

In questa prospettiva, se l’istituzione è, in senso proprio, costitutivamente giuridica – poiché delimita, attraverso la sua forza normativa e simbolica, lo spazio entro

³⁶ Douglas 1990.

³⁷ In questo modo si esprime proprio Santi Romano, riferendosi all’istituzione come “io sociale” e “coscienza superiore”. Romano 2018: 15. Si veda anche Roversi 2016.

³⁸ Romano 2018: 42-43. “Se il diritto non può concretarsi e acquistarsi se non nell’istituzione e se, viceversa, tutto ciò che, socialmente organizzato, viene assorbito come elemento di quest’ultima, acquista carattere giuridico, se ne può trarre il corollario che il diritto è il principio vitale di ogni istituzione, ciò che anima e tiene uniti i vari elementi di cui questa risulta, che determina, fissa e conserva la struttura degli enti immateriali. Reciprocamente l’istituzione è sempre un regime giuridico [...] Non sono due fenomeni che stanno in un certo rapporto, che si seguono l’un l’altro: è invece il medesimo fenomeno”.

³⁹ Irti 2018.

⁴⁰ “Il concetto che ci sembra necessario e sufficiente per rendere in termini esatti quello di diritto, come ordinamento giuridico considerato complessivamente e unitariamente, è il concetto di istituzione”. Romano, 2018.

⁴¹ Romano 1983; Croce, Salvatore 2021: 239-254.

⁴² Romano 2018: 43. Vd. anche Fotia 2011: 135-174.

cui una data società riconosce e legittima le proprie regole – allora con il suo arretramento anche il diritto tende a svuotarsi. Quest’ultimo, spogliato del suo ancoraggio istituzionale, disancorato dal suo oggetto (la società), si riduce a pura fattualità, mero paradigma operativo privo di valenza ordinante e progettuale⁴³.

È proprio lungo questa traiettoria che, a partire dal *disorientamento epistemologico del noi* – dovuto all’intervento massiccio della tecnologia nei processi di regolazione e organizzazione della vita sociale – si producono, su più livelli, ricadute che investono il tessuto giuridico-istituzionale.

Per un verso, tali effetti investono l’*io sociale* delle istituzioni, ovvero la loro capacità di rappresentare e sintetizzare una coscienza collettiva condivisa e – per dirla con Esposito – di esercitare una funzione immunitaria⁴⁴, volta a proteggere la comunità nella sua strutturale fragilità. Per un altro, incidono profondamente sull’orizzonte relazionale del diritto, che è co-originario rispetto alle istituzioni e da esse trae la propria legittimazione simbolica e forza ordinante⁴⁵.

Tuttavia, questa constatazione richiede una precisazione fondamentale.

Come ha insegnato Santi Romano – nel solco di un approccio anti-formalista e autenticamente istituzionalista⁴⁶ – il concetto di istituzione non coincide affatto ‘solo’ con quello di Stato, né si esaurisce nella forma statuale dell’ordinamento. Al contrario, egli afferma con chiarezza che “l’istituzione, cioè ogni organizzazione capace di soddisfare bisogni sociali”, è fonte di giuridicità nella misura in cui incarna una realtà concreta, organizzata, dotata di stabilità. In tal senso, “l’ordinamento non consta soltanto di norme e quindi non si fa valere soltanto con le sue norme (...) ma anche con la sua consistenza complessiva, come istituzione, che pel semplice fatto che è, ha una rilevanza giuridica per quelli che ne fanno parte”⁴⁷.

In questa prospettiva, in aperta opposizione al normativismo statualista dominante e alle dottrine positivistiche moniste, Romano afferma che vi è istituzione anche oltre il perimetro statale: l’istituzione esiste ovunque vi sia un insieme di rapporti, funzioni e volontà normative in grado di generare una forma di vita organizzata⁴⁸.

Per certi versi, dunque, si può dire che dalla pervasività della tecnica e dalla progressiva privatizzazione delle dinamiche normative emergono nuove forme istituzionali. Ambienti digitali, piattaforme, ecosistemi tecnologici si configurano oggi come istituzioni: entità regolative, produttori di norme e protocolli di comportamento, capaci di organizzare non tanto la vita collettiva, quanto piuttosto la dimensione atomizzata dell’ipseità.

È proprio per tale ragione, tenendo a mente tanto il concetto allargato di istituzione presente in Romano – e sviluppato nel solco del pluralismo giuridico e dell’opposizione al monismo statale⁴⁹ –, che la riflessione condotta sin qui non intende denunciare la scomparsa delle istituzioni *tout court*. L’intento, piuttosto, è di segnalare la

⁴³ Montanari, Barcellona 2023.

⁴⁴ Esposito 2020; Esposito 2002; Esposito 2023.

⁴⁵ Romano 2018: “Ciò significa che l’istituzione, nel senso da noi profilato, è la prima, originaria ed essenziale manifestazione del diritto”.

⁴⁶ Treves 1977. In contrapposizione alla lettura di Treves, quindi per un Romano ‘formalista’, si veda Bobbio 1977: cfr. anche nello stesso volume Tarello 1977 e Scarpelli 1977.

⁴⁷ Romano 2018: 182.

⁴⁸ “L’ordinamento non consta soltanto di norme e quindi non si fa valere soltanto con le sue norme (...) ma anche con la sua consistenza complessiva, come istituzione, che pel semplice fatto che è, ha una rilevanza giuridica per quelli che ne fanno parte”. Romano 2018: 182 s.

⁴⁹ Croce 2017: 841-860. Croce 2018. Vd. anche M. Barberis 2011: 349-360.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

trasformazione radicale delle loro forme e funzioni, in particolare nella loro dimensione relazionale e comunitaria, al fine di valutarne le conseguenze.

Ciò che si vuole evidenziare è che queste nuove istituzioni, che pure si vanno affermando in maniera crescente anche grazie al correlato arretramento delle forme istituzionali tradizionali, non sono più autenticamente “comunitarie”: non attivano codici della relazione simbolicamente condivisi, non favoriscono il riconoscimento reciproco, non mirano a soddisfare – come insegna Romano – “bisogni sociali”⁵⁰.

Si impongono, piuttosto, come strutture di governance private, subordinate a logiche estrattive e interessi particolari, riconducibili a poteri di fatto che incarnano la spinta alla funzionalizzazione privatistica della normatività. Questi poteri, attraverso l’organizzazione tecnica e il monopolio infrastrutturale, tendono non solo a svuotare progressivamente il diritto della sua forza normativa, ma anche a disattivare ogni mediazione simbolica (istituzionale) capace di generare legame sociale.

Non si mette in dubbio, pertanto, la persistenza delle istituzioni nella temperie odierna. Piuttosto, ci si interroga sulle conseguenze dell’arretramento delle istituzioni di tipo statale – storicamente orientate alla valorizzazione della coesistenza – cui sembra corrispondere l’avanzata di apparati normativi subordinati a logiche privatistiche, che parlano unicamente un linguaggio privato, che non incarnano un “io sociale” o una coscienza collettiva, e che riducono la relazione a semplice interazione. Escludendo la possibilità di spazi discorsivi pubblici in cui sciogliere i conflitti e ricomporli entro un orizzonte condiviso e comunitario.

Lo stesso Romano – pur senza preconizzare l’avvento di un ‘ordine’ digitale – aveva colto alcune dinamiche particolarmente ‘vive’ nella temperie odierna. In *Lo Stato moderno e la sua crisi* (1909), egli individuava nell’emergere di ordinamenti giuridici privati la convergenza di due fattori: da un lato, “il progressivo organizzarsi sulla base di particolari interessi della società”; dall’altro, “la deficienza dei mezzi giuridici e istituzionali per fare rispecchiare e valere i suoi interessi in seno allo Stato”⁵¹.

È precisamente questa duplice condizione che torna ad affacciarsi nel presente, e che porta a chiedersi se il tema del “bisogno sociale” abbia ancora cittadinanza in una sfera pubblica sempre più frammentata, assorbita da logiche funzionali e infrastrutturali.

Nelle nuove architetture normative che si consolidano attraverso le istituzioni digitali di matrice algoritmica, si affermano – e si riaffermano – in modo diretto o indiretto, continue fughe dalla realtà e continue fughe dal rapporto con l’alterità.

In deroga, per certi versi, al paradigma statualista e positivista, queste forme istituzionali, orientate da poteri frammentati ma egemoni e prive di radicamento territoriale e di una corporeità istituzionale riconoscibile, presuppongono una produzione prevalentemente privata del diritto – sottratta al circuito democratico e insensibile alla rappresentazione dei bisogni comuni – capace di dettar “legge” a milioni di utenti.

Il rapporto che lega questi nuovi centri normativi agli individui non si traduce più in termini di cittadinanza o partecipazione, ma si struttura piuttosto come relazione passiva tra utente e devices entro schemi potestà-soggezione e autorità-libertà solo parzialmente adeguati a descriverne la natura.

È in questo quadro che si compie la riconfigurazione dello statuto dell’istituzione: non più fondata sulla coesistenza e sull’immagine di una comunità allargata, ma su un potere infrastrutturale ed evanescente che amministra, automatizza e sostituisce

⁵⁰ Cascavilla 2020: 9-23.

⁵¹ Romano 1969. Nell’ambito di questo discorso, coerente l’argomento di: Cremona 2021.

progressivamente nella sfera pubblica il vocabolario della condivisione e della partecipazione, favorendo dinamiche di isolamento e autoreferenzialità.

E invero, dove l'istituzione si svuota – insegna Romano – il diritto si assottiglia; dove viene meno la trama comunitaria, viene meno anche la legittimazione di un ordine condiviso e informato alla reciprocità, alla cooperazione e alla tutela della fragilità.

In questo processo di arretramento delle istituzioni comunitarie e avanzamento di quelle atomizzate, separate dalla società, il diritto perde il rapporto con il suo oggetto (la società) e l'istituzione cessa di essere forma organizzata della vita associata, divenendo mero contenitore normativo a uso funzionale.

Ci si chiede, pertanto, se le istituzioni possano ancora essere considerate dispositivi di sgravio e protezione, a partire da quella condizione di ontologica fragilità che ha permesso, nelle lenti di Gehlen e Hobbes, la loro stessa emersione.

Al di là della retorica sulla crisi delle istituzioni e sulle fratture del legame sociale – pur assolutamente evidente – il nodo essenziale di questo ragionamento riguarda la trasformazione dei presupposti simbolici, relazionali e normativi che sta coinvolgendo l'intero impianto istituzionale, attraverso il filtro della tecnica e della mediazione tecnologica.

La tecnica, infatti, non si limita più a intermediare le relazioni: incide sulla struttura stessa della soggettività, sulla capacità di riconoscere l'altro e di riconoscersi in un "noi". Con ricadute significative anche sul diritto, sempre più esposto al rischio di svuotamento e ridotto a epifenomeno operativo di esigenze performative e interessi privatizzati, declinati secondo logiche algoritmiche.

La tecnica, da risorsa sociale pensata per compensare la difettività ontologica dell'essere umano e favorire l'aggregazione mediante l'istituzionalizzazione della protezione, si è progressivamente trasformata in un dispositivo che liquida il legame, anziché attivarlo. "Radicalmente sarà la metamorfosi del mondo [...] quando l'uomo avrà tessuto intorno al globo la sua rete d'acciaio e senza fili", osservava con lucidità Gehlen.

La suggestione è che, sciolta da qualunque vincolo simbolico con la società, con l'istituzione e con il diritto, la tecnica – o meglio, alcuni poteri che la monopolizzano e la orientano – stia promuovendo, in modo silenzioso ma pervasivo, un ritorno a una forma mutata di moltitudine hobbesiana⁵²: non più pre-politica, pre-sociale, pre-giuridica, ma a-politica, a-giuridica, a-sociale – disincarnata da ogni progetto collettivo e incapace di infuturarsi.

BIBLIOGRAFIA

Barberis M. 2011, *Santi Romano, il neoistituzionalismo e il pluralismo giuridico*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XLI, 2.

Benveniste E. 1994, *La soggettività nel linguaggio*, Id. *Problemi di linguistica generale*, Milano: il Saggiatore.

Bobbio N. 1954, *Legge naturale e legge civile nella filosofia politica di Hobbes*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino: Ramella.

Bobbio N. 1977, *Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano*, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè.

⁵² Zarka 1995: 543-556.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

- Bodei R. 2007, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano: Feltrinelli.
- Bodei R. 2010, *La vita delle cose*, Roma-Bari: Laterza.
- Bodei R. 2019, *Dominio e sottomissione. Schiavi, animali, macchine, Intelligenza Artificiale*, Bologna: il Mulino.
- Cascavilla M. 2018, *La sociologia del diritto penale di Émile Durkheim*, in Studi di Sociologia, fasc. 3.
- Cascavilla M. 2020, *Santi Romano e la concezione sociologica del diritto*, in Sociologia del diritto, n. 1.
- Cavalli L. 1970, *Il mutamento sociale*, Bologna: il Mulino.
- Chanial P. 2023, *Le nostre generose reciprocità. Tessere la trama di un mondo comune*, Milano: Mimesis.
- Cremona E. 2021, *Fonti private e legittimazione democratica nell'età della tecnologia*, in DPCE, vol. 50.
- Croce M. 2011, Does legal institutionalism rule out legal pluralism? Schmitt's institutional theory and the problem of the concrete order, *Utrecht Law Review*, Volume 7, Issue 2.
- Croce M. 2017, *Il diritto come morfologia del sociale. Il pluralismo giuridico di Santi Romano*, in *Diritto pubblico*, 23, 3.
- Croce M. 2018, *La tecnica della composizione: il pluralismo operativo di Santi Romano*, in *Jura Gentium*, XV, 2.
- Croce M. 2020, *Cos'è l'istituzionalismo politico? Una visione processuale*, in *Politica & Società*, 2.
- Croce M., Salvatore A. 2021, *La forza trasformativa dell'impolitico. L'istituzionalismo di Maurice Hauriou e Santi Romano*, in *Giornale di storia costituzionale*, 41/I.
- D'andrea D. 2010, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, n. 3.
- Di Paola F. 1984, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Milano: FrancoAngeli.
- Douglas M. 1990, *Come pensano le istituzioni*, Bologna: il Mulino.
- Durkheim É. 1961, *La divisione del lavoro sociale*, intr. A. Pizzorno, Milano: Edizioni di Comunità.
- Durkheim É. 1963, *Le regole del metodo sociologico*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Duso G. 2022, *L'istituzione e il politico*, in *Filosofia politica*, 1.
- Esposito R. 2002, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2020, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Torino: Einaudi.
- Esposito R. 2023, *Vitam Instituere. Genealogia dell'istituzione*, Torino: Einaudi.
- Fadini U. 1982, *La misura dell'istituzione e la sua crisi. Note su Arnold Gehlen*, Bologna: il Mulino.
- Fadini U. 1988, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano: FrancoAngeli.
- Fistetti F. 2024, *La svolta culturale dell'Occidente. Dall'etica del riconoscimento al paradigma del dono*, Perugia: Morlacchi.
- Fistetti F., Chanial P. 2011, *Homo donator. Come nasce il legame sociale*, Genova: Il Nuovo Melangolo.
- Fotia M. 2011, *L'istituzionalismo in Santi Romano tra diritto e politica*, in *Democrazia e diritto*, n. 1-2.

- Gehlen A. 1961, *Prospettive antropologiche*, Bologna: il Mulino.
- Gehlen A. 1967, *L'uomo nell'era della tecnica*, Introduzione di A. Negri, Milano: SugarCo.
- Gehlen A. 1984, *L'uomo nell'era della tecnica*, introduzione di U. Spirito, Milano: Edizioni di Comunità.
- Gehlen A. 1984, *Ricerche di antropologia filosofica*, Milano: SugarCo.
- Gehlen A. 1990, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, prefazione di K. S. Rehberg, Napoli: Guida.
- Gehlen A. 2001, *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Verona: Ombre Corte.
- Gehlen A. 2003, *L'uomo nell'era della tecnica*, a cura di M. T. Pansera, Roma: Armando editore.
- Gehlen A. 2010, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano: Mimesis.
- Giddens A. 1978, *Durkheim*, London: Collins.
- Hobbes T. 1970, *De homine*, cap. X, § 3, Roma-Bari: Laterza.
- Horonziak S. 2018, Moral hypertrophy and degeneration of institutions - Arnold Gehlen's warning against the consequences of Hobbesian nature, in *Societas et Ius*, (6).
- Iacono A. M. 2002, *Paura e fame di futuro*, in *Atque*, n. 23-24.
- Irti N. 2018, *Per una lettura critica di Santi Romano. Note introduttive*, in *Diritto pubblico*, 1.
- La torre M. 2002, *Norme, istituzioni, valori*, Roma-Bari: Laterza.
- Leghissa G. 2021, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Milano: Mimesis.
- Lévi-Strauss C. 1965, introduzione a *Teoria generale della magia e altri saggi*, di M. Mauss, Torino: Einaudi.
- Lévi-Strauss C. 1977, *I fondamenti della filosofia politica di Hobbes*, in *Che cos'è la filosofia politica?* [1936], Urbino: Argalia.
- Lo Giudice A. 2002, *Paura e terrore nella teoria del diritto di Hobbes*, in *Teoria e Storia del Diritto Privato*, Numero speciale.
- Lo Giudice A. 2005, *Libera multitudo*, in TCRS.
- Lo Giudice A. 2010, *Il legame sociale e l'imprevedibilità del suo fondamento*, in TCRS.
- Lo Giudice A. 2012, *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*, Roma: Carocci.
- Lo Giudice A. 2020, *Antropocene e giustizia climatica. L'importanza di un'etica della responsabilità*, in TCRS.
- Marconi P. 1974, *Durkheim. Sociologia e politica*, Napoli: Jovene.
- Marquard O. 2002, *Homo compensator. La carriera antropologica di un concetto metafisico*, in *La società degli individui*, 15.
- Marra R. 1986, *Il diritto in Durkheim: sensibilità e riflessione nella produzione normativa*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Mauss M. 2022, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino: Einaudi.
- Montanari B., Barcellona M. 2023, *Potere e negoziazione. Il diritto al tempo del post-pensiero*, Roma: Castelvecchi.
- Negri A. 1967, introduzione a A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, Milano: SugarCo.
- Palano D. 2021, *Dall'orda allo sciame*, in *Filosofia politica*, 1.

DALLA MOLTITUDINE ALLA COMUNITÀ, E RITORNO

- Pansera M. T. 1990, *L'uomo progetto particolare della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Roma: Studium.
- Pansera M. T. 2004, *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Milano: Mimesis.
- Pansera M. T. 2019, *La costellazione dell'umano. La sintesi antropologica di Arnold Gehlen*, Milano: Meltemi.
- Pievatolo M. C. 1991, *La possibilità di un'antropologia filosofica. La proposta di Arnold Gehlen*, in *Il politico*, LVI, n. 4.
- Plessner H. 2019, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Provasi G. 2014, *Dono, reciprocità, legame sociale. La lezione sempre attuale del «Saggio sul dono» di M. Mauss*, in *Iride. Filosofia e discussione pubblica*.
- Rehberg K.S. (a cura di) 2014, *Arnold Gehlen Gesamtausgabe*, ed. vol. I-X, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag.
- Ricoeur P. 2005, *Percorsi del riconoscimento*, Milano: Raffaello Cortina.
- Romano S. 1969, *Lo stato moderno e la sua crisi*, Milano: Giuffrè.
- Romano S. 1977, *L'ordinamento giuridico*, Firenze: Sansoni.
- Romano S. 1983, *Frammenti di un dizionario giuridico [1947]*, Milano: Giuffrè, Milano.
- Romano S. 2018, *L'ordinamento giuridico*, M. Croce (a cura di), Macerata: Quodlibet.
- Rousseau J.J. 1972, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze: Sansoni.
- Roversi C. 2016, *Intenzionalità collettiva e realtà del diritto*, in G. Bongiovanni, G. Pino, C. Roversi (a cura di), *Che cosa è il diritto. Ontologie e concezioni del giuridico*, Torino: Giappichelli.
- Scarpelli U. 1977, *Santi Romano, teorico conservatore teorico progressista*, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè.
- Scheler M. 2000, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano: Franco Angeli.
- Tarello G. 1977, *La dottrina dell'ordinamento e la figura pubblica di Santi Romano*, in *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè.
- Tönnies F. 1963, *Comunità e società*, Milano: Edizioni di Comunità.
- Treves R. 1977, *Considerazioni sulla teoria sociologica del diritto di Santi Romano*, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano: Giuffrè.
- Viola F. 1988, *La teoria giuridica post-moderna fra tradizione e innovazione*, in *Materiali per una storia della cultura giuridica*, vol. XVIII.
- Zarka Y. C. 1995, *La mutazione del diritto di resistenza in Grozio e Hobbes. dal diritto collettivo del popolo al diritto dell'individuo*, in *Rivista di Storia della Filosofia*, vol. 50, n. 3.
- Zolo D. 2008, *La riduzione della paura*, in *Cosmopolis*, III, 2.