

## GLOBAL (POST) MEDIA WARMING

---

di Vincenzo Cuomo

*Abstract:* The "environmental violence", under the aspect of *global warming*, seems now the first violence to be faced, alongside those of wars. It has crossed with the progressive erosion of the symbolic orders established in the twentieth century. The intersection between these two processes has laid bare the basic mechanisms that were the contingent conditions of the *homination* that preceded the Neolithic era. The essay tries to show how there is no continuity between *global warming* and *medial warming*. The hyper-heating produced by the media, the global (post) media warming, manifests itself as a multi-layer heating process, one enveloped in the other: emotional warming, excitability, sensationalism. The essay, however, tries to show – through the theoretical proposals of Sloterdijk, Grusin, Morton and others – as a *cooling* symbiotic drive manifests itself in the heart of every body and as such a drive we must begin to reckon, first describing it.

### *Lo sfondo (quasi scomparso) più un esempio*

Stiamo uscendo definitivamente dal Neolitico e forse anche da quel periodo di relativa stabilità climatica che è (stato) l'Olocene<sup>1</sup>, tanto che il concetto che ormai comunemente designa il chiasma tra storia umana e storia geologica è quello di Antropocene, che, come ci ricorda Morton, ha almeno due date di inizio, il 1784, anno in cui James Watt brevettò la sua macchina a vapore, e il 1945, anno in cui a Trinity, nel New Mexico, fu testata la prima bomba atomica<sup>2</sup>. Niente è più come prima. O forse tutto è tornato come in un tempo (geologico) estremamente lontano rispetto alla ristretta temporalità della storia umana. Il "global warming" ha sfondato la storia umana, aprendola a una dimensione pre-storica.

Lo "sfondo" che si presumeva stabile della Natura è venuto meno, come è ormai sempre più evidente per la stessa meteorologia, una scienza che sta progressivamente prendendo atto del crollo dei suoi "fondamenti" empirici. Senza lo sfondo della "natura" – sfondo che nei millenni la specie umana ha concepito stabile nel suo ciclico ripetersi – non c'è *primo piano* simbolico, non c'è "mondo"<sup>3</sup>. Infatti, il "mondo" – come ha dimostrato Augustine Berque, sulla scorta Leroi-Gourhan – non è mai senza "base", vale a dire non è mai (stato) senza radicamento geo-ambientale e senza radicamento in determinate tecniche bio-protesiche, tanto che bisognerebbe concepirlo come un sistema dinamico di relazioni eco-tecno-simboliche<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Morton, *Dark Ecology. For a Logic of Future Coexistence*, Columbia University Press, New York 2016, p. 58. «[...] Il concetto di Natura – scrive Morton – non solo è falso; è responsabile del *global warming*. La Natura è definita, nell'ambito dell'agrilogistica, come un armonico ciclo periodico. Secondo l'agrilogistica, la Natura sorse all'inizio di quel periodo geologico che chiamiamo Olocene, un periodo caratterizzato da fluttuazioni stabili del sistema Terra. Si potrebbe arguire che la Natura sia un'illusione creata da un'accidentale collaborazione tra l'Olocene e l'agrilogistica» (Ibidem).

<sup>2</sup> T. Morton, *Iperoggetti. Filosofia ed ecologia dopo la fine del mondo*, trad. it. di V. Santarcangelo, Nero Edizioni, Roma 2018, p. 18; rimando alla mia recensione al volume inclusa nel presente numero di Kaiak (<http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-5-caldo-freddo/Mortoniperoggetti.pdf>).

<sup>3</sup> «Il riscaldamento globale – scrive Morton – è un problema enorme perché assieme ai ghiacciai, ha dissolto i concetti di *mondo* e di *mondeggiare*» (Ivi, p. 136).

<sup>4</sup> Il "mondo", che Berque chiama *ecumene*, può essere definito come «l'insieme e la condizione dei *milieux* umani, in ciò che essi hanno propriamente di umano, ma non meno di ecologico e di fisico; [...] L'*ecumene* è una relazione: la

Come Leroi-Gourhan ha superbamente dimostrato ne *Il gesto e la parola* – sostiene infatti Berque – i nostri antenati hanno inventato la tecnica e il simbolo all'interno del medesimo processo nel quale la loro specie emerge a partire dai primati; processo che è dunque nel medesimo tempo quello in cui l'ecumene emerge dalla biosfera. Una tripla e interconnessa generazione si è quindi sviluppata concretamente, vale a dire indissociabilmente, l'*ominizzazione* (la trasformazione fisica dell'animale in umano), l'*antropizzazione* (la trasformazione oggettiva delle cose attraverso la tecnica) e l'*umanizzazione* (la trasformazione soggettiva delle cose attraverso il simbolo)<sup>5</sup>.

Insomma, è accaduto che tra una determinata tecnica *strumentale*, da un lato, la protezione della vita individuale e collettiva attraverso gli ordini simbolici, dall'altro, e, infine, l'economia agricola si sia prodotto quell'intreccio chiasmatico che si è espresso per millenni in ciò che, di volta in volta, è stato chiamato “cosmo”, “mondo”, “spirito”, “cultura umana”. Ora quell'intreccio sembra essersi progressivamente sfaldato per il concomitante e a-telico incrociarsi di processi geologici di lunga durata, del progressivo affermarsi della tecnica *macchinica*, dell'impetuoso sviluppo del capitalismo dei consumi, e delle profonde trasformazioni psicosociali indotte prima dai media analogici e poi dalla post-medialità digitale. Quell'intreccio chiasmatico che era il “mondo” è stato sostituito da un incrocio per niente chiasmatico, bensì profondamente discrasico. Il “mondo”, quindi, è già finito da un pezzo, perché lo “sfondo” ecotecnico-simbolico neolitico è venuto progressivamente meno, tant'è vero che esso sopravvive solo come “bene culturale” (e “mercantile”) da conservare in appositi recinti-parchi per la fruizione turistica.

Il *global warming*, causato dall'intersezione tra cicli geologici di lunga durata e la rivoluzione industriale, non ha determinato, come prima accennato, solo la fine del Neolitico ma anche il ritorno a condizioni ambientali a crescente instabilità in parte simili – poiché di grado inferiore – a quelle da cui i primi gruppi umani tra i duecentomila e i 12.500 anni fa dovettero imparare a proteggersi. La “violenza ambientale” sembra tornata a essere la prima violenza da affrontare, accanto a quelle delle guerre. Essa si è incrociata, nella modalità della discrasia, con la progressiva erosione degli ordini simbolici, già *in nuce*, per quel che riguarda le società occidentali, nella storia materiale e culturale sette-ottocentesca, e poi deflagrata durante il Novecento<sup>6</sup>. È l'incrocio tra questi due processi (o “iperoggetti”, per quanto di ampiezza spaziotemporale estremamente diversa), che ha messo a nudo quegli stessi meccanismi elementari che furono le contingenti condizioni dell'*ominazione* che precedettero l'epoca Neolitica.

Vorrei chiarire questa tesi con un esempio.

All'interno del terzo volume della trilogia *Sfere*, Peter Sloterdijk ha magistralmente analizzato la crisi contemporanea dell'*abitare*, comparando la casa contadina neolitica con le abitazioni contemporanee.

Dopo che in Europa e negli Stati Uniti la parte di umanità interessata per prima dalla “rivoluzione” industriale è uscita dalla condizione agraria e si è convertita a un *modus vivendi* multilocale e seminomade – scrive Sloterdijk –, si rende evidente quanto fosse carica di premesse l'antica modalità dell'*abitare* nel villaggio e negli antichi domini di epoca agraria. Tutto il sapere che abbiamo in noi circa le abitazioni e le abitudini, proveniente dai fondi antichi, riflette un *habitus*

---

relazione di volta in volta ecologica, tecnica e simbolica dell'umanità nell'orizzonte terrestre» (A. Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris 1999, p. 17; trad. nostra).

<sup>5</sup> Ivi, p. 154.

<sup>6</sup> Rimando al mio libro *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico*, Cronopio Edizioni, Napoli 2017.

dello statuto di abitante su terre natali, in patrie e regioni, *habitus* elaborato nel corso di diecimila anni di trionfale sedentarietà [...] <sup>7</sup>.

Insomma, solo ora che ne siamo usciti, siamo in grado di comprendere che cosa abbia significato la “sedentarietà” in epoca Neolitica. Il nostro abitare (*housing*) ha assunto infatti, a parere di Sloterdijk, la modalità della “sosta protetta” in una “sala d’attesa” per viaggiatori senza una coincidenza immediata. Luoghi in cui è possibile *annoiarsi* (lo vedremo fra poco) e che, pertanto, devono essere resi confortevoli. Ma qual è stata la caratteristica dell’abitare contadino in epoca neolitica?

La casa dell’uomo neolitico – egli scrive – è una sala d’aspetto in cui gli occupanti rimangono finché, nei campi ai margini del villaggio, non giunge l’istante in attesa del quale ci si è dati la pena di restare in un dato luogo – l’istante in cui i vegetali piantati sono idonei a essere consumati, stoccati e seminati. [...] Le case sono stazioni per la vita trattenuta <sup>8</sup>.

Quindi, anche nelle case contadine si attendeva. Solo che l’attesa, per quanto lunga, non era fine a se stessa. Era attesa di un evento che, anno per anno, si ripeteva ciclicamente; si tratta dell’evento del raccolto, parte del quale sarebbe stato consumato, parte conservato nei granai, per far fronte all’inverno, ma anche, aggiungerei, affinché le scorte potessero essere distrutte proprio quando sarebbero scarseggiate. Quest’ultima è una caratteristica cui gli antropologi non sempre hanno dato il giusto peso: affinché la “madre terra” potesse risorgere dal letargo invernale, si consumavano festosamente (e pericolosamente) le ultime scorte di cibo. La vita e la morte umane animali e vegetali, l’economia ristretta e l’economia allargata, le tecniche, i simboli e i luoghi di sedentarietà erano così intrecciati secondo un intreccio chiasmatico.

L’anno contadino è un avvento agrario. Il suo risultato psichico è l’esperienza religiosa del tempo: in quel pensiero che ha la forma della semina e del raccolto si esercita questa ingiunzione del venire e del venire-incontro alla quale si ricollega tutto il pensiero tipologico, con la sua dualità di premessa e compimento [...]. Quando si accetta di aspettare le piante, bisogna collocarsi in una gabbia in cui la lentezza è al potere. La prima casa è, di conseguenza, una macchina per una sistemazione di lunga durata e per la relativa noia. [...] L’imperativo categorico dell’ontologia agraria “Impegnati nel raccolto!” può essere rispettato finché esiste una tensione sensata tra la previdenza e la realizzazione. Di conseguenza, la casa dei primi contadini potrebbe essere un orologio abitato. È il luogo di nascita di due tipi di temporalità – il tempo che si dirige verso un avvenimento e il tempo che, come se girasse su se stesso, serve all’eterno ritorno dell’uguale <sup>9</sup>.

È stata la rivoluzione industriale a rompere definitivamente il legame tra l’attesa e il raccolto, quindi a distruggere la concezione neolitico-religiosa del tempo, aprendo, secondo Sloterdijk, l’abisso psico-sociale della *disoccupazione* “antropologica”, vale a dire del “non aver niente da fare”. La perdita del “mondo” (non c’è altro mondo che quello “agrario”, potremmo aggiungere) da un lato distrugge la “casa simbolica”, dall’altro spalanca il baratro della *noia profonda*. Si tratta di due conseguenze su cui vale la pena riflettere.

La crisi dell’abitare simbolico distrugge la “casa contadina”, cioè la casa *simbolica*, ma non l’abitare in quanto tale. Infatti, la crisi dell’abitare simbolico rivela, nel senso che mette a nudo, un meccanismo elementare pre-simbolico: quello della pulsione a proteggere la propria vita dal “fuori” inospitale. È la funzione già svolta dalla “capanna preistorica”, afferma Sloterdijk. Capanna che è inclusa nella casa contadina, ma non il contrario: nella capanna preistorica non c’è la casa contadina, non c’è (ancora) la “casa simbolica”:

<sup>7</sup> P. Sloterdijk, *Sfere III. Schiume. Sferologia plurale*, ed. it. a cura di G. Bonaiuti, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 479-480.

<sup>8</sup> Ivi, p. 481.

<sup>9</sup> Ivi, pp. 484-486.

Grazie alla loro appartenenza al [...] complesso semina-raccolto, le case [contadine] si distinguono dalle capanne con le quali per molto tempo sono state strettamente imparentate, e con le quali conservano sempre, almeno dal punto di vista formale, una similitudine ingannevole. La casa [contadina] contiene senz'altro la capanna preistorica, che essa assorbe e rimpiazza nella misura in cui ne riprende le funzioni: riparare il sonno, proteggere dal clima e dai parassiti, mettere a disposizione una sfera in cui potersi ritirare per l'attività sessuale e una sfera di *confort* per le situazioni di digestione pigra. Al contrario, la capanna non può mai contenere la casa [contadina] poiché non progetta un raccolto e si limita, giorno dopo giorno, al fatto di offrire un tetto. (Da qui l'attrattiva che l'esistenza in capanna esercita sui civilizzati consumati dai progetti, i quali, durante le loro vacanze, si sistemano in tende e caravan [...])<sup>10</sup>.

La crisi dell'abitare neolitico ha quindi portato alla luce il meccanismo "elementare" dell'abitare, quello della protezione del vivente dall'insospitalità del *fuori*. Questo meccanismo, così come lo pensa Sloterdijk, ha una valenza psico-corporea che può essere meglio chiarita come concomitanza di due impulsi elementari: quello volto a proteggere il proprio corpo, in particolare nelle situazioni di massima vulnerabilità (come il periodo del sonno), da un lato, e quello volto a ricreare spasmodicamente relazioni *simbiotiche* con una parte, anche minima, dell'ambiente di vita (ambiente di vita che include, dovremmo aggiungere, enti inorganici e esseri viventi, non necessariamente "umani"), dall'altro. Come è evidente, questo secondo impulso, quello simbiotico, è un meccanismo psico-corporeo di difesa e protezione "elementare", non solo perché *residuale* rispetto al crollo del mondo simbolico neolitico, ma anche perché comune a tutte le specie viventi (animali e vegetali). Ma di questo diremo dopo.

L'altra importante conseguenza psico-sociale messa in evidenza da Sloterdijk consiste, come abbiamo già intravisto, nella rottura tra il tempo dell'attesa e quello del raccolto, rottura che è la ragione della *diffusa* comparsa nelle società occidentali post-agricole di quella "situazione emotiva" – diversamente alquanto misteriosa – che è stata chiamata *noia profonda* o anche *angoscia* (ma quest'ultima nel senso heideggeriano del *tedium vitae*)<sup>11</sup> e che nelle culture neolitiche era tutt'al più un'emozione appannaggio di sofisticati letterati cittadini. Come è noto, quella della *noia* è stata una questione cruciale nella tarda modernità (Heidegger, Benjamin, Fenichel, Beckett<sup>12</sup>...). Ebbene, in base a quanto prima argomentato, la *noia profonda* appare un importante indice della crisi irreversibile dell'epoca agraria. La *noia profonda*, prima che rivelare l'insensatezza dell'essere-nel-mondo<sup>13</sup>, manifesterebbe invece quello "svuotamento" dell'attesa che avrebbe avuto luogo con la crisi dell'abitare contadino. Se l'attendere diviene vuoto e senza più senso (senza quel senso derivante dal raccolto), allora esso diventa spasmodico, perché oscillante tra *depressione* (che è il nome psichiatrico più vicino alla "noia profonda") e improvvisa *eccitazione*. L'attendere divenuto vuoto e senza fondamento simbolico non per questo, infatti, smette di essere un attendere. Solo che diviene sempre più ansioso. Nelle nostre capanne hi-tech contemporanee continuiamo ad attendere qualcosa, qualsiasi cosa, spesso una telefonata, un'email, un messaggio all'interno del nostro profilo social. Non solo messaggi di amici, perché, ancora più graditi, perché *inaspettati*, sono quelli degli sconosciuti, messaggi che ci riempiono di euforia. Attraverso i nostri profili social non attendiamo in fondo che qualche sconosciuto ci riempia la vita e ponga termine alla nostra *noia*. Per dirla con Heidegger (lo fa anche Sloterdijk) aspettiamo sempre e comunque "un dio che possa salvarci". Ma il dio in questione potrebbe

<sup>10</sup> Ivi, p. 486.

<sup>11</sup> Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992; e Id., *Essere e tempo*, trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, § 40, pp. 231-239.

<sup>12</sup> Rinvio al mio articolo, "Esser-ci o non esser-ci. Noia profonda, *flânerie*, *fumisme*", in *Co-incidences*, n. 17 [2015], numero dedicato al tema *Temps morts*, pp. 101-111. Vedi anche O. Fenichel, "Sulla psicologia della noia", in *Noia*, Edizioni Grenelle, Potenza 2017, pp. 11-35; nello stesso volume vedasi anche il bel saggio di Bruno Moroncini dal titolo "Tempo della ripetizione e tempo dell'arresto" (Ivi, pp. 77-114).

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Essere e tempo* cit., § 40.



essere un pericolo mortale, un rischio assoluto. Non è un caso che la (dissimulata) fascinazione contemporanea per il terrorismo faccia il paio con il (sovrannaturale) rifiuto del migrante, e questo ben al di là delle piccole e troppo ragionevoli questioni “economiche” delle anime belle benpensanti: con la crisi dell’abitare agrario, infatti, entra in crisi anche l’istituzione simbolica dell’ospitalità<sup>14</sup>, tanto che a un certo punto l’ospite ha smesso di essere inserito in un ordine di senso. L’ospitalità al contrario ha rivestito un carattere fondamentale nella casa contadina. Dal momento che quest’ultima, in quanto “stazione di vita trattenuta” (Sloterdijk), è (stata) povera di eccitazione – dal momento che la temporalità agrario-religiosa, come abbiamo visto, è strutturalmente ripetitiva – i riti dell’ospitalità hanno svolto il compito di assicurare una quota di imprevedibilità e di eccitazione, necessario complemento, potremmo dire, della stessa concezione religiosa del tempo; il divino, infatti, in tutte le religioni ha un duplice aspetto: protegge e incute timore, è benevolo e sconvolgente<sup>15</sup>. Ebbene, come è noto, l’istituzione simbolica dell’ospitalità, quasi un micro-rito sacrificale “domestico”, è stata per millenni in grado di tenere insieme (almeno nei tempi di pace, o tra una guerra e un’altra<sup>16</sup>) i due lati del divino, quello protettivo e quello sconvolgente.

L’istituzione dell’ospitalità – scrive a tal proposito Sloterdijk –, codificata in chiave religiosa in alcune culture, è legata alla possibilità di ricevere nella propria casa l’invitato come segno dell’insolito, se non, quantomeno in maniera indiretta, come un “messaggero della divinità che ci fa cenni”. Un nuovo venuto insignificante non si è trasformato, un giorno, in questo redentore annunciato? Ma visto che gli ospiti non possono soddisfare l’appetito di cenni, numerosi sistemi mantici offrono loro servizi per equipaggiare la vita con il necessario *surplus* di segni. Quanto meno i sedentari fanno esperienza di segni, tanto più i miracoli servono loro da nutrimento di prima necessità. L’uomo non vive solo di pane, ma anche di indizi qualsiasi del fatto che, altrove, succede qualcosa di interessante. Se, un giorno, i segni dell’aldilà diventassero inaccettabili, verrebbero rimpiazzati dai comunicati stampa, dalle nuove pubblicazioni e dai segni del tempo<sup>17</sup>.

Venendo meno la temporalità agrario-religiosa (cioè simbolica in senso proprio), anche l’istituto dell’ospitalità svanisce. Allora, nel luogo vuoto dell’ospite (nella sua doppia connotazione simbolica di *hospes-hostis*), si impongono, senza alcun chiasma simbolico, le figure collettive (e anonime) degli amici-rivali – che appaiono sempre troppo simili tra loro perché non scatti l’invidia e il conflitto comparativo<sup>18</sup> –, dei “migranti” – che appaiono sempre “troppi” e fuori-posto nell’immaginario populistico –, e degli anonimi “terroristi” – siano essi terroristi politico-religiosi oppure “tranquilli” vicini di casa che si trasformano inaspettatamente in furibondi assassini.

Le capanne *hi-tech* contemporanee hanno ormai solo, come dicevamo, la funzione di proteggere la vita, sempre più singolarizzata, dal *fuori* inospitale da cui potrebbe giungere il dio che ci salverà oppure il nostro assassino, entrambi per noi nelle sembianze del perfetto sconosciuto.

Le nostre case assomigliano quindi sempre più, per dirla ancora con Sloterdijk, a delle “stazioni spaziali”: cellule di protezione bio-psichica e snodi di tele-comunicazione. Ma sono anche, con

---

<sup>14</sup> Vedi E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di M. Liborio, 2 voll., Einaudi, Torino 1976, vol. I, pp. 64-75. Cfr. su tale questione M. Cacciari, *Geofilosofia dell’Europa*, Adelphi Edizioni, Milano 1994, pp. 105-130.

<sup>15</sup> Vedi su questa ambivalenza del “divino” Ch. Türccke, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, trad. it. di T. Cavallo, Bollati Boringhieri, Torino 2012, pp. 146-182.

<sup>16</sup> La civiltà neolitica, come è noto, non è stata affatto una civiltà della “pace”, e non solo per le continue guerre tra le bande aristocratico-guerriere o per le continue scorrerie subite dalle masse contadine (più dell’ottanta per cento della popolazione mondiale per millenni, volendo dare una stima generica), ma anche per la violenza interna al mondo contadino stesso, violenza mai del tutto “ritualizzata”.

<sup>17</sup> P. Sloterdijk, *Sfere III*, cit., p. 493.

<sup>18</sup> Vedi *ivi*, pp. 759 sgg. Cfr. sul conflitto comparativo E. de Conciliis, *Il potere della comparazione. Un gioco sociologico*, Mimesis, Milano 2012.

ciò stesso, i luoghi minimi di “schermo” dalle ondate di eccitazione che, proprio attraverso gli stessi schermi digitalizzati, hanno reso sempre più *eccitata ed eccitabile* la nostra esistenza.

Le analisi di Sloterdijk, insomma, se pensate nella giusta radicalità, ci portano a concludere che le neo-capanne hi-tech, in cui le nostre case si sono trasformate, si identifichino tendenzialmente con i media digitali che le strutturano e che, quindi, di converso, ciascun dispositivo mediale contemporaneo possa rivestire la funzione di “capanna”: proteggendo ed eccitando. Proteggendo, quindi, due volte, poiché in grado di attivare, da un lato, il meccanismo simbiotico, e, dall’altro quello della “coazione a ripetere” (Christoph Türcke), che è un meccanismo di difesa dagli shock *attraverso* gli shock.

È interessante notare come questi due meccanismi elementari, queste due “impulsi”, implicati da sempre in quella condizione esistenziale che è il *sentirsi-a-casa*, possano essere utilmente reinterpretati come meccanismi di *raffreddamento* (simbiosi) e di *riscaldamento* (coazione a ripetere) della vita e dell’esistenza.

Come si vede, siamo già oltre la teoria di Sloterdijk, ma senza per questo minimamente contraddirla. E siamo già, preventivamente, al di là della semplice applicazione di quella di Türcke.

### *Eccitazioni, sensazionalismo, mediashock*

Possiamo ora riflettere sulla potenza surriscaldante ed eccitante di quel che McLuhan ha definito “media elettrici” e che oggi sarebbe più corretto chiamare dispositivi mediali tele-connessi.

Come è noto, è stato proprio McLuhan a introdurre la differenziazione tra “media caldi” e “media freddi”. In estrema sintesi, egli riteneva che i media potessero essere distinti in base al livello di “partecipazione” percettivo-cognitiva ed emotiva in grado di stimolare nei fruitori, livello dipendente sostanzialmente dalla monosensorialità o dalla polisensorialità del medium. Un libro, ad esempio, in quanto medium alfabetico strutturato sul senso della vista, è un medium “freddo” poiché stimola nel lettore un elevato grado di partecipazione di tipo innanzitutto cognitivo. Un film, invece, coinvolgendo più sensi, è da considerarsi un medium “caldo” poiché induce a una fruizione sostanzialmente “passiva” ed emotivamente coinvolta<sup>19</sup>. Il maggior grado di partecipatività indotto dal medium freddo non implica, quindi, a parere di McLuhan, un maggior *coinvolgimento* emotivo, ma un suo grado inferiore; infatti, il medium freddo è produttivo, al contrario, di un (relativo) “raffreddamento” emotivo e di un accentuarsi della partecipazione percettivo-cognitiva, cioè della attività di comprensione estetico-cognitiva dei “messaggi” veicolati.

Pur non discutendo la sostanziale validità della teoria mcluhaniana, preferisco proporre un’altra, che parte da presupposti differenti ma che potrebbe essere considerata a essa complementare. Mi riferisco alla suddivisione degli “ambienti mediali” in base al loro grado di “eccitabilità”, intendendo lo “stato di eccitazione” come una situazione di stimolazione *iniziale*, di *abbrivio* psichico, cognitivo, sociale non in grado di evolversi in una forma stabile<sup>20</sup>. Una condizione di eccitazione “cognitiva”, ad esempio, è quella caratterizzata dalla reiterazione di tentativi “iniziali” di comprensione concettuale che non sono in grado di concludersi nella acquisizione di un *concetto*; una condizione di eccitazione *affettiva* è quella caratterizzata dal reiterarsi di *flirt* che non sono capaci di evolversi in relazioni sentimentali di una qualche stabilità; o, ancora, uno stato di eccitazione *sociale* è quello contrassegnato da una pluralità di *start up* (amicali, professionali, economiche...) incapaci di giungere alla costruzione di rapporti

<sup>19</sup> M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Garzanti, Milano 1977, pp. 27-38.

<sup>20</sup> Su tale questione rinvio ai miei *Eccitazioni mediali. Forme di vita e poetiche non simboliche* (Kaiak Edizioni, Pompei-Tricase 2014) e *Una cartografia della tecno-arte. Il campo del non simbolico* (Cronopio Editore, Napoli 2017).

sociali duraturi. Ora, il grado di eccitabilità di ciascun ambiente mediale dipende, da un lato, dal rapporto differenziale tra la *facilitazione* e il *ritardo* dei flussi energetici e informativi consentito da esso e grazie al quale è in grado di funzionare come medium di comunicazione, dall'altro lato dal numero e dalla velocità degli accessi informativi consentiti per unità di tempo. Si pensi, ad esempio, al telegrafo; se il segnale elettrico fosse continuo, cioè non "interrotto" (ritardato), il medium non comunicherebbe nulla (fuorché al massimo se stesso), mentre è solo l'interruzione codificata del segnale ("linee" e "punti") che rende possibile la costruzione e la telecomunicazione dei messaggi. Tuttavia, come dicevo, uno specifico ambiente mediale può "facilitare/ritardare" il transito di una molteplicità di "messaggi". Tale pluralità di messaggi può essere, a sua volta, eterogenea, come accade ad esempio all'interno dei *social media*, oppure può essere "sistemica", come invece accade in un video-gioco digitale. Ci troviamo così di fronte a due tipi di "eccitazione mediale", da un lato quella che potremmo appunto definire "sistemica", dall'altro quella che potremmo chiamare "multitasking". Tutto sta nella modalità in cui il medium "ritarda/taglia" i flussi oppure li facilita<sup>21</sup>. Chiamiamo "grado di eccitabilità" il rapporto differenziale tra facilitazione e ritardo nei flussi informativi. Ne consegue che tale grado può essere dato o dal "numero" (quantità) di "dati inter-connessi" per unità di tempo oppure dal numero degli "stop and go", cioè degli "abbrivi cognitivi" (relativi a dati eterogenei), sempre per unità di tempo. Quando i dati informativi sono "sistemici", cioè sono tecnologicamente inter-connessi in senso macchinico-funzionale, allora tutto dipende dalla loro quantità e il risultato è che nei fruitori l'ambiente mediale in questione condiziona la strutturazione di un *habitus* algoritmico-sistemico<sup>22</sup> necessario per ottenere una perfetta "fitness sistemica" (dovuta a una completa immersione interattiva, come accade, ad esempio, in un "simulatore di volo" o in un video-gioco). Quando invece i dati informativi sono eterogenei, allora il comportamento indotto sarà quello della dispersione multi-tasking dell'attenzione.

Vi sono quindi due forme di eccitazione mediale: un'eccitazione sistemica e un'eccitazione multitasking. E, data la diffusione di massa dei dispositivi mediali di accesso ai *social media* e a quelli che potremmo definire i *game media* (video-giochi interattivi on line), entrambe le forme di eccitazione mediali hanno contribuito e contribuiscono – lo dico senza alcun intento valutativo – a quell'impoverimento linguistico-concettuale, che assume anche la forma dell'analfabetismo funzionale, riscontrabile in ampi strati della popolazione mondiale, condizionando da un lato il proliferare di forme di soggettività fortemente eccitabili e inter-connesse, dall'altro l'emergere di una inedita contrapposizione tra "popolo" ("interattivo") ed "élite" ("alfabetizzate" e "competenti"), di cui è evidente a molti il pericolo sul piano politico-sociale e "politico-ambientale".

Torno ora alla questione dell'*abitare* (i media). Si tratta infatti di mettere in evidenza un altro aspetto fondamentale del *riscaldamento* psico-sociale indotto dai (post)media. Prima ho affermato (con riferimento incrociato a Sloterdijk e Türccke) che, da un lato, le capanne *hi-tech* che sono le nostre case, e, dall'altro, i dispositivi mediali che sono diventati le nostre (vere) case, proteggono in un duplice modo: attivando contemporaneamente una pulsione simbiotica (ne parlerò dopo) e un'altra consistente nella "coazione a ripetere". Vorrei dire qualcosa di più innanzitutto su questa seconda pulsione, su questo secondo meccanismo bio-psichico, in modo che il *global media warming* possa essere compreso meglio nella sua composita complessità.

In anni recenti, in un fondamentale volume – entrato purtroppo solo marginalmente nel dibattito teorico mediale – Christoph Türccke ha sostenuto che la società contemporanea debba essere

<sup>21</sup> Secondo G. Deleuze e F. Guattari bisognerebbe parlare qui della contemporanea presenza di due macchine (poiché ogni macchina è macchina di macchina), una che produce il flusso e un'altra che l'interrompe (Id., *L'Anti Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, trad. it. di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, pp. 7 sgg.); questa tesi potrebbe essere messa in relazione con quella di McLuhan, secondo il quale i media appaiono sempre accoppiati.

<sup>22</sup> Sull'*habitus algoritmico* mi permetto di rinviare al mio *Eccitazione mediali*, cit., capitolo V, pp. 77-86.

intesa come una *Erregte Gesellschaft*, una “società eccitata”, in particolare a causa del “sensazionalismo” dei media (dai giornali, alla fotografia, fino ai nuovi media).

Türcke si rifà alle famose tesi di Walter Benjamin sull’addestramento percettivo ed emotivo degli abitanti delle metropoli<sup>23</sup>, che devono imparare velocemente a proteggersi dall’eccesso degli stimoli e degli eccitamenti sensoriali ed emotivi<sup>24</sup> e, generalizzandole in senso antropogenetico, le fa rifluire nell’ipotesi freudiana della *coazione a ripetere*, contenuta in *Al di là del principio del piacere*, secondo cui la ripetizione dei sogni traumatici avrebbe la funzione di sviluppare a posteriori quell’angoscia di preparazione che era mancata in occasione dell’evento traumatico. La tesi di Türcke è che senza la “coazione a ripetere”, quindi senza la ripetizione (depotenziata) dell’evento traumatico, non sarebbero sorte le connessioni nervose e quindi la coscienza in generale come capacità di “parare gli shock” (tesi che, come è noto, lega Freud e Benjamin). Il meccanismo della coazione a ripetere è così riportato all’origine stessa dell’umano: «ripetere il terrore vissuto e ripeterlo così a lungo sino a farlo impallidire e includerlo nelle connessioni neuronali consuete che costituiscono il sentimento di sicurezza», in questo esso consisterebbe<sup>25</sup>. A partire dall’uso sensazionalistico della fotografia nella stampa periodica ottocentesca, Türcke convincentemente sostiene che tutti i media, dalla fotografia, al cinema, alla televisione fino ai *social media*, abbiano di fatto potentemente riattivato – per ragioni che egli tuttavia lascia a mio avviso un po’ troppo implicite – il meccanismo della coazione a ripetere, tanto da farlo assurgere, di nuovo, così come era accaduto ai primordi della storia umana, a operatore psico-sociale di prima importanza. Per il nostro discorso mi sembrano essenziali alcune pagine de *La società eccitata*, in cui egli suggerisce che la versione contemporanea della coazione a ripetere sia una doppia pulsione: quella consistente nella *coazione a trasmettere* per suscitare scalpore negli altri (*esse est percipi*, egli scrive, prendendo l’espressione in prestito da Berkeley), da un lato, e quella della *coazione a provare sensazioni* sempre più forti ed estreme, attraverso e oltre gli schermi mediali (*esse est percipere*), dall’altra.

Ecco un passo che tratta della prima, la “coazione a trasmettere”:

La lotta per l’attenzione, che la pressione delle notizie sulla soglia della generale coazione a trasmettere produce su scala mondiale – egli scrive –, è una lotta per l’esserci. Le campagne pubblicitarie delle grandi società, l’autopromozione dei notabili politici, le apparizioni delle popstar ne rappresentano la versione patinata. Ma è una lotta che si combatte su tutti i gradini della scala sociale. [...] Non “trasmettere”, non irradiare, diventa palesamente meno sostenibile [...]. Come sarebbe altrimenti spiegabile l’inquietante magnetismo che si diffonde da quei *talk show* in cui è invitata gente qualunque a parlare a ruota libera e a mettere in scena i suoi conflitti? [...] Ma che cosa muove intere schiere di persone a offrirsi come vetrina per simili *talk show*? [...] Da un lato sono persone raggrirate. Dall’altro lato, l’alone che li circonda per essere stati, sia pure per un solo momento, delle star televisive è ai loro occhi la prova che non possono essere dei falliti. L’essere in onda non è il contrario dell’essere falliti?<sup>26</sup>

Ovviamente tale discorso bisognerebbe radicalizzarlo con riferimento ai *social media* che, quando Türcke scriveva il libro (2000-2001), semplicemente non esistevano ancora.

Passo ora all’altra pulsione da lui analizzata, quella della *sensation seeking*, della ricerca di sensazioni sempre più forti e coinvolgenti:

---

<sup>23</sup> W. Benjamin, “Di alcuni motivi in Baudelaire” (1939), in Id., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, ed. it. a cura di S. Solmi, Einaudi, Torino 1976, pp. 87-126.

<sup>24</sup> Tesi che erano state sostenute, come è noto, anche da Georg Simmel agli inizi del Novecento, nel suo saggio “Vita mentale e metropoli”, trad. it. di F. Luciano, in Ch. Wright Mills, *Immagini dell’uomo. La tradizione classica della sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 527-540.

<sup>25</sup> Ch. Türcke, *La società eccitata*, cit., p. 146.

<sup>26</sup> Ivi, pp. 61-63.



La lotta per l'esserci ha dunque due lati – afferma Türcke –. È la lotta concorrenziale generale per la presenza mediatica: lotta per essere percepiti. Ma è anche lotta per la percezione. [...] Nello specifico sentimento di nullità proprio dell'età microelettronica rientra l'essere ingannati sia riguardo al proprio irradiazione, sia anche riguardo alla propria percezione. Da qui l'impulso a fuoriuscire dal vuoto dell'assenza di percezione, di sensazione, di sentimento, il volersi sentire a ogni costo, il volersi rendere conto del fatto di esistere. È ciò che viene chiamata *sensation seeking* [...] I media vengono ben volentieri incontro a questo *seeking*. La loro alluvione di stimoli consiste precisamente nell'inclinare sempre più verso lo *shock*. [...] Tuttavia] il bombardamento audiovisivo ottunde. Le sensazioni che offre generano il bisogno di sensazioni sempre più forti [...] La *reality TV* è perciò un autentico progresso. Essere il più possibile *in diretta* mentre bruciano case, precipitano aerei, mentre i piloti hanno un incidente, mentre vengono catturati degli ostaggi<sup>27</sup>.

Ma c'è di più. Il meccanismo stesso della *sensation seeking* mediale tende, potremmo dire, all'auto-immunizzazione, fino a esplodere:

Le sensazioni audiovisive affascinano. Fanno impallidire la quotidianità in cui s'irradiano, ma sono anche frustranti, allontanano anche da quelle realtà sensazionali che avvicinano, ne sono i surrogati. Producono così l'esigenza di qualcosa *di più* d'un semplice surrogato. Nel desiderio di una *reality TV* sempre più hard, di più telecamere live, di scenari 3-D più plastici si nasconde anche il desiderio più radicale dell'esplosione di questo intero mondo dell'apparenza audiovisiva, il desiderio di afferrare direttamente, al di là degli schermi e teleschermi, ciò che su di essi compare in modo illusorio<sup>28</sup>.

Türcke scrive queste pagine quando l'attentato dell'11 settembre alle *Twin Towers* non è stato ancora effettuato, ma sembra quasi prevederlo iscrivendolo nelle pulsioni stesse generate dai media. E, facendolo, mostrando cioè come la "società della simulazione" produca le sue stesse tendenze auto-distruttive, sembra riprendere e nello stesso tempo confutare le tesi di Baudrillard circa una presunta "opposizione" tra simulazione mediale e *reale* traumatico<sup>29</sup>. Türcke dimostra che i media non solo "schermano" le nostre vite, ma le espongono, contemporaneamente – innescando una spasmodica ricerca di sensazioni sempre più forti – alla possibile esperienza di un reale traumatico ambientale, che non può che essere *terrorizzante*. Un terrore che, ancora una volta, ha tratti elementari: è ciò che non può essere messo in immagine, è ciò che non può essere inserito in una cornice spazio-temporale – ragion per cui è "sensazione assoluta" e non "percezione" – è ciò che non può essere oggettivato e concettualizzato, è ciò che fa "accapponare la pelle", simile a quel *mysterium tremendum* di cui parla Rudolf Otto a proposito dell'esperienza del sacro<sup>30</sup>. In tale senso nella nostra epoca, ben al di là che a un ritorno delle "religioni", si sta assistendo a un ritorno del "sacro".

L'iper-riscaldamento prodotto dai media, il *global (post)media warming*, di cui stiamo parlando, appare, quindi, come un processo di riscaldamento a più strati, l'uno avviluppato nell'altro: riscaldamento emotivo, eccitabilità, sensazionalismo.

Tuttavia, per il discorso generale che qui sto cercando di portare avanti, la *sensation seeking* è particolarmente interessante perché rivelativa di uno strano e inquietante incrocio, quello tra *global warming* e *global media warming*, per dirla in maniera icastica.

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 75-76.

<sup>28</sup> Ivi, p. 81.

<sup>29</sup> Cfr. J. Baudrillard, *Il delitto perfetto. La televisione ha ucciso la realtà?*, trad. it. di G. Piana, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996; su Baudrillard vedasi il mio "La violenza simbolica e l'illusione estrema. Baudrillard e l'arte contemporanea", in *Reinventare il reale. Baudrillard (2007-2017)*, a cura di E. de Concillis, E. Schirò e D. Angelucci, *Lo sguardo.net*, n. 23/2017, pp. 139- 152.

<sup>30</sup> Cfr. R. Otto, *Il sacro. Sull'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, trad. it. a cura di E. Bonaiuti, Feltrinelli, Milano 1992. Su Otto vedi le considerazioni svolte da Türcke, in *op. cit.*, pp. 148 sgg.

Una conferma di tale ipotesi credo che possa essere trovata in un aspetto della teoria della *premediation* di Richard Grusin<sup>31</sup>. I media americani, sostiene Grusin, in particolare dopo l'attentato dell'11 settembre, hanno potenziato una specifica caratteristica dei media in generale, e che consiste nella prefigurazione catastrofica del futuro sul piano "affettivo":

[...] La premediazione – egli scrive – contribuisce a produrre un'affettività dell'anticipazione, attraverso la rimediazione di eventi o incidenti futuri, che potranno o non potranno aver luogo. [...] Lo scopo di queste premediazioni non è necessariamente (e in molti casi non lo è per niente) quello di prevedere correttamente il futuro, ma quello di mobilitare e regolare gli orientamenti affettivi del presente – che siano essi individuali o collettivi – verso il futuro. [...] Laddove la simulazione di giochi, la costruzione di scenari e pronostici definiscono il reale nei termini di futuri immaginati che eventualmente si verificheranno, la premediazione contempla che tali virtualità siano già reali, dal momento che producono o mobilitano nel presente degli stati reali (e delle azioni reali). [...] In altre parole, la premediazione concerne la formazione temporale e affettiva della società contemporanea socialmente interconnessa<sup>32</sup>.

Grusin, tuttavia, è ancora radicale nel momento in cui, in connessione con la *premediation*, egli teorizza (ma senza conoscere le analisi di Türccke) la nozione di *mediashock* in quattro differenti accezioni:

È possibile delineare quattro diverse accezioni di *mediashock*: 1) l'ossessività dei mezzi di informazione in occasione di crisi e di disastri, il modo in cui i media rimediano e premediano queste narrazioni dello shock; 2) il modo in cui i media fisicamente generano uno shock nel sistema umano in quanto bio-organismo, come essi alterino materialmente la sensibilità corporea umana; 3) la capacità dei media di destabilizzare modelli sociali consolidati, regole pubbliche o la formazione di affettività collettiva, in anticipazione e in risposta all'evolversi delle condizioni materiali e mediali; 4) il modo in cui *il mediashock genera, al pari di terremoti o altri disastri naturali, un impatto geofisico, geopolitico e geoaffettivo sull'insieme globale di umani e non umani, cioè gli attanti sociali, tecnici e naturali che costituiscono il mondo nel XXI secolo*<sup>33</sup>.

Lo strano incrocio è quindi (da tempo) compiuto: tra riscaldamento globale e riscaldamento mediale non c'è più soluzione di continuità.

Il *global (post) media warming*, tuttavia, include (e richiede) che si diano situazioni protette di raffreddamento psico-percettivo ed emotivo. Dobbiamo di nuovo parlare delle nostre capanne *hi tech* e, nello specifico, dell'esperienza del *sentirsi a casa*. Ritroviamo così Sloterdijk in quanto teorico della pulsione *simbiotica*.

### *Finalmente a casa! Il raffreddamento simbiotico*

C'è una pagina di *Sfere III* in cui Sloterdijk, dopo aver sostenuto, in base alle considerazioni prima ricordate, che le abitazioni in generale devono essere considerate come dei "ricettori" la cui funzione è «quella di riordinare ciò che arriva [da fuori] in significante e insignificante, e d'impedire così l'implosione psichica che si produce se tutto è informativo, oppure non lo è niente»<sup>34</sup>, cita, e utilizza, una tesi di Vilém Flusser, relativa al rapporto tra l'abitare una *casa* e il sentirsi parte di una *patria*. E lo fa demistificando (con Flusser) la nozione di patria, a partire proprio dalla radicale distinzione tra questa e l'*abitare* (una casa).

<sup>31</sup> R. Grusin, *Premeditation. Affect and mediality after 9/11*, Palgrave, New York 2010; Id., *Radical mediation. Cinema, estetica e tecnologie digitali*, a cura di A. Maiello, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2017.

<sup>32</sup> R. Grusin, *Radical mediation*, cit., pp. 156-158.

<sup>33</sup> Ivi, p. 154 (corsivo nostro).

<sup>34</sup> P. Sloterdijk, *Sfere III*, cit., p. 493. In questa tesi di Sloterdijk è presente un cripto-riferimento a N. Luhmann, *La realtà dei mass-media*, trad. it. di E. Esposito, Franco Angeli, Milano 2000, in particolare alle pp. 31-40.

Si considera la patria come il luogo relativamente permanente, l'abitazione come il luogo intercambiabile e trasferibile – scrive Flusser –. È vero piuttosto il contrario: è possibile cambiare patria o non averla, ma bisogna sempre abitare da qualche parte, poco importa dove. I *clochards* parigini abitano sotto i ponti [...] e, per quanto spaventoso possa apparire, si abitava ad Auschwitz<sup>35</sup>.

La tesi è chiara: si può anche non avere una patria, ma è necessario sempre abitare in qualche luogo, anche nelle situazioni più inospitali, e, grazie a tale elementare “sentirsi a casa”, poter distinguere l'*abituale* dal non-*abituale*. La casa, in tal senso, è il luogo in cui si è in grado di dismettere l'atteggiamento “osservativo” e, potremmo dire, “guardingo” che si ha fuori casa, assumendo al contrario l'atteggiamento de-tematizzante e *raffreddante* del “sentirsi a casa” (spesso associato, nell'immaginario comune, a un “tepore” che, tuttavia, se confrontato con il *flaming* dei media, consiste piuttosto in un raffreddamento psico-sociale). Si abbassano così le difese, come comunemente si dice, ci si chiude in un ambiente, proteggendosi non solo dal *fuori* inospitale ma anche, in qualche modo, dal “mondo” simbolico condiviso con gli altri. L'abitare assume così tratti specificatamente *simbiotici* e, di nuovo, come dicevo, “elementari”.

La ragione per la quale parlo qui esplicitamente di pulsione *simbiotica* è duplice. Innanzitutto, essa, nelle stesse analisi di Sloterdijk, è inclusa – quale impulso *noggettuale* che, provenendo dalla vita intrauterina, nonostante il trauma della nascita, non viene mai meno anche nella vita apparentemente “individua” dell'essere umano<sup>36</sup> – nell'esperienza elementare dell'abitare. In secondo luogo, nonostante il fatto che il meccanismo simbiotico si caratterizzi spesso (e non solo nella specie umana) come simbiosi tra due individui viventi (non necessariamente della medesima specie), è del tutto evidente che si tratti di un meccanismo bio-psichico “ambientale” e che, quindi, l'altro con cui si instaura una relazione simbiotica, prima di essere un altro individuo, è l'*ambiente* di vita in cui si è immersi, in cui si è “a casa”. È cioè la ragione elementare non solo dell'abitare una casa in generale, quindi anche le nostre capanne *hi tech*, ma anche, se vale l'inversione prima proposta tra casa e ambiente mediale, dell'abitare gli ambienti mediali in generale. Quindi è innanzitutto grazie ai dispositivi mediali che oggi i soggetti umani sono in grado di sentirsi a casa in ogni situazione, anche quelle più spaesanti. Basti osservare il comportamento delle persone sulle banchine di aspetto delle metropolitane o anche negli affollati autobus cittadini che, con i loro *smart device* non solo “ingannano il tempo” evitando l'insorgere della noia (vedi sopra), ma si proteggono chiudendosi in una apparente condizione autistica che, invece, dovrebbe essere descritta piuttosto, come farebbe Sloterdijk, come una situazione “diadica”<sup>37</sup>. Per quanto lo strappo traumatico della nascita abbia diviso, fratturato la diade intrauterina, propriamente non esistono “individui”, vale a dire soggettività del tutto individuali e autonomizzate, ma sempre e solo diadi “individuo-ambiente”, laddove l'ambiente di vita e di esistenza degli individui deve essere interpretato come il sostituto del “doppio

---

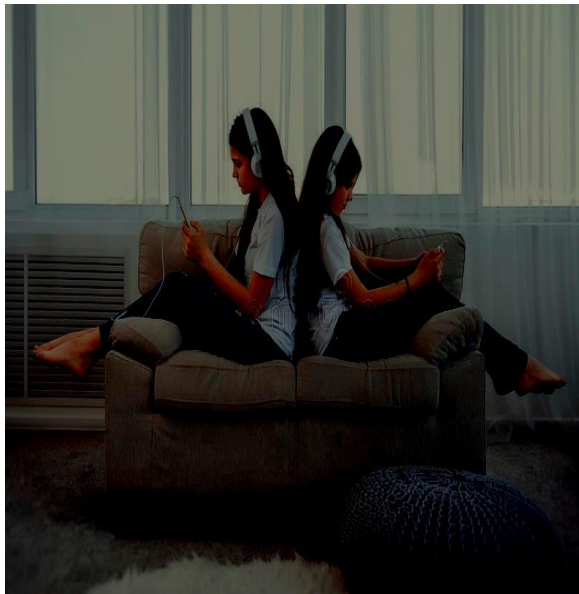
<sup>35</sup> P. Sloterdijk, *Op. cit.*, p. 494.

<sup>36</sup> C'è una sfera che precede la stessa diade bambino-ambiente materno, ed è quella che Sloterdijk, riprendendo il termine e la nozione da Thomas Macho, chiama sfera *noggettuale*: si tratta della sfera intra-uterina in cui necessariamente ogni individuo umano è *stato* in una situazione *immersiva* di indistinzione tra sé e l'ambiente. Da questa sfera *noggettuale* la “nascita” segna una fuoriuscita traumatica, ma non una separazione psichica netta, poiché è da quella dimensione *immersiva* che trae la sua origine quel tratto *simbiotico* che, per Sloterdijk, non solo è ripetuto/ricostruito nella relazione para-oggettuale madre-infante, ma rimane anche come residuo, come *doppio* che accompagna costantemente la vita psichica degli umani. Tutte le nascite, scrive infatti Sloterdijk, «sono gemellari. Nessuno viene al mondo senza accompagnatore di scorta. Ad ogni nuovo arrivato che sale alla luce, succede Euridice, anonima, muta, che non è stata creata per essere vista. Quello che resterà, l'individuo, colui che non è possibile dividere nuovamente, è già il risultato di un taglio che divide gli inseparabili dei primi tempi nel bambino e nel suo resto [placentare]» (P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, trad. it. a cura di G. Bonaiuti, Meltemi, Roma 2009, p. 391).

<sup>37</sup> Sulla teoria diadologica sviluppata da Sloterdijk vedi tutto il primo volume di *Sfere (Bolle, cit.)* e, del terzo volume (*Schiume, cit.*), in particolare le pp. 247-290.

placentare” iniziale, quindi, nel medesimo tempo, “bio-ambiente” (appunto “ambiente di vita”) e “ambiente di esistenza”, cioè ambiente-casa a partire dal quale entrare o non entrare in relazione con gli “altri”. E non bisogna pensare che questa modalità di vita-esistenza sia una caratteristica solo dei cosiddetti “nativi digitali”. Niente affatto. Basterebbe osservare il rapporto fortemente simbiotico che individui non-digitalizzati hanno con i libri, con il cinema o con la vecchia televisione generalista<sup>38</sup>. Insomma, anche se fatto a partire da considerazioni teoriche riguardanti le forme di vita umane contemporanee, l’assunto relativo alla “simbioticità” mediale ha anch’esso una validità di livello antropogenetico.

Tuttavia – e qui rientra in campo la “storia” della specie umana degli ultimi due secoli – la crisi irreversibile degli ordini simbolici neolitici, di cui abbiamo già parlato, non solo ha messo a nudo anche questo meccanismo bio-psichico elementare, ma è anche, a mio avviso, la ragione ultima che ha consentito a Sloterdijk di interpretare le nostre società, proprio a partire dai modi contemporanei dell’abitare, come “società schiumose”<sup>39</sup>. Infatti, perché ci sia “schiuma”, c’è bisogno che delle (micro) bolle si sostengano a vicenda. Solo che tali micro-bolle non sono “individui” ma “diadi”, poiché composte da individui *più* ambiente (casa) di accompagnamento.



Due (giovani) "diadi"

### *Coesistenza e raffreddamento eco-ontologico*

La questione della pulsione simbiotica, e del “raffreddamento” difensivo che essa comporta anche per le surriscaldate soggettività contemporanee, apre anche a un’altra e inedita accezione della nozione di “simbiosi”. Mi riferisco alla cosiddetta “endo-simbiosi”, cui Timothy Morton, rifacendosi alle ricerche della micro-biologa Lynn Margulis<sup>40</sup>, ha prestato attenzione.

<sup>38</sup> Ovviamente, in base a quanto su argomentato, si tratta pur sempre di considerare, di volta in volta, sia il “grado” di *immersività* che il grado di *eccitabilità* tra i media alfabetici, i media elettrico-analogici e quelli digitali.

<sup>39</sup> «Il principio in vigore nella schiuma – argomenta Sloterdijk – è quello del co-isolamento, secondo il quale la stessa parete di separazione svolge in ogni singolo caso la funzione di frontiera per due o più sfere [...] Il co-isolamento multiplo di dimensioni domestiche a bolla sotto forma di vicinati multipli può essere descritto tanto come un confinamento, quanto come un’apertura al mondo» (Id., *Sfere III*, cit., pp. 47-48).

<sup>40</sup> Vedi R. Guerrero, L. Margulis, M. Berlanga, “Symbiogenesis: the holobiont as a unit of evolution, in *International Microbiology*, vol. 16 – 2013, pp. 133-143.



Si pensi al modo in cui Lynn Margulis e altri studiosi hanno declinato il tema della simbiosi – scrive Morton –. Una caratteristica della simbiosi è l'endo-simbiosi, il fatto che le forme di vita non vivano semplicemente accanto a noi: sono dentro di noi, al punto che, a molti livelli, la distinzione ospite-parassita perde di senso. I nostri mitocondri sono simbiotici che si nascondono dalla loro stessa catastrofe, da quel disastro ambientale che chiamiamo ossigeno. Molte pareti cellulari sono doppie, quasi a suggerire un vecchio accoppiamento simbiotico. In larga misura, gli altri sono me: per dirla con Rimbaud, *je est un autre*. A un livello non fenomenologico (indipendente, cioè, dall'esperienza), un livello che un extraterrestre dotato di un microscopio potrebbe validare sperimentalmente, siamo estranei a noi stessi, e proprio perché l'altro ci è incredibilmente vicino. L'ecologia ha a che fare con l'intimità<sup>41</sup>.

L'intimità di cui parla Morton, però, non è solo quella con con altre forme di vita che sono dentro il nostro corpo, sotto la nostra pelle, ma è anche, e in modo radicale, intimità con il non-umano, vale a dire con “oggetti” – si pensi al plutonio o anche solo alla apparente banalità della vita media di una bottiglia di plastica – che, per la loro estrema vicinanza, ci rendono intimi alla nostra morte, così come ci rendono intimi al nostro futuro. Gli “iperoggetti”, come il *global warming*, sono infatti tossici e appartengono già al nostro futuro (essendo massicciamente distribuiti nel tempo e in un tempo geologico che ci esclude sia come individui sia come specie in quanto tale).

Se è venuto meno il mondo (neolitico), poiché è venuto meno lo “sfondo” di una Natura ciclica e stabile, «quel che resta senza un mondo è l'intimità»<sup>42</sup>.

Perché è interessante per il nostro discorso questo ampliamento e radicalizzazione bio-ecologica della pulsione simbiotica? La risposta è, in sintesi, la seguente: tale ampliamento disvela un inaspettato contravveleno sia rispetto all'intensità del *global warming*, sia rispetto a quella del *global (post)media warming*. Insomma, disvela una pulsione raffreddante che potrebbe indicarci una possibile strada di uscita dai pericoli del riscaldamento globale (in tutti i sensi).

Vediamo come.

Secondo Morton tutti gli “oggetti” (una pietra, un fiore, una barra di plutonio, la “specie umana”, una bottiglia di plastica, il capitalismo neo-liberale, un'idea che mi frulla nella testa, il “riscaldamento globale”, un individuo umano ecc...) sono “inconsistenti” e ciò significa che i loro confini sono “fluttuanti” e *fuzzy* e che, quindi, sono (paradossalmente) *meno* della somma delle loro parti. Insomma sono dei giocattoli (*toys*), cui manca sempre un pezzo, quindi “incompleti” e perciò “inconsistenti”<sup>43</sup>. E con i giocattoli bisogna giocare, egli sostiene, anche e soprattutto per mostrare la loro inconsistenza e gödeliana incompletezza. E imparare a giocare significa imparare a *sub-scendere* nelle e alle moltitudini che sono dentro le cose e che sono *più* delle cose di cui sono “parti”. Noi, in quanto esseri umani, siamo ecosistemi di non-umani e le “parti” che compongono il nostro corpo sono “in fase” con processi molto più vasti e complessi di quel fragile “tutto” che esso ci appare. Noi siamo, quindi, *meno* degli oggetti che sono “parti” del nostro essere, poiché il “tutto” è sempre “meno” delle sue parti, sostiene Morton (e non “più” delle sue parti secondo il paradigma metafisico “olistico” ancora imperante, paradigma che è molto difficile da applicare fuori l'ambito geometrico e “gestaltico”). E ciò rivela il nostro *co-esistere* con una moltitudine di non-umani, che ci infestano e ci assillano e da cui non possiamo liberarci, ma in cui già *sub-scendiamo*.

---

<sup>41</sup> M. Morton, *Iperoggetti*, cit., p. 181.

<sup>42</sup> Ivi, p. 163.

<sup>43</sup> «La coesistenza ecologica è con i fantasmi, gli estranei e gli spettri precisamente in ragione della realtà, non a dispetto di essa. La coesistenza delle cose [...] si fonda su ciò che chiamo *zoppia (lameness)*. [...] La ragione fondamentale della *zoppia* ha a che fare con una speciale proprietà di ogni entità data, e che è particolarmente visibile nel caso degli iperoggetti. Un oggetto non è in grado di coincidere con il suo apparire ad un altro oggetto, e non importa quanto accurato sia il suo apparire ad esso. C'è quindi una *zoppia* in ogni oggetto, una *zoppia* che costituisce il vero essere dell'oggetto in quanto tale. Per esistere, un oggetto non deve essere in grado di coincidere con se stesso totalmente» (T. Morton, *Iperoggetti*, cit., p. 252; traduzione mia che si discosta da quella, un po' diversa, proposta da Vincenzo Santarcangelo).

In modo volutamente provocatorio rispetto al prevalente moralismo praticato da troppi “ambientalisti”, Morton, mostrando indirettamente come le sue argomentazioni siano innanzitutto eco-ontologiche, rivaluta il “consumismo”, concependolo come un sintomo di una “inconscia” consapevolezza ecologica (*ecological awareness*). Il consumismo che ci spinge a desiderare gli oggetti-merce, al di là del loro valore d’uso, è indice di una “ingiunzione” ad agire, è un sintomo di “direttive” (a comportarsi in un certo modo) che ci provengono dagli oggetti<sup>44</sup>. L’impulso consumistico a non riuscire a fare a meno di una indefinita moltitudine di oggetti nasconde una verità ecologica inclusa e nascosta in quella psico-economica.

Il consumismo è un problema perché sconvolge l’idea mesopotamica che noi deliberatamente imponiamo il nostro volere alle cose – scrive Morton –. La priorità del desiderio suggerisce che noi seguiamo direttive emanate dai pensieri e dalle bottiglie di Coca piuttosto che “aver bisogno” di loro deliberatamente e ragionevolmente. C’è una paura di passività colorata da una paura del narcisismo. [...] *Il lato b del consumismo è un segnale che ci sono altri esseri*. Piuttosto che esserne consapevole, mi adatto ad essi “passivamente” dal momento che essi spargono direttive tutto intorno: io mi *acclimatizzo* a loro. Ciò confligge con l’idea che la mia mente sia “dentro” la mia testa e che sia mia e che sia la Decidente<sup>45</sup>.

L’esperienza del consumismo è, quindi, duplice. Da un lato è il prodotto del capitalismo dei consumi e, quindi, del tutto interna a esso – fatto di cui Morton è perfettamente consapevole. Dall’altro lato egli, descrivendocela come esperienza dell’impossibilità di staccarci da oggetti che ci assillano, che ci scocciano, che ci annoiano per la loro insistenza e la difficoltà di scacciarli via, la intende come un sintomo di una (inconscia) consapevolezza ecologica. Ecco che ritroviamo, in una luce differente e un po’ sinistra, la centralità della questione della *noia*, dell’*ennui* baudelairiana:

è come se stessi gustando qualcosa di familiare eppure leggermente disgustoso, come se io trovassi, dopo averla portata alla bocca, che la mia bibita preferita avesse uno strato di muffa in superficie. Sono come stimolato dalla ripetizione stessa: stimolato dalla noia. Un’altra parola per questa esperienza è il termine familiare baudelairiano *ennui*. L’*ennui* è il sine qua non dell’esperienza consumistica. Io sono stimolato dalla noia di essere costantemente stimolato. [...] Con la noia, io mi trovo circondato e in effetti penetrato da entità che non riesco a scrollarmi da dosso. Quando cerco di farlo con una di esse, un’altra si attacca, o trovo che un’altra si è già attaccata, o trovo che il tentativo stesso di scrollarmele di dosso rafforza la presa delle loro ventose. Non è forse questa la quintessenza della consapevolezza ecologica, vale a dire il sentire abietto di essere circondato e penetrato da altre entità quali i batteri nello stomaco, i parassiti, i mitocondri – per non menzionare gli altri umani, i lemuri e la schiuma marina?<sup>46</sup>

Ciò che ci dice Morton non è che dobbiamo *deciderci* a un qualche comportamento “ecologico”, in base a una morale del dovere, ma che noi già (da sempre) siamo circondati e penetrati da entità che condizionano la nostra vita – sia nel senso che la rendono possibile, sia nel senso che potrebbero renderla impossibile. La fine dell’epoca neolitica, comporta, accanto all’intersezione della storia umana con iperoggetti come il “riscaldamento globale”, anche il disvelamento delle condizioni stesse della vita e dell’esistenza della *Humankind*, della *specie umana*. Non si tratta di adottare una “morale” ecologica ma di renderci consapevoli di quanto la nostra vita di specie non possa essere compresa se non attraverso il paradigma della “coesistenza” e della

<sup>44</sup> Morton non nasconde, in relazione a tale nozione, il suo debito intellettuale nei confronti di Alphonso Lingis, di cui vedasi fondamentalmente *The Imperative*, Indiana University Press, Bloomington 1998.

<sup>45</sup> T. Morton, *Dark Ecology*, cit., p. 123.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 123-125.

“solidarietà” con il *non-umano*, per quanto ciò possa risultare inquietante<sup>47</sup>. Insomma, non è che noi “dobbiamo” sub-scendere ma è che noi *siamo* – come qualsiasi altro “oggetto” – entità sub-scendenti, vale a dire ontologicamente “inconsistenti” e dai confini incerti e frastagliati.

La subscendenza assicura – egli sostiene – che gli oggetti ci incontrino come se ci influenzassero dall'interno dei nostri confini sfocati e irregolari e eseguendo le loro operazioni da un luogo intimo. Significa, quindi, che noi umani non siamo davvero mostri negazionisti nichilisti, ma entità camaleontiche che sono sensibili ai colori, alla superficie, alle onde sonore – così il tessuto della parte posteriore del mio occhio viene palpato da onde elettromagnetiche che schizzano da un rivestimento di ossido di ittrio eccitato all'interno di un display LCD o da un tubo a raggi catodici. Vedo il rosso perché le onde dell'ittrio mi schizzano addosso. Poiché non sono un intero rigidamente limitato, ma un intero frastagliato subscendente, posso ondeggiare insieme a questo rossore per un momento<sup>48</sup>.

La specie umana (*humankind*) forma quindi un intero subscendente<sup>49</sup>.

Mettiamo ora a confronto il paradigma della subscendenza con quello opposto grazie al quale la metafisica occidentale ha potuto giustificare il *movimento* dello Spirito; mi riferisco, ovviamente, al paradigma della *trascendenza*.

La prima conseguenza di tale confronto è la seguente: ciò che nella storia della metafisica occidentale (legata indissolubilmente all'epoca neolitica) era considerato come il *prodotto finale* e, al contempo, l'*utilizzatore finale* della trascendenza, vale a dire l'*Intelletto*, il *Nous*, l'*Io-spirito*, concepito come l'essere più ricco e completo, nella prospettiva della sub-scendenza dovrebbe essere inteso piuttosto come l'essere più povero, vuoto e, paradossalmente, debole. Per Morton – che cita in questo caso Ray Brassier<sup>50</sup> – l'intelletto «è un organo dell'estinzione»<sup>51</sup>. Se interpretiamo correttamente, egli non intende negare il valore dell'attività dell'intelletto, ma ritiene che il “puro intelletto”, quel che egli aristotelicamente chiama la *Easy Think Substance* (la pura, e semplice, sostanza pensante), non sia che il prodotto “agrilogistico” della rigida e metafisica separazione tra la sostanza e i suoi attributi, fino a sostenere che l'intelletto (e il filosofo che a tratti era in grado di imitarne la vita) debba spogliarsi di qualsiasi qualità aggiuntiva. Quando questo assunto metafisico agrilogistico in epoca “moderna” è divenuto davvero *ab-solutus*<sup>52</sup> – staccandosi, potremmo dire, da tutti quei legami con l'eterogeneo con cui aveva convissuto tra l'età antica e quella rinascimentale, complice la filosofia stoica e, soprattutto, quella neoplatonica – il movimento auto-sacrificale dell'intelletto si è trasformato in un vero e proprio meccanismo auto-immune, quindi auto-distruttivo e depressivo<sup>53</sup>.

È una tesi questa quasi sovrapponibile a quella sostenuta con estremo rigore e gusto del paradosso anche da Reza Negarestani in uno dei suoi più strani e inquietanti saggi – dedicato alla comparazione tra la tortura etrusca del legamento di un corpo vivente e di un cadavere, da un lato, e il movimento dell'*aphairesis* (astrazione) teorizzato da Aristotele<sup>54</sup>. L'intelletto può *essere* solo “essendo-*meno*”, sostiene Negarestani, cioè che esso è in grado di essere qualcosa solo attraverso un continuo movimento di sottrazione-abbandono delle sue proprietà-qualità-

---

<sup>47</sup> Morton, in più di un libro, delinea una acuta interpretazione della questione dell'*inquietante* e dello *spaesante* nella letteratura gotica a partire dall'Ottocento. Vedasi il suo *Ecology without Nature. Rethinking environmental Aesthetics*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London (England) 2007, in particolare il capitolo secondo, pp. 79-139.

<sup>48</sup> Id., *Humankind. Solidarity with Nonhuman People*, Verso, London – New York 2017, p. 112 (trad. nostra).

<sup>49</sup> Ivi, p. 113.

<sup>50</sup> Cfr. R. Brassier, *Nihil Unbound. Enlightenment and Extinction*, Palgrave MacMillan, New York 2007.

<sup>51</sup> T. Morton, *Dark Ecology*, cit., p. 140.

<sup>52</sup> Cfr. B. Latour, *Non siamo stati moderni*, trad. it. di G. Lagomarsino, elèuthera, Milano 2009.

<sup>53</sup> T. Morton, *Dark Ecology*, cit. p. 140.

<sup>54</sup> R. Negarestani, *La sposa cadavere. Pensando con la Nigredo*, trad. it. di V. Cuomo, in *Sottosuoli*, Annuario Kaiak n. 1, a cura di G. Brindisi, V. Cuomo, E. de Conciliis, Mimesis, Milano 2016, pp. 167-191.

attributi. Può farlo solo sperimentando la morte restando in vita; cioè solo sperimentando la continua perdita delle sue proprietà sensibili, per essere, essendo-*meno*, cioè necrotizzando, come egli scrive. Ne consegue che la massima vita del *Nous* si identifichi con la massima povertà di una morte che continua a vivere.

[...] Il Divino deve essere spogliato di ogni suo attributo (appartenenza) attraverso *l'aphairesis* – argomenta Negarestani –, una procedura che elimina tutto ciò che è estraneo e negativamente contribuisce a tutto ciò che rimane, diminuendo essa stessa progressivamente (e diventando sublime). Qui l'astrazione concettuale dell'*aphairesis* ritorna al modello sottrattivo di Aristotele, contenuto nel suo frammento sulla tortura etrusca: l'accoppiamento dell'anima con il corpo in quanto appartenenza (*belonging*) è necessario per perdere l'appartenenza e dirigersi verso l'essere in quanto essere. Questo, l'essere in quanto essere, è dato come il genere dell'essere che persiste e rimane al di sotto di qualsiasi condizione o ambiente composto da qualsiasi altro ente. In altre parole, l'essere in quanto essere è ciò che continua a restare dopo che ogni appartenenza (*belonging*) è persa, rimossa e tolta. Questo è ciò che fa dell'*aphairesis* la procedura fondamentale nella rivelazione o esposizione dell'Uno, impiegata dalla maggior parte dei neoplatonici, quali Plotino e Proclo.

Sia le formulazioni di Aristotele che quelle di Plotino relative all'*aphairesis* sono fondate su una precondizione, che può essere sintetizzata nell'espressione *conservazione dopo la sottrazione* [...] <sup>55</sup>.

Il *Nous* appare così, strutturalmente, *meno* della somma delle sue parti, per tornare al lessico di Morton. Ciò non significa affatto – né per Negarestani né per Morton – negare la realtà e il valore dell'attività “astraente” del *Nous*, magari in nome di un melenso vitalismo sensualistico. Niente affatto. Entrambi, al di là dei differenti approcci, sono convinti non solo della fondamentale importanza della scienza e della tecnologia per la ricerca filosofica, ma del fatto che, per dirla di nuovo con Morton, ogni oggetto oscilla ontologicamente non solo tra l'apparire (sensualmente<sup>56</sup>) agli altri oggetti e il “ritrarsi” da essi (per apparire, ritraendosi, ad altri oggetti), ma tra morte e vita, in un inestricabile gioco, di ritenzione e intensificazione ontologica, potremmo dire. E ciò ha anche, ovviamente, un significato “energetico”, ragion per cui gli oggetti oscillano ontologicamente tra due morti, quella inclusa nel movimento di *replicazione* dell'oggetto (come accade nella replicazione genetica), che implica una perdita di energia e quella che assume la forma della *dissoluzione* fisica, prodotta da un'intensificazione energetica. Potremmo anche dire che ciascun oggetto (quindi anche i “soggetti umani”, secondo il paradigma dell'*object oriented ontology*) oscilla strutturalmente tra una morte per *freddo* e una morte per *caldo*, tra una morte per minimizzazione energetica e un'altra per intensificazione energetica<sup>57</sup>. L'oggetto muore, quindi, o per *freddo*, quindi perdendo energia, ma rendendo possibile la sopravvivenza della propria replica-modello; oppure l'oggetto muore per *caldo*, a causa dell'intensificazione della propria vita fisica. Per dirla nei termini di Negarestani, le cose muoiono o per astrazione idealizzante (l'essere in quanto *essere-meno*) oppure andando fuori di sé – e rifluendo nell'ambiente – per sovrabbondanza di appartenenze.

Leggiamo a tal proposito questo passo di Morton:

I modelli minimizzano la capacità di trasmissione dell'energia perché, come indica Freud, la finalità della vita è la morte. La morte – energia dissipata – è ciò verso cui i replicanti tendono, in una danza che Schopenhauer potrebbe aver riconosciuto. I modelli sono ciò che essi si prefiggono. I modelli, in un senso, sono pulsione di morte, e la bellezza è morte, un pensiero comune agli esteti decadenti denigrati da ogni parte per il loro rifiuto di credere nel progresso e nella giovane cultura dell'affermazione e del

<sup>55</sup> Ivi, p. 174-175.

<sup>56</sup> Vedi G. Harman, *The Quadruple Object*, Winchester – Washington 2011; Id., *Object-Oriented Ontology. A new Theory of Everything*, Penguin - Pelican Book 2018.

<sup>57</sup> Vedi T. Garcia, *La vie intense. Une obsession moderne*, Éditions Autrement, Paris 2016; cfr. la mia recensione al libro nel presente numero di Kaiak: <http://www.kaiak-pj.it/images/PDF/rivista/kaiak-5-caldo-freddo/Garcia.pdf>.



“fallo!”. I modelli durano più a lungo delle forme di vita che da essi si originano [...]. Non si dà alcun riposo finale: il modello è sempre eccessivo. La vita è un ambiguo e spettrale “non morto” tremolio tra due tipi di morte: la macchinazione della pulsione di morte e la dissoluzione degli oggetti fisici<sup>58</sup>.

Ogni cosa, quindi, esiste nella continua oscillazione tra due tipi di morte: una morte per “dissipazione” e una morte per “intensificazione”, potremmo dire: una morte prodotta da una pulsione alla riduzione della cosa al suo *pattern* e un'altra prodotta da una pulsione alla intensificazione proliferante del modello nel semplice *apparire* (forse come una stella che muore?).

La caratteristica ontologica della sub-scendenza, tuttavia, come abbiamo già intuito, sembra dirci qualcosa di più rispetto a tali due pulsioni di morte. Infatti essa è, per così dire, una caratteristica generale degli oggetti che si sottrae alla tensione tra la vita e la morte o a quella tra le due morti. Vi si sottrae in quanto non è contraddetta né dalla vita né dalla morte e, potremmo aggiungere, né dal caldo né dal freddo assoluti (quindi mortali). La subscendenza, infatti, come abbiamo visto, ha a che fare con la questione della *simbiosi*. E quest'ultima ha a che fare, anche questo lo abbiamo più che intuito, con una situazione di temperatura media, con una situazione di “tepure” psico-fisico che, tuttavia, se confrontato con il surriscaldamento climatico-mediale in cui viviamo, appare come un raffreddamento delle tensioni e delle intensità. Raffreddamento che, per quanto argomentato fino a ora, mostra un doppio e contemporaneo aspetto: da un lato apertura endo-simbiotica alle molteplici entità (anche pericolose) che ci assillano dall'interno (oltre che dall'esterno) del nostro corpo, il nostro essere subscendenti ci rivela che la strada della convinta abiezione e della camaleontica contaminazione è ciò che paradossalmente ci rende più (consapevolmente) umani, poiché (più consapevolmente) co-esistenti con il non-umano; dall'altro lato, se concepiamo la subscendenza anche come una caratteristica ontologica rivelativa delle ragioni profonde del nostro rapporto con gli ambienti mediali, allora essa ci dà la possibilità di dare un senso (anche) positivo, perché raffreddante, al nostro simbiotico accasarci nei nostri dispositivi mediali.

---

<sup>58</sup> T. Morton, *Dark Ecology*, cit., p. 97.