

CORPO E AZIONE POLITICA. UNA RIFLESSIONE FILOSOFICO-POLITICA TRA GLI SPAZI URBANI E GLI SPAZI DIGITALI.

DOI: 10.7413/18281567254

di Alessandra Micol Caprioli

Università degli Studi Insubria, Varese e Como

Body and political action. A philosophical-political reflection between urban and digital spaces.

Abstract

This contribution aims to reflect on the concept of political action, which seems to be altered as it is applied not only to urban spaces, but also to digital ones. In particular, this speculative path is developed by paying particular attention to the role occupied by a specific element, sometimes neglected and sometimes highlighted, within theories of political action: the body. In fact, starting from the observations offered by Hannah Arendt on political action and the philosophical-political debates that have emerged around her considerations, the category of plurality is compared to the possibility of including a corporeal dimension into the action, to be subsequently employed as a peculiar key to try to understand whether or not the digital world can establish a new space of politics.

Keywords: Political action, body, e-democracy, political spaces, participation.

Introduzione

Le innovazioni introdotte dalla quarta rivoluzione industriale¹ riportano al centro dei dibattiti filosofico-politici il tema della democrazia diretta², poiché le attuali potenzialità del digitale sembrano poter ricongiungere la sovranità e la *governance*, attraverso l'implementazione delle risorse finalizzate a realizzare l'ipotesi "fantascientifica che ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto a un cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone"³, immaginata da N. Bobbio oltre quarant'anni fa. L'idea di *e-democracy*⁴, termine con il quale si indica più generalmente l'utilizzo o la sperimentazione delle tecnologie telematiche per estendere, a livello locale, nazionale o sovranazionale, e in qualsiasi ambito, la partecipazione politica dei cittadini da parte delle istituzioni, si presta dunque a essere declinata nella forma dell'*electronic direct democracy*, che avanza la proposta di realizzare l'*agorà* digitale. Queste visioni riportano dunque al

¹ Con l'espressione di quarta rivoluzione industriale si intende fornire una precisa denominazione ai profondi cambiamenti, introdotti in ogni ambito della vita umana, causati dalla fusione delle tecnologie con il mondo fisico e biologico. Le principali peculiarità della quarta rivoluzione industriale sono individuate nella sua velocità esponenziale, e non lineare, che invece caratterizza le rivoluzioni precedenti, nella sua portata e intensità, poiché non incide soltanto sul "che cosa" fare, in termini strettamente economici e sociali, ma anche sul "chi" siamo, coinvolgendo perciò la condizione umana nella interezza, e anche nel suo impatto sui sistemi, considerando la sua capacità di trasformare intere società, paesi, aziende, settori. Cfr. K. Schwab, *The Fourth Industrial Revolution*, Penguin Books, London 2016, pp. 8-12.

² Il cui innegabile fascino, determinato essenzialmente dall'ideale democratico puro della coincidenza tra i governati e i governanti, realizzato dalle poche migliaia di cittadini dell'Atene del V e IV secolo a.C., non trova un'applicazione pratica nello Stato moderno, costituito da decine o centinaia di milioni di individui. Cfr. J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, M. Prospero (a cura di), Editori Riuniti, Roma 1997, p. 69.

³ N. Bobbio, «Democrazia rappresentativa democrazia diretta», in G. Quazza (a cura di), *Democrazia e partecipazione*, Stampatori, Torino 1978, p. 34.

⁴ Nella contemporaneità si può riconoscere con chiarezza una larga diffusione del concetto di democrazia digitale in occasione delle elezioni presidenziali statunitensi del 1992, che vedono confrontarsi tre candidati: il Presidente uscente repubblicano, George Bush, il democratico Bill Clinton, a cui andrà la vittoria, e l'indipendente Ross Perot, imprenditore attivo da decenni nel settore dei servizi di telecomunicazione. È proprio Ross Perot, che ottiene il 18,0% dei consensi, ad attirare la curiosità dell'elettorato e dei grandi mezzi di comunicazione, tra cui il "New York Times", che il 6 giugno 1992 gli dedica un lungo articolo in prima pagina, sulla sua vaga proposta di costruire una rete in grado di connettere milioni di televisori interattivi a un elaboratore governativo centrale, attraverso la quale i cittadini avrebbero potuto inviare le loro opinioni a seguito di alcune trasmissioni, in una specifica ora dedicata e su un dato tema. L'idea di coinvolgere direttamente i cittadini nelle decisioni politiche attraverso le tecnologie si afferma in Europa circa quindici anni più tardi, con l'esperienza del Partito Pirata svedese, replicata in Germania, nonché con le sperimentazioni islandesi ed estoni, che certamente divergono tra loro per i contenuti e, in generale, dalla visione di Perot, ma ne condividono gli strumenti, nella convinzione che l'informatica possa consentire agli elettori di esprimere la propria volontà senza il filtro delle interpretazioni da parte dei rappresentanti. Cfr. F. Pallante, *Contro la democrazia diretta*, Einaudi, Torino 2020, pp. 66-70.

centro delle indagini i dilemmi che ruotano attorno ai margini dell'azione politica, in rapporto alla partecipazione politica e alla democrazia.

L'obiettivo del contributo è di affrontare questi argomenti, che interessano tanto i tradizionali spazi della politica, quanto quelli nuovi del digitale, mettendo in evidenza il ruolo assunto da un preciso elemento, talvolta obliato talaltra posto invece in risalto, all'interno delle teorie sull'azione politica: il corpo. A questo proposito, si rende innanzitutto necessario chiarire il termine di partecipazione, in particolare di partecipazione politica, nonché il quadro teorico attraverso il quale si intende il termine democrazia, da cui si elabora il concetto di azione politica, che trova nel pensiero di H. Arendt il suo principale referente. Nello specifico, la questione della corporeità si confronta con la categoria arendtiana di pluralità, a fondamento della struttura dell'azione politica, ricostruendo il dibattito filosofico-politico emerso attorno a questi concetti, al fine di riconsiderare il ruolo del corpo entro gli spazi della politica, da utilizzare in seguito come una peculiare chiave di lettura per riflettere sul digitale.

1. Partecipazione e democrazia. Alcune precisazioni terminologiche

In via preliminare, occorre sottolineare la componente strettamente relazionale che sottende al senso della partecipazione che, tanto nell'uso politico quanto in quello comune, esprime l'essere parte di un organismo, di un gruppo, di una comunità e di aderire a una determinata azione⁵, da cui spesso deriva anche la condivisione, a livello collettivo, di un medesimo stato d'animo. In altri termini, "il partecipare diventa così un con-partecipare e un con-sentire. Inoltre, attiene a un'azione che esprime un'appartenenza: si partecipa perché si fa parte, si è parte. In quanto tale, implica una relazione tra le parti e il tutto"⁶. Questa appartenenza consta precisamente sia del sentirsi parte di una collettività, che si vuole concorrere a governare, sia del prendere parte, in qualche misura, al suo governo, attuabile solo quando gli individui, singoli o associati, sono titolari, o aspirano a esserlo, di diritti che attribuiscono una quota del potere di produrre le decisioni riguardanti l'intera collettività. Dunque, anche la partecipazione politica, che sia intesa in senso strumentale, ossia secondo la funzione di

⁵ Cfr. M. Cotta, *Il concetto di partecipazione politica: linee di un inquadramento teorico*, in «Rivista Italiana di Scienza Politica», II (1979), p. 203.

⁶ F. Raniolo, *La partecipazione politica*, Il Mulino, Roma-Bari 2002, p. 13.

proteggere gli interessi dei cittadini dalle interferenze di altri, oppure come fine in sé, cioè come una virtù civica, un valore eccedente, rispetto a qualsiasi scopo, si fonda sulla medesima struttura relazionale della condivisione e del riconoscimento del simile tra i simili. Questo aspetto intrinseco della partecipazione politica non può che riprendere una delle radici proprie della democrazia, individuabile nel principio di isonomia, che caratterizza la particolare esperienza politica della *polis* nell'antichità, attraverso il quale a ogni cittadino è consentito esprimere le proprie opinioni. Si tratta di un preciso ideale di uguaglianza che necessariamente dev'essere fissato sullo sfondo di qualsiasi riflessione riferita alla democrazia, che infatti Arendt riprende e sviluppa in più occasioni. Ai fini del discorso, ci si limita a menzionare brevemente una parte delle analisi arendtiane che collegano l'affermarsi dell'isonomia al concetto di *doxa*. Arendt evidenzia infatti che per Socrate e i suoi concittadini, il termine rimanda alla formulazione discorsiva del *dokei moi*, di ciò che “mi pare”, che riguarda la comprensione del mondo così come “si apre a me”, irriducibile alla fantasia soggettiva o al puro arbitrio. Malgrado tutte le differenze tra gli uomini e le loro posizioni, la cifra dell'uguaglianza sarebbe dunque garantita proprio dalla “medesimezza” del mondo, dal fatto di aprirsi a ognuno, come una dimensione condivisa dell'essere comune a tutti⁸. Considerando inoltre le sfumature di significato della *doxa*, non soltanto “opinione”, ma anche “splendore” e “fama”, le analisi arendtiane giungono a evidenziare che, per i Greci, sostenere un'opinione in campo politico significa possedere innanzitutto il privilegio e la capacità di essere visti e sentiti dagli altri, quindi di esporsi, di mostrarsi⁹. Di conseguenza, la virtù più rilevante dell'uomo politico dovrebbe consistere nell'attitudine di comprendere “la maggiore varietà di realtà”¹⁰, per come si dischiudono attraverso le diverse opinioni: questa abilità si realizza precisamente con la comunicazione tra gli esseri umani, che rende evidente l'essere-in comune del mondo¹¹.

⁷ H. Arendt, *Socrate*, I. Possenti (a cura di), Raffaello Cortina, Milano 2015, p. 34.

⁸ Ivi, p. 39.

⁹ Cfr. Ivi, p. 34.

¹⁰ Cfr. Ivi, p. 35.

¹¹ Cfr. H. Arendt, *Socrate*, op. cit., pp. 34-38. La medesima concezione è ripresa e ulteriormente chiarita anche in H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, S. Finzi (tr. it a cura di), Bompiani, Milano 2017, pp. 80-81: “[...] il pubblico significa il mondo stesso, in quanto è comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno di noi vi occupa privatamente. Questo mondo, tuttavia, non si identifica con la terra o con la natura, come spazio limitato che fa da sfondo al movimento degli uomini e alle condizioni generali della vita organica. Esso è connesso, piuttosto, con l'elemento artificiale, il

In questo senso, si rende maggiormente chiara l'immagine della democrazia che restituisce il mondo greco, pensata semplicemente come una piazza o un'assemblea in cui i cittadini sono chiamati a partecipare alla vita politica. In questo modo, si recupera un preciso quadro teorico attorno al concetto di democrazia, che evoca un tipo di esperienza politica fondata innanzitutto sulla condivisione di uno spazio comune, di reciproca appartenenza, e sul piano orizzontale dell'interazione tra uguali, in grado di far risaltare l'ideale democratico più come uno schema, o una griglia di lettura, anteriore all'individuazione di una precisa forma di governo e a qualsiasi classificazione del linguaggio politico ordinario¹². A partire da questa impostazione, tanto anomala quanto originale, nonché per certi versi inattuale, le indagini condotte da Arendt, in cui la parola "democrazia" è infatti utilizzata soltanto in sporadici casi, tra i quali emerge l'espressione puntuale "democrazia partecipatoria"¹³, possono volgersi al recupero di un concetto quanto più puro di azione politica, slegato da qualsiasi preconetto o distinzione lessicale ambigua.

In questo senso, per riflettere sul politico, diventa possibile adoperare alcune categorie alternative, utilizzate in *Vita activa*, quali il concetto di "cominciamento", di "nascita", di "umano" per intendere il cittadino, unico attore iniziante, e di "pluralità", formulata attraverso un percorso speculativo che dalla questione della *doxa* giunge a riconoscerle un vero e proprio statuto ontologico.

Le seguenti analisi si concentrano dunque sulla pluralità, riconosciuta come la condizione umana più autentica, al fine di sondare la sua valenza politica nell'opera di Arendt, attraverso la quale si delinea una precisa struttura dell'azione politica adatta a interpretare il rapporto tra la partecipazione politica e la democrazia, che permette di porre a tema la questione della corporeità.

prodotto delle mani dell'uomo, come pure i rapporti tra coloro che abitano insieme il mondo fatto dall'uomo. Vivere insieme nel mondo significa essenzialmente che esiste un mondo di cose tra coloro che lo hanno in comune [...]; il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo".

¹² Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina, Milano 2019, pp. 11-28.

¹³ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, S. D'Amico (a cura di), Guanda, 1996, Milano 1996, pp. 23, 90.

2. Il corpo obliato

A questo proposito, può risultare utile ripercorrere brevemente alcuni passaggi-chiave attraverso i quali nell'opera *Vita activa*, Arendt presenta il concetto di pluralità, attorno al quale si ricostruisce un dibattito filosofico-politico volto a recuperare il ruolo del corpo.

2.1. Pluralità senza corpi

Com'è noto, le tre attività umane fondamentali individuate da Arendt per designare la *vita activa* sono quella lavorativa, riguardante lo sviluppo biologico del corpo umano, legato quindi alle necessità del processo vitale, quella dell'operare, che corrisponde alla dimensione non-naturale dell'esistenza umana, il cui frutto è il mondo artificiale delle cose distinto dall'ambiente naturale, e infine quella dell'agire, ossia l'unico tipo di azione propriamente detta in grado di porre "in rapporto diretto gli uomini senza la mediazione di cose materiali"¹⁴. Quest'ultima dimensione dell'attività si fonda sulla condizione umana della pluralità, riconosciuta come la *conditio sine qua non* e la *conditio per quam* di ogni vita politica¹⁵. In particolare, l'idea di azione politica si sviluppa attraverso un nesso teorico che lega il concetto primo di pluralità alle nozioni di nascita e di libertà. Per comprendere il rapporto tra questi termini, occorre riprendere la definizione di pluralità umana descritta attraverso il duplice carattere dell'eguaglianza e della distinzione, che esprimono al meglio la paradossale condizione di unicità propria di ogni essere umano. Infatti, se gli uomini non fossero uguali, non potrebbero né intendersi fra loro, né comprendere i propri predecessori, né fare progetti per il futuro, mentre se non fossero allo stesso tempo distinti¹⁶, non sarebbero in grado di sviluppare né l'azione né il discorso, dal momento in cui sarebbero sufficienti soltanto i segni e i suoni per comunicare le medesime necessità¹⁷. Accanto all'azione politica, contrassegnata in primo luogo dalla pluralità, emerge dunque il discorso, da intendere come due domini uniti nella composizione di un unico spazio politico che,

¹⁴ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 40.

¹⁵ Cfr. *Ibidem*.

¹⁶ Si sottolinea inoltre che Arendt specifica di impiegare il lemma "distinzione" al fine di esprimere la cifra della pluralità, ossia la capacità di distinguersi ed esprimere se stessi nell'uguaglianza, condivisa tra gli esseri viventi, in quanto maggiormente adeguato rispetto al termine "alterità", che rimanda piuttosto all'aspetto radicale contenuto dalla pluralità stessa, il quale, secondo la filosofia, è reperibile soltanto nella pura moltiplicazione degli oggetti inorganici. Cfr. Ivi, p. 194.

¹⁷ Cfr. Ivi, pp. 193-194.

come evidenziato, rappresenta massimamente l'essere insieme degli uomini e l'intreccio delle loro relazioni. L'unione tra l'azione e il discorso, diversamente da quanto avviene in altre tipologie di attività, è motivata dal fatto che se la prima non fosse accompagnata dal secondo, per Arendt si incorrerebbe nel rischio di attuare alcuni fenomeni di muta violenza, poiché la capacità umana di agire, soprattutto di concerto, sarebbe ridotta a un mero strumento per la difesa o per il perseguimento di un dato interesse, mentre se il secondo fosse isolato, non rappresenterebbe che un semplice mezzo di comunicazione, sostituibile dal linguaggio dei segni.

Una volta chiarita la definizione di pluralità e le sue componenti, anche il nesso tra i concetti di nascita e di libertà risulta più esplicito: l'azione è necessariamente connessa anche alla condizione umana della nascita, che racchiude in sé la possibilità di un nuovo inizio, di un cominciamento incondizionato, incluso nelle potenzialità dell'agente¹⁸ e, proprio in forza della capacità di generare l'inatteso, l'azione deve comprendere anche una cifra di libertà¹⁹, senza la quale non si realizzerebbe alcun agire propriamente detto.

Tornando all'oggetto principale delle analisi, le specifiche sopra menzionate potrebbero facilmente indurre a includere anche la dimensione corporea quale ultima fondamentale componente dell'azione politica, almeno nei termini di supporto della sua attuazione. Detto altrimenti, si tratterebbe di concepire una sorta di pluralità incarnata. Su questo punto, Arendt afferma che effettivamente l'azione e il discorso non possono che essere vincolati all'esistenza di un corpo vivo²⁰, ma devia da questa eventuale direzione speculativa nel momento in cui immagina l'azione politica nei termini di una seconda nascita dell'agente, che si libera dalla "nuda realtà della nostra apparenza fisica

¹⁸ Cfr. M. De Caro, *Azione*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 102-103.

¹⁹ Con riferimento all'esperienza politica originaria della *polis*, riprendendo il principio di isonomia e la categoria della pluralità, Arendt chiarifica così il concetto di libertà, caricandola di una connotazione essenzialmente politica, distante quindi dall'idea più metafisica e soggettivistica del libero arbitrio: "Né libertà né uguaglianza erano considerate qualità insite nella natura umana: entrambe esistevano non *physei*, ossia come date dalla natura e sviluppatasi per crescita spontanea, ma *nomos*, ossia come cose convenzionali e artificiali, prodotti dello sforzo umano e qualità del mondo fatto dagli uomini". H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, M. Magrini (tr. it a cura di), Edizioni Comunità, Milano 1983, p. 27. Secondo Arendt è dunque la politica a rendere i suoi attori liberi e uguali, come esplicitano anche le analisi contenute in A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, op. cit., pp. 41.

²⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, p. 201.

originale”²¹. Di conseguenza la teorica dell’azione prende anzi le distanze dalla dimensione più fisica dell’argomento, attraverso queste parole:

Discorso e azione rivelano questa unicità nella distinzione. Mediante essi, gli uomini *si distinguono* anziché essere meramente distinti; discorso e azione sono le modalità in cui gli esseri umani appaiono gli uni agli altri non come oggetti fisici, ma in quanto uomini. Questo apparire, in quanto è distinto dalla mera esistenza corporea, si fonda sull’iniziativa, un’iniziativa da cui nessun essere umano può astenersi senza perdere la sua umanità. Non è così per nessun’altra attività della *vita activa*²².

In altri termini, da una parte Arendt sembra riconoscere che “agendo e parlando, gli uomini mostrano chi sono, rilevano attivamente l’unicità della loro identità personale e fanno così la loro apparizione nel mondo umano”²³, ma dall’altra afferma che “le loro identità fisiche appaiono senza alcuna attività da parte loro nella forma unica del corpo e nel suono della voce”²⁴. In questo senso, nel tentativo di evitare qualsiasi deriva reificante nei confronti dell’essere umano, l’impostazione arendtiana separa nettamente il “chi è” qualcuno, svincolato quindi dalla corporeità, dal “che cosa”.

2.2. Le ragioni dell’oblio del corpo

Come mostrato dai più recenti studi sull’argomento condotti da E. Stimilli, nell’intento di riflettere in maniera innovativa sulla condizione umana, e precisamente di restituire l’autonomia all’azione, eliminando la contrapposizione filosofica tra la *vita activa* e la vita contemplativa, la descrizione arendtiana dell’operare e dell’agire poggia sulla distinzione aristotelica tra *poiēsis* e *praxis*, perciò anche sulla relativa definizione dei loro fini e dei loro mezzi²⁵. L’azione politica condivide pertanto

²¹ Ivi, p. 195.

²² Ivi, p. 194.

²³ Ivi, p. 197.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. E. Stimilli, *Filosofia dei mezzi. Per una nuova politica dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2023, pp. 45-60. “Il fine della produzione è altro dalla produzione stessa, mentre il fine dell’azione no: l’agire moralmente bene è un fine a se

la medesima dinamica auto-finalizzata della *praxis* e rappresenta un agire considerato soprattutto nelle sue forme più razionali, a scapito dell'indagine sui suoi mezzi, che finiscono anzi per essere del tutto neutralizzati. Il primo a essere escluso dalle fondamenta dell'azione, involupata dunque in una sorta di movimento autoreferenziale, è proprio il corpo. Dal punto di vista aristotelico, l'apparizione del corpo entro il dominio limitato dell'attività lavorativa è quindi immediatamente spiegata: si tratta essenzialmente del mero supporto dello sviluppo biologico, connesso alle necessità a cui è legato ogni individuo, rispetto alle quali, al contrario, l'ambito dell'azione politica è libero. In termini arendtiani, si tratta di tenere il “corpo del bisogno” e la relativa “questione sociale” fuori dall'orizzonte autenticamente politico²⁶.

In questo modo, si delinea un limite strutturale nel modo di concepire l'agire, dovuto appunto al suo appiattirsi sulla struttura tipica della *praxis*, il cui movimento autocentrato rischia di rivelare, di fatto, un vuoto dell'azione, proprio in quanto nettamente distinta dalla condizione materiale da cui è generata.

3. La dimensione corporea dell'azione politica

La concezione arendtiana dell'azione corrisponde dunque a un'attività senza corpo, ma il quadro teorico sopra ricostruito risulta utile per considerare la partecipazione politica nei termini dell'azione politica, rispetto alla quale si intende avanzare l'ipotesi di far emergere nella categoria della pluralità anche una dimensione corporea. Questa corrisponde a una delle tesi sulle quali si concentra J. Butler che, pur mantenendo salde le debite distinzioni e gli obiettivi teorici, apre un serrato confronto con la filosofia arendtiana, attraverso il quale tenta di dimostrare che, tra le caratteristiche dello spazio autenticamente politico *in-between*, configurato dagli esseri umani, è compresa anche una

stesso. Per questo pensiamo che Pericle e gli uomini come lui sono saggi, perché sono capaci di vedere ciò che è bene per loro e ciò che è bene per gli uomini in generale”. Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 1140b, 5-10.

²⁶ La contrapposizione tra la necessità e la libertà è centrale nelle analisi arendtiane in merito alla questione sociale, attorno alla quale si sviluppa il confronto tra le specificità che distinguono la Rivoluzione francese da quella americana, nonché i loro esiti. In questo quadro teorico, è necessario specificare che Arendt non mira a mettere tra parentesi il fatto che una parte costitutiva del vivente è anche “il corpo del bisogno”, ma nega che questo possa essere al centro della politica, orientata al perseguimento della “felicità pubblica”, esperibile a partire dalla pluralità. Secondo Arendt, in quanto il “corpo del bisogno” è comune a tutti, rappresenta infatti ciò che, al contrario della pluralità, rischia di unire gli individui in un solo corpo, con una sola voce: quella appunto dei poveri che, durante la Rivoluzione francese, si riversano nelle strade. Cfr. H. Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., pp. 61-63;

manifestazione di tipo fisico, da riconsiderare all'interno dell'azione politica stessa²⁷. L'intenzione che anima questo sforzo teorico consiste nel provare a dimostrare e avvalorare l'idea di una partecipazione politica, concettualizzata attraverso i tratti dell'azione arendtiana, che sia anche presenza fisica. L'operazione compiuta da Butler, che riporta dunque all'attenzione la sfera del "corpo del bisogno", solo in apparenza risulta una semplice ripresa della questione sociale: si tratta piuttosto di riconoscere l'esistenza corporea all'interno dello spazio politico, in quanto ciò che testimonia materialmente e attivamente la condizione umana²⁸, senza la quale qualsiasi considerazione sull'azione, in senso teoretico o politico, risulta inevitabilmente monca. In altri termini, si tratta di sciogliere la stretta contrapposizione tra la libertà e la necessità, che non lascia spazio alla questione della corporeità, per avanzare l'idea di una libertà incarnata²⁹. A questo proposito, Butler riflette sull'argomento evidenziando il carattere della performatività³⁰ dei corpi, ossia il potere di porre in essere determinati eventi, attraverso la loro gestualità, il loro movimento, la loro presenza fisica. In questo senso, la performatività rappresenterebbe istantaneamente un elemento fondamentale della partecipazione politica visibile, ossia dello strumento essenziale di "recupero", di *feedback*, di qualunque sistema politico che intende riconoscere e integrare le diverse modalità con cui i membri della collettività possono trasmettere ai governanti le loro preferenze e le loro istanze³¹. La partecipazione deve svilupparsi dunque anche attraverso l'apparizione dei corpi, con la loro capacità performativa e aggregante, che a livello collettivo si realizza attraverso il raduno dei cittadini,

²⁷ Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, op. cit., pp. 92-93.

²⁸ Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche. Corpi radunati e pluralità*, in «Rivista Filosofia politica», XXXV (2021), 1, pp. 91-92; Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, F. Zappino (tr. it. a cura di), Nottetempo, Milano 2017, pp. 115-126.

²⁹ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., pp. 77-78.

³⁰ Il concetto di performatività designa innanzitutto la caratteristica di quegli enunciati linguistici che, nel momento in cui sono espressi, pongono in essere determinati fenomeni, cioè fanno accadere una serie di eventi proprio come conseguenza dell'enunciazione. Un esempio sono le dichiarazioni di guerra da parte del presidente di uno Stato, oppure le parole che pronuncia un ufficiale di stato civile per unire in matrimonio due persone. Secondo Butler, la performatività non è soltanto linguistica, ma può consistere in una serie di richieste che possono esprimersi anche attraverso l'azione corporea, ossia attraverso la gestualità, il movimento, l'aggregazione, la persistenza, l'esposizione alla violenza. Cfr. Ivi, pp. 48-51, 122-123.

³¹ Una di queste modalità non può che rimandare direttamente allo strumento della protesta, che può essere riconosciuta come una particolare forma di partecipazione politica non convenzionale, qualora si realizzi come un'azione collettiva, carica di una valenza espressiva, simbolica dimostrativa, con il carattere strategico di avanzare determinate richieste, attirando attorno a sé l'attenzione pubblica e di esercitare un'influenza diretta sulla politica, fermo restando l'obiettivo di perturbare, senza innescare alcuna violenza. Cfr. F. Raniolo, *La partecipazione politica*, op. cit., pp. 77-78, 158-161.

uguali e distinti che, proprio in forza della pluralità che li contraddistingue, anche a livello ideologico, possono manifestare, persistere e condividere ciò che si accingono a delineare come l'unico spazio realmente pubblico. Questo spazio di apparizione, precisa Butler, non è di facile comprensione, dal momento in cui sembra poter emergere solo a condizione di un effettivo confronto intersoggettivo. La condizione *in-between* dell'azione politica è tuttavia immediatamente favorita dal fatto che

non siamo semplici fenomeni visivi per gli altri – anche le nostre voci devono essere recepite, cioè udite da qualcuno [...]. Nessun corpo instaura singolarmente lo spazio dell'apparizione perché quest'azione, questo esercizio performativo, accade solo 'tra' corpi, in uno spazio che costituisce il vuoto tra il mio corpo e quello dell'altro³².

In questo senso, la questione della corporeità non può dunque essere trascurata tra le dinamiche che, seppur per molti versi in modi intangibili, concorrono a tracciare gli spazi della politica³³. Se per Arendt l'unica possibilità per un'autentica azione politica consiste nell'interazione concreta tra una pluralità di attori, che lascia così manifestare la condizione umana nella sua pienezza, allora dev'essere presa in considerazione, in senso stretto, anche la dimensione spaziale, materiale, fisica, di tale azione. In altre parole, al fine di prendere parte alla vita pubblica, gli agenti devono potersi anche vedere, sentire, all'interno di una piazza, oppure di una sala, come peraltro originariamente prefigurato dalla particolare esperienza politica dell'*agorà*³⁴. È in questi termini che l'assemblea dei corpi, corroborando lo statuto della pluralità interattiva e non violenta, potrebbe esprimere quella che Cavarero, sulla scia della considerazioni di Butler³⁵ a proposito del pensiero arendtiano, si accinge a definire come una sorta di 'democrazia sorgiva': una "primavera del politico osservata nel suo

³² J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., p. 125.

³³ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 201.

³⁴ Cfr. A. Cavarero, *Piazze politiche*, op. cit., p. 95.

³⁵ "Assembramenti come questi agiscono come momenti incipienti o 'fuggevoli' di democrazia". J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., p. 36.

sgorgare, nella sua fase nascente, iniziale. Promettente anche se, nel seguito di questo stadio germinale, spesso deludente”³⁶.

Il recupero del corpo all’interno dello spazio della politica conduce dunque a interrogarsi su alcuni effetti della partecipazione politica visibile e a reinterpretare il senso stesso dello spazio pubblico.

4. Il potere della pluralità

La sfera della politica e la categoria della pluralità, rivisitate attraverso la chiave della corporeità, accostata agli ideali dell’uguaglianza, della distinzione e della prossimità, conducono a ripensare a un altro importante aspetto della filosofia arendtiana: il potere. Quest’ultimo non è un attributo individuale, ma una proprietà sempre appartenente a un gruppo, che continua a esistere finché rimane unico, perciò “corrisponde alla capacità umana non solo di agire ma di agire di concerto”³⁷. In quanto parte della struttura dell’azione politica e forte della sua intrinseca natura performativa, si tratta dunque di concepire il corpo, in particolare il riunirsi dei corpi, come un vettore di potere in grado di sovvertire la direzionalità della forza³⁸ e di incidere all’interno dello spazio pubblico. Attraverso questa peculiare interpretazione, che riconosce alla prossimità prospettata da Arendt anche l’aspetto fisico della presenza, le considerazioni sul potere possono essere chiarite sotto una nuova luce:

Il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, lo spazio potenziale dell’apparire fra uomini che agiscono e parlano³⁹.

E ancora

Il solo fattore materiale indispensabile alla generazione di potere è il vivere insieme delle persone. Solo dove gli uomini vivono in tale prossimità che le potenzialità dell’azione sono sempre presenti, il potere può restare con loro, e la fondazione di città,

³⁶ Ivi, p. 93.

³⁷ H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., 47.

³⁸ Cfr. J. Butler, *L’alleanza dei corpi*, p. 136.

³⁹ H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 218.

che come città-stato sono rimaste paradigmatiche per ogni organizzazione politica occidentale, è quindi il requisito materiale più importante perché vi sia potere. Ciò che tiene unite le persone dopo che il momento fuggevole dell'azione è trascorso [...] e ciò che, nello stesso tempo, le persone mantengono in vita stando insieme, è il potere. E chiunque, per qualsiasi ragione, si isola e non partecipa a questo essere-insieme perde potere e rimane impotente, per grande che sia la sua forza e per quanto valide le sue ragioni⁴⁰.

Allo stesso modo, acquista un maggiore rilievo anche la disponibilità dello spazio politico stesso, che accoglie il concerto delle azioni politiche. Detto altrimenti, i corpi riuniti, che si muovono e parlano insieme, configurano sì un dato luogo in quanto pubblico, ma allo stesso tempo, quest'ultimo è già dato, cioè dev'essere già riconosciuto a livello collettivo. I corpi possono infatti persistere e agire solo se godono di un supporto sociale e istituzionale, ma anche architettonico. La pluralità incarnata non prevede dunque solo il contatto fisico tra gli agenti, ma include anche l'aspetto più materiale dei luoghi del loro raduno, secondo una dinamica per la quale, mentre questi producono l'assemblea e il discorso pubblico, le azioni politiche contribuiscono a loro volta a produrre e riprodurre il carattere pubblico di tali spazi⁴¹.

Di conseguenza, l'azione umana dipende da molte forme di supporto materiale, consiste sempre in un'azione supportata: il movimento del corpo è infatti agevolato dagli oggetti inclusi nella costituzione dell'azione stessa, come la piazza, la sala, la strada, che, a loro volta, sono già permeati da un potere e attraversati da una fitta rete di relazioni. In questo senso, gli spazi urbani non fungono meramente da supporti materiali dall'azione tangibile, ma sono una parte integrante dell'azione stessa, della partecipazione visibile.

Tuttavia, “quando il potere è già nella piazza, ci vuole un gruppo di uomini preparati a questa eventualità che lo raccolga e ne assuma la responsabilità”⁴², fondamentale rispetto alle derive violente che hanno luogo nelle occasioni di raduno. In questi casi, il potere performativo della partecipazione

⁴⁰ Ivi, pp. 219-220.

⁴¹ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, pp. 115-126.

⁴² H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., p. 53.

politica risulta automaticamente annullato con l'impiego della forza e, con ciò, anche tutto quello che la manifestazione si prefiggeva di esprimere. Ancora una volta, la categoria della pluralità risulta infatti la più adeguata per individuare soltanto un certo tipo di riunione tra gli agenti, all'opposto da quello a cui dà vita la massa, nella quale il conglomerato indifferenziato degli individui si fonde in un unico corpo, eliminando qualsiasi cifra di unicità⁴³.

In considerazione di queste distinzioni, l'autentica sfida, a cui conduce questo percorso speculativo, coincide piuttosto con l'eventualità di considerare dei nuovi spazi della politica, tra i quali emerge il digitale, contrassegnato dall'interazione di agenti sempre più trasparenti e incorporei.

5. Riflessioni conclusive: azione politica, spazi privati e spazi digitali

Oggi l'arena virtuale, generata principalmente dai *social media* e dai *mass media*, assume un ruolo sempre più rilevante nell'organizzazione e nella gestione della manifestazione delle più disparate rivendicazioni politiche, tanto da prospettare la possibilità di un nuovo tipo di partecipazione politica, consentita dalla cosiddetta *electronic direct democracy*. Per il momento, però, come nota J. Butler, sembra che il raduno virtuale degli utenti e le narrazioni di cui si nutre abbiano ancora bisogno dell'apparizione performativa dei corpi in mezzo alla strada, affinché possa davvero esserci un evento, esattamente come, al contrario, le manifestazioni nei tradizionali luoghi di riunione necessitano dei *mass media* per poter estendere la propria portata⁴⁴. Anche in questo caso, quindi, la questione della corporeità rimane ancorata alle modalità dell'agire, ma qualora la presenza del corpo fosse del tutto esclusa, ci si può chiedere se si possa configurare ancora la partecipazione, intesa secondo la struttura più autentica dell'azione politica.

L'assenza della prossimità tra gli agenti che occupano uno spazio pubblico intuitivamente suggerisce di considerare l'utente come un individuo isolato, che accede a una sorta di *agorà* digitale, prodotta da un'infinita serie di enti, mossi per lo più da obiettivi che stentatamente rappresentano l'interesse pubblico. Nella rete, l'utente si muove dunque in solitudine, abilitato a esprimere le proprie opinioni, ma soltanto entro i margini stabiliti dai canali di accesso, e neppure sempre in maniera autonoma, direzionato da precisi percorsi di navigazione dominati dagli algoritmi, ossia in assenza delle

⁴³ E. Canetti, *Massa e potere*, F. Jesi (tr. it. a cura di), Adelphi, Milano 2016, pp. 17-19.

⁴⁴ Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, op. cit., pp. 264ss.

condizioni necessarie alla costituzione di uno spazio propriamente politico⁴⁵. In questo scenario, al corpo isolato non è infatti richiesto di mettere in pratica il suo potere performativo, pertanto esce di scena a tal punto che sembrano scomparire persino le sue mani, alla pari delle componenti *hardware* usate per la digitazione. Messa quindi tra parentesi una delle qualità fondamentali della pluralità, le forme di raggruppamento che talvolta sorgono temporaneamente proprio nella rete, dove sono destinate a permanere, difficilmente assomigliano al corpo unito della massa, poiché sostanzialmente mancano di una direzione univoca, dell'omologazione tra gli utenti, di un'anima concentrata e unificata da una precisa ideologia. Né pluralità, né massa, queste forme associative si comportano piuttosto come degli "sciame digitali", che si dissolvono con la stessa rapidità con cui si sono formati, incapaci di generare alcuna energia politica⁴⁶.

In questo senso, in assenza della pluralità incarnata e di uno spazio confacente alla prossimità degli agenti, l'intera struttura dell'azione politica, trasposta nella rete, non può che vacillare.

Di conseguenza, le condizioni che strutturano lo spazio digitale, malgrado le sue potenzialità e le sue promesse, sia dal punto di vista concettuale che da quello pratico, si addicono di più alla sfera del privato che a quella del pubblico, poiché precludono al singolo di prendere parte alle relazioni di cui si nutre la dimensione politica⁴⁷. Analogamente, l'utente non possiede alcun potere, non dà luogo a nessuna azione propriamente politica, ma può acquisire quella che, secondo un'altra nota categoria arendtiana, può essere intesa come potenza⁴⁸, cioè come una proprietà appunto intrinsecamente individuale che si sostanzia attraverso individui o altri oggetti, in questo caso per mezzo di Internet, ma che rimane comunque indipendente da questi ultimi.

⁴⁵ A questo proposito, anche solo attraverso una semplice consultazione di alcuni portali, come la Piattaforma Rousseau del Movimento 5 Stelle, che si sono proposti l'obiettivo di creare uno spazio politico digitale in grado di offrire al cittadino la possibilità di esprimersi direttamente su una serie di questioni di carattere pubblico, si evidenzia la mancanza di una dimensione realmente dialogica tra gli utenti, che neutralizza il senso stesso della partecipazione al *forum*, che si riduce nell'espressione di una sterile opinione autoreferenziale. Cfr. V. Tirloni, *Promesses et limites de la démocratie électronique : le cas des « 5 Etoiles » en Italie*, in «Cahiers de Narratologie», XXXII (2017), pp. 9-11.

⁴⁶ Cfr. B-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, F. Buongiorno (tr. it. a cura di), Nottetempo, Roma 2013, p. 25; Cfr. D. Palano, *Bubble democracy. La fine del pubblico e la nuova polarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2020, pp. 71-76.

⁴⁷ Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, op. cit., pp. 87ss.

⁴⁸ Cfr. H. Arendt, *Sulla violenza*, op. cit., p. 47-48.

In conclusione, in assenza della corporeità, l'azione politica non sembra potersi realizzare in senso compiuto all'interno degli spazio digitali. Di conseguenza, la partecipazione politica attiva e visibile, quale quella che si manifesta anche e soprattutto attraverso il raduno dei corpi negli spazi tradizionali convenzionali e non della politica, continua a rappresentare un elemento vitale a sostegno dell'ideale democratico, mentre il digitale, che strutturalmente impedisce il configurarsi di questo tipo di agire, difficilmente può essere definito un nuovo e autentico spazio della politica.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19



**AlboVersorio
Edizioni**

& AlboVersorio Edizioni
di Ass. NonsoloSophia
nonsolosophia@gmail.com

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.