

Questione antropologica e nuove tecnologie

di Giuseppe Mazza*

L'intellettuale collettivo si riappropria della produttività semiotica sottrattagli dai poteri del Territorio e dai circuiti dello Spettacolo. E se per l'uomo c'è mondo solo nella dimensione del significato, l'intellettuale collettivo, forgiando sistemi di segni, rifà il mondo. [...] Ecco gli intellettuali collettivi: spazi umani che incoraggiano le soggettività a singularizzarsi in modo continuo. Cantieri per la costruzione di macchine celibi. Schiere di nomadi spirituali in marcia sui viali e le strade di una città dei segni in divenire? Non è forse quello che segnalano i surrealisti senza averne i mezzi tecnici?¹.

Con una controversa citazione di un ancor più controverso Pierre Lévy introduco questa riflessione sull'intricato rapporto tra questione antropologica e nuove tecnologie. La trovo pertinente, in un'epoca che vive, accanto alla spinta prometeica di ripensare/rifare il mondo umano, l'indole della singolarità e l'istinto – celibatario, dice Lévy – della migrazione.

Techne e la coscienza del soggetto sembrano oggi plasmarsi a vicenda. Prima ancora dell'istanza morale, questo doppio processo coinvolge e provoca l'epistemologia dell'io umano, il suo lasciarsi dire – pur sempre in maniera inafferrabile – come processo che assorbe il proprio contesto, lo informa di sé, si umanizza umanizzando il mondo. La tecnica e le tecnologie diventano allora *uno spazio dell'uomo*, uno spazio umano in quanto popolato da uomini; non più un terreno vergine, un contesto inerte e un asettico luogo di scambio, bensì l'ambito – brulicante di vita – dell'umanità dell'uomo: un ambiente antropologicamente qualificato, nel senso più stretto.

1. Ambivalenze e “nuovi” collettivi

Se da una parte è vero che la “sfida” della globalità comunicativa apra nuovi orizzonti culturali e invochi nuove formule di collettività, dall'altra l'uomo sembra riscoprire – proprio in seno ad essa – dimensioni della relazionalità che gli sono da sempre proprie. Esse non “aumentano” la sua ricchezza antropologica, ma la chiamano in causa, la evocano.

È davvero la “nuova” tecnologia a inventare “nuove” socialità, nell'era del Web 2.0? Probabilmente no. Da un lato, infatti, essa si limita ad amplificare l'esperienza dell'uomo nel suo mondo, esaltando entrambi i termini in gioco – l'uomo e il mondo, appunto – ed enfatizzandone le occasioni d'incontro; dall'altro, appare chiaramente come l'interazione virtuale si distingua da altri tipi di interazione mediata non tanto per via dell'incremento quantitativo di relazioni possibili, quanto per il carattere plurale e sincronico della comunicazione implicata. Se questo approssima l'interazione virtuale a quella *face to face* propria di un gruppo sociale, non bisogna tuttavia dimenticare che – fatte salve le dovute eccezioni (es. le regole di *netiquette*, alcuni protocolli implicitamente condivisi, ecc.) – le relazioni mediate da computer risultano spesso anomiche e l'equalizzazione delle differenze di status che esse suppongono comporta assai di frequente instabilità, interazioni scarse (se non distorte) tra identità fittizie e ambiguità. La socialità – come è stato fatto notare – ne risulta ridotta, e questo in proporzione diretta alla povertà comunicativa dei legami².

In genere, più che di limite è opportuno parlare di *risorsa ambivalente*. Così, ad esempio, l'enorme versatilità di internet “si presta in egual misura a una partecipazione attiva e a un assorbimento passivo in un mondo ‘di stimoli narcisistico e autoreferenziale’”, sì da poter essere utilizzata “per rompere l'isolamento degli individui e dei gruppi oppure per intensificarlo”³. Non esiste una discriminante univoca nei processi di socializzazione virtuale: un'eventuale e presunta ipo-socialità potrebbe ribaltarsi nel suo opposto al semplice concorrere di determinati fattori catalizzanti. Che tra essi si venga a trovare, ad esempio, il fenomeno dell'anonimato in rete, potrebbe sembrare quanto mai paradossale. Proprio tale anonimato, tuttavia, rende talvolta possibile – come sembra documentare la nostra quotidiana esperienza di chat e di *social networking* – alti livelli di condivisione,

* Docente di Teologia Fondamentale e di Comunicazioni Sociali presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma.

l'abbattimento delle barriere emotive e la semplificazione (spesso estrema, ai limiti della banalizzazione) delle regole e dei contenuti dello stesso scambio comunicativo.

Tornerò a breve su questo punto. Prima, però, intenderei accennare alla rivoluzione degli spazi antropologici implicata tanto dall'avvento delle nuove tecnologie quanto dalle stesse aspettative eugenetiche che esse addensano attorno a un modello progettuale (e sovradimensionato) di umanità.

2. Verso un prototipo di “superumanità”: gli “spazi” antropologici e l’utopia di Lévy

Nei suoi studi su *L'intelligenza collettiva* e *Il virtuale* – prima ancora dell'esplosione del Web 2.0 – Lévy definiva uno spazio antropologico come “un sistema di prossimità (spazio) proprio del mondo umano (antropologico) e dunque dipendente dalle tecniche, dai significati, dal linguaggio, dalla cultura, dalle convenzioni, dalle rappresentazioni e dalle emozioni umane”⁴. Si tratta di uno spazio plastico, che nasce dall'interazione tra le persone e comprende i messaggi, le rappresentazioni, le persone stesse e la situazione del loro scambio. Ciascuno di noi vive in migliaia di spazi diversi, ciascuno con il proprio sistema di prossimità (temporale, affettivo, linguistico, ecc.). Essi strutturano la nostra interazione con gli eventi, e contemporaneamente vengono da essi strutturati.

Lévy riconosce quattro grandi spazi di significazione nella storia umana, ciascuno con una propria “frequenza” e una propria “velocità”: sono la Terra, il Territorio, lo Spazio delle merci e lo Spazio del sapere. Pu coesistendo sempre in forme ibride, i primi tre circoscrivono tutto intero lo spettro della storia umana, sino al tempo presente; il quarto, ancora parzialmente a venire, ne rappresenta l'evoluzione e il compimento.

Al nomadismo che identifica il forte carattere viscerale dei legami della Terra, il Territorio sostituisce la stanzialità della scrittura, il legame con un'entità territoriale, l'appartenenza e la proprietà. Lo Spazio delle merci completa entrambi, aggiungendovi le dinamiche del flusso e quelle, velocissime, dei movimenti di deterritorializzazione⁵.

La novità introdotta dall'era della virtualità è ciò che l'autore definisce “Spazio del sapere”. Lungi dall'essere oggetto di mera descrizione, esso si propone come *progetto*: a contraddistinguerlo non sono le logiche “cieche” dell'appartenenza etnica, nazionale o religiosa, ma la fluidità dell'apprendimento reciproco, l'ascolto, il legame sociale fondato sulla sinergia delle competenze e dell'immaginazione individuale; ad abitarlo è una sorta di prototipo ideale di “superumanità”, avveniristico nella propria effervescente “intelligenza collettiva”.

L'intellettuale collettivo, futuribile cittadino dello Spazio del sapere, costruisce e ricostruisce la propria identità per mezzo dei mondi virtuali che esplora e trasforma: anzi che esplora trasformando e trasforma esplorando, visto che “non c'è più separazione netta tra esplorazione e costruzione di un mondo virtuale”. L'individuo possiede tante identità quanti sono i corpi virtuali che impersona: in questo, “ridiventa nomade, rende plurale la propria identità, esplora mondi eterogenei, è egli stesso eterogeneo e multiplo, in divenire, pensante”⁶; diventa “una nube in movimento che lancia i suoi pseudopodi, distendendosi, ergendosi, incavandosi a seconda dei momenti e dei luoghi, secondo la geometria elastica di un piano di virtualità illimitato”⁷. Il suo è uno spazio-tempo metamorfico, emergente dal divenire collettivo, riconciliato con le coordinate soggettive, “locali”, esistenziali piuttosto che newtoniane⁸. I suoi sensi sono essi stessi “virtualizzati”, espansi e sovradimensionati, sdoppiati e rilocati oltre le barriere della spazialità e della temporalità classiche: alla presenza si sostituisce una quasi-presenza, al corpo personale un metaorganismo condiviso e tentacolare, all'io esterno l'io intimo “visibilizzato” e ricostruito in digitale.

3. Tra dentro e fuori: torsioni ermeneutiche dello spazio e del tempo

Quest'ultimo punto ci interessa particolarmente. Ne lasciamo il commento a Galimberti:

Il mondo perde la qualità di ‘mondo esterno’ in cui l'uomo, inoltrandosi, pratica la sua esperienza, per risolversi in ‘mondo nostro’, messo a disposizione dai media per l'uso che ciascuno ritiene di fare. Non più l'uomo che appartiene al mondo e ad esso si rivolge, ma il mondo che appartiene all'uomo e

ad esso si dispone per il suo intrattenimento, la sua fruizione, il suo consumo. [...] Questa condizione [...]abolisce l'esteriorità del mondo, la sua *Entfremdung*, il suo essere altro e, neutralizzando ogni distanza temporale e spaziale, trova la sua concreta attuazione attraverso i media che rendono il mondo e tutte le cose che accadono nel mondo 'familiari'. [...] Ciò determina una trasformazione antropologica di prim'ordine: l'*abolizione della differenza tra interiorità ed esteriorità* o, detto altrimenti, tra *anima e mondo*. [...]Non più l'anima e la sua avventura nel mondo, ma l'anima che, senza più alcuna distanza, coincide immediatamente con il mondo, o per lo meno con ciò che i media le destinano come 'mondo'⁹.

Il collasso della differenza tra dentro e fuori è solo uno dei fenomeni legati alla rivisitata percezione dello spazio e del tempo nel quadro tracciato dalle tecnologie del virtuale. Vediamone qualche altro, che riguarda proprio l'ermeneutica torsionale dello spazio e del tempo umani.

3.1. *Lo spazio*, lungi dall'essere soppresso dalle dinamiche del virtuale, vi si ritrova "compattato". La facilità nell'instaurare rapporti a distanza mediante le moderne tecnologie di *instant messaging* consente un'esperienza di "domiciliarità" estesa anche a contesti geograficamente assai distanti. L'agevolazione relazionale che ciò comporta è sotto gli occhi di tutti. Meno evidenti sono i rischi che essa cela: tra essi, oltre al già visto potenziale livellamento delle identità, va menzionata anzitutto una bizzarra *trascrizione ermeneutica del concetto di "intimità"*, la stessa cui si faceva riferimento con Galimberti.

La percezione della riduzione dello spazio tra i comunicanti ingenera facilmente quella che potremmo definire una "sindrome da confessionale", per la quale i soggetti si trovano invogliati ad abbattere le proprie difese comunicative e a condividere dimensioni personali profonde. Ciò non è sempre salutare, specialmente se ad essere interpellate sono alcune dimensioni della psicologia individuale, delle scelte profonde di vita, della sessualità. Nessuna di esse dovrebbe essere largamente esposta alla vistosa limitatezza comunicativa di un mezzo che, pur promettendo prodigi, confina pur sempre due universi umani dietro la fragile interfaccia di un dispositivo elettronico.

3.2. Al pari dello spazio, anche la percezione del *tempo* gioca un ruolo di primo piano nelle dinamiche di presenza in rete. L'accelerazione impressa dalle moderne tecnologie al trasferimento di dati, di informazioni e di messaggi permette quasi sempre di associare al concetto stesso di internet quelli di efficacia comunicativa e di immediatezza di scambio. L'oceano di tante navigazioni in rete, lo sconfinato orizzonte del *world wide web*, è esso stesso un'*immensa sedimentazione di tempi in fuga*: vi si trovano le tracce vivide del *passato*, in quanto archivio, deposito, accumulo di parole, immagini, suoni; vi si trovano le premesse accattivanti del *futuro*, in quanto cantiere dell'incompiuto, luogo indefinito dell'interattività che permette di progettare, ipotizzare, sviluppare, correggere, fare e disfare ogni frammento di informazione; vi si trova, infine, la vibrante eloquenza del *presente*, in quanto sito della compresenza, dell'immediata reperibilità di tutto, della navigabilità a portata di motore di ricerca.

Anche qui, com'è ovvio, i rischi non mancano. Uno di essi riguarda l'eventuale *incapacità di gestire una temporalità accelerata*, con tutto ciò che essa comporta in termini di distrazione, smarrimento degli obiettivi determinanti, dissoluzione delle gerarchie operative, banalizzazione del tempo e del suo libero utilizzo. Ancor più serio sembra il pericolo legato alla *confusione dei tempi* e al loro "violento" confluire nell'*unica modalità del presente*. A ben vedere, infatti, il presente è l'unica dimensione temporale realmente accessibile in internet. La compresenza – o quasi si potrebbe dire l'onnipresenza – di tutto ciò che è già stato detto, scritto, rappresentato vi si mescola con ciò che è di più stretta attualità. Ogni cosa, presente e passata, diviene immediatamente attuale, potenzialmente e imprevedibilmente sviluppabile. I fili della temporalità finiscono per intrecciarsi in maniera spesso intricata e problematica¹⁰. L'utente/cittadino della rete dovrebbe essere consapevole di queste dinamiche. Soprattutto quando l'esperienza di una temporalità confusa sembra voler promuovere

solo personalità “in tempo reale”, incapaci di memoria e di progettualità, è quanto mai opportuno educare al valore assoluto di una *biografia personale* equilibratamente fondata sulla dimensione del senso ultimo, prima e ben oltre il semplice spontaneismo e la logica dell’istantaneità di largo consumo.

4. Tecnopoiesi, post-medialità, eremitismi di massa

È la nuova tecnologia, in ultima istanza, a far la parte del demiurgo in questo cambio di prospettiva: il “fare” tecnologico crea e ricrea le coordinate dell’essere. La *tecnopoiesi* impatta sullo spazio-tempo, ma impatta anche su dimensioni come la corporeità, l’identità individuale, l’emancipazione mediatica.

Sono anzitutto le tecniche di intercomunicazione digitale e di telepresenza a rimodellare la corporeità e a ristrutturarne la percezione sensoria, collettivizzandone le emozioni ed esteriorizzandone le prospettive di ricezione. Il grande occhio collettivo della TV, la protesi virtuale di internet, la proiezione della comunicazione vocale telefonica e radiofonica e la reduplicazione dislocata di emittenti e riceventi, sbalzati in un prodigioso *tête-à-tête* nell’*agorà* dell’etere, clonano la nostra mobilità relazionale e l’amplificano fino a innestare ogni intimità in un unico, famelico, pulsante iper-corpo ibrido e globalizzato, che condivide organi, ormoni, ansie e riflessi condizionati. La corporeità viene quindi moltiplicata, reinventata eterogeneticamente a livello problematico come entità delocalizzata, desincronizzata e vettorializzata di un immenso organismo partecipativo e tecnobiologico di cui è estemporanea attualizzazione¹¹.

Ad essere inaugurata – ci direbbe ancora Lévy – è una nuova ingegneria dell’identità e del legame sociale. Essa fa emergere un altro tipo di soggettività nel momento in cui

sgretola i segni del sapere e dell’identità, per consentire loro di scorrere, mescolarsi, incontrarsi, valorizzarsi, ampliarsi, scambiarsi... Non manda in frantumi le identità, le *libera*: ridà a ciascuno la possibilità di dar forma alle proprie immagini. La quantistica delle qualità non rinchiude nessuno all’interno di una definizione analitica, apre a tutti uno spazio di autodescrizione¹².

Epurato del reificante servilismo che lo assoggetta al “definizionismo” di false trascendenze e di inopportune ontologie, il collettivo intelligente può *ascoltare liberamente se stesso*. Da un lato, sembra chiaro che “l’interpretazione, vale a dire la produzione di senso, non rinvia più in modo esclusivo all’interiorità di una intenzione, né a gerarchie di significati esoterici, ma piuttosto all’appropriazione sempre più singolare di un navigatore o di un surfista”. Dall’altro, la centralità del soggetto sfratta le logiche del conoscere e del sapere, sicché il senso “emerge da effetti di pertinenza locali, sorge all’intersezione tra un piano semiotico deterritorializzato e una direttrice di efficacia o di piacere”¹³.

Quali equilibri antropologici dischiuda (o pregiudichi) questa “indole della singolarità”, come l’abbiamo chiamata in apertura, è difficile dirlo. Non deve sfuggire che proprio in questo ambito l’odierna riflessione sull’identità processuale del Web e sulle sue mutazioni si faccia più critica e problematica. A monte vi si scorge una radicale (e salutare) presa di distanza dal movimento mediatico generalista, prepotentemente orientato alla saturazione di un canale comunicativo in cui l’offerta dell’informazione è più importante dell’ascolto delle domande e delle richieste. A valle, invece, vi si coglie l’esordio incerto di quella *post-medialità* che proprio le nuove tecnologie sembrano rendere possibile, nel momento stesso in cui lasciano risaltare – per contro – la stupidità degli isterismi collettivi più massificanti di cui è stata testimone (e in parte causa) la “bruta medialità” del nostro passato più recente¹⁴.

In maniera simile a Lévy, ma ancora ignaro degli sviluppi emancipativi del Web 2.0, Galimberti (sulla scia di Heidegger, Emerson e Anders) accusava con sfiduciato cinismo il mercimonio dei media e, in specie, il loro cosificante “monologo collettivo”¹⁵, trionfo della non-partecipazione a tutto vantaggio di un famelico e cieco consumo dell’immagine. Se l’accusa ha un significato per la televisione, nondimeno essa

vale, anche se non sembra, per internet, dove il ‘consumo in comune’ del mezzo non vale a una reale ‘esperienza comune’. Ciò che in internet si scambia, infatti, è pur sempre una realtà personale che non diventa mai una realtà condivisa, perché lo scambio ha un andamento solipsistico, dove un numero infinito di eremiti di massa comunica le vedute del mondo quale appare dal loro eremo, in cui, al pari degli eremiti di un tempo, ciascuno si ritira non per rinunciare al mondo, ma per non perdere neppure un frammento del mondo in immagine¹⁶.

Sono ancora percepibili, in età da Web 2.0, le tracce dell’eremitismo di massa che preoccupava il Galimberti di *Psiche e techne*? Quali solitudini cela il caleidoscopio di immagini e suoni che offre oggi domicilio a intere comunità (se non “nazioni”) virtuali¹⁷? Non è mia intenzione avventurarmi nella formulazione di una risposta. Ho però ritenuto utile, in buon stile partecipativo, averne problematizzato gli estremi. Le soluzioni non appartengono a chi scrive, ma all’immensa rete cooperativa di chi legge e interpreta. Nessuno si illuda di non farne parte.

Note

¹ P. Lévy, *L’intelligenza collettiva. Per un’antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002 (orig. 1994), 171-172.

² Si veda in merito S. Martelli, “Comunicare globalmente”, in P. Aroldi – B. Scifo, ed., *Internet e l’esperienza religiosa in rete*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 47-76.

³ Pontificio Consiglio delle Comunicazioni Sociali, *Etica in internet*, 22 febbraio 2002, n. 7.

⁴ Lévy, *L’intelligenza collettiva*, cit., 27.

⁵ Cfr. *ibid.*, 175-179. La Terra, memoria immemorabile dell’uomo, è solcata da linee di erranza che pulsano nei ritmi del canto, del racconto e del sogno. Lo spazio è “percorso da forze, disseminato di luoghi sacri, di intensità, di centri, sbarrato da zone proibite”, è uno “spazio di qualità, di intensità, uno spazio-memoria, uno spazio-narrazione. È l’incarnazione di una soggettività collettiva in un cosmo” (p. 176). Il tempo dello spazio abitato, della Terra appunto, è sempre presente, non è mai trascorso. La fondazione è invece atto costitutivo del Territorio, e realizza di per sé “la creazione dell’estensione di uno spazio-tempo propriamente territoriale, che si regge esclusivamente su un lavoro di fondazione e rifondazione perpetua”. Delimitando, separando, imponendo vincoli di giurisdizione e di controllo, gli spazi del territorio generano un tempo “territoriale”. Lo Spazio delle merci è spazio di circolazione, circuito, flusso di accelerazione, ubiquità, contatto istantaneo. È luogo senza luogo – non-luogo, per dirla con M. Augé (*Nonluoghi. Introduzione a un’antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1993) – spazio senza storia, inabitabile, simultaneo, tutto giocato nell’annullamento dell’avvenire e della durata, nelle seduzioni della diretta e del *real time*. Il suo tempo non è sequenziale, ma parallelo, non lineare, ma puntiforme.

⁶ Lévy, *L’intelligenza collettiva*, cit., 159.

⁷ *Ibid.*, 161.

⁸ “Dopo il predominio, in sede epistemologica, dell’idea che la nostra intuizione dello spazio sia di tipo *geometrico-euclideo*, si è passati, con altrettanta convinzione, all’idea che ad essere primaria (ontogeneticamente e filogeneticamente) sia invece una concezione *topologica*. Questo orientamento, soprattutto di marca filosofica e psicologica, ha trovato conferma prevalentemente in sede antropologica e una parziale traduzione nell’opposizione tra una concezione locale e una globale dello spazio” (S. Cavicchioli, *I sensi, lo spazio, gli umori e altri saggi*, Bompiani, Milano 2002, 159).

⁹ U. Galimberti, *Psiche e techne. L’uomo nell’età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, rist. 2002, 641.

¹⁰ Ci sembra del tutto pertinente l’analisi di D.E. Viganò in merito: “Oggi l’uomo percepisce il tempo come continuamente presente. Siamo dinnanzi ad un’enfatizzazione del presente per cui si può parlare di ipertrofia del presente. L’essere on line significa essere presenti, in sostanza esserci. [...] Ma i new media espongono ad un’ulteriore presenza: l’ubiquità simultanea. [...] L’ascissa temporale e l’ordinata spaziale si sono disgiunte in modo che varcare spazi non significa più segnare dei tempi. L’uomo contemporaneo è abitante di mondi distanti nello stesso tempo o con soglie temporali assai marginali” (D.E. Viganò, *I sentieri della comunicazione. Storia e teorie*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, 128-129).

¹¹ P. Lévy, *Il virtuale*, Raffaello Cortina, Milano 1997, 17-23.

¹² Lévy, *L’intelligenza collettiva*, 162. Al livello più ampio della socialità, la logica della deterritorializzazione “genera l’esclusione o rompe i legami sociali. Quasi sempre confonde le identità, almeno quelle fondate sull’apparenza o sulle ‘radici’. Ne risulta uno smarrimento terribile, un immenso bisogno di gruppo, di legame, di riconoscimento e di identità”. Ora, mentre da un lato questi fenomeni sono anche alla base della nascita di razzismi, di integralismi e di vari tipi di fondamentalismi, dall’altro lato è proprio in virtù della deterritorializzazione accelerata che – secondo Lévy – può reali-

sticamente prendere avvio “una vera e propria industria del ripristino del legame sociale, del reinserimento degli esclusi, della ricostituzione di identità individuali e collettive destrutturate” (*Ibid.*, 51).

¹³ Lévy, *Il virtuale*, cit., 39s. Torna qui il concetto topologico (non geometrico) di spazio, caro all’autore e già menzionato in precedenza.

¹⁴ “L’intelligenza collettiva non ha nulla a che vedere con la stupidità delle folle. I tumulti, gli entusiasmi collettivi ecc. sono l’espressione del dilagare epidemico di emozioni e rappresentazioni all’interno di masse di individui *isolati*. Le persone che compongono la folla in preda al panico o all’entusiasmo *non pensano insieme*. Senza dubbio comunicano, ma nel senso minimale e della *trasmissione* passiva e immediata di messaggi semplici, sentimenti violenti e comportamenti riflessi. L’effetto globale delle azioni individuali sfugge assolutamente agli individui che compongono la folla” (Lévy, *L’intelligenza collettiva*, cit., 91-92).

¹⁵ Galimberti, *Psiche e techne*, cit., 625-641.

¹⁶ *Ibid.*, 637.

¹⁷ Il concetto di comunità virtuale, com’è noto, ha decretato la fortuna del classico di H. Rheingold, *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, Addison-Wesley, New York 1993. Il concetto è stato ampiamente criticato e demitizzato da studiosi come Jean-Luc Nancy e Tomás Maldonado. Quest’ultimo ha accusato l’assoluta inconsistenza delle comunità virtuali, vulnerabili a causa della scarsa dinamica interna e dell’eccessiva fragilità. Non è però mancato chi, come Turkle, accolto in questi segni di debolezza una condizione felicissima per costruire scelte libere, basate su affinità di interessi.