

Il volto latente

A cura di Massimo Leone



European Research Council
Established by the European Commission

Curatore: Massimo Leone
Copertina e impaginazione: Andrés Manuel Cáceres Barbosa
Illustrazioni: Elia Sampò

1a edizione, settembre 2023
ISBN 9791221044829
CDD 401.41

Testi di Massimo Leone, Gabriele Marino, Silvia Barbotto, Remo Gramigna, Cristina Voto, Elsa Soro, Bruno Surace e Marco Viola.

This publication is part of a project that has received funding from the European Research Council (ERC) under the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (grant agreement No 819649 - FACETS).

FACETS Digital Press, Open Access

Direttore: Massimo Leone

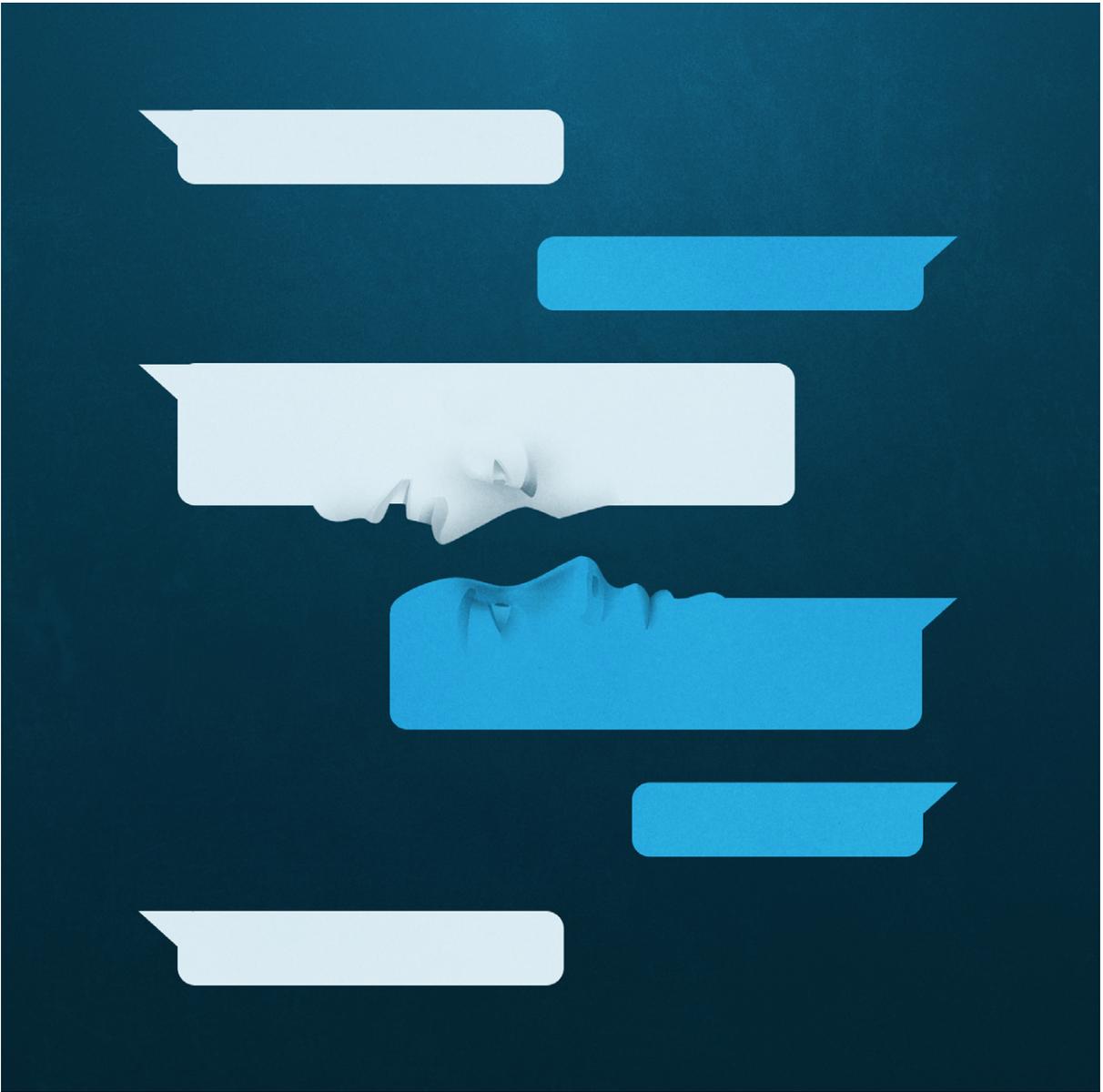
Comitato scientifico: Francesco Barone-Adesi, Anne Beyaert-Geslin, Maria Giulia Dondero, Harald Klinke, Angela Mengoni, Everardo Reyes García, Henri de Riedmatten, Nathalie Roelens.

 Facebook: <https://www.facebook.com/facetsunito>
 Instagram: <https://www.instagram.com/facetsunito/>
 Twitter: <https://twitter.com/FacetsU>
 Youtube: <http://www.youtube.com/c/FacetsERC>
 Website: <http://facets-erc.eu/>
 Email: massimo.leone@unito.it



Indice

Semiotica della latenza.....	5
Massimo Leone	
Il curioso caso del Benjamin Button digitale.....	20
Daria Arkhipova	
潜在AI, volto-percezione e magma latente.....	42
Silvia Barbotto	
Il volto latente della città.....	62
Federico Bellentani	
La maschera come interstizio tra manifesto e latente.....	86
Baal Delupi	
Il volto quantificabile. Dalla percezione fisiognomica alla somiglianza algoritmica.....	103
Remo Gramigna	
Oracol·AI·rità del volto.....	136
Gabriele Marino	
La latenza del perturbante.....	164
Giovanni Pennisi	
Ritratti latenti.....	187
Francesco Piluso	
Il volto latente tra ludico e politico.....	200
Gianmarco Thierry Giuliana	
Verso una semiotica della spazialità latente.....	223
Cristina Voto	



La latenza del perturbante

tra luci e ombre del volto riflesso

Giovanni Pennisi

Introduzione

In questo articolo prenderò in esame alcuni effetti cognitivi prodotti dalla percezione di aspetti perturbanti del proprio volto sia in presenza di condizioni psicopatologiche – specificamente, nella schizofrenia – che in assenza di esse. In particolare, farò riferimento a due diversi filoni di esperimenti, che hanno testato le reazioni all’emergere di una versione “uncanny” dei propri connotati in un caso dopo prolungate sessioni di osservazione allo specchio, e nell’altro in seguito all’esposizione ad avatar generati a partire da immagini di sé attraverso software di animazione facciale. Mentre quest’ultimo corpus non annovera, limitatamente alla mia conoscenza, ricerche che verifichino in che modo pazienti con disordini mentali si rapportano alla versione digitale dei propri volti, il primo include una – seppur limitata – letteratura atta a indagare la natura delle peculiari forme di (dis)percezione che insorgono quando un soggetto schizofrenico scruta il proprio volto riflesso. Secondo gli autori che si sono occupati della questione (Caputo et al. 2012; Bortolon et al. 2017), il motivo per cui la relazione tra schizofrenia e immagine speculare ha ricevuto poca attenzione risiede nel fatto che molti degli studi relativi all’extrapolazione di informazioni dal dato facciale operata da pazienti schizofrenici si sono focalizzati soprattutto sulla dimensione sociale di tale fenomeno: in effetti, è possibile rintracciare un gran numero di ricerche sulla (in)capacità di questi soggetti di riconoscere le emozioni veicolate dalle espressioni facciali di un altro individuo (Mueser et al. 1996; Turetsky et al. 2007; Akbarfahimi et al. 2013), se non addirittura l’identità associata al suo viso (Megreya 2016; si veda Bortolon et al. 2015 per una rassegna sull’argomento). In questa sede, mi propongo di approfondire alcuni degli aspetti che emergono dagli esperimenti sulla percezione del volto

allo specchio nella schizofrenia, al fine di mostrare come le indicazioni provenienti da questa letteratura ci aiutino a identificare i meccanismi cognitivi coinvolti nelle manifestazioni inusuali (perturbanti) del proprio volto riflesso esperite anche da individui che non soffrono di alcun disturbo mentale.

Un insieme di studi altrettanto interessante sul rapporto tra schizofrenia e riconoscimento del volto è costituito dalle ricerche sulla pareidolia facciale, ovvero, quel meccanismo subcosciente che porta a rilevare i pattern di una faccia in oggetti o immagini che non lo sono o non la rappresentano. Già Goldstein e Rothmann (1945), avvalendosi delle tavole di Rorschach, attestavano una straordinaria tendenza degli schizofrenici a vedere (parzialmente o nella loro interezza) dei volti, che assumevano in tutti i casi delle espressioni spaventose o minacciose. Il fenomeno della pareidolia facciale nella psicopatologia è stato oggetto di diverse indagini empiriche, che tuttavia hanno prodotto risultati contrastanti. Partos e colleghi (2016) hanno confermato che i soggetti con forti tratti di schizotipia positiva sono maggiormente inclini a percepire i tratti di un volto in contesti di “rumore visivo”, mentre Smailes e colleghi (2020) hanno mostrato che diversi livelli di schizotipia in un campione di giovani soggetti non patologici non si correlano a una diversa propensione verso la pareidolia. Attraverso una comparazione tra i dati provenienti da un gruppo di controllo e da un campione di soggetti con schizofrenia, Caruana e Seymour (2022) hanno rilevato una sostanziale uniformità quantitativa tra le manifestazioni pareidoliche dell'uno e dell'altro. Infine, Rolf e colleghi (2020), esaminando un campione di 17 pazienti schizofrenici, hanno osservato una generale difficoltà da parte di questi ultimi a scorgere delle facce in oggetti che ne richiamano la forma, ma hanno al contempo trovato prove a sostegno del fatto che i volti percepiti si presentino quasi sempre come raccapriccianti e aberranti.

Quale che sia la verità sulla relazione tra schizofrenia (e schizotipia) e pareidolia, i dati sin qui emersi permettono di introdurre due temi cardine per la mia trattazione. Il primo è quello del *perturbante*. Se è vero che i connotati facciali impressi all'ambiente da parte dei pazienti schizofrenici si caratterizzano per un alto grado di mostruosità, è altrettanto vero, come vedremo, che tale inquietante esperienza può estendersi anche alla percezione del proprio volto sia in condizioni psicopatologiche che in assenza di esse, attivando dei processi cognitivi che vale la pena analizzare. Il secondo è quello della *latenza* del volto. La pareidolia può essere definita infatti come un "effetto collaterale" di un meccanismo profondamente adattivo, ovvero quella sensibilità ai volti che è il correlato della centralità rappresentata dalla percezione di indizi sociali – ad esempio, un'espressione spaventata per la presenza di un predatore – per la sopravvivenza della nostra specie (Öhman et al., 2001). L'eccessiva attribuzione di caratteristiche facciali a ciò che ci circonda è dunque un'opera di involontario riempimento di senso che scaturisce da una necessità inscritta nella filogenesi umana, un processo gestaltico di proiezione della nostra intersoggettività in dei significanti – oggetti di uso quotidiano, nuvole, persino il cibo (Stano 2021) – che assumono improvvisamente un significato sino a quel momento nascosto, dormiente – per l'appunto, latente.

Ma che succede quando è la percezione di un volto con cui abbiamo un elevato tasso di familiarità – nello specifico, il nostro – ad assumere nuove configurazioni, per esempio in seguito all'instaurarsi di condizioni che favoriscono l'insorgenza di illusioni ottiche, per mezzo di una ricostruzione operata dall'Intelligenza Artificiale, o a causa della tendenza patologica ad allucinare? Cosa accade, insomma, quando il volto che osserviamo allo specchio o in uno schermo si trasforma lentamente in uno spazio latente – uno spazio, cioè, che si apre all'emergere di connotazioni che rimangono silenti nella quotidiana relazione che istituiamo

con la nostra immagine riflessa o riprodotta digitalmente? Sono queste le domande a cui tenterò di dare una risposta, partendo da un approfondimento del concetto di *uncanny*, o *perturbante*.

Tra le pieghe nascoste del perturbante

L'aggettivo sostantivato *perturbante* è stato utilizzato per tradurre il titolo di un celebre saggio di Sigmund Freud (1919/1991), *Das Unheimliche* nella versione originale in tedesco. In questo testo Freud opera una magistrale ricostruzione delle sfumature lessicali del termine, a propria volta restituito in inglese con la parola *uncanny* (Freud 1919/1976). Il punto di partenza per l'indagine condotta dal padre della psicoanalisi è costituito da un articolo scritto dallo psichiatra tedesco Ernst Jentsch, *Zur Psychologie des Unheimlichen* (1906/2008), in cui l'autore ascriveva il carattere di *unheimlich* a tutto ciò che generasse quel senso di spaesamento che scaturisce dalla percezione di un oggetto o di una figura come appartenente contemporaneamente al dominio del familiare e del non familiare, dell'umano e del non umano. L'emblema del perturbante, per Jentsch, è rappresentato da manufatti umanoidi come quelle "macchine a grandezza naturale che realizzano compiti complessi quali suonare la tromba o danzare" (p. 223, traduzione mia) che oggi chiameremmo automi, o le statue di cera. Proprio discutendo del potere disorientante di quest'ultimo prodotto della creatività umana, lo psichiatra tedesco si lascia andare a una considerazione sul ruolo che la luce gioca nell'elicitare il senso del perturbante che, come vedremo, sarà di centrale importanza per la trattazione di Freud. A un certo punto, infatti, Jentsch si immedesima nel visitatore di un museo delle cere che si imbatte in una delle opere esposte all'interno di una stanza parzialmente al buio: "in condizioni di semioscurità, è spesso particolarmente difficile distinguere

una statua di cera a grandezza naturale o una figura simile da una persona in carne e ossa” (p. 222, traduzione mia). Il contributo che la scarsa visibilità apporta all’insinuarsi di quell’inquietudine connaturata alla percezione di qualcosa di ambiguo si manifesta anche sotto forma di vere e proprie istanze pareidoliche: “al buio [...], un placido lago diventa il gigantesco occhio di un mostro e i contorni di una nuvola o di un’ombra si trasformano in una minacciosa faccia satanica” (p. 224, traduzione mia). Pur non sostenendo la tesi in maniera diretta, Jentsch sembrerebbe dunque concepire il perturbante come intimamente legato a delle contingenze sensoriali e ambientali che ne favoriscono l’emergere, attribuendo a questo termine una profondità semantica che va al di là della semplice correlazione con il binomio familiare/non familiare, sino a includerne altri – ad esempio, buio/luce.

Per rendere questo aspetto maggiormente esplicito, Freud compie una dettagliata analisi etimologica della parola *unheimlich*, e di quella da cui essa deriva, *heimlich*. Quest’ultimo è un vocabolo composto dalla radice *heim* (casa) e dal suffisso *-lich*, che in tedesco viene utilizzato per formare degli aggettivi a partire da verbi, sostantivi o altri aggettivi. Tuttavia, a dispetto di quanto si potrebbe dedurre, *heimlich* non significa “domestico” o “casalingo”, ma “segreto”, “nascosto” o “clandestino”. Questa apparente incongruenza si risolve se si riflette sulla nozione stessa di casa: se pensiamo a ciò che intendiamo quando parliamo di quello che accade entro le mura domestiche, ci rendiamo conto di come spesso ci riferiamo non soltanto a occasioni di condivisione con i nostri cari, ma anche ad avvenimenti che faremmo bene a tenere lontano da uno sguardo estraneo: d’altronde, non è un caso che la saggezza popolare ci insegni che i panni sporchi si lavano in famiglia. L’elemento più interessante di questo equivoco linguistico viene sottolineato da Freud stesso, quando egli nota che “la parola *heimlich*,

tra le molteplici sfumature di significato, ne mostra anche una in cui coincide con il suo contrario, *unheimlich*” (Freud 1919/1991, p. 275), e che, di conseguenza, “il termine *heimlich* non è univoco, ma appartiene a due cerchie di rappresentazioni che, senza essere antitetice, sono tuttavia parecchio estranee l’una all’altra: quella della familiarità, dell’agio, e quella del nascondere, del tener celato” (ibid.). Tale osservazione ci permette di inquadrare un’ulteriore sfaccettatura del perturbante: se, infatti, ciò che è *heimlich* è ciò che rimane occulto agli occhi di chi sta al di fuori di una ristretta sfera privata (ad esempio, la famiglia), ciò che è *un-heimlich* è “ciò che avrebbe dovuto rimanere segreto, nascosto, e che invece è affiorato [alla luce]¹ (ibid.). Per tirare le somme, potremmo dire che il perturbante scaturisce dall’incontro con un contenuto esperienziale dal carattere interstiziale e contraddittorio, e al contempo percepito come qualcosa la cui ambiguità sarebbe dovuta rimanere coperta dalla patina rassicurante dell’abitudine. Così descritto, il complesso costruito lessicale del perturbante sembra essere in parte sorretto dalla nozione di latenza: a produrre il senso di inquietudine tipico delle situazioni sin qui tratteggiate, infatti, è la tacita consapevolezza del fatto che il non familiare soggiace dormiente all’interno del familiare, e che il non umano altro non è che una degenerazione di aspetti dell’umano che paradossalmente si disvelano quando l’oscurità sovrasta la luce, metaforicamente e letteralmente. Come vedremo, questa articolata definizione di perturbante sarà una chiave di lettura determinante per interpretare i risultati degli esperimenti che hanno attestato l’insorgere di impressioni anormali durante

1 Nella versione inglese di *Das Unheimliche*, *The Uncanny* (Freud 1919/1971), appare un riferimento esplicito alla luce, che non emerge dalla traduzione italiana: “everything is unheimlich that ought to have remained secret and hidden but has come to light” (p. 623).

l'osservazione del proprio volto allo specchio tanto in condizioni patologiche quanto in assenza di esse.

Il tema della relazione tra il perturbante e la rappresentazione speculare di sé è stato trattato, in maniera più o meno diretta, in alcuni studi classici sullo specchio. Già Lacan (1949/2007), nel delineare le diverse fasi dello *stadio dello specchio* – ovvero, quel lento processo di “costruzione” del senso di sé che avviene approssimativamente tra i 6 e i 18 mesi di età tramite l'esplorazione della propria immagine riflessa – ne parlava come di un autentico “dramma la cui spinta interna si precipita dall'insufficienza [...] all'assunzione dell'armatura di un'identità alienante” (p. 91). La scelta dell'espressione “identità alienante” per indicare il punto di approdo dello stadio dello specchio è senza dubbio istruttiva. Se, infatti, il termine “insufficienza” appare come un riferimento didascalico a quel sentimento di frustrazione tipico del bambino che fatica a riconoscere come propria l'immagine di un corpo che egli non conosce né padroneggia ancora a dovere, la locuzione “identità alienante” sembrerebbe alludere all'idea che certe manifestazioni di frammentazione del sé potrebbero emergere anche una volta oltrepassati i limiti temporali fissati dall'ontogenesi dello stadio dello specchio. Tali istanze dissociative non pertengono soltanto all'ambito psicopatologico: per Lacan, esse costituiscono un dominio autonomo, un complesso di paure relative alla disgregazione dell'io che prende il nome di *corpo-in-pezzi* e “si mostra regolarmente nei sogni quando la mozione [...] di disintegrazione aggressiva dell'individuo [...] appare nella forma di membra disgiunte e degli organi raffigurati in esoscopia” (ibid.).

L'intuizione per cui lo specchio possa configurarsi tanto come uno strumento fondamentale per l'innestarsi dell'autocoscienza quanto come un medium capace di condurre a una peculiare estraneazione dal sé è stata enucleata con dovizia da Rochat e Zahavi (2011). Nel loro articolo,

gli autori riprendono e approfondiscono alcune considerazioni fatte da Merleau-Ponty (1965), per cui l'immagine riflessa produce una duplice alienazione: da sé, nel senso che il soggetto che si guarda allo specchio impara a conoscersi a partire dall'osservazione di un suo "doppio", e dagli altri, nel senso che alla percezione della rappresentazione speculare si accompagna a un certo punto la realizzazione dell'essenza sociale di quest'ultima – la comprensione, cioè, che essa è l'immagine esterna che mettiamo a disposizione di chi ci sta attorno. Appoggiandosi a questo impianto teorico, Rochat e Zahavi (2011) inquadrano quella del riconoscimento di sé allo specchio come una pratica "destabilizzante [*unsettling*] sia al livello percettivo che emotivo [...], una sorta di perturbante [*uncanny*] esperienza extracorporea" (p. 212, traduzione mia) che, in quanto tale, spiega sia il proliferare di miti e superstizioni legati al misto di fascino e paura scaturito dallo specchio (vedi pp. 204-205), che la transizione dalla curiosità alla diffidenza che i bambini palesano nei confronti della loro immagine riflessa (p. 210; vedi anche Amsterdam 1972). Analizzando la relazione che instauriamo con quest'ultima, dunque, Rochat e Zahavi (2011) le attribuiscono un carattere intrinsecamente perturbante, dal momento che il "me" allo specchio, pur "non avendo lo stesso grado di familiarità e immediatezza del me che conosco dall'esperienza interiore, [...] mantiene con esso un legame indissolubile, *anche quando l'immagine speculare potrebbe apparire come una qualsiasi altra persona*" (p. 209, traduzione mia, corsivo aggiunto).

Siamo giunti a uno snodo cruciale: se è vero che il rapporto con il nostro sé riflesso si connota per un certo grado di inquietudine che soggiace alla percezione di una figura ambivalente, è possibile rilevare dei casi in cui tale "effetto perturbante" diventi così intenso da portare a un vero e proprio scollamento tra il sé interiore e quello proiettato sulla superficie esterna dello specchio? È possibile, cioè, che si verifichino delle condizio-

ni in cui l'immagine riflessa si discosti a tal punto da quella abitualmente osservata da generare l'impressione di essere di fronte a qualcun altro, se non addirittura a qualche altra "entità"? Parafrasando, si può assistere a episodi di superamento della celebre "valle del perturbante" (Mori 1970) come risposta all'interazione non con un robot eccessivamente antropomorfo, quanto con il proprio volto alterato? Se sì, esistono delle differenze, in termini di processi cognitivi coinvolti, tra le reazioni a una trasformazione del proprio volto davanti allo specchio e una versione di esso resa sinistra dall'Intelligenza Artificiale? Sono questi gli argomenti che affronterò nei prossimi paragrafi.

I diversi volti del perturbante

Per individuare dei casi in cui l'aspetto perturbante della relazione con il nostro sé riflesso si slatentizza, esercitando appieno il suo potere disorientante, può senza dubbio essere utile rivolgersi alla letteratura sulla percezione del volto allo specchio nella schizofrenia. Ad esempio, in uno studio ormai classico sull'argomento, Harrington, Oepen e Spitzer (1989) mostrarono come uno dei sintomi più singolari di questa patologia fosse "una forte impressione che il proprio volto allo specchio cambi, si distorca, faccia delle smorfie o prenda vita propria, producendo espressioni quasi sempre minacciose, raramente o mai benevole" (p. 378, traduzione mia). Le manifestazioni dei soggetti analizzati dai tre autori si presentano come un campionario di trasformazioni anomale e inquietanti: si va dalla paziente il cui volto appariva inizialmente come immobile e senza vita, per poi assumere una smorfia troppo spaventosa per essere contemplata, a quello che vedeva la propria faccia talvolta come attraversata da una ferita da cui fuoriuscisse qualcosa, talvolta come quella di Topolino in preda a uno scatto d'ira (vedi p. 379).

Testimonianze simili – quantomeno in termini di bizzarria delle sensazioni esperite – sono state raccolte più di vent’anni dopo, quando Caputo e colleghi (2012) hanno testato l’insorgenza di alterazioni nel volto osservato allo specchio in un campione di 16 pazienti schizofrenici e in un gruppo di controllo composto da 21 individui sani. Il setting sperimentale prevedeva che i soggetti rimanessero seduti, all’interno di una stanza scarsamente illuminata, di fronte a uno specchio per 7 minuti, riportando e descrivendo nel dettaglio eventuali strani fenomeni sensoriali. I risultati mostrarono come:

- a. l’apparizione di volti altamente deformati venisse riferita dal 100% dei pazienti schizofrenici contro il 71% dei soggetti di controllo, quella di volti archetipici dal 50% dei primi contro il 19% dei secondi, quella di volti mostruosi dall’88% contro il 29%;
- b. le facce archetipiche e mostruose percepite dai pazienti schizofrenici erano perlopiù esseri satanici;
- c. i soggetti di controllo tendevano ad attribuire l’identità del volto allo specchio a qualcun altro piuttosto che a se stessi più frequentemente dei pazienti schizofrenici (48% contro il 13%).

Le conclusioni presenti in a) e b) non sono particolarmente sorprendenti. Da un lato, infatti, la propensione ad allucinare più facilmente rispetto a persone che non soffrono di alcuna condizione psicopatologica è un correlato tipico della schizofrenia; dall’altro, è risaputo che tematiche e figure religiose costituiscono un corpus di contenuti specifico del delirio schizofrenico (vedi Gearing et al. 2011). Al contrario, ritengo che il punto c) contenga degli elementi molto interessanti, nonché utili a sviluppare ulteriormente le questioni sin qui delineate.

Innanzitutto, le diverse percentuali relative al tasso di identificazione nei volti mostruosi o deformati ci dicono qualcosa sul ruolo che la luce

gioca in questo processo. In un successivo esperimento (Bortolon et al. 2017), infatti, è stato replicato un setting analogo, ad eccezione del fatto che i partecipanti – 24 pazienti schizofrenici e 25 soggetti di controllo – sedevano all’interno di una stanza ben illuminata e dovevano mantenere la posizione per 2 minuti invece di 7. I risultati si sono mostrati sovrapponibili a quelli dello studio di Caputo e colleghi per quanto riguarda la frequenza nella deformazione del volto allo specchio (più ricorrente tra i soggetti schizofrenici che tra quelli di controllo), ma non hanno evidenziato differenze statisticamente significative in termini di errori di identificazione o incapacità di riconoscere il proprio volto, quasi del tutto assenti in entrambi i casi. Il motivo di ciò potrebbe essere da ricercare nell’effetto prodotto dalla presenza/mancanza di luce: se accettiamo la definizione di perturbante poc’anzi fornita, secondo cui l’inquietudine che scaturisce dall’incontro con una figura ambivalente si intensifica quando quest’ultima affiora dall’oscurità, allora possiamo immaginare perché le alterazioni del proprio volto allo specchio generino una reazione di rigetto più forte quando si manifestano in un contesto di bassa illuminazione piuttosto che di piena visibilità.

In secondo luogo, le indicazioni provenienti dal dato sullo scarto tra l’assimilazione del sé allo specchio in condizioni psicopatologiche e non psicopatologiche ci permettono di sviscerare il tema dell’“incarnamento” della propria immagine riflessa. Altrove (Pennisi 2023), ho discusso una delle possibili ipotesi che spieghi perché i pazienti schizofrenici riescano a mantenere un ancoraggio più saldo al volto mostruoso o trasfigurato allo specchio; tuttavia, in questa sede vorrei concentrarmi esclusivamente sulle ragioni per cui individui sani tendono a dissociarsi da quest’ultimo, specialmente quando esso emerge dal buio. Tale fenomeno era già stato rilevato da Caputo (2010), che in un esperimento che coinvolgeva 20 soggetti senza alcun disturbo mentale documentò come ciascuno di essi, in

seguito a una prolungata sessione di osservazione allo specchio all'interno di una stanza scarsamente illuminata, riferisse dell'apparizione del volto di un'altra (strana e deformata) persona al posto del proprio. L'autore definisce questo processo cognitivo "identità dissociativa cosciente", ovvero "un temporaneo slegamento tra la rappresentazione visiva inversa del volto speculare e la rappresentazione incarnata di sé" (p. 1135, traduzione mia) capace di "produrre la brusca apparizione di un Altro (scollato), che fissa dall'interno o dall'esterno della superficie dello specchio. Durante lo scollamento, lo strano Altro sta guardando l'io incarnato, quindi c'è la consapevolezza di un'identità di sé dissociata" (ibid.).

A mio avviso, l'aspetto più interessante della spiegazione di Caputo risiede proprio nel riconoscimento della natura cosciente del processo dissociativo. Quando i partecipanti all'esperimento si guardano allo specchio, infatti, hanno piena cognizione del fatto di essere da soli nella stanza, e che il volto riflesso non può che essere il proprio. Tuttavia, le illusioni ottiche generate dal setting sono talmente ingannevoli che essi non possono fare a meno di vedersi *troppo* diversi. È a questo punto che il senso del perturbante si slatentizza: l'apparizione di un "altro" sé non può conciliarsi con la percezione incarnata e unitaria dell'immagine corporea che si è tanto laboriosamente venuta a costruire durante e dopo lo stadio dello specchio, soprattutto se i suoi connotati rimandano alla sfera del non umano. Il volto mostruoso proiettato sulla superficie riflettente non viene rigettato in quanto aberrante, ma in virtù della tacita consapevolezza circa il fatto che esso rappresenta *il mostro che è in noi*. Pertanto, quella dell'identità dissociativa cosciente può essere descritta come una risposta irrazionale all'insorgere di impressioni che ci spingono verso il baratro oscuro della frammentazione dell'io, un meccanismo di difesa che ci impedisce di precipitare giù per la valle del perturbante.

Dal volto riflesso al volto riprodotto

Come ho già accennato, il concetto di *valle del perturbante* è stato elaborato nel 1970 da Masahiro Mori per riferirsi alla transizione dalla curiosità all'inquietudine che gli esseri umani esperiscono di fronte a oggetti – e in particolare robot e androidi – dalle sembianze umane, proprio a causa dell'innestarsi di quel senso del perturbante di cui ho ampiamente discusso. Sin dalla pubblicazione dell'articolo dell'ingegnere giapponese, si è assistito a un proliferare di ricerche mirate a individuare quali fossero i processi cognitivi che sottendono a questo effetto indesiderato (Moore 2012; Wang et al. 2015; Laakasuo et al. 2021), al fine di evitarlo e agevolare di conseguenza l'interazione uomo-macchina (per una rassegna sull'argomento, vedi Zhang et al. 2020). Tuttavia, ben poco è stato detto in merito all'insinuarsi del perturbante tra le pieghe del rapporto che lega l'agente umano alle diverse rappresentazioni digitali di sé, come, ad esempio, gli avatar. Tale carenza è stata denunciata, fra gli altri, da Shin e colleghi (2019), che hanno ideato un esperimento proprio per coprire la lacuna.

In questo studio, gli autori hanno documentato i feedback forniti da 134 partecipanti in seguito all'esposizione a due differenti versioni del proprio volto: una generata da un software per la creazione di avatar iper-realistici attraverso una tecnologia di scansione 3D, l'altra prodotta a mano da un designer professionista in uno stile che richiamasse quello degli alter ego “cartooneschi” che abitano lo spazio della Realtà Virtuale. Nello specifico, le reazioni misurate erano quelle concernenti l'insorgere di un sentimento di inquietudine (*eeriness*) provocato dalle immagini e l'allineamento dei giudizi circa la gradevolezza e la disponibilità a servirsi (*agreeableness*) di queste ultime. I dati emersi hanno dimostrato non solo come esista una diretta proporzionalità tra l'aumentare del livello di

realismo delle rappresentazioni e l'intensificarsi dell'avversione verso di esse, ma anche come tale relazione sia mediata dal loro grado di animazione. In altre parole, gli avatar suscitavano una risposta di rigetto più forte rispetto ai ritratti non soltanto in virtù di una maggiore verosimiglianza con il volto dell'individuo, ma anche a causa del fatto che ne simulassero i movimenti e le espressioni. Nell'interpretazione degli autori, tale risultato corrobora l'intuizione di Mori (1970) per cui l'animazione di entità al contempo simili all'uomo e artificiali può indurre una forma di turbamento prossima al disgusto che proviamo nei confronti dei corpi morti "viventi" – ad esempio, creature tipiche dell'immaginario horror come gli zombie.

Un esperimento analogo a quello appena riportato è stato condotto da Weisman e Peña (2021). I due autori hanno analizzato le reazioni dei partecipanti alla proiezione su uno schermo di "teste parlanti" virtuali – generate tramite il medesimo software utilizzato da Shin e colleghi – che ne replicassero i connotati, per poi comparare gli esiti di tale confronto sia con quelli derivanti dall'esposizione ad avatar altrettanto realistici ma aventi i tratti fisiognomici di altre persone, che con quelli circoscritti alla percezione del solo stimolo uditivo. Attraverso una valutazione del grado di fiducia accordato dai soggetti sperimentali a entrambe le versioni dell'avatar e alla voce riprodotta digitalmente, Weisman e Peña hanno attestato come esso decrescesse prepotentemente nel corso dell'interazione con la propria copia della testa parlante, e come a quest'ultima venisse attribuito un carattere molto più sinistro rispetto agli altri due output. Inoltre, è interessante notare come le sensazioni elicitate dalla fedele rappresentazione virtuale del proprio volto siano per gli autori sovrapponibili a quelle scaturite dalle illusioni ottiche prese in considerazione nei precedenti paragrafi: "i doppioni delle teste parlanti possono sollecitare percezioni riconducibili alla valle del perturbante in manie-

ra simile alla visione della propria immagine distorta allo specchio” (p. 185, traduzione mia). Questa osservazione ci permette di giungere alle conclusioni dell’elaborato, e di delineare delle linee di ricerca future per l’indagine sul volto riprodotto digitalmente.

Conclusioni

Mettendo insieme i dati provenienti dalla letteratura sulla percezione degli aspetti perturbanti del proprio volto riflesso allo specchio o ricostruito dall’Intelligenza Artificiale, è possibile avanzare alcune domande finalizzate a fornire spunti utili soprattutto per lo studio della relazione che ci lega ai nostri “sé” digitali, reso particolarmente urgente dall’implementazione sempre più diffusa di tecnologie quali Realtà Virtuale, Realtà Aumentata e Metaverso. Ad esempio: sarebbe fruttuoso includere soggetti con disturbi mentali nei campioni composti per sperimentare i modi in cui ci interfacciamo con i nostri alter ego virtuali, considerato lo straordinario contributo che l’indagine sulle psicopatologie ha apportato alla conoscenza su fenomeni quali autocoscienza, incarnamento, interazione corpo-mente, etc.? Se sussiste, qual è la funzione esercitata da certe contingenze ambientali – una su tutte, la luminosità – nell’istanziarsi di dinamiche di rigetto (o assimilazione) della nostra immagine simulata? Perché il rapporto tra la fedeltà della rappresentazione sulla superficie e l’intensità dell’effetto disorientante è inversamente proporzionale nel caso dello specchio, e direttamente proporzionale in quello degli avatar? Si tratta, a mio avviso, di interrogativi aperti e affascinanti, tenuti insieme dalla prismatica valenza semantica e dal fascino latente del perturbante.

Bibliografia

Akbarfahimi M., Tehrani-Doost M. & Ghassemi F. (2013) Emotional face perception in patients with schizophrenia: an event-related potential study, "Neurophysiology", 45(3): 249-257.

Amsterdam B. (1972) Mirror self-image reactions before age two, "Developmental Psychobiology: The Journal of the International Society for Developmental Psychobiology", 5(4): 297-305.

Bortolon C., Capdevielle D. & Raffard S. (2015) Face recognition in schizophrenia disorder: A comprehensive review of behavioral, neuroimaging and neurophysiological studies, "Neuroscience & Biobehavioral Reviews", 53: 79-107.

Bortolon C., Capdevielle D., Altman R., Macgregor A., Attal J. & Raffard S. (2017) Mirror self-face perception in individuals with schizophrenia: Feelings of strangeness associated with one's own image, "Psychiatry research", 253: 205-210.

Caputo G. B. (2010) Apparitional experiences of new faces and dissociation of self-identity during mirror gazing, "Perceptual and Motor Skills", 110(3_suppl): 1125-1138.

Caputo G. B., Ferrucci R., Bortolomasi M., Giacomuzzi M., Priori A. & Zago S. (2012) Visual perception during mirror gazing at one's own face in schizophrenia, "Schizophrenia research", 140(1-3): 46-50.

Caruana N. & Seymour K. (2022) Objects that induce face pareidolia are prioritized by the visual system, “British Journal of Psychology”, 113(2): 496-507.

Freud S. (1919) Das Unheimliche, “Imago: Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften”, 5(6): 297-324 (Ing. trans. The “Uncanny”, “New Literary History”, 7(3): 619-645, 1976; It. trans. Il Perturbante, in “Saggi sull’arte, la letteratura e il linguaggio”, Bollati Boringhieri, Roma, 269-307, 1991).

Gearing R. E., Alonzo D., Smolak, A., McHugh K., Harmon S. & Baldwin S. (2011) Association of religion with delusions and hallucinations in the context of schizophrenia: Implications for engagement and adherence, “Schizophrenia research”, 126(1-3): 150-163.

Goldstein K. & Rothmann E. (1945) Physiognomic phenomena in Rorschach responses, “Rorschach Research Exchange”, 9(1): 1-7.

Harrington A., Oepen G. & Spitzer M. (1989) Disordered recognition and perception of human faces in acute schizophrenia and experimental psychosis, “Comprehensive Psychiatry”, 30(5): 376-384.

Jentsch E. (1906) Zur psychologie des unheimlichen, “Psychiatrisch-Neurologische Wochenschrift”, 8: 195-205 (Ing. trans. “On the Psychology of the Uncanny”, in J. Collins & J. Jervis (eds), *Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties*, Pallgrave Macmillan, Basingstoke, 216-228, 2008).

Laakasuo M., Palomäki J. & Köbis N. (2021) Moral uncanny valley: A robot’s appearance moderates how its decisions are judged, “International Journal of Social Robotics”, 13(7): 1679-1688.

Lacan J. (1949) Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, “Écrits” vol. 1: 92-99 (It. trans. “Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell’Io”, in G. B. Contri (ed), Jacques Lacan: Scritti, Volume primo, Fabbri Editori, Milano, 87-94, 2007).

Megreya A. M. (2016) Face perception in schizophrenia: a specific deficit, “Cognitive Neuropsychiatry”, 21(1): 60-72.

Merleau-Ponty M. (1965) Les relations avec autrui chez l’enfant, Centre de documentation universitaire, Parigi.

Moore R. K. (2012) A Bayesian explanation of the ‘Uncanny Valley’ effect and related psychological phenomena, “Scientific reports”, 2(1): 1-5.

Mori M. (1970) The uncanny valley: the original essay by Masahiro Mori, “IEEE Spectrum”.

Mueser K. T., Doonan R., Penn D. L., Blanchard J. J., Bellack A. S., Nishith P. & DeLeon J. (1996) Emotion recognition and social competence in chronic schizophrenia, “Journal of abnormal psychology”, 105(2): 271-275.

Öhman A., Lundqvist D. & Esteves F. (2001) The face in the crowd revisited: A threat advantage with schematic stimuli, “Journal of personality and social psychology”, 80(3): 381-396.

Partos T. R., Cropper S. J. & Rawlings D. (2016) You don’t see what I see: Individual differences in the perception of meaning from visual stimuli, “PloS one”, 11(3): 1-26.

Pennisi G. (2023) A phenomenological take on mirror self-face perception in schizophrenia, "Journal of Mind and Medical Sciences", 10(1): 1-7.

Rochat P. & Zahavi D. (2011) The uncanny mirror: A re-framing of mirror self-experience, "Consciousness and cognition", 20(2): 204-213.

Rolf R., Sokolov A. N., Rattay T. W., Fallgatter A. J. & Pavlova M. A. (2020) Face pareidolia in schizophrenia, "Schizophrenia research", 218: 138-145.

Shin M., Kim S. J. & Biocca, F. (2019) The uncanny valley: No need for any further judgments when an avatar looks eerie, "Computers in Human Behavior", 94: 100-109.

Smailes D., Burdis E., Gregoriou C., Fenton B. & Dudley R. (2020) Pareidolia-proneness, reality discrimination errors, and visual hallucination-like experiences in a non-clinical sample, "Cognitive Neuropsychiatry", 25(2): 113-125.

Stano S. (2021) Facing food: Pareidolia, iconism, and meaning, "LEXIA", 37: 487-502.

Turetsky B. I., Kohler C. G., Indersmitten T., Bhati M. T., Charbonnier D. & Gur R. C. (2007) Facial emotion recognition in schizophrenia: when and why does it go awry?, "Schizophrenia research", 94(1-3): 253-263.

Wang S., Lilienfeld S. O. & Rochat P. (2015) The uncanny valley: Existence and explanations, "Review of General Psychology", 19(4): 393-407.

Weisman W. D. & Peña J. F. (2021) Face the uncanny: the effects of doppelganger talking head avatars on affect-based trust toward artificial intelligence technology are mediated by uncanny valley perceptions, “Cyberpsychology, behavior, and social networking”, 24(3): 182-187.

Zhang J., Li S., Zhang J. Y., Du F., Qi Y. & Liu X. (2020) A literature review of the research on the uncanny valley, “Cross-Cultural Design. User Experience of Products, Services, and Intelligent Environments: 12th International Conference, CCD 2020, Held as Part of the 22nd HCI International Conference, HCII 2020, Copenhagen, Denmark, July 19–24, 2020, Proceedings, Part I”, 22: 255-268.



Face
Aesthetics in
Contemporary
E-Technological
Societies