

firmana
QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A CURA DELL'ISTITUTO TEOLOGICO MARCHIGIANO SEDE DI FERMO
E DELL'ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE DI FERMO "SS. ALESSANDRO E FILIPPO"

58

**ETICA E PASTORALE
NELL'ERA DIGITALE**

2014/1

Cittadella Editrice – Assisi

firmana

QUADERNI DI TEOLOGIA E PASTORALE

A cura dell'Istituto Teologico Marchigiano, sede di Fermo
aggregato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Fermo «Ss. Alessandro e Filippo»
collegato alla Pontificia Università Lateranense, Roma
via S. Alessandro, 3 – 63023 Fermo
Tel. 0734-626228; Fax 0734-626227
web: www.teologiafermo.it
e-mail: teo.firmana@libero.it

Pubblicazione Semestrale

Direttore:

Giordano Trapasso

Comitato di redazione:

Andrea Andreozzi, Enrico Brancozzi, Carla Canullo, Tarcisio Chiurchiù,
Viviana De Marco, Francesco Giacchetta, Gianfilippo Giustozzi, Ruffino Gobbi,
Gabriele Miola, Francesco Nasini, Antonio Nepi, Donatella Pagliacci,
Osvaldo Riccobelli, Emilio Rocchi, Sandro Salvucci, Francesco Sandroni,
Sebastiano Serafini, Luca Tosoni

Abbonamento:

ordinario € 40,00; di amicizia € 100,00; sostenitore € 200,00; un numero € 22

La quota dell'abbonamento può essere versata tramite bonifico bancario a:

IBAN: IT11A0615069451CC0021004639

SEMINARIO ARCIVESCOVILE DI FERMO

Cassa di Risparmio di Fermo

Oppure con versamento sul conto corrente postale: n. 13019633

intestato a: SEMINARIO ARCIVESCOVILE

Via S. Alessandro, 3

63900 – FERMO

© CITTADELLA EDITRICE

Via Ancajani, 3

06081 ASSISI (PG)

Tel. 075/813595 – Fax 075/813719

web: www.cittadellaeditrice.com

ISSN 1127-3119

Stampa: Grafiche VD – Città di Castello (PG)

INDICE

Presentazione	7
NORBERTO PATRIGNANI <i>Introduzione all'etica informatica</i>	11
PIERCARLO MAGGIOLINI <i>Prima e dopo la rete trasformazioni del sapere nell'era digitale</i>	29
FABIO PASQUALETTI <i>Comunicare ed educare in un habitat digitale</i>	53
PAOLO PADRINI <i>Social network come luogo di evangelizzazione nella condivisione. Sfida al nostro agire ecclesiale</i>	77
ROSSANO BUCCIONI <i>Il rapporto individuo-società e la "condizione giovanile". Un mondo di ambiguità e di narcisismo</i>	85
FRANCESCO SANDRONI <i>Il futuro della Bibbia nell'era digitale. Appunti e riflessioni</i>	99
Recensioni	119
GIORDANO FROSINI, <i>Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità</i> , EDB, Bologna 2014; SEVERINO DIANICH, <i>La chiesa cattolica verso la sua riforma</i> , Queriniana (GdT), Brescia 2014, pp. 168; BENEDETTA SELENE ZORZI, <i>Antropologia e teologia spirituale. Per una teologia dell'io</i> , (Universo Teologia Limina), San Paolo, Cinisello Balsamo 2014; MARIA CATERINA JACOBELLI, <i>La povertà francescana e il capitalismo medievale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi</i> , (con una presentazione di PIERO BINI, <i>L'economia morale del medioevo e i "fallimenti" del pensiero economico contemporaneo</i>) Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma, 2014.	

Carissimo lettore,
carissima lettrice,
il num. 58 della nostra Rivista Firmana sarà dedicato a “*Etica e pastorale nell’era digitale*”.

È un umile tentativo di interrogarci e fare discernimento sui nuovi strumenti a nostra disposizione per comunicare e relazionarci.

Già l’uso del termine “strumento”, alla luce degli articoli di questo numero, è riduttivo. In qualche modo il mezzo, nel nostro nuovo contesto, è diventato anche il fine.

Prima di tutto siamo chiamati a prendere atto di un evidente mutamento a livello antropologico e gnoseologico, per poi porre le necessarie questioni etiche.

Piercarlo Maggolini, nel suo contributo, vuole aiutarci a trovare il principio unificante soggiacente alle nuove tecnologie dell’informazione e della comunicazione. A suo parere esso consisterebbe nella volontà di conoscere e controllare la complessità dei processi e dei fenomeni e nella sempre minore fiducia che lega reciprocamente gli agenti coinvolti in tali processi e fenomeni. Le nuove tecnologie ci fanno progredire nella conoscenza o ci impoveriscono? Non è semplice risalire ad una risposta certa, ma occorre aver presenti dei rischi: una lettura rapida, un pensiero distratto e affrettato, un apprendimento superficiale, un’abbondanza di filtri che rischia di dividere più che creare comunità, la polarizzazione della cultura. Tali rischi riguardano anche la vita della democrazia.

Fabio Pasqualetti ci accompagna invece in una ricognizione delle varie forme assunte dalla nostra cultura occidentale in base alle tecniche della comunicazione: dall’oralità alla scrittura, dalla scrittura alfabetica alla stampa, dalla stampa alla digitalizzazione. Sono metamorfosi del comunicare, del conoscere, della cultura, della vita stessa dell’uomo in quanto il linguaggio è la casa dell’essere e l’*habitat* dell’uomo. Nell’*habitat digitale* ognuno di noi sembra intrattenere un rapporto di esteriorità assoluta con le tecnoscienze che invadono la nostra vita quotidiana. D’altra parte non possiamo fuoriuscirne e neanche possiamo misconoscerne

le grandi potenzialità. Egli, sulla scia di Rheingold, propone *un uso responsabile della rete* acquisendo gli alfabeti dell'*attenzione*, della *capacità di individuare le bufale*, della *partecipazione*, della *collaborazione*, dell'*intelligenza delle reti* per coglierne la capacità di stabilire legami oltre le reti sociali. In particolare occorre liberarci da parole alienate e alienanti e dare voce a coloro che oggi non l'hanno, e che paradossalmente sono in crescita.

Anche **Norberto Patrigiani** pone la questione dell'etica informatica. Norbert Wiener, fondatore della cibernetica, è anche il padre dell'etica informatica. Egli ci ha aperto gli occhi su una terza dimensione della realtà, oltre la materia e l'energia: l'informazione. Il termine *Computer Ethics* è usato per la prima volta nel 1978 da Walter Maner. La possibilità di avere identità multiple, la possibilità di una partecipazione anonima e di una democrazia virtuale, la necessità di garantire l'accesso alle risorse di conoscenza usando criteri giusti ed inclusivi, gli eventuali rischi professionali introdotti nei luoghi di lavoro dal *computer*, la selezione e l'organizzazione dei contenuti da trasmettere alle nuove generazioni, il controllo e la registrazione delle azioni di una persona, la necessità di dare una definizione di "crimine informatico", l'affidabilità del *computer* stesso, l'arrivo dei cyborg o sistemi ibridi uomo-macchina, le armi cosiddette "intelligenti" che potrebbero avocare a sé la decisione finale di uccidere, i rischi ambientali e l'impatto dei cicli di produzione dell'*hardware*, sono questioni che pongono nuovi e rilevanti interrogativi etici.

Don Paolo Padriani ci mette in guardia da un uso ingenuo e fuorviante della distinzione reale-virtuale. I *social network* sono luoghi di esperienza condivisa, spazi reali di incontro e di vita. Chi entra nei nuovi sistemi di comunicazione compie una vera e propria azione rituale, introducendo la propria identità in esso. Tale identità, in questi nuovi contesti, si svela nella auto-narrazione e spazio e tempo diventano vere e proprie dimensioni esperienziali. L'identità non è più un dato, scontato e statico, o un punto di partenza: il sé è diventato un progetto simbolico riflessivo alla cui costruzione il soggetto partecipa attivamente. Ricordando gli insegnamenti di Benedetto XVI, egli ci spinge ad essere presenti, accettando la sfida di starci come persone autentiche e riflessive.

Il nostro docente **Rossano Buccioni** ci aiuta ad esplorare il fenomeno crescente del disagio sociale e psichico di giovani e adulti. L'uso sociale dei corpi, la crisi dell'autorità paterna ed il crescente desiderio di empatia delle giovani generazioni, le piccole ma crescenti scissioni dell'io nel contesto del "nuovo" palcoscenico digitale-virtuale in cui ci si esibisce e ci si nasconde, lo slittamento dal senso di colpa all'esperienza della vergogna, la de-istituzionalizzazione, psicologizzazione e iper-privatizzazione dell'esistenza, l'enfasi di una memoria che conserva tutto di fronte alla quale dimenticare è un'eccezione, potrebbero essere

cifre interpretative interessanti dell'attuale condizione giovanile, che ci mostrano un *homo faber* incapace di essere all'altezza dei suoi prodotti e con un compromesso rapporto con il futuro.

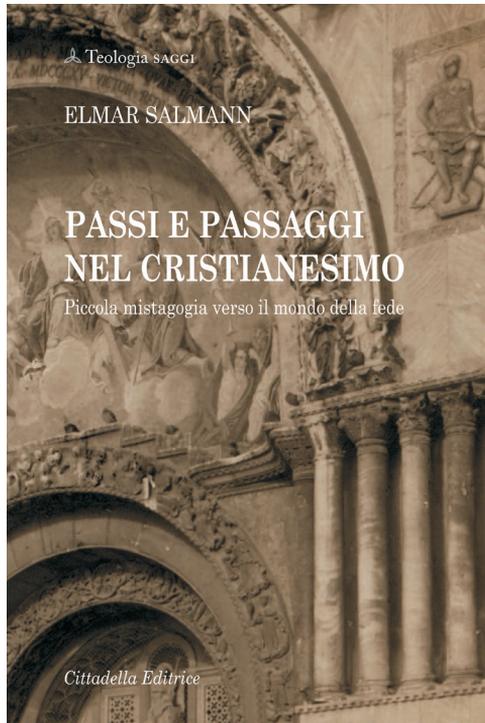
Un altro nostro docente, **Francesco Sandroni**, propone, con un "pensare ad alta voce", alcune riflessioni su due sentieri attualmente poco esplorati: cosa hanno comportato per il rapporto con la S. Scrittura i vari supporti tecnici adottati nella storia dell'umanità e della Chiesa stessa e quali potenzialità e allo stesso tempo quali rischi per il testo della Bibbia all'interno dell'era digitale.

Ci rendiamo conto che questo numero della nostra rivista non esaurisce le problematiche richiamate, ma sarebbe importante se esso fosse un invito per ulteriori ricerche, interrogativi e approfondimenti, e se rendesse le attuali figure educative, nell'ambito sociale ed ecclesiale, più consapevoli e responsabili nell'attuale contesto affascinante e complesso.

Ringrazio, oltre i docenti menzionati, anche coloro che per questo numero ci hanno fatto pervenire recensioni di recenti pubblicazioni.

Vi auguro una buona lettura

Il Direttore
Sac. GIORDANO TRAPASSO



Elmar Salmann
PASSI E PASSAGGI NEL CRISTIANESIMO
Piccola mistagogia verso il mondo della fede
A cura di Armando Matteo
Postfazione di Pierangelo Sequeri
pp. 366 - € 19,50

Il tema unificante è la realtà della fede. Apre una lettura attenta e frizzante del tempo che la comunità credente oggi si trova a vivere (*Kairologia*). La seconda parte (*Il pensiero nuovo*) è dedicata ad un ripensamento del cristianesimo sotto le condizioni post-illuministe. La terza (*Lo stile*) è dedicata a perlustrare la decisa fedeltà che la religione cristiana intende professare al corpo e alla corporeità.

Elmar Salmann ha compiuto gli studi di filosofia, lettere e teologia a Paderborn, Vienna e Münster. Insegna Teologia e Filosofia presso il Pontificio Ateneo Sant'Anselmo e l'Università Gregoriana di Roma.

NORBERTO PATRIGNANI¹

INTRODUZIONE ALL'ETICA INFORMATICA

Il termine etica, dal greco *ἠθικός*, definisce un ramo della filosofia (“amore per la sapienza, studio e riflessione sull'uomo, la natura e la conoscenza stessa attraverso un processo basato su interrogativi più profondi”). Quando la filosofia si pone domande sui criteri di scelta tra ciò che è “giusto” o “sbagliato”, ecco che entriamo nel ramo dell'etica. L'etica quindi studia i fondamenti razionali ed oggettivi del pensiero, delle azioni e delle scelte, permette così di elaborare delle regole di comportamento e delle linee guida per le scelte che dobbiamo affrontare.

La velocità con la quale i computer cambiano il nostro contesto ci mette in crisi perché non riusciamo ad elaborare regole e linee guida in tempo per affrontare le nuove situazioni. Il senso comune (del passato, basato su valori fissi e limitato da chiari confini logici, fisici e temporali) non ci può più aiutare. La tecnologia ci porta rapidamente in contesti dove il senso comune è spesso completamente inutile. Questo, unito alla complessità dei sistemi informatici, ci porta di fronte a situazioni dove è anche difficile conoscere a priori le conseguenze di una singola azione.

L'etica informatica (*Computer Ethics*) offre l'opportunità di ripensare ed interrogare gli aspetti etici del computer, permette di analizzare l'informatica ed i cambiamenti che la sua evoluzione induce nella società e nelle organizzazioni. Essa può essere di aiuto in situazioni complesse, dove i conflitti ed i dilemmi etici emergono come conseguenza dell'evoluzione tecnologica; aiuta a studiare scenari, a identificare i principi etici coinvolti e a suggerire le azioni più appropriate; può essere utile nella definizione di Codici Etici per l'informatica e nell'analisi e definizione degli aspetti legali legati ai computer: l'etica informatica è un'etica applicata allo studio delle questioni controverse legate all'introduzione dei computer nella società.

¹ Docente di Computer Ethics al Politecnico di Torino.

L'etica informatica viene studiata in tutte le maggiori università del mondo nei dipartimenti "Scienza, Tecnologia e Società". Questi dipartimenti, tipicamente interdisciplinari, studiano le dimensioni sociali ed etiche della scienza e della tecnologia nella società. In particolare le università scientifiche e tecnologiche affrontano questi studi da un punto di osservazione privilegiato e strategicamente vicino ai luoghi dove viene prodotta nuova conoscenza e innovazione. La prospettiva degli studi di "Scienza, Tecnologia e Società" (STS) è cruciale per l'analisi dell'impatto della scienza e della tecnologia sugli esseri umani e sulla società per diversi motivi: per la comprensione dei principali eventi del nostro tempo; per affrontare correttamente queste problematiche dal punto di vista professionale; per preparare le prossime generazioni di ingegneri e laureati, che non dovranno essere solo "esperti" ma anche persone consapevoli dell'impatto sociale, etico ed ambientale del loro lavoro.

Uno dei risultati fondamentali degli studi e ricerche di STS è il cosiddetto *co-shaping*, ovvero la tecnologia e la società si plasmano a vicenda. Lo sviluppo di tutte le tecnologie avviene in un contesto storico e viene necessariamente influenzato dalla società (problemi di accesso alle risorse, problemi sociali ed economici, concentrazione degli investimenti, paradigmi scientifici dominanti, spinte culturali). In altre parole, la tecnologia "incorpora dei valori". D'altra parte, una volta che la tecnologia viene introdotta nella società, la cambierà, a volte in modo dirompente (pensiamo ai computer, a Internet, etc.)².

Nel caso del primo computer della storia, l'*Analytical Engine* di Babbage del 1843, possiamo identificare il contesto della prima rivoluzione industriale e della spinta verso l'automazione come principali elementi determinanti dello scenario.

Uno degli aspetti cruciali per intraprendere lo studio dell'Etica Informatica è proprio quello di cogliere la stretta connessione tra tecnologia e società (*co-shaping*).

Spesso l'approccio dei tecnici è quello di *problem solver*, di risolutori di problemi tecnici. Dimenticando che spesso è il contesto che ha creato il problema ad essere ancora più importante del problema stesso. Questo introduce naturalmente una maggiore responsabilità da parte dei tecnologi (e degli scienziati): non si potrà più trattare un problema tecnologico de-contestualizzato, "a prescindere", e quindi la responsabilità è tutta nelle nostre mani, non "da qualche altra parte": «La responsabilità delle scelte è nostra, Dio è innocente» (Platone, *Repubblica*).

A questo proposito possiamo citare quello che è considerato il "padre" dell'etica informatica, il fondatore della cibernetica Norbert Wiener

² D. JOHNSON, *Computer Ethics*, Pearson, 4a ed., 2009.

(1894-1964). Fu proprio Wiener ad introdurci nell'era dell'informazione: accanto alla "materia" e all'"energia", egli sottolineò la dirompente apparizione di una nuova componente fondamentale della realtà: l'informazione³. Nell'era dei computer Wiener raccomandava di spostare la nostra attenzione «*From know-how to know-what*»⁴. In altre parole: concentriamo il nostro *know-how*, le nostre competenze per capire anche *cosa* stiamo affrontando, in quale *contesto*. Spesso la tecnologia viene vista come "neutra" e questo è uno degli errori fondamentali del nostro tempo come ci spiega M. Kranzberg, uno dei massimi esperti di storia della scienza e della tecnologia: «*Technology is neither good, nor bad, nor neutral*» (La tecnologia non è né buona, né cattiva, ma non è nemmeno neutra)⁵. Oppure possiamo citare il più recente Amory Lovins: «*Technology is the answer! But what was the question?*» (La tecnologia è la risposta! Ma qual'era la domanda?)⁶. Il suggerimento è dunque quello di cercare non solo una risposta ad un problema ma di interrogare il problema stesso, capire il contesto prima di tuffarsi nella risoluzione del problema. Questo giustifica la necessità di studiare anche l'evoluzione dell'informatica stessa nei vari contesti storici.

L'idea di computer come Macchina Universale e programmabile la dobbiamo al matematico inglese Alan Turing (1912-1954) che contribuì anche alla sconfitta del nazismo durante la Seconda Guerra Mondiale decifrando i codici segreti delle comunicazioni radio usati dai tedeschi. La sua idea è basata su una macchina in grado di leggere e scrivere su un nastro infinito muovendosi e scegliendo le azioni in base al simbolo letto e allo stato interno della macchina⁷. La sua idea viene ripresa poi da John Von Neumann (1903-1957) nel 1945 nella sua famosa "architettura"⁸. La macchina EDVAC (*Electronic Discrete Variable Automatic Computer*), uno dei primi computer elettronici digitali, fu il risultato delle ricerche di Von Neumann, uno dei principali scienziati del progetto Manhattan (il progetto finalizzato alla realizzazione della prima bomba atomica della

³ N. WIENER, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press, 1948.

⁴ N. WIENER, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1950.

⁵ M. KRANZBERG, *The Information Age: Evolution or Revolution?*, in B. R. GUILÉ (ed.), *Information Technologies and Social Transformation*, Washington D.C., 1985, National Academy of Engineering, 50.

⁶ A. LOVINS, *Published as a guest essay*, in G. TYLER MILLER, *Environmental Science*, 3rd ed. Belmont, CA, 1991.

⁷ A. TURING, *On computable numbers, with an application to the Entscheidungsproblem*, Proceedings of the London Mathematical Society, 1937.

⁸ J. VON NEUMANN, *First Draft of a Report on the EDVAC*, Moore School of Electrical Engineering, University of Pennsylvania, 1945.

storia). Per i calcoli di questo progetto Von Neumann aveva bisogno di una macchina in grado di effettuare le operazioni con grande precisione. Alla definizione della architettura del computer (ancora valida oggi) contribuirono anche Norbert Wiener (1894-1964) e Claude Shannon (1916-2001). Nel 1945, nel contesto della Seconda Guerra Mondiale, possiamo vedere lo scenario principale che ha dato luogo alla nascita del computer moderno. Tra i “padri fondatori” dell’informatica possiamo quindi ricordare: Turing, Von Neumann, Wiener e Shannon.

Nel 1950 Norbert Wiener fu il primo scienziato ad interrogarsi sulle possibili conseguenze della diffusione dei computer nella società e per questo viene considerato il fondatore della disciplina *Computer Ethics*. In particolare, Wiener fu tra i primi ad intravedere un forte impatto dell’automazione sull’occupazione e le possibili applicazioni positive dei computer nel campo delle tecnologie adattative per persone con disabilità⁹. Il dialogo e confronto tra Wiener e Von Neumann rappresenta forse il più grande esempio di analisi dei dilemmi etici legati ai computer e del diverso atteggiamento tra due grandi menti del secolo XX. Wiener era molto sensibile agli aspetti sociali ed etici; Von Neumann, lo era molto meno¹⁰.

Nel 1947 abbiamo un passaggio tecnologico cruciale per l’informatica: nel dicembre 1947 viene inventato il transistor ai Laboratori Bell da William Shockley, John Bardeen e Walter Brattain. L’anno successivo, Claude Shannon pubblica il lavoro che pone le basi per la trasmissione dell’informazione sulle reti: dai Bell Labs uno dei più grandi centri di ricerca tecnologica della storia emergono le nuove tecnologie dell’informazione¹¹.

I grandi investimenti del governo USA per mantenere il vantaggio tecnologico in questi campi nei confronti dell’Unione Sovietica forniscono un contributo sostanziale all’evoluzione dei computer. Ancora una volta il principio del *co-shaping* è in funzione: dalla società arrivano spinte verso particolari direzioni tecnologiche.

Nel 1951 il primo computer disponibile commercialmente viene immesso sul mercato: lo UNIVAC I (UNIVERSAL Automatic Computer I), della Remington Rand. Per la prima volta nella storia il computer esce dai laboratori di ricerca militari e inizia il suo lungo cammino nella società. Nasce l’industria dei computer. Le nuove tecnologie cambiano la società. Nel 1957 i transistor vengono “miniaturizzati”: si passa dai transistor ai

⁹ N. WIENER, *The Human Use of Human Beings*, cit.

¹⁰ S. J. HEIMS, *John Von Neumann and Norbert Wiener, from mathematics to the technologies of life and death*, MIT Press, Cambridge, MA, 1980.

¹¹ C. SHANNON, “A Mathematical Theory of Communication”, *Bell System Technical Journal*, 1948.

circuiti integrati: il primo circuito integrato è progettato da Jack Kilby della Texas Instruments. Nasce la nuova industria dei semiconduttori.

Nel 1959 la Olivetti di Ivrea, Italia, costruisce il primo *mainframe*, l'ELEA 9003. Grazie al visionario Adriano Olivetti (1901-1960) e al *dream team* di giovani ricercatori guidato da Mario Tchou, la Olivetti costruisce ELEA 9003, il primo computer al mondo interamente a transistor. Nel novembre 1959, pochi mesi dopo, arriva l'IBM con il 7090¹². Con la morte di Adriano Olivetti nel 1960 si interrompe bruscamente l'avventura italiana nell'informatica. Negli anni '60 l'IBM (*International Business Machines*) si afferma come il leader mondiale con il suo IBM System/360. Segue la DEC (*Digital Equipment Corporation*) con il suo PDP-8. Gli enormi investimenti USA legati alla Guerra Fredda e al programma spaziale Apollo offrono grandi opportunità alle aziende americane e contribuiscono all'affermazione della superpotenza anche in campo digitale.

Nel 1965, sempre alla Olivetti di Ivrea, Italia, avviene ancora un evento storico: la nascita del primo *Personal Computer* al mondo. Per la prima volta nella storia una macchina programmabile, con input, memoria, capacità di memorizzazione e di elaborazione, con un suo linguaggio di programmazione proprio e, soprattutto, delle dimensioni di una piccola valigia facilmente trasportabile, diventa disponibile sul mercato. Il computer continua il suo cammino nella società, questa volta entra non solo nelle grandi organizzazioni, ma entra nelle nostre case, diventa "personale". L'impatto delle nuove tecnologie dell'informazione sulla società diventa pervasivo. Questa volta il *dream team* è guidato da Piergiorgio Perotto con Gastone Garziera, Giovanni De Sandre e Mario Bellini¹³.

Nel frattempo cresce l'importanza del software e due italiani formulano, nel 1966, il teorema fondamentale della programmazione strutturata, il teorema di Bohm-Jacopini: ogni funzione computabile può essere implementata in un linguaggio di programmazione con solo 3 strutture. La sequenza (eseguire un sottoprogramma, uno dietro l'altro), la scelta (eseguire uno o l'altro tra due sottoprogrammi a seconda del valore di una variabile booleana) e il ciclo o iterazione (ripetere un sottoprogramma finché una variabile booleana è vera)¹⁴.

Dobbiamo arrivare al 1968 per ritrovare uno scienziato sulle orme di Wiener che si interroga sugli aspetti etici dei computer: Donn Parker, uno dei massimi esperti di sicurezza informatica del tempo, scrive lo storico articolo *Rules of Ethics in Information Processing*, per la prima

¹² L. SORIA, *Informatica: un'occasione perduta*, Einaudi, Torino, 1979.

¹³ A. LANA, "Il primo pc era italiano e ora diventa un film", *Wired*, 20 Maggio 2011.

¹⁴ C. BOHM, G. JACOPINI, *Flow Diagrams. Turing Machines and Languages with Only Two Formation Rules*, Communications of the ACM, May 1966.

volta la parola etica viene associata ai computer. Dopo aver analizzato molti casi di studio, dove i dilemmi etici creati dai computer emergevano all'interno delle organizzazioni, Parker conclude: «*It seemed that when people entered the computer center they left their ethics at the door*» (Sembra che quando le persone entrano nella stanza dei computer, lasciano l'etica fuori dalla porta)¹⁵.

Nel 1971, l'italiano Federico Faggin, alla Intel, progetta il primo microprocessore a 4 bit: l'Intel 4004. Ha inizio così la miniaturizzazione sempre più spinta dei circuiti integrati. La dominazione statunitense del mercato dell'informatica ormai non ha più rivali. All'Intel 4004 seguiranno generazioni di microprocessori che raddoppieranno la loro potenza ogni circa 18 mesi: è la cosiddetta "Legge di Moore" ipotizzata da Moore fin dal 1965. La possibilità di avere un computer dotato di microprocessore diventa realtà¹⁶.

In quegli anni il computer viene dotato della "quinta" funzione, quella che diventerà dominante: dopo l'input, la memorizzazione, l'elaborazione e l'output, arriva ... la rete! Con l'idea di Paul Baran della "commutazione a pacchetto" (un messaggio viene suddiviso in pacchetti di bit che viaggiano in modo indipendente in rete) e con il protocollo TCP/IP del 1973 di Robert Kahn e Vincent Cerf, nasce quella che oggi conosciamo come la rete di reti, Internet¹⁷.

Il cammino del computer nella società compie così un altro passo fondamentale: la possibilità di interconnettere tra di loro milioni e milioni di computer, con protocolli standard universali, indipendenti dal costruttore e basati sulla collaborazione e lo scambio di "traffico" tra proprietari di infrastrutture di telecomunicazione, rende possibile l'ingresso nella cosiddetta era post-Turing. Il computer evolve definitivamente dal singolo nodo isolato (la Macchina Universale immaginata da Turing nel 1937) a nodo di una rete che copre ormai il pianeta, con milioni di persone interconnesse, l'era post-Turing: al 31 dicembre 2011, risultano 2,2 miliardi di persone interconnesse.

La rivoluzione del Personal Computing esplose nel 1975: lo *Homebrew Computer Club* di Menlo Park in California raccoglie gli appassionati di hardware e software. Tra questi, Lee Felsenstein (che progetta l'Osborne I) e Steve Jobs e Steve Wozniak (che progetteranno l'Apple I). Nel 1975 viene fondata la Microsoft. Nel 1976 viene fondata la Apple. Sia il Personal Computer che l'Internet degli anni '70 rappresentano esempi

¹⁵ D. PARKER, *Rules of Ethics in Information Processing*, Communications of the ACM, March 1968, Vol. 11, N. 3.

¹⁶ G. MOORE, "Cramming more components onto integrated circuits", *Electronics Magazine*, 19 april 1965.

¹⁷ K. HAFNER, *Where Wizards Stay Up Late*, Simon and Schuster, 1996.

storici del cosiddetto *co-shaping*: in una società moderna dove diventano centrali l'individuo, la sua libertà (gli anni '60 rappresentano un punto di svolta dal punto di vista dei costumi e dei diritti civili in molte società moderne) si affermano tecnologie che vanno proprio nella direzione di autonomia (in questo caso computazionale, di memorizzazione e comunicazione).

Nel 1976, un collega di Wiener al MIT, Joseph Weizenbaum (1923-2008), riprende la riflessione etica e introduce le "3 Leggi Morali della Società dell'Informazione": a) le funzioni umane che richiedono giudizio, rispetto, comprensione, cura ed amore non dovrebbero essere sostituite da computer; b) le applicazioni che hanno effetti irreversibili e non interamente prevedibili, e che non servono per soddisfare bisogni umani impellenti, non dovrebbero essere sviluppate senza una attenta analisi delle conseguenze; c) l'informatica è una questione di scelte e responsabilità umane.

Nel 1978 viene usato per la prima volta il termine *Computer Ethics* da parte di Walter Maner: «... i computer generano problemi etici completamente nuovi, che non sarebbero mai esistiti se i computer non fossero stati inventati ... vi è bisogno di un nuovo ramo dell'etica applicata ... proponiamo di definirlo Computer Ethics ... un nuovo campo che studia i problemi etici creati o aggravati dai computer»¹⁸.

Nel 1981, la Xerox di Palo Alto con il computer *Star* introduce per la prima volta una interfaccia grafica "a finestre", ma il costo è ancora elevato (16.595 dollari). Nell'Agosto del 1981, la IBM introduce il primo *Personal Computer* (PC-IBM, con sistema operativo MS-DOS della Microsoft, interfaccia ancora a comandi di linea) al prezzo di 1.565 dollari. La rivoluzione del *Personal Computing* dilaga a livello planetario. Nel Gennaio del 1984 la Apple introduce il MacIntosh, con interfaccia "a finestre", al prezzo di 2.495 dollari.

Nel 1983 alla Xerox di Palo Alto nasce la prima associazione internazionale dedicata agli aspetti sociali ed etici dell'informatica: la *Computer Professionals for Social Responsibility* (www.cpsr.org). Tra gli informatici si apre il dibattito sulle possibili conseguenze dell'applicazione militari dei computer mentre il governo degli Stati Uniti lancia il programma *Star Wars*. Il 1985 è un anno cruciale per la storia dell'informatica e per gli aspetti etici legati ai computer. Lo scienziato dei computer David Parnas si dimette dal comitato governativo USA per il progetto *Star Wars*. Il progetto prevede di delegare la decisione del lancio di missili intercontinentali ad una rete di computer mantenuti in orbita da satelliti. Ai primi

¹⁸ W. MANER, *Starter Kit in Computer Ethics*, Hyde Park, NY: Helvetia Press and the National Information and Resource Center for Teaching Philosophy, 1978.

segnali di attacco missilistico il sistema potrebbe contrattaccare in pochi minuti tentando di distruggere i missili in arrivo quando ancora sono in volo (“scudo spaziale”). Con le sue dimissioni, il prof. David Parnas, lancia un segnale di responsabilità proveniente dalla comunità scientifica informatica. Il motivo del rifiuto: i rischi per l’umanità insiti nel delegare tali scelte ad una tecnologia che sappiamo essere inaffidabile¹⁹. Il dibattito si apre nella comunità degli informatici: per la prima volta la discussione sugli aspetti etici dell’informatica esce dai confini accademici.

Nel 1985 James Moor pubblica la prima definizione di cosa si intende per Computer Ethics: secondo Moor vi è un *policy vacuum*, una carenza di linee guida su come dovrebbero essere usati correttamente i computer. I computer ci forniscono nuove funzionalità e queste ci pongono di fronte a nuove scelte. Spesso in queste situazioni non esistono linee guida o quelle esistenti risultano inadeguate. Un compito centrale per l’Etica Informatica (*Computer Ethics*) è quello di aiutarci nelle scelte in questi casi, cioè formulare linee guida per le nostre azioni riguardanti i computer²⁰.

Nel 1985 Richard Stallman pubblica lo “GNU Manifesto”, il documento dal quale nascerà il movimento per il software libero e la *Free Software Foundation*. Per la prima volta nella storia dell’informatica viene messo in discussione il principio della proprietà privata applicato all’intangibile, alle idee, al *software*. Secondo Stallman il *software*, come le idee, dovrebbe circolare liberamente. Nasce un nuovo modello economico applicato al *software*: il codice è libero e si può scambiare liberamente, può essere quindi migliorato e ridistribuito nella stessa modalità (la libertà stessa del *software* viene protetta dalla licenza GPL, *General Public License*). Questo porta necessariamente a migliorare la qualità del *software* sul quale poi le personalizzazioni, le manutenzioni e le relative consulenze possono essere erogate dai professionisti dell’informatica. Nascono nuove tipologie di *software house* che non vendono più pacchetti software in scatole di plastica ma vendono competenze e conoscenza. I bit circolano liberamente e costituiscono la piattaforma (di “semilavorati”) dove vengono sviluppate le applicazioni per gli utenti.

Nello stesso anno 1985 la Microsoft rilascia la prima versione del sistema operativo proprietario *Windows* basato sull’interfaccia a finestre introdotta dalla Xerox nel 1981. Il dominio di IBM e Microsoft nei personal computer aumenta e solo pochi concorrenti riescono a contrastarlo (es. l’italiana Olivetti).

¹⁹ D. PARNAS, *Software Aspects of Strategic Defense Systems*, Communications of the ACM, December 1985, Vol. 28, No. 12.

²⁰ J. MOOR, “What Is Computer Ethics?”, *Metaphilosophy*, 16(4), 1985, 266-75.

Nel 1985 Deborah Johnson pubblica il libro che diventerà il testo di riferimento per i corsi di *Computer Ethics* negli USA e nel mondo. Secondo la Johnson la condizione essenziale per comprendere la connessione tra Etica e Informatica è quella di riconoscere che la tecnologia non è semplicemente un artefatto, ma un artefatto che incorpora norme e consuetudini sociali ed è portatore di significati sociali. La tecnologia è un prodotto “sociale” (*co-shaping*)²¹.

Nel 1988 il primo “virus” (*worm*) informatico viene creato dallo studente Robert Morris alla *Cornell University*, in poche ore la rete Internet viene bloccata dalla rapida diffusione del virus tra i server della rete. Morris in realtà aveva perso il controllo di un esperimento *software* che stava conducendo sui codici che si autoreplicano. La facilità con la quale un semplice studente può sviluppare un codice *software* in grado di arrecare danni ingenti alla società su scala planetaria induce una riflessione sulla necessità di introdurre anche nelle facoltà scientifiche-tecnologiche dei percorsi formativi sulla responsabilità sociale dei *computer professional*. Il dibattito sulle responsabilità dei docenti di informatica nei confronti degli studenti si espande negli USA.

Nel 1989 Tim Berners Lee al CERN di Ginevra sviluppa il primo browser e server HTTP: nasce il *World Wide Web*. Al di sopra dell'infrastruttura fisica dell'Internet, cresce un'infrastruttura virtuale, un cibernazio dove gli utenti possono “navigare” con un semplice *point & click*. L'uso del computer diventa semplicissimo aprendo le “porte del cibernazio” anche a persone con scarse competenze informatiche. Il cammino dei computer nella società fa ancora un altro grande balzo. Nel 1993 il CERN di Ginevra “dona” all'umanità questa invenzione che cambierà drammaticamente lo scenario informatico e la società.

Nel 1991 Linus Torvald, un giovane studente finlandese, sviluppa il nucleo di un sistema operativo basato su *software* libero. Insieme al *software* libero sviluppato dalla *Free Software Foundation* andrà a costituire lo GNU-Linux, il primo sistema operativo completo basato su *software* libero.

Nel 1991 viene organizzata la prima conferenza internazionale sulla *Computer Ethics* a New Haven (USA) e viene introdotta nelle facoltà di informatica USA la nuova materia: *Computer Ethics*. Una *task force* congiunta di esperti IEEE-ACM sviluppa i contenuti di questa che diventerà una nuova disciplina con ricercatori e conferenze internazionali²².

²¹ D. JOHNSON, *Computer Ethics*, First Edition, Prentice-Hall, 1985.

²² ACM, *Computing curricula: Social, Ethical and Professional Issues*, Communications of the ACM, vol. 34, n. 6, 1991.

Nel 1995 la *Computer Ethics* “sbarca” in Europa viene creato il *Centre for Computing and Social Responsibility* alla De Monfort University, in UK, con S. Rogerson, T. W. Bynum e D. Gotterbarn.

Nel 1998 Sergej Brin e Larry Page fondano la Google, l’impresa che in poco tempo diventa uno dei titani dell’informatica del XXI secolo.

Anche in Italia viene notato che l’evoluzione rapida e continua delle tecnologie dell’informazione, la loro pervasività in tutte le attività dell’uomo e la criticità crescente dei servizi offerti rendono sempre più importante che gli operatori del settore abbiano piena coscienza delle implicazioni etiche delle loro scelte e decisioni e che la scuola e le associazioni professionali si occupino di questi problemi.

Diventano un riferimento i *Computing Curricula* 2001 di IEEE Comp. Soc. e ACM, le raccomandazioni “Engineering Criteria 2000” della *Accreditation Board for Engineering and Technology* (ABET), le specifiche 2007 per gli accreditamenti della *British Computer Society* (BCS) e quelle (1997) della *Australian Computer Society*, i numerosi insegnamenti inseriti nei piani degli studi di Ingegneria e di Informatica soprattutto negli Stati Uniti e in Inghilterra, ma anche in Belgio, in Svezia.

In Italia il primo corso di *Computer Ethics* viene tenuto al Politecnico di Torino nel 2008²³, nel 2010 viene pubblicata la prima antologia italiana sull’etica informatica²⁴.

LE QUESTIONI ETICHE DELL’INFORMATICA: UNA PANORAMICA

Quali sono le principali aree di criticità o di attenzione della *Computer Ethics*? Quali sono le questioni più critiche create o aggravate dai computer? Vediamo ora una descrizione dei principali interrogativi relativi a ciascun dominio.

1. Dawn of cyberspace, e-Democracy

Quali sono i nuovi scenari aperti dall’alba del ciber spazio? Quali sono le nuove metafore di cui abbiamo bisogno per sviluppare un uso appropriato di questo spazio²⁵ Come (e dove) usare questi nuovi strumenti di partecipazione alla vita pubblica, per discutere, per contribuire a dibattiti

²³ N. PATRIGNANI, “Computer Ethics: un quadro concettuale”, *Mondo Digitale*, Settembre 2009, 95-63.

²⁴ S. DI GUARDO, P. MAGGIOLINI, N. PATRIGNANI, *Etica e responsabilità sociale delle tecnologie dell’informazione. Valori e Deontologia Professionale*, (vol. I e II), Milano, Franco Angeli, 2010.

²⁵ M. CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Blackwell, 1996.

su questioni controverse, per confrontarsi con le pubbliche amministrazioni, per prendere decisioni, per votare? La possibilità di avere identità multiple negli spazi virtuali sta aprendo diverse questioni etiche molto critiche: quale è la responsabilità sociale di un avatar? Quali sono le differenze negli aspetti di partecipazione e democrazia quando passiamo dal mondo fisico al mondo virtuale? Le tecnologie dell'informazione saranno "tecnologie di libertà" o "tecnologie di controllo", utopiche o distopiche? Esse espanderanno la partecipazione informata, la libertà e la democrazia, oppure diventeranno uno strumento per la manipolazione dell'opinione pubblica in una società a "controllo totale"?

In secoli di storia gli umani hanno sviluppato alcuni principi fondamentali che dobbiamo tenere presenti quando progettiamo applicazioni di "democrazia virtuale" o "iper-democrazia": la partecipazione diretta (non necessariamente mediata da rappresentanti); la discussione di diverse opzioni (non solo il loro conteggio come nei sondaggi); l'ascolto, l'apertura alle opinioni delle altre persone, la tolleranza; l'opportunità e la capacità di sostenere la propria opinione di fronte agli altri (non solo la comunicazione della propria scelta, spesso ristretta a poche opzioni selezionate "da casa"). Può la partecipazione essere "a distanza", anonima, senza contatto fisico? Ha senso una agorà virtuale? Altre caratteristiche importanti: la comunicazione orizzontale (da-molti-a-molti, non solo comunicazione verticale da-uno-a-molti, come in televisione); l'assunzione di responsabilità per le conseguenze delle proprie scelte (non solo risposte anonime); la pazienza (la democrazia è un processo necessariamente lento, mentre la tecnologia rischia di accelerare drammaticamente i processi decisionali senza rispettare i tempi umani; eppure la democrazia è per-gli-umani, tra-gli-umani); la riflessione (la nostra mente richiede tempo, silenzio, se vogliamo avere strumenti critici per poter influenzare la realtà dobbiamo in qualche modo fermare gli input, non possiamo limitarci a ricevere passivamente milioni di messaggi, la nostra mente ha una "banda" limitata che dovremmo rispettare). Quando progettiamo le applicazioni di *e-participation* dovremmo attentamente considerare tutte queste antiche e consolidate virtù della democrazia.

2. Accessibility, Universal Access & Digital Divide

Quali sono le nuove barriere (economiche, culturali, sensoriali) che rischiamo di innalzare quando sviluppiamo la *Information Society*? Come possiamo garantire l'accesso alle risorse di conoscenza usando dei criteri giusti ed inclusivi? Come possiamo evitare di imporre nuove restrizioni alle persone con disabilità, alle persone anziane? Come possiamo preservare la cosiddetta "neutralità della rete" di fronte alle pressioni ed al massiccio attacco proveniente dai proprietari delle principali trat-

te della Rete stessa (es. le grandi compagnie telefoniche) che vogliono arrivare a segmentare gli utenti offrendo servizi di traffico prioritari di prima classe? Se i pacchetti di prima classe avranno priorità negli snodi della rete, inevitabilmente verranno ritardati i pacchetti degli utenti in seconda classe. Come possiamo governare e gestire Internet in modo equo ed etico? Come possiamo arrivare a definire una “Costituzione” per questo nuovo spazio virtuale? Come la discutiamo, approviamo (e facciamo applicare)?²⁶ La sfida consiste nel trovare la giusta miscela tra i quattro principali strumenti per la *governance* di Internet: educazione (codici etici, *soft-laws*); leggi (vincoli legali internazionali, *hard-laws*); architettura tecnologica (evoluzione dei protocolli di rete, nuovi sviluppi tecnologici); mercato (autoregolazione)²⁷.

3. Workplace

Quali nuovi problemi e rischi professionali introduce il computer nel luogo di lavoro? Come vengono coinvolti i lavoratori, gli utenti finali nella progettazione dei nuovi sistemi? Quali sono le principali responsabilità dei *computer professional*, dei progettisti?²⁸ Una delle aree che richiedono più ricerca è, ad esempio, quella del cambiamento in qualità (e quantità) dei posti di lavoro quando un processo viene automatizzato, o quando la maggioranza dei processi di un'organizzazione vengono eseguiti da un sistema ibrido dove i compiti sono svolti dalle persone e dai computer.

4. Content & Education

Come selezionare, raccogliere, organizzare e diffondere i contenuti sulla rete? Se l'educazione è principalmente un processo di trasmissione di informazioni e conoscenze verso i nostri figli, chi seleziona i contenuti che verranno ereditati dalle future generazioni? Qual è il ruolo etico dei motori di ricerca in queste aree? Ed ancora, quale impatto avranno i computer sulle nostre capacità di apprendimento? Se i risultati dei motori di ricerca dominanti non vengono utilizzati oltre i primi dieci (o oltre la prima pagina) dal 95% degli utenti, è accettabile per la società che l'algoritmo con il quale questi risultati vengono classificati e visualizzati agli utenti sia un segreto? Se da una parte le sperimentazioni di

²⁶ S. RODOTÀ, *Internet Bill of Rights*, Internet Governance Forum, Rio de Janeiro, 14 November 2007.

²⁷ L. LESSIG, *Code and other laws of cyberspace*, Basic Books, New York, 1999.

²⁸ D. GOTTERBARN, *Informatics and Professional Responsibility*, in T. WARD BYNUM, S. ROGERSON (ed.), *Computer Ethics and Professional Responsibility*, Blackwell Publishing, 2004.

e-learning aprono opportunità di accesso alla conoscenza a milioni di persone, dall'altra si aprono tanti interrogativi: quali nuovi strumenti di selezione delle informazioni, di pensiero critico saranno necessari per riuscire ad approfondire un tema e non limitarsi a "navigare" in superficie in un mare immenso di dati? (*information overload*).

5. CopyRights

Come dovrebbero evolvere i meccanismi di incentivazione per gli artisti e per gli innovatori, nel nuovo scenario della società della conoscenza? Se la tecnologia dell'informazione ha definitivamente cambiato le modalità con le quali possiamo copiare (la copia è indistinguibile dall'originale) e riutilizzare contenuti pre-esistenti, quali sono i nuovi modelli di *business* in grado di sostenere un'economia della conoscenza? Per quanto riguarda il *software*, cosa possiamo imparare dall'affermarsi del *software open-source* nei confronti del vecchio *software* proprietario? Le tecnologie dell'informazione sono forse lo strumento definitivo per, citando Newton, «salire sulle spalle dei giganti»? Nel nuovo mondo gli scambi diventano a "somma positiva": se due persone si scambiano un'idea, sono entrati con una idea ciascuno, escono con due idee ciascuno. Nel nuovo mondo dell'informazione, la conoscenza si moltiplica con il dono.

6. Hackers

Come dovremmo proteggere i sistemi dalle intrusioni? Come mettere a frutto l'etica *hacker* per il bene collettivo, per migliorare la sicurezza stessa dei sistemi e la loro affidabilità? Dobbiamo definire molto attentamente il confine tra un *hack* (ad esempio per mettere in evidenza un difetto o trovare un "baco") ed un reato informatico. La società dell'informazione ha bisogno di persone esperte e dotate di speciali capacità tecniche per poter provare e sollecitare i sistemi complessi in condizioni estreme. Quando una piccolissima percentuale di popolazione ha una grandissima conoscenza delle tecnologie rispetto alla media si pone il problema di come educare queste nuove generazioni all'uso corretto di questa immensa potenza nelle loro mani (*etical hacker*)²⁹.

²⁹ S. LEVY, *Hackers. Gli eroi della rivoluzione informatica*, Milano, Shake edizioni, 2002.

7. Privacy

Come possiamo proteggere i dati sensibili nel ciberspazio? Dove è il limite tra la sicurezza / sorveglianza ed una società Orwelliana? Quali sono le implicazioni relative ai due approcci alternativi *opt-in* (un servizio non è sottoscritto se non esplicitamente richiesto dall'utente) ed *opt-out* (un servizio è accettato implicitamente dall'utente a meno che non richieda esplicitamente di essere rimosso)? Le applicazioni di *ambient intelligence* (negli USA viene usato il termine *ubicomp* per definire l'insieme di *ubiquitous computing* e *pervasive computing*), rappresentano una delle più grandi trasformazioni della storia dell'informatica. L'evoluzione verso il *disappearing* computer, dove macchine intelligenti e sensori saranno attorno a noi, metterà l'ambiente stesso in grado di riconoscerci e di reagire alle nostre azioni. Le applicazioni *ubicomp* hanno l'immenso potenziale di migliorare le nostre vite, aumentando le nostre capacità comunicative (ad esempio visualizzando i livelli di attività o di variabili vitali di un familiare a distanza), automatizzando semplici compiti come riordinare medicinali scaduti, assistendo le persone con disabilità, mettendole in grado di partecipare pienamente alla vita sociale (ad esempio con convertitori testovoce per chi ha problemi di vista), aiutando le persone anziane vulnerabili (ed esempio inviando un allarme quando cadono a terra o quando non prendono medicine vitali). D'altra parte, queste applicazioni hanno anche le potenzialità di condurci verso una società Orwelliana dove ogni azione di una persona viene controllata e registrata: quali linee guida etiche dovrebbero essere usate da questi progetti *ubicomp*?

Dato che le nostre vite possono essere seriamente compromesse da errori nei *database*, come affronteremo i dilemmi etici (impliciti nella costruzione di *database* di grandi dimensioni come le banche dati del DNA) derivanti dalla necessità, da una parte, di assicurare il corretto funzionamento di una società democratica controllando i criminali e, dall'altra, di mantenere una società libera dalla sorveglianza? Come possiamo proteggere le nostre libertà civili da organizzazioni molto grandi e potenti, concentrate solo sulle loro "missioni" ed obiettivi, che usano il loro immenso potenziale tecnologico per controllare enormi quantità di comunicazioni, senza alcuna attenzione verso le conseguenze sociali?

In Europa la *privacy* è considerata un diritto umano e i cittadini hanno diritto di verificare il corretto utilizzo dei propri dati, verificare la loro correttezza, etc., come possiamo applicare le stesse protezioni su scala globale? Come possono contribuire i *computer professionals* a migliorare la trasparenza nell'uso dei dati personali (*habeas data*)?³⁰

³⁰ S. RODOTÀ, *Intervista su privacy e libertà*, Bari-Roma, Laterza, 2005.

8. Computer Crimes & Virus

Quale è la definizione di crimine informatico? Come possiamo proteggere i sistemi più importanti dai criminali informatici?³¹ Questo dominio è separato da quello degli *Hackers* visto in precedenza in quanto gli *hacker* non sono da considerare, a priori, dei criminali. In genere la traduzione di *hacker* con “pirata informatico” usata da molti giornali non è propriamente corretta. Infatti letteralmente *hacker* andrebbe tradotto con “persona particolarmente esperta a programmare o a risolvere problemi con i computer”. Quando parliamo di criminali informatici il termine inglese più adatto è *cracker* o più precisamente *computer criminal*. La questione più critica in questo caso è legata al fatto che i reati “senza vittime” (i tipici reati informatici sono “puliti”, raramente provocano direttamente dei danni fisici a persone). Questi reati stanno diventando talmente diffusi che dovremmo educare molto attentamente le future generazioni di informatici ad affrontare il problema dell'aumento incredibile di reati legati all'abuso dei computer.

9. Computer (Un)Reliability

Come possiamo migliorare l'affidabilità dei computer e proteggerci dai malfunzionamenti dei sistemi più critici per la vita umana? Perché il software è così inaffidabile? Chi e quando dovrebbe essere informato sui difetti più gravi nella sicurezza ed affidabilità delle applicazioni *software*? Chi è responsabile dei malfunzionamenti delle applicazioni *life-critical*? (pensiamo ai sistemi di guida automatizzata degli aerei, *fly-by-wire*, o delle auto, *drive-by-wire*, per non parlare delle applicazioni dove il *software* controlla apparecchiature ospedaliere). Sono responsabili i programmatori? I progettisti dell'*hardware*? Le aziende fornitrici delle apparecchiature? Gli utilizzatori?

Nell'ottobre 1985 nello storico gruppo di discussione su Internet “comp.risk” dedicato ai rischi ed affidabilità dei computer, apparve una definizione molto efficace del cosiddetto “Effetto Titanic”, la gravità delle conseguenze di un malfunzionamento di un sistema è direttamente proporzionale alla convinzione del progettista che ciò non possa mai accadere, e del suo corollario, la quantità e qualità della ridondanza incorporata in un sistema è direttamente proporzionale al grado di consapevolezza riguardo ai malfunzionamenti. Il dilemma etico qui consiste nell'evitare l'effetto Titanic. L'inaffidabilità intrinseca del *software* è chiaramente il-

³¹ T. FORRESTER, P. MORRISON, *Computer Ethics. Cautionary Tales and Ethical Dilemmas in Computing*, MIT Press, 1993.

lustrata da uno degli grandi scienziati dei computer, Dijkstra: «Il test del *software* può essere usato per mostrare la presenza di bachi ma mai per mostrare la loro assenza»³².

10. Artificial Intelligence

Quali sono le questioni profonde poste all'umanità dallo sviluppo dei robot (sia a scala umana che a scala nanometrica)? Perché delegare a macchine decisioni critiche per le vite umane? Quali questioni farà emergere l'arrivo dei *cyborg*, sistemi ibridi uomo-macchina? Dobbiamo iniziare a studiare un'etica per i robot come un'etica centrata sugli umani? Un'etica per gli umani coinvolti nello sviluppo dei robot? Come potremo costruire dei robot autonomi dotati di un "codice di condotta" (etica artificiale?) compatibile con lo sviluppo delle persone e della società? Quali saranno le questioni etiche più critiche quando avremo agenti artificiali a scala nanometrica (*nanobots*)? Come potremo affrontare aspetti come: la nostra *privacy* (quando vi è qualcosa attorno e dentro di noi che raccoglie informazioni sui di noi); i reati informatici (chi sarà responsabile del controllo di queste nano-macchine?); l'affidabilità dei computer (come verranno provati i *nanobots*? Quali tipi di decisioni sarà in grado di prendere il *software* di cui sono dotati?); la longevità (saremo in grado di "ritirare" i *nanobots* per evitare l'effetto "vaso di Pandora"?).

11. War

Quali sono le conseguenze dello sviluppo di armi "intelligenti" dove deleghiamo alle macchine la decisione finale di uccidere? Possiamo mettere nelle mani delle macchine il destino dell'umanità e del pianeta costruendo sistemi altamente computerizzati di "difesa" contro attacchi missilistici potenziali? Non abbiamo ancora idea delle conseguenze dello sviluppo di armi a scala nanometrica, dove avremo armi autonome dotate di sensori che rispondono a stimoli ambientali; in questo caso le questioni etiche attraversano il confine degli umani ed arrivano a toccare anche l'ambiente.

12. Ecology & Recycling

Come possiamo evitare o minimizzare i rischi ambientali e l'impatto dei cicli di produzione dell'*hardware*? Possiamo usare le tecnologie

³² E. W. DIJKSTRA, *Notes On Structured Programming*, Tech. University of Eindhoven, The Netherlands, 1972.

dell'informazione per minimizzare il nostro impatto sul pianeta? Possiamo pensare ad un approccio a ciclo-chiuso per il riciclaggio dei computer? La cosiddetta "legge di Moore", il raddoppio del numero di transistor in un chip ogni diciotto mesi, è sostenibile da un punto di vista ambientale?³³

³³ N. PATRIGNANI, M. LAAKSOHARJU, I. KAVATHATZOPOULOS, "Challenging the Pursuit of Moore's Law: ICT Sustainability in the Cloud Computing Era", *Notizie di Politeia*, vol. XXVII, 2011.



Mauro Meruzzi - Luca Pedrolì

VENITE ALLE NOZZE

Un percorso biblico sulle orme di Cristo-Sposo

Prefazione di Francesco Piloni

Postfazione di Renzo Bonetti

pp. 168 - € 12,00

Gli Autori di questo volume ci offrono un percorso biblico capace di far scoprire al lettore, in modo sistematico, le potenzialità contenute nei testi del Nuovo Testamento che presentano Cristo come Sposo, sia in un'ottica esistenziale che teologica.

Dall'Indice: *Il banchetto nuziale del figlio. «Fidanzati a un unico Sposo». Giovanni e il Vangelo dello Sposo. L'Agnello e la sua promessa Sposa.*

Mauro Meruzzi è docente presso la Pontificia Università Urbaniana e presso l'Istituto Euromediterraneo di Tempio Pausania (OT).

Luca Pedrolì è rettore del Seminario diocesano di Vigevano e insegna presso gli Studi Teologici Riuniti di Lombardia.

PIERCARLO MAGGIOLINI¹

PRIMA E DOPO LA RETE TRASFORMAZIONI DEL SAPERE NELL'ERA DIGITALE

Tutti ricordano come, nella Bibbia, nel primo libro dei Re, Salomone, alla domanda del Signore di chiedergli ciò che voleva che Lui gli concedesse, abbia risposto chiedendo la saggezza di saper distinguere il bene dal male (1Re 3,5-9). Ebbene, affrontando le trasformazioni sociali e culturali, e – in ultima analisi – etiche, portate dalle nuove tecnologie, in particolare dalla Rete, abbiamo proprio bisogno di tanta saggezza per saper distinguere ciò che è positivo (per trarne vantaggio) da ciò che è negativo (per prevenirlo).

E già che siamo in vena di citazioni bibliche, parlando delle trasformazioni del sapere nell'era digitale, potremmo ben dire, col vangelo che «a colui che ha, verrà dato e sarà nell'abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha» (Mt 13,12).

ALLA RICERCA DI UN PRINCIPIO UNIFICANTE

Le trasformazioni portate dalle nuove tecnologie dell'informazione, e da Internet in particolare, sono davvero molteplici. Per meglio capirle e affrontarle mi pare importante cercare un principio che le unifichi, le riconduca a sistema.

Nella ricerca di un tale principio è opportuno, anzi necessario, partire dai bisogni e quindi dalle finalità per perseguire le quali sono state storicamente inventate e soprattutto sono state adottate e si sono diffuse queste tecnologie.

¹ Docente di Deontologia ed Etica delle Tecnologie dell'Informazione al Politecnico di Milano.

Le sfide culturali, etiche e sociali delle “nuove tecnologie dell’informazione e comunicazione” (TIC) originano, infatti, dalle stesse ragioni per cui tali tecnologie si sono diffuse e si diffondono, come sempre succede (vedi il caso dell’automobile, dell’energia nucleare, etc.). Tutti gli sviluppi dell’umanità hanno un lato luminoso e un lato oscuro. Hanno dei vantaggi e dei costi, hanno dei benefici e dei... “malefici”. Il problema sta nel fare un bilanciamento fra di essi, ovviamente a noi favorevole.

Se si vuole andare alle origini delle predette sfide, si possono trovare molte di queste problematiche (vantaggi e svantaggi) esaminando le analogie fra scrittura e informatica², perché la prima tecnologia dell’informazione inventata dall’uomo è stata sicuramente la scrittura. Le tecnologie dell’informazione, sin dagli albori della civiltà, sono servite innanzitutto per *accedere a, diffondere e memorizzare le conoscenze per fronteggiare e superare i limiti della memoria umana*. Se si va a vedere come venne usata e si è diffusa l’informatica, si trova che l’analogia con la scrittura e il modo in cui quest’ultima si è diffusa è impressionante! La prima cosa che balza all’occhio è che il campo in cui c’è maggior uso delle tecnologie dell’informazione oggi nel mondo è il settore economico-finanziario, non certo invece per gestire biblioteche né per elaborare dati scientifici. E se si vanno a vedere i primi e più diffusi impieghi della scrittura, si scopre che non era usata per scrivere l’Iliade, che andava benissimo in forma orale, ma per fare... fatture!

Chiediamoci: come mai?

SCRITTURA E INFORMATICA: UN PARALLELO ILLUMINANTE

Per studiare le relazioni tra tecnologie dell’informazione e società è interessante e illuminante, per le sorprendenti analogie riscontrabili (pur accanto alle differenze, ovviamente), fare un parallelo – fin dove è possibile – fra la scrittura e l’informatica. In effetti, la prima vera tecnologia “artificiale” dell’informazione inventata dall’uomo è stata la scrittura.

Sembra che la prima tecnologia dell’informazione sia stata, addirittura, la *parola*³. Ma la scrittura, contrariamente alla parola, non è quasi

² Riprendo quanto più ampiamente illustrato in P. MAGGIOLINI, *Tecnologie dell’informazione e società: niente di nuovo sotto il sole?*, in S. DI GUARDO, P. MAGGIOLINI, N. PATRIGNANI (eds.), *Etica e responsabilità sociale delle tecnologie dell’informazione* (vol.1: *Valori e deontologia professionale*), Franco Angeli, Milano, 2010.

³ Se delle oltre tremila lingue parlate oggi solo settantotto posseggono una letteratura e l’oralità fondamentale del linguaggio è un carattere stabile, la scrittura è stata inventata in un preciso momento della storia dell’uomo e la tecnologizzazione della parola deve essere vista come un processo tuttora in evoluzione (cfr. W. J. ONG, *Orality and Literacy. The Technologiz-*

innata: bisogna imparare a scrivere, bisogna investire molto tempo, anni, energia e intelligenza per arrivare a padroneggiare la scrittura. Fino a qualche decina d'anni fa (e molti ancora oggi⁴) la maggior parte dell'umanità non sapeva né leggere né scrivere. La scrittura è dunque qualcosa che non è facile da acquisire, e anche là dove l'alfabetizzazione di massa è un fatto acquisito, è ancora limitato il numero di persone che veramente sappiano padroneggiare la scrittura in maniera davvero competente.

Ecco dunque una prima riflessione e un'analogia con l'informatica: una cosa è l'alfabetizzazione di base e di massa all'informatica, tutt'altra cosa, come ben sappiamo, è la capacità generalizzata da parte degli uomini, e della società nel suo complesso, di padroneggiare con competenza l'informatica. Non facciamoci illusioni: anche presso quelli che fin da bambini stanno crescendo col computer e il "telefonino intelligente" in mano (magari interconnessi) si diffonderà un certo bricolage e "fai da te" informatico, ma altra cosa è il dominio di una tecnologia complessa come l'informatica.

Un'altra riflessione da fare è suggerita da una domanda: perché la scrittura, pur non di rado nota, è stata adottata e si è diffusa solamente in certi ambienti e regioni geografiche e non in altri? Ci sono evidentemente delle premesse, delle precondizioni, attinenti al tipo di civiltà, economia e cultura che permettono che una tecnologia dell'informazione sia adottata, si diffonda, divenga patrimonio di una società.

Per l'adozione e diffusione della scrittura è stato necessario (anche se non sempre sufficiente, come mostra il caso della civiltà inca) un certo livello di spersonalizzazione, astrazione e standardizzazione delle relazioni amministrative ed economiche (frutto di quella che è stata chiamata la "rivoluzione urbana" che si è sviluppata per la prima volta nella storia, a partire da poco dopo la metà del IV millennio a.C., nell'antico Vicino e Medio Oriente). A ben vedere è la stessa premessa dell'adozione e della prima diffusione dell'informatica nel mondo dell'economia contemporanea.

LA NASCITA E IL PRIMO UTILIZZO DELLA SCRITTURA

La scrittura è stata inventata (al di là di qualche elemento precursore, in Siria) e soprattutto è entrata a far parte del patrimonio dell'umanità circa 5.000 anni fa, in Mesopotamia, presso i Sumeri.

ing of the Word, Methuen, Londra, 1982; trad.it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986).

⁴ Si stimano in circa 800 milioni gli adulti analfabeti nel mondo (senza tener conto del cosiddetto analfabetismo di ritorno...).

Può apparire sorprendente il fatto che ciò che si è trovato siano tavolette d'argilla che contengono ben pochi testi letterari, religiosi o giuridici, ma siano nella stragrande maggioranza dei casi documenti contabili, molto simili alle nostre bolle di consegna, inventari, fatture.

Il caso più significativo e clamoroso in tal senso è costituito dagli archivi reali della città di Ebla⁵, una città-stato dell'alta Siria, nata attorno al 3.500 a.C., fiorita soprattutto un millennio più tardi verso il 2.500 a.C. Gli archivi di Ebla, per una serie fortuita di circostanze (che hanno fatto degli archivi reali di Ebla una sorta di Pompei "bibliotecaria"), dopo un incendio e crollo del palazzo reale a seguito di una distruzione della città, si sono conservati fino a che non sono stati scoperti negli anni '70 del Novecento. Gli archivi reali di Ebla costituiscono la più antica e grande "biblioteca" che si sia finora trovata. Ebbene i quasi 20.000 documenti trovati e censiti sono nella stragrande maggioranza documenti contabili, in particolare registrazioni di generi alimentari per la famiglia reale, i funzionari e gli ospiti stranieri, depositi o razioni di cereali per l'enorme quantità di ovini e bovini posseduti dallo stato di Ebla, oppure sono documenti riguardanti i materiali lavorati e scambiati all'epoca (oro, argento, rame, bronzo, nonché tessuti, legno, pietre preziose). Ci sono anche documenti riguardanti gli scambi di prodotti coi vari stati con cui Ebla intratteneva relazioni commerciali. Sono stati trovati anche documenti di natura più amministrativo-giuridica quali ordinanze, trattati diplomatici, elenchi di città sottomesse. Ma questo tipo di documenti costituisce certamente una parte quantitativamente meno rilevante.

Per fare un altro significativo esempio, anche a Creta, relativamente ad un periodo un poco più tardo (verso il 1.700 a.C.), per i documenti ivi ritrovati (certo molto meno numerosi e limitatamente a quelli scritti in lineare B, i soli decifrati) si può dire la stessa cosa.

Ci si può dunque porre la domanda: per quale ragione l'uomo ha inventato una cosa così rivoluzionaria e straordinaria come la scrittura per poi incominciare ad utilizzarla quasi unicamente per scrivere bolle di consegna, inventari di merci, e cose simili?

In effetti, la medesima constatazione, e la medesima domanda, si possono fare anche per l'informatica. Ci sono stati degli studiosi, che – per quanto riguarda l'informatica – hanno detto, in sostanza: non è forse un evidente spreco, un autentico tradimento dell'intelligenza umana uti-

⁵ La letteratura su Ebla è ormai vasta. Segnalo il più recente libro dello scopritore di Ebla, P. MATTHIAE, *Ebla. La città del trono. Archeologia e storia*. Einaudi, Torino, 2010 e un testo divulgativo del primo studioso e traduttore dei documenti degli archivi reali, G. PETTINATO, *Ebla. Nuovi orizzonti della storia*, Rusconi, Milano, 1994.

lizzare l'informatica, figlia nobile della creatività umana – appunto, come la scrittura – per fare soprattutto fatture e bollettini paga?

J. C. Quiniou, per esempio, nel suo libro *Marxismo e informatica*,⁶ ha attribuito alle contraddizioni, per non dire alla perversità, del capitalismo, il fatto che l'informatica fosse utilizzata molto più per “gestire il denaro” che a “produrre denaro!” cioè che fosse utilizzata molto più – almeno all'epoca – per fatture, ordini commerciali, contabilità, etc. (per non parlare della pura gestione finanziaria), dunque a livello di “gestione”, che per progettare, fabbricare, etc. prodotti, e dunque aiutare gli uomini nei compiti di creazione e produzione di beni, liberando nel contempo l'uomo dai compiti manuali più gravosi (utilizzo dell'informatica a livello della “produzione”).

Sono dunque gli uomini così “stupidi” da impiegare così maldestramente invenzioni come la scrittura e l'informatica, ripetendo lo stesso “errore” a 5.000 anni di distanza? O non ci sono piuttosto altre e più valide ragioni che non sia la... stupidità a spiegare l'invenzione, nonché l'impiego, delle tecnologie dell'informazione primariamente (e prioritariamente) nella “gestione” economica?

PERCHÉ SONO STATE INVENTATE E ADOTTATE LE TECNOLOGIE DELL'INFORMAZIONE. IL CONTROLLO

Semplificando un po', ma non troppo, possiamo dire che le tecnologie dell'informazione (in particolare scrittura e informatica) sono state inventate e adottate soprattutto per due ragioni.

Prima ragione: per conservare e trasmettere la conoscenza in un contesto a complessità crescente.

Seconda (e forse più forte) ragione: per far fronte alla sfiducia nelle relazioni umane (soprattutto nelle relazioni d'affari).

Veniamo alla prima ragione.

C'è un'evidente correlazione tra la diffusione delle tecnologie dell'informazione e la crescita della complessità dell'organizzazione sociale ed economica⁷. In una civiltà come quella mesopotamica la complessità era arrivata alla fine del IV millennio a.C. a livelli tali che non era più possibi-

⁶ J. C. QUINIOU, *Marxisme et informatique*, Editions Sociales, Parigi, 1971 (trad.it.: *Marxismo e informatica*, Editori Riuniti, Roma, 1972).

⁷ Sui rapporti fra scrittura e organizzazione della società vedasi J. GOODY, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986 (trad. it.: *La logica della scrittura e l'organizzazione della società*, Einaudi, Torino, 1988). Interessante soprattutto la parte denominata “La parola di Mammona” (dedicata in particolare al rapporto fra scrittura ed economia antica).

le gestirla se non “tecnologizzando” (noi diremmo) l’informazione, cioè mettendola su un supporto fisico. La crescente difficoltà (se non proprio l’impossibilità) di gestire tutti i rapporti a un livello unicamente interpersonale basato sull’oralità, ha fatto sorgere la necessità di trovare qualcosa che permettesse di trasmettere nello spazio e nel tempo le informazioni che altrimenti sarebbe stato impossibile (o comunque davvero difficile) gestire. Non è un caso che altre società più semplici, come in gran parte dell’Africa, per millenni, non hanno adottato la scrittura, pur in molti casi conoscendola, essendo ad un livello di complessità sociale (politica ed economica) e di dimensioni dei gruppi umani sufficientemente piccoli da non sentire il bisogno di utilizzare la scrittura.

La stessa ragione vale anche per l’adozione e la diffusione dell’informatica: la moltiplicazione, la globalizzazione delle relazioni e degli scambi economici moltiplicano le attività informative di gestione e di intermediazione, e dunque rendono necessarie tecnologie dell’informazione e della comunicazione sempre più potenti e diffuse. È l’interpretazione più convincente di quella che è stata chiamata la “società ed economia post-industriale” o, appunto, “dell’informazione”⁸.

L’altra, e forse principale, causa all’origine della nascita e soprattutto della diffusione delle tecnologie dell’informazione, naturalmente *in primis* della scrittura e *a fortiori* dell’informatica è il bisogno dell’uomo, e dell’*homo oeconomicus* in particolare, di prevenire e garantirsi contro i rischi dell’opportunismo⁹ particolarmente tipico del comportamento umano negli scambi economici.

Nelle relazioni economiche gli esseri umani tendono a diffidare¹⁰ gli uni degli altri, e dunque sentono il bisogno di conservare tracce, prove, in altre parole documenti che permettano di controllare e mantenere

⁸ Di particolare interesse è il contributo di J. R. BENIGER, *The Control Revolution*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1986 (trad.it.: *Le origini della società dell’informazione. La rivoluzione del controllo*, UTET, Torino, 1995), che vede nella “crisi del controllo”, avviata progressivamente dalla rivoluzione industriale ed esplosa nell’economia industriale, specialmente americana, un po’ in tutti gli ambiti (trasporti, produzione, distribuzione, etc.), la formidabile spinta allo sviluppo ed adozione delle tecnologie dell’informazione come tecnologie in grado di risolvere tale crisi ripristinando la capacità di “controllo” (cioè di “governo”) dell’altrimenti ingovernabile complessità raggiunta dal sistema economico industriale. È evidente l’analogia con il ruolo della scrittura nell’economia dell’antico Vicino Oriente.

⁹ Può essere eticamente discutibile questa antropologia economica fondata sull’assunto del comportamento totalmente (e cnicamente) autointeressato dell’uomo nelle sue relazioni d’affari. Ma deve essere chiaro che qui non si propone né si assume una visione dell’uomo bensì si fa una constatazione storica credo suffragata dai fatti.

¹⁰ Come ben testimoniato da un’infinità di “proverbi” che hanno cristallizzato una diffusa esperienza umana: “fidarsi è bene, ma non fidarsi è meglio”, e – proprio in connessione con la scrittura – *verba volant, scripta manent*, e non certo, e non sempre, per le limitate capacità della memoria umana!

una conoscenza “oggettiva”, incontrovertibile, di ciò che si è stabilito e fatto.

Ciò dunque spiegherebbe a sufficienza il fatto che le prime e più diffuse utilizzazioni della scrittura e dell'informatica siano state nella gestione degli scambi economici.

Potremmo spiegarci dicendo, semplicemente, che una bolla di consegna non è fatta “solo” per conservare memoria (per poter “ricordare”) che una merce è stata consegnata, ma anche (e soprattutto?) per poter “controllare” che la merce sia stata effettivamente consegnata, che non c'è stata frode. L'utilizzo della tecnologia dell'informazione mira dunque soprattutto al controllo, a ridurre i rischi di imbroglio negli scambi economici.

C'è tutta una scuola di economisti, a partire da Coase, premio Nobel del 1991, e Williamson, premio Nobel nel 2009, che hanno teorizzato ciò¹¹. Secondo questa scuola ciò che primariamente determina l'organizzazione di un'economia sono quelli che essi chiamano “costi di transazione”, cioè i costi sostenuti per coordinare e controllare le transazioni economiche. I sistemi informativi di supporto alle transazioni possono allora essere definiti come le reti dei flussi di informazione e comunicazione necessari per creare, controllare e regolare gli scambi che costituiscono ogni forma di organizzazione delle attività economiche. Se si vedono le tecnologie dell'informazione come quelle tecnologie che possono integrare, rendere più rapidi, regolari ed efficaci i flussi predetti, allora la ragione di adozione e diffusione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione sta principalmente nel fatto che riducono i “costi di transazione”. In particolare, fra i fattori che concorrono ad elevare i costi di transazione sta proprio l'opportunismo (e quindi la mancanza di fiducia) degli attori economici.

Si potrebbe dimostrare che la quantità di informazione (e quindi il costo) necessario per coordinare e controllare gli scambi economici è inversamente proporzionale al grado di fiducia che esiste fra i partecipanti agli scambi stessi. È del tutto evidente che più si diffida e più bisogna controllare.

Alla luce anche delle analogie con la scrittura, possiamo così riassumere le finalità delle tecnologie dell'informazione (vedi riquadro).

¹¹ Vedi ad esempio O. E. WILLIAMSON, *The economic institutions of capitalism. Firms, markets, relational contracting*, The Free Press, New York, 1986 (trad.it.: *Le istituzioni economiche del capitalismo*, Franco Angeli, Milano, 1987).

Le finalità delle tecnologie dell'informazione

Le tecnologie dell'informazione servono essenzialmente a due scopi:

- L'informazione (con le relative tecnologie) fornisce conoscenza per “governare” la complessità. Il bisogno di informazione (e di conseguenza delle relative tecnologie) è proporzionale al livello di complessità dei processi e fenomeni che si vogliono conoscere e governare.
- L'informazione (con le relative tecnologie) serve per ridurre i rischi dell'opportunismo degli attori coinvolti nelle relazioni e scambi economici e sociali. Il bisogno di informazione (e di conseguenza delle relative tecnologie) è inversamente proporzionale al livello di fiducia negli scambi economici e sociali.

Abbiamo dunque da un lato la diffusione delle tecnologie a supporto dell'informazione perché essa fornisce la conoscenza per governare la complessità. E quindi è evidente che di fronte a complessità crescenti abbiamo bisogno di più informazioni per dominare fenomeni complessi, e quindi di conseguenza di più tecnologie dell'informazione.

Ma l'altra ragione di diffusione delle tecnologie dell'informazione è quella di fronteggiare meglio i rischi dell'opportunismo, della sfiducia, nelle relazioni umane, rendendo più agevole il “controllo”.

Se ci fosse maggiore fiducia fra le persone, ci sarebbe molto meno bisogno di un certo tipo di informazione essenzialmente finalizzate al controllo e delle relative tecnologie. Nelle società semplici evidentemente questo è normale perché la gente ha più facile conoscenza reciproca e ha altre forme per il controllo sociale contro l'opportunismo.

Possiamo dunque concludere con l'enunciazione del “principio unificante”, della legge che governa l'uso e la diffusione delle tecnologie dell'informazione:

l'importanza (e il fabbisogno) dell'informazione – quindi anche delle relative tecnologie – in un'organizzazione, nell'economia e nella stessa società, è direttamente proporzionale al livello di complessità dei processi (e, più in generale, fenomeni) da conoscere e gestire, e inversamente proporzionale al livello di fiducia fra gli agenti coinvolti in tali processi (e fenomeni).

Volendo, potremmo chiamare il primo tipo di complessità “complessità tecnica” e il secondo “complessità politica”.

Anche i problemi culturali, sociali ed etici connessi con le tecnologie dell'informazione sono infatti – in qualche modo – fortemente connessi – e crescenti – con la “complessità tecnica” e “complessità politica” di volta in volta in gioco. In altre parole, le tecnologie dell'informazione nel momento stesso in cui forniscono soluzioni sempre più performanti per “dominare” la complessità tecnica e politica suscitano sfide (dilemmi) e problemi culturali ed etico-sociali sempre più pervasivi e difficili da padroneggiare.

Per capirci, qui basti un esempio tipico (di grande attualità): il problema della *privacy*. Se, come sta avvenendo nell'era contemporanea, cresce la complessità economica e sociale (complessità “tecnica”) – com'è evidente – da un lato, e la mancanza di fiducia nelle relazioni pubbliche e d'affari (complessità “politica”) dall'altro (per diverse ragioni, in buona misura riconducibili alle caratteristiche dell'attuale società postindustriale¹²), o si risolve per altra via il problema del dominio di tale complessità (come in realtà sarebbe anche possibile, attraverso una maggiore e più consapevole assunzione di responsabilità sociale) o nasce un'esigenza di “controllo” – anche sulle persone, direttamente e/o indirettamente – che le tecnologie dell'informazione possono sempre più soddisfare, acuendo però – anzi, di fatto, facendo sorgere – il problema dei rischi di violazione della *privacy*. Dunque, a fronte di quello che è ritenuto un beneficio (maggiore possibilità di “controllo”) è nato un problema etico-sociale (crescenti rischi di violazione della *privacy*).

Anche l'acuito problema, oggi, della protezione della proprietà intellettuale, è riconducibile al principio unificante nella misura in cui sia visto semplicemente come un problema di (difficile) “controllo” contro l'opportunismo di chi produce e usa beni di natura intellettuale, soprattutto “rubando” e facendo soldi con le idee degli altri o “privatizzando” beni intellettuali comuni. Non a caso si è tornati a reintrodurre i (*creative*) *commons*, che erano le proprietà pubbliche (o almeno di tutta una comunità) nel Medioevo. È chiaro che in un mercato delle idee (e dei beni intellettuali) fondati sulla reciprocità (l'“economia del dono”) il problema della protezione della proprietà intellettuale è largamente superato, come nei casi ben noti del *Free Software*, di *Wikipedia*, etc.

¹² P. MAGGIOLINI, *Letica nella società ed economia dell'informazione*, in S. DI GUARDO, P. MAGGIOLINI, N. PATRIGNANI (a cura di), *Etica e responsabilità sociale delle tecnologie dell'informazione* (vol.1: *Valori e deontologia professionale*), Franco Angeli, Milano, 2010.

IMPOVERIMENTO E ATROFIZZAZIONE DELLE ABILITÀ MENTALI:
INTERNET CI RENDE PIÙ INTELLIGENTI O PIÙ STUPIDI?

Ma veniamo al tema più specifico della trasmissione e delle trasformazioni del sapere dovute all'avvento delle nuove tecnologie, digitali, dell'informazione.

C'è una grande domanda che ha generato un profluvio di libri e articoli nel tentativo di darvi una sensata e documentata risposta: le TIC, in particolare Internet, la Rete, "ci rendono più intelligenti o più stupidi"?¹³

Già relativamente alla scrittura, è una domanda che si era posta Platone nel *Fedro*. Secondo Platone, la scrittura avrebbe impoverito le facoltà intellettuali dell'uomo, dando agli uomini l'illusione di conoscere più facilmente, laddove la scrittura conserva e offre solo il simulacro della conoscenza, perché è molto differente (e molto più efficace) trasmettere la conoscenza attraverso un rapporto (orale) interpersonale, dialogico, interattivo, sempre suscettibile d'essere approfondito e chiarificato con domande e risposte, che affidarla a scritti che non sanno in che mani vanno, che non sono in grado di difendersi, di spiegarsi da se stessi. In sintesi, la scrittura è "disumana", "distrugge la memoria", è "inerte" e "non può difendersi": queste le critiche che Platone muove alla scrittura.

Ecco cosa scrive Platone nel *Fedro*, raccontando come Socrate spieghi l'origine della scrittura (l'"alfabeto") inventata da Theut, il dio-ibis egiziano di Naucrati, assieme al calcolo, alla geometria e all'astronomia.

[...] *Socrate* – Ho sentito narrare che a Naucrati d'Egitto dimorava uno dei vecchi dèi del paese, il dio a cui è sacro l'uccello chiamato ibis, e di nome detto Theuth. Egli fu l'inventore dei numeri, del calcolo, della geometria e dell'astronomia, per non parlare del gioco del tavoliere e dei dadi e finalmente delle lettere dell'alfabeto. Re dell'intero paese era a quel tempo Thamus, che abitava nella grande città dell'Alto Egitto che i Greci chiamano Tebe egiziana e il cui dio è Ammone. Theuth

¹³ Cito solo alcuni libri, pubblicati in italiano: F. SCHIRRMACHER, *La libertà ritrovata. Come (continuare a) pensare nell'era digitale*, Codice Edizioni, Torino, 2010 (ed. or.: *Payback*, 2009); N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano, 2011 (Ed. or.: *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, 2010); D. WEINBERGER, *La stanza intelligente. La conoscenza come proprietà della rete*, Codice Edizioni, Torino, 2012 (Ed. or.: *Too Big Too Know*, 2011); H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Cortina, Milano, 2013 (ed. or.: *Net Smart. How to Thrive Online*, 2012); M. SPITZER, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano, 2013 (Ed. or.: *Digitale Demenz*, 2012). In particolare Carr e soprattutto Spitzer, un neuroscienziato tedesco, fanno notare come le tecnologie dell'informazione digitale, grazie alla ormai riconosciuta plasticità del nostro cervello, stanno letteralmente cambiando la nostra mente, e – a loro avviso – non in senso positivo: ci rendono stupidi!

venne presso il re, gli rivelò le sue arti dicendo che esse dovevano esser diffuse presso tutti gli Egiziani. Il re di ciascuna gli chiedeva quale utilità comportasse, e poiché Theuth spiegava, egli disapprovava ciò che gli sembrava negativo, lodava ciò che gli pareva dicesse bene. Su ciascuna arte, dice la storia, Thamus aveva molti argomenti da dire a Theuth sia contro che a favore, ma sarebbe troppo lungo esporli. Quando giunsero all'alfabeto: «Questa scienza, o re – disse Theuth – renderà gli Egiziani più sapienti e arricchirà la loro memoria perché questa scoperta è una medicina per la sapienza e la memoria». E il re rispose: «O ingegnossissimo Theuth, una cosa è la potenza creatrice di arti nuove, altra cosa è giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno. E così ora tu, per benevolenza verso l'alfabeto di cui sei inventore, hai esposto il contrario del suo vero effetto. Perché esso ingenererà oblio nelle anime di chi lo imparerà: essi cesseranno di esercitarsi la memoria perché fidandosi dello scritto richiameranno le cose alla mente non più dall'interno di se stessi, ma dal di fuori, attraverso segni estranei: ciò che tu hai trovato non è una ricetta per la memoria ma per richiamare alla mente. Né tu offri vera sapienza ai tuoi scolari, ma ne dai solo l'apparenza perché essi, grazie a te, potendo avere notizie di molte cose senza insegnamento, si crederanno d'essere dottissimi, mentre per la maggior parte non sapranno nulla; con loro sarà una sofferenza discorrere, imbottiti di opinioni invece che sapienti». [...]

Socrate – Dunque chi crede di poter tramandare un'arte affidandola all'alfabeto e chi a sua volta l'accoglie supponendo che dallo scritto si possa trarre qualcosa di preciso e di permanente, deve esser pieno d'una grande ingenuità, e deve ignorare assolutamente la profezia di Ammone se s'immagina che le parole scritte siano qualcosa di più del rinfrescare la memoria a chi sa le cose di cui tratta lo scritto.

Fedro – È giustissimo.

Socrate – Perché vedi, o Fedro, la scrittura è in una strana condizione, simile veramente a quella della pittura. I prodotti cioè della pittura ci stanno davanti come se vivessero; ma se li interroghi, tengono un maestoso silenzio. Nello stesso modo si comportano le parole scritte: crederesti che potessero parlare quasi che avessero in mente qualcosa; ma se tu, volendo imparare, chiedi loro qualcosa di ciò che dicono esse ti manifestano una cosa sola e sempre la stessa. E una volta che sia messo in iscritto, ogni discorso arriva alle mani di tutti, tanto di chi l'intende tanto di chi non ci ha nulla a che fare; né sa a chi gli convenga parlare e a chi no. Prevaricato ed offeso oltre ragione esso ha sempre bisogno che il padre gli venga in aiuto, perché esso da solo non può difendersi né aiutarsi.

Fedro – Ancora hai perfettamente ragione.

Socrate – E che? Vogliamo noi considerare un'altra specie di discorso, fratello di questo scritto, ma legittimo, e vedere in che modo nasce e di quanto è migliore e più efficace dell'altro?

Fedro – Che discorso intendi e qual è la sua origine?

Socrate – Il discorso che è scritto con la scienza nell'anima di chi impara: questo può difendere se stesso, e sa a chi gli convenga parlare e a chi tacere. [...] ¹⁴

Si sono concretizzati i rischi profetizzati da Platone per la scrittura?

Non c'è dubbio che la diffusione della scrittura abbia avuto aspetti rivoluzionari più positivi che negativi passando soprattutto da quell'origine "contabile" che abbiamo visto alla sua fondamentale dimensione letteraria¹⁵, favorita dall'uso dell'alfabeto¹⁶ e condensata tipicamente nel *libro*. Si può ben dire che – come ha sostenuto, in particolare, Havelock¹⁷ – che la stessa filosofia greca rappresentata proprio da Platone dipende dall'avvento della scrittura. L'introduzione di questa tecnica di comunicazione avrebbe liberato a suo avviso le energie fino ad allora impegnate nella memorizzazione del sapere orale e permesso il passaggio dal linguaggio concreto al linguaggio astratto. Lo scrittore che usi la scrittura alfabetico-lineare entra in una nuova epoca nella quale la trasmissione dei suoi contenuti si libera del rapporto immediato e diretto con un pubblico fisicamente presente, e mediante la scrittura può rivolgersi a un pubblico generico, invisibile, assente, distante nel tempo e nello spazio. Il sapere di tali sapienti convertiti alla scrittura, e da essa riorientati, si sgancia dall'immediatezza concreta della comunicazione orale e si trasforma progressivamente in senso astratto. La stampa poi ha rinforzato questo processo.

Ha fatto ben notare Michel Serres, (un filosofo piuttosto favorevole alle nuove tecnologie): «Man mano che costruiamo memorie performanti perdiamo la nostra, quella che i filosofi chiamano una facoltà. Possiamo davvero dire: perdere? Niente affatto, perché il corpo deposita, a poco a poco, quell'antica facoltà nei supporti mutevoli (...). Una stele di pietra, un rotolo di papiro, una pagina di carta: ecco memorie materiali, in grado di dare sollievo alla nostra memoria corporea. Era vero per le biblioteche, lo è ancora di più per la rete, memoria globale ed enciclopedia collettiva dell'umanità (...). Sapere consiste allora non più nel ricordare, ma nell'oggettivare la memoria, nel depositarla meglio negli oggetti, per

¹⁴ PLATONE, *Opere*, vol. I, Laterza, Bari, 1967, 790–792.

¹⁵ Vedasi D. SCHMANDT-BESSERAT, "Dal contabile allo scrittore", in *Dal segno alla scrittura*, Le Scienze dossier, n. 12, Estate, 2002.

¹⁶ vedi E. A. HAVELOCK, *Origins of Western Literacy*, The Ontario Institute for Studies in Education, Toronto, 1976 (trad.it.: *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova, 1987).

¹⁷ E. A. HAVELOCK, *Preface To Plato*, Belknap Press, Cambridge, MA, 1963 (Trad.it.: *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*. Laterza, Roma-Bari, 2003).

farla scivolare dal corpo agli artefatti, lasciando la testa libera per mille scoperte»¹⁸.

È per questo che Montaigne esclama: “Preferite una testa ben fatta ad un testa piena”. «All'improvviso la pedagogia, che quel Rinascimento auspica, vuoterà la testa un tempo piena, e ne modellerà la forma senza preoccuparsi del contenuto, ormai inutile in quanto disponibile nei libri. Liberata della memoria, una “testa ben fatta” si volgerà ai fatti del mondo e della società per osservarli. (...) Il nostro apparato cognitivo si libera anche di tutti i possibili ricordi per lasciare spazio all'invenzione».

In altre parole la scrittura prima, ma soprattutto la stampa poi, hanno liberato l'uomo da impegni e fatica cognitivi (in particolare di memorizzazione) che ha così potuto coltivare la creatività.

Ma il libro, per quanto permetta di fissare e di diffondere dei ragionamenti complessi come mai successo nella storia dell'umanità, ha dei limiti, come aveva già fatto notare Platone: a) non permette “l'interazione” e dunque neppure una relazione critica con il soggetto conoscente (il lettore non può fare domande); b) è un oggetto muto, chiuso (il libro non può difendersi, per dirla con Platone); c) la sua disposizione in sequenza (un rotolo o una serie di pagine) introduce un'artificiale rigidità all'espressione scritta.

Non c'è dubbio che molti dei rischi che ha corso la scrittura li stia correndo anche l'informatica, con conseguenze negative per le abilità mentali e le relazioni umane supportate dall'intermediazione elettronica, tuttora in prevalenza scritta.

Nel caso dell'informatica si ha, da un lato, il timore che le relazioni sociali e le abilità professionali siano impoverite dal fatto che queste relazioni – nonostante l'esplosione dei *social media* – sono diventate prevalentemente impersonali, astratte, intermedie da macchine, e, dall'altro lato, si vede il rischio che avere troppa fiducia nella macchina, affidare alla macchina troppi compiti di memorizzazione, ragionamento e calcolo che l'uomo ha appreso con fatica, atrofizzerebbe queste capacità umane (come paventava Platone con la scrittura)¹⁹.

¹⁸ M. SERRES, “Un nuovo Rinascimento dalle nuove tecnologie”, *Vita e Pensiero*, nov.-dic., 2013.

¹⁹ Si immagini cosa può succedere se progressivamente tutti viaggiassero – per generazioni – utilizzando (e fidandosi) solo i navigatori satellitari. Il giorno in cui non fossero più aggiornati o non funzionassero la gente non saprebbe più come orientarsi e muoversi! Fa giustamente notare M. SPITZER, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano, 2013 (Ed. or.: *Digitale Demenz*, 2012): «Vi capita spesso di viaggiare in auto e di affidarvi completamente al navigatore? Allora forse sarà capitato anche a voi come a me di recente quando mi hanno rubato questo miracolo della tecnologia informatica, di non riuscire più ad orientarvi. Io non ricordavo con precisione neppure il tragitto verso luoghi dove ero stato diverse volte. Frustrato per la mia mancanza di senso dell'orientamento, continuavo

Ma qui forse l'analogia dell'informatica con la scrittura finisce. La "nuova" informatica, quella paradigmaticamente del Web 2.0²⁰, per intenderci, sembra riportarci ad una nuova forma di "oralità", o meglio, ad incorporare nell'informatica caratteristiche più simili a quella dell'oralità che non (solo) della scrittura. «Viene a configurarsi una sorta di "oralità di ritorno" – fa ad esempio notare Dotta, facendo esplicito riferimento ad Ong²¹ – che è ben distinguibile in molte manifestazioni: la fine della sequenzialità dei testi, l'uso di formule di scrittura meno rigide e più vicine al parlato che non alla scrittura tradizionale, lo strisciante senso comunitario e di partecipazione, la straripante importanza dei link ipertestuali che riducono il testo a semplice particella di un universo senza centro, senza inizio e senza fine»²². Ma soprattutto impallidisce la rigidità, l'incapacità di rispondere della scrittura: al messaggio sul cellulare si risponde in qualche minuto, alla posta elettronica in qualche ora, al più. Le parole scritte (e anche le immagini) hanno cominciato a risponderci!

Come fa notare Carr²³, il cambiamento nella forma di un medium è anche un cambiamento nel suo contenuto (almeno potenzialmente). Nel momento in cui si inseriscono link in un libro e lo si collega al Web – quando lo si amplia, lo si arricchisce e lo si rende dinamico – se ne altera la natura e si amplia anche l'esperienza della lettura.

«Il libro elettronico – fa notare Danese – consente una lettura "ragionata", attraverso i motori di ricerca interni, impensabile per il cartaceo; in alcuni casi lo si può copiare, dissezionare, "manipolare", integrandolo in un altro prodotto testuale; spesso consente, tramite la rete, collegamenti ipertestuali molti ampi ed immediati (con dizionari, enciclopedie,

a sbagliare strada. In passato non era così: se ero stato in un posto, riuscivo a tornarci senza problemi. In macchina tenevo una cartina e, almeno a grandi linee, sapevo dove mi trovavo e in che direzione stavo andando. Facevo attenzione, perché solo *sapendo dove si è si può essere dove si vuole*».

²⁰ Accanto agli entusiasti, che sono (ancora) i più, anche il Web 2.0 è ormai oggetto di numerose critiche: vedi ad esempio, tra i libri più recenti usciti in Italia, F. METTIERI, *Il grande inganno del Web 2.0*, Laterza, Roma-Bari, 2009, dal titolo assolutamente non ambiguo (un mondo dove sostanzialmente regna l'irresponsabilità, il caos e la deriva informativa) e A. KEEN, *Dilettanti.com. Come la rivoluzione del Web 2.0 sta uccidendo la nostra cultura e distruggendo la nostra economia*, De Agostini, Novara, 2009 (ed. orig.: *The Cult of the Amateur. How Blogs, Myspace, Youtube, and the Rest of Today's User-generated Media Are Destroying Our Economy, Our Culture, and Our Values*, Broadway Business, 2008), che nel titolo italiano e soprattutto nel sottotitolo (nell'edizione in inglese è anche peggio) non dà alcuna speranza...

²¹ W. J. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, Londra, 1982 (trad.it. *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, Il Mulino, Bologna, 1986).

²² G. DOTTA, *Oralità e scrittura. E Google*, 2005 (www.webnews.it/news/leggi/4031/oralita-e-scrittura-e-google/).

²³ N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la Rete sta cambiando il nostro cervello*, Cortina, Milano, 2011 (Ed. or.: *The Shallows. What the Internet Is Doing to Our Brains*, 2010).

repertori, altri testi omologhi utili a favorirne la comprensione); se inserito in sistemi come, ad esempio, Google books o Google scholar, può diventare tassello di un enorme ipertesto indagabile e leggibile attraverso percorsi tematici elaborati dal lettore»²⁴.

È un fatto: quando siamo connessi alla Rete il più delle volte leggiamo dei testi. Ma di che tipo di lettura si tratta? Certamente non quella intesa come esercizio spirituale che preparava alla meditazione (come la descrive Seneca in una lettera a Lucilio, dove consiglia di ricopiare su tavolette estratti dei testi letti, di classificarli, di digerirli bene, per farli passare «nella nostra intelligenza, non nella nostra memoria»!).

Quando andiamo online – fa notare Carr²⁵ – entriamo infatti in un ambiente che favorisce la lettura rapida, il pensiero distratto e affrettato e l'apprendimento superficiale. Naturalmente è possibile anche pensare in modo approfondito mentre si naviga in Rete, proprio come si può pensare in modo superficiale leggendo un libro, ma non è quello il tipo di pensiero che la tecnologia incoraggia e premia. Dunque, c'è il rischio di apprendere meno, e male.

Ci sono quindi dei rischi che riguardano proprio la trasmissione della conoscenza, dunque del sapere.

Molti sostengono che la tecnologia digitale abbia “liberato” il sapere rendendolo alla portata di tutti, sia a livello di “costo” che di fruibilità: ovunque sono posso scegliere ciò che voglio quando voglio. Ma è proprio così?

Sono stati pubblicati, negli ultimi anni, due importanti libri, che trattano bene questo tema: quello di Nicholas Carr, *Il lato oscuro della rete*²⁶, che analizza, tra l'altro i rischi connessi alla trasmissione della conoscenza, in particolare in riferimento alle news, le notizie giornalistiche, e quello di Eli Pariser, *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*²⁷.

Citando Carr, negli USA, nel 1964 l'81% degli adulti (in Italia certamente meno) leggeva quotidianamente il giornale. Sono diminuiti nel 2000 di molto, fino a ridursi al 50%, perché la gente per informarsi usa altri mezzi (media) di tipo informatico. Anche fra i giovani i lettori di

²⁴ R. M. DANESE, *Qualche riflessione prologica sulla lettura nell'era del digitale*, Studi Urbani B” 82, 2012 (http://www.academia.edu/5370518/Qualche_riflessione_prologica_sulla_lettura_nellera_del_digitale)

²⁵ N. CARR, *Internet ci rende stupidi?* Cit.

²⁶ N. CARR, *The Big Switch. Rewiring The World. From Edison to Google*, W. W. Norton, New York, 2008 (tr.it.: *Il lato oscuro della rete. Libertà, sicurezza, privacy*, Rizzoli Etas, Milano, 2008).

²⁷ E. PARISER, *The filter bubble. How the New Personalized Web Is Changing What We Read and How We Think*, Penguin Books, New York, 2011 (trad.it.: *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, Il Saggiatore, Milano, 2012).

quotidiani (cartacei) sono diminuiti di molto (scendendo dal 73% del 1970 al 36% del 2006), sostituendo le proprie fonti informative in maniera diversa.

Il giornale, un normale giornale quotidiano generalista, fondamentalmente è un pacchetto unico, è una cosa con dentro diverse cose, che vanno dalla politica allo sport, dalla cronaca alla finanza, etc. Naturalmente non tutti leggono tutto, ma i giornali sono concepiti come un pacchetto unico. Quindi l'obiettivo dell'editore è fare in modo che l'intero pacchetto attiri un gruppo il più eterogeneo possibile di lettori e investitori. Più alto è il numero e la varietà di lettori più alto sarà il numero di investitori in pubblicità. Il quotidiano come prodotto vale di più della somma delle sue parti.

Sul web, cosa cambia? Normalmente l'informazione anche dei giornali online è finanziata dalla pubblicità pagata in funzione di visualizzazioni e click. Ci sono edizioni a pagamento e questo vale soprattutto per le riviste scientifiche (finora...) e qualche giornale anche prestigioso. Non tutto un giornale è accessibile "gratuitamente", ma quello che la maggior parte della gente vede non è l'edizione che va pagata. L'edizione che vede è finanziata direttamente dalla pubblicità.

Orbene, soprattutto attraverso i motori di ricerca si va a cercare direttamente l'articolo che interessa. Ogni articolo è un prodotto a sé. Il giornale online diventa una somma di pezzi ognuno dei quali dovrebbe giustificarsi anche economicamente perché è poi quello che alla fine serve per finanziare il giornale online. In tale contesto, è evidente che i reportage di qualità sono impegnativi e costosi ed economicamente poco redditizi. Allora avremo quello che Carr chiama il "grande spaccettamento". In teoria, non saremo più costretti a pagare – neanche indirettamente – "detriti per procurarci le cose di valore", cioè a noi interessa solo quello che il motore di ricerca ci seleziona e presenta.

IL RUOLO DEI MOTORI DI RICERCA E DEI LORO FILTRI

Emerge dunque il ruolo cruciale, anzi, determinante dei motori di ricerca. Infatti, il problema da affrontare è solo apparentemente un problema di sovraccarico informativo (*information overload*), che c'è sempre stato. Come fa notare Weinberger²⁸, è invece proprio un problema di filtri.

Qui abbiamo evidente il problema dell'autorità, o dell'autorevolezza, dell'informazione, anzi, delle conoscenze. Chi è che seleziona e valida le informazioni?

²⁸ D. WEINBERGER, *La stanza intelligente. La conoscenza come proprietà della rete*, Codice Edizioni, Torino, 2012 (Ed. or.: *Too Big Too Know*, 2011).

Nella società pre-Internet la cosa era chiara: erano gli *opinion leader* (la cui reputazione, qualunque fosse, era nota), sicuramente i mass media tradizionali, i giornali, radio e TV, ma soprattutto i relativi direttori e giornalisti. Poi ci sono le istituzioni culturali, e quando parlo dei media tradizionali parlo anche delle riviste specializzate. E ci sono gli esperti o anche, più semplicemente, le imprese – editori – commerciali. Sono gli editori stessi (ognuno con la propria politica editoriale e le proprie redazioni) che hanno funzione selettiva e di validazione di ciò che pubblicano. Questi intermediari hanno una reputazione e ne devono rendere conto, perché è il loro “capitale”. Le vecchie istituzioni del sapere – giornali, enciclopedie e libri di testo – derivavano molta della loro autorevolezza dal fatto di filtrare le informazioni per noi. (E rimuovevano i contenuti ritenuti meno importanti o errati).

Dopo Internet cosa succede? I nuovi filtri del mondo online, viceversa, rimuovono i clic, non i contenuti.

I filtri non escludono più. Portano “avanti”, facendo salire i loro risultati verso le prime posizioni. Ciò che non supera un filtro è ancora visibile e disponibile (e accessibile) nelle pagine successive.

Succede che l'onere della verifica e selezione ultima delle informazioni e conoscenze si trasferisce ai fruitori stessi delle informazioni, in buona misura, anche se non totalmente, perché ci saranno certamente le stesse cose che abbiamo detto prima e in parte le ritroviamo su internet, ma per il resto (il 90%?) ci si imbatte in cose che spesso non si capisce neanche chi le abbia scritte, quando, etc. Ammesso che sia “autentico” quanto scritto, e non una bufala (come succede persino sui giornali, certo meno spesso) e soprattutto non sia del tutto fuorviante.

In realtà, la prima e fondamentale selezione dell'informazione la fanno proprio i filtri incorporati negli algoritmi (sconosciuti) dei motori di ricerca ma anche personalizzata in virtù del profilo dell'utente progressivamente definito sulla base delle precedenti ricerche. L'algoritmo è sensibile, in qualche modo a noi sconosciuto, all'utente, e quindi anziché allargare lo spettro dell'informazione fornita, si restringe sempre più. Quindi è vero che abbiamo un'abbondanza di informazioni ma se questi filtri, questi meccanismi, polarizzano, a questo punto noi avremo una cultura, se va bene, anche vasta ma di spessore molto limitato, perché gli approfondimenti costano e i testi lunghi non sono molto apprezzati nei giornali online, o addirittura avremo una cultura polarizzata. E questo, almeno a partire dal 2009, è diventato il rischio più grosso, e nel tempo finora ampiamente sottovalutato.

LA PERSONALIZZAZIONE POLARIZZANTE

I primi entusiasti di internet, come il creatore del web Tim Berners-Lee, speravano che la rete sarebbe stata una nuova piattaforma da cui affrontare insieme i problemi del mondo. E invece, grazie ai filtri di personalizzazione sta avvenendo il contrario.

In proposito, siamo debitori del formidabile libro sopra citato di Pariser²⁹.

Grazie alle tracce che lasciamo in rete, i motori di ricerca e i *social network* ci conoscono sempre meglio, sanno cosa ci piace. E selezionano i risultati, scegliendo solo i più adatti a noi. Ma in questo modo la nostra visione del mondo rischia di essere distorta.

Il 4 dicembre 2009 è una data storica, perché in quel giorno Google ha introdotto la ricerca personalizzata per tutti: è considerato il più grande cambiamento mai avvenuto nei motori di ricerca. Quel giorno è incominciata l'era della personalizzazione.

Oggi Google – ci spiega Pariser – usa 57 indicatori – dal luogo in cui siamo al *browser* che stiamo usando al tipo di ricerche che abbiamo fatto in precedenza – per cercare di capire chi siamo e che genere di siti ci piacerebbe visitare. Il frutto di tutto ciò – come si diceva – rischia di essere una polarizzazione della conoscenza. Pariser stesso fa degli esempi. Ora che Google è personalizzato, la ricerca di “cellule staminali” è probabile che dia risultati diametralmente opposti agli scienziati che sono favorevoli alla ricerca sulle staminali e a quelli che sono contrari. Se cercano “prove del cambiamento climatico”, un ambientalista e il dirigente di una compagnia petrolifera probabilmente troveranno risposte contrastanti.

Il codice che regola la nuova rete è piuttosto semplice. I filtri di nuova generazione guardano le cose che ci piacciono – basandosi su quello che abbiamo fatto o che piace alle persone simili a noi – e poi estrapolano le informazioni. Sono in grado di fare previsioni, di creare e raffinare continuamente una teoria su chi siamo, cosa faremo e cosa vorremo. Insieme, filtrano un universo di informazioni specifico per ciascuno di noi, una “bolla dei filtri”, che altera il modo in cui entriamo in contatto con le idee e le informazioni. In un modo o nell'altro tutti abbiamo sempre scelto cose che ci interessano e ignorato quasi tutto il resto. Ma la bolla dei filtri introduce tre nuove dinamiche.

²⁹ Qui di seguito vediamo una sintetica presentazione del contenuto del libro di Pariser, pubblicata dall'Observer, il 12 giugno 2011 (<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-1106/msg00043.html>).

Prima di tutto, al suo interno siamo soli. Un canale via cavo dedicato a chi ha un interesse specifico (per esempio il golf), ha altri telespettatori che hanno qualcosa in comune tra loro. Nella bolla invece siamo soli. In un'epoca in cui le informazioni condivise sono alla base di esperienze condivise, la bolla dei filtri è una forza centrifuga che ci divide. In secondo luogo, la bolla è invisibile. La maggior parte delle persone che consultano fonti di notizie di destra o di sinistra sa che quelle informazioni si rivolgono a chi ha un particolare orientamento politico. Ma Google non è così trasparente. Non ci dice chi pensa che siamo o perché ci mostra i risultati che vediamo.

Non sappiamo se sta facendo ipotesi giuste o sbagliate su di noi, non sappiamo neanche se le sta facendo. Dato che non abbiamo scelto i criteri con cui i siti filtrano le informazioni in entrata e in uscita, è facile immaginare che quelle che ci arrivano attraverso la bolla siano obiettive e neutrali. Ma non è così. In realtà, dall'interno della bolla è quasi impossibile accorgersi di quanto quelle informazioni siano mirate. Non decidiamo noi quello che ci arriva. E, soprattutto, non vediamo quello che esce.

Infine, non scegliamo noi di entrare nella bolla. Quando guardiamo un certo canale televisivo o leggiamo un quotidiano (spesso politicamente e culturalmente orientati), abbiamo già deciso che filtro usare per interpretare il mondo. È un processo attivo: sappiamo benissimo che le opinioni dei giornalisti condizionano la nostra percezione del mondo. Ma nel caso dei filtri personalizzati non facciamo lo stesso tipo di scelta. Sono loro a venire da noi, e dato che si arricchiscono, sarà sempre più difficile sfuggirgli.

I creatori della rete pensavano di creare una sorta di villaggio globale in cui i bambini africani e i dirigenti d'azienda di New York avrebbero formato un'unica comunità, uno "spazio pubblico" grande quanto il mondo. Ma non è quello che sta succedendo. I nostri vicini virtuali somigliano sempre più a quelli reali, e i nostri vicini reali somigliano sempre più a noi. Abbiamo sempre più "spirito di gruppo" ma pochissimo "senso della comunità". E questo è importante perché dal senso della comunità nasce la nostra idea di uno "spazio pubblico" in cui cerchiamo di risolvere i problemi che vanno oltre i nostri interessi personali.

Pariser fa notare come, in un mondo personalizzato, ci siano poche probabilità che questioni importanti, ma complesse o sgradevoli, arrivino alla nostra attenzione. Tutto questo non è particolarmente preoccupante se le informazioni che entrano ed escono nel nostro universo personale riguardano solo prodotti di consumo (tutto sommato, la pubblicità mirata non ci dà tanto fastidio e a volte è persino utile). Ma quando la personalizzazione riguarda anche i nostri pensieri, oltre che i nostri acquisti, nascono altri problemi. La democrazia dipende dalla capacità dei

cittadini di confrontarsi con punti di vista diversi. Quando ci offre solo informazioni che riflettono le nostre opinioni, internet limita questo confronto. Anche se a volte ci fa comodo vedere quello che vogliamo, in altri momenti è importante che non sia così. Se adesso sono gli algoritmi a prendere le decisioni e a stabilire quello che vediamo, dobbiamo essere sicuri che le variabili di cui tengono conto vadano oltre la stretta “rilevanza” personale. Devono farci vedere l’Afghanistan e la Libia, non solo il nostro cantante preferito. Come consumatori, non è difficile stabilire quello che per noi è irrilevante o poco interessante. Ma quello che va bene per un consumatore non va bene necessariamente anche per un cittadino. Non è detto che quello che apparentemente mi piace sia quello che voglio veramente, e tantomeno che sia quello che devo sapere per essere un cittadino informato di una comunità o di un paese. È nostro dovere di cittadini essere informati anche su cose che sembrano essere al di fuori dei nostri interessi³⁰.

Si può facilmente vedere come su molte cose i motori di ricerca, per meccanismi di per sé non voluti, o di cui comunque non siamo pienamente consapevoli, generano, più che conoscenza, confusione, se non alterazione dell’informazione. Quindi l’insegnamento è chiaro: sono i fruitori dell’informazione che devono fare questo lavoro di selezione e validazione. Rheingold (2013) ci dà un manuale davvero utile al riguar-

³⁰ Pian pianino l’autentico grido d’allarme lanciato in particolare da Pariser viene raccolto e propagato da altri attenti osservatori e studiosi della Rete. Uno di questi è certamente Antonio Spadaro, gesuita, direttore di “Civiltà Cattolica”. Scrive A. SPADARO, “Abitare la Rete: come vincere il rischio di vivere in una bolla filtrata?”, *Cyberteologia*, 26/feb/2012 (<http://www.cyberteologia.it/2012/02/abitare-la-rete-come-vincere-il-rischio-di-vivere-in-una-bolla-filtrata/>): «Ecco farsi avanti un rischio rilevante per l’uomo d’oggi nel momento in cui la Rete sta diventando un luogo rilevante per accedere alla conoscenza. Sia i social network come Facebook sia i motori di ricerca come Google conservano le informazioni delle persone che li frequentano, e questi dati sono utilizzati per dirigere le risposte o gli aggiornamenti circa i contatti personali. È come se Google costruisse il nostro profilo di interessi sulla base dei nostri accessi alla rete, dei siti che visitiamo, di cosa ci interessa di più. E tutto questo viene analizzato, in maniera anonima, attraverso degli algoritmi di riferimento, per cui le nostre ricerche non sono mai neutre, o basate su criteri esclusivamente oggettivi, ma sui nostri interessi specifici. Sono quindi orientate sul soggetto e dunque soggetti diversi ottengono risultati differenti. Il vantaggio è immediato: arrivo subito a ciò che presumibilmente mi interessa di più perché Google mi “conosce” e mi suggerisce cosa possa attirarmi maggiormente. Ma d’altra parte c’è un grande rischio: quello di rimanere chiusi in una sorta di “bolla”, per cui io non sono più in grado di accedere a ciò che non corrisponde alla mia figura e ai miei interessi, cioè a ciò che esprime un’opinione diversa dalla mia. Quindi, alla fine, io sarò circondato da un mondo di informazioni che mi somigliano, rischiando di rimaner chiuso alla provocazione intellettuale che proviene dall’alterità e dalla differenza. Il rischio è evidente: perdere di vista la diversità, aumentare l’intolleranza, chiusura alla novità, all’imprevisto che fuoriesce dai miei schemi relazionali o mentali. L’altro diventa per me significativo se mi è in qualche modo simile, altrimenti non esiste».

do³¹. L'importanza della scuola – a tutti livelli, università compresa – per essere capaci di questo è del tutto evidente.

Abbiamo certamente aspetti positivi: ricerca mirata di informazioni e esclusione automatica di quelle non gradite, possibilità di entrare in relazione solo con realtà e persone che condividono i nostri interessi ed ideali. Ma ci sono anche aspetti negativi che rischiano di essere sottovalutati: il rischio di un impoverimento cognitivo, la perdita di una esperienza comune condivisa e soprattutto quello che in italiano potremmo chiamare la “polarizzazione” e che in inglese più propriamente è chiamata *homophily*, con cui si indicano quelli che la pensano nello stesso modo. E il fenomeno sta crescendo, studiato anche da un premio Nobel dell'economia³² già in passato, quando neppure esisteva Internet, ma che Internet e soprattutto i *social network* stanno amplificando a dismisura. Fondamentalmente la gente cerca chi la pensa come lei.

Allora è evidente che nel formarsi le proprie idee, o addirittura nel formarsi, tout court, è ben diverso il caso in cui si sia in un contesto, in un gruppo,... in una scuola, dove c'è di tutto e di più e si è diversi, si sia costretti a confrontarsi e a scontrarsi, a verificare le proprie idee con quelle degli altri, e invece si sia nel caso in cui tutti già la pensano allo stesso modo, hanno le stesse idee, le stesse tradizioni etc. In questo secondo caso ci saranno anche dei vantaggi, ma nessuno può negare i grandi rischi di una frammentazione polarizzata della conoscenza, e delle opinioni. Ciò non è bene: viene favorito l'estremismo e il radicalismo.

CONCLUSIONI. LE SFIDE

Stiamo assistendo, dunque, a trasformazioni epocali dovute alle nuove tecnologie dell'informazione di cui conosciamo solo le primizie, vediamo gli albori. Ogni nuova tecnologia dell'informazione ha senz'altro segnato un passo avanti nella storia delle civiltà umane. E i loro “inven-

³¹ H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Cortina, Milano, 2013 (ed. or.: *Net Smart. How to Thrive Online*, 2012). Purtroppo capita non di rado che le traduzioni in italiano di libri importanti, come quelli di Rheingold o Carr, portino titoli del tutto fuorvianti. Ad esempio, dal titolo dell'edizione italiana del citato libro di Rheingold (*Perché la rete ci rende intelligenti*), ci si aspetterebbe che vi venga spiegato le ragioni per cui la rete, Internet, ci rende intelligenti. E invece no. Come si capisce chiaramente dal titolo originario inglese (*Net Smart. How to Thrive Online*) il libro ci spiega COME diventare più intelligenti (Rete intelligente – o meglio “Intelligenti grazie alla rete. Come crescere/prosperare on line”) mettendo in atto una serie di strumenti e accorgimenti per superare i rischi di superficialità, distrazione, soprattutto erroneità, che la rete presenta.

³² T. C. SCHELLING, *Micromotives and Macrobehavior*, W. W. Norton and Co., New York, 1978 (trad. it.: *Micromotivazioni della vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 2008).

tori” (più in generale, chi ha interesse, specie economico, alla loro adozione e diffusione) ne hanno sempre evidenziato, ne hanno “cantato”, i benefici, i vantaggi, per l’economia, la società, anzi, per l’umanità intera. Ma qualcuno, il “re d’Egitto” (per tornare al *Fedro* di Platone), e cioè chi incarna la coscienza critica, etica, dell’umanità, possibilmente prima che i potenziali danni si manifestino in modo irreparabile o troppo costoso da riparare, potrebbe – dovrebbe! – poter “giudicare qual grado di danno e di utilità esse posseggano per coloro che le useranno” e diffonderne la consapevolezza.

L’evoluzione e diffusione delle tecnologie sono davvero rapide e quindi anche la coscienza critica deve essere ben vigile ed altrettanto rapida, ma alcune sfide sono ormai ben chiare.

Così ha sintetizzato la trasformazione in corso un intellettuale come Baricco:

Quanto a capire in cosa consista, precisamente, questa mutazione, quello che posso dire è che mi pare poggi su due pilastri fondamentali: una diversa idea di cosa sia l’esperienza, e una differente dislocazione del senso nel tessuto dell’esistenza. Il cuore della faccenda è lì: il resto è solo una collezione di conseguenze: la superficie al posto della profondità, la velocità al posto della riflessione, le sequenze al posto dell’analisi, il surf al posto dell’approfondimento, la comunicazione al posto dell’espressione, il multitasking al posto della specializzazione, il piacere al posto della fatica³³.

Come dunque recuperare profondità, riflessione, vero apprendimento? Scrive giustamente Micheletti³⁴, commentando il citato libro di Spitzer³⁵, senza una solida cultura di base risulterà impossibile trovare su internet le informazioni che si stanno cercando: chi legge poco e poco ha appreso, avrà sempre enormi difficoltà a divenire più colto attraverso l’aumento delle proprie competenze digitali, perché – citando Spitzer – «è necessario avere conoscenze preliminari di un determinato contenuto per poterlo approfondire. Chi non è convinto, può provare a inserire in un motore di ricerca un contenuto di cui non sa assolutamente niente. Si accorgerà ben presto che Google non è in grado di aiutarlo. Vale invece il contrario: più cose so, prima troverò in rete anche i dettagli che mi

³³ A. BARICCO, *I barbari*, Feltrinelli, Milano, 2006.

³⁴ G. MICHELETTI, “Demenza digitale e l’uso improprio delle tecnologie”, *La Tecnica della Scuola* 8.4.2014 (<http://www.tecnicadellascuola.it/item/3063-demenza-digitale-e-l-uso-improprio-delle-tecnologie.html>).

³⁵ M. SPITZER, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Corbaccio, Milano, 2013 (Ed. or.: *Digitale Demenz*, 2012).

erano sconosciuti, più individuerò qualcosa di nuovo e interessante e più in fretta completerò le mie ricerche».

Davvero “a colui che ha, verrà dato e sarà nell’abbondanza; ma a colui che non ha, sarà tolto anche quello che ha”.

Ma la vera sfida di ogni formazione previa e con-corrente a quella fornita dai nuovi media, in grado di trarre vantaggio dalla trasformazione del sapere nell’era digitale è quella ben evidenziata, da Antonio Spadaro³⁶: «Oggi l’umano ha bisogno di un decoder. L’uomo oggi, più che cercare segnali, è abituato a cercare di essere sempre nella possibilità di riceverli senza però necessariamente cercarli. L’uomo (...) si sta trasformando dunque in un decoder, cioè un sistema di accesso e di decodificazione delle domande sulla base delle molteplici risposte che lo raggiungono senza che lui si preoccupi di andarle a cercare. Prima vengono le risposte, ed è da queste che l’uomo è chiamato a riconoscere le sue domande più radicali e autentiche. Allora oggi è importante non tanto dare risposte: tutti danno risposte. (...) Oggi è importante riconoscere le domande importanti, quelle fondamentali».

³⁶ A. SPADARO, “Ma non è un’eresia cerca Dio online”, *Vita e Pensiero*, gen.-feb. n. 1, 2014.



Rosanna Virgili – Rosanna Fersini – Giusi Santagati
EROS... PURO, AMABILE, DOLCE
Un viaggio tra antichi testi erotici
pp. 232 - € 14,50

Occidente e Oriente attorno a Eros: con le loro sublimi parole di stima e di onore, ancora fresche e dolci, immacolate e leggiadre come giovinette. Questo libro – ricco e leggero – offre l'opportunità di scoprire e gustare i capolavori della poesia erotica greca, ebraica e indiana mostrandone la loro universalità e il loro attualissimo interesse.

Dall'Indice: *Il Cantico dei Cantici. Eros nel mondo greco. L'eterno gioco di Rādhā e Kṛṣṇa.*

Rosanna Virgili è biblista e docente di Egesi presso l'Istituto Teologico Marchigiano di Ancona.

Rosanna Fersini è laureata in Lettere classiche, specializzata in Storia dell'arte. Insegnante, si occupa di educazione interculturale.

Giusi Santagati è laureata in Filosofia e in Teologia. Insegna Storia delle religioni all'Istituto Superiore di Scienze religiose "G. Toniolo" di Pescara.

FABIO PASQUALETTI¹

COMUNICARE ED EDUCARE IN UN HABITAT DIGITALE

Ciò che colpisce della tecnologia digitale² è la rapidità con la quale essa si rinnova e pervade ogni aspetto della vita quotidiana. Non c'è ambito del conoscere e dell'agire umano nei quali il computer, nelle sue svariate forme e nelle sue applicazioni, non stia ridefinendo il rapporto con le cose, con l'ambiente e con le persone. In altre parole la cultura digitale sta generando una nuova narrazione antropologica, ove per *narrazione* è da intendersi la proposta di una serie di concetti, simboli e immagini capaci di tracciare una nuova visione dell'uomo e del mondo.

A livello visivo e tattile la cultura digitale si presenta come esperienza dell'interazione, mediata dalla svariate interfaccia uomo-computer, con le meraviglie della tecnologia informatica che ci consente di controllare macchine e attrezzature e ci abilita all'accesso alla rete.

Computer desktop, tablet, mini tablet, phablet³, smartphone, google glass, lim, ecc. sono alcuni degli strumenti digitali con i quali siamo in costante connessione con la rete. La rete stessa è una delle metafore più usate per indicare un spazio dinamico in continua evoluzione, aperto all'innovazione, dove ogni giorno fluiscono milioni di notizie, si fanno affari, si incontrano persone, si lavora, si fanno scoperte di ogni genere, si gestisce la politica, si cerca e si trova di tutto e di più. Non essere in rete equivale a essere, paradossalmente, fuori dal mondo, fuori dal gio-

¹ Docente di Introduzione alle Scienze della Comunicazione Sociale all'Università Pontificia Salesiana, Roma.

² Preferisco usare l'espressione "tecnologie digitali" anziché "nuove tecnologie" perché chiarisce inequivocabilmente l'aspetto discriminante della novità, la digitalizzazione. L'espressione "nuove tecnologie" sposta l'attenzione sulle nuove implementazioni del digitale, obbligando a chiarire in cosa consista il nuovo.

³ Parola che nasce dalla contrazione di *Smartphone* e *Tablet* e indica dispositivi *touchscreen* con schermi tra i 5 e i 7 pollici. Sono più grandi di uno *Smartphone*, ma non sufficientemente grandi da essere considerati dei *Tablet*.

co. Tutte le istituzioni, nessuna esclusa, hanno dovuto prendere atto che, oggi, buona parte dell'“esserci” – dell'esistere – è un “esserci online”.

Se poi analizziamo la cultura digitale anche nella sua struttura “nascosta” constatiamo come essa tenda a trasformare l'uomo in un profilo di dati, le relazioni in contatti, la memoria in *cloud* (nuvola) dove sono depositati i nostri *file* personali, la comunicazione in flusso di informazioni, la vita in un continuo presente *online*. Il nostro agire e interagire con le macchine finisce per avere delle ricadute anche sulla nostra vita sociale. Se non stiamo attenti, quando incontriamo le persone rischiamo di trattare anch'esse come macchine: clicchiamo e ci aspettiamo da loro risposte immediate, come ci hanno abituato le *app* e i motori di ricerca; oppure si lasciamo prendere dalla sindrome da F5, il tasto funzione con cui facciamo il *refresh* per vedere se ci sono nuovi messaggi o aggiornamenti: se non riceviamo una risposta istantanea va in crisi il nostro circuito nervoso e non sappiamo come procedere⁴.

La cultura digitale nasce dall'innesto delle tecnologie digitali della comunicazione nelle pratiche della vita quotidiana, sovrapponendo il modello di rete informatica a quello della rete sociale. Essa ridefinisce così i nostri rapporti e il modo in cui li gestiamo ed allo stesso tempo ci cambia, come persone e come società.

Riflettere sul rapporto tra educazione e tecnologie, quindi, non può essere ridotto meramente al problema dell'innovazione tecnologica della società, tanto meno ad una semplice strategia di alfabetizzazione alle “nuove” tecnologie per coloro che non sono nativi digitali. La sfida è più radicale. Si deve riflettere su che cosa comporti a livello antropologico questa interazione, così da divenire consapevoli che si sta imponendo una nuova cultura; dobbiamo chiederci se essa ci aiuta a crescere come persone o se è in atto un impercettibile processo di subordinazione della nostra umanità alle funzioni e alle logiche delle macchine.

Per definire un quadro interpretativo valido, è utile ripercorrere, anche se brevemente, la storia della comunicazione occidentale soffermandoci sugli effetti collaterali che i linguaggi e le tecniche di comunicazione hanno operato sulla costruzione del pensiero occidentale e su come questi effetti, di fatto, abbiano contribuito a plasmare la cosmovisione⁵ occidentale.

⁴ L'esagerazione in queste descrizioni è voluta per far capire quanto sia importante riflettere sul rapporto tecnologie e “umano”.

⁵ Prendo a prestito questo termine da un contributo di Scott Eastham, docente di Media Studies (1993-2012) alla Massey University in Palmerston, North New Zealand. Collaboratore negli studi cross-culturali di Raimon Panikkar, è pioniere nello studio interdisciplinare nel campo della *Media Ecology* mettendo a fuoco il rapporto tra tecnologia e valori umani. In questo articolo mi riferirò sovente a Scott EASTHAM e in particolare ad suo contributo dal titolo *Dalla*

DALLA SCRITTURA AL DIGITALE: TECNOLOGIE DI MODELLAMENTO
DELLA CULTURA OCCIDENTALE

Mi capita spesso, all'inizio del corso di *Introduzione alle Scienze della Comunicazione* che tengo presso la mia facoltà⁶, di rivolgermi agli studenti chiedendo di dirmi a cosa pensano quando sentono la parola *tecnologia*. Nelle loro risposte essi fanno riferimento a prodotti tecnologici come cellulare, tablet, computer o, più in generale, alla stampa, alla radio, al cinema, alla televisione, al mondo scientifico... È plausibile che siano tutte riposte che gravitano nello stesso campo, dal momento che frequentano una facoltà di scienze della comunicazione. Restano però sorpresi quando faccio loro notare che anche il linguaggio che stanno usando per rispondermi è una tecnologia, prodotta dell'esperienza di un popolo che ha iniziato ad organizzare la propria vita e la conoscenza del mondo attraverso un codice linguistico. Un po' come i pesci che non sanno cos'è l'acqua finché sono immersi in essa, così per noi umani è così scontato usare una lingua per comunicare che non ci accorgiamo che questa è un sofisticato strumento di espressione, interpretazione e comprensione del mondo e di noi stessi. Pietro Barcellona – nel suo *Parolepotere* – afferma:

I nomi, le parole e il linguaggio conferiscono sostanza ed esistenza a fatti, persone, eventi che altrimenti resterebbero in un anonimato insensato; costruiscono l'abitabilità del mondo esterno definendo le relazioni reciproche tra le varie componenti e, implicitamente, l'interesse che essere rivestono per l'esistenza umana. L'insorgenza delle parole in una comunità di linguaggio è sempre un atto di creazione, che non può essere né totalmente arbitrario, né totalmente convenzionale, né tanto meno naturale⁷.

Senza il linguaggio non esisterebbe il mondo così come lo conosciamo. Barcellona, riflettendo sulla dimensione simbolica delle parole, sostiene che essa «istituisce lo scarto fra la rappresentazione e la cosa e, nello spazio di questa originaria non coincidenza del parlante con l'oggetto», inaugura l'avventura del rapporto tra linguaggio e natura⁸.

scrittura all'ingegneria genetica. *La grande lezione che non è tratta dalla storia dei media*, in "InterCulture", 1 (2005) 2, 32-85.

⁶ Facoltà di Scienze della Comunicazione sociale (FSC) presso l'Università Pontificia Salesiana, Piazza dell'Ateneo, 1, 00139 Roma. <http://fsc.unisal.it>

⁷ P. BARCELLONA, *Parolepotere. Il nuovo linguaggio del conflitto sociale*, Roma, Castelvecchi, 2013, 32.

⁸ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Bari, Dedalo, 2007, 21.

È un'avventura lunga e complessa, esplorata dalla storia della comunicazione umana. Qui la ripercorreremo a tappe forzate, scegliendo alcuni momenti significativi per far emergere come la comunicazione umana non solo ci definisca nel nostro essere, ma diventi di volta in volta un modo di vedere, comprendere e manipolare il mondo.

Cosa è successo, per esempio, quando l'umanità è passata da secoli di esperienza del linguaggio parlato alla scrittura? Verso il 3500 a.C. iniziarono i primi tentativi di creazione di uno strumento di scrittura, servendosi dapprima di tracce ideografiche, che rappresentavano quanto si intendeva comunicare (sumeri, egiziani, cinesi, ...), aggiungendo poi segni più complessi, a valore grammaticale e sintattico. La scrittura alfabetica (compare solo attorno al 1500 a.C., a Ugarit, una città fenicia posta sulla costa siriana) cambia strategia perché conserva traccia del suono di una comunicazione, senza rinviare direttamente a oggetti o a idee. Le ragioni che portarono a questa invenzione, diffondendola poi rapidamente, furono di carattere funzionale, pragmatico: in un contesto multilingue, un popolo come quello fenicio ha saputo mettere a punto uno strumento su misura per gestire le sue attività commerciali. Furono poi i greci ad aggiungere le vocali all'inizio dell'VIII secolo (prima l'alfabeto era solo consonantico) ed in questo modo l'alfabeto fonetico divenne davvero capace di "registrare" il suono delle parole, consentendo così alla lingua e alla cultura greca uno sviluppo del tutto particolare.

Il passaggio dall'oralità alla scrittura ha comportato un'operazione di elevata astrazione che avrà delle conseguenze notevoli sulla cultura occidentale, fino ai nostri giorni. Come annota Scott Eastham:

Un insieme organico – l'unione di colui che parla, colui al quale si parla (l'ascoltatore), ciò di cui si parla (il contenuto) e ciò attraverso cui si parla (il suono) – viene spezzato per produrre un nuovo mezzo il testo scritto, a partire dal quale è possibile riprodurre la parola (o meglio un simulacro della parola reale). Questa "tecnica" ha indotto Walter Ong a vedere nella scrittura fonetica la tecnologia fondatrice dell'Occidente: essa incarna infatti per la prima volta la strategia di base impiegata in ogni altra tecnologia: un «tutto» dotato di significato viene frantumato in «unità» prive di significato, che poi vengono assemblate di nuovo in schemi prescelti. Dobbiamo tenere presente questa sequenza per tutti gli ulteriori sviluppi che deriveranno dalla scrittura fonetica: dapprima *analisi*, poi *sintesi*... un nuovo manufatto prodotto artificialmente⁹.

Con la scrittura l'intera esperienza umana può essere "trasferita" – narrata, immaginata – in un testo, continuamente rielaborabile e per-

⁹ S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 35.

fettibile. Nasce la coscienza storica grazie al fatto che il passato è conservato in forma scritta, non è semplicemente ripetuto: si esce quindi da una concezione ciclica della storia e ci si apre all'idea di futuro, un futuro immaginabile e pianificabile. La scrittura inaugura anche il primo sistema di controllo della popolazione con il censimento e la riscossione delle tasse. Crea una nuova casta: coloro che sanno scrivere (scribi e sacerdoti) sostituiscono progressivamente la competenza degli anziani, degli stregoni e degli sciamani. Si strutturano anche le istituzioni fondamentali della società stabilendo un nuovo ordine gerarchico: nel tempo, nella fortezza e nel granaio di allora possiamo vedere all'opera gli stessi criteri che hanno poi dato vita ad istituzioni come la Chiesa, lo Stato, il Tesoro¹⁰.

Nel passare dall'oralità alla scrittura alfabetica l'umanità ha adottato una nuova metodologia della conoscenza, basata su un doppio passaggio: dalla scomposizione della realtà percepita alla sua ricomposizione in singoli elementi astratti. La realtà non viene più colta come "dono" e "dato esperienziale", ma la si scompone in parti soffermandosi sul dettaglio da analizzare, interpretare e ricomporre. In questo modo si cerca di averne il controllo, con il rischio di perdere di vista l'insieme dell'evento.

Cosa succede quando alla scrittura, una tecnica per molti secoli praticata tutto sommato da poche persone, si affianca una tecnologia come la stampa? Al tempo degli amanuensi l'opera scritta godeva di una sua unità e unicità: solo le opere importanti potevano esistere in più copie, ciascuna delle quali era comunque "unica" perché fatta a mano (occorreva molti mesi, se non anni!) e quindi irripetibile. Con l'invenzione dei caratteri mobili di Gutenberg (attorno al 1450), il testo viene spezzato in singole lettere standardizzate, intercambiabili e riutilizzabili secondo le esigenze della nuova pagina. Se l'effetto immediato è la riproduzione di uno stesso libro in molte copie, tutte identiche tra loro, in tempi notevolmente più brevi e a costi decisamente inferiori rispetto alla produzione degli amanuensi, ad una osservazione attenta si manifestano altri effetti per così dire *collaterali*, che determinano conseguenze altrettanto significative. Il lavoro si divide in fasi e ruoli diversi, secondo un preciso processo produttivo: editore, autore, redattore, compositore, tipografo, distributore e lettore, ponendo così le basi per una concezione del lavoro basata sulle specializzazioni; cambia inoltre tutta l'organizzazione finanziaria: prima si produceva e si finanziava una copia per volta, ora l'editore deve disporre subito dell'intero capitale necessario (operai, carta, inchiostro, magazzino), che potrà recuperare solo a lavoro finito, con la

¹⁰ Cf. S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 34-42.

vendita delle opere prodotte¹¹. Come si vede, si muovono i primi passi sulla strada che porterà alla produzione industriale. Accanto all'editore cresce poi il ruolo l'autore, con i diritti sulla sua opera (il *copyright*), si diffondono le lingue locali e si rinforzano i nazionalismi. Il libro diventa la prima tecnologia per acquisire il sapere. Leggere, scrivere e far di calcolo diventano la base del modello di educazione scolastica che dura fino ad oggi¹².

L'accesso diretto ai testi risulta ora assai facilitato e ciò prepara una rivoluzione sul piano personale e istituzionale. Le idee viaggiano più rapidamente e si diffondono su più ampi strati di popolazione, a tal punto che l'autorità religiosa e politica vedono ridimensionato il loro potere di controllo. Conferma quanto mai evidente di tutto questo è la stessa Riforma Protestante, che ha trovò nella stampa uno strumento capace di amplificare in modo straordinario la sua azione. Lutero capì l'importanza rivoluzionaria della traduzione in tedesco della Bibbia e ne moltiplicò le edizioni; inoltre seppe sfruttare l'efficacia di pamphlet e fogli volanti per diffondere le sue tesi (oltre 300.000 copie nell'arco della sua vita)¹³.

Lo stesso libro, con la sua struttura, diventa un metodo di organizzazione del sapere. Con il suo indice permette di organizzare dati contenuti in esso. Il foglio di prova, utile ad individuare gli errori di stampa, diventa l'analogo della verifica dell'osservazione nel metodo scientifico che pone le sue basi sulla ripetibilità dell'esperimento.

Ma forse la cosa più importante è che in questo periodo lo stesso concetto di *verità* si modifica e si adatta alle nuove metodologie della conoscenza scientifica. Come sostiene Eastham:

Per le culture orali del passato, l'*esperienza* personale era la pietra di paragone della verità. Per la cultura alfabetica, dall'età classica fino al medioevo, il luogo della verità, non era più l'esperienza ma la sua *espressione* scritta, che deve obbedire alle leggi astratte della logica ($A \neq B$) e deve uscire indenne dai rigori dell'argomentazione dialettica per essere considerata vera. Per la nascente mentalità scientifica, invece, ciò che conta è l'*esperimento*, che nel nuovo edificio della conoscenza "oggettiva" diventa la pietra angolare della prova vera e attendibile. [...] Il criterio della verità raggiunta tramite l'esperimento è la *ripro-*

¹¹ La sfida "finanziaria" fu una delle più difficili da affrontare: veniva avviato un procedimento del tutto nuovo. Non è dunque un caso che le informazioni più attendibili sulla vita di Gutenberg si trovino negli atti dei vari processi per fallimento che ha dovuto affrontare su istanza dei suoi creditori, perdendoli regolarmente, compresa la proprietà dei suoi laboratori.

¹² Cf. S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 43-48.

¹³ Uno studio autorevole del rapporto tra stampa e riforma è questo: E. L. EISENSTEIN, *Le rivoluzioni del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, Il Mulino, Bologna 2011 (l'edizione originale è del 1979).

ducibilità di quest'ultimo (da parte di altri che hanno letto i risultati pubblicati ecc.)¹⁴.

Nel secolo XVIII si diffonde in Europa il movimento Illuminista che pone la sua “fede” nella ragione e nel metodo scientifico. Sotto la sua influenza la natura viene percepita come una grande macchina che cela i suoi meccanismi e le sue regole, ma che l'uomo può comprendere e controllare grazie alla capacità di osservazione e all'adozione di un metodo efficace di indagine. Riproducibilità su larga scala e metodo di controllo sono le basi dello sviluppo della società moderna.

Senza voler cedere a determinismi di carattere tecnologico, possiamo dire che la stampa conteneva in sé, sin dall'inizio, il prototipo del processo industriale della produzione in serie.

Prima di riflettere sui media elettronici e quelli digitali, è interessante notare che tra il secolo XIX e XX avviene un'altra rivoluzione che mette in discussione tutte le conquiste della scienza raggiunte fino ad allora. Tra la formulazione della teoria dell'elettromagnetismo di Clerk Maxwell, resa pubblica nel 1873, e la teoria della relatività di Einstein, pubblicata nel 1906, passano poco più di trentatré anni¹⁵. In meno di mezzo secolo si passa da un mondo quasi statico regolato dalle leggi di Newton ad un universo pieno di energia e in continua trasformazione. Le teorie quantiche e le logiche dei nuovi mezzi di comunicazione mal si adattano al carattere sequenziale, logico, strutturato della stampa. Se è vero che in generale tutti i settori della società hanno beneficiato delle nuove tecnologie della comunicazione è anche vero che i problemi non tardano ad emergere. Bisogna riconoscere che coloro che avevano capito sin dall'inizio questa nuova rivoluzione sono state le avanguardie artistiche del primo novecento nei vari campi delle arti visive (impressionismo, dadaismo, futurismo, cubismo), musicali (dodecafonica, musica seriale, atonale, elettronica), della danza (moderna, jazz, tribale) e dell'architettura (Art Nouveau, Bauhaus) destabilizzano l'idea di vero, di bello, di buono, di armonico e fornendo nuovi punti di vista della realtà fino ad allora sconosciuti.

Il mondo della comunicazione nel XX secolo progredisce molto velocemente e due contributi, molto interessanti e per molti aspetti fondamentali, ci possono aiutare a comprendere la logica su cui si è basata la comunicazione dal XX secolo fino ad oggi. Il primo è la proposta del modello matematico sviluppato nell'opera *The Mathematical theory of*

¹⁴ S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 48-49.

¹⁵ Cf. F. LEVER, *Onde elettromagnetiche*, in F. LEVER – A. ZANACCHI – P. C. RIVOLTELLA (Edd.), *La comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche*, Roma, LAS/ERI-RAI/ELLEDICI, 2002, in <http://www.lacomunicazione.it/voce.asp?ex=473&id=897>, (23.07.2014).

*communication*¹⁶ da Claude Shannon e da Warren Weaver e pubblicato nel 1949. Senza entrare in tutta la problematica del testo e delle conseguenze che ha avuto, ci limitiamo a ricordare, accogliendo le osservazioni di F. Lever, che il contributo di Shannon era già stato pubblicato l'anno precedente con un titolo meno pretenzioso (*A mathematical theory* invece di *The mathematical theory*) e si presentava come «uno studio di settore, unicamente mirato a ottimizzare la trasmissione di segnali elettromagnetici in un circuito»¹⁷. Nel volume del 1949, patrocinato dalla Rockefeller Foundation, è W. Weaver che presenta la proposta di Shannon come “la teoria generale di ogni forma di comunicazione”. Questa estensione del modello alla comunicazione in generale, dopo un periodo di generale entusiasmo, ha di fatto impoverito la comprensione dell'atto comunicativo come fosse equiparabile al processo lineare che avviene in uno schema elettromagnetico di trasmissione dati. Ancora oggi tuttavia esercita questo fascino proprio per la sua semplicità e sinteticità esplicativa.

La seconda è l'opera di Norbert Wiener *The human use of human beings. Cybernetics and society* (1950). La tesi di questo libro esprime un concetto molto importante per comprendere la comunicazione contemporanea.

Nel dare la definizione di Cibernetica nel libro originale, ho classificato la comunicazione e il controllo insieme. Perché ho fatto questo? Quando comunico con un'altra persona, gli impartisco (faccio arrivare) un messaggio, e quando egli mi risponde lo fa con un messaggio che contiene un'informazione che è primariamente accessibile a lui e non a me. Quando io controllo le azioni di un'altra persona, io gli comunico un messaggio, e nonostante questo messaggio sia dato con un tono imperativo, la tecnica di comunicazione non differisce da quella della comunicazione di messaggi o dei fatti. Per di più, se il mio controllo deve essere effettivo devo avere coscienza di qualsiasi messaggio che mi arriva da lui, il quale potrebbe indicare che l'ordine è stato capito ed è stato eseguito.

La tesi di questo libro consiste nel sostenere che la società può essere capita attraverso lo studio dei messaggi e dei mezzi di comunicazione che le appartengono, e che nel futuro lo sviluppo di questi messaggi e dei mezzi di comunicazione, messaggi tra uomo e macchine, tra mac-

¹⁶ C. SHANNON – W. WEAVER, *The Mathematical theory of communication*, Urbana, The University of Illinois Press, 1964, disponibile in formato digitale in <http://www.magmamater.cl/MatheComm.pdf>.

¹⁷ F. LEVER, 4.2.2. *Il modello di Shannon nell'interpretazione di W. Weaver*, nella voce *Comunicazione* in F. LEVER – A. ZANACCHI – P. C. RIVOLTELLA (Edd.), *La comunicazione. Il dizionario di scienze e tecniche*, Roma, LAS/ERI-RAI/ELLEDDICI, 2002, in <http://www.lacomunicazione.it/voce.asp?id=298> (24.07.2014).

chine e uomo, e tra macchine e macchine, è destinato a svolgere un ruolo ancora più grande¹⁸.

Per Wiener il rapporto di comunicazione, indipendentemente dal fatto che si realizzi tra uomo e macchina o tra uomo e uomo, è un rapporto di elaborazione di informazione e di controllo. L'aspetto tuttavia più interessante – la tesi stessa del libro – è che la società può essere compresa solo attraverso lo studio dei messaggi e dei suoi mezzi di comunicazione. Questo implicitamente dice che è nel linguaggio e nei nostri modi di comunicazione che risiede l'identità della nostra umanità. Non meno interessante la previsione del futuro della società proprio all'insegna di questo aumento di relazione e scambio tra uomo e macchine.

Non sono imputabili agli autori di queste due opere quanto è successo negli anni successivi, come rileva Scott Eastham:

Il modello Shannon/Weaver e la cibernetica di Norbert Wiener [...] ci hanno portati a costruire intorno a noi una società sotto il dominio di "sistemi" integrati e automatizzati di controllo, che regolano non solo i propri comportamenti, ma anche la maggior parte delle attività umane. [...] Quale immagine di essere umano emerge oggi da questa "estensione dell'Uomo" ai mezzi di comunicazione elettronici? In un'epoca recente come il Rinascimento, l'essere umano era considerato un "microcosmo", un piccolo universo che riflette fedelmente ogni aspetto e ogni dimensione del cosmo vivente in generale. Oggi invece dobbiamo considerare la nostra società dell'informazione una *Macranthropos*, un gigantesco e autonomo fac-simile umano che ha assunto una vita propria apparentemente dotata di intenzionalità, ben al di là del controllo dei suoi sedicenti controllori. Chi avrebbe sospettato che

¹⁸ Nel testo la traduzione in italiano è mia la citazione originale è la seguente:

«In giving the definition of Cybernetics in the original book, I classed communication and control together. Why did I do this? When I communicate with another person, I impart a message to him, and when he communicates back with me he returns a related message which contains information primarily accessible to him and not to me. When I control the actions of another person, I communicate a message to him, and although this message is in the imperative mood, the technique of communication does not differ from that of a message of fact. Furthermore, if my control is to be effective I must take cognizance of any messages from him which may indicate that the order is understood and has been obeyed.

It is the thesis of this book that society can only be understood through a study of the messages and the communication facilities which belong to it; and that in the future development of these messages and communication facilities, messages between man and machines, between machines and man, and between machine and machine, are destined to play an ever-increasing part».

N. WIENER, *The human use of human beings. Cybernetics and society*, London, Free Association Book, 1989, disponibile in formato digitale in <http://21stcenturywiener.org/wp-content/uploads/2013/11/The-Human-Use-of-Human-Beings-by-N.-Wiener.pdf>, 16

l'idea di automazione avrebbe finito per automatizzare tutta la cultura che l'aveva concepita?¹⁹

Questo aspetto di automatizzazione o computerizzazione sociale è ancora più vivido oggi dopo la “rivoluzione digitale”. Se la scrittura è stato un processo di alta astrazione che scomponeva la parola in singole lettere e assegnava loro dei segni ricomponibili per qualsiasi parola della lingua, il codice binario scompone qualsiasi segnale in sequenze di 1 / 0 = (on/off). Dagli anni '90 ad oggi la digitalizzazione ha assorbito tutti i linguaggi della comunicazione a tal punto che il computer è stato definito come un «vorace *monomedium* che inghiotte tutti gli altri mezzi di comunicazione, la maggior parte delle arti e anche molte forme di artigianato manuale, riducendo tutto ciò a una semplice pressione di pulsanti»²⁰.

A questa facoltà onnivora del computer si deve aggiungere quella “mimetica”. Non c'è strumento che esca sul mercato che non abbia un *chip* incorporato con la possibilità di programmarlo e controllarlo a distanza. Abitazioni, veicoli, meccanismi di ogni genere si stanno velocemente computerizzando e robotizzando, precludendo a una società in cui le macchine svolgeranno sempre di più compiti che oggi sono svolti dagli umani. Tutto questo grazie anche al “sistema nervoso” che invisibilmente si è innestato sulle nostre società e che coordina tutti questi strumenti: la rete, fisica o wi-fi. E siamo solo all'inizio.

Sulla rete e la sua influenza sulla vita sociale sono stati scritti molti libri; quello che emerge oggi con sempre maggior evidenza è la necessità di una consapevolezza meno ingenua di quanto sta avvenendo. Al di là di tutte le riflessioni importanti e utili che riguardano l'espressione, la partecipazione, le nuove forme di democrazia dal basso, le comunità di impegno sociale, la solidarietà, le forme di prossimità digitale, etc, si deve prendere atto che oggi il potere è in mano di chi controlla l'insieme dei dati che circolano nella rete. Chi controlla e gestisce i *big data*²¹,

¹⁹ S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 69.

²⁰ S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 73.

²¹ Non è facile trovare una definizione precisa di *big data*, di solito si fa riferimento a una quantità di dati tale che servono super computer, nuovi strumenti e nuove tecniche di analisi. Multinazionali come Google e Facebook, per citare le più note, sono le principali utilizzatrici di *big data*. Tuttavia come sostengono Viktor Mayer-Schönberger e Kenneth Cukier «[...] l'espressione *big data* designa delle cose che si possono fare solo su larga scala, per estrapolare nuove indicazioni o creare nuove forme di valore, con modalità che vengono a modificare i mercati, le organizzazioni, le relazioni tra cittadini e governi, e altro ancora». In V. MAYER-SCHÖNBERGER – K. CUKIER, *Big data. Una rivoluzione che trasformerà il nostro modo di vivere e già minaccia la nostra libertà*, Milano, Garzanti, 2013, 16.

controlla e gestisce il futuro. Solo per avere un'idea di cosa si intende per *big data* basti pensare che:

Nel terzo secolo avanti Cristo si riteneva che la biblioteca di Alessandria contenesse la summa della conoscenza umana. Oggi nel mondo esiste una tale quantità di informazioni che ogni essere umano ne ha 320 volte di più di quelle contenute ad Alessandria... circa 1.200 exa byte²². Se tutte queste informazioni fossero trasferite su cd e se i cd fossero messi uno sull'altro, formerebbero cinque pile che arrivano fino alla luna²³.

Questo fatto è possibile grazie alla potenza di calcolo delle ultime generazioni di computer. Ma il fenomeno dei *big data* porta con sé delle implicazioni importanti.

Per usare grandi quantità di informazioni in questo modo è necessario introdurre tre cambiamenti essenziali nel nostro modo di trattare i dati. Il primo consiste nel raccoglierne e usarne moltissimi invece di analizzare solo dei campioni. Il secondo consiste nel rinunciare alla precisione e accettare il disordine: in un numero sempre maggiore di situazioni è tollerabile un po' di imprecisione. Il terzo è che in molti casi dovremo rinunciare a capire le cause dei fenomeni e accontentarci di stabilire alcune correlazioni. [...] Le grandi raccolte di dati servono a scoprire cosa succede, non perché succede. Ma in molti casi questo è più che sufficiente. Mentre internet ha cambiato profondamente il modo di comunicare degli esseri umani, i big data hanno cambiato il modo in cui la società elabora le informazioni. E in futuro, probabilmente, cambieranno anche il nostro modo di vedere il mondo.

È indubbio che per studiare fenomeni complessi il disporre di un numero elevatissimo di dati costituisce un indubbio vantaggio; ma altrettanto vero è che non è il numero dei dati come tale che garantisce la validità del risultato. Ci sono infatti almeno due aspetti da ricordare. Il primo è che la mappa non è il territorio: la realtà è sempre più complessa di ogni sua analisi e descrizione per quanto sia stata fatta su larga scala e sia articolata e approfondita. Il secondo aspetto, non meno importante, è il rischio di focalizzare ancora di più l'interesse sul singolo dettaglio, perdendo di vista l'oggetto stesso della ricerca: se questa è l'uomo, vuol

²² «L'exabyte è un'unità di misura dell'informazione o della quantità di dati, il termine deriva dall'unione del prefisso SI exa con byte ed ha per simbolo EB. Il prefisso exa deriva dal termine greco hex a indicare la sesta potenza di mille». Tratto da *Exabyte*, in *Wikipedia L'enciclopedia libera*, in <http://it.wikipedia.org/wiki/Exabyte>, (27.07.2014), 1.

²³ V. MAYER-SCHÖNBERGER – K. CUKIER, *Una montagna di dati*, in «Internazionale» 1004, 14 giugno 2013, 34. L'articolo è tratto dalla loro opera: *Big data: a revolution that will transform how we live, work, and think* (Boston, Houghton Mifflin 2013).

dire che la posta in gioco è molto alta. Ad esempio, il progetto *Genoma Umano* consiste nella catalogazione di più tre miliardi di dati, una quantità stupefacente; tuttavia, la disponibilità di questi dati non elimina il timore che la vita sia ridotta ad un *tot* di informazione, per quanto accurato sia, e ad un codice, ipoteticamente modificabile come si vuole. Mentre si studia o si modifica una sequenza di bit è facile scordare che appartengono alla VITA, correndo così il rischio di violare i valori di sacralità e di individualità²⁴.

Jeremy Rifkin nel 1998 pubblicava un'opera molto interessante dal titolo *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*. Verso la fine del testo, a commento del parere di matematici, fisici e biologi sull'evoluzione degli organismi viventi, affermava:

Ci stanno raccontando nuovamente la Creazione. Solo che questa volta vi viene data un'immagine della natura tramite il computer e usando il linguaggio della fisica, della chimica, della matematica e delle scienze dell'informazione. Con gli organismi viventi, esattamente come con i computer, il potere dell'informazione e i limiti di tempo diventano le considerazioni principali. Ogni successiva generazione della crescente catena dell'evoluzione, proprio come ogni nuova generazione di computer, è più complessa e più abile nell'elaborare crescenti quantità di informazioni in periodi di tempo più brevi. [...] Il successo, dunque, viene sempre più misurato dall'abilità di gestire informazioni, che richiede delle reti ancora più complesse²⁵.

La denuncia dell'autore non riguarda il fatto che una società sempre più complessa elabori quantità di dati sempre più enormi, quanto piuttosto che la realtà stessa, inclusa la vita, siano ridotte a semplici sequenze di dati. Coloro che sono nati in questo contesto di alta tecnologia della computazione e utilizzano il computer per organizzare la loro vita, non hanno difficoltà a ridurre la realtà a pacchetti di informazione da gestire e organizzare. Questo però è un grave limite, perché una sequenza di bit esprime sempre e solo una misura, e la misura non è mai la realtà stessa; al più una sua caratteristica. La comunicazione umana ha una dimensione di interiorità, spesso ignorata nello studio sulla comunicazione, che non può essere ridotta ad una semplice sequenza di 0/1 o ad una reazione chimica del cervello. C'è qualcosa di più di un dato da elaborare. E se questo "qualcosa" lo indichiamo con le parole "un mistero da accogliere e da comprendere nei limiti della nostre capacità" non è per una rinuncia a capire, ma per garantirci di non banalizzarlo.

²⁴ Cf. S. EASTHAM, *Dalla scrittura all'ingegneria genetica*, 77-79.

²⁵ J. RIFKIN, *Il secolo biotech. Il commercio genetico e l'inizio di una nuova era*, Milano, Baldini&Castoldi, 1998, 334.

Il percorso fatto fin qui consente solo una prima approssimazione dei problemi e sollecita ulteriori approfondimenti. Credo però che sia emerso con chiarezza che le tecnologie della comunicazione – siano esse analogiche o digitali – agiscono a livello personale e sociale, offrendo modalità di conoscenza del mondo e di noi stessi che hanno delle conseguenze sulla stessa percezione della nostra umanità.

Educare e comunicare in un *habitat digitale* è quindi una sfida non risolvibile semplicemente con un'alfabetizzazione all'uso delle tecnologie digitali o a un loro uso "responsabile". È necessario fare un ulteriore passo e andare in profondità. Le tecnologie della comunicazione non agiscono da sole e nemmeno in un vuoto sociale e politico, anzi sono spesso strumenti di potere e di controllo a servizio di vari interessi. Nelle pagine che seguono rifletteremo su una società che, affascinata dalle tecnologie digitali, ha puntato avidamente sul profitto economico perdendo così di vista l'uomo.

UNO SVILUPPO SOSTANZIALMENTE ECONOMICO E TECNOLOGICO CHE HA PERSO DI VISTA L'UOMO

Dopo la seconda guerra mondiale gli USA erano la super potenza che si erigeva a guardiano della libertà e del progresso. L'Europa si avviava alla ricostruzione e gli anni '50 e '60 furono contrassegnati da una forte ripresa economica, industriale e sociale. Gli anni '60 – '70 sono stati gli anni del disagio sociale, delle contestazioni e delle rivolte. Le istituzioni come la famiglia, la scuola, la Chiesa e lo Stato perdevano inesorabilmente autorevolezza e non erano più punto di riferimento per le nuove generazioni. I mezzi di comunicazione, in particolare la televisione, aprivano nelle case una finestra sul mondo, sugli avvenimenti, sugli usi e costumi di altre popolazioni e, soprattutto, avviavano un silenzioso programma di educazione al consumo tramite la pubblicità e gli stili di vita rappresentati nei programmi. Gli anni '80 sono stati definiti come gli anni della *reaganomics*²⁶, della caduta del muro di Berlino, dell'acce-

²⁶ Nel corso della presidenza di Ronald W. Reagan (1981-1989) presero piede le teorie economiche di Milton Friedman e Robert Mundell, in pratica una combinazione delle tre regole d'oro del capitalismo di Friedman (*deregulation, privatisation, cut to the social expense*) con la teoria del *supply side economics* di Mundell, che favoriva l'offerta attraverso l'effetto-incentivo di una minore tassazione. Le scelte, che portarono poi ad una finanza aggressiva, consentirono la deregolamentazione delle banche e delle compagnie di risparmio e prestiti. Prima di allora alle banche pubbliche non era consentita la speculazione finanziaria; lo potevano fare invece le banche di investimento, società private che operavano esclusivamente a loro rischio. Sotto la presidenza Reagan le banche pubbliche diventano banche di investimento. Inizia l'epoca del

lerazione dei processi di globalizzazione, della relativizzazione di ogni verità, della postmodernità, della “vita liquida”, dell’iper-consumo e della trasformazione del risparmiatore in investitore. Sono gli anni di MTV²⁷, del culto dell’immagine e della trasgressione intesa come strategia per raggiungere il successo. Sono anche gli anni in cui i grandi network televisivi, nazionali e internazionali, si sincronizzano su uno stile di informazione che adotta il format *infotainment* (informazione + spettacolo). Dagli anni ’80 in poi la politica e i politici non potranno prescindere dalla comunicazione televisiva e dalle strategie di comunicazione. Gli anni ’90 segnano la diffusione del personal computer, della rete e della comunicazione mobile. C’è anche una trasformazione antropologico-culturale in atto, che Zygmunt Bauman sintetizza in questo modo: l’*homo sapiens* muta culturalmente in *homo consumens*²⁸.

La ricerca della felicità dell’uomo da una ricerca interiore si è spostata verso un commercio praticabile nei nuovi santuari del consumo: i centri commerciali. Il marketing, da molto tempo, ha capito molto bene che siamo consumatori evoluti, affamati di immagini e narrazioni, la pubblicità non vende più prodotti ma “visioni”, “concetti” e “stili di vita”. L’adolescente o l’adulto si identificano in una marca ed acquistano quel prodotto piuttosto che un altro, compiendo così un’azione di distinzione sociale e mettendo in scena un codice a prescindere dal loro status sociale.

Questa cultura della felicità *a costo accessibile e in tempi brevi* si è imposta nella cultura attuale. Per averne una prova basta guardare la pubblicità che tratta di rimedi al dolore fisico (mal di testa, acidità di stomaco, dolori muscolari e quant’altro): la caratteristica vincente dei prodotti presentati è la velocità dell’azione antidolorifica, il dolore sparisce immediatamente, si può continuare a fare quello che si vuole senza preoccupazioni. Dovremmo chiederci, però, che mondo stiamo costruendo e quale futuro avranno le nuove generazioni, se l’orizzonte non è posto oltre la voglia di felicità artificiali.

Perché il problema della felicità è intrinseco alla stessa esistenza dell’uomo e alla sua ricerca di senso. È proprio a partire dall’esperienza della vita, della morte, della malattia, del dolore, dell’ingiustizia che

fare soldi con i soldi, un aspetto che diventerà un fenomeno culturale, tanto da trasformare i piccoli risparmiatori in investitori. Per un approfondimento: L. GALLINO, *Il colpo di stato di banche e governi. L’attacco alla democrazia in Europa*, Torino, Einaudi, 2013.

²⁷ MTV sta per Music Television, un canale televisivo nato a New York nel 1981. La sua programmazione, fatta di video musicali, reality show e serie televisive, si rivolge ad un pubblico di adolescenti e giovani.

²⁸ Cf. Z. BAUMAN, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Gardolo (TN), Erickson, 2007.

nascono le grandi domande esistenziali; dalle risposte che riusciamo a dare a queste domande dipende in buona parte la stessa capacità di saperle affrontare nella vita quotidiana. Una cultura che sistematicamente rifiuta la fatica, la malattia, il dolore e la morte rischia di creare persone estremamente fragili che crolleranno alle prime difficoltà.

È inevitabile che in questo stato di cose si generi uno smarrimento personale e sociale. Benedetto XVI nell'indire l'Anno della Fede proprio nell'*Omelia* della messa di apertura dell'11 Febbraio 2012 ha messo in evidenza che:

In questi decenni è avanzata una “desertificazione” spirituale. Che cosa significasse una vita, un mondo senza Dio, al tempo del Concilio lo si poteva già sapere da alcune pagine tragiche della storia, ma ora purtroppo lo vediamo ogni giorno intorno a noi. È il vuoto che si è diffuso²⁹.

Secondo Franco Volpi sono venuti meno i paradigmi che ci permettevano di orientarci nella vita, come sono venuti meno anche i riferimenti delle norme morali.³⁰

Il futuro assume così il volto dell'incertezza. Se da una parte assistiamo ad un progressivo avanzamento della tecnica e della scienza che smantellano miti e credenze, creando scenari futuristici in cui il corpo umano potrà essere smontato e rimontato; dall'altra si avverte una forte perdita di senso che inquieta la vita di molte persone. Pietro Barcellona lapidariamente afferma «La società moderna, che non abita più la storia, non realizza più la libertà, ha sicuramente fatto della tecnica il proprio dio»³¹. Questo vuol dire che stiamo creando una società dove – dal punto di vista tecnologico – tutto forse funziona alla perfezione, ma non riusciamo a dare un perché alla nostra esistenza; dove la globalizzazione spinge alla creazione di istituzioni sempre più “neutrali” e “impersonali”, ma *neutralità* e *impersonalità* producono un uomo ridotto alla funzione di semplice esecutore e non più di artefice della storia³².

Anche Miguel Benasayag e Gérard Schmit, nel 2003, avvertivano che era in atto un “cambiamento di segno del futuro”. La società occidentale è passata da una visione della storia fatta di progresso inevitabile e continuo, capace di portare ricchezza e abbondanza a tutti, alla constatazione che questo progresso è incapace di mantenere le sue promesse:

²⁹ BENEDETTO XVI, *Omelia Santa Messa per l'apertura dell'anno della fede*, 11.10.2012, in http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20121011_anno-fede_it.html, (28.07.2014), 1.

³⁰ Cf. F. VOLPI, *Il nichilismo*, Bari, Laterza, 173-174.

³¹ P. BARCELLONA, *La parola perduta. Tra polis greca e cyberspazio*, Bari, Ed. Dedalo, 2007, 76.

³² Cf. P. BARCELLONA, *La parola perduta*, 78.

ha allargato il divario tra poveri e ricchi, ha causato ovunque disastri ambientali, ha innescato forme di terrorismo su scala mondiale e, grazie alla globalizzazione, ha instillato l'incubo di possibili pandemie. E così si è generata una "crisi nella crisi", con un brusco passaggio dal sogno di un'umanità onnipotente trasformatrice del creato e della storia, alla constatazione che l'umanità è impotente di fronte a ciò che ha costruito con le sue mani e che ora sta fuggendo al suo controllo. Accanto a questo c'è un altro fattore di preoccupazione che riguarda in modo specifico la scienza. Essa da una parte ha deluso perché incapace di dare risposte alle domande esistenziali; dall'altra, continua a "progredire", ma in modo autonomo, fuori dal controllo dell'uomo. Come sottolineano Benasayag e Schmit, la novità della nostra epoca è che

il nostro mondo produce, paradossalmente, la prima grande società dell'ignoranza. Il rapporto che ognuno di noi intrattiene con le tecnoscienze che inondano il nostro quotidiano è infatti un rapporto di esterioresità assoluta. Ogni società del passato ha posseduto tecniche, ma i suoi membri conservavano per lo più con esse un rapporto che potremmo definire di *intimità*, [...] le tecniche non costituivano una *combinatoria autonoma*, non funzionavano secondo una propria logica indipendentemente da ogni considerazione umana o culturale³³.

Il sintomo più evidente in questa "crisi nella crisi" è il venir meno del principio di autorità, principio fondamentale per un'equilibrata convivenza umana, così come per ogni processo educativo.

Poiché quest'ultimo è un tema che ci sta particolarmente a cuore, vale la pena che lo analizziamo con più attenzione. Mentre prima l'adulto era il detentore di un sapere che garantiva a se stesso autorevolezza e ai propri discendenti un punto di riferimento, oggi l'adulto viene azzerato e bypassato grazie alle nuove tecnologie che assicurano alle giovani generazioni l'accesso alla conoscenza in modo diretto. In questo processo, nel rapporto adulto-giovane, si è passati così da una relazione asimmetrica ad una simmetrica ed il rapporto è diventato di tipo contrattuale. Questa deriva porta a situazioni familiari e sociali tra adulti e giovani che oscillano tra atteggiamenti di autoritarismo coercitivo o a tattiche e strategie persuasive sempre più simili alle tecniche di marketing commerciale. Il genitore, l'insegnante o l'adulto di turno, sono ridotti a "venditori" e i giovani a "clienti" che accettano o rifiutano, in base ai loro gusti, le varie proposte.

Questa problematica, il rapporto tra nuove generazioni e mondo adulto, viene affrontata da Massimo Recalcati che parla di "evaporazio-

³³ M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Milano, Feltrinelli, 2013, 24.

ne del padre”, indicando in questo fatto l’incapacità del nostro tempo di sapere orientare verso l’Ideale, sia a livello personale sia a livello collettivo³⁴. In questa “evaporazione” si evidenzia «l’impossibilità che il padre detenga ancora l’ultima parola sul senso della vita e della morte, sul senso del bene e del male». ³⁵ Il venir meno della capacità di saper orientare all’Ideale lascia di fatto l’esistenza senza un punto di riferimento; e l’indebolimento dell’azione normativa del Simbolico spinge verso ciò che Lacan chiama “godimento mortale”. Questo processo di regressione allo stato biologico, istintivo, animale avviene perché si infrange la legge che la psicanalisi definisce come “legge simbolica della castrazione”³⁶ e che Recalcati ripropone come “legge della Parola”.

[Questa legge stabilisce] che essendo l’umano un essere di linguaggio, essendo la sua casa la casa del linguaggio, il suo essere non può che manifestarsi attraverso al parola. Stabilisce che è l’evento della parola ad umanizzare la vita e a rendere possibile la potenza del desiderio introducendo nel cuore dell’umano l’esperienza della perdita. Cosa significa? Significa che la vita si umanizza e si differenzia da quella animale attraverso la sua esposizione al linguaggio e all’atto di parola. [...] È il linguaggio che agisce come una struttura di separazione imponendo alla vita una perdita di vita come condizione della sua umanizzazione. [...] Questa perdita è piuttosto una alleggerimento, un sollievo, un’apertura nuova alla vita. È salvezza della vita perché è solo l’incontro con l’esistenza del limite e della mancanza che può generare il desiderio come potenza generativa distogliendolo dal culto nevrotico del sacrificio e dal fanatismo perverso per il godimento mortale³⁷.

La legge della parola introduce l’esperienza del limite, ed è questo limite che ci fa capire che non possiamo autogenerarci, perché nessuna vita umana «può prescindere dall’Altro del linguaggio»³⁸.

³⁴ L’espressione è di Jacques Lacan, psichiatra e filosofo francese. Cf. M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco. Genitori e figli dopo il tramonto del padre*, Milano, Feltrinelli, 2013, 20.

³⁵ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 20.

³⁶ In una intervista Recalcati chiarisce in questo modo il concetto: «La Legge segnala l’esistenza di una soglia, di un limite che è impossibile valicare... Significa che è impossibile per l’uomo fare esperienza di un godimento illimitato, che è il godimento della cosa materna. Questo godimento senza limiti è interdetto dalla Legge, la cui funzione è precisamente quella di introdurre il senso del limite come elemento costitutivo dell’esperienza umana. Nello stesso tempo, questo impossibile è ciò che paradossalmente apre la possibilità stessa del desiderio». D. BALICCO, *Da Edipo a Telemaco: figli in cerca di padri*, Intervista a Massimo Recalcati, 14 giugno 2011, [Intervista è uscita sul numero 63 di «Allegoria»] e rilanciata dal sito *Le Parole e le cose. Letteratura e realtà*, in www.leparoleelecose.it/?p=4919 (30.07.2014).

³⁷ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 30.

³⁸ M. RECALCATI, *Il complesso di Telemaco*, 33.

In un mondo dove la regola non è più quella della Parola che ci umanizza, ma quella del mercato e del profitto, ci domandiamo: a cosa serve tutta questa potenza tecnologica comunicativa, se poi non riusciamo a costruire un mondo che sia la casa in cui tutti possano trovare sicurezza, riconoscimento, pace?

Di segni evidenti della “crisi nella crisi” ce ne sono molti altri. Ne ricordiamo due: la diseguaglianza tra ricchi e poveri e le guerre. Diventa difficile accettare che oggi la situazione di disparità tra ricchi e poveri nel mondo continui a crescere anziché diminuire, come dimostra l'ultimo rapporto Oxfam (*Oxford Committee for Famine Relief*), del 2013, nel quale vengono riportati *i numeri della disuguaglianza* a livello mondiale:

- Circa metà della ricchezza è detenuta dall'1% della popolazione mondiale.
- Il reddito dell'1% dei più ricchi del mondo ammonta a 110.000 miliardi di dollari, 65 volte il totale della ricchezza della metà della popolazione più povera del mondo.
- Il reddito di 85 super ricchi equivale a quello di metà della popolazione mondiale.
- 7 persone su 10 vivono in paesi dove la disuguaglianza economica è aumentata negli ultimi 30 anni.
- L'1% dei più ricchi ha aumentato la propria quota di reddito in 24 su 26 dei paesi con dati analizzabili tra il 1980 e il 2012.
- Negli USA, l'1% dei più ricchi ha intercettato il 95% delle risorse a disposizione dopo la crisi finanziaria del 2009, mentre il 90% della popolazione si è impoverito³⁹.

A questa penosa lista va aggiunta quella dei conflitti in corso nel mondo, che secondo il sito *Peace Reporter* sono attualmente 31 conflitti, distribuiti tra Medio Oriente, Asia, Africa e America Latina⁴⁰.

Davanti a questi scenari la domanda sull'educazione, il suo significato e il suo senso è urgente.

EDUCARE: COME, PERCHÉ E A CHE SCOPO?

I dibattiti in corso sull'educazione al tempo della rete, del web 2.0 o del digitale sono tantissimi e tutti mettono in rilievo le grandi poten-

³⁹ *Oxfam Italia*, in <http://www.oxfamitalia.org/dal-mondo/la-grande-disuguaglianza>, (24.07.2014)

⁴⁰ *Conflitti nel mondo*, in *Peace Reporter*, <http://it.peacereporter.net/conflitti/9/1>, (25.07.2014).

zialità delle tecnologie digitali, pur comprendendo anche i rischi che si possono celare.

Seguendo l'altalenarsi delle posizioni – a favore o contro – ci sono i critici come Nicholas Carr, il quale sostiene che l'attività di rete sia una attività all'insegna della superficialità e della distrazione; di conseguenza è l'apprendimento che ne soffre. Il problema è costitutivo della stessa rete, perché all'utente essa non propone dei testi da studiare in profondità ma degli ipertesti, che sollecitano a continui collegamenti tra informazioni diverse anche per il tipo di linguaggio (multimedialità). Per lungo tempo si era ritenuto che questo insieme multimediale avrebbe arricchito la conoscenza e sviluppato un approccio più ampio e completo allo studio. Le ricerche di fatto smentiscono questa ipotesi, dimostrando che l'apprendimento multimediale affatica le facoltà cognitive per il fatto che il cervello è continuamente sollecitato a rapidi cambi di attività, impedendo così la concentrazione e riducendo la comprensione⁴¹.

Sulla stessa frequenza d'onda di Carr, Manfred Spitzer che nel suo libro *Demenza digitale* mette sotto accusa proprio le tecnologie digitali e la rete, perché potenziali strumenti di regressione del nostro cervello e del nostro corpo. A partire da una solida documentazione, basata su ricerche condotte in varie nazioni, e un'ampia bibliografia, Spitzer smantella punto dopo punto tutti i miti che riguardano le nuove tecnologie e giunge a questa categorica affermazione:

I media digitali riducono l'uso del cervello e, quindi, il rendimento. Nei giovani i media impediscono anche la formazione del cervello, il rendimento mentale rimane così sotto la media fin dall'inizio. Questo non riguarda soltanto il nostro pensiero, bensì la nostra volontà, le emozioni e soprattutto il comportamento sociale⁴².

La preoccupazione di Spitzer è soprattutto per i bambini in età infantile prescolare, perché – sostiene – in questa fase della vita l'apprendimento diretto, non mediato da schermi, è molto più efficace per la crescita del cervello e la comprensione del mondo circostante. Lo stesso vale anche per le relazioni sociali. I *social network* sono dei surrogati di relazione sociale che indeboliscono la capacità di stabilire legami personali e favoriscono forme depressive⁴³.

⁴¹ Cfr. N. CARR, *Internet ci rende stupidi? Come la rete sta cambiando il nostro cervello*, Milano, Raffaello Cortina, 2011, 158.

⁴² M. SPITZER, *Demenza digitale. Come la nuova tecnologia ci rende stupidi*, Milano, Corbaccio, 2013, 278.

⁴³ Cf. M. SPITZER, *Demenza digitale*, 54-83. È il Capitolo 3 *La scuola: copia e incolla*. Sono riportati molte ricerche che mettono in evidenza la problematica dell'apprendimento mediato dal computer in particolare nella scuola primaria.

Ci sono poi gli ottimisti come il visionario Ray Kurzweil⁴⁴ che recentemente ha dichiarato:

[il 2029] sarà l'anno nel quale macchine e umanità si fonderanno, nel quale anche i robot saranno capaci di leggere le emozioni umane e di riprodurle, se non anticiparle, di imparare dall'esperienza, di scherzare, di raccontare storie, addirittura di sorridere⁴⁵.

Importante è anche il contributo di Howard Rheingold⁴⁶, *Perché la rete ci rende intelligenti*. L'impostazione del libro è ben articolata, per nulla è naïve. Rheingold è cosciente dei problemi legati all'uso delle tecnologie digitali, così al centro dell'intera trattazione egli pone la "responsabilità", un comportamento molto importante, anche se difficile da insegnare. Ritene che si possa raggiungere questa responsabilità nell'uso della rete attraverso l'acquisizione di cinque caratteristiche che egli chiama "alfabeti". Il primo alfabeto è l'*attenzione* che, come lui stesso riconosce, non è facile da ottenere interagendo con la rete. Il secondo corrisponde alla *capacità di individuare le bufale (crap detection)*, una capacità che si sviluppa con il tempo ed è frutto dell'attenzione. Il terzo alfabeto è la *partecipazione*, uno degli aspetti che con il web 2.0 ha fatto sì che la rete sia uno spazio espressivo e partecipativo. Il quarto alfabeto è la *collaborazione*: i *social media* sono dei potenziali amplificatori dell'azione collettiva, ma non è detto che la rete venga utilizzata in questo modo; perché la cultura collaborativa si sviluppi, c'è bisogno dell'impegno di tutti. Il quinto alfabeto è il *network smarts* (intelligenza delle reti). Le reti digitali amplificano ed estendono le reti sociali, permettendo nuove forme di socializzazione. Il tipo di legame che esse attivano è debole, ma

⁴⁴ Raymond Kurzweil è un inventore, informatico e scrittore statunitense, specialista del riconoscimento ottico dei caratteri e del riconoscimento vocale; inoltre è stato il primo a creare un sintetizzatore capace di riprodurre il suono del pianoforte e di altri strumenti di orchestra. Divulgatore dell'intelligenza artificiale, sostiene che scienze e tecnologie ci renderanno superuomini (*Transumanesimo*). Gli sono state conferite venti lauree *Honoris Causa*. Il suo sito è una miniera di informazioni sulle innovazioni tecnologiche; ha un seguito di tre milioni di visitatori: www.kurzweilai.net/ray-kurzweil-biography

⁴⁵ N. PERILLI, *Anno 2029, i robot saranno come noi. Anzi, meglio*, in *Repubblica.it* (28.02.2014), in http://www.repubblica.it/tecnologia/2014/02/28/news/robot_2029-79881258/, 27.07.2014, 1.

⁴⁶ Howard Rheingold, statunitense, è critico letterario e sociologo, studioso appassionato di tecnologia e delle implicazioni a livello sociale, culturale e politico che la rete e le tecnologie digitali esercitano. Come lui stesso racconta, nel 1983 venne risucchiato dalla rete; vivendo quell'esperienza cerca di capire le implicazioni di questo nuovo modello di convivenza sociale a livello culturale e politico e conia il termine *Comunità Virtuali*. Ha coperto vari ruoli e compiti sempre nel campo dello studio e della sperimentazione con le tecnologie digitali. Il suo sito è ricco di documentazione. <http://rheingold.com/>

sono in grado di ristabilire legami con persone che erano uscite dalle reti sociali⁴⁷.

Di fatto tutto l'impianto di Rheingold si basa su di un "uso responsabile della rete". Non si può che concordare, nella consapevolezza che l'educazione alla responsabilità non è un percorso formativo facile da organizzare e sostenere, in particolare quando un clima culturale generale spinge verso altri valori molto più edonistici e individualistici.

La lista degli autori si potrebbe allungare; qui si sono ricordati i più conosciuti, dividendoli sommariamente tra critici e ottimisti. Prima però di prendere posizione con gli uni o con gli altri, conviene fare un'ulteriore riflessione: all'interno di molte discussioni sulla tecnologia digitale di fatto manca una analisi più ampia che non si fermi ad apprezzare o a criticare il sistema tecnologico in funzione di vantaggi e svantaggi immediati, ma che apra la prospettiva della discussione così da includere il *sistema mondo*, dove è evidente che la tecnologia non svolge solo un ruolo tecnico, ma è a servizio di strategie economiche, politiche e ideologiche.

A chi intende compiere questo passo non può sfuggire che uno dei paradossi più evidenti è la scuola. All'alba del nuovo millennio, con la svolta del web 2.0, di punto in bianco maestri, docenti e professori non sarebbero più capaci di insegnare se non si dotano di tecnologia 2.0. e non addestrano gli allievi alla sua utilizzazione. Ma con questo tipo di prassi non si accoglie di fatto il "principio" che insegnamento e educazione devono essere funzionali al mercato tecnologico? Se è comprensibile che il mondo del lavoro abbia una velocità diversa da quella della scuola e che il tentativo di avvicinare i due mondi sia auspicabile, tuttavia la scuola rinuncerebbe alla sua missione originale se si riducesse a mero percorso che inserisce nel mondo del lavoro. Purtroppo negli ultimi decenni i parametri di aspettativa sulla scuola sono cambiati e i genitori sono i primi a volere scuole che garantiscano non tanto una formazione di qualità umane, quanto piuttosto l'accesso al posto di lavoro. Ma la scuola non deve essere il luogo della socializzazione e dell'umanizzazione delle generazioni future? il luogo dove i giovani acquisiscono la capacità di ragionare e argomentare così da inserirsi in modo critico nel sistema, dove apprendono ad assumersi delle responsabilità, dove maturano come persone? Con queste osservazioni non intendo demonizzare la tecnologia, che rimane quello che è, un potentissimo strumento; desidero solo attirare l'attenzione sulla distorsione che si sta introducendo nella scuola, se non si avverte che la tecnologia oggi serve più il mercato che l'uomo.

⁴⁷ Cfr. H. RHEINGOLD, *Perché la rete ci rende intelligenti*, Milano, Raffaello Cortina, 2013, 353-361.

Thomas Frank in un articolo apparso su *The Bluffer*, una rivista americana che sottopone le nuove tendenze ad una critica spietata, denuncia la metamorfosi della università americane, che da centri di alta cultura si stanno trasformando in macchine per far soldi. Il procedimento è semplice, basta affidare il controllo dell'università all'industria e questa la trasformerà in un'azienda. Si mettono in atto strategie di marketing, con le quali i maestri del pensiero convinceranno l'opinione pubblica che l'università è la risposta a tutti i problemi. Famiglie e studenti, già in affanno per il loro futuro, si fideranno docilmente delle promesse. Dal canto loro le università mettono in atto un meccanismo di prestito di denaro agli studenti, come espressione di "magnanimità". Questi però si indebiteranno per il resto della vita, visto che il costo delle università più prestigiose raggiunge ormai i 60mila dollari all'anno. L'abbraccio mortale tra università e mercato ha vari altri effetti collaterali, ma il primo e il più evidente è che il diritto allo studio sta diventando un diritto esclusivo delle classi che se lo possono permettere⁴⁸.

Come dicevo all'inizio, insegno in una facoltà di comunicazione e non sono certo contro la tecnologia; ma in questi anni è cresciuta in me la convinzione che dalla tecnologia dobbiamo aspettarci solo ciò che è in grado di fare, senza credere alle sirene che accompagnano le vendite. È indubbio che la tecnologia affascini e stupisca, perché permette di fare cose altrimenti impossibili. Chi studia sa, ad esempio, quanto importante sia raggiungere un documento che si trova dall'altra parte del mondo o disporre di un testo introvabile, ora reso disponibile su internet. Ma l'averli raggiunti non dispensa affatto dallo studiarli e dal capirli, e questo non è certo la macchina che lo può fare. Oggi i *social network* possono metterci in contatto con molte persone, ma non possono eliminare la fatica del conoscersi, ed è un'illusione pensare che attraverso quattro *chat*, due foto e qualche video io possa stabilire una amicizia profonda con qualcuno. Chi ci crede non sa cosa sia una amicizia vera e quanto di proprio ognuno debba metterci per mantenerla. Alla seduzione dell'"essere in contatto con il mondo" bisogna reagire con la coscienza che il contatto "mediato" può garantire una distanza di comodità, dalla quale posso guardare, giudicare, divertirmi, senza compromettermi, senza sporcarmi le mani. Ma è un contatto vero?

L'educazione non può sfuggire alla domanda: quale umanità vogliamo coltivare? Un'umanità capace di garantire un futuro di pace e giustizia alle nuove generazioni, o un'umanità funzionale al sistema? A costo di sembrare un po' nostalgico, ma non posso dimenticare quanto

⁴⁸ T. FRANK, *Liberare l'università*, in *Internazionale*, 1019, 27.09.2013, 38-49.

afferitava Paulo Freire (1921-1997) parlando di educazione come pratica di libertà:

[...] se alla parola manca il momento dell'azione, ne viene sacrificata automaticamente anche la riflessione, e ne risulta un'inflazione di suoni, che è verbosità, bla-bla-bla. Perciò parola alienata e alienante. È una parola vuota dalla quale non ci si può attendere la denuncia del mondo, perché non esiste denuncia autentica senza impegno a trasformare, e non esiste impegno senza azione. Se invece si mette l'accento esclusivamente sull'azione, con il sacrificio della riflessione, la parola diventa *attivismo*. Questo, che è azione per l'azione, minimizza la riflessione, nega anche la vera prassi e rende impossibile il dialogo. [...] Non è nel silenzio che gli uomini si fanno, ma nella parola, nel lavoro, nell'azione-riflessione. Se il parlare autenticamente, che è lavoro, che è prassi, significa trasformare il mondo, parlare non è privilegio di alcuni uomini, ma diritto di tutti gli uomini⁴⁹.

È paradossale che proprio oggi, nell'era della comunicazione e di una rete che mette tutti in contatto tutti, aumenti il numero dei "senza voce". Povertà e ingiustizia, come abbiamo visto, esondano e questo non può non mettere in discussione il sistema economico e politico mondiale, ed insieme ad esso anche le tecnologie della comunicazione, se non ci stanno aiutando a rendere questo pianeta un posto abitabile da tutti con dignità.

È dunque importante imparare ad usare le tecnologie digitali: è un dovere anche per gli educatori. Non per entrare a corte dell'"imperatore", ma – all'opposto – per avviare una rivoluzione di senso, di giustizia e di verità. Se i social network sono spesso il luogo di chiacchierio, bisogna educare le nuove generazioni al silenzio e all'uso di una parola che agisca nella vita. Se il mercato ha bisogno dei nostri sacrifici per far ripartire il consumo, dobbiamo educare (ed educarci) a vivere dell'essenziale così da recuperare l'arte della condivisione, l'arte del vivere in comunione fraterna. Se ciò che conta oggi è l'immagine, è meglio diventare invisibili e splendere di luce interiore piuttosto che avere bisogno di un riflettore esterno che si accende o si spegne in funzione dell'indice di gradimento.

Forse è una battaglia già persa perché la tecnologia ci seduce con le sue promesse di onnipotenza. Ma è una battaglia decisiva, che non lascia spazi alla diserzione, come ci ricorda Velère Novarina:

Un giorno finiremo muti a forza di comunicare: alla fine diventeremo uguali agli animali, che non hanno mai parlato ma hanno sempre co-

⁴⁹ P. FREIRE, *Pedagogia degli oppressi*, EGA editore, Torino, 2002, 78.

municato benissimo. Solo il mistero del parlare ci separa da loro. Alla fine diventeremo animali: ammaestrati dalle immagini, inebetiti dallo scambio di ogni cosa, tornati a essere divoratori di mondo e materia destinata alla morte. La fine della storia è senza parola⁵⁰.

Non si può comunicare ciò che non si è e non si ha, nemmeno con la tecnologia più potente. La capacità di comunicare cresce e matura nello Spirito, nell'arte, nella musica, nella poesia, nella letteratura, nella pittura; vive di tutte quelle espressioni che ci rendono umani, creature irriducibili a sequenze di bit.

Le tecnologie digitali sono degli strumenti. Ci possono aiutare nel costruire la nostra umanità e la nostra socialità, ma non è a loro che possiamo delegare questo compito. La responsabilità è solo nostra: promuovere una società della convivenza e del dialogo in un mondo sempre più mediato da macchine.

⁵⁰ Velère Novarina citato in BARCELLONA in *La parola perduta*, 11. La citazione fa riferimento al testo di Velère NOVARINA, *Davanti alla parola*, Milano, Ubulibri, 2001.

PAOLO PADRINI¹

SOCIAL NETWORK COME LUOGO
DI EVANGELIZZAZIONE NELLA CONDIVISIONE.
SFIDA AL NOSTRO AGIRE ECCLESIALE

L'oggetto del nostro approfondimento sono i *social network* naturalmente inseriti nel tema molto più vasto e profondo della comunicazione attraverso i nuovi media digitali, che comunemente semplifichiamo con il nome di *internet*. Più che proporre un approccio dal punto di vista tecnico o semiotico, preferisco pormi dalla parte dei semplici utilizzatori, chiedendomi, altrettanto semplicemente: come appaiono a me i *social network*? Cosa sento di avere in mano, quando penso/uso questi nuovi strumenti di comunicazione e di socializzazione?

Senza alcun dubbio, la prima risposta che ci viene in mente è troppo semplice: i *social network* sono uno strumento. Se fino a ieri le comunicazioni e le relazioni con i miei amici o i miei confratelli avvenivano tramite il telefono, e comunque lo “strumento” parola, se tra la cerchia dei miei amici e delle mie conoscenze lo strumento principe di relazione era quello dell'incontro fisico, oggi tali interazioni ed incontri avvengono grazie al nuovo strumento dei *social network*.

La diffusione dei *social network* nella vita sociale e relazionale delle persone, non solo giovani, pone la Chiesa, ormai da anni, di fronte a sfide educative ed evangeliche fondamentali. È certamente un fatto, ma non possiamo, ancora una volta, limitarne la portata a pure questioni di numeri.

Tali strumenti in realtà – tutti ce ne accorgiamo, si configurano però sempre come “luoghi di esperienza condivisa”: luoghi nei quali realizziamo una esperienza che è sempre di comunicazione, di condivisione e di

¹ Sacerdote della diocesi di Tortona (AL), pubblicita esperto di comunicazioni sociali, cura una serie di iniziative nel campo della pastorale e della comunicazione sociale in internet, come Mediacath, Pope2You e l'applicazione iBreviary.

conoscenza della realtà stessa. In ogni atto della nostra vita, personale e sociale, ci troviamo ad avere tra le mani strumenti, a gestire interfacce con la realtà che ci circonda, a gestire luoghi sempre nuovi e sempre antichi di comunicazione e di relazione.

Non esiste ambito dell'esperienza che non venga mediato da strumenti, quali, ad esempio, quelli digitali.

Ogni strumento che usiamo, sia esso anche quello all'interno dell'ambiente liturgico e della preghiera, è sempre uno "spazio di vita in relazione", un luogo di esperienza condivisa, un luogo abitato.

Il Papa emerito Benedetto XVI, per la 47° Giornata per le Comunicazioni Sociali affermò che:

Lo sviluppo delle reti sociali digitali che stanno contribuendo a far emergere una nuova "agorà", una piazza pubblica e aperta in cui le persone condividono idee, informazioni, opinioni, e dove, inoltre, possono prendere vita nuove relazioni e forme di comunità. [...] Lo sviluppo delle reti sociali richiede impegno: le persone sono coinvolte nel costruire relazioni e trovare amicizia, nel cercare risposte alle loro domande, nel divertirsi, ma anche nell'essere stimolati intellettualmente e nel condividere competenze e conoscenze. I network diventano così, sempre di più, parte del tessuto stesso della società in quanto uniscono le persone sulla base di questi bisogni fondamentali. Le reti sociali sono dunque alimentate da aspirazioni radicate nel cuore dell'uomo.

Ecco quindi la fondamentale premessa: se siamo qui, e pensiamo di essere venuti semplicemente a parlare di come utilizzare degli "strumenti" moderni all'interno di un contesto abbiamo scelto una prospettiva decisamente riduttiva.

Il tema infatti non può essere semplicemente quello di come "concretamente" usare uno strumento per fare cose nuove (come se lo strumento fosse un oggetto puramente funzionale); allo stesso modo il fatto non può essere quello di come interpretare la liturgia, nel momento in cui in essa inseriamo nuovi strumenti "tecnici" (quasi come se essa fosse semplicemente un luogo asettico, nel quale si compie un semplice passaggio di informazioni, o un passaggio di concetti o insegnamenti).

Se la presa di coscienza di questa questione è positiva, la prospettiva che ne risulta è però decisamente insufficiente. Soprattutto perché nasconde un peccato originale tendenzialmente pericoloso: l'idea che queste realtà siano semplici strumenti, indifferenti al nostro uso, e quindi non richiedano una presenza responsabile, formata, sapiente.

Questo conseguentemente porta ad atteggiamenti dannosi: a volte sottovalutazioni, altre volte demonizzazioni e fughe lontano dalla realtà (al grido paradossale del "ritorno alla realtà per fuggire dalla virtualità!").

Nella linea del Concilio Vaticano II, come scrive ad esempio Dario Viganò nel suo ultimo volume *Il Vaticano II e la comunicazione*² non si può pensare la comunicazione come una realtà funzionale all'interno della Chiesa, ma – al contrario – è urgente considerarla da un punto di vista fondativo in riferimento alla realtà comunionale stessa della Chiesa e conseguentemente alla sua azione evangelizzatrice e pastorale.

Una delle maggiori e complesse sfide per chi si occupa di comunicazione – scrive Viganò – sta proprio nell'abbandonare i modelli comunicativi propri delle logiche mondane e ritrovare lo specifico cristiano del linguaggio che non è forma, ma molto di più. Infatti «noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo con parole non suggerite dalla sapienza umana, né si insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali» (1 Cor,12-13).

È necessario che dal punto di vista teologico e fondativo (prima che semplicemente “concreto” e “pratico”) ci sia da parte della Chiesa una riflessione davvero profonda e sapiente.

Ecco: la nostra riflessione, che vuole rimanere molto concreta, spesso parte da queste considerazioni “strumentali”, funzionali. Il rischio è che si fermi questo livello di valutazione e considerazione.

Sintetizzo al massimo: perché occorre parlare di questi “nuovi strumenti” all'interno della Chiesa, all'interno dei nostri ambienti?

Risposta (scontata? tautologica?): perché si sono diffusi anche in questi ambiti e vengono utilizzati ampiamente.

Questo tema così importante viene spesso affrontato dal punto di vista della pervasività di questi strumenti, principalmente per il tempo d'utilizzo e la vastità della diffusione.

Chi di noi utilizza i social network, si è sicuramente posto, preventivamente o nel momento stesso dell'uso (magari anche compulsivo) la faticosa domanda: a cosa mi serve *Facebook*? Cosa ottengo grazie alla comunicazione attraverso *Twitter*?

Ad esempio. È certamente vero che si parla dei *social network* in ambito pastorale, perché i giovani li usano e perché i formatori li percepiscono all'interno di una nebbia fitta di ignoranza e di preoccupazione; ma la nostra riflessione – che legittimamente può partire da qui – non può fermarsi a questo livello.

È molto importante definire subito cosa intendiamo per *social network*. Essi non sono in realtà dei semplici strumenti. O meglio, pur con-

² D. VIGANÒ, *Il Vaticano II e la comunicazione. Una rinnovata storia tra vangelo e società*, Edizioni Paoline, Milano, 2013.

servando una dimensione strumentale – come tutte le cose che teniamo in mano e che usiamo – non possono essere rinchiusi all'interno di questa gabbia di comprensione.

Partiamo da un esempio molto concreto: quando siamo davanti ad un computer e decidiamo di iniziare a navigare su un qualsiasi *social network* (pensiamo per semplicità a *Twitter*) compiamo alcune operazioni preliminari.

Intanto, per cominciare accendiamo (se è necessario) il nostro computer oppure prendiamo in mano il nostro telefono; due operazioni apparentemente semplici ed innocue. Certamente due azioni differenti: un conto, infatti, è avere a che fare con uno strumento tendenzialmente ingombrante, inizialmente spento, che necessita di essere acceso (operazione che richiede passaggi e tempo), posizionato di fronte a noi, e, infine, nel quale attivare l'applicazione con cui entriamo all'interno del *software* utilizzato per connettersi a *Twitter*, etc.

Altro conto è prendere in mano un cellulare, sul quale basta fare *click* (a volte neppure quello) per trovarci subito immersi nel “mondo di comunicazione” attivato grazie al *social network*.

Su entrambi i dispositivi poi occorre “entrare” nelle applicazioni adeguate, dichiarando la propria identità attraverso il procedimento di immissione di *login* e *password*; anche nel caso potessimo bypassare questo procedimento (dati già salvati), è comunque chiaro che stiamo entrando, con la nostra faccia, con la nostra identità (storia, emozioni, desideri, problemi, ecc.) all'interno di qualcosa di nuovo, qualcosa nel quale prima non eravamo ed ora ci stiamo inserendo.

Questo processo di “accesso” e di attivazione della nostra operatività appare quindi come un qualche cosa di strutturato (in passaggi), di coinvolgente; qualcosa di molto simile a ciò che noi, in ambito liturgico, chiamiamo “rito”. Quello che si sta compiendo è in effetti un vero e proprio rito; una azione rituale con un valore che va ben al di là del semplice meccanismo tecnico/tecnologico; un'azione simbolica, attraverso la quale si esprimono significati, azioni, relazioni. Un'azione che coinvolge tutta la mia persona. Un'azione... significativa.

Quando riflettiamo sulla realtà dei *social network*, occorre quindi usare altre categorie, attraverso l'ausilio di un linguaggio diverso, che ci permetta di cogliere nuovi spazi di analisi e conseguentemente di conoscenza esperienziale.

Proprio per questo i *social network* non sono luoghi disabitati, o luoghi non significanti/significativi per noi. Sono luoghi nostri, nei quali si realizza e si costruisce la nostra vita (relazioni, comunità, affettività).

Luogo, spazio, ritualità, relazione, comunicazione: pur nella inevitabile incompletezza della nostra riflessione questi elementi possono cercare di definire la complessità ed insieme la potenzialità di quello

che può avvenire all'interno di questo nuovo luogo comunicativo che chiamiamo *social network*. Un luogo quindi, che si identifica in una relazione fondata su un testo, che si crea, si forma, si struttura all'interno di uno spazio ben definito dalla forma della comunicazione specifica che avviene nei luoghi sociali.

Proprio in questo senso si è espresso Papa Francesco nel messaggio per la 48° Giornata delle Comunicazioni Sociali: «La rete digitale può essere un luogo ricco di umanità, non una rete di fili, ma di persone». Spazio e tempo – diventano così luoghi comunicativi – di una vera e propria esperienza, di cui gli utenti fanno parte, nella quale vivono, si strutturano, respirano, esistono come uomini e donne, e come – soprattutto – credenti responsabili.

Il Papa emerito Benedetto XVI, per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali 2011, affermò proprio a questo proposito che:

L'autenticità dei credenti nei network sociali è messa in evidenza dalla condivisione della sorgente profonda della loro speranza e della loro gioia: la fede nel Dio ricco di misericordia e di amore rivelato in Cristo Gesù. Tale condivisione consiste non soltanto nell'esplicita espressione di fede, ma anche nella testimonianza, cioè nel modo in cui si comunicano "scelte, preferenze, giudizi che siano profondamente coerenti con il Vangelo, anche quando di esso non si parla in forma esplicita".

Come precedentemente affermato, lo spazio nel quale ciò si realizza è concretamente il testo, la narrazione sui *social network*, realizzata nell'atto dello scrivere oltre che nel suo contenuto; un atto, un evento che si realizza all'interno di un luogo di esperienza significativa, pesante dal punto di vista del valore relazionale e comunicativo.

Così come in ogni altro testo, ciò che si scrive all'interno dei *social network*, crea un suo peculiare spazio comunicativo e si realizza attraverso e "dentro" un tempo specifico. Spazio e tempo non sono semplici coordinate all'interno delle quali si colloca la comunicazione, ma vere e proprie "dimensioni esperienziali"; esse sono l'*humus*, l'ambiente vitale, della comunicazione, anzi, a ben guardare, la comunicazione stessa.

Il passaggio successivo della nostra riflessione non può che condurre a ri-definire lo "strumento-social" come ambiente comunicativo; in esso si viene a realizzare l'incontro di persone che, manifestandosi agli altri, creano processi comunicativi e partecipativi.

Quando parliamo di ambiente comunicativo è necessario fare riferimento al fattore della localizzazione e della temporalità, ovvero al fatto che l'ambiente si costruisce fundamentalmente attorno alle coordinate dello spazio e del tempo. L'ambiente è perciò prima di tutto "spazio" o, sarebbe meglio definirlo "luogo sociale".

I *social network*, così come le “vecchie” *chat line* e come tutte le altre forme di interazione mediate dal computer, non si realizzano infatti all’interno di un luogo fisico (anche se sono rese possibili da elementi fisici rappresentati dai computer e dalle loro interfacce), ma dà l’occasione ai partecipanti di condividere un nuovo tipo di luogo: un luogo sociale.

Essere in un “luogo sociale” di comunicazione presuppone allora la partecipazione dei membri alla stessa dinamica comunicativa, la quale determina l’accadere di specifiche dimensioni relazionali, vitali e significative; la costruzione di una vera e propria “comunità di comunicazione e relazione”.

Ma come è possibile realizzare in modo compiuto la nostra presenza nella comunicazione e nella relazione, non essendoci fisicamente? Quale è il “codice”, quale la “materia prima” attraverso la quale si realizza questa nostra presenza significativa?

Il Papa emerito Benedetto XVI, nel 45° Messaggio per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, mise in evidenza un’esigenza:

La presenza in questi spazi virtuali può essere il segno di una ricerca autentica di incontro personale con l’altro se si fa attenzione ad evitarne i pericoli, quali il rifugiarsi in una sorta di mondo parallelo, o l’eccessiva esposizione al mondo virtuale. Nella ricerca di condivisione, di “amicizie”, ci si trova di fronte alla sfida dell’essere autentici, fedeli a se stessi, senza cedere all’illusione di costruire artificialmente il proprio “profilo” pubblico.

Attraverso la comunicazione intesa come partecipazione, – questa credo sia la nostra risposta – i membri dei *social network* si manifestano agli altri in particolare attraverso una dinamica relazionale di “auto-narrazione”.

Se è vero – anche se solo in parte – che la comunicazione, essendo mediata da uno strumento tecnico quale il computer, non riesce a dare in modo perfettamente chiaro una “descrizione” degli utenti che ne fanno uso, è altrettanto vero che il linguaggio discorsivo che in essa viene utilizzato porta gli utenti a rappresentarsi e raccontarsi. Anzi: a rappresentarsi... raccontandosi!

Così facendo danno di loro un’immagine, una definizione; questa non sarà certamente di tipo “descrittivo” (immagine fisica, carattere, ecc.) ma di tipo “discorsivo”.

La dinamica del racconto determina la manifestazione delle persone all’interno della Rete; nello stesso tempo però, in virtù delle sue specifiche dimensioni relazionali, si percepisce e si realizza nell’incontro con l’altro.

L’incontro con l’altro nasce dal dialogo non puramente oggettuale che diventa discorso; attraverso di esso, l’utente riesce ad incontrare l’al-

tro come colui al quale “raccontare” la propria “biografia”. L’altro diventa così non solo uno a cui “dire qualche cosa”, ma un vero e significativo spazio vitale; un luogo ed un tempo nel quale l’autorappresentazione di sé diventa “biografia” di sé, nel quale l’incontro con l’altro diventa creazione di uno spazio e di un tempo di vita, un vero e proprio “luogo dell’esistenza”.

Realizzando la presenza all’interno dei *social network* attraverso la modalità del dialogo, gli utenti non solo raccontano “delle cose” ma *si* raccontano; per essere più precisi potremmo dire che “raccontano se stessi”, facendo trasparire la propria personalità, mettendo in comunione alcuni sentimenti piuttosto che altri, gestendo la comunicazione attraverso dinamiche relazionali specifiche.

Si tratta di un percorso che tende a definire il sé non come una entità di tipo fisico, ma come un progetto simbolico riflessivo alla cui costruzione il soggetto partecipa attivamente; la costruzione avviene attraverso il reperimento di materiali simbolici che vengono attinti dall’ambiente comunicativo del quale si fa parte e incorporati in questo “progetto su di sé”, i quali vengono inseriti all’interno di un racconto “autobiografico” sottoposto ad una continua revisione e ricerca di coerenza.

Il Papa emerito Benedetto XVI, nel messaggio per la 47° Giornata per le Comunicazioni Sociali, diede importanza a questo aspetto affermando che:

Se i network sono chiamati a mettere in atto questa grande potenzialità, le persone che vi partecipano devono sforzarsi di essere autentiche, perché in questi spazi non si condividono solamente idee e informazioni, ma in ultima istanza si comunica se stessi.

In questo spazio vitale, che abbiamo chiamato “luogo dell’esistenza”, i soggetti comunicativi ritrovano una possibilità di crescita personale e sociale. Diventa così un luogo pedagogico, capace di specifiche potenzialità educative anche all’interno dei nostri percorsi formativi a tutti i livelli pastorali.

Ovviamente tutto ciò rientra in un piano pedagogico, nel quale – attraverso la dimensione comunitaria della relazione – io cresco come credente nella responsabilità dell’incontro quotidiano (e reale) con gli altri sui *social network*.

Quello che avviene all’interno dei *social network* è la realizzazione di un progetto di costruzione del sé e delle nuove forme di interazione sociale grazie alle quali l’individuo si colloca e si rende disponibile alla comunicazione.

Attraverso una sorta di “narrazione” ininterrotta, viene perpetuata l’unità della consapevolezza del sé all’interno di questo processo di autoformazione all’interno di una nuova strutturazione sociale.

Il Papa emerito Benedetto XVI, nel messaggio per la 45° Giornata per le Comunicazioni Sociali, affermò l'importanza di questa consapevolezza:

[...] ciascuno è posto di fronte alla necessità di essere persona autentica e riflessiva. Del resto, le dinamiche proprie dei social network mostrano che una persona è sempre coinvolta in ciò che comunica. Quando le persone si scambiano informazioni, stanno già condividendo se stesse, la loro visione del mondo, le loro speranze, i loro ideali. Ne consegue che esiste uno stile cristiano di presenza anche nel mondo digitale: esso si concretizza in una forma di comunicazione onesta ed aperta, responsabile e rispettosa dell'altro.

In questa prospettiva biografico-relazionale, attraverso la quale abbiamo sottolineato alcuni dei guadagni teorico-pratici della comunicazione attraverso i *social network*, si realizza quella che può essere chiamata "responsabilità linguistica".

Una responsabilità nei confronti della costruzione del sé in relazione con gli altri; una responsabilità che ha molta attinenza con la dimensione sempre in divenire della "casa" del Popolo di Dio che è la storia. In questa casa si gioca la nostra continua risposta al patto di amore che Dio realizza con noi in Cristo.

Il Papa emerito Benedetto XVI, nel messaggio per la 45° Giornata per le Comunicazioni Sociali, affermò l'importanza di questa consapevolezza:

La verità che è Cristo, in ultima analisi, è la risposta piena e autentica a quel desiderio umano di relazione, di comunione e di senso che emerge anche nella partecipazione massiccia ai vari social network.

In questa casa – che non è fuori dal mondo dei *social network* ma in essi si "abita" – si realizza quella che può essere a mio parere considerata la sfida più grande: vivere significativamente l'incontro con l'altro, viverlo nella carità, viverlo nella presenza dello Spirito che inabitava le nostre relazioni rendendole così ancora più "reali", valoriali, responsabili.

In conclusione possiamo riprendere le parole del Papa emerito Benedetto XVI, per la 47° Giornata per le Comunicazioni Sociali:

L'ambiente digitale non è un mondo parallelo o puramente virtuale, ma è parte della realtà quotidiana di molte persone, specialmente dei più giovani. I network sociali sono il frutto dell'interazione umana, ma essi, a loro volta, danno forme nuove alle dinamiche della comunicazione che crea rapporti: una comprensione attenta di questo ambiente è dunque il prerequisito per una significativa presenza all'interno di esso.

ROSSANO BUCCIONI¹

IL RAPPORTO INDIVIDUO-SOCIETÀ E
LA “CONDIZIONE GIOVANILE”
UN MONDO DI AMBIGUITÀ E DI NARCISISMO

L'antropologo sociale Paul Connerton ha studiato a lungo le tecniche della memoria della cultura occidentale e le sue forme sociali (musei, parchi, strategie pedagogiche, forme di socializzazione, cimiteri, ecc.)². La sociologa Annalisa Tota ha lungamente studiato il tema della tecnica della memoria artistica e museale, toccando anche il tema della progressiva museificazione-culturalizzazione della Religione Cristiana (ovviamente nella prospettiva della cristianizzazione dell'Occidente)³. Viktor Mayer ha studiato il nuovo “diritto all'oblio” nell'era digitale nella quale dimenticare è diventato impossibile, con una sostanziale novità culturale relativa al capovolgimento dello storico rapporto tra memoria e dimenticanza⁴. Diversi giuristi, di ogni orientamento politico, hanno affrontato le trasformazioni dello spazio pubblico dopo l'avvento dell'era Digitale che segna un sostanziale cambiamento della libertà individuale a motivo delle tecniche di *profiling*, vale a dire la silenziosa, anonima costruzione di una banca dati su ogni individuo che accede alla rete Internet, che entra in autostrada o che viene ripreso da una qualsiasi telecamera (se si passeggia nel centro di Roma, in poche ore si può essere ripresi 2 - 300 volte)⁵. Il sociologo francese Alain Heremberg ha affrontato il tema del disagio adulto, stabilendo alcune chiavi interpretative

¹ Docente di Sociologia all'Istituto Superiore di Scienze Religiose “SS. Alessandro e Filippo” di Fermo.

² Cfr. P. CONNERTON, *Come la Modernità dimentica*, Einaudi, Torino, 2009.

³ Cfr. A. TOTA, *Sociologie dell'Arte*, Carocci, Roma, 2004.

⁴ Cfr. V. MAYER-SCHONBERGER, *Delete*, Egea, Milano, 2013.

⁵ Cfr. S. RODOTÀ, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

per entrare nell'universo della sofferenza causata dalla società liquida o "società della crisi"⁶.

La Sociologia e la Psicologia Sociale si sono spesso concentrate sul "disagio giovanile", a carico di fasce di età che, maggiormente impegnate in un *tour de force* socializzativo, dovevano introiettare complesse strategie di comportamento, di norma chiamate a riprodurre i modelli culturali promossi dalle istituzioni sociali validando il corrispettivo sistema di punizioni-ricompense⁷. Oggi si scopre che le Istituzioni riescono scarsamente a ricompensare ed ancor meno a "sorvegliare punendo", parafrasando Michel Foucault. È dunque per lo meno arduo parlare del mondo in cui l'adolescente si va formando la propria consapevolezza di sé, tra crisi della paternità⁸, della famiglia e della Chiesa⁹ come agenzie di socializzazione e nel passaggio dal modello educativo edipico a quello narcisistico in cui il giovane diviene il fulcro di un colossale sistema di interessi, da quelli economici a quelli mass mediali. Scrive Stefano Laffi: «Abbandonati dalla storia, disimpegnati dalla società, i ragazzi sono presi sul serio solo dal mercato il quale ne fa l'icona del consumo perché intuisce che l'età dell'eros e delle passioni è una macchina formidabile (...). Il mercato però non prende la verità dell'Età dell'oro, ma una sua rappresentazione drogata, fatta solo di corpi magri, di sorrisi perenni, di energie sempre positive, di leggerezza costante e di erotismo vincente, mentre ne depura le scorie non commerciali come il senso di insicurezza e di fallimento, la paura di perdersi e non riuscire, l'autolesionismo e i tentati suicidi, la fatica del confronto con i pari e dei sentimenti travolgenti»¹⁰. I giovani possono essere abbandonati al mercato?

Da sempre ogni gruppo umano tende a semplificare i propri comportamenti, selezionando quelli che si sono rivelati all'esperienza i più adatti a realizzare specifici fini. Ciò significa che il comportamento del gruppo tende a stabilizzarsi secondo certi schemi, questi diventeranno norme di condotta e le norme tenderanno a configurarsi come sistema unitario e coerente. L'Istituzione è proprio questo sistema di attese e norme capace di strutturare in profondità la relazione sociale. Questa relazione si gioverà di organizzazioni funzionali che a sua volta confermeranno il sistema di norme e relazioni con un dispositivo di sanzioni-ricompense volto a garantirne la stabilità. È intuitivo legare il destino della Religiosità occidentale a questo potente meccanismo sociogenico-antropogenico.

⁶ Cfr. A. EHREMBERG, *La fatica di essere se stessi*, Einaudi, Torino, 1999.

⁷ Cfr. A. ZAMPERINI, *Psicologia dell'inerzia e della solidarietà*, Einaudi, Torino, 2001.

⁸ Cfr. M. QUILICI, *Storia della Paternità*, dal Pater Familias al Mammo, Fazi, Roma, 2010.

⁹ Cfr. H. JOAS, *Abbiamo bisogno della Religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

¹⁰ Cfr. S. LAFFI, *La congiura contro i giovani*, Feltrinelli, Milano, 2014.

Tutto ciò prima dell'avvento del regime di pluralismo culturale e strutturale che connota l'attuale fase del processo di civilizzazione e che solleva forti interrogativi sul futuro di quelle Istituzioni e dei loro sistemi di significato, evolutisi in società a struttura semplice ed a basso coefficiente di secolarizzazione¹¹.

CORRUZIONE DEI COSTUMI

A metà strada tra il crimine della coscienza e la devianza sociale, i comportamenti ambigui sono il sintomo inequivocabile di un forte disagio sociale e psichico diffuso nelle nostre organizzazioni sociali orfane delle “poetiche” dell'istituzionalizzazione, in specie di quelle dipendenti dal sistema dei ruoli-status. Malafede, cattiva coscienza, ambiguità, deriva narcisistica, disonestà, menzogna: i giovani crescono nello spazio lasciato vuoto dai valori morali in crisi, dallo svilimento dell'autorità (familiare, religiosa, scolastica, politica) e dalla trama delle passioni facilmente esasperate dalla funzione propulsiva che il mercato attribuisce agli oggetti, sempre più desiderati, ma incapaci di dare gioia vera¹². Francesca Rigotti, si domanda perché l'*Onestum* ciceroniano non sia poi stato annoverato nelle virtù Cardinali-Teologali. Del resto l'onestà – verso sé stessi e verso gli altri – messa alla prova dalle situazioni di vita, configura un esercizio alquanto raffinato di visioni contrapposte della stessa. La Rigotti arriva a dire che «l'onestà dovrebbe essere solo una cornice esistenziale nella quale siamo comunque costretti a mentire e a barare, per non restare ingabbiati nei troppi paradossi del vivere onesto (Dilemmi morali)»¹³. Le forme cruciali della psicopatologia contemporanea, a cominciare dagli ormai epidemici disturbi dell'alimentazione fino a tutte quelle varianti della sofferenza psichica che hanno sostituito le vecchie eziologie isteriche, fanno constatare un indebolimento, quando non un azzeramento, della funzione simbolica.

Qui più che altrove si evidenzia l'intreccio fra trasformazioni psichiche e mutamenti sociali. Come spesso accade, alcune esasperazioni artistiche degli ultimi decenni ne sono state una fedele anticipazione e ne restano un emblema: esibizioni di carni trafitte, apologie dell'osceno, accanimento su ferite etc., da intendere come lacerazioni di un tessuto vitale ordinario reso insopportabile dal suo rifiuto di espressività. Ma si pensi anche ad azioni che fanno irrompere il reale sulla scena dell'arte

¹¹ Cfr. A. MATTEO, *La prima generazione incredula*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.

¹² Cfr. S. ARGENTIERI, *L'Ambiguità*, Einaudi, Torino, 2009.

¹³ Cfr. F. RIGOTTI, *Onestà*, Cortina, Milano, 2014.

e dei Media, senza più alcun ricorso a velature simboliche. Questi eventi ed altre considerazioni sull'uso sociale dei corpi, gettano anche un'ombra sinistra sulla post-moderna "Fabbrica del corpo", dato che, ridotto a performance o oggetto di alienazione tecnologica, quando non eternato in chiave estetica, il corpo smette di essere "luogo di umanità" e diventa suscettibile di atti, tecniche, utilizzi e rimaneggiamenti. La nuova questione è: chi può ricomporre il corpo? O meglio, come sottolinea in modo molto forte Stefano Rodotà, quanti corpi abbiamo?

Ovviamente per i processi dell'Individuazione e della soggettivazione la chiusura dello "schema corporeo" assume un rilievo ineludibile per il giovane e l'adolescente¹⁴. Ma nella cultura odierna il corpo è destinato a restare "sperimentale", aperto sul mondo del possibile altrimenti, disponibile ad una perenne alterazione, codificazione, mercificazione. Spesso si parla dell'attuale società come di un meccanismo autofagico costruito a danno dei più giovani. Si pensi alla retorica del talento che finge di voler premiare il valore dei giovani contro logiche gerontocratiche¹⁵. Tuttavia, da prospettiva culturale, il talento diviene cifra industriale: l'industria del talento è saldamente nelle mani di adulti che dopo aver spremuto i pochi eletti li abbandonano facilmente. Una fabbrica dell'esordiente. Richard Sennet sostiene che la valutazione dell'attitudine fa sempre di più dell'infanzia lo scenario della diseguaglianza sociale, con i precoci consigli orientativi di uno specialista o l'esaltazione di un genitore per un apparente elemento distintivo del figlio, capaci di trasformarsi in una specie di onirico investimento borsistico, seguendo l'impulso a scrivere comunque una biografia prima del tempo per la fretta di vederne sempre e comunque il successo¹⁶.

IL NUOVO PRINCIPIO DI REALTÀ

Valutando il processo di socializzazione di giovani ed adolescenti si devono fare i conti con novità di rilievo. Il principio di realtà e il principio di piacere non sembrano più l'uno imposto dalla società e l'altro conaturato all'uomo. Come sappiamo, si tratta di principi regolativi della natura umana che vengono immessi nello scenario sociale solo al termine dello sviluppo psichico, ma questo ormai non acquista praticamente più la sua codificazione simbolica di tipo chiuso-individualizzato, in forza del protrarsi indefinito del processo di socializzazione (socializzazione

¹⁴ Cfr. S. RODOTÀ, *Che cos'è il corpo?*, Sossella, Roma, 2008.

¹⁵ Cfr. G. RUFFOLO, *Che cos'è l'Economia?*, Sossella, Roma, 2010.

¹⁶ Cfr. R. SENNET, *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano, 2006.

continua). Dunque, se il sistema sociale si adopera nel limitare la libertà dei destini individuali innestandovi il principio di realtà, non detiene affatto quello che si definiva “il monopolio dell’infelicità”. La società era presente nella vita del bambino per interposta persona, nelle figure dei genitori, catechisti e dei docenti. Ma ora nuove “piattaforme” della socializzazione (digitale), rivendicano la possibilità di produrre effetti, almeno sul piano della divisione di tempi di vita del giovane. Nel mondo odierno i genitori hanno abbandonato del tutto il modello educativo basato sulla colpa. Questo modello educativo per funzionare, ha bisogno di valori umani condivisi e stabili, dunque non di una società “liquida”, come è quella del *Post-Human*¹⁷. Il modello educativo fondato sulla colpa e sulla paura del castigo ha senso dentro un sistema sociale di ricompense-castighi e dentro una rappresentazione del figlio come costantemente minato da desideri irrefrenabili, limitati solo da condivisi valori etici, una chiara impronta morale ed una altrettanto chiara tendenza integratrice operata dalle architetture della trascendenza, in primis quella Religiosa. Solo così il dolore che il figlio deve patire sarà poca cosa in confronto ai benefici sociali ed etici che ne riceverà perché la sofferenza è solida profilassi contro i mali che sperimenterebbe in futuro chi non accettasse di rispettare le tradizioni culturali del gruppo in cui è nato.

Questo dispositivo è stato terremotato dalla crisi di autorità paterna, dalle trasformazioni familiari conseguenti al massiccio inserimento delle donne nel mondo produttivo, dalla sostituzione delle Istituzioni con organizzazioni funzionali, dal differimento tra Matrimonio e nascita dei figli ed il conseguente indebolirsi dei vincoli intergenerazionali. L’adolescente di oggi, distrugge l’importanza del passato e delle aspettative dell’altro per erigere un monumento al suo futuro, all’uomo nuovo che i media già gli anticipano come in uno specchio. Questo adolescente è socievole e relazionale, ovviamente musicale, abituato a stare in mezzo agli altri, cittadino del mondo globale (somiglia molto più ai suoi compagni di Londra o di Mosca che ai suoi genitori), all’altezza di nuove economie trasformative (il corpo e il sesso come strumento di comunicazione); che si sente a casa sua ovunque poiché abita dove tesse relazioni. Questo adolescente a scuola non usa il cellulare perché vuole opporsi al Professore, cioè non intende essere sgarbato o provocatore; semplicemente non comprende come gli si possa interdire l’accesso al palcoscenico comunicativo orbitale; non associa alla sessualità nessuna spinta maturativa perché la sessualità è ovvia, ginnica, immediata¹⁸. Que-

¹⁷ Cfr. I. SANNA, *La sfida del Post Umano*, Edizioni Studium, Roma, 2005.

¹⁸ Cfr. G. PIETROPOLLI CHARMET, *Cosa farò da grande? Il futuro come lo vedono i nostri figli*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

sto adolescente non deve lottare fra spinte pulsionali e remore etiche, ma deve accettarsi dentro una tecnologia del sé che lo spinge al vertice del gruppo dei pari, nel mondo del lavoro e delle responsabilità adulte come un perfetto promotore della sua personalità. Il giovane vive in un mondo dove si registra una bassa discontinuità tra *On line* e *Off Line*, livelli complessi di una esperienza di vita difficilmente unitaria. Oggi gli interessi giovanili non sono più centrati sui mondi raccontati, ma sulle relazioni, con il desiderio di “empatia” che è più forte di quello di “identificazione”, “appartenenza” o “individuazione”¹⁹.

TRA NORMALITÀ E PATOLOGIA

Negli anni '90 da alcuni testi di Costantin Noica potevamo trarre una sintesi quasi “clinica” di un atteggiamento globale di ambiguità dentro lo svolgersi apparentemente “normale” dei rapporti umani²⁰. Si trattava di un'atmosfera micropatologica in cui molte persone, anche “per bene” potevano entrare in collusione con la corruzione e la degradazione di tante strutture istituzionali, nel senso sopra descritto. Evasione fiscale, assenteismo, omissioni, corruzione, complicità marginali: grazie a piccole scissioni all'interno dell'io (reso forzatamente multiplo dalla concomitante adesione ad istanze sociali spesso del tutto contraddittorie), i nuclei ideali ed affettivi vengono narcotizzati eliminando i nessi significativi tra valore, intenzione ed azione, in un crescendo di intensità che va dal copiare il compito in classe a scuola fino all'inadempienza grave di un pubblico ufficiale. Viviamo un'epoca in cui parti potenzialmente contraddittorie di noi convivono senza entrare in conflitto, depotenziando ogni deterrenza morale della tradizione occidentale, laica e Cristiana. Il vissuto onesto e quello disonesto si alternano sul palcoscenico della coscienza senza attribuire al “tempo vissuto” la necessità di una scelta obbligatoria tra i sentimenti di colpa e di vergogna.

La grossa novità è quella del palcoscenico digitale-virtuale. Alcuni hanno identificato dentro l'attuale contesto ipertecnologico nuovi presupposti per un “umanesimo digitale” perché contro ogni presupposto ipertecnologico, le regole dei comportamenti sono desunte sempre meno dalle piattaforme tecnologiche e sempre più dalle finalità relazionali interne allo spazio digitale²¹. Altri hanno sottolineato che in rete non

¹⁹ Cfr. A. PINOTTI, *Empatia. Storia di un'idea da Platone al Post-Umano*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

²⁰ Cfr. C. NOICA, *Le sei malattie dello spirito contemporaneo*, Il Mulino, Bologna, 1991.

²¹ Cfr. C. GIACCARDI, *Abitanti della rete*, Vita & Pensiero, Milano, 2010.

si inclina ad una presentazione narcisistica, esibizionista e autoreferenziale del sé, ma al contrario, ad un suo sistematico nascondimento e mascheramento, ignorando però che, data la forma relazionale assunta dal *social network*, non ha nessun senso nascondersi dietro fantomatici *Nickname*, dato che il vero senso del *social* è quello di essere sempre rintracciati²².

OLTRE COLPA E VERGOGNA

L'adolescente, ma anche l'adulto contemporaneo, vivono un progressivo spostamento dal senso di colpa al vissuto della vergogna, tanto entro i confini stretti della psiche individuale quanto nelle dinamiche allargate della collettività. La differenza principale tra queste due emozioni sta nel fatto che la colpa è relativa a qualcosa che si fa o che si vorrebbe fare, mentre la vergogna è invece relativa a ciò che si è: riguarda fondamentalmente il sentimento della propria inadeguatezza. Oggi come sempre, le prime sollecitazioni arrivano dalla famiglia (primo palcoscenico), dove si constata una minore tendenza a indurre nei bambini vissuti di colpa per i loro comportamenti devianti, ed una maggiore inclinazione a promuovere in loro la sensazione di non essere all'altezza, di non riuscire ad appagare le aspettative dei genitori. Macchina antropogenica originaria, la famiglia contemporanea servirebbe dunque a produrre un tipo di uomo diverso da quello cui miravano le società moderne, dotato di nuove forme di infelicità e di nuove patologie. Spesso i genitori incaricano i figli di realizzare ciò che loro non sono riusciti a realizzare, nella propria giovinezza; cicatrizzare ferite narcisistiche²³. I modelli di personalità più tipici del presente esibiscono infinite scissioni dell'Io come tratto dominante ed in uno stesso soggetto convivono comportamenti, attitudini, segmenti di personalità del tutto incompatibili, che però si alternano e si affiancano senza vero conflitto: ignorandosi, oscurandosi a vicenda, benché nessun segmento venga davvero rimosso e confinato nell'inconscio. Quando però tale discussione in corso si sposta sul terreno dei cambiamenti sociali, occorre misurare l'ampiezza di alcune trasformazioni della patologia contemporanea, individuando nel passaggio compulsivo dal pensiero all'azione un contrassegno della nostra civiltà.

A tenere banco, oggi, è l'agire in luogo del pensare e il ripetere in luogo del ricordare. Alcuni gruppi di ricerca in clinica psichiatrica hanno addirittura stabilito che gli incidenti (stradali e non) subiti da molti gio-

²² Cfr. J. RYAN, *Storia di Internet e del futuro digitale*, Einaudi, Torino, 2011.

²³ Cfr. AA.VV., *Il cambiamento demografico*, Laterza, Roma-Bari, 2011.

vani, separati dall'aura della fatalità, sono al contrario lucide strategie di azione che gli adolescenti – incapaci di dare forma relazionale ai propri vissuti di non integrazione – costruiscono in vista di un “ripartire da capo con se stessi e con gli altri”²⁴. Ipotizzare che la ripetizione, o meglio la coazione a ripetere, abbia tendenzialmente preso il posto del “ricordare” in un'epoca dove la memoria assume la forma di simbiote del controllo digitale, coincide con l'ipotizzare un nettissimo sopravvento della tecnica sull'etica e sulla politica. I tanti sistemi sociali in cui si è differenziata la società fondata sulla divisione del lavoro, fa sì che i processi di velocizzazione e di razionalizzazione dell'esistenza siano vissuti dall'Io in base alla sua dissociazione, confermando la tendenza a creare zone franche, angoli protetti del sé, identità separate. Se la scissione dell'Io era patologica in un contesto sociale monolitico, istituzionalizzato e scarsamente differenziato, oggi essa è funzionale al ruolo plurimo che l'io deve recitare sulla scena del mondo. La massa si è sbriciolata, e quello che emerge è l'isolamento di ciascuno. Questo l'approdo di un pensiero che dall'osservazione delle nuove forme del disagio mentale come anoressie, depressioni, attacchi di panico, tossicomanie, dipendenze patologiche, trae la conclusione che lo stesso modello della clinica delle nevrosi, sul quale già Freud aveva costruito le sue teorie, si mostra drammaticamente inadeguato²⁵.

Il tema del “Disagio Diffuso”, etichetta che raggruppa una serie cospicua di sofferenze vecchie e nuove tra Giovani ed Adulti, non è riducibile a tentativi di banale psicologizzazione e medicalizzazione della vita sociale. Il legame sociale si indebolisce e l'individuo deve contare sempre più su se stesso, sulle sue capacità personali, la sua soggettività e la sua interiorità, ma sapendo di far parte della “società del rischio”. Da qui origina una sofferenza psichica di massa e la moltiplicazione di tecniche di sostegno psicologico e sociale rivolte ad alleviare queste patologie. La soggettivazione, ormai realizzatasi come processo storico, ed il radicamento del senso della vita nell'autonomia individuale (fatta di *Occupational Identity* e non di *Moral Identity* in una situazione di forte crisi del lavoro), alimentano la sensazione che le nostre società si trovino ormai a fronteggiare un processo concomitante di de-istituzionalizzazione, di psicologizzazione e di iper-privatizzazione dell'esistenza umana²⁶. Da almeno due secoli si sostiene che l'ascesa dell'individualismo corrisponda e determini la crisi della società e del legame sociale. Il Disagio Diffuso è, oggi più che mai, l'indicatore sociale che misura il grado di questo declino.

²⁴ Cfr. P. CARBONE, *Le ali di Icaro*, Boringhieri, Torino, 2006.

²⁵ Cfr. J. BAUDRILLARD, *La società dei consumi*, Il Mulino, Bologna, 2009.

²⁶ Cfr. G. DUBAR, *La socializzazione*, Il Mulino, Bologna, 2007.

IPERNORMALITÀ

Tuttavia, oggi si manifesta una paradossale forma di disadattamento risolta in un eccesso di adattamento. Figura tipicamente intonata agli imperativi della società attuale, l'iper-normale affronta il problema della propria vulnerabilità psichica esiliando ogni rappresentazione mentale capace di mobilitare i suoi affetti, siano essi connotati da sentimenti positivi o negativi. L'uomo contemporaneo dunque, sembra rispondere agli appelli della società tardocapitalista, rifugiandosi nell'indifferenza emotiva, nel disinvestimento dal rapporto con gli altri e nella dedizione, spesso maniacale, ad una qualche forma di attività. Apparentemente in perfetta armonia con le esigenze condivise dalla società nella quale si identifica, l'ipernormale si guarda in realtà da ogni identificazione autentica con gli altri e teme, nel proprio possibile coinvolgimento, un intralcio al successo dei suoi rendimenti. Ciò che l'individuo iper-normale non tollera, è esporre ad una possibilità di crollo il proprio bilancio interno. Qui vi è un'idea vuota di “normalità” che sconfinata nel disagio a-sintomatico. La “normalità” non è più un luogo mentale dove possa esercitarsi un minimo controllo sociale di tipo etico e dunque costituisce uno spazio riempito dalle istanze sociali più forti (successo, economia, apparenza)²⁷. Eppure, questo tenersi al riparo da ogni investimento affettivo sembra, di per sé, una forma attraente di capitalizzazione del rischio, sul cui altare sacrificare volentieri quelle frustrazioni intrinseche al rapporto con l'altro. Di fronte alla valutazione del disagio diffuso contemporaneo, si trovano individui che hanno smarrito il contatto con il proprio desiderio e vivono in una sensazione continua di inconsistenza.

La sofferenza psichica, specie giovanile, con la quale oggi ci si confronta, non è il delirio che un tempo denunciava la perdita di legame con la realtà, ma piuttosto, una psicosi che si produce come immedesimazione senza scarti dell'individuo con il proprio contesto sociale. È di questi giorni l'uscita di nuovi dati che attestano una forte diminuzione degli omicidi in Italia. Anche se la Campania è la Regione europea dove si verifica il più alto numero uccisioni, il dato di cui sopra ne contiene inequivocabilmente un altro: la follia non è più il motore primario dell'atto omicidiario. La maggior parte degli omicidi è a carico di presunte persone “normali”²⁸.

²⁷ Cfr. E. BORGNA, *La fragilità che è in noi*, Einaudi, Torino, 2014.

²⁸ Cfr. V. ANDREOLI, *Il denaro in testa*, Rizzoli, Milano, 2011.

IL LAVORO

L'odierno disagio della civiltà propone forme di disperazione non più derivate dal senso di colpa, ma immiserite nell'adeguamento della vita al "principio di prestazione personale". Nella conquista dell'identità sociale (conferma del senso di piena autonomia delle strutture identitarie personali), l'uscita dal sistema scolastico ed il confronto con il mercato del lavoro rappresentano la posta in palio identitaria più importante. Dal successo di questa fase dipendono sia l'identificazione positiva da parte degli altri, sia la costruzione per sé del proprio progetto, aspirazioni personali ed identità umano-sociale possibile. Questa difficile fase costituisce non solo la definizione di una identità sul lavoro, ma anche una fondamentale proiezione di sé nel futuro²⁹. Il rischio di una esclusione durevole dall'impiego stabile comporta ormai il ricorso forzato a strategie personali di presentazione del sé (imparare a venderci). I giovani oggi non possono più limitarsi a scegliere un mestiere, ma devono realizzare una personale costruzione di strategie identitarie che mette costantemente in gioco l'immagine di sé, la valutazione delle proprie capacità di "vendere" la propria "consistenza". Tutto questo lavoro mentale sul proprio profilo lavorativo vive spesso uno scacco, specie in epoche di forte contrazione dell'offerta lavorativa³⁰. Le tante parti dell'identità individuale trovano nel lavoro il principale collante da almeno tre secoli in Europa. Il lavoro mantiene ancora questa funzione identitaria, ma oggi non c'è. Tocca ai giovani d'oggi sperimentare questa seria forma di destabilizzazione e di forzato respingimento della propria storia personale entro dinamiche regressive. Aggiornare il disagio intrinseco alla civiltà implicherà innanzitutto il tentativo di mettere a fuoco l'intreccio fra quei dispositivi che possiamo chiamare "macchine antropogeniche della nostra realtà sociale" e le forme della sofferenza psichica oggi più diffuse. L'attuale disagio diffuso assume sempre più frequentemente questa forma. In primo piano ci sono soggetti appiattiti sulla realtà, incapaci di pensiero, di emozioni, di desideri e di sogno. La falsa padronanza dell'Io ha pietrificato lo slancio del desiderio, costruendo un individuo anaffettivo bisognoso di uniformarsi alle regole del gioco. La letteratura sociologica aveva collegato questa impersonalità all'anonimato della società di massa, alla "folla solitaria" dei grandi centri urbani, fatta di individui che non hanno niente da condividere³¹.

²⁹ Cfr. G. DUBAR, *Op. Cit.*

³⁰ Cfr. P. SEQUERI, *Contro gli idoli postmoderni*, Lindau, Milano, 2011.

³¹ Cfr. R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano, 2010.

Dentro una personalità del resto vi sono tanti io sociali differenti quanti sono i differenti gruppi sociali con i quali si è in rapporto³². Questi io sociali differiscono gli uni dagli altri quanto gli strati ed i gruppi sociali con cui si entra in rapporto. Se alcuni di questi gruppi sono tra di loro antagonisti, allora i rispettivi io (che rappresentano gli stessi gruppi dentro l'individuo) saranno pure antagonisti nella problematica unitarietà della persona. Non bisogna stupirsi allora se una delle strategie paradossali adottate nella nostra epoca per ricreare senso comunitario, consista nella moltiplicazione dei contatti virtuali a fronte della fuga o dalla estrema compromissione da quelli reali, come se, per evitare la promiscuità intrinseca ai rapporti con gli altri, non si potesse che esasperare il numero e la frequenza di quelli virtuali, ma tenendosi comunque a debita distanza dal rischio dell'altro. L'intreccio fra le nostre forme di vita e le invadenti risorse della tecnologia è oggi un problema che investe in pieno le dinamiche di socializzazione dei giovani. Quali differenze tra l'esperienza comunicativa di un individuo del Medio Evo e la Nostra? Entrambi parlano mentalmente con persone lontane, con gli antenati, con la Divinità; ma in più noi siamo in comunicazione con tutta una serie di persone che raggiungiamo solo grazie a fonti di alta tecnologia. Si sostiene che l'ingresso in *Facebook* assume per qualcuno la funzione di “rito di passaggio” dall'età adolescenziale a quella adulta, o dallo spazio controllato-affettivo della relazione amicale a quello politico-indistinto dello spazio pubblico; si è anche detto che questo passaggio tradurrebbe una certa volontà di controllo sulla propria identità sociale.

Qui limitiamoci solo a constatare una differenza: è cambiato il tipo di impegno che gli esseri umani chiedono ogni giorno alla loro mente. Una mente aumentata che muta il rapporto tra passato e futuro, con una radicale alterazione dei valori attorno ai quali si era soliti attendere gli effetti sociali delle strategie di azione. Così, e per millenni, nel corso della storia umana, dimenticare è stata la norma e ricordare l'eccezione³³. L'era digitale ha mutato radicalmente questo rapporto dato che oggi rimane sempre traccia di tutto: informazioni personali, accessi in Rete, contenuti intimi – anche potenzialmente umilianti – restano conservati nel cyberspazio e potrebbero essere facilmente digitalizzati per essere riutilizzati in futuro. Il mondo si riempie di enormi banche dati e l'informazione sulle persone diviene il nuovo petrolio. Lo spazio digitale ricorda anche quello che sarebbe meglio venisse dimenticato e ciò ha profonde implicazioni perché il passato è sempre presente, pronto a te-

³² Cfr. D. BLOOR, *La dimensione sociale della conoscenza*, Cortina, Milano, 1992.

³³ C. BUSATO BARBAGLIO – A. FILIPPI, *Immagini dell'uomo, immagini di Dio*, Dehoniane, Bologna, 2011.

stimoniare pro o contro di noi e nelle circostanze di vita più disparate. Si tratti di informazioni de-contestualizzate o di foto compromettenti, il *Web* non consente più l'oblio, con il diritto al possesso della mole di informazioni che ci riguardano e la tutela giuridica dei dati personali che diventano una posta in palio su cui si concentrano gli interessi di una serie di soggetti. Tutto parla a favore di un "dislivello prometeico" che si palesa come emblema di un *homo faber* incapace di essere all'altezza dei prodotti da lui stesso creati, assorbito nella gestione delle proprie paure³⁴. Dunque viviamo ormai in una società dove c'è una produzione ininterrotta di profili individuali, familiari e di gruppo sulla base di informazioni raccolte in modo automatico-anonimo che vengono utilizzate tramite algoritmi, a nostra insaputa, e che restituiscono ai possessori legittimi di tali informazioni (cioè tutti noi), un'identità secondaria, un "corpo informatico" che spesso comprime la nostra vera identità. Quanto all'informatizzazione dei processi comunicativi, a risultare determinante non è l'impatto diretto delle nuove tecnologie sulla psiche, quanto l'appropriazione sociale di queste recenti forme di comunicazione, che rende impossibile all'uomo contemporaneo rappresentare se stesso al di fuori di una miriade di contatti, seppure virtuali³⁵. In relazione al pubblico che si attiva o che semplicemente si immagina di avere, si adattano le strategie di rappresentazione della propria identità. La comunicazione è calibrata in modo esasperato sulle tipologie della percezione di noi che vogliamo assegnare all'atto comunicativo. Non vi è "non detto", né gesto, né scarto. Essere connessi diviene una sorta di obbligazione sociale inedita ma, al contempo, estremamente rischiosa. Inoltre, il fatto di digitare sulla tastiera simboli che si traducono in una serie di azioni, comprare, vendere etc., senza spostarsi dalla propria scrivania, riduce il tempo di autoadempimento nel "fare cose con le parole".

Tra linguaggio e mondo gli equilibri sembrano definitivamente alterati. E a risultare compromesso è il nostro rapporto con il futuro, spogliato del suo carattere di incertezza. La moltiplicazione delle azioni e l'attesa immediata degli effetti pianificata, fa del presente umano una sorta di riscossione compulsiva dell'ovvio che dilata il suo senso di precarietà. Se solo una fase va a vuoto o rallenta, vi è la capillare infiltrazione della paura nelle nostre esistenze, dentro una dimensione temporale sempre sottomessa all'urgenza che investe il disagio psichico della nostra epoca in modo così profondo da richiedere una nuova definizione del rapporto individuo-società. Storicamente quel rapporto si costruisce a partire da

³⁴ Cfr. S. RODOTÀ, *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, Laterza, Roma-Bari, 2014.

³⁵ Cfr. L. ZOJA, *La morte del prossimo*, Einaudi, Torino, 2009.

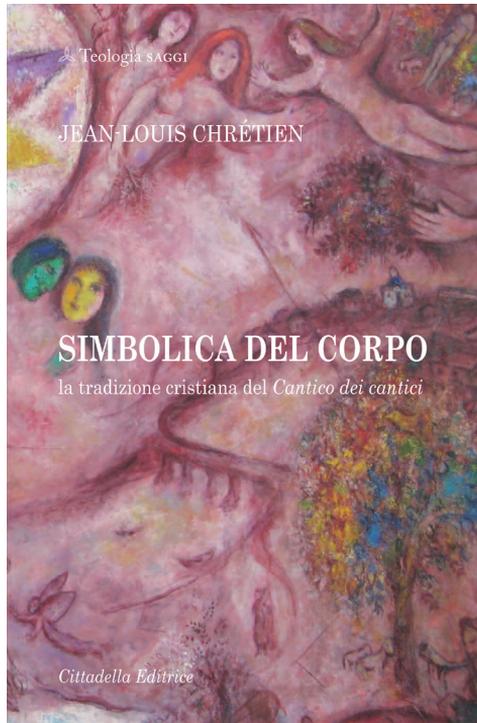
un “Centro” che esprime un sistema di valori e racchiude al suo interno un determinato carattere ideologico. La dinamica evolutiva di una struttura sociale è determinata dal fatto che essa si esprime, di norma, al di sotto del potenziale assoluto dei suoi valori centrali; non coincide mai completamente con essi perché non riesce a compierli traducendoli in “pratiche sociali”. Tuttavia la dinamica sociale si concretizza esattamente a partire da questa incapacità di compierli del tutto perché se i valori centrali coincidessero fino ad esprimersi compiutamente nelle “pratiche”, il sistema sociale sarebbe perfettamente “stabile” con la semantica disponibile cristallizzata nella struttura sociale.

L'esistenza di un nucleo di valori centrali è legata al bisogno umano di trascendersi in qualcosa che va oltre la loro esistenza individuale, trasfigurandola³⁶. Questo è il carattere insostituibile della “Religio”, il suo carattere sociale³⁷. L'immanentizzazione del senso, la simulazione digitale della realtà, le virtualizzazioni del corpo come luogo di umanità, la fine del futuro e lo stallo di un presente che estremizza la regola egoica, depongono a favore di un drastico ripensamento dei rapporti individuo-società che muove proprio dalle problematiche attuali della condizione giovanile³⁸.

³⁶ Cfr. P. AMERIO, *L'altro necessario*, Il Mulino, Bologna, 2013.

³⁷ Cfr. P. SARPI, *Si fa presto a dire Dio*, Salani, Milano, 2010.

³⁸ Cfr. G. CAMPANINI, *La dottrina sociale della Chiesa. Le acquisizioni e le nuove sfide*, Dehoniane, Bologna, 2009



Jean-Louis Chrétien
SIMBOLICA DEL CORPO
La tradizione cristiana del *Cantico dei Cantici*
Presentazione di Carla Canullo
pp. 400 - € 34,50

Canto d'amore, il Cantico dei Cantici è anche un canto del corpo, femminile e maschile, che ne loda le membra. Dall'attenzione che i lettori cristiani gli hanno riservato è nata, nel tempo, la logica e simbolica del corpo che questo libro intende presentare. Scaturisce così una meditazione sulla significatività del corpo nella diversità dei suoi gesti e delle sue membra (gli occhi, il naso, la capigliatura, le labbra, le braccia, le gambe, i seni). Esse hanno contribuito a delineare il nostro linguaggio e il nostro stesso rapporto con il mondo.

Jean-Louis Chrétien è professore di Filosofia a Paris IV – Sorbonne.

FRANCESCO SANDRONI¹

IL FUTURO DELLA BIBBIA NELL'ERA DIGITALE

APPUNTI E RIFLESSIONI²

Lo scritto che segue è il tentativo di riflettere su di un tema che ho notato essere poco presente nella riflessione teologica o generalmente culturale. Chiunque per motivi professionali, spirituali o semplicemente per diletto utilizza la Bibbia lo fa sempre di più attraverso dei programmi appositi per computer, attraverso i lettori di libri digitali, nei siti internet o nelle applicazioni per *tablet* e *smartphon*. Leggere la Bibbia in edizioni digitali anziché in edizioni a stampa è indifferente ai fini della comprensione del testo oppure porta novità da tenere in considerazione? Quale consapevolezza deve emergere nel lettore e quali competenze deve mettere in campo il “programmatore-sviluppatore” affinché le edizioni digitali siano correttamente e utilmente consultate?

A queste domande ho cercato di rispondere con le riflessioni che seguono frutto di semplici appunti, come una pensare ad alta voce. Non ha pretesa di sistematicità come un argomento del genere dovrebbe pretendere ma verso la quale questa prima riflessione vuole stimolare. La mancanza di note bibliografiche sono il segno di questa approssimata riflessione, anche se ho ritenuto opportuno pubblicare la bibliografia la cui lettura ha accompagnato queste riflessioni.

Il percorso argomentativo si sviluppa in tre punti. Nel primo cercherò di far emergere il “problema” evidenziando le criticità dell'edizione

¹ Insegnante nelle scuole superiori e docente di Didattica dell'Insegnamento della Religione Cattolica all'ISSR di Fermo.

² Nello scrivere questo articolo mi sono avvalso delle sollecitazioni e dei rilievi critici del prof. Piercarlo Maggiolini e del prof. Enrico Peroli ai quali vanno i miei più sentiti ringraziamenti anche se non ho potuto accogliere tutte le loro osservazioni. La responsabilità di quanto scritto, ovviamente, ricade solamente su di me.

digitale della Bibbia. Nel secondo tenterò di ricostruire a sommi capi una storia della Bibbia dal punto di vista dei supporti tecnici che l'hanno sostenuta, all'interno della quale far emergere un criterio comune, una sorta di filo rosso che possa essere di aiuto anche oggi. Alla luce di questo criterio nella terza parte proverò a tracciare alcune linee guida per il futuro digitale della Bibbia. È evidente che questa terza parte è quella più frammentata, più precaria nelle argomentazioni e più azzardata nelle prospettive. È anche quella, però, più aperta a essere completata e superata nelle discussioni che seguiranno.

L'EDIZIONE DIGITALE DELLA BIBBIA

Quando qualcuno si trova ad avere una Bibbia in mano non può non accorgersi che la Bibbia è un libro o, se consulta l'indice, un insieme di libri. Ma sempre di "libri" si tratta. Fino a qualche anno fa che la Bibbia fosse il "libro dei libri" non destava nessun tipo di problema. Oggi, invece, che un testo scritto sia supportato da fogli di carta stampati non è così scontato né privo di problemi. Il libro, infatti, in questi ultimi decenni è cambiato profondamente. L'avvento dell'editoria digitale ha portato una serie di mutamenti che modificano l'impostazione classica non solo nel modo di utilizzare i testi scritti ma anche della scrittura, della lettura e della comprensione degli stessi testi.

È abbastanza evidente che consultare una Bibbia in formato cartaceo a stampa non è la stessa cosa che consultarla in formato digitale. Anche semplicemente come prima impressione l'evanescenza e la frammentarietà del testo digitale risaltano se confrontate con la tradizionale consistenza fisica, con la compattezza e la completezza del testo a stampa. La sensazione immediata è quella del passaggio dal dettaglio al frammento: a leggere un brano biblico da una pagina di un libro a stampa si ha l'impressione di leggere un semplice dettaglio di un'opera complessivamente più grande e completa, che va dal frontespizio all'indice finale e che si riesce a contenere in entrambe le mani o, se si preferisce, all'interno di una copertina; leggere lo stesso brano sullo schermo di un *computer* o da un'applicazione del *tablet/smartphon* dà, al contrario, la sensazione di leggere un semplice frammento, un pezzo di un tutto che è andato perso, di un qualcosa che non si riesce a contenere visivamente né concettualmente e la possibilità dei rimandi, delle connessioni, dei *links*, rende ancora più caotica e frammentata la lettura del testo digitale. È facile capire che in questo passaggio dal testo a stampa al testo digitale la Bibbia rischia di perdere una parte decisiva del proprio patrimonio simbolico, del proprio ruolo nel mondo ecclesiale e in quello culturale in genere. Forse per acquistare qualcosa d'altro, però. Certo un cambiamento molto radicale.

Il libro a stampa impone un'organizzazione del pensiero di tipo sequenziale, lineare, deterministico: si va dall'introduzione alla conclusione passando per una serie di capitoli numerabili in ordine crescente. Il libro è un testo chiuso, un oggetto che racchiude un pensiero disciplinato, un ragionamento concluso e completo, dove è necessario che l'autore si renda pubblico per assumersi non solo l'onore ma anche l'onere, la responsabilità di quello che afferma. L'attribuzione di originalità creativa allo scrittore (che diventa una sorta di artista-genio) dipende dall'idea che un'opera non avrebbe esistenza, almeno nella forma libro, se non grazie all'apporto individuale di una mente creativa.

Un libro, quindi, dal punto di vista comunicativo, è un monologo visivo, e non solo perché c'è un unico scrittore noto o almeno identificabile che si rivolge a una potenziale moltitudine di lettori che in quanto moltitudine è anonima e atomizzata ma soprattutto perché nella comunicazione scritta in un libro viene eliminata la complessità del contesto comunicativo concentrandosi sull'aspetto visivo di una comunicazione acromatica, razionale e non emozionale. Nella comunicazione orale, invece, sguardi, gesti, posizione del corpo, intonazione della voce, il luogo in cui si parla e quello in cui si ascolta, contano molto, per non parlare della riconoscibilità reciproca del parlante e dell'ascoltante. Dall'orale allo scritto si passa dal mondo magico dell'orecchio al mondo neutro della vista, dice Marshall McLuhann. Quella del libro, quindi, è una trasmissione del sapere più oggettiva, più scientifica, più moderna: le regole grammaticali diventano rigide, i costrutti grammaticali ipotattici, l'aspetto editoriale e redazionale assumono un ruolo fondamentale. È una comunicazione del sapere di tipo *verticale*, che fonda la propria autorevolezza sull'autorità dell'autore, riconosciuta dalla comunità scientifica e dall'editore, e propone un ragionamento profondo, approfondito dell'argomento trattato: dall'alto dell'autorevolezza, quindi, verso il basso dell'approfondimento.

Il supporto digitale, invece, cambia radicalmente l'approccio al testo. Prima di tutto, la digitalizzazione consente l'archiviazione e la memorizzazione di una quantità enorme di informazioni, e quindi di scritti, in pochissimo spazio. Inoltre, la possibilità di mettere in rete e connettere tra loro tutti questi testi memorizzati (che in quanto testi digitali possono essere non solo testi scritti ma anche iconici, musicali, etc.) amplifica in modo prima impensabile la quantità di informazioni disponibili all'istante. Un testo come la Bibbia, che solo una semplice traduzione in italiano necessita di soluzioni editoriali ricercate per essere contenuto in un unico volume a stampa, nel formato digitale può essere semplicemente consultato contemporaneamente a tutte le altre traduzioni in qualsiasi lingua, nelle versioni critiche ebraiche e greche, traslitterate e interlineari, con tanto di concordanze dei termini, il tutto con un semplice *click* del *mouse*.

Per chi utilizza la Bibbia soprattutto come oggetto di studio, la digitalizzazione dei testi è stata ed è una grande opportunità di lavoro. Ma per chi, invece, legge i testi biblici per l'attività pastorale, per pregare o semplicemente per diletto le cose si complicano un po'. Infatti il semplice cambio di supporto dal cartaceo al digitale comporta un'apertura del testo verso rimandi reticolari di tipo "orizzontale" che scardinano l'autorevolezza "verticale" del libro. Da sempre, nella storia dell'esegesi biblica, il lettore ha svolto un ruolo importante nella comprensione del testo. Anzi possiamo dire che la consapevolezza ermeneutica nasce proprio con l'esegesi biblica. Nel caso del testo digitale, però, il ruolo del lettore amplifica la questione ermeneutica fino a superarla assumendo una funzione redazionale che trasforma il lettore addirittura in una sorta di "scrittore": il lettore, navigando attraverso i *links*, costruisce a suo piacimento il testo da leggere mentre lo legge. Il testo non si impone più con la sua autorevolezza sul lettore, il quale certamente avrebbe dovuto immergerlo nel proprio orizzonte culturale per comprenderlo, ma lo avrebbe visto comunque come un'alterità costituita, solida, oggettiva. Con il testo digitale non più perché il testo si frammenta in una miriade di lessie interconnesse tra loro che il lettore può a piacimento percorrere in un labirinto di rimandi. È l'apoteosi della critica letteraria post-moderna e post-strutturalista: Roland Barth, Michel Foucault, Jacques Derrida troverebbero realizzate concretamente le loro teorie sulla critica letteraria in un ipertesto digitale. La Bibbia digitale, quindi, gettata semplicemente nel *cyberspazio* rischia di trasformarsi in un oggetto post-strutturalista e post-modernista, nel quale verrebbe meno la sua autorevolezza tradizionale consegnandola alla rete dei rimandi orizzontali e al capriccio anarchico e decentrato del lettore.

Ma non è finita qui. Infatti, da quando la rete è stata invasa da una quantità enorme di informazioni, l'impostazione ideologica dell'apertura totale e della condivisione radicale, che era a fondamento del primo web, è stata superata dalla necessità di avere filtri che consentano di "navigare" in acque più tranquille e comprensibili. Nel cosiddetto web 2.0, attraverso piattaforme come quelle dei *social network* o attraverso i *cookies* del motore di ricerca più diffuso, Google, che consentono di filtrare informazioni secondo i propri interessi e le proprie amicizie, anche inconsapevolmente, si è passati dall'ideologia liberista a quella comunitarista nel giro di pochissimo tempo. Il risultato è che le contaminazioni vengono accuratamente evitate, si parla solo con chi si sa che apprezza quello che si dice e condivide le idee espresse, alimentando leggende metropolitane, logiche del sospetto e le "bufale" più impensabili.

Gettare la Bibbia in questo mondo digitale così composto significherebbe gettarla nell'anticamera del fondamentalismo, in un'altra trappola diversa ma complementare a quella della babele delle interpretazioni

e delle redazioni. La Bibbia, a differenza di altri libri dell'antichità come l'Iliade o l'Odissea o dei classici immortali come le opere di Shakespeare o la Divina Commedia, nell'immaginario collettivo proietta su di sé una serie di riferimenti all'esperienza del sacro o semplicemente all'esperienza esistenziale della ricerca di senso (per non parlare, poi, dei relativi richiami al politico, all'economico e del culturale in genere) che il rischio di un suo utilizzo scorretto, di un'interpretazione azzardata e senza fondamento esegetico o filologico di brani e libri, che alimenta se stessa all'interno del gruppo di discussione, fino a farla diventare evidentemente vera perché ripetuta più volte senza contraddittorio, è più di un rischio ipotetico.

È vero che tutti questi pericoli o trappole sono sempre esistiti nella storia dell'utilizzo della Bibbia e dei libri sacri in generale, ma la facilità di accesso e la particolarità delle nuove tecnologie digitali non devono passare in secondo piano soltanto perché «non c'è nulla di nuovo sotto il sole». Anzi è proprio dalla millenaria storia della cultura biblica che è forse possibile trovare stimoli ad un approccio corretto al nuovo supporto digitale.

LA BIBBIA NELLA STORIA DEI SUPPORTI TECNICI ALLA SCRITTURA

La storia della Bibbia, essendo essa dal solo punto di vista formale non semplicemente un libro e molto più di una semplice raccolta di libri, è una storia di continue trasformazioni e di adattamenti alla millenaria storia dei "testi scritti". Anzi possiamo dire che ciò che la Bibbia ha significato in una data epoca storica è dipeso anche dai "supporti tecnici" che l'hanno costituita e sorretta. Il fatto stesso di raccogliere una serie di scritti in un unico volume (la parola Bibbia significa etimologicamente questo) necessita la possibilità tecnica di poterlo fare. Infatti sarebbe impreciso chiamare "bibbia" i testi di riferimento della cultura ebraica prima dell'avvento del codice, quel supporto cioè che ha dato la possibilità di avere in un unico oggetto una vasta quantità di scritti. Prima del codice, in realtà, il volume di papiro consentiva solo una modesta quantità di informazioni scritte e non sempre facilmente trasportabili. Il codice, invece, con le sue pagine in pergamena rilegate e scrivibili fronte/retro contiene tante informazioni, molte più del volume, racchiuse in un oggetto che può essere trasportato con sé. Non a caso il codice ha avuto fortuna tra le prime comunità cristiane che erano impegnate in attività missionarie attraverso lunghi e faticosi, spesso anche pericolosi, viaggi e avevano bisogno di portare l'indispensabile in leggeri bagagli: molto probabilmente i primi testi biblici a essere scritti in unico codice sono state le lettere paoline già nel primo secolo.

È difficile trovare un *fil rouge* nella storia dei cambiamenti dei supporti ai testi biblici. Uno però a me sembra abbastanza evidente ed è quello della tensione più o meno elastica tra una rigidità oggettuale e un'esigenza di utilizzo flessibile, nel senso che fino all'avvento della tecnologia digitale ogni volta che una nuova tecnica di scrittura e per la scrittura cambiava i testi biblici lo faceva irrigidendo gli stessi testi allontanandoli dalla comunità che li aveva portati alla luce e all'interno della quale venivano letti e avevano senso, diventando sempre più degli oggetti a sé. Contemporaneamente a questo permanevano o si creavano nuovi atteggiamenti opposti che nell'accoglienza delle rigidità tecniche provavano a non far allontanare troppo i testi biblici dalla comunità dei lettori.

*Dal supporto volume/lingua consonantico-sillabica
al supporto codice/lingua alfabetica*

È assodato che una parte consistente degli attuali scritti biblici abbia avuto una origine orale, anche se ovviamente è difficile stabilire con precisione quali scritti siano nati in un contesto di trasmissione orale e quali, invece, già in ambito scritturale. Ed è ugualmente evidente che la scrittura pone una rigidità rispetto alla trasmissione orale, come abbiamo accennato più sopra. Ma questo è avvenuto non in maniera radicale come noi possiamo immaginare oggi perché quando a essere utilizzata per la forma scritta è la lingua ebraica antica o anche quella aramaica, l'accoglienza di un supporto straordinariamente innovativo come il supporto scritto, non ha totalmente rivoluzionato la comunicazione del sapere, come invece è accaduto per la lingua greca. Gli studi di Eric A. Havelock hanno dimostrato, credo abbastanza convincentemente, che la lingua greca, lingua alfabetica, è decisamente diversa dalle lingue mediorientali che l'hanno preceduta e accompagnata per qualche secolo. Queste ultime, essendo lingue sillabico-consonantiche, non consentivano una lettura indipendentemente dalla conoscenza della vocalizzazione orale. Infatti nell'ebraico antico il supporto scritturale era un aiuto alla memorizzazione di un sapere ancora fortemente centrato sulla oralità: si poteva leggere solamente se si conosceva già quello che si andava a leggere, e lo si conosceva già perché lo si era ascoltato molte volte e perché i segni della scrittura erano già associati a quella vocalizzazione fin dal momento della acquisizione della competenza a leggere e a scrivere. Leggere, quindi, in ebraico antico non era la stessa cosa che leggere un libro in greco o nelle lingue moderne. Leggere significava interpretare un testo, come un attore a teatro, dove il testo "cambia" (non solo nella sostanza ma a volte anche nella forma, quando letture più efficaci necessitavano di nuove riscritture) a seconda degli ascoltatori e della

capacità interpretativa del lettore. Una capacità interpretativa che non avrebbe dovuto essere semplicemente tecnica comunicativa ma capacità di rendere “viva” l’esperienza esistenziale e religiosa che quei testi esprimevano in forma scritta e che la comunità faceva propria ascoltandola e tramandandola al lettore successivo.

È abbastanza evidente, quindi, che l’accoglimento del supporto “scrittura” nella trasmissione del sapere ebraico ha portato a delle enormi novità, basti pensare alla conservazione del sapere e alla possibilità di comunicarlo a distanza di tempo e di spazio, senza dimenticare il valore giuridico, di strumento, di testimonianza, di norma, che un testo scritto aveva in rapporto a uno semplicemente orale. Ma novità non così radicali come potrebbe sembrare a noi figli dell’era gutenberghiana e della scuola di massa. Oggettualità del supporto scritto sì, quindi, ma nella persistenza di riferimenti importanti alla dimensione orale comunitaria.

Un aumento della rigidità e quindi una maggiore resistenza verso l’utilizzo flessibile diventa ancora più palese (e problematica) con la traduzione in greco degli scritti ebraici, a partire dai testi della Torah, avvenuta ad Alessandria d’Egitto nel terzo secolo a.C. dagli ebrei della diaspora. Quei testi in greco non saranno una semplice traduzione in un’altra lingua. Nuclei di opposizione, anche se minoritari, all’utilizzo della traduzione in greco ci saranno sin da subito in Israele che diventeranno sempre più forti man mano che crescerà la consapevolezza di un qualcosa di diverso. L’opposizione palese alla traduzione dei LXX avverrà quando il cristianesimo farà propria quella traduzione. Ma la lotta al cristianesimo sarà soltanto l’occasione per far esplodere un’avversione presente da tempo in seno alle comunità rabbiniche, che porteranno anche a comporre traduzioni in greco alternative a quella dei LXX, apparentemente più in linea con la tradizione rabbinica, in realtà però traduzioni che non hanno mai avuto presa in seno all’ebraismo.

La lingua greca presenta un autentico salto rivoluzionario nel modo di trasmettere la conoscenza: l’utilizzo delle vocali insieme alle consonanti e la possibilità di riprodurre graficamente qualsiasi suono della voce, quindi qualsiasi parola, senza avere un lettore che ne interpreti il suono e quindi il senso, fa di un testo scritto in greco un testo che parla da sé. Anche se la lettura avveniva ad alta voce, con l’avvento della scrittura alfabetica il lettore non è più l’interprete del testo ma ne è semplicemente l’esecutore. Il testo alfabetico è un testo rigido, fisso, che comporta l’organizzazione di un pensiero concluso, che ha un inizio e una fine. È in questo ambito che possiamo parlare propriamente di “libro”, distinguendolo dai precedenti “testi”. Il libro biblico, quindi, nasce nella biblioteca del museo di Alessandria d’Egitto sotto il regno dei Tolomei, nel terzo secolo a.C. Ed è praticamente e concettualmente diverso dal rotolo scritto in lingua ebraica. Quest’ultimo è strutturalmente aperto

all'interpretazione perché è interno alla vita stessa della comunità che lo legge e lo ascolta; l'altro, invece, si oggettivizza trasformandosi in un "tu" con cui relazionarsi e che necessita, di conseguenza, di fondare la propria autorevolezza e legittimità: ecco l'importanza della lettera di Aristeo che legittima miracolosamente, quindi soprannaturalmente, la traduzione dei LXX. La rivoluzione del "libro" come supporto "oggettuale" (il codice) alla lingua alfabetica (greco e latino) ha bisogno ancora di secoli per completarsi: quando le parole verranno separate le une dalle altre, quando l'utilizzo della punteggiatura porterà una suddivisione del testo in base al senso e non in base alla fonetica, quando sarà possibile la suddivisione dello stesso testo in capitoli, paragrafi e capoversi e la lettura avverrà in silenzio, siamo già agli albori della modernità e dell'avvento della stampa. Ma tutto era già condizionato dall'introduzione della lingua alfabetica e dall'utilizzo del codice.

Per rendere ancora più esplicita la diversità di lettura degli stessi testi scritti in due supporti completamente differenti, è sufficiente osservare l'organizzazione interna dei libri biblici tra la traduzione dei LXX, che diventerà poco dopo l'Antico Testamento della Bibbia cristiana (supporto codice/lingua alfabetica), e i libri della tradizione rabbinica palestinese (supporto volume/lingua sillabico-consonantica). Questa organizzazione interna dei libri mostra due diversi modi di "leggere" gli stessi libri. La suddivisione interna della TaNaKh ebraica in Torah, Nebim e Ketubim a differenza invece di quella dei LXX, non ha una organizzazione lineare e progressiva ma pone al centro della lettura i libri della Torah. I libri profetici e gli altri scritti formano una sorta di corona di riletture e riscritture relative a contesti storici e letterari diversi, ma comunque interpretazioni. Del resto anche la Torah scritta, almeno nella tradizione rabbinica affermatasi poi come storicamente vincente, è stata accompagnata da una Torah orale, a sua volta riletture e riscrittura dell'unica Torah originaria. È difficile contenere questa ricchezza interpretativa "circolare" all'interno di un codice, che si caratterizza come "lineare e progressivo", visualizzando una pagina per volta e in una lingua alfabetica. Ancora oggi le comunità ebraiche conservano la Torah in rotoli scritti in ebraico e mantengono riletture e riscritture all'interno dello stesso testo biblico: basti osservare le edizioni del Talmud dove la Torah orale contorna la Torah scritta all'interno della stessa pagina, come un ribollente crogiuolo. La resistenza della tradizione rabbinica alle innovazioni dei supporti scrittureali è emblematica come emblematica è l'incapacità di capire la tradizione rabbinica da parte del cristianesimo, che leggerà quei testi all'interno di codici scritti con l'ebraico masoretico oramai alfabetizzato, trasformando la TaNaKh in "Bibbia ebraica".

Completamente diversa è la lettura dell'Antico Testamento fatta dai cristiani. Uno scritto biblico si trasforma in "libro", con tanto di titolo

che ne riassume l'argomento trattato. Il supporto linguistico alfabetico consente di leggere, ad esempio, il *sefer Bereshit* della tradizione ebraica come "libro di Genesi", obbligando le storie in esso scritte ad avere una natura determinista e sequenziale. Ma è l'intera organizzazione degli scritti biblici ad assumere una veste "libraria", facendo dell'insieme dei libri biblici anticotestamentari aggiunti a quelli neotestamentari un unico grande libro, "la" Bibbia, leggibile in complessivo, e leggibile come una storia della rivelazione e della salvezza, di natura progressiva e concatenata. Ovviamente leggibile con gli occhi del nascente cristianesimo che legge quella storia come preparazione all'avvento del Messia. E che crea le condizioni, quindi, per la nascita dell'esegesi allegorico-tipologica della teologia patristica. Certamente le cose non avvennero all'improvviso. Perché ci sia una Bibbia cristiana completa in un unico codice bisogna spettare le Pandette di Cassiodoro nel VI secolo, ma è soltanto una questione di tecnica compositiva dei fogli di pergamena. Perché addirittura si possa utilizzare la parola "Bibbia" bisogna spettare il XII secolo. Questo non significa, però, che l'utilizzo del codice alfabetico non avesse già costituito i presupposti perché i testi biblici fossero libri nel senso sopra descritto.

È proprio all'interno dell'esegesi allegorico-tipologica che si nota la "resistenza" cristiana all'avvento della rigidità dei supporti "codice/lingua alfabetica", cioè alla nascita del libro biblico in senso pieno. La riflessione patristica inaugura un nuovo genere letterario, la teologia, che insieme all'omiletica e alla preghiera liturgica fanno da "mediatori" dei libri biblici nella vita delle comunità cristiane. Fino a farsi essi stessi "libro": le omelie, l'apologetica e le riflessioni bibliche dei padri della Chiesa vengono scritti, copiati e diffusi nelle comunità cristiane e accompagnano costantemente la lettura dei testi biblici. Insomma, la vita liturgica e culturale della chiesa che legge la Bibbia e l'affermarsi dell'esegesi e della teologia che accompagna la lettura cristiana dei libri biblici, rende i testi biblici diventati libro ancora dei testi vivi.

I testi biblici, così, rimarranno sempre materiale malleabile al lavoro dei teologi. Non sarà mai un oggetto sacro nel senso etimologico del termine, cioè separato dalla vita e dal lavoro dei teologi: i testi biblici costituiranno anzi il lessico della teologia dei padri, sia nella forma greca sia nelle innumerevoli traduzioni in latino. Queste traduzioni in latino, poi, mostrano ancora di più la malleabilità del testo biblico in uso nel primo millennio dell'era cristiana. Come i *turgumin* aramaici del periodo persiano, le varie traduzioni in latino di libri o parti della Bibbia cristiana formano una tradizione vivente delle comunità che leggono i libri biblici e vogliono capire ciò che leggono. Anche la traduzione di Girolamo si inserisce all'interno di questo percorso di "volgarizzazione" dei testi biblici. Sarà comunque inevitabile, nella pluralità delle versioni, scegliere quella

migliore e più attendibile nel dibattito teologico e nell'uso pastorale e liturgico. Ci vorranno secoli affinché la traduzione di Girolamo diventi "la" *Vulgata* e le altre traduzioni vengano nominalmente raggruppate in una generica e secondaria *Vetus Latina*, ma già dall'inizio si capiva che la questione era sempre la stessa: come conciliare la necessaria rigidità del supporto scritturale alla vita spirituale, teologica e culturale della comunità cristiana, che ha bisogno di continue riletture e riscritture perché resti una comunità viva fondata su quella Scrittura.

Certo, tutto questo accompagna anche la clericalizzazione e la dogmatizzazione della teologia, contribuendo a fare della Bibbia un testo normativo in mano ai chierici, cioè agli intellettuali della fede. Un libro, in quanto testo scritto confezionato in un codice alfabetico, non contiene per forza la verità ma ne è l'involucro migliore per contenerla, dando l'illusione a chi possiede un libro e lo legge che in esso ci sia la verità. Questa caratteristica del libro, quindi, porta il libro Bibbia ad essere qualcosa in più di un semplice mediatore dell'originaria Parola di Dio, cioè Gesù Cristo, il verbo fatto carne: la Bibbia si caratterizza sempre più essa stessa come Parola di Dio e non semplicemente come parole di uomini che raccontano il loro incontro con Dio. Contemporaneamente, però, crea le condizioni per una tensione con l'altro mediatore che è la comunità dei fedeli, sempre più rigida anch'essa, sempre più clericale, più dogmatica, più ecclesiastica. Tensione che sfocia in conflitto aperto con la riforma protestante che, guarda caso, arriva proprio appena dopo l'avvento di un'altra grande rivoluzione nel mondo dei supporti per la scrittura: la stampa.

La stampa e l'editoria industriale

Sarà proprio la Bibbia a inaugurare questa nuova modalità di essere del libro. Le novità che pone la stampa nella produzione libraria sono notevoli e la Bibbia le farà proprie tutte, ovviamente. La riforma protestante e la successiva riforma e controriforma cattolica, contemporanee all'affermarsi del libro a stampa, condizioneranno in maniera decisiva il rapporto della Bibbia con la stampa radicalizzandone le scelte. Da una parte i protestanti accetteranno le novità e le sue conseguenze in maniera radicale e completa apparentemente senza resistenze, dall'altra i cattolici invece resisteranno alla rivoluzione della stampa e delle sue conseguenze in ambito biblico in maniera altrettanto radicale e completa.

La prima novità che la stampa porta con sé è l'aumento della quantità di libri in circolazione con prezzi sempre più bassi, alla portata di molti, e soprattutto in copie tutte uguali. Quest'ultimo è l'aspetto oggettivante dell'avvento della stampa. I copisti amanuensi producevano libri tutti diversi tra loro, dove anche gli errori di copiatura erano unici, mentre

la stampa produce copie tutte uguali e gli errori “di stampa”, appunto, potevano essere corretti in un’edizione successiva o negli *errata corrige* al termine della stesura del libro, ma gli stessi per tutte le copie di quella edizione. Stabilità e cambiamento cumulativo, quindi. Il libro a stampa, proprio per questa sua caratteristica, ha dato il via, ad esempio, alle citazioni a rimando, nelle quali è sufficiente dichiarare semplicemente la pagina e l’edizione dalla quale si fa riferimento per fare in modo che tutti, o almeno tutti quelli che hanno sottomano quella edizione del libro, possano confrontare l’esattezza della citazione.

Inoltre questa caratteristica del libro lo qualifica come ciò che è pubblicato, ciò che è pubblico: il manoscritto, cioè la forma propria del libro nell’epoca precedente alla stampa, non sarà più un libro ma un semplice testo privato, utile per la corrispondenza, per gli appunti ma non per rendere pubblici dei pensieri, delle idee. La pubblicazione rende il libro ancor più un oggetto a sé, la cui autorevolezza si declina come esattezza, precisione, nella quale anche il linguaggio si specializza: parlare “come un libro stampato” da una parte significa parlare in modo diverso dal parlato quotidiano ma dall’altra significa anche parlare in modo preciso, scientifico, esatto. È in questo senso che si viene a formare, con l’avvento del testo a stampa, una serie di standardizzazioni nel rendere pubbliche idee e pensieri, a partire dagli stili letterari per continuare nella classificazione, catalogazione e razionalizzazione del sapere.

Anche l’esperienza della lettura cambia con l’avvento del libro a stampa: da semplice esperienza individuale (il libro manoscritto pre-stampa era una copia unica attraverso la quale il lettore aveva l’esclusiva sulla lettura di quel libro) la lettura si trasforma in esperienza bi-fronte, che continua ad essere individuale nella gestione dei tempi e dei luoghi di lettura ma diventa collettiva nella condivisione della stessa edizione, cioè dello stesso libro, da una moltitudine di altri individui. Insomma, se continua a permanere l’esperienza diretta del rapporto io-tu tra scrittore e lettore questa è inserita in una comunicazione sempre più di massa man mano che aumenta la tiratura e la vendita dello stesso libro.

A fronte di questa oggettualità del libro a stampa si viene a creare la “relativizzazione” del testo stampato, causato prima di tutto dalla quantità enorme di copie a disposizione di molti. Le 180 copie della prima Bibbia di Gutenberg, ad esempio, che oggi sembrano ridicole, crearono il panico tra i copisti che nelle sedi universitarie dell’epoca si videro saturare il mercato, se si può utilizzare questo termine, in un istante. La maggiore quantità di copie a basso prezzo comporta una maggiore quantità di libri in circolazione e la possibilità di consultarne molti contemporaneamente. Gli studi medievali che consistevano sostanzialmente nel commentare, glossare e riscrivere un unico testo autorevole di per sé (più che i testi biblici si commentava Aristotele o Platone) ora vengono

man mano relativizzati anche dalla possibilità di confrontarli con una pluralità di altri testi. I classici, come la Bibbia, ora devono riacquistare autorevolezza in qualche modo se vogliono continuare ad avere un posto nella cultura moderna.

Non solo, però. Il libro a stampa è il primo oggetto ad avere impresso in sé il luogo e la data di pubblicazione: insieme al titolo, all'editore e all'autore questi dati costituiscono l'identità del libro, come se fosse una sorta di luogo e data di nascita del libro stesso. Un'identità ben definita, che è quella e non un'altra. È vero che la connotazione spazio/temporale caratterizza il libro come qualcosa di "relativo" a un autore, a un editore, a un luogo e a un tempo, ma contemporaneamente lo oggettiva perché relativo a "quel" autore, a "quel" editore, a "quel" luogo e a "quel" tempo. Potremmo dire che il libro si irrigidisce anche mettendo radici fino a nazionalizzarsi: infatti lascerà man mano il latino per le lingue nazionali. L'autore, poi, acquista un ruolo fondamentale, caratterizzandosi come il responsabile del contenuto del libro a stampa di fronte al pubblico dei lettori: l'autore è la mente creativa che sta dietro ad ogni libro e non può esistere libro senza autore.

È il tempo, comunque, che imprime al libro una caratteristica fondamentale, quella della novità: ciò che è pubblicato successivamente è migliore di ciò che è stato pubblicato precedentemente. Come abbiamo detto sopra, la possibilità di poter consultare più testi contemporaneamente concede all'autore la possibilità di migliorare l'opera di conoscenza facendo del proprio nuovo testo un passo in avanti rispetto ai precedenti, o almeno un tentativo di passo in avanti sottoposto al giudizio della comunità dei lettori o alla comunità degli esperti, se è un libro di scienza, proprio attraverso la pubblicazione. Insomma il libro a stampa si inserisce prepotentemente tra i fattori principali della rivoluzione epistemologica della scienza moderna.

E la Bibbia? È facile capire che questo cambiamento ha comportato anche una lettura nuova dei testi antichi: avrebbero potuto essere semplicemente dei libri "vecchi", superati o superabili; comunque libri da studiare, da sottoporre alla critica del lettore di libri a stampa che li legge proprio come oggetti relativi a un luogo e a un tempo, cercando in essi il contesto storico/geografico, l'autore, etc., insomma facendo nascere, nel contesto biblico, l'esegesi moderna.

Tutto questo ha portato a reazioni diverse, anzi opposte, tra le chiese protestanti e cattolica ma in realtà entrambe preoccupate di sottrarre la funzione religiosa della Bibbia alla oggettivazione e alla relativizzazione del libro a stampa. Provocando paradossi non sempre superabili. La diversità sta nel modo radicalmente diverso con il quale lo hanno fatto.

La chiesa cattolica ha sottratto la Bibbia a ogni forma di contaminazione con le conseguenze relativiste della stampa moderna. Ha evitato

ogni forma di nazionalizzazione, lasciando il latino come unica forma linguistica possibile per la diffusione del contenuto biblico. Ha evitato forme di lettura individuale e quindi di diffusione del testo biblico lasciando all'esclusivo uso liturgico o teologico. Ha sottratto la Bibbia alle relativizzazioni spazio temporali preoccupandosi di stendere un'edizione "autentica", quella della *Vulgata* di Girolamo o di quello che ne restava dopo le innumerevoli distorsioni e adattamenti delle coperture medievali (necessitante "paradossalmente" di un'edizione critica per l'edizione autentica). Edizione autentica, però, data alle stampe, quindi inevitabilmente consegnata al relativismo spazio temporale che voleva evitare, provocando l'ulteriore paradosso che all'edizione autentica di Sisto V (la *sistina*) sarà necessario far seguito subito dopo ad un'altra edizione corretta, quella di Clemente VIII (la *clementina*), riportando cioè inevitabilmente il criterio teologico dell'autenticità a quello filologico-editoriale dell'esattezza: può un'edizione "autentica" essere affrettata e sbagliata e necessitante di continue revisioni?

Non che la sottrazione del "religioso" dal "moderno" abbia riguardato tutti i libri. Anzi, il libro è stato uno dei veicoli più importanti della riforma e controriforma cattolica. Catechismi, opuscoli devozionali e di preghiere, testi anche illustrati sulle vite dei santi, etc., hanno riempito le biblioteche parrocchiali o gli scaffali delle case dei fedeli. Tutto, però, sotto controllo e vigilanza della gerarchia ecclesiale che ha accentrato su di sé la gestione della diffusione delle idee e delle pratiche religiose. Emblematica è la pubblicazione dell'*Indice* dei libri proibiti, anzi dei vari "indici" che si sono succeduti nel corso dei secoli.

Insomma il tentativo di preservare la Bibbia dalle trasformazioni del mondo moderno rendendola "sacra" scrittura, separata dal popolo, ha ottenuto solamente l'effetto di rendere sempre più estranea la letteratura biblica dalla cultura moderna, almeno nei paesi cattolici, che passava sempre più attraverso i libri in lingua nazionale e a lettura individuale.

Profondamente diverso è l'approccio protestante alla stampa dei libri biblici. La rivoluzione gutenberghiana viene fatta propria dai riformatori come punto di forza della propria riforma del cristianesimo. La Bibbia è vista come Parola di Dio che annuncia il Vangelo, un annuncio dato per grazia al quale si deve aderire per fede. In questo senso il supporto tecnologico con il quale il Vangelo viene annunciato è secondario, o meglio, è funzionale all'annuncio. Ecco perché le novità della stampa vengono assunte in pieno, perché consentono di avere numerose copie dei testi biblici a costi contenuti e nelle lingue nazionali comprensibili a tutti, perché la lettura critica consente di avere edizioni sempre più esatte e meglio comprensibili, quindi migliori dal punto di vista dell'annuncio del Vangelo. L'edizione a stampa delle bibbie protestanti fa proprio il principio del miglioramento cumulativo fino, addirittura, a differenziare

le bibbie a seconda delle edizioni stampate: non esiste “la” Bibbia protestante ma, ad esempio, la Bibbia di Lutero, che ebbe una serie di revisioni ed edizioni; la Bibbia di Olivetano in francese; travagliata la storia delle edizioni inglesi della Bibbia da Tyndale alla King James Version; anche in italiano si ebbero numerose versioni ed edizioni, da quella di Malermi a quella di Diodati.

L'entusiasmo per le potenzialità della stampa non porta a pensare che il supporto tecnico possa creare le condizioni per la messa in discussione dell'annuncio del Vangelo e del Vangelo stesso. Ma sarà proprio nel periodo del massimo splendore della diffusione dei libri a stampa cioè tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo, che la teologia liberale con l'utilizzo del metodo storico-critico metterà in discussione i fondamenti della rivelazione relativizzando storicamente e filologicamente la letteratura biblica. La risposta della successiva teologia dialettica salverà il dibattito biblico-teologico e la stessa esegesi storico-critica, considerati per loro natura come relativi, contraddittori e paradossali, affidandoli al Totalmente Altro, ancora una volta quindi nelle braccia del “sacro”. Insomma anche nel mondo protestante la resistenza alle oggettivazioni relativiste della stampa avvengono sottraendo l'essenziale dei libri biblici, cioè l'annuncio del Vangelo, dai criteri del giudizio scientifico, ai quali però viene dato in pasto tutto ciò che non è essenziale. Il processo di demitizzazione della Bibbia iniziato da Bultmann è emblematico.

Sia in ambito protestante che, ancor di più, in quello cattolico la Bibbia si caratterizza come un testo “religioso”, marginale nella lettura semplicemente erudita e relegato nelle chiese, nel culto e nelle riflessioni strettamente teologiche. Questo dato si amplifica quando si vanno a considerare gli effetti dell'ultima rivoluzione dei supporti alla scrittura, cioè la stampa industriale, che precede e condiziona l'editoria digitale. Con l'avvento dell'industria nel campo editoriale il lettore si trasforma in consumatore al quale l'editore cerca di soddisfare i bisogni di lettura, a volte anche inducendo bisogni che il lettore di suo non avrebbe. Nascono standardizzazioni e specializzazioni nei generi letterari e tra gli stessi editori. Anche nelle librerie non specialistiche, perché in quelle specialistiche le cose diventano ancora più evidenti, l'organizzazione dei libri negli scaffali avviene per generi e bisogni: romanzi gialli, romanzi rosa, manuali del fai da te, guide illustrate, libri per viaggi, saggi, etc.

La Bibbia, in questo nuovo contesto occuperà lo scaffale “religione-spiritualità”, non quello dei classici della letteratura o della sapienza antica. Gli editori che stamperanno e venderanno bibbie saranno editori specializzati in libri religiosi, non certo i grandi editori. L'affermarsi dell'editoria industriale modifica il mondo della lettura in mercato ma la Bibbia non avrà mai un suo mercato, al massimo una cerchia (sempre più ristretta), forse una semplice nicchia. Non lasciamoci ingannare

dall'espressione "la Bibbia è il libro più venduto al mondo" perché, se è vero, lo è spalmato in un tempo di almeno cinque secoli. Perché si abbia un mercato, invece, c'è bisogno di avere un numero consistente di potenziali lettori, anzi, acquirenti in un tempo decisamente più ristretto.

L'editoria industriale, con le sue logiche del profitto, con la trasformazione dei libri in prodotti da consumo, con la sua standardizzazione dei prodotti secondo le necessità dei consumatori, e il conseguente inserimento della Bibbia nel settore spirituale-religioso, in una cerchia non competitiva, è il contesto all'interno del quale nasce l'editoria digitale.

POTENZIALITÀ E INCOGNITE NEL FUTURO DIGITALE DELLA BIBBIA

Se la ricostruzione appena effettuata, pur approssimativa, ha un senso questa tensione elastica tra la rigidità dell'oggetto e il suo utilizzo flessibile vale anche per l'editoria digitale. Magari al rovescio. Nel senso che se fino a ora l'esigenza di rendere viva e fruibile la letteratura biblica ha portato a forme di resistenza alla rigidità dei supporti tecnici, ora si è nella situazione opposta. Il testo digitale frammenta il libro in una miriade di lessie liberamente interconnesse tra loro che rompe tutte le rigidità editoriali che avevano accompagnato la formazione del libro fin ora. Quello che chiede la rivoluzione digitale è, quindi, una resistenza di tipo oggettuale, nella quale si cerca una qualche forma di rigidità dell'oggetto testuale per aiutare il lettore o la comunità dei lettori ad una lettura più corretta e consapevole. Questo non vale, ovviamente, per i cosiddetti ipertesti, cioè quei testi nati e pensati per il digitale. Vale, invece, in modo specifico nella trasformazione digitale dei libri pubblicati durante la lunga epoca guttemberghiana: quando un testo è pensato, scritto e pubblicato in un libro a stampa ha in sé delle particolarità che si perdono nel processo di digitalizzazione ma quelle caratteristiche devono essere recuperate in qualche modo perché sono parte integrante del testo stesso.

Il discorso diventa ancora più complesso con i testi nati e pensati in epoca pre-guttemberghiana, addirittura in molte parti nati in epoca orale come è la Bibbia. Il passaggio al digitale dà l'impressione di un ritorno alle origini, dove le rigidità delle varie forme "libro", necessarie come abbiamo visto alla conservazione e alla diffusione dei testi, vengono superate per un nuovo modo di conservare e diffondere gli stessi testi molto più malleabile e soggettivo. Come era alle origini, quando quei testi sono nati, quando letture e riletture dei testi tradizionali portavano a nuove riscritture, a nuove forme redazionali, sempre pronte a essere nuovamente rilette e riscritte.

Questo ritorno all'oralità è in realtà solo apparente. Il testo continua a essere un testo scritto in un contesto di alta scolarizzazione con una

tecnologia che non ha precedenti e che quindi difficilmente può essere accostata a qualcosa di passato. Non solo, ma quello che alle origini rendeva “vivo” il testo era il vissuto esistenziale e spirituale della comunità che lo leggeva e all’interno della quale veniva scritto e riscritto. Questo significa che oggi solo le comunità ebraiche e cristiane possono leggere legittimamente in formato digitale i testi biblici? Oppure la Bibbia è parte così integrante della cultura occidentale che anche chi non frequenta le comunità religiose può sentirsi libero di “farli (e ri-farli) propri”? Io non credo che la Bibbia debba restare ad uso esclusivo delle comunità ebraiche e cristiane come non credo che la cosiddetta “cultura occidentale” abbia gli strumenti per cimentarsi correttamente con la letteratura biblica. Per non parlare di tutte le altre culture che non hanno le tradizioni ebraiche e cristiane tra le loro fondamenta e che la natura globale dell’editoria digitale necessariamente coinvolge. La necessità di una qualche forma di rigidità strutturale al fine di rendere comprensibile la letteratura biblica credo sia necessaria.

Inoltre, ed è forse la parte più seria dell’intera questione, la ricomposizione caleidoscopica della frammentazione testuale digitale non è consapevole. Mentre riscritture bibliche nel solco della “storia degli effetti” si sono sempre avute, esse sono state sempre “esterne” al testo biblico vero e proprio. Nel caso del testo digitale, invece, le “riscritture” sono interne al testo. Ad esempio, in un contesto gutenberghiano scrivere un “Vangelo secondo me” poteva avere una sua legittimità letteraria, non solo nelle motivazioni e nelle abilità narrative dell’autore ma anche nel rispetto della originaria letteratura biblico-evangelica che diventava semplicemente il suo riferimento più o meno remoto, più o meno consapevole o tradito, ma rimanendo sempre se stesso. Nel contesto digitale, invece, chiunque legge un vangelo biblico va a costruirsi un suo vangelo personale, inevitabilmente e inconsapevolmente, fatto di rimandi, di letture trasversali: un “vangelo secondo me” convinti di star leggendo un vangelo biblico. È vero che gli evangelisti hanno selezionato e organizzato la cosiddetta “fonte Q” secondo il loro criterio teologico e narrativo, ma questo loro criterio, e il libro che ne è scaturito, sono l’unica finestra che abbiamo sul mondo a loro precedente e non se ne può fare a meno. Non è certo la frammentazione dei vangeli biblici e la loro libera ricomposizione a farci rivivere l’ambiente culturale delle primissime comunità cristiane.

Per non parlare, poi, dei problemi teologici il primo dei quali è quello legato alla “ispirazione” dei testi biblici. Non voglio ripercorrere tutto il dibattito intorno a questo tema ma certo esso si arricchirà di ulteriori argomenti che non esauriscono la tradizionale contrapposizione tra “autore” ispirato o “testo” ispirato: di quale testo? conservato e letto con quale supporto tecnico? la forma “libro” ha un ruolo nell’ispirazione divina oppure anche altre forme consentono la stessa possibilità?

Le questioni teologiche, poi, non si fermano sicuramente qui. Viene a cambiare, ad esempio, il ruolo degli studi biblici, dell'esegesi storico-critica, che fino ad ora era il supporto scontato per una lettura consapevole dei testi biblici: davanti ad un libro così voluminoso e complesso come la Bibbia a stampa o si abbandonava l'impresa di leggerla o si chiedeva aiuto agli esperti. Con l'editoria digitale non è più così. I testi sono così frammentati che sembrano apparentemente semplici e facilmente comprensibili. Se poi il testo da leggere è frutto delle attività redazionali del lettore la lettura diventa ancora più semplice. Ma sbagliata. Una introduzione ai principali fondamenti storico critici è necessaria al testo digitale. Chiunque si approccia al testo deve poter chiarire, ed essere stimolato a farlo, su di una domanda fondamentale: che sto leggendo? questo brano che sto leggendo all'interno di quale libro biblico è inserito? che significa che è scritto in quel libro e non in un altro? Ad esempio, una ricerca al computer sul significato del lavoro e della ricchezza nella tradizione sapienziale biblica porterà in un'unica schermata brani di Proverbi e Qohelet uno dietro l'altro. Leggerli uno dietro l'altro indifferentemente, però, fa perdere la consapevolezza che i brani scritti in Qohelet hanno bisogno di una chiave interpretativa propria del libro, che è quella della "vanità", che non è presente nei Proverbi. Lo stesso vale se si cercano le "beatitudini": non si possono leggere indifferentemente quelle di Matteo e quelle di Luca come se fossero più o meno uguali; l'impostazione teologica di Luca rende le sue beatitudini comprensibili nel suo contesto narrativo mentre le beatitudini di Matteo lo sono in un altro contesto teologico, quello di Matteo appunto. Il ruolo degli studi biblici è, secondo me, fondamentale nell'accompagnare la lettura della Bibbia digitale, senza confondersi con essa ma senza stare troppo lontano. Questo significa, quindi, che il lavoro e i risultati delle scienze bibliche non possono più, se anche avessero potuto precedentemente, restare chiuse nella torre protetta della ricerca scientifica e calarsi nell'arduo compito della divulgazione seria e colta che accompagni la lettura almeno digitale della Bibbia.

Le questioni teologiche, poi, sconfinano in quelle ecclesiologiche e pastorali nel momento in cui l'utilizzo delle edizioni digitali della Bibbia rompono la rigidità ecclesiale, almeno quella cattolica, e potrebbero dare nuovo slancio alla consapevolezza biblica della vita cristiana. Nei paesi a tradizione cattolica la Bibbia a stampa è passata da sconosciuta a non letta. Dopo il Concilio Vaticano II avrebbe potuto avere un nuovo slancio ma la scelta di legare l'azione pastorale al vissuto esistenziale ha lasciato la lettura della Bibbia ai margini della vita ecclesiale, ad esclusivo appannaggio degli esperti. Le versioni digitali, la facilità e la velocità delle applicazioni per gli *smartphon* hanno il potenziale per invertire questa tendenza purché sia guidata, pensata e indirizzata. Sarebbe auspicabile

una sorta di “pastorale digitale”, sulla falsariga dell’*e-learning* scolastico, dove la Bibbia non avrebbe un ruolo esclusivo ma certamente ricaverebbe uno spazio importante. Esistono delle buone esperienze in questo senso in ambito scolastico con l’insegnamento della religione e una loro trasposizione in ambito pastorale sarebbe possibile. Certo questo comporta una maggiore fiducia da parte dei vertici ecclesiali nella capacità di ri-scrittura anche esistenziale delle pagine bibliche da parte delle comunità laicali, oltre che della legittimità di questa operazione.

Il potenziale delle edizioni digitali ha anche dei risvolti interessanti in ambito non ecclesiale, nel contesto culturale più generale. Si tratterebbe, però, di togliere alla Bibbia quell’aurea sacrale, spirituale e religiosa che la accompagna da qualche secolo. Andrebbe riconsegnata a quello che in realtà gli appartiene, cioè al contesto letterario antico, insieme alle altre tradizioni letterarie dell’antica Grecia e del vicino oriente. Non è un’operazione liquidatoria della dimensione spirituale. Anzi, questa stessa dimensione acquisterebbe più spessore, più profondità, oltre che riconoscimento maggiore nel contesto culturale generale.

Queste potenzialità delle forme digitali diventano ancora più interessanti se si pensa alla possibilità della messa in rete delle letture e delle esperienze di ri-scrittura. Le comunità di lettura che ne scaturirebbero moltiplicherebbero le potenzialità di rendere ancora un testo vivo il testo biblico. Nell’accortezza, però, sia in ambito ecclesiale che in quello non ecclesiale, di non lasciarsi sopraffare dalla natura esclusiva ed escludente di queste comunità virtuali. Il rischio, lo abbiamo già detto, è quello dell’autoreferenzialità che è l’anticamera del fondamentalismo. E nella convinzione, anche, che quella digitale non è una vera comunità, almeno non nella forma piena. Comunicare informazioni non è sufficiente, anche se necessario, a creare quel legame comunitario consentito solo dalla condivisione di un vissuto più vasto e completo. La logica del dono, tipica della dimensione comunitaria, non è esattamente la stessa cosa della condivisione gratuita e automatica in un programma *peer-to-peer*.

In questo senso è sufficiente pensare all’unico esempio significativo di ri-lettura popolare della Bibbia dopo il Concilio Vaticano II, quello delle comunità di base in America Latina con le loro scuole popolari di lettura biblica e la conseguente ri-scrittura nella Teologia della Liberazione. Mi chiedo se sarebbe stato possibile nel contesto della rivoluzione digitale. Sarebbe difficile chiamare “comunità di base” un’*internet community* o un gruppo in un *social network*. Ma non è semplicemente questo il problema. Il *digital divide* e le logiche *in/out*, connesso/disconnesso, proprie del sistema digitale si mostrano, almeno all’oggi, come delle vere e proprie logiche dell’esclusione, proprio di quella parte della popolazione che non ha risorse economiche e non ha conoscenze adeguate per essere cittadino del mondo digitale. È la stessa letteratura

biblica, non solo un capriccio dei teologi della liberazione, che impone, invece, il superamento delle logiche dell'esclusione, anzi è la stessa Bibbia ad essere la voce di chi non ha voce, degli sconfitti della storia. Si tratta di capire in che modo la comunicazione digitale può essere un semplice ostacolo o un potenziale aiuto al superamento dell'esclusione, al dare voce ai poveri di oggi e del prossimo futuro. Solo in questo modo la lettura digitale della Bibbia recupera anche quello spessore ermeneutico che le è proprio.

BIBLIOGRAFIA DEI LIBRI CONSULTATI

- BOITANI P., *Ri-Scritture*, il Mulino, Bologna 1997.
- BOLTER J. D., *Lo spazio dello scrivere. Computer, ipertesti e la ri-mediazione della stampa*, Vita e Pensiero, Milano 2002 (seconda edizione riveduta e ampliata).
- BUZZETTI C., *La Bibbia e le sue trasformazioni*, Editrice Queriniana, Brescia 1984.
- CASTELLS M., *Galassia Internet*, Feltrinelli Editore, Milano 2006.
- COLSANI B., *Lutero e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 2001.
- EISENSTEIN E. L., *La rivoluzione del libro. L'invenzione della stampa e la nascita dell'età moderna*, il Mulino, Bologna 1995.
- FERRARI G. A., *Libro*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.
- FERRI P., *E-learning. Didattica, comunicazione e tecnologie digitali*, Le Monnier Università, Firenze 2005.
- , *La scuola digitale. Come le nuove tecnologie cambiano la formazione*, B. Mondadori, Milano 2008.
- FERRI P. – MIZZELLA S. – SCENINI F., *I nuovi media e il web 2.0. Comunicazione, formazione ed economia nella società digitale*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano 2009.
- FRIEDMAN T. L., *Le radici del futuro. La sfida tra la Lexus e l'ulivo: che cos'è la globalizzazione e quanto conta la tradizione*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000.
- GAMBLE H. Y., *Libri e lettori nella chiesa antica. Storia dei primi testi cristiani*, Paideia editrice, Brescia 2006.
- GODART L., *L'invenzione della scrittura. Dal Nilo alla Grecia*, Giulio Einaudi editore, Torino 1992.
- GRAMS R. G. – POE M. B., *Internet resources for biblical and early church study*, Robert C. Cooley Center for the Study of Early Christianity, Gordon-Conwell Theological Seminary, Charlotte, North Carolina second edition, May 2010, in <http://www.gordonconwell.edu/resources/documents/internet-resources-second-edition.pdf>

- HAVELOCK E. A., *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. org. 1973).
- , *Dalla A alla Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, Il Melangolo, Genova 1987.
- , *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2005.
- HENGEL M., *L'«ellenizzazione» della Giudea nel I secolo d.C.*, Paideia Editrice, Brescia 1993.
- LANDOW G. P., *L'ipertesto. Tecnologie digitali e critica letteraria*, a cura di P. FERRI, Bruno Mondadori, Milano 1998.
- LEMAIRE A., *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Paideia Editrice, Brescia 1981.
- MCLUHAN M., *La galassia Gutemberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Editore Armando Armando, Roma 1976.
- MAIER J., *Le Scritture prima della Bibbia*, Paideia editrice, Brescia 2003.
- MELOT M. (CON N. TAFFIN), *Libro*, Sylvestre Bonnard, Milano 2006.
- METZGER B. M., *Il canone del Nuovo Testamento. Origine, sviluppo e significato*, Paideia Editrice, Brescia 1997.
- ONG W. J., *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986.
- , *Interfacce della parola*, il Mulino, Bologna 1989.
- PARISER E., *Il filtro. Quello che internet ci nasconde*, il Saggiatore, Milano 2012.
- PAUL A., *La Bibbia e l'occidente*, Paideia editrice, Brescia 2009.
- PLATONE, *Fedro*, a cura di Roberto Velardi, BUR Rizzoli, Milano 2006.
- SCHÖKEL L. A., *La parola ispirata. La Bibbia alla luce della scienza del linguaggio*, Paideia Editrice, Brescia 1987.
- SNYDER H. G., *Maestri e testi nel mondo antico. Filosofi, giudei e cristiani*, Paideia editrice, Brescia 2010.
- SOGGIN J. A., *Introduzione all'Antico Testamento. Dalle origini alla chiusura del Canone alessandrino*, Paideia Editrice, Brescia 1987.

RECENSIONI

GIORDANO FROSINI, *Una Chiesa di tutti. Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, EDB, Bologna 2014.

Il volume di Giordano Frosini, che consiste nella rivisitazione di un precedente contributo pubblicato come edizione del settimanale diocesano di Pistoia *La vita* con il titolo di *Sinodalità, partecipazione e corresponsabilità*, è un agile saggio sull'agire sinodale nella Chiesa. Il testo viene proposto in due parti: la prima ha per oggetto le circostanze storiche in cui la sinodalità è stata recepita nei venti secoli di cristianesimo; la seconda, con un taglio sistematico, affronta gli snodi problematici dal punto di vista teologico e pastorale che riguardano il tempo presente.

Nella prima sezione, l'Autore offre un sintetico, ma esaustivo percorso di ricognizione storica che va dagli scritti neotestamentari fino ai testi del Vaticano II. La tesi di fondo di questo itinerario è la seguente: la Chiesa primitiva descritta dagli Atti degli Apostoli e dalle lettere paoline e pastorali contemplava una chiara diversificazione di ruoli, di carismi e di competenze derivanti dalla tradizione ebraica e che il nucleo dei Dodici ha assunto e rispettato. Tale impostazione comunitaria del governo della Chiesa si è diffusa anche in ambiente pagano. Ma sebbene il cristianesimo primitivo abbia conosciuto la presenza di grandi personalità ministeriali, tuttavia la loro *leadership* ha sempre favorito una visione condivisa delle responsabilità ecclesiali. Tale strutturazione comunitaria ha retto per alcuni secoli, salvo poi essere riassorbita dalla configurazione civile che la Chiesa ha assunto nell'alto Medioevo. Se dunque nei primi secoli i grandi padri della Chiesa si pongono al centro delle loro comunità in quanto vescovi che percepiscono il ministero come un servizio all'unità e alla comunione (ad esempio, l'esperienza esistenziale di Ignazio di Antiochia nel suo itinerario verso Roma e verso il martirio), successivamente il consolidamento della Chiesa all'interno dell'Impero conduce ad assumere surrettiziamente le strutture tipiche del mondo civile. Il vescovo, gradualmente, inizia a non percepirsi più come un ministero proveniente dal basso, ma come un potere da esercitare soprattutto "di fronte" alla comunità. Questo atteggiamento ha avuto due accelerazioni. La prima è avvenuta in coincidenza della Riforma protestante

nel Cinquecento, che ha orientato la riflessione di Trento a ridefinire la struttura del ministero cattolico in opposizione allo sfaldamento delle comunità luterane. Ciò ha apportato naturalmente preziosi impulsi di riforma, perché questa era l'intenzione primaria dei padri tridentini, ma ha anche legato indissolubilmente l'ordine alla *potestas consecrandi*, accentuando irreversibilmente le tendenze ierocratiche latenti già da alcuni secoli. Il secondo decisivo momento di cristallizzazione del ministero monarchico e di una concezione ecclesiologica conseguente è il clima apologetico che ha dominato il pensiero cattolico tra Ottocento e Novecento. Per Frosini, il testo più eloquente in questo senso è quello della *Vehementer nos* di Pio X, del 1906, in cui si afferma: «La Chiesa è, per essenza, una società disuguale, cioè comprendente due categorie di persone, i pastori e il gregge, coloro che occupano una posizione nei differenti gradi della gerarchia e la moltitudine di fedeli. E queste categorie sono così distinte tra loro che solamente nel corpo dei pastori risiedono il diritto e l'autorità necessari per promuovere e dirigere tutti i membri verso il fine della società. Quanto alla moltitudine, essa non ha altro diritto che quello di lasciarsi condurre e, gregge fedele, di seguire i suoi pastori» (51). Un altro esempio in questa direzione, che fa assumere al contenuto una sfumatura grottesca, è la citazione di una lettera del pro-nunzio in Belgio alla segreteria di Stato nel 1839, nella quale ci si lamentava: «Siamo disgraziatamente in un'epoca in cui tutti si credono chiamati all'apostolato» (52).

Lo studio dei testi del concilio Vaticano II è lo spartiacque nel percorso storico tracciato da Frosini, sebbene egli riconosca, con l'ecclesiologo francese Hervé Legrand, che il tema della sinodalità al Vaticano II era prematuro e indisponibile. Tale affermazione andrebbe probabilmente precisata. Se da un lato, infatti, sarebbe scorretto proiettare la nostra coscienza teologica attuale per trovarne a tutti i costi il "fondamento" conciliare, e se è vero che il concilio è preso dalla discussione sulla collegialità che totalizza il dibattito assembleare, dall'altro va anche osservato che i testi del Vaticano II sulla sinodalità sono numerosi e piuttosto espliciti. Non compare una trattazione della sinodalità in senso organico come questione teologica ed ecclesiologica, ma i padri non esitano a punteggiare i documenti finali di continui rimandi a questa precisa visione ecclesiologica. Se si cerca il lemma "sinodalità" o l'aggettivo "sinodale" si evidenzia indubbiamente un'insufficienza. Ma se si oltrepassa la dimensione puramente terminologica e si va oltre il lessico dei testi, non è difficile individuare alcuni precisi passaggi in cui il concilio auspica una Chiesa che assuma la sinodalità come stile. Lo riconosce Frosini quando afferma che «anche se non trattata e nemmeno ricordata direttamente, la sinodalità appartiene senza ombra di dubbio alla sostanza di fondo del pensiero del concilio Vaticano II» (59).

Il concetto di sinodalità interseca quello di corresponsabilità. «Un principio abbastanza sconcertante – scrive Frosini – per chi è abituato ai normali comportamenti in uso nella Chiesa di oggi proviene da una legge di Giusti-

niano del 531 e suona esattamente così: “Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet”: “Ciò che riguarda tutti, da tutti deve essere trattato e approvato”. Un principio di origine laica ma usato ripetutamente dai papi del XIII secolo» (69). La riflessione su questo assunto porta Frosini ad aprire tre nuclei problematici. Il primo è il rapporto tra magistero e *sensus fidei* del popolo di Dio di cui parla la *Lumen gentium* al numero 12. Il secondo è la questione dell'elezione dei vescovi, forse l'elemento per eccellenza che ha contraddetto la prassi sinodale a favore di una centralizzazione sempre più marcata ed avulsa dal corpo ecclesiale. La terza questione su cui si sofferma l'Autore è la composizione dei concili ecumenici e dei sinodi. Sebbene oggi la disciplina riguardante i sinodi provinciali e il concilio ecumenico preveda una natura esclusivamente episcopale e clericale, la storia dei concili antichi, almeno fino a Costanza, testimonia la presenza di laici e di persone a diversi livelli competenti su questioni ecclesiali. In questo senso, un esempio è rappresentato dall'attuale configurazione dei sinodi diocesani, che si sono moltiplicati nel postconcilio e che spesso hanno assunto un valore giuridico nelle delibere dell'assemblea dei partecipanti. In questo modo si è per così dire creata di fatto una novità giuridico-teologica (81).

Nella seconda parte del volume, l'Autore sviluppa una riflessione sistematica mostrando come la questione della sinodalità interessi tutti gli ambiti della vita e della disciplina della Chiesa, dal primato del romano pontefice alla dottrina della collegialità, passando per gli organismi di partecipazione, l'ecclesiologia della Chiesa locale, le questioni legate al tessuto parrocchiale, il rapporto tra il ministero ordinato e le possibilità dovute alla comunità nel suo complesso di autodeterminarsi. Ad una prima impressione, potrebbe sembrare che il dibattito sulla sinodalità conduca ad una sorta di rivendicazione e comporti la messa in discussione del ministero ordinato in quanto tale. Frosini, al contrario, precisa subito che il ministero ordinato è «parte costitutiva ed essenziale della Chiesa, proveniente dalla stessa volontà di Gesù» (94). È fuori discussione che il ministero «abbia come sua funzione specifica e insostituibile quella di salvaguardare la trasmissione fedele della parola di Dio» (94). Il problema, però, è quello di stabilire i limiti di questo potere, giacché non si dà alcuna autorità sulla terra che sia illimitata. Dunque la ricerca delle limitazioni allo spazio del ministero è il compito che garantisce l'equilibrio tra autorità e libertà nella Chiesa. Per questo, secondo Frosini, «l'applicazione del termine “democrazia” alla Chiesa non può dunque proseguire oltre, anche se tutto quello che riguarda lo stile e lo spirito democratico potrà avere una sua larga utilizzazione in tutte le sue strutture comunitarie e in tutti i suoi atteggiamenti» (96). L'autorità ha dunque un compito inalienabile, che è quello di garantire la fedele trasmissione della parola di Dio. Tuttavia, oltrepassare lo spazio garantito dalla rivelazione e dalla tradizione è un abuso. In altre parole, ad esclusione delle questioni specificamente dottrinali, che pure chiamano in causa un'ermeneutica della rivelazione che dovrebbe essere di tipo comunitario, in tutti gli altri casi

oggi assistiamo a delle vere e proprie invasioni di campo della gerarchia: «La gestione diretta della politica attiva, tolta così dalle mani dei naturali gestori, che sono i fedeli laici; l'intervento di peso nelle attività pastorali che chiamano direttamente in causa altre componenti della Chiesa: si pensi, per esempio, alla prese di posizione in campo educativo e familiare senza nemmeno una consultazione dei diretti interessati; la nomina dei vescovi fatta in maniera decisamente verticistica; lo stato di passività in cui viene mantenuto il popolo di Dio (il quale, peraltro, ha al suo attivo un atteggiamento di rassegnazione quasi generalizzato)» (97).

La diagnosi è chiara. Ma esiste una terapia? Qui l'Autore formula una tesi audace, ma pienamente condivisibile. I consigli pastorali, sia diocesani che parrocchiali, vivono un momento di scarsa vitalità dovuto prevalentemente alla loro natura consultiva e non deliberativa. Sebbene sul "consigliare" nella Chiesa si sia prodotta una letteratura immensa e teologicamente solida, il risultato concreto è che si assiste ad una dicotomia evidente: da una parte, la poesia della riflessione produce descrizioni idealizzate e di indirizzo puramente teorico, mentre la prosa della realtà concreta offre l'esperienza di assemblee formali, fredde, in cui molto spesso è stato tutto già deciso. Anche Frosini non sfugge all'eccesso ottimistico quando afferma che la Chiesa dovrebbe essere una sorta di super-democrazia e quando si appella ad una realtà ecclesiale di tipo misterico, nella quale anche la consultività è chiamata a riscoprire le sue risonanze migliori e le ragioni suggestive della comunicazione fraterna. Subito dopo, però, egli ritiene che «anche nell'attuale stato giuridico, almeno nelle questioni di normale e ordinaria amministrazione, si possa tranquillamente passare al voto deliberativo. I due modi di procedere potrebbero così alternarsi a seconda della substrata materia e in tal modo collaborare insieme alla migliore riuscita di un'operazione in cui la comunità celebra uno dei suoi momenti più significativi, in attesa di un ordinamento migliore che rimane nei nostri più forti desideri» (106). Detto altrimenti, l'Autore sostiene che il principio dell'"ultima parola" non possa essere esteso a tutte le questioni ecclesiali in modo indistinto. Un conto, infatti, sono gli interrogativi di tipo dottrinale su cui la rivelazione gioca un ruolo specifico ineludibile, un conto sono le questioni disciplinari e pratiche che sovente non chiamano in causa alcun principio teologico e sono piuttosto la derivazione di alcune prassi pastorali precise, storicamente contingenti. Riquilibrare la dignità dei consigli pastorali e quindi ristabilire un principio di sinodalità effettiva all'interno della Chiesa passa per il ripensamento anche in senso deliberativo di queste strutture.

La riflessione di Frosini non ha timore di infrangere un secolare tabù: «Pur non essendo sinonimi, sinodalità e democrazia sono fra loro profondamente collegate, perché la sinodalità per potersi sviluppare in pieno ha bisogno certamente di un'atmosfera culturale che o è formalmente democratica o le si avvicina molto» (155). L'Autore è conscio delle difficoltà esistenti nell'introdurre un termine desunto dalla vita civile, e che possiede

inevitabilmente delle accezioni tipiche degli indirizzi sociologici mediante i quali gli Stati hanno organizzato la propria strutturazione, rispetto ad un significato esclusivamente ecclesiologico. Possiamo parlare di democrazia nella Chiesa nel senso che la comunità dei credenti è inserita nel contesto del mondo democratico moderno. Dunque è necessaria una democratizzazione, la maggiore possibile, della sua compagine, senza tuttavia che venga inficiata la struttura teologica fondamentale che deriva dalla rivelazione. Si tratta, in fondo, del problema che aveva sollevato Congar in *Vera e falsa riforma nella Chiesa*. La sfida dei prossimi anni si gioca su questo equilibrio, ossia considerare le modifiche comportamentali e disciplinari che si ritengono opportune, e persino necessarie, senza che per questo venga snaturata la realtà di fondo della comunità credente. Per Frosini, «la Chiesa è sempre realtà incompiuta, popolo perennemente in cammino, organismo in via di continuo perfezionamento. E i segni dei tempi e le ispirazioni interiori, al fondo, hanno la stessa origine e la stessa provenienza nella persona e nell'opera dello Spirito Santo» (159).

ENRICO BRANCOZZI

SEVERINO DIANICH, *La chiesa cattolica verso la sua riforma*, Queriniana (GdT), Brescia 2014, pp. 168.

«Non ignoro che oggi i documenti non destano lo stesso interesse che in altre epoche, e sono rapidamente dimenticati. Ciononostante, sottolineo che ciò che intendo qui esprimere ha un significato programmatico e dalle conseguenze importanti. Spero che tutte le comunità facciano in modo di porre in atto i mezzi necessari per avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria, che non può lasciare le cose come stanno» (*Evangelii gaudium*, 25). Con queste parole, intrise di realismo, papa Francesco fa appello alla responsabilità e all'intelligenza creativa dei lettori per introdurre la lunga serie di riflessioni contenute nella sua prima esortazione apostolica. La pubblicazione dell'*Evangelii gaudium* è successiva al saggio di Severino Dianich e non vi è alcuna correlazione redazionale tra i due scritti. Tuttavia, lo studio del teologo toscano si presenta come una riflessione ad alta voce sui punti salienti che coinvolgono la riforma della Chiesa e sui quali Bergoglio ha aperto da alcuni mesi una riflessione ampia.

Il primo capitolo («I numeri e la fede») è una breve introduzione alle questioni che verranno sviluppate successivamente. Sebbene la Chiesa non possa essere ridotta puramente ad un fenomeno misurabile quantitativamente, quasi fosse un esperimento empirico in laboratorio, occorre tener presente i numeri che fotografano la diffusione del cristianesimo, e ancor più del cattolicesimo, nel mondo. Ciò è certamente un valido elemento per

ricollocare più opportunamente alcune delle questioni che, dal punto di vista eurocentrico, hanno proporzioni errate. Innanzitutto, i cattolici nel mondo sono il 17,5%. Questo vuol dire che l'82,5% dell'umanità non appartiene alla Chiesa cattolica e vive spesso in contesti di sottosviluppo, in cui ci si scontra con la fame, l'analfabetismo, un alto tasso di mortalità infantile. Solo il 23,5% dei cattolici vive in Europa e circa il 30% vive in paesi ricchi, compresi gli Stati Uniti e il Canada. Il restante 70% vive in America Latina, Asia, Africa e Oceania. Inoltre, in Africa la crescita numerica dei cattolici sta superando di due punti quella complessiva della popolazione (4,3% rispetto al 2,3%), mentre in Asia è maggiore quasi di un punto (2,0% contro l'1,2%). Il 12% della popolazione europea non appartiene ad alcuna confessione religiosa, percentuale che in Asia è del 76%. Negli ultimi anni, scrive Dianich, soprattutto dopo lo sfaldarsi delle grandi ideologie del Novecento, si è assistito ad un processo di crescita degli aderenti a varie aggregazioni cristiane indipendenti. Secondo Philip Jenkins, sarebbero 386 milioni i membri alle cosiddette "chiese" non denominazionali. Secondo Jenkins, il cristianesimo del futuro sarà profondamente influenzato da questo fenomeno (14). In effetti, non è difficile prevedere che la secolarizzazione, da un lato, la moltiplicazione di comunità cristiane indipendenti e radicali, dall'altro, modificheranno il volto del cristianesimo tradizionale, e quindi anche del cattolicesimo, fino a renderlo difficilmente riconoscibile rispetto a quello attuale. I dati richiamati, al di là delle previsioni più o meno fondate dei prossimi decenni, dovrebbero rendere presente un dato oggettivo di grande importanza: il cristianesimo è destinato ad essere una presenza minoritaria nella società. Tale semplice constatazione non dovrebbe però scoraggiare i credenti dalla missione. Al contrario, la Chiesa si trova nella condizione di annunciare il Risorto senza contare sulla previsione che tutto il mondo un giorno diventi cristiano: «Suo compito è e sarà, più semplicemente, quello di essere un segno e di offrirsi a tutti come uno strumento dell'amore di Dio per gli esseri umani, senza distinzioni, se non per una preferenza per i più umili e i più poveri» (19).

Il secondo capitolo è incentrato sull'urgenza missionaria della Chiesa. Per Dianich, l'evangelizzazione è l'*articulus stantis vel cadentis ecclesiae* (34). La sua riflessione muove da una considerazione immediata: se è urgente la riforma della curia romana di cui si sta occupando papa Francesco, «nessuno può ignorare che è al bisogno di un rinnovamento complessivo della chiesa, della sua struttura e della impostazione della sua azione nel mondo che deve ispirarsi qualsiasi progetto di riforma di questa o quella particolare istituzione ecclesiastica» (22). Il processo di evangelizzazione, osserva Dianich, si è arenato essenzialmente a causa di una precomprensione falsa. Si è pensato, cioè, che la diffusione del cristianesimo potesse avvenire in modo ideale attraverso meccanismi di tipo sociale e politico, ossia riproponendo in definitiva la *societas christiana*. Anche se nessun documento magisteriale recente oserebbe formulare i propri auspici in questi termini, tuttavia la mentalità sottesa all'impostazione ecclesiologica attuale è esattamente questa. Ne è

una spia la ormai celebre espressione di “nuova evangelizzazione”, impiegata per la prima volta da Giovanni Paolo II il 9 giugno 1979 in un’omelia tenuta nel santuario della Santa Croce in Polonia. L’ambiguità di questo lessico, al di là delle intenzioni positive del pontefice recentemente canonizzato, è dovuta al fatto che esso fa implicitamente avanzare l’idea che esista un’evangelizzazione “vecchia” e che ne esista una “nuova”. La missionarietà invece è il perenne movimento ecclesiale attraverso il quale si comunica l’esperienza della fede a coloro che ne sono estranei. L’evangelizzazione avviene «dentro una rete relazionale nella quale le persone dialogano, si confrontano, si influenzano a vicenda, con il possibile risultato che colui che non conosceva e non condivideva la fede in Cristo compia a un certo punto l’atto di fede, oppure che ne accolga alcuni valori» (25). Questo vuol dire che evangelizzazione “del costume”, “del lavoro”, “del tempo libero”, “della scuola” etc. appare come un modo per scavalcare il vero destinatario della trasmissione della fede, cioè le persone. Evangelizzare, infatti, è «un atto diretto a una persona, che viene interpellata nella sua singolarità, visto che la si interpellata nella sua libertà» (25). L’ostacolo che ha reso i cristiani meno abituati a diffondere la fede per via relazionale come qualsiasi altra esperienza umana è stata la loro condizione di appartenenti a paesi “ufficialmente” cristiani. Qui Dianich offre una breve ricognizione storica nella quale mostra come la diffusione del cristianesimo, da Teodosio in avanti, è avvenuta su base politica, cioè come una conseguenza della conversione in massa di intere popolazioni. Il ricordo delle comunità precostantiniane e del cristianesimo dei primi secoli si è perso nel giro di poche generazioni e di esso abbiamo una traccia esclusivamente nelle testimonianze degli scrittori cristiani antichi. La Chiesa ha ritenuto di doversi appoggiare al potere politico perché questo metodo le avrebbe garantito un alveo istituzionale all’interno del quale poter promuovere con più facilità e naturalezza il cristianesimo. La missionarietà è divenuta dunque, paradossalmente, per diversi secoli una dimensione non costitutiva della Chiesa. Missionari erano per lo più coloro che partivano da un “paese cristiano” per andare in un “paese non cristiano”, sul modello dei religiosi che si è imposto dopo il concilio di Trento. È curioso osservare che la curia romana abbia attribuito per anni la giurisdizione sui cosiddetti “paesi di missione” alla Congregazione per l’evangelizzazione dei popoli (*Propaganda Fide*), con la conseguenza che, quando si è avvertita la necessità di rilanciare la missione nei paesi occidentali, «si è creato un nuovo organismo, il Pontificio consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione. È che il costume cattolico resta ancorato al vecchio sistema che vedeva la trasmissione della fede, nella sua normalità, come un’operazione interna alla prosecuzione della tradizione religiosa dei popoli, quindi affidata all’automatismo del passaggio della fede di padre in figlio» (33).

Il terzo capitolo si occupa di ridefinire la missione e la natura della Chiesa a partire dalle intuizioni del concilio Vaticano II. Il concilio, riconosce Dianich, non ha tematizzato il problema dell’evangelizzazione nei paesi di

antica tradizione cristiana, né ha ritenuto di dover modificare la posizione classica della Chiesa a proposito delle missioni estere. Tuttavia, i padri operano un passaggio di prospettiva fondamentale che si articola su due affermazioni distinte. La prima è la presa di coscienza fondamentale del fatto che «la chiesa durante il suo pellegrinaggio sulla terra è per sua natura missionaria» (AG 2). Il compito della comunità credente è dunque quello di ripensare la relazione con il mondo in termini positivi e porsi al servizio del bene comune dell'umanità. La seconda è che «tutti i cristiani, dovunque vivano, sono tenuti a manifestare con l'esempio della loro vita e con la testimonianza della loro parola l'uomo nuovo, di cui sono stati rivestiti nel battesimo» (AG 11). L'evangelizzazione, dunque, non è un compito affidato a "tecnici", ma è uno specifico proprio di ogni credente, che è chiamato a testimoniare Cristo nel rapporto quotidiano con le persone che incontra, nella vita della società civile. Per Dianich, è questo lo snodo cruciale operato dal Vaticano II: ripensare cioè l'evangelizzazione non come un'opera straordinaria che si gioca sulle grandi iniziative pubbliche o sulle grandi proclamazioni di principio «destinate a determinare l'opinione pubblica e, di conseguenza, il dibattito politico in ordine agli sviluppi legislativi delle nazioni» (58). L'evangelizzazione è invece un evento relazionale tra persone, da cui deriva «la necessità di privilegiare, nell'esercizio della missione della chiesa, il personale sul collettivo, di dare valore alla coscienza di ciascuno nella sua singolarità e libertà, di riconoscere il primato delle persone sui problemi e la qualità dell'ordinamento sociale» (59).

A questo punto della sua analisi, l'A. inizia a chiedersi che cosa abbia ostacolato il nuovo corso inaugurato dal concilio. Se Giovanni XXIII aveva sognato per la Chiesa un «balzo innanzi», il postconcilio non ha registrato i medesimi slanci. Al contrario, l'irrigidimento su posizioni etiche ritenute non negoziabili ha reso difficile, e a tratti impossibile, il confronto con estrazioni culturali differenti: «Il problema che qui intendiamo considerare non è se, tutti insieme e presi uno per uno, i pronunciamenti che il magistero cattolico ha esternato, con i suoi *no*, sui problemi del divorzio, della fecondazione assistita, delle famiglie che si costituiscono senza matrimonio, dell'omosessualità, dell'aborto e dell'eutanasia, delle sperimentazioni sulle cellule embrionali ecc. siano giusti e la loro esternazione sia stata il compimento di un vero e proprio dovere dei pastori della chiesa. La coscienza tranquilla che ogni cattolico può sentire di avere a questo proposito e tutte le più ragionevoli argomentazioni adducibili per rendere ragione alle scelte fatte, non bastano a risolvere il problema degli effetti dirompenti che la vicenda ha prodotto nelle relazioni della chiesa con vasti settori della società contemporanea, la cui cura è indispensabile perché la proposta della fede possa trovare le vie aperte ed essere considerata attendibile anche da coloro – e sono moltissimi – che non condividono le prese di posizione della chiesa» (63).

Nel quarto capitolo, l'A. prende in considerazione alcuni aspetti dell'ordinamento ecclesiologico attuale che rappresentano un ostacolo alla riforma

della Chiesa. Di questo segmento fanno parte la concezione della laicità degli Stati moderni, il quadro giuridico normato dal diritto canonico e i soggetti che dovrebbero entrare in gioco nel processo missionario. All'interno di quest'ultimo ambito, Dianich affronta il ruolo delle donne nella Chiesa cattolica. Infine, si sofferma sulla questione centrale dell'ecclesiologia attuale, ossia la sinodalità, come anche su un generale ripensamento del ministero. Il concetto di fondo che Dianich porta avanti in questo tratto del suo saggio è il seguente: la Chiesa cattolica ha svolto una profonda riflessione su se stessa e sul mondo contemporaneo nel concilio Vaticano II. I padri presero atto di alcuni fenomeni che stavano incidendo sulla situazione ecclesiale e sociale e, con lungimiranza profetica, intuirono alcuni esiti di una parabola che a quell'epoca era solo embrionale. Di conseguenza, offrirono alla comunità dei credenti le direttrici su cui ripensare la propria presenza nel mondo. Quando le generazioni successive hanno ascoltato questo appello, la riforma ha assunto un determinato indirizzo e ha portato frutti osservabili da tutti. Viceversa, quando le resistenze agli impulsi del Vaticano II sono state frenanti o hanno inibito i processi di riforma che il concilio auspicava, si sono prodotte delle ingessature che non si è riusciti a superare. La recezione del Vaticano II è dunque più che mai il punto nevralgico su cui si gioca il modo di essere dei credenti nella Chiesa di oggi e di domani. «Quando si conversa – scrive Dianich – sulla situazione della chiesa nelle società secolarizzate, si ricava l'impressione che da molti fedeli cattolici, chierici e laici, non solo l'orientamento del concilio Vaticano II non sia stato integrato nel proprio quadro mentale, ma che l'avanzamento della modernità stessa, con il suo spirito di libertà e con le esigenze della laicità, non sia stato ancora digerito» (77).

Il quinto ed ultimo capitolo mette a tema la riforma della Chiesa da un punto di vista strutturale. La Santa Sede, le singole Chiese locali, come tutte le parrocchie, i monasteri, i conventi, le associazioni, le famiglie, fino ad ogni singolo cristiano debbono porsi la domanda se la Chiesa oggi appaia liberata dai fardelli e dai privilegi materiali e politici che le derivano dalla sua lunga storia. Se fino ad un passato recente la Chiesa ha giudicato l'espropriazione di beni o la cancellazione di privilegi come un torto o un sopruso subito dal potere civile laico e anticlericale, «ciò che in altri momenti poteri ostili fecero, oggi la chiesa ha bisogno di farlo da sé, per pura e semplice fedeltà al Vangelo» (149). Il cambiamento della Chiesa non può giocarsi esclusivamente sul piano personale, interiore e individuale, ma deve toccare la riforma delle strutture, dei ruoli, dei meccanismi profondi che ancora regolano un potere da difendere. Sebbene il cammino di conversione personale sia l'aspetto centrale di ogni riforma, che può essere pensata ragionevolmente solo come una conversione dello spirito, tuttavia ciò non esime i credenti da un compito di modifica delle strutture non conformi al Vangelo, che rendono difficilmente plausibile l'annuncio gioioso e liberante di Gesù Cristo.

Il saggio di Dianich accompagna il lettore verso un'interessante riflessione a trecentosessanta gradi sulle questioni aperte che interessano non solo gli studiosi di ecclesiologia, bensì ogni credente che abbia a cuore l'autenticità della comunità cristiana rispetto alla testimonianza e al messaggio del suo Signore.

ENRICO BRANCOZZI

BENEDETTA SELENE ZORZI, *Antropologia e teologia spirituale. Per una teologia dell'io*, (Universo Teologia Limina), San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

Il volume è ospite d'una collana nata per dare spazio a tematiche *limite*; in effetti, l'opera attraversa più volte ed in diverse direzioni il confine tra filosofia e teologia, fenomenologia e spiritualità, scienze umane e patrologia, speculazione e letteratura sapienziale. Direi, inoltre, che la frontiera che si valica non è solo epistemologica, ma anche temporale; ciascuno dei sei capitoli, infatti, intreccia riflessioni d'autori contemporanei con quelle dei teologi dei primi secoli; ciò permette di tessere un dialogo capace di dare consistenza storica ai primi e persistente attualità ai secondi. Sicuramente è un testo che bene esprime lo sforzo del *logos* di trovare quei fili rossi che *legano* autori lontani nel tempo, ma pienamente immersi nella stessa sostanza umana.

Un simile intento richiede un metodo adeguato che viene descritto, insieme ad altre questioni introduttive, nel primo capitolo; in esso si ricorda pure che la teologia spirituale non è antropologia teologica né teologia morale, bensì «l'evento della salvezza che si attua nelle persone, il mistero della comunione tra Dio e l'uomo» (p. 19).

Il sottotitolo del volume, *Per una teologia dell'io*, precisa l'argomento evocando un tema che si stacca decisamente da tanti altri che, mai come oggi, tendono a richiamare piuttosto questioni legate all'alterità, alla differenza e all'altrimenti che essere. Per tale motivo, dopo aver offerto una panoramica sulla cultura occidentale contemporanea (capitolo I), l'autrice sente il bisogno di chiarire il tema dell'interiorità come fondamento spirituale della vita (capitolo II): l'egotropismo non è egoismo né narcisismo, come potrebbe intendere una certa impostazione ascetica superficiale, ma «impeto vitale che spinge la creatura alla giusta cura e alla realizzazione di sé» (p. 43). Questo punto di partenza costringe, naturalmente, a rivedere la semantica del sacrificio, ma anche a ricordare che ogni "io" affonda le proprie radici in un'*altrui* maternità e paternità.

Il capitolo III, dedicato al desiderio della bellezza (*eros*), è particolarmente ricco e documentato; qui l'autrice fa tesoro di quanto approfondito in un'ampia e precedente sua pubblicazione. L'analisi, fine e compiuta, non

cede ad un ottimismo disincarnato e perciò non difetta dell'esame delle derive del desiderio; ma la conclusione è netta: «A livello ascetico-cristiano si pone il problema del discorso circa la liberazione *dal* desiderio – come vorrebbero molta ascetica nichilistica o forse la linea buddistica – oppure se non si debba invece con più coraggio parlare di liberazione *del* desiderio. Quest'ultima linea sembra aderire più da vicino alla prospettiva evangelica delle Beatitudini, ben interpretata dal *cor inquietum* agostiniano» (p. 103).

Seguono due capitoli riservati rispettivamente alle emozioni ed al piacere. Il riferimento allo stoicismo è d'obbligo, ma questo avviene con un originale confronto con la psicologia cognitivista. Le emozioni appaiono così come una straordinaria forza motivante portatrici in sé d'un'intenzionalità veritativa che attraversa non solo la profondità filosofica, ma anche quella teologica. In queste pagine, la rivisitazione della tradizione relativa ai vizi capitali si rinnova in fine analisi fenomenologica dei vissuti umani, capace di correggere una certa miopia diffusa che impedisce una matura consapevolezza di sé. La rilettura dei sensi spirituali, evitando la classica deriva dualistica, approda ad una felice integrazione tra corpo e spirito, ad una «glorificazione della pneumaticità dell'esperienza sensoriale che la persona umana può fare di Cristo Signore» (p. 152).

L'ultimo capitolo è dedicato ai "Fondamenti non razionali del pensiero". Nel ricercare "lo spirituale del razionale", l'autrice offre delle argute osservazioni su molti temi tra cui il dubbio e la fede, il relativismo e la verità. Le tesi, ben argomentate, non sono mai banali, seppure soffrono un po' d'esiguità di spazio ed eccessiva concentrazione; probabilmente dei motivi editoriali, immagino gli stessi che hanno impedito l'inclusione d'una bibliografia finale, hanno richiesto una sintesi che penalizza un po'.

La conclusione è dedicata a perimetrare l'esperienza mistica intesa «come dimensione con cui proprio il cristianesimo, con il suo specifico, valorizza le funzioni non razionali (non perché irrazionali) della conoscenza» (p. 188). A partire dal teologo benedettino Anselm Stolz della prima metà del '900, il discorso sulla mistica viene fondato non sulla teologia morale, ma sull'antropologia (cfr. p. 192); per questo ha senso parlare di "atti umani incoativi di preghiera" (p. 197) o di "preghiera antropologica" (p. 199). Ma ha anche senso parlare della preghiera di giubilo come d'una preghiera corporea in cui si «comprende qualcosa che il linguaggio terminologico non riesce ad esprimere, ma riesce a farlo il corpo intero nella sola voce» (p. 205). Questa impostazione pone, naturalmente, il problema dello specifico della preghiera cristiana; la questione, appena accennata, trova comunque la sua direzione di approfondimento: «scopo della preghiera cristiana è dunque quello di intonarsi con una preghiera che c'è da sempre, quella dello Spirito Santo, il quale traduce le nostre misere domande nella domanda del Regno» (p. 208).

Il volume invita la fede cristiana a riappropriarsi dell'io; essa sola, infatti, memore di amare Dio con tutte le proprie forze ed il prossimo come se

stessi, potrebbe essere capace di riproporre un pensiero della soggettività senza temere l'immanentismo (l'io senza l'altro), la violenza sacrificale (l'altro senza l'io) o l'idealismo (l'io senza corpo).

FRANCESCO GIACCHETTA

MARIA CATERINA JACOBELLI, *La povertà francescana e il capitalismo medievale negli scritti di Pietro di Giovanni Olivi*, (con una presentazione di PIERO BINI, *L'economia morale del medioevo e i "fallimenti" del pensiero economico contemporaneo*) Casa Editrice Miscellanea Francescana, Roma, 2014.

È con estremo piacere che mi accingo a recensire questo saggio di Maria Caterina Jacobelli, e per molti motivi. Prima di tutto per il gioia di leggere ancora uno scritto della studiosa romana che con il suo *Il risus paschalis e il fondamento teologico del piacere sessuale* (Queriniana, Brescia, 1990, quarta edizione 2004) aveva segnato le letture di noi giovani studenti di teologia di quegli anni, almeno le mie letture. Questo nuovo saggio è frutto di un ulteriore percorso di studi, quelli storico-economici, che la Jacobelli ha intrapreso in età matura e che testimonia ancora una volta, se ce ne fosse stato bisogno, della indomabile curiosità e della passione per la ricerca che ha segnato la vita della studiosa, un cammino nella "spiritualità della ricerca" che va presa ad esempio per tutte le generazioni successive.

Il secondo motivo è il rimettere in gioco il pensiero economico e teologico di Pietro di Giovanni Olivi. Non che lo studio della Jacobelli sia l'unico al quale si possa fare ricorso. Dopo la scoperta e relativa attribuzione dei trattati sulle vendite, sull'usura e sulla restituzione, frammentariamente e anonimamente conosciuti precedentemente, a Pietro di Giovanni Olivi negli anni cinquanta del ventesimo secolo, ad opera degli editori francescani di Quaracchi, si sono succeduti una serie di studi su quello che è stato chiamato il "paradosso francescano", cioè quel paradosso che vede l'ala più rigorista dei seguaci di Francesco d'Assisi alla fine del XIII secolo sull'uso povero dei beni (Pietro di Giovanni Olivi è stato uno dei *leader*, se così possiamo dire, dei cosiddetti "spirituali" francescani) essere anche quella che ha letto e interpretato la vita economica dei mercati bassomedievali in maniera più incisiva e moderna, giustificando profitti, impresa e prestiti ad interesse. Anche se questi studi, penso a quelli di Amleto Spicciani e, soprattutto, a quelli di Giacomo Todeschini, hanno riportato l'analisi economica dell'Olivi all'interno della spiritualità francescana e nel contesto economico del XIII secolo, resta comunque del lavoro da fare sia nello sciogliere ancora di più i nodi dell'apparente paradosso sia, soprattutto, nelle ricadute dell'etica economica francescana nel nostro contesto economico e teologico, segnati da una crisi che è prima di tutto di signi-

ficato e da una vita ecclesiale volta al rinnovamento proprio nel nome di Francesco.

Ricorda Piero Bini nella presentazione al volume che lo studio della Jacobelli nasce da una sfida che l'autrice pose allo stesso Bini (docente di storia del pensiero economico all'Università di Roma 3 e relatore della tesi di laurea magistrale in scienze politiche dell'autrice): dimostrare che la proprietà privata è un ostacolo alla giustizia sociale e alla convivenza civile. Non credo che il prof. Bini si sia convinto dalle argomentazioni della Jacobelli né che quest'ultima abbia poi davvero trovato in Olivi una confutazione economica della proprietà privata. Certo quello che ne è venuto fuori è un interessantissimo studio sul pensiero economico del frate provenzale letto con gli occhi della spiritualità francescana, cioè attraverso la povertà e il perseguimento del *vivere sine proprio*, l'unica ottica possibile per leggere adeguatamente gli scritti economici di Olivi. Le argomentazioni storiografiche e la sua ricostruzione del contesto culturale della fine del XIII secolo dell'autrice, infatti, e il pensiero economico di Olivi, convergono nell'ultimo capitolo, dedicato allo "spirito di Francesco e Pietro di Giovanni Olivi economista": «È lo spirito che conta davanti a Dio, non i giuridismi del tipo "questo si può, questo non si può". È l'usare di ogni realtà con gioia, senza possedere nulla, è l'assoluta libertà dalle cose che in questo modo vengono ancora più amate. [...] L'Olivi ha potuto e saputo analizzare, studiare, organizzare con acuta chiarezza tutta la realtà economica perché aveva spirito di povero, perché non desiderava né proprietà né possesso, perché alla scuola di Francesco si sentiva parte di un mondo in cui tutto, anche il denaro, era dono di Dio per cui rendere grazie e utilizzarlo senza considerarlo né un diritto né una proprietà personale» (p. 75).

Interessante, inoltre è vedere come l'autrice abbia svolto le sue argomentazioni a partire dall'analisi e dalla formazione della bolla *Exiit qui seminat* di Nicola III del 1279, una delle tante bolle che si sono succedute dopo la morte di Francesco per cercare di risolvere il problema della vita povera dei frati minori, sempre più difficile da vivere man mano che la comunità diventava sempre più grande. La Jacobelli ha ricostruito la formazione di questo documento, uno dei più vicini alle posizioni degli "spirituali", mostrando come alla sua stesura abbia contribuito, anche se non direttamente, anche il nostro Pietro di Giovanni Olivi, con una lettera indirizzata al pontefice nella quale fa un elogio della povertà. Il testo di questa lettera è stato ritrovato dall'autrice in una biblioteca romana e posto in copia in appendice al volume, con i caratteri gotici e in latino medievale. Peccato che non sia presente non solo la traduzione in italiano ma neanche una traslitterazione in caratteri moderni. Ho notato anche che l'autrice non ha consultato lo stimolante libro di Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita* (Neri Pozza, Vicenza, 2011) che forse non avrebbe cambiato le conclusioni della ricerca ma le avrebbe dato più spessore anche in considerazione delle analisi che Agamben fa all'*Exiit qui seminat*, alla povertà e alla proprietà in Pietro di Giovanni Olivi.

Interessante, poi, è il saggio introduttivo di Piero Bini che si lascia stimolare dalle riflessioni economiche di Olivi per riflettere sui “fallimenti” del pensiero economico contemporaneo. Giustamente Bini rifiuta la storiografia “continuista” che giudica e utilizza le idee del passato solo in funzione delle proprie teorie economiche. Bini dice esplicitamente che con la scienza economica moderna, da Adam Smith in poi, il cambio di paradigma è troppo forte per trovare elementi di continuità con il pensiero medievale. È soprattutto nell’atto economico che si vede la radicale differenza tra i due paradigmi teorici: in quello etico-francescano è testimoniare la “grazia”, cioè una motivazione teologica, che spinge i fedeli ad agire anche economicamente; per Smith, invece, è l’interesse egoistico a fondare l’atto economico. Conclude Bini dicendo che gli ormai evidenti fallimenti dell’economia capitalista contemporanea, del mercato e dello stato, dovrebbero portare a riconsiderare alcuni stimoli che vengono dall’etica francescana, come il riconoscimento del ruolo svolto da Terzo settore, e soprattutto alla valutazione positiva del ruolo economico dell’elemento morale.

Io non sono esattamente d’accordo con le considerazioni, complessivamente interessanti, di Piero Bini. Penso che la scienza economica moderna abbia più punti in comune con l’etica economica medievale di quanto creda Piero Bini e con lui, ovviamente, la stragrande maggioranza degli storici del pensiero economico contemporaneo. Alla luce degli studi di Enrique Dussell, di Franz J. Hinkelammert e di Robert H. Nelson, ai quali non posso che rimandare, nella scienza economica moderna permane un soggiacente e fondante elemento teologico. Non nel senso che le categorie economiche hanno radici storiche nella teologia cristiana e non possano non dirsi cristiane. No, la differenza non sta nel superamento del teologico attraverso la sua secolarizzazione scientifica (la tensione escatologica che si secolarizza in progresso e crescita) ma in un semplice “cambio di teologia” che nella scienza moderna è solamente occultata.

Una di queste permanenze teologiche implicite nel pensiero economico moderno è dato proprio da quello che Bini ha chiamato “atto economico”. Una prospettiva che evidenzia da una parte un confronto impossibile, e lo hai messo bene in evidenza lo stesso Bini, ma dall’altro anche una permanenza di categorie teologiche anche nell’organizzazione retorica moderna. In Adam Smith è addirittura macroscopico. È lui stesso a mettere in evidenza la soggiacente teologia provvidenziale che informa la sua teoria: l’atto economico degli artigiani di Kirkcaldy è sensato solo se inserito all’interno di una logica esterna provvidente di cui il mercato ne è semplicemente l’espressione storica. Fuori dal mercato le azioni economiche fondate semplicemente sull’interesse individuale sono atti senza senso. L’atto economico smithiano è un atto secondo sottoposto alla inevitabile influenza all’atto economico primo, preminente quindi, che è quello provvidente, divino, della “mano invisibile” del mercato. L’atto economico secondo del birraio o del macellaio non ha nessun potere di influenzare l’atto economico primo. E questo non

è solo frutto dell'influenza della teologia luterana, calvinista o protestante in genere. Anche nella Francia tendenzialmente cattolica (ma giansenista) troviamo Quesnay e i suoi amici fisiocratici che inseriscono l'atto economico all'interno dell'"ordine della natura": la natura in quanto ordinata (dal creatore, ovviamente) svolge l'atto economico primo, i contadini semplicemente studiano e assecondano (arrivano secondi) il suo ordine. Secondo la retorica medica di Quesnay, a differenza di Smith, l'atto secondo dell'operatore economico può essere fisiologico all'ordine della natura o patologico, cioè può entrare in collisione con l'atto economico primo. Ma comune a entrambi, Smith e Quesnay, è la contrarietà a quel concorrente della provvidenza divina che è il governo degli stati. L'avversione liberale e fisiocratica al controllo statale dell'economia non è un'avversione ad un generico governo capriccioso ma l'affermazione che l'unico governo legittimato a dare senso all'attività economica è quello divino, sia attraverso la mano invisibile del mercato che attraverso l'ordine della natura.

Queste riflessioni segnano la permanenza delle categorie teologiche nel pensiero economico moderno ma altresì la distanza dal pensiero teologico francescano. Per Olivi, e per i francescani del suo tempo, la "grazia", cioè quell'azione divina che sostiene la naturale inclinazione al bene delle creature (e della creazione) di Dio, ha bisogno di un'adesione convinta da parte degli uomini: nessuna grazia divina può obbligare gli uomini al bene, essa lo rende solo possibile. È un paradigma teologico dove gli attori economici devono prendere decisioni che influenzano il fine del loro operare, diversamente da quello fisiocratico o smithiano. In questo senso, secondo me, è molto più autonomo e meno eterodiretto l'atto economico oliviano di quello smithiano, contrariamente a quanto vuole una superficiale ricostruzione storiografica che vede nella scienza moderna un affrancamento dai precetti divini.

È proprio come conseguenza di queste riflessioni che mi convince poco pensare che il contributo che la teologia economica francescana può dare alla depressa scienza economica contemporanea sia in un pacchetto di principi etici o prassi moralmente giuste. All'interno del logica liberista e, *a fortiori*, neo-liberista è bene tutto ciò che scelgono gli operatori economici: perché mai dovrebbe esistere un criterio diverso? Anche nel paradigma che possiamo chiamare post-fisiocratico, cioè in quello che fa dell'atto economico giusto quello conforme alle possibilità tecnico-scientifiche (le famose "scelte su mezzi scarsi" di Lionel Robbins), inserire principi etici esterni sarebbe inserire principi arbitrari, dei fini innaturali, e soprattutto inefficienti nell'utilizzo delle risorse scarse. Allora credo che la vera eredità del pensiero economico francescano è prima di tutto ascrivibile alla presa di consapevolezza della natura storicamente relativa e permanentemente teologica della scienza economica moderna, che non è poco. Poi della necessità che un cambio di paradigma nella scienza economica contemporanea necessiti di chiarire prima di tutto il senso e il significato dell'agire economico che non può più

fondarsi sull'interesse individuale se questo è a discapito del sistema che lo regge e lo fa esistere. È Maria Caterina Jacobelli che al termine del suo saggio ci aiuta a pensare un "nuovo" criterio teologico nel quale inserire le moderne riflessioni economiche: «Se Francesco è così severo con i suoi frati per quanto riguarda il denaro, è perché sa quanto sia difficile – ma necessario – imparare ad aprire gli occhi al di sopra e oltre la banalità del mercato, del valore economico, del prezzo anche giusto, del valore intrinseco che talvolta può sembrare anche inesistente. [...] È un panorama immenso che si spalanca davanti ai nostri occhi. La grandezza di Francesco è in questo saper *guardare oltre*. Pietro di Giovanni Olivi ha saputo coglierlo e renderlo concreto in quel *usus pauper* che insegnò a Parigi, a S. Croce di Firenze, a Montpellier, a Narbona. Ma non è una "pia devozione" adatta a delle persone che hanno scelto una particolare vita di sacrificio: se vogliamo salvare il mondo e non lasciare ai nostri posteri un ammasso di rovine, dobbiamo fare nostro questo richiamo che mai come oggi si è fatto urgente» (pp. 76-77).

FRANCESCO SANDRONI



carifermo

cassa di risparmio di fermo s.p.a.

*La CARIFERMO
è al vostro servizio
dovunque*

