

## I NUOVI PARADIGMI SOCIO-CULTURALI E IL RUOLO DELLE UNIVERSITÀ GESUITE

Card. GIANFRANCO RAVASI

### UNA PREMESSA

Il vocabolo stesso *università* nella sua matrice filologica suppone il compito di abbracciare l'«universo» della conoscenza in cui siamo immersi cercando di ricondurre a «unità» una molteplicità immensa di saperi. Per questo l'università, con la varietà delle sue articolazioni in facoltà, dipartimenti, istituzioni, laboratori e così via, deve essere sempre attenta ad affacciarsi sia sulla grande eredità del passato sia sul presente storico col suo cambio di paradigmi culturali. Vorremmo, al riguardo, evocare dal punto di vista metodologico due voci diverse.

La prima è significativa proprio nel contesto di un orizzonte come quello delle università gesuite. Papa Francesco nel suo discorso alla Curia Romana del 22 dicembre 2016 proponeva «un antico adagio che illustra la dinamica degli Esercizi Spirituali del metodo ignaziano, ossia:

*deformata reformare,*  
*reformata conformare,*  
*conformata confirmare,*  
*confirmata transformare».*

È evidente in questo processo la necessità di un'evoluzione e di una solidità, di un dialogo col passato e di un confronto col presente, di una dialettica ma anche di una continuità, di una complessità mutevole e di un progetto unitario di base. È ciò che

un'altra voce, molto diversa da quella di papa Francesco, suggerisce basandosi sulla contemporaneità.

Era alle soglie della sua morte, nel 2011, quando Steve Jobs, l'acclamato fondatore di "Apple", faceva una dichiarazione che può essere assunta a suo testamento ideale: «La tecnologia da sola non basta. È il matrimonio tra la tecnologia e le arti liberali, tra la tecnologia e le discipline umanistiche a darci quel risultato che ci fa sorgere un canto nel cuore». Era in pratica la sintesi simbolica di un suo precedente intervento tenuto il 12 giugno 2005 all'università di Harvard, quando aveva esaltato la necessità del ritorno alla figura dell'«ingegnere» rinascimentale, cioè di colui che era in grado di *connecting the dots*, «unire i punti» e concludeva: «Non si possono unire i punti guardando avanti, si possono unire solo guardando indietro».

Fuor di metafora, per inoltrarci nel futuro e in una conoscenza sempre più acuta e profonda dell'essere e dell'esistere è indispensabile un ponte tra presente e passato, tra classicità e modernità, tra arti e scienze, tra storia e tecnica. Già il pensatore giudeo-alessandrino Filone nel I sec. d.C. definiva nel *De somniis* (II, 234) il sapiente come *methórios*, cioè colui che sta sul limitare del confine tra mondi diversi, «con lo sguardo rivolto contemporaneamente avanti e indietro», come suggerirà secoli dopo una figura alta della cultura occidentale, anticipatore dell'umanesimo, Francesco Petrarca (*simul ante retroque prospiciens*). È, dunque, necessario un connubio tra *humanities* e *science*, ed è suggestivo che l'acronimo ultimamente imperante *STEM* (Science – Technology – Engineering – Mathematics) sia stato allargato in *STEAM* con l'aggiunta della componente Arts.

## I

### CAMBI DI PARADIGMA

L'orizzonte da affrontare è così vasto e complesso da impedire la costruzione di una vera e propria mappa completa, come è attestato anche da un'immensa bibliografia che è in incessante evoluzione. Infatti il panorama socio-culturale, a differenza di

epoche passate, è molto mobile tant'è vero, ad esempio, che i cosiddetti *millennials* rivelano lineamenti differenti e inediti rispetto ai giovani nati nel decennio precedente. A questo corrisponde il frenetico evolversi dei fenomeni strutturali generali. Vorremmo, perciò, offrire solo alcune coordinate tra le tante possibili, presentandole solo come spunti per una riflessione più compiuta. Ovviamente le questioni sono comuni a tutta la società e non sono specifiche dei giovani: costoro, però, ne sono il segno più netto perché hanno in esse il loro ambito «genetico».

1. In questo primo capitolo di indole generale cerchiamo di individuare alcuni cambi di paradigma socio-culturali. Il primo riguarda lo stesso concetto di *cultura* che non ha più l'originaria accezione intellettuale illuministica di aristocrazia delle arti, scienze e pensiero, ma ha assunto caratteri antropologici trasversali a tutti i settori del pensare e agire umano, recuperando l'antica categoria di *paideia* e *humanitas*, i due termini che indicavano nella classicità la cultura (vocabolo allora ignoto se non per l'«agri-cultura»). Per questo il perimetro del concetto è molto ampio e coinvolge ad esempio, la cultura industriale, contadina, di massa, femminile, giovanile e così via. Essa si esprime, poi, oltre che nelle civiltà nazionali e continentali, anche in linguaggi comuni e universali, veri e propri nuovi «esperanto», come la musica, lo sport, la moda, i media.

Conseguenza evidente è nel fenomeno del *multiculturalismo*, che è però un concetto statico di pura e semplice coesistenza tra etnie e civiltà differenti: più significativo è quando diventa *interculturalità*, categoria più dinamica che suppone un'interazione forte con cui le identità entrano in dialogo, sia pure faticoso, tra loro. Questo incontro è favorito dall'urbanesimo sempre più dominante. Al dato positivo dell'osmosi tra le culture si associano alcuni corollari problematici tra loro antitetici. Da un lato, il sincretismo o il «politeismo dei valori» che incrina i canoni identitari e gli stessi codici etici personali; d'altro lato, la reazione dei fondamentalismi, dei nazionalismi, dei sovranismi, dei populismi, dei localismi (tant'è vero che ora si parla di «glocalizzazione» che sta minando l'ancora dominante globalizzazione).

2. L'erosione delle identità culturali, morali e spirituali e la stessa fragilità dei nuovi modelli etico-sociali e politici, la mutevolezza e l'accelerazione dei fenomeni, la

loro fluidità quasi aeriforme (codificata ormai nella simbologia della «liquidità» prospettata da Baumann) incidono evidentemente anche sull'*antropologia*, in particolare giovanile. Il tema è ovviamente complesso e ammette molteplici analisi ed esiti. Indichiamo solo il fenomeno dell'io frammentato, legato al primato delle emozioni, a ciò che è più immediato e gratificante, all'accumulo lineare di cose più che all'approfondimento dei significati. La società, infatti, cerca di soddisfare tutti i bisogni ma spegne i grandi desideri ed elude i progetti a più largo respiro, creando così uno stato di frustrazione e soprattutto la sfiducia in un futuro. La vita personale è sazia di consumi eppur vuota, stinta e talora persino spiritualmente estinta. Fiorisce, così, il narcisismo, ossia l'autoreferenzialità che ha vari emblemi simbolici come il «selfie», la cuffia auricolare, o anche il «branco» omologato, la discoteca o l'esteriorità corporea. Ma si ha anche la deriva antitetica del rigetto radicale espresso attraverso la protesta fine a se stessa o il «bullismo» brutale o la violenza verbale e iconica sulle bacheche *social* oppure l'indifferenza generalizzata con la caduta nelle tossicodipendenze o con gli stessi suicidi in giovane età.

3. Si configura, quindi, un nuovo fenotipo di *società*. Per tentare un'esemplificazione significativa – rimandando per il resto alla sterminata documentazione sociologica elaborata in modo continuo – proponiamo una sintesi attraverso una battuta del filosofo Paul Ricoeur: «Viviamo in un'epoca in cui alla bulimia dei mezzi corrisponde l'atrofia dei fini». Domina, infatti, il primato dello strumento rispetto al significato, soprattutto se ultimo e globale. Pensiamo alla prevalenza della tecnica (la cosiddetta «tecnocrazia») sulla scienza; oppure al dominio della finanza sull'economia; all'aumento di capitale più che all'investimento produttivo e lavorativo; all'eccesso di specializzazione e all'assenza di sintesi, in tutti i campi del sapere, compresa la teologia; alla mera gestione dello Stato rispetto alla vera progettualità politica; alla strumentazione virtuale della comunicazione che sostituisce l'incontro personale; alla riduzione dei rapporti alla mera sessualità che emargina e alla fine elide l'eros e l'amore; all'eccesso religioso devozionale che intisichisce anziché alimentare la fede autentica e così via.

4. Un altro esempio «sociale» (ma nel senso di *social*) che anticipa il discorso più specifico, che svolgeremo successivamente, è quello espresso da un asserto da tempo formalizzato: «Non ci sono fatti, ma solo interpretazioni», asserto che coinvolge un tema fondamentale come quello di *verità* (e anche di «natura umana»). Il filosofo Maurizio Ferraris, studiandone gli esiti sociali nel saggio *Postverità e altri enigmi* (Mulino 2017), commentava: «Frase potente e promettente questa sul primato dell'interpretazione, perché offre in premio la più bella delle illusioni: quella di avere sempre ragione, indipendentemente da qualunque smentita». Si pensi al fatto che ora i politici più potenti impugnano senza esitazione le loro interpretazioni e postverità come strumenti di governo, le fanno proliferare così da renderle apparentemente «vere». Ferraris concludeva: «Che cosa potrà mai essere un mondo o anche semplicemente una democrazia in cui si accetti la regola che non ci sono fatti ma solo interpretazioni?». Soprattutto quando queste *fake news* sono frutto di una manovra ingannatrice ramificata lungo le arterie virtuali della rete informatica?

5. Infine affrontiamo solo con un'evocazione la *questione religiosa*. La «secolarità» è un valore tipico del cristianesimo sulla base dell'assioma evangelico «Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio», ma anche della stessa Incarnazione che non cancella la *sarx* per una gnosi spiritualistica. Proprio per questo ogni teocrazia o ierocrazia non è cristiana, come non lo è il fondamentalismo sacrale, nonostante le ricorrenti tentazioni in tal senso. C'è, però, anche un «secolarismo» o «secolarizzazione», fenomeno ampiamente studiato (si veda, ad esempio, l'imponente e famoso saggio *L'età secolare* di Charles Taylor, del 2007) che si oppone nettamente a una coesistenza e convivenza con la religione. E questo avviene attraverso vari percorsi: ne facciamo emergere due più sottili (la persecuzione esplicita è, certo, più evidente ma è presente in ambiti circoscritti).

Il primo è il cosiddetto «apateismo», cioè l'apatia religiosa e l'indifferenza morale per le quali che Dio esista o meno è del tutto irrilevante, così come nebbiose, intercambiabili e soggettive sono le categorie etiche. È ciò che è ben descritto da papa Francesco nell'*Evangelii gaudium*: «Il primo posto è occupato da ciò che è esteriore,

immediato, visibile, veloce, superficiale, provvisorio. Il reale cede posto all'apparenza... Si ha l'invasione di tendenze appartenenti ad altre culture, economicamente sviluppate ma eticamente indebolite» (n. 62). Il pontefice introduce anche il secondo percorso connettendolo al precedente: «Esso tende a ridurre la fede e la Chiesa all'ambito privato e intimo; con la negazione di ogni trascendenza ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo, dando luogo a un disorientamento generalizzato» (n. 64).

Sottolineiamo la prima frase della dichiarazione papale: in pratica si avalla la concezione secondo cui la religiosità è solo una spiritualità interiore e personale, è un'esperienza da relegare tra le volute degli incensi e il brillare dei ceri nello spazio sacro dei tempi, separata dal pulsare della piazza. Questi due aspetti del «nuovo ateismo» non escludono, certo, la presenza di un ateismo più conservatore ancora vincolato all'attacco critico e fin sarcastico (alla Hitchens, Dawkins, Onfray, Odifreddi e così via), oppure la figura dei cosiddetti *nones*, che cancellano ogni religiosità, affidandosi però paradossalmente a rituali pagani...

6. Sono solo alcuni spunti di analisi riguardo a fenomeni che diventano altrettante sfide pastorali e che si allargano a temi ulteriori rilevanti come i citati concetti di «natura umana» e di «verità», con la relativa questione del *gender*, o come i problemi sollevati dall'ecologia e dalla sostenibilità (si veda la *Laudato si'*), nei cui confronti i giovani sono particolarmente sensibili, o l'incidenza dell'economia appiattita sulla finanza che crea l'accumulo enorme di capitali ma anche la loro fragilità «virtuale», generando crisi sociali gravi e, in connessione, la piaga della disoccupazione o della sotto-occupazione mal retribuita. Pensiamo anche a temi più specifici come il nesso tra estetica e cultura, in particolare il rilievo dei nuovi linguaggi musicali per i giovani e, a più largo raggio, il legame tra arte e fede e così via.

Importante, però, è ribadire che l'attenzione ai cambi di paradigma socio-culturali non dev'essere mai né un atto di mera esecrazione, né la tentazione di ritirarsi in oasi sacrali, risalendo nostalgicamente a un passato mitizzato. Il mondo in cui ora viviamo è ricco di fermenti e di sfide rivolte alla fede, ma è anche dotato di grandi

risorse umane e spirituali delle quali i giovani sono spesso portatori: basti solo citare la solidarietà vissuta, il volontariato, l'universalismo, l'anelito di libertà, la vittoria su molte malattie, il progresso straordinario della scienza, l'autenticità testimoniale richiesta dai giovani alle religioni e alla politica e così via. Ma questo è un altro capitolo molto importante da scrivere in parallelo a quello finora abbozzato e che esula dall'approccio limitato che abbiamo scelto.

Cercheremo ora di restringere l'orizzonte così vasto e variegato finora evocato, introducendo due itinerari che possiamo considerare capitali nella contemporaneità, quelli della scienza e della comunicazione. Sono le strade che soprattutto i giovani percorrono con entusiasmo, convinti che qui si annidano le risposte più fondate a tante loro attese. Effettivamente si tratta di vie affascinanti, anche se tuttora agli esordi, capaci di creare vere e proprie rivoluzioni. Considerata la complessità di questi due percorsi e l'incidenza positiva e negativa che essi hanno sulla società e sulla stessa antropologia, offriamo una lettura un po' più distesa, anche se chiaramente incompleta.

## II

### SCIENZA E ANTROPOLOGIA

#### La genetica e il DNA

Entriamo, dunque, in un altro territorio sconfinato e dai contorni ininterrottamente in evoluzione, ove gli interrogativi si moltiplicano a grappolo. È l'orizzonte della scienza contemporanea che lancia nuove sfide all'antropologia, ridisegna i contorni e approfondisce i segreti fenomenici della natura umana e soprattutto si presenta spesso agli occhi dei giovani come capace di offrire le uniche risposte solide e di aprire un futuro mirabile. Evocheremo tre ambiti fondamentali: la genetica col DNA, le scienze neuro-cognitive, l'intelligenza artificiale. Innanzitutto la scoperta del DNA e della sua flessibilità e persino della sua modificabilità ha registrato esiti differenti: da un lato, si è sviluppata la ricerca volta a eliminare le patologie; d'altro lato, però, si è ipotizzato l'uso dell'ingegneria genetica per migliorare e mutare il fenotipo antropologico prospettando un futuro con il genoma umano radicalmente

modificato. È in quest'ulteriore prospettiva che si apre l'ancora confuso panorama del trans- e post-umanesimo.

Questa manipolazione del DNA genera un delta ramificato di interrogazioni di varia indole, per ora solo futurologiche, a partire da quella di base sulla stessa specie umana: questi nuovi fenotipi antropologici saranno ancora classificabili nel genere *homo sapiens sapiens*? Quale impatto socio-culturale avrà la disuguaglianza tra individui potenziati attraverso la modificazione genetica rispetto agli esseri umani «normali»? Si dovrà elaborare una specifica identità sociale ed etica per questi «nuovi» individui? Ma le questioni si fanno roventi a livello teologico: questi interventi nel cuore della vita umana sono compatibili e, quindi, giustificabili con la visione biblica dell'uomo come luogotenente o viceré o «immagine» del Creatore, oppure sono da classificare nel peccato capitale-originale del voler essere «come Dio», nell'atto dell'*hybris* adamica, giudicata nel c. 3 della Genesi?

### **Le scienze neuro-cognitive**

Un ulteriore ambito ove la ricerca si sta inoltrando in modo deciso è quello delle neuroscienze. Per la tradizione platonico-cristiana mente/anima e cervello appartengono a piani diversi, l'uno metafisico, l'altro biochimico. La concezione aristotelico-cristiana, pur riconoscendo la sostanziale autonomia della mente dalla materia cerebrale, ammette che quest'ultima è una condizione strumentale per l'esercizio delle attività mentali e spirituali. Un modello di natura più «fisicalista» e diffuso nell'orizzonte contemporaneo non esita invece, anche sulla base della teoria evuzionista, a ridurre la mente e l'anima radicalmente a un dato neuronale, per altro già in sé impressionante: il nostro cervello che pesa solo 120-180 grammi contiene una galassia di un centinaio di miliardi di neuroni, tanti quante sono le stelle della Via Lattea. Essi comunicano tra loro attraverso un sistema di connessioni dette «sinapsi», calcolate nell'ordine di un milione di miliardi, con una potenzialità di combinazione interattiva dell'ordine di  $100^{300}$  (cento alla trecentesima potenza)! È, quindi, comprensibile la tentazione di esaurire ogni atto cognitivo a questo livello.



Noi, di fronte a questa complessità, ci accontentiamo di sottolineare che è di scena anche qui l'identità umana che certamente ha nel cervello-mente (comunque si intenda la connessione) uno snodo fondamentale per cui, se si influisce strutturalmente su questa realtà, si va nella linea di ridefinire l'essere umano. La sequenza dei problemi filosofico-teologico-etici si allunga, allora, a dismisura: come collocare in un simile approccio la volontà, la coscienza, la libertà, la responsabilità, la decisione, la calibratura tra gli impulsi esterni e quelli intrinseci, l'interpretazione delle informazioni acquisite e soprattutto l'origine del pensiero, della simbolicità, della religione, dell'arte, in ultima analisi l'«io»?

### L'intelligenza artificiale

Questa prospettiva ci conduce, senza soluzione di continuità, a un terzo orizzonte altrettanto impressionante e delicato, quello delle «macchine pensanti», cioè dell'intelligenza artificiale. Allo stato attuale la cosiddetta robotica sta generando macchine sempre più autonome. È indubbia la ricaduta positiva nel campo della medicina, dell'attività produttiva, delle funzioni gestionali e amministrative. Ma, proprio in quest'ultimo settore, sorgono quesiti sul futuro del lavoro che è concepito nella visione classica e biblica come una componente dell'ominizzazione stessa (il «coltivare e custodire» e il «dare il nome» agli esseri viventi e non). La possibilità di squilibri sociali non può essere ottimisticamente esclusa, soprattutto se si configura una classe privilegiata di ideatori, programmatori e proprietari di simili macchine.

Gli interrogativi si fanno forse più urgenti sul versante antropologico, dato che già oggi alcune macchine hanno una notevole capacità di «appropriarsi» della parola, creando così in modo autonomo informazione. C'è, poi, ancor più rilevante il versante etico. Quali valori morali possono essere programmati negli algoritmi che conducono la macchina pensante a processi decisionali di fronte a scenari che le si presentano davanti e nei cui confronti deve operare una decisione capace di influire sulla vita di creature umane?

Le inquietudini riguardano in particolare la cosiddetta «intelligenza artificiale forte» (*artificial general intelligence* o *Strong AI*) i cui sistemi sono programmati per

un'autonomia della macchina fino al punto di migliorare e ricreare in proprio la gamma delle sue prestazioni, così da raggiungere una certa «autocoscienza». È ciò che hanno liberamente descritto gli autori di romanzi o film di fantascienza, ma che ora è in via di sperimentazione e che ha sollecitato le reazioni nette e allarmate anche di alcuni scienziati come Stephen Hawking, recentemente scomparso, che ha affermato: «Lo sviluppo di una piena intelligenza artificiale potrebbe significare la fine della razza umana... L'intelligenza artificiale andrà per conto suo e si ridefinirà a un ritmo sempre crescente. Gli esseri umani, limitati da un'evoluzione biologica lenta, non potrebbero competere e sarebbero superati».

Altri sono, al riguardo, più ottimisti di fronte a questo sviluppo perché essi si affacciano con fiducia sul futuro che sarà segnato sempre dal primato della creatura umana. Sta di fatto che, come accade per la genetica e le neuroscienze, così anche le nuove tecnologie potrebbero trasformare le capacità fisiche e intellettuali degli esseri umani per superarne i limiti. Qualcosa del genere si intravede nella fusione con gli organismi umani di elementi tecnologici, come l'impianto di *chips* per rafforzare la memoria e l'intelligenza del soggetto o potenziare le capacità di certi organi, come l'occhio (il *cyborg*). Più problematico il *download* del cervello umano su un sistema digitale oppure il trasferimento di un sistema digitale nel cervello così da eliminarne i limiti... In realtà, è spontaneo reagire con qualche apprensione di fronte a queste fughe in avanti, soprattutto quando si hanno le prime avvisaglie di derive incontrollabili, come nel caso sorprendente dei due robot di Facebook, denominati «umanamente» Alice e Bob, nella sede di Memlo Park in California, che nel 2017 hanno aperto tra loro una «conversazione» in una lingua incomprensibile agli sperimentatori.

Concludendo, finora è sembrato stabile il discrimine tra macchina con intelligenza artificiale e persona umana (anche se, a livello europeo, si cerca paradossalmente di introdurre il soggetto «personalità elettronica!»), secondo l'asserto del filosofo statunitense del linguaggio John Searle per il quale i computer posseggono la sintassi ma non la semantica, in pratica non sanno quello che fanno. Ma le prospettive della citata «intelligenza artificiale forte», che è convinta di poter varcare questa linea di demarcazione con l'avvento di macchine non solo pensanti ma

autocoscienti, rimescola le carte e richiede nuove attenzioni e interrogazioni, ma anche qualche demitizzazione.

### III L'INFOSFERA

#### Dal sociale al *social*

Il secondo itinerario che la cultura e la società contemporanea hanno imboccato è talmente rilevante nei suoi esiti da aver già creato secondo alcuni un nuovo fenotipo antropologico che preluderebbe a qualche tratto «postumano». Ci riferiamo alla questione della comunicazione di massa. La semplice caduta di una vocale ha profondamente mutato il nostro orizzonte. Da un lato, infatti, c'era il tradizionale *sociale*, costituito da una rete calda di relazioni reali e dirette, ove bene e male, vero e falso, giusto e ingiusto, amore e odio e così via, conservavano una loro identità e una dialettica consequenziale. D'altro lato, si ha ora il *social* che è, invece, una rete fredda di relazioni virtuali, ove la realtà evapora, le categorie si miscelano, creando una palude informatico-narrativa piuttosto amorfa dalla quale emergono soprattutto gli eccessi, i sussulti, le esplosioni, le bolle maggiori. Eppure esso rimane uno strumento fondamentale di interconnessione relazionale.

In tale prospettiva le fisionomie umane si alterano e muta la realtà stessa della «persona». Quest'ultimo termine nella concezione filosofica tradizionale rimandava a un'identità precisa, concreta, configurata, nominata. Ora lo stesso termine paradossalmente ritorna al significato originario latino di «maschera»: si pensi al ricorso al «nick-name» dal taglio fantasmatico o alle narrazioni presenti in Facebook che offrono «facce» spesso artificiose e artificiali. Ha colto con acutezza questo fenomeno uno dei migliori filosofi «digitali» contemporanei, Luciano Floridi dell'università di Oxford con la sua opera *Quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo* (Cortina, Milano 2017). Dopo le precedenti grandi svolte della storia e della scienza moderna, ossia le tre rivoluzioni antropologiche, la copernicana,

la darwiniana e la psicanalitica, entra in scena una rivoluzione informatica che riesce a mutare le coordinate globali della stessa democrazia, oltre che della cultura.

L'analisi sull'attuale infosfera è ormai condotta da un'impressionante massa di saggi e di interventi. Anche in questo caso ci accontentiamo di offrire solo di qualche spunto di base. È ormai scontato il rimando ai primi passi di tale analisi condotte da Marshall McLuhan con le sue primordiali considerazioni sul contrappunto tra contenuto e comunicazione con l'assioma ormai abusato fino allo stereotipo secondo il quale anche «il mezzo è messaggio» per cui, come lo studioso canadese ironizzava in uno dei saggi della *Sposa meccanica* (1951), «i modelli di eloquenza non sono più oggi i classici ma le agenzie pubblicitarie». Esse riescono a plasmare talmente il messaggio che «la moderna Cappuccetto Rosso non avrebbe nulla in contrario a lasciarsi oggi mangiare dal lupo».

Ma si è andati ben oltre. Infatti il segno più rilevante del mutamento in corso riguardo agli equilibri tra contenuto e comunicazione – mutamento che il sociologo americano John Perry Barlow anni fa ha comparato alla scoperta del fuoco nella storia della civiltà – è nel fatto che ora la comunicazione non è più un *medium* simile a una protesi che aumenta la funzionalità dei nostri sensi permettendoci di vedere o di sentire più lontano, ma è divenuto un *ambiente* totale, globale, collettivo, un'atmosfera che non si può non respirare, neanche da parte di chi si illude di sottrarvisi, appunto un'infosfera.

Si delinea, così, nell'odierna comunicazione non più un'«estensione di noi stessi», come intendeva McLuhan (*The Extension of Man* era il sottotitolo del suo saggio *Understanding Media* del 1964) ma il trapasso a una nuova «condizione umana», a un inedito modello antropologico i cui tratti sono comandati da questa realtà onnicomprensiva della quale Internet ne è il vessillo imperante. Anche Galileo col telescopio credeva solo di «estendere» le capacità visive, ma alla fine creò una rivoluzione non solo cosmologica ma anche epistemologica e antropologica per la quale l'uomo non era più il centro dell'universo (la «rivoluzione copernicana»). Siamo, quindi, immersi in un «creato» differente rispetto al «creato» primordiale.

In esso ci sono già molti nuovi cittadini a titolo pieno, quelli che a partire dal 2001 con Mark Prensky sono chiamati *digital natives*, rispetto a quelli delle precedenti generazioni che al massimo possono aspirare ad essere «migranti digitali», incapaci – come accade appunto agli immigrati – di perdere l'antico accento. Immersi in questo nuovo «ambiente» generale e globale, rimane comunque sempre più difficile e insensato adottare il rigetto apocalittico. Tuttavia bisogna essere sensibili e criticamente sorvegliati così da non diventare «info-obesi», cioè integrati totali, per usare l'ormai famosa antitesi del testo *Apocalittici ed integrati* di Umberto Eco (1964).

### Alcuni vizi della comunicazione informatica

Non si deve, dunque, piombare nell'isolazionismo impossibile o nella critica radicale alla Popper che negli anni Settanta del secolo scorso aveva aperto una contestazione stentorea nei confronti della nuova comunicazione ai suoi tempi a prevalenza televisiva, capace a suo avviso solo di addormentare lo spirito critico, di trasformare la democrazia in telecrazia, di pervertire il senso etico, estetico e veritativo. Tuttavia emergono certamente alcuni vizi comunicativi che esigono cautela e giudizi critici, soprattutto tenendo conto del fatto che l'infosfera è ormai quasi totalizzante. Sono, infatti, in crisi profonda i metodi tradizionali di comunicazione e le relative agenzie come la Chiesa, lo Stato, la scuola, la stampa. Cerchiamo, dunque, di presentare alcune riserve che sono suscitate da questo nuovo orizzonte generale.

A livello puramente linguistico emerge subito un fenomeno problematico di base: simili ai cittadini della Babele biblica, rischiamo di non comprenderci e di essere inabili al dialogo, divenuti vittime di una comunicazione malata, eccessiva quantitativamente e qualitativamente, spesso ferita dalla violenza, approssimativa e aggrappata a stereotipi, all'eccesso e alla volgarità e persino alla falsificazione. Abbiamo bisogno, perciò, di una campagna di *ecologia linguistica*: il «comunicare» autentico, come indica la matrice latina, è un mettere a disposizione dell'altro (*cum*) un *munus*, cioè un «dono», una «missione». È, quindi, una condivisione di valori, di confidenze, di contenuti, di emozione.

Un'ulteriore riserva da segnalare riguarda un altro fenomeno informatico a prima vista positivo, ossia la *moltiplicazione* esponenziale *dei dati* offerti. Essa, infatti, può indurre a un relativismo agnostico, a un'anarchia intellettuale e morale, a una flessione della capacità del vaglio selettivo critico. Risultano sconvolte le gerarchie dei valori, si disperdono le costellazioni delle verità ridotte a un giuoco di opinioni variabili nell'immenso paniere delle informazioni. Si attua in modo inatteso quel principio che il filosofo Thomas Hobbes aveva formulato nel suo celebre *Leviathan* (1651): «Auctoritas non veritas facit legem», è l'autorità potente e dominante che determina le idee, il pensiero, le scelte, il comportamento, e non la verità in sé, oggettiva. La nuova autorità è appunto l'opinione pubblica prevalente, che ottiene più spazio e ha più efficacia all'interno di quella massa enorme di dati offerti dalla comunicazione informatica e che, così, crea le «verità». Emblematica della deriva a cui si può essere condotti e che abbiamo già evocato è il trionfo delle *fake news*, la fandonia che «incistita», insistita e proliferata in Internet si rigenera come verità pseudo-oggettiva.

Un'altra nota critica punta alla degenerazione sottesa a una componente di per sé positiva. Sotto l'apparente «democratizzazione» della comunicazione, sotto la *deregulation* imposta dalla globalizzazione informatica, che sembrerebbe essere principio di pluralismo, sotto la stessa molteplicità contenutistica precedentemente segnalata, si cela in realtà una sottile operazione di *omologazione* e di *controllo*. Non per nulla le gestioni delle reti sono sempre più affidate alle mani di magnati o di «mega-corporations» o di centri di potere che riescono abilmente e sapientemente a orientare, a sagomare, a plasmare a proprio uso (e ad uso del loro mercato e dei loro interessi) contenuti e dati creando, quindi, nuovi modelli di comportamento e di pensiero. Esemplari sono i recenti casi legati all'uso strumentale sociopolitico dei dati Facebook o all'irruzione informatica esterna nelle vicende elettorali di una nazione.

Si assiste, così, a quella che è stata chiamata un po' rudemente «una lobotomia sociale» che asporta alcuni valori consolidati per sostituirne altri spesso artificiosi e alternativi. Curiosamente già lo storico francese Alexis de Tocqueville nella sua opera *La democrazia in America* (1835-1840) aveva previsto per il futuro della società americana

un sistema nel quale «il cittadino esce un momento dalla dipendenza per eleggere il padrone e subito vi rientra». Profilo che, per certi versi, s'adatta all'attuale società informatica e alle sindromi di dipendenza che essa riesce a creare.

Un'ultima osservazione critica riguarda l'accelerazione e la moltiplicazione dei contatti ma anche la loro riduzione alla *virtualità*. Come prima si accennava, si piomba in una comunicazione «fredda» e solitaria che esplode in forme di esasperazione e di perversione. Si ha, da un lato, l'intimità svenduta della «chat line» o di Facebook oppure, per stare nell'ambito televisivo, quella dei programmi cosiddetti di *reality* del genere *Il grande fratello*; si ha la violazione della coscienza soggettiva, dell'interiorità, della sfera personale. D'altro lato, si ottiene come risultato una più accentuata solitudine, un'incomprensione di fondo, una serie di equivoci, una fragilità nella propria identità, una perdita di dignità. È stato osservato dal citato Barlow che non appena i computer si sono moltiplicati e le antenne paraboliche sono fiorite sui tetti delle case, la gente si è chiusa nelle case e ha abbassato le serrande. Paradossalmente, l'effetto dello spostarsi verso la realtà virtuale e verso mondi mediatici è stato quello della separazione gli uni dagli altri e della morte del dialogo vivo e diretto nel «villaggio».

### **Il realismo della critica e l'ottimismo dell'impegno**

Di fronte a questo orizzonte così problematico, forte può essere la tentazione dello scoraggiamento e dell'atteggiamento rassegnato o dimissionario, nella convinzione dell'inarrestabilità di un simile processo destinato a creare un nuovo standard umano. Non è, certo, cristiano l'atteggiamento disincarnato di chi si rinchiude nel suo piccolo mondo antico, accontentandosi di seguire le regole del passato, deprecando le degenerazioni dell'era presente. Per i giovani, poi, questo è per eccellenza il loro mondo in cui sono nati e si trovano a loro agio.

Il filosofo e sociologo francese Edgar Morin – pur osservando che i nuovi mezzi sorti per distinguere la realtà dalla manipolazione e la verità dalla menzogna, come la fotografia, il cinema e la televisione, sono stati usati in molti casi proprio per favorire l'illusione, la manipolazione e la menzogna – ha dimostrato con molti altri studiosi di

questi fenomeni come la nuova comunicazione possa, in ultima analisi, generare una realtà più ricca e complessa e persino più feconda anche umanamente. È ciò che spesso sperimentiamo anche a livello ecclesiale nell'annuncio e nell'impegno pastorale attraverso i nuovi «media».

Il realismo della conoscenza e della critica non giustifica, allora, il pessimismo dell'impegno. E questo vale maggiormente per il credente e per il pastore. Le sfide sono forti, rischiose e pericolose ma proprio per questo esigono fiducia e coraggio, nella consapevolezza che il cuore della fede è nella Rivelazione, ossia nella comunicazione divina che spezza il silenzio ineffabile della trascendenza e si apre all'umanità. È un dialogo che – nel cristianesimo – vede in azione il Figlio stesso di Dio, dopo la voce dei profeti e dei sapienti di Israele: «Dio nessuno mai l'ha visto: proprio il Figlio unigenito che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Giovanni* 1,18). Una comunicazione che prosegue oralmente attraverso gli apostoli e che diventa scritta fin dai primi secoli.

È significativo notare che è proprio il magistero della Chiesa nella sua espressione più alta ad avere costantemente invitato la comunità cristiana a non adottare un isolazionismo protettivo ma a entrare in questo che è «il primo areopago moderno», come aveva fatto Paolo ad Atene (*Atti* 17,22-32). È noto che la frase appena citata appartiene all'enciclica *Redemptoris missio* del 1990. In essa san Giovanni Paolo II riconosceva che ormai è in corso una «nuova cultura»: essa nasce, «prima ancora che dai contenuti, dal fatto stesso che esistono nuovi modi di comunicare con nuovi messaggi, nuove tecniche e nuovi atteggiamenti psicologici».

Il papa, anzi, era convinto che questa cultura «sta unificando l'umanità rendendola – come si suol dire – “un villaggio globale”. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari, sociali. Le nuove generazioni soprattutto crescono in modo condizionato da essi... È, allora, necessario integrare il messaggio cristiano in questa “nuova cultura” creata dalla comunicazione moderna» (n. 37). È ciò che attesta attualmente in modo esemplare l'incidenza di papa Francesco sia all'interno dei nuovi



«media» sia nella sua stessa comunicazione personale oltre che istituzionale (cf. *Evangelii gaudium* n. 79).

Infatti egli privilegia la frase *coordinata* rispetto a quella subordinata, cioè la dichiarazione semplice, essenziale, incisiva, abbandonando la ramificazione del discorso secondo articolazioni più complesse. Spesso le sue affermazioni possono essere contenute in un *tweet*, comprimendosi nel perimetro di 140 (o 280) caratteri, un po' come accadeva non di rado allo stesso Gesù nei suoi *lóghia* (ad esempio, il citato «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio», nell'originale greco dei Vangeli, totalizza più o meno una cinquantina di caratteri). Questa sinteticità sposata alla semplicità, in una cultura affidata appunto all'essenzialità persino schematica, riesce a conquistare un'attenzione universale e a catturare l'adesione, spogliando i temi religiosi della retorica verbosa, dall'enfasi declamatoria, dall'«ecclesialese» stereotipato. Un motto giudaico affermava in modo curioso ma suggestivo che «val di più un granello di pepe che non un cesto di cocomeri».

Una seconda qualità del linguaggio di papa Francesco è il ricorso al *simbolo*, un po' come faceva Gesù che, secondo l'evangelista Matteo, «fuori della parabola non diceva nulla alle folle» (13,34). Si tratta di un paradigma capitale nella cultura contemporanea che predilige l'immagine proiettata sullo schermo televisivo o del computer rispetto alla lettura testuale o all'astrazione ideologica. Ora, il simbolo genuino nella sua struttura costitutiva riesce «a mettere insieme» (per stare all'etimologia di questo vocabolo) la realtà concreta, l'esperienza immediata, la quotidianità con la trascendenza, l'eterno, l'infinito, lo spirito. La simbologia delle parabole di Gesù è, al riguardo, esemplare perché parte dal terreno, dai vegetali, dagli animali, dalle vicende domestiche e sociali e ascende fino al Regno di Dio (famoso è l'avvio parabolico «Il Regno dei cieli è simile a...»). Così, chi mai non conosce certe immagini di papa Francesco come appunto «le periferie esistenziali» o «l'odore delle pecore» o «il sudario non ha tasche» o «la corruzione (s)puzza» o «la Chiesa in uscita» oppure «l'ospedale da campo», «la terza guerra mondiale a pezzi» e così via?

Inoltre, se risaliamo allo stesso Concilio Vaticano II, ritroviamo già l'appello a riconoscere che gli strumenti della comunicazione sociale «contribuiscono mirabilmente a sollevare e ad arricchire lo spirito e a diffondere e a consolidare il Regno di Dio» (*Inter mirifica* n. 2). Paolo VI nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* del 1975, segnalando le esitazioni che avevano causato una «rottura tra Vangelo e cultura» (n. 20), un iato dai risvolti molteplici non solo comunicativi ma anche artistici, musicali, sociali e culturali in senso generale, non esitava ad ammonire che «la Chiesa si sentirebbe colpevole di fronte al Signore se non adoperasse questi potenti mezzi» (n. 45). È sorprendente notare come il linguaggio tecnico dei computer si sia curiosamente avvicinato a quello teologico mutuandone alcuni termini come, ad esempio, *icon*, *save*, *convert*, *justify*, vocaboli che appartengono alla stessa Sacra Scrittura, apparentemente così remota cronologicamente e ideologicamente.

È, dunque, indispensabile continuare a elaborare una riflessione teologica e pastorale sulla stessa comunicazione nei tempi di Internet e sulle modalità con cui innestarvi l'annuncio evangelico. Alla base, quindi, c'è la convinzione che la rete sia un «dominio» dotato di grandi potenzialità spirituali. È necessario continuare la ricerca per la costruzione di una grammatica comunicativa pastorale. Questa sollecitazione deve coinvolgere non solo i «tecnici» della civiltà digitale ma anche gli operatori ecclesiali nel loro continuo e costante confronto col profilo antropologico contemporaneo del nativo digitale e della nuova società *social*, e quindi in modo privilegiato col mondo dei giovani.

#### UNA CONCLUSIONE: LA «NATURA UMANA»

Abbiamo accennato, nella nostra lettura essenziale sui cambi di paradigma, alla fluidità a cui è sottoposta una delle categorie classiche dell'antropologia, cioè quella di *natura umana*. Su di essa si è abbattuta negli ultimi tempi una sorta di terremoto culturale che ne ha incrinato le fondamenta. L'atmosfera è quella registrata già da Max Weber con la sua identificazione dell'attuale «politeismo dei valori». Le conseguenze

erano il predominio dell'interpretazione sul dato oggettivo, il primato della soggettività, l'impero del relativo sull'assoluto.

La domanda, allora, diventa sostanzialmente questa: è possibile nel pluralismo appena evocato recuperare un concetto condiviso di «natura umana» che impedisca di accontentarsi della pura e semplice proceduralità sociale? Per offrire una risposta a una questione così imponente, risaliamo nel pensiero occidentale lungo due grandi fiumi ermeneutici, dotati di tante anse, affluenti e ramificazioni ma ben identificabili nel loro percorso. Il primo ha come sorgente ideale il pensiero aristotelico che per formulare il concetto di natura umana ha attinto alla matrice metafisica dell'essere. La base è, perciò, oggettiva, iscritta nella realtà stessa della persona, e funge da necessaria stella polare per l'etica.

Questa concezione dominante per secoli nella filosofia e nella teologia è icasticamente incisa nel motto della Scolastica medievale *Agere sequitur esse*, il dover essere nasce dall'essere, l'ontologia precede la deontologia. Questa impostazione piuttosto granitica e fondata su un basamento solido ha subito in epoca moderna una serie di picconate, soprattutto quando – a partire da Cartesio e dal riconoscimento del rilievo della soggettività (*cogito, ergo sum*) – si è posta al centro la libertà personale. Si è diramato, così, un secondo fiume che ha come sorgente il pensiero kantiano: la matrice ora è la ragione pratica del soggetto retta dall'imperativo categorico, il «tu devi». Al monito della «ragione», della legge morale incisa nella coscienza, si unisce la «pratica», cioè la determinazione concreta dei contenuti etici, guidata da alcune norme generali, come la «regola d'oro» ebraica e cristiana («non fare all'altro ciò che non vuoi sia fatto a te» e «fa' all'altro ciò che vuoi ti si faccia») o come il principio «laico» del non trattare ogni persona mai come mezzo bensì come fine.

Frantumata da tempo la metafisica aristotelica, si è però assistito nella contemporaneità anche alla dissoluzione della ragione universale kantiana che pure aveva una sua «solidità». Ci si è trovati, così, su un terreno molle, ove ogni fondamento si è sgretolato, ove il «disincanto» ha fatto svanire ogni discorso sui valori, ove la secolarizzazione ha avviato le scelte morali solo sul consenso sociale e sull'utile per sé o per molti, ove il multiculturalismo ha prodotto non solo un politeismo religioso ma

anche un pluralismo etico. Al dover essere che era stampato nell'essere o nel soggetto si è, così, sostituita solo una normativa procedurale o un'adesione ai *mores* dominanti, cioè ai modelli comuni esistenziali e comportamentali di loro natura mobili.

È possibile reagire a questa deriva che conduce all'attuale delta ramificato dell'etica così da ricomporre un nuovo fenotipo di «natura umana» che conservi un po' delle acque dei due fiumi sopra evocati senza le rigidità delle loro mappe ideologiche? Molti ritengono che sia possibile creare un nuovo modello centrato su un altro assoluto, la dignità della persona, colta nella sua qualità relazionale. Si unirebbero, così, le due componenti dell'oggettività (la dignità) e della soggettività (la persona) legandole tra loro attraverso la relazione col prossimo, essendo la natura umana non monadica ma dialogica, non cellulare ma organica, non solipsistica ma comunioneale. È questo il progetto della filosofia personalistica (pensiamo ai contributi di Lévinas, Mounier, Ricoeur, Buber).

È quello che sta alla base della stessa antropologia biblica a partire dalla prima pagina della *Genesi*, ove è evidente che il parallelo esplicativo dell'«immagine» divina nella creatura umana era il suo essere «maschio e femmina»: «Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (*Genesi* 1,27). La trascendenza presente nell'umanità è, quindi, da individuare non tanto nell'anima (come dirà la successiva tradizione soprattutto cristiana) quanto nella relazione d'amore e di donazione feconda che unisce uomo e donna, rendendoli riflesso del Dio creatore. Si configura, così, in un ambito più ampio interpersonale il concetto morale, esistenziale e religioso di amore e quello di solidarietà, coniugati in un equilibrio delicato con l'esigenza della giustizia e considerati come strutturali alla «natura umana».

Essa, così concepita, recupera una serie di categorie etiche classiche che potrebbero dare sostanza al suo realizzarsi. Proviamo a elencarne alcune. Innanzitutto la virtù della giustizia che è strutturalmente *ad alterum* e che il diritto romano aveva codificato nel principio *Suum cuique tribuere* (o *Unicuique suum*): a ogni persona dev'essere riconosciuta una dignità che affermi l'unicità ma anche l'universalità per la sua

appartenenza all'umanità. Nella stessa linea procede la cultura ebraico-cristiana col Decalogo che evoca i diritti fondamentali della persona alla libertà religiosa, alla vita, all'amore, all'onore, alla libertà, alla proprietà. Nella stessa prospettiva si colloca anche la citata «regola d'oro».

Inoltre, l'imperativo morale fondamentale si dovrebbe ricostruire partendo da un'ontologia personale relazionale, fondata soprattutto sulla figura universale e cristiana del «prossimo» e sulla logica dell'amore nella sua reciprocità ma anche nella sua gratuità ed eccedenza. Per spiegarci in termini biblici a tutti noti: «Ama il prossimo tuo come te stesso» (reciprocità), ma anche «non c'è amore più grande di chi dà la vita per la persona che ama» (donazione). Infine, in senso più completo, nel dialogo «io-tu» è coinvolto – come suggeriva il citato Ricoeur – pure il «terzo», cioè l'umanità intera, anche chi non incontro e non conosco ma che appartiene alla comune realtà umana.

È la scelta che il filosofo francese definiva come il «migrare nelle memorie altrui», un impegno particolarmente sollecitato dall'attuale contesto storico europeo coi vari flussi migratori e il relativo rimescolamento di culture. Da qui si giustifica anche la funzione della politica dedicata a costruire strutture giuste e solidali per l'intera società. La riflessione attorno a questi temi è naturalmente più ampia e complessa ed è aperta a una declinazione secondo applicazioni molteplici. Tuttavia potrebbe essere fondata su un dato semplice, ossia sulla nostra più radicale, universale e costante identità fondata sulla relazione e il dialogo con l'altro.

Concludendo, di fronte agli squarci che abbiamo aperto soprattutto nell'orizzonte dell'antropologia, l'università è chiamata a coinvolgersi negli interrogativi che ininterrottamente la cultura e la società contemporanea pongono alla ricerca. Resta, comunque, fisso il principio che sant'Ignazio di Loyola formulava in quegli *Esercizi Spirituali* che abbiamo citato in apertura, un'opera per la quale «non occorre essere cattolici, né cristiani, né credenti, né umanisti per esserne interessati», come osservava l'agnostico Roland Barthes nel suo saggio *Sade, Fourier, Loyola* (1971): «Non è l'abbondanza del sapere a saziare e soddisfare l'anima, ma lo è il sentire e gustare le cose internamente».