

● ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro ●

Itinerari

... la SOCIETÀ, il LAVORO, l'ETICA, la RELIGIONE:
in STUDI, ATTUALIZZAZIONI, RUBRICHE, RICERCHE

1

2018
ANNO XXXIV

ed esperienze di cristiani nel mondo del lavoro

Itinerari 1 - 2018

Sei passeggiate nel bosco contemporaneo

Proprietà e Amministrazione:
Cooperativa Sociale Solidarietà



Edizioni Solidarietà
via Pietrarubbia 25/I- 47923 Rimini
Tel.-Fax 0541/726113
E-mail: solidari3@solidarieta1.191.it

Direzione e Redazione:
Centro Studi Bruno Longo
Via Le Chiuse, 14 - 10144 Torino
Tel.340 5005199
E-mail: centrobrunolongo@gmail.com

Autorizzazione:
Tribunale di Rimini n. 291
del 10/2/1986

Abbonamento annuo € 26,00
Esteri € 31,00, un numero € 10,00
su c.c.p. n. 11661477
intestato a: Coop Solidarietà a r.l.,
via Pietrarubbia 25/I - 47922 Rimini

Grafica e impaginazione:
Coop.Solidarietà - Rimini
Centro Stampa: Digitalprint
via A. Novella, 15 - 47922 Rimini

Direttore responsabile:

Paolo Guiducci

Direttore:

Oreste Aime

Comitato di redazione:

Carlo Carlevaris

Marco Craviolatti

Piergiorgio Ferrero

Salvatore Passari

Paolo Rocco

Piero Terzariol

Redazione:

Andrea Andreozzi (Fermo)

Marcellino Brivio (Milano)

Gianni Fabris (Dronero)

Antonello Famà (Torino)

Fausto Ferrari (Brescia)

Flavio Grendele (Vicenza)

Gabriella Truffa (Torino)

Collaboratori:

Beppe Boni -Torino (sindacalista)

Gianni Colzani - Milano (teologo)

Aldo D'Ottavio - Torino (sindacalista)

Maurilio Guasco - Alessandria (storico)

Carlo Molari - Roma (teologo)

Giovanni Perini - Biella (biblista)

Giannino Piana - Novara (moralista)

Ermis Segatti - Torino (saggista)

In copertina: *High Line*, New York City. Tratto da: <https://commons.wikimedia.org>

SEI PASSEGGIATE NEL BOSCO CON- TEMPORANEO

di Oreste Aime

Editoriale	7
La quarta rivoluzione. Il mondo nell'infosfera	11
Autodeificazione	21
Indicibile eppur visibile. Una catastrofe annunciata	29
Il mondo in metamorfosi	37
Indietro tutta!	45
Nel tempo e nei luoghi della complessità	53
Autonomia degli stili di vita e spiritualità	59

Editoriale

Questo è un fascicolo insolito, opera di un solo autore, Oreste Aime. Sostituisce un numero che non è andato in porto. La necessità aguzza l'ingegno. Una serie di letture hanno trovato un filo conduttore: itinerari diversi nel bosco contemporaneo, in cui siamo più o meno smarriti come Dante nella sua selva oscura. Il titolo allude a un volume famoso di Umberto Eco (*Sei passeggiate nei boschi narrativi*, 1994).

Di fatto sono sei recensioni a volumi che trattano del nostro tempo, accomunati dalla stessa diagnosi: siamo in un tempo non solo di crisi ma di svolta; qualcosa sta avvenendo, e rapidamente, e in gran parte ci sfugge. Le letture proposte sono simili nell'individuare la natura inedita del cambiamento; lo definiscono però in modi diversi, complementari o alternativi.

Il fascicolo accumula queste letture, le organizza per parentele o per contatti e prova a monitorarle in uno sguardo complessivo e articolato. Per fare questo è utile, forse indispensabile, la nozione di *complessità* che ricaviamo dall'indagine di Mauro Ceruti. Riprendiamo il suo contributo in conclusione, anche perché ci permette di tener insieme le altre indagini, quasi una torretta dall'alto che getta uno sguardo panoramico sui tragitti delle sei passeggiate. Queste, pur avendo una struttura complessa, non evidenziano questo loro tratto, talvolta tendono persino a eliderlo. Per stare nel bosco contemporaneo occorre conoscere e pensare con questo paradigma che lentamente sta conquistando il suo posto nei dibattiti scientifici e culturali.

Le sei passeggiate sono quasi del tutto indipendenti tra di loro, anche se talora si occupano di questioni simili o parlano di fatti e temi comuni o identici.

Il primo itinerario ci porta nel principio motore della trasformazione che stiamo vivendo da qualche decennio: la rivoluzione informatica e la nascita dell'infosfera. Ci guida Luciano Floridi.

In qualche tratto accomunate sono le due passeggiate proposte da Yuval N. Harari e Roberto Calasso, anche se con criteri molto diversi, persino opposti. Entrambi indicano alcune questioni che l'analisi scientifica dell'infosfera non tocca o evita.

Seguono le sintesi delle due letture (entrambe postume) di due grandi sociologi: Ulrich Beck, con lo sguardo al futuro, conia la categoria di *metamorfosi* del mondo; Zygmunt Bauman, quasi all'opposto, vede il ritorno inquietante del passato (*retrotopia*).

A Luigi Berzano affidiamo una passeggiata che ci fa vedere le profonde trasformazioni che attraversano l'esperienza religiosa oggi, forse non direttamente per i motivi della rivoluzione informatica, ma certo non esente né indenne da tutto ciò che la accompagna. Anche in questo caso qualcosa di nuovo sta aparendo, ed è solo un abbozzo.

Andando a passeggio, ci si può anche smarrire qua e là, ma non dovrebbe essere difficile trovare la giusta direzione.

Le parti in corsivo sono dedicate a creare il contesto, indicare i rimandi, proporre alcune valutazioni. Quasi una cornice.

I libri che sono stati consultati sono qui elencati in ordine alfabetico:

Bauman Zygmunt, *Retrotopia*, Laterza, Roma-Bari 2017 (ed. or. 2017)

Beck Ulrich, *La metamorfosi del mondo*, Laterza, Roma-Bari 2017 (ed. or. 2016)

Berzano Luigi, *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano-Udine 2017

Calasso Roberto, *L'innominabile attuale*, Adelphi, Milano 2017

Ceruti Mauro, *Il tempo della complessità. Conversazioni con Walter Mariotti*, Cortina, Milano 2018

Floridi Luciano, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017 (ed. or. 2014)

Harari Yuval Noah, *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Milano, Bompiani 2017 (ed. or. 2015).

La quarta rivoluzione. Il mondo nell'infosfera

La prima passeggiata ci porta nel mondo delle tecniche dell'informazione e della comunicazione che hanno cambiato e continuano a cambiare il mondo in cui viviamo, in una simbiosi di reale e di virtuale che trasforma il nostro stesso essere al mondo.

Che cos'è informazione?

La trasformazione accelerata e più evidente del nostro mondo ha a che fare con tutto ciò che gira attorno all'informazione. Computer, smartphone, GPS ... Google, Facebook, Twitter ... Amazon, ... ecc. sono presenti ovunque nella nostra vita, al tempo stesso volano dei cambiamenti e emblema degli stessi. Tutto ciò fa ormai parte della nostra vita quotidiana, in continuo, necessario e affannoso aggiornamento, ma è soltanto l'effervescente superficie dell'immenso processo che è all'origine della terza rivoluzione industriale e che in questo contesto sarà indagata sotto il titolo di 'quarta rivoluzione'.

Per introdurci a questo mondo e al suo centro, l'informazione, ci aiutano due volumi scritti da Luciano Floridi, docente ad Oxford: *La rivoluzione dell'informazione*, Codice, Torino 2012 e *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina, Milano 2017.

Nel primo volume, su cui ci soffermiamo solo velocemente, viene analizzato il concetto chiave, l'*informazione*, sotto molti profili: matematico, semantico, fisico, biologico, economico. A conclusione si accenna ai problemi etici che la rivoluzione informatica incontra e produce. L'analisi è molto dettagliata ma non sufficiente a risolvere un problema importante: l'analisi di questo concetto così importante e fondamentale

«versa ancora in quello stadio deplorabile in cui il disaccordo investe il modo stesso in cui i problemi sono provvisoriamente formulati e contestualizzati entro cornici teoriche» (*Rivoluzione*, XV). Come dire che manca ancora una definizione adeguata di informazione, la quale però è alla base e all'opera in questa colossale trasformazione.

Nonostante questa insufficienza teorica di grande rilievo, con l'informazione e grazie ad essa si è sviluppata una mutazione che non è eccessivo designare come *rivoluzione*. Non si sa definire con precisione che cosa sia l'informazione, ma il suo uso teorico e pratico è senza confini. In *La quarta rivoluzione* l'informazione viene assunta da Floridi come la base per definire il reale in ogni sua manifestazione, le cose e gli stessi uomini.

Dalle prime tre alla quarta rivoluzione: l'infosfera

Per segnalare la designazione adottata, *quarta rivoluzione*, Floridi richiama le prime tre, secondo quanto a suo tempo aveva stabilito Sigmund Freud: la rivoluzione copernicana (la terra non è più al centro del cosmo); l'evoluzione delle specie di Charles Darwin (come gli altri animali l'uomo è un prodotto del processo evolutivo); la scoperta dell'inconscio da parte della psicoanalisi. Per somiglianza ci si poteva forse porre su una linea maggiormente scientifica e tecnica e in rapporto con le rivoluzioni industriali; tuttavia si può accettare anche questa successione ricordando che la quarta inizia con Alan Turing e la sua macchina.

Con l'informazione (la scrittura) è nata la storia e l'uomo ha dato inizio ad un modo nuovo di vivere; con le ICT (tecnologie dell'informazione e della comunicazione) ne usciamo e entriamo nell'iperstoria, grazie alla creazione di ciò che viene chiamato l'*infosfera*. Ne sono all'origine le tecnologie di terz'ordine, quelle che operano solo in connessione tra di esse, e non ancora con il mondo. «Le ICT stanno mutando la natura vera e propria, e in tal senso il significato stesso, della realtà, trasformandola in un'infosfera» (44).

Per capire che cosa sia l'infosfera bisogna capire che la realtà stessa, al suo livello fondamentale, deve essere compresa come informazione: «può essere utilizzato anche come sinonimo di realtà, laddove interpretiamo quest'ultima in termini informazionali. In tal caso, l'idea è che ciò che è reale è informazionale e ciò che è informazionale è reale» (45) (con un non casuale rimando a Hegel: «Ciò che è reale è razionale, ciò che è razionale è reale»).

La trasformazione è dovuta alla convergenza tra strumenti e risorse digitali, dal momento che hanno la medesima natura. Turing aveva intuito questa omogeneità digitale tra dati e programmi. Ora nell'infosfera non c'è differenza fisica tra processori e processati: tutto diventa informazionale.

Anche le nostre vite ne sono trasformate. «Il mondo digitale online trabocca nel mondo analogico offline, con il quale si sta mescolando. ... In misura crescente conduciamo le nostre vite onlife» (47). La distinzione tra mondo reale e mondo virtuale non regge più: l'infosfera non è un mondo virtuale sorretto da uno genuinamente materiale. «Sarà, piuttosto, un mondo in se stesso, sempre più compreso in termini informazionali, in quanto espressione dell'infosfera» (55). L'infosfera è «un sinonimo della realtà stessa» (55).

Le conseguenze: il sé

Fatta questa descrizione complessiva, Floridi passa ad esaminare alcuni capitoli specifici. La prima indagine riguarda la natura del sé (della persona).

L'interfaccia corretta è offerta dalla «concezione informazionale del sé» (77). La tesi afferma: «Il processo con cui identifichiamo e re-identifichiamo noi stessi nel tempo deve essere compreso in termini squisitamente informazionali, tramite un'attenta analisi dell'interfaccia che è richiesta per offrire una risposta ragionevole in relazione a una finalità determinata» (77). In termini concisi: *It from bit*. Altrimenti detto: *Tutto è bit* (secondo l'assioma di John A. Wheeler).

La stoffa di cui siamo fatti è di natura informazionale e sempre più ci comprenderemo in questi termini: il corpo, la collocazione nel tempo e nello spazio, lo sguardo su noi stessi, la salute, l'istruzione. Tutto ciò che concorre a delineare la fisionomia del sé è quindi (soltanto, sembra dire Floridi) digitale o informazionale.

Tutto ciò potrebbe accentuare un'eccessiva auto considerazione rispetto alla potenza sviluppata. Invece nella quarta rivoluzione riceviamo un'ulteriore umiliazione alle nostre pretese. Già Turing aveva colto che non siamo più gli indiscussi padroni dell'infosfera. C'è un impatto estroverso e introverso sulla nostra comprensione, il che equivale a dire: «siamo organismi informazionali (*infor*g), reciprocamente connessi e parte di un ambiente informazionale (l'infosfera), che condividiamo con altri agenti informazionali, naturali e artificiali, che processano informazioni in modo logico e autonomo» (106). Non siamo più animali tra altri animali, ma «alla luce della quarta rivoluzione comprendiamo noi stessi come organismi informazionali tra gli altri organismi informazionali» (111).

Non è questo un impoverimento, si domanda Floridi, fino a farci diventare come le anime morte del romanzo di Gogol'? Il rischio esiste ma, se si impara a proteggere la privacy della nostra natura informazionale, il pericolo è evitato. Anzi ne abbiamo numerosi vantaggi. «Nell'infosfera, siamo le nostre stesse informazioni e possiamo essere riconosciuti in quanto tali, grazie alla biometria, come accadeva in un piccolo paese» (145). La natura informazionale ci permette di essere davvero padroni a casa nostra, sul pacchetto di informazioni che ci costituisce.

Stiamo diventando più stupidi?

Qualcuno ha affermato che le ICT ci stanno superando in potenza intellettuale. Floridi, al contrario, sostiene che le ICT non stanno diventando più intelligenti né noi più stupidi. Sono altre le cose che stanno cambiando.

C'è un divario insormontabile tra noi e le macchine: le ICT si

occupano di *sintassi*, la nostra comprensione invece del *semantico*. «La nostra tecnologia corrente non è in grado di processare alcun tipo di informazione dotata di significato, essendo impermeabile alla semantica, vale a dire, al significato e all'interpretazione dei dati che manipola» (155). Certo le macchine sono in grado di utilizzarci a loro servizio, ottenendo da noi ciò che di semantico non sono in grado elaborare da sé. Ma la differenza non scompare. C'è una soglia semantica insuperabile: «agenti umani e artificiali appartengono a mondi diversi» (158).

Rispetto a tanti programmi di Intelligenza Artificiale bisogna comprendere la diversità: «l'intelligenza artificiale non dovrebbe tentare di *simulare* il comportamento umano intelligente. Questo è il muro di vetro contro il quale dovremmo smettere di sbattere. L'intelligenza artificiale dovrebbe cercare di *emulare* i suoi risultati ...» (159).

Le ICT, dunque, non stanno diventando più intelligenti, rendendoci al contempo più stupidi. «È il mondo invece che sta diventando un'infosfera sempre più adattata alle limitate capacità delle ICT» (163). La stanno plasmando a loro somiglianza, perché nell'infosfera le macchine hanno il primato.

Per superare la differenza, utilizzandoci come operatori semantici, le ICT ci inglobano nel loro e a loro servizio. L'interazione sarà sempre più estesa e intensa e noi diventiamo progressivamente *infor*g (organismi informazionali). «I compagni artificiali e molte altre attuazioni ICT di sistemi d'intelligenza artificiale interagiranno sempre di più con *infor*g come noi ...» (181).

L'orizzonte è ben delineato, in tutti gli aspetti. «Le ICT hanno raggiunto uno stadio in cui possono garantire la presenza stabile, la crescita e l'accumulo costante, nonché la progressiva utilizzabilità del nostro humus semantico. La buona notizia consiste nel fatto che costruire l'infosfera come un ambiente adatto alle generazioni future sta diventando più facile. La cattiva notizia sta nel fatto che, nel futuro prossimo, la responsabilità di questo compito gigantesco resterà totalmente umana» (190).

Altre questioni delicate

Oltre a questo compito gigantesco, restano altre questioni di cui si occupano gli ultimi capitoli del volume. Il problema, dunque, non è nell'estensione o nel potenziamento delle ICT, ma come esse ci conducono a interpretare chi noi siamo e come dovremmo interagire l'uno con l'altro. Qui si aprono diverse questioni delicate e per affrontarle occorre inventare un adeguato approccio ecologico, etico, politico. Floridi di qui in avanti – su un terreno diverso – avverte le domande cruciali ma abbozza risposte forse troppo generiche.

Prima di tutto, egli nota, ci vuole un impianto e un uso adeguato dello stesso sistema, secondo i valori propri dell'infosfera. Solo in questo modo sarà possibile far sì che ci sia una combinazione con gli altri aspetti. Questo livello è da lui denominato *infraetica*. «L'infraetica è la sintassi vitale di una società, ma non la sua semantica» (222); ci consente una corretta disposizione delle dimensioni dell'infosfera, ponendo le premesse strutturali per la soluzione delle questioni che non sono solo di buon funzionamento.

I problemi segnalati, di notevole intensità, sono due. Le cyberguerre e l'ecologia del pianeta. Per il primo Floridi osserva: «Buona parte della storia delle ICT digitali corrisponde inquietantemente alla storia dei conflitti e degli sforzi finanziari che li hanno sorretti» (231). Si deve aggiungere che l'osservazione vale anche al passato, forse è coestensiva a tutta la preistoria e alla storia umane. Non è corretto chiedergli una soluzione per un problema così grande – ma forse sarebbe stato più valido riuscire a cogliere la questione nella sua integralità che va ben oltre l'infosfera. Ma lo schema adottato impedisce questa articolazione più ampia e indispensabile: se tutto è informazionale, anche al guerra lo è.

Questo atteggiamento più articolato sarebbe stato utile, anzi indispensabile, anche per il quesito successivo, il rischio ecologico. È proprio l'infosfera, e la sua crescente esigenza di energia, a creare un impatto grave sugli equilibri del pianeta. Le

metatecnologie indicate come soluzione – *prevenzione, limitazione e rimedio, compensazione* – permettono di impostare il cosiddetto *rischio calcolato*. Ma forse questa impostazione non riesce a superare il livello infraetico prima ricordato: è, per dirla con un altro linguaggio, una soluzione solo tecnocratica.

Le stesse osservazioni possono valere per quello che si presenta come un *ambientalismo digitale*. «Non tanto la comunicazione e quindi le transazioni, quanto la creazione, il design e la gestione dell'informazione sono le chiavi per una più adeguata comprensione della nostra complessa dimensione iperstorica e per uno sviluppo sostenibile dell'infosfera» (252). La riconciliazione dell'artificiale con il reale è affidata a una buona gestione dell'ambiente tecnico. «La sfida è quella di riconciliare il nostro ruolo di agenti nella natura con quello di difensori della natura. Dobbiamo diventare il corretto genere di demiurghi» (249). Quasi dei semidei.

Pur segnalando alcuni importanti problemi, Floridi è un lettore 'integrato' al sistema che descrive con partecipazione e talvolta con enfasi. L'aspetto più interessante dei suoi libri è quello descrittivo e analitico di un mondo che egli conosce bene in molte sue articolazioni, in un modo però quasi esclusivo, tanto che tutto il resto è inteso ormai solo più entro la prospettiva della rivoluzione informatica.

L'infosfera sostituisce ciò che in altre filosofie è chiamato spirito o cultura. Con una differenza: mentre altrove lo spirito e la cultura sono articolati grazie al gioco delle differenze, la natura informazionale dell'informazione, invece, ne prevede solo il calcolo e perciò queste distinzioni sono difficili da giustificare ma soprattutto da formulare. Lo si vede nei capitoli dedicati all'etica e alla politica e ancor più al capitolo dedicato alla guerra giusta. Si tratterebbe infine di valutare

se si può ancora parlare di qualcosa come natura.

La resistenza del semantico al sintattico sembra ridursi a un ostacolo, invece di essere lo spunto per un'altra considerazione. Alla fine ci si imbatte in una specie di tautologia: perché l'infosfera superi i problemi che crea, deve essere un'infosfera che corrisponde ai suoi criteri ispiratori. Per una risposta politica, ambientale ed etica le risorse dell'infosfera però non sono sufficienti. Ammetterlo, però, vorrebbe dire reimpostare il discorso e mettere in discussione l'assunto (ontologico) it from bit. Siamo qualcosa di più e di diverso.

È tuttavia innegabile che qualcosa come l'infosfera sta guadagnando spazio nel mondo della vita, assorbendolo in tanti modi. Con una forma di inclusione totalitaria che ogni tanto incomincia a palesarsi (cf. il recente caso Facebook) ma soprattutto con l'esclusione progressiva di tutto ciò che non gli è adeguato o adeguabile.

Autodeificazione

Grandi Narrazioni

Ha portato a passeggio nel passato e nel futuro milioni di lettori e molti, sembra, ne sono stati entusiasti, come Kazuo Ishiguro, premio Nobel per la letteratura 2017. J. François Lyotard ci aveva detto quasi quarant'anni fa che il post-moderno segnava la fine delle Grandi Narrazioni alle quali non si poteva più credere. In pieno post-moderno, invece, Yuval Noah Harari ci consegna una doppia (ampia) narrazione: *Sapiens. Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità* (2014) e ora *Homo Deus. Breve storia del futuro* (2016); allo stesso tempo, nella seconda, paventa la fine della narrazione a favore del trionfo dell'algoritmo.

Ci occuperemo però soprattutto del secondo volume, per non uscire dal bosco contemporaneo in cui siamo collocati. Ma al racconto è necessario anche ciò che viene detto di questo lungo passato, preistorico e storico. Millenni di storia, dunque, quelli passati al vaglio, per sapere chi siamo e dove andiamo. Nel primo volume descrive l'ascesa lenta e irresistibile di *Homo sapiens*, grazie in particolare alla sua immaginazione: come ci siamo associati per creare città, regni e imperi; come siamo arrivati a credere negli dèi, nelle nazioni e nei diritti umani; come abbiamo costruito la fiducia nei soldi, nei libri e nelle leggi; come siamo stati imprigionati dalla burocrazia, dal consumismo e dalla ricerca della felicità.

Le pretese di Harari non sono poche né qualsiasi. I suoi libri vogliono essere una storia dell'umanità, delle idee, una loro valutazione, una prognosi sul futuro e anche un modo per denunciare ed evitare pericoli incombenti. Un'impresa coraggiosa ma forse troppo temeraria, quella di voler avere perentoriamente, anche sbrigativamente, nelle mani tutta la vicenda umana e così divinare il futuro, anche se Harari spesso ripete che vuole descrivere solo possibilità, non fare profezie, mettere in guardia,

piuttosto che anticipare un destino.

Occorre fare subito una nota critica prima di entrare nel merito delle tesi di *Homo Deus*. Purtroppo una ricostruzione approssimativa e talvolta anche errata, o per lo meno molto discutibile, del passato mette le premesse per la soluzione anti-liberale prospettata per il futuro. Rispetto a quel futuro problematico è proprio il passato – religione e umanesimo – a contenere la possibilità o almeno alcuni aspetti dell'alternativa. Denigrato, travisato o analizzato superficialmente questo passato diventa solo un'anticaglia o un rottame da cui liberarsi e consegnare gli uomini ai poteri che sopravvivono, che di solito si presentano superiori a tutto ciò che li hanno preceduti.

La fine dei grandi pericoli

La prima descrizione fondamentale, nella parte iniziale, è dedicata alla fragilità dell'uomo, costantemente minacciato nella sua sopravvivenza fino a tempi recentissimi da tre pericoli mortali: le pestilenze, le carestie, le guerre. I pericoli non sono del tutto scomparsi ma ridotti di molto e ormai sotto controllo: si muore più per obesità che per malnutrizione (almeno in Occidente), la medicina e l'igiene hanno disinnescato le malattie più letali, le guerre sono contenute e meno devastanti. È come aver raggiunto una condizione umana nuova, liberata dai pericoli più gravi e non più sottoposta agli assetti sociali e culturali che ne erano stati indotti: è finita la soggezione millenaria alla Natura e a Dio.

In questa nuova condizione l'uomo si dà un nuovo programma: 1) il perseguimento dell'immortalità; 2) la ricerca della felicità; 3) il raggiungimento di una condizione da *Homo Deus*.

Ad una prima lettura potrebbe sembrare un programma delirante ma non è così. Come è possibile tutto ciò? La vita può essere prolungata sempre di più, ed è lo scopo a cui mirano gli scienziati, la medicina, il mercato in una lotta serrata contro la morte. La corsa alla felicità è un po' più difficile da realizzare, perché nonostante l'aumento notevole della vita materiale il grado

di soddisfazione resta ancora inferiore al dovuto; ma qualche risarcimento “per via chimica” lo si può trovare. La deificazione è infine affidata allo sforzo congiunto di biotecnologie e ingegneria biomedica e inorganica. Per quanto ancora abbozzati in modo nebuloso, questi però sono i programmi a cui ci si volge con determinazione e con ingentissimi investimenti finanziari.

Le religioni antica e moderna

Prima di proseguire su ciò che può essere intravisto del futuro prossimo, è bene dare ancora uno sguardo a come è descritto il tragitto storico che ci ha portato a questo momento della storia.

Gran parte di questi millenni trascorsi sono stati dominati dalla religione e dalla presenza incombente della divinità in una pura forma di soggezione. Ora questa idea di Dio sta, per fortuna secondo Harari, definitivamente scomparendo.

Che cos'è la religione? «Un culto è creato dagli uomini, piuttosto che dagli dèi, ed è definito dalla sua funzione sociale anziché dall'esistenza delle divinità. La religione è una qualsiasi narrazione globale che conferisce legittimità oltreumana a leggi, norme e valori umani. Essa legittima le strutture sociali esistenti con l'argomento che esse riflettono leggi che trascendono gli uomini storicamente determinati» (279). La condizione di inferiorità ha trovato una giustificazione e una sublimazione alienante nel mondo del divino.

Questa condizione di totale soggezione e eteronomia è stata messa in questione nei tempi moderni grazie soprattutto all'apporto della scienza, che ne ha sancito la fine. Ma, se si osserva attentamente, solo in parte. La storia moderna infatti è «il processo di formulazione di un patto tra la scienza e una particolare religione – vale a dire, l'umanesimo» (305). Il centro di questa nuova religione, nata dal patto con la scienza, non è più Dio bensì l'uomo: il suo valore, la sua potenza, la sua libertà.

Dopo la ‘morte di Dio’, resta l'umanesimo. Quali sono le sue convinzioni? Il mondo e la vita in sé non hanno un senso né

uno scopo: gli uomini rinunciano al significato in cambio del potere. Nella modernità l'uomo ha conquistato una amplissima autonomia, è diventato legge a se stesso. Ma a caro prezzo. «L'onnipotenza è di fronte a noi, quasi alla nostra portata, ma sotto i nostri piedi si spalanca l'abisso della completa insignificanza. In pratica la vita moderna consiste in un'incessante ricerca del potere dentro un universo svuotato di senso» (310).

La ricerca del potere per colmare il vuoto, ecco il senso della modernità, che si trasforma in una religione umanista. Così nasce la fiducia in uno sviluppo crescente all'infinito. La crescita economica è lo snodo cruciale in cui tutte le moderne religioni, le ideologie e i movimenti si intersecano (318).

Da oggi in poi

Harari, dopo aver seguito la storia del periodo moderno, in particolare l'ultimo secolo, conclude: «Nel 2016 non esiste una seria alternativa al pacchetto di individualismo, diritti umani, democrazia e libero mercato» (407) che sono i 'dogmi' dell'umanesimo.

Alla base teorica e valoriale di questo pacchetto è posta la credenza nella libertà, una fede che va incontro a smentita. Infatti, se le neuroscienze e le scienze umane ci mostrano che la libertà è solo un'illusione, come comportarsi di conseguenza? «Stiamo per essere sommersi da un diluvio di dispositivi, strumenti e strutture estremamente utili che non ammettono il libero arbitrio dell'individuo umano. La democrazia, il libero mercato e i diritti umani riusciranno a sopravvivere al diluvio?» (462). Viviamo in una piena contraddizione pratica: il nostro mondo si fonda sulla libertà e la esige, i nostri saperi e le pratiche che ne derivano la negano.

Arriviamo così all'ultima parte dedicata al presente e all'incipiente futuro che riguardano tanto l'umanità quanto i singoli individui. Le questioni che s'affacciano in prospettiva allo sviluppo del programma umanista privo di concorrenza esterna

ma non privo di pericoli interni possono essere condensate in alcune domande cruciali: 1) come si vivrà in un mondo occupato dagli algoritmi che, diventati onniscienti, tenteranno di diventare onnipotenti? Non se ne potrà fare a meno. «La disconnessione significherà la morte» (523).

2) Che cosa accadrà al mercato del lavoro col pieno sviluppo del programma di automazione – informatizzazione? Cosa ne sarà della vasta classe degli inutili, resi tali dalle macchine? Gli umani saranno ancora utili, non gli individui, assorbiti come dati nella rete e ricondotti alla loro mera matrice biologica.

3) Che cosa ne sarà delle relazioni e dell'intero ordine sociale con l'avanzamento dell'età media, quando gli ottanta anni saranno i nuovi cinquanta?

4) Cosa succederà quando la superclasse di chi può, potrà progettare il proprio corpo, i propri figli, le proprie esclusive abilità di potenza che porteranno il loro dominio su un inedito piano biologico e non solo ideologico? Come fronteggiare queste nuove disuguaglianze?

Le nuove religioni e il futuro

A conclusione della sua indagine Harari cerca di esplicitare la credenza che sorregge il nostro stare al mondo nel modo che si sta delineando; a suo parere c'è una specie di nuova religione che funziona da ideologia, la quale garantisce un senso a tutta l'impresa. In due versioni.

La prima consiste in una forma di *tecno-umanesimo*, sorretto e volto al potenziamento dell'umano su basi biologiche, informatiche e tecniche. Il suo programma è quello di un potenziamento delle capacità e delle risorse in dotazione all'uomo, in particolare quelle della coscienza. «Il tecno-umanesimo si propone di potenziare la mente umana e di garantirci l'accesso a esperienze sconosciute e a stati di coscienza che non ci sono familiari» (537). Si vogliono produrre nuovi stati di coscienza ma non si conosce la mappa di questi nuovi territori potenziali.

L'intero progetto è attraversato da una contraddizione tra anelito e costruzione. Dominare la volontà ma senza conoscere i fini – «se mai riuscissimo a raggiungere questo obiettivo, il tecno-umanesimo non saprebbe che cosa fare di tale controllo, perché l'essere umano, da sacro che è, sarebbe ridotto alla stregua di un qualsiasi prodotto realizzato su misura» (558). L'uomo come un oggetto, per quanto ultraperfezionato.

La seconda versione, maggiormente precisata e anche criticata, ha un nome preciso: il *datismo*. Grazie alla rete sempre più vasta e a tutto ciò a cui permette di accedere attraverso l'interconnessione, si realizza l'Internet di tutte le cose, l'interconnessione diventa la realtà e il modo di dominarla. Alla base di questa visione e di questo progetto ci sta un dogma, secondo il quale il senso della vita consiste nel decidere – e in questo caso si lascia il compito agli algoritmi, i soli in grado di accedere ai dati nella loro crescente totalità e nel migliore dei modi possibili. I big data – quantità, varietà, differenze -, la loro gestione - interconnessioni, libertà di flusso – e la coscienza umana ricondotta ad algoritmo sembrano essere il logico sviluppo della trasformazione informazionale della società. Grazie agli algoritmi possiamo gestire la nostra stessa ignoranza e affidarci a procedure sicure ed efficienti. Viviamo in una seconda natura fatta di dati informativi, di connessioni, di algoritmi secondo un modello non più centralizzato ma diffuso nella rete. Con questo supporto sarà possibile realizzare le promesse ricordate all'inizio: una vita sana e lunga fino all'immortalità, la felicità a portata di mano, il potenziamento come deificazione.

Se questo avvenisse, sarebbe la fine della visione liberale a cui Harari vuol ancora appartenere. Destino ineluttabile o pericolo che può essere ancora evitato, nonostante la sua potenza? La risposta è lasciata in sospeso, affidata al lettore.

In tutta questa ultima descrizione Harari stranamente (?) omette di interrogarsi su chi e come gestisce la rete stessa con intenti di potere e di reddito. La potenza economica resta sempre sullo sfondo. Non è probabilmente un'omissione casuale.

Il volume è soprattutto interessante nell'incipit e nella terza parte, perché mette in luce alcuni modi di essere e di sentire che accompagnano questo tempo e il suo accumulo di potenza.

Le ricostruzioni storiche, come già detto, difettano sia di precisione sia di approfondimento. È interessante che il legame tra tutti i tempi sia alla fine la religione: gli dèi, gli uomini, i data. Pur professando qualcosa di simile alla religione umanista (ma la declinazione è di tipo spirituale orientale), il termine religione ha quasi sempre e solo un significato negativo, da cui liberarsi.

Resta insoluto che cosa possa aiutare gli uomini a reggere e persino contrastare il golem che stanno costruendo. E in nome di che cosa lo si debba fare, vista la debolezza strutturale e il tramonto dei messaggi religiosi (trascendenti e immanenti).

Indicibile eppur visibile. Una catastrofe annunciata

Nei boschi ci sono parti oscure e spesso non più visitate. È un avvertimento sufficiente per apprestarsi a un paesaggio insolito e straniante.

L'innominabile

È una passeggiata singolare, così com'è sua consuetudine, quella che ci ha proposto Roberto Calasso con *L'innominabile attuale*, tra acute divinazioni del tempo e pose da dandy, sul modello del suo amato Charles Baudelaire. Qualche lettore vi ha visto una specie di apocalisse (senza dio); la definizione è corretta, anche se potrebbe contenere una nascosta critica spregiativa. Il tono è sicuramente da vedetta, che vede approssimarsi qualcosa di grave – *l'innominabile* del titolo -, a disposizione di tutti ma nello stesso tempo quasi impossibile da scorgere. Come fanno i visionari di ogni apocalisse, Calasso indica il nome dell'innominabile, in due modi.

Incominciamo con il secondo, corrispondente alla seconda sezione del volume. È uno sguardo sul passato, che può risultare premonitore per quanto ci attende o ci incombe.

L'innominabile di ieri

Fra il 1933 e il 1945 il mondo andò incontro all'autoannientamento. La seconda sezione del libro di Calasso è un collage di testimonianze di chi allora fu in grado di cogliere quanto stava avvenendo e provò a identificarlo e a dirlo, senza riuscire a farsi ascoltare e a scongiurare la marcia verso la distruzione. Non sono vaghi ricordi quelli proposti, ma la

selezione di testi raccolti un po' ovunque, riletti e ripresentati ad una considerazione attuale. Anche allora, per quanto pochi, ci furono veggenti di ogni provenienza, che seppero auscultare il mondo e diagnosticarne la malattia mortale della civiltà europea. Non è una ricostruzione storica ma una specie di evocazione attraverso spunti, affermazioni, dichiarazioni: c'è di tutto – dal surreale all'esame lucido, dal grido al terrore.

Nonostante questa intelligenza diagnostica così acuta, tutto accadde inesorabilmente. Per questo motivo sono ancora un monito. Anche oggi occorre raccogliere i referti di quanto sta succedendo, per provare a dire qual è il male del nostro tempo – anch'esso innominato e innominabile. Forse il pericolo è più grave ancora di quello che si sviluppò in quei due tragici decenni e che la memoria potrebbe aver impunemente e irresponsabilmente archiviato. Ma la storia è mai stata *magistra vitae*? Saremo capaci davvero di imparare qualcosa da quel tempo e da quella tragedia?

Un'analisi insolita

La parte dedicata al tempo presente (e futuro) è la prima. Non ha quasi nulla in comune con altre descrizioni che si occupano dello stesso argomento, perché non si affida a una indagine, bensì procede a colpi di sonda, che spaziano su temi apparentemente lontani ma tenuti insieme da sottili rimandi, richiami, contatti che solo un sapere intuitivo è in grado di cogliere e eventualmente di apprezzare. È un parlare per aforismi, i quali però costruiscono una tela argomentativa, che tiene insieme le cose più lontane del passato con quelle che sono incipienti. Qua e là Calasso offre anche elementi teorici per giustificare questo modo di procedere, apparentemente desueto e ai limiti dell'esoterismo intellettuale.

È un'analisi dell'Occidente a partire da una storia che sprofonda all'indietro fino a quel sacro incentrato sul sacrificio che la secolarizzazione ha ricoperto ma non cancellato, presente in modo criptato ancora oggi.

Si può tentare di definire fin d'ora qual è il metodo di indagine adottato da Calasso, che è atipico, per quanto molto informato. Atipico perché adotta una prospettiva diversa, apparentemente desueta. Si tratta di una forma di gnosi – di conoscenza non modellata sulla scienza ma che punta al cuore delle cose, che contengono un elemento religioso insondabile e insostituibile. Si deve notare che non si tratta di una fede ma di una conoscenza - con i suoi brividi e con il suo piacere.

«Se l'essenziale non è il credere ma il conoscere, come presuppone ogni gnosi, si tratterà di aprirsi una via nell'oscurità, usando ogni mezzo, in una sorta di *bricolage* della conoscenza, senza avere alcuna certezza su un punto di inizio e senza neppure figurarsi un punto di arrivo» (32). Altrove Calasso chiama *analogisti* questi gnostici (63), in onore dell'antico analogico sopraffatto, sembra, dal digitale.

Terroristi e turisti

Un primo affondo nel mondo contemporaneo è realizzato attraverso l'esame di due figure apparentemente lontane ma collegate tra loro perché espressione dello stesso tempo e di una logica simile.

La prima è quella del *terrorismo islamico*, una reazione nata contro l'invasione del moderno e dell'Occidente, che pure viene in qualche modo, per quanto distorto, fatto proprio attraverso gli strumenti offerti dalla tecnologia. Non bisogna staccare questo fenomeno dalle guerre che nel Novecento l'hanno preceduto. La logica sacrificale domina entrambi questi mondi fino alle estreme conseguenze. Rispetto all'antico sacrificio, di cui riprendono le movenze, condividono la natura del moderno: il metodo scientifico ha offerto un modo nuovo di realizzare e calcolare, e perciò anche il sacrificio si è trasformato in esperimento. Il terrorista non è quindi anomalo ma ben inserito nella dinamica dei fatti, fino a svelarne la logica nascosta.

Più avanti l'altro affondo, corrispondente a quello del terrorista, concerne un'altra figura, così diffusa da essere un emblema del tempo odierno: il *turista*, anch'esso frutto della modernità avanzata. Da tempo qualcuno aveva osservato che i turisti erano la trasformazione di un personaggio molto diffuso nel passato, oggi sempre più desueto: il pellegrino. Terroristi e turisti esercitano un potere attrattivo indiscusso. «Turisti, terroristi: categorie ubiqua, calamitanti. Attraggono per forza propria» (69). Dall'altro lato, per quanto ammirati, non bisogna sottovalutare che i turisti sono «osservati con qualche imbarazzo e un accenno di riprovazione». Il motivo di questo disagio nei loro confronti «è l'umanità che guarda se stessa e sospetta di aver perduto qualcosa. Non sa bene che cosa, ma sa che non sarà recuperabile» (69). La figura è simpatica, ma priva di qualcosa di fondamentale che nascostamente inquieta.

In termini concisi si potrebbe dire che il nichilismo del terrorista s'apparenta con quello del turista. Tutti e due si aggirano attorno al vuoto e in fondo vogliono il nulla, anche se spesso non ne sono consapevoli. Ma solo l'analogista se ne avvede e lo può spiegare.

Società autodivinizzante e *Homo saecularis*

Se ci chiediamo che cosa accomuna sostanzialmente e storicamente il terrorista e il turista, nonostante l'apparente incolmabile distanza, è che sono frutto di una trasformazione che solitamente si chiama *secolarizzazione*. Calasso da sempre ha una posizione teorica netta e senza cedimenti su questo punto: la cancellazione del sacro dalla società porta alla sua incomprensione ed è un passo inesorabile verso la dissoluzione. È indispensabile ritrovare la traccia del sacro, svincolato dalla società su cui è stato trasferito, in particolare dalla sociologia, Émile Durkheim in primis tra fine Ottocento e inizio Novecento.

Il bersaglio principale del libro di Calasso è l'*Homo saecularis* moderno, colui che ha dissolto il sacro e l'ha trasferito sulla società. «È come se l'immaginazione si fosse amputata, dopo

millenni, della sua capacità di guardare *oltre* la società alla ricerca di qualcosa che dia significato a ciò che accade *all'interno* della società» (25). Non potendo nominare ciò che adora, perché nella società secolarizzata è per principio vietata ogni adorazione, la società cade nella superstizione, «la superstizione di se stessa, la più difficile da percepire e da dissolvere» (25).

Chi è quest'*homo saecularis*? Un essere che nasce senza debiti verso alcuno: «sta per sé» (43). Nasce senza precetti ma, pur non dovendo violare i codici stabiliti dalla società, non è obbligato ad alcun gesto. Può dunque condurre una vita in perfetto isolamento.

Secolarizzazione vuol dire allentamento dei vincoli. L'unico rimasto è il pagamento delle tasse, nessun altro rito è obbligatorio. La “normalità” ha preso il posto della “norma”. Da tutto ciò è venuto un sollievo o è nato un sordo rancore? È reale la libertà ostentata?

Invece di apprezzare questa situazione sospesa e senza vincoli, *homo saecularis* si ingabbia nelle cause che persegue e che sono il suo vanto. Ma sono dei palliativi. Il tipo più diffuso di questo *homo* è progressista e umanitario, applica precetti di eredità cristiana, purché edulcorati. Un tempo i secolaristi erano diversi, in dura opposizione contro ogni assetto religioso; ora invece sono quasi conniventi, ma solo in termini strettamente umanitari.

Che cosa resta di fisso e intoccabile? «Un certo numero di regole: la dominanza dei buoni sentimenti, definibili come forme varie dell'altruismo; la tolleranza verso le idee e i comportamenti, entro limiti quanto più possibili larghi; il rispetto del principio maggioritario e di alcune procedure essenziali alla democrazia, come la divisione dei poteri» (51).

In questo modo si crea un legame tra i principi e i comportamenti – dunque «una forma di religione, che solo in tempi recenti ha raggiunto una espansione planetaria» (51). Religione universale e ecumenica, accogliente e tollerante. Ma «fra tutte le religioni, è la prima che non si volga a entità esterne ma a se stessa, in quanto visione giusta e ultima delle cose come sono e come devono essere» (52).

In fondo *homo saecularis* non è così contrario alle religioni. Tuttavia «quel che non riesce a cogliere è il divino. Non sa situarlo. Non rientra nell'ordine delle cose. Delle sue cose» (56). Si interroga sulle religioni, se sono anticaglie o stanno rattivandosi, ma non su che cosa pretendono di essere. Con un contrappasso dissimulato: «intanto cresce costantemente qualcos'altro: la credulità» (59).

Qual è, allora, la differenza tra secolaristi e religiosi? «Soltanto una certa qualità della percezione. Rispetto ai religiosi, i secolaristi sono come turisti rispetto ai nativi» (61). Sono più flessibili e disponibili, certo, ma non vedono mai la cosa ultima. In ogni caso *homo saecularis* è sempre e solo un turista, anche a casa sua, con zapping e link.

La democrazia

La novità di questa società senza sacro è che ama sperimentarsi. In tanti modi, nella democrazia e nella scienza. La fiera del pensiero secolare è di aver inventato la democrazia; non è il pensiero di qualcosa, ma la concatenazione di procedure, ben funzionante quando i congegni sono ben oliati. Tuttavia sotto costante pericolo: oltre un certo numero di persone diventa difficile da praticare. La democrazia formale è perfetta ma inapplicabile – e ciclicamente risorge la chimera della democrazia diretta.

La forza della democrazia, come stabilisce la Costituzione degli Stati Uniti, sta nel dichiarare un diritto “la ricerca della felicità”. Sembra la sua singolarità, ma, osserva Calasso, la ricercano anche altri, dai rivoluzionari terroristi agli utilitaristi, che infine consegnano all'economia le sorti dell'umanità.

La democrazia presuppone a suo fondamento la libertà. Senza libertà non c'è più motivo di parlarne. A questo proposito, però, si apre un abisso. «Tutto il mondo secolare e democratico si fonda sul libero arbitrio e sulla fede nella scienza. Ma la scienza non dà alcun segno di credere all'esistenza del libero arbitrio. Anzi,

sulla base di argomenti ed esperimenti diversi, lo nega. La vita pubblica, al tempo stesso va avanti, come se ciò non fosse. ... il dilemma è così grave da non essere riconosciuto» (58). Non è un ferita di poco conto e non senza conseguenze.

Inquietanti orizzonti

L'ultima spiaggia di questa storia è forse ciò che sembra annunciarsi da qualche tempo. Il secolarismo secondo una logica interna si presta a diventare *transumanesimo* (qui Calasso per documentarsi si appoggia anche sulle pagine di Harari).

Che cosa permette questo passaggio? Calasso prende in esame in forma contrapposta due modi di conoscere: l'analogico e il digitale. Il trionfo del secondo sul primo spiana la strada all'eliminazione del mondo 'umano'. Una parte significativa della sua analisi è dedicata all'«immane sconvolgimento psichico» che è provocato «dalla confluenza fra il digitale e il digitabile» (74). Il sapere diventa come un'enciclopedia in perenne proliferazione, che giustappone informazioni di ogni tipo e di ogni valore, vero e falso. Il digitale diventa familiare, il sapere invece si perde in voci incontrollabili.

L'aspetto più affascinante dell'enciclopedia totale è il caos algoritmico. Con gli algoritmi tutto sembra dominabile. Non è possibile, però, avventurarsi del tutto in questa foresta; inoltre l'immensa disponibilità informatica, la possibilità di produrre testi e immagini di ogni tipo, alimenta una forma di delirio di onnipotenza, e così la mitomania entra a far parte del buon senso comune, perché chiunque può accedervi.

A questo stadio l'informazione diventa autonoma dal pensiero. «Non hanno bisogno di essere pensate. Sono loro, i *Big data*, che pensano e amministrano coloro da cui hanno avuto origine» (76). Di conseguenza e secondo i piani di estensione la stessa mente diventerà materiale a cui applicare gli algoritmi. L'informazione tende a sostituire la conoscenza e il pensiero, sollevando dall'onere di dover elaborare e governare i pensieri.

Abolita ogni mediazione, l'informazione – diretta e semplice – si sostituisce all'intelligenza. Vorrebbe farlo anche con la coscienza, anche se in questo caso l'ostacolo è molto più grande e difficile da superare. Così pure la morte che sembra una barriera insormontabile. È qui che agiscono i transumanisti. Essi si svelano autentici secolaristi, con il vero piano di azione: «non accantonare il religioso, ma incorporarlo, usandolo ai propri fini» (79).

Si tratta di una nuova religione, quella dei *Big data*. La macchina non solo simula l'uomo, ma lo emula. Lo schema è chiaro e preciso: *It from bit*. Ovvero: tutto è fatto di informazioni, tutto è discreto.

Algoritmo e informazione annunciano da tempo un mutazione antropologica. Lo scontro è tra discreto e continuo, con l'invasione del discreto in ogni luogo, anche nella mente. L'informazione è discreta, tendenzialmente autistica, dai robot gli uomini impareranno, la macchina è in grado di imparare a leggere tutto, a eliminare l'ignoto (da Google Earth a Google Time).

All'umanità non resta che essere amministrata. È un mondo che per Calasso è già iniziato, basta vederne le tracce. La più visibile e invisibile – l'aveva intravisto visionariamente Baudelaire! – sono due torri gemelle.

Calasso trasforma i dubbi e le inquietudini in una specie di controcanto. Il tono è quello apocalittico, nel duplice significato: rivelazione di quello che accade e annuncio del terribile. Non è un'apocalisse cristiana né laica (secolarizzata) ma gnostica, e perciò in parte sfuggente. La possibile scomparsa o radicale subordinazione dell'analogico e la vittoria del digitale sono indipendenti da questo quadro complessivo e non possono essere sottovalutate. Così pure il lato oscuro della secolarizzazione.

Il mondo in metamorfosi

Questa passeggiata ci è offerta da uno dei più importanti sociologi del nostro tempo. È un libro postumo, completato dalla moglie e dai collaboratori. Tenta di cogliere la novità del tempo con un termine nuovo.

Metamorfosi vs cambiamento

Per comprendere la transizione che stiamo vivendo, Ulrich Beck suggerisce di rinunciare ai concetti abituali: cambiamento, evoluzione, rivoluzione, trasformazione, come pure crisi. Propone di sostituirli o integrarli in quello di *metamorfosi*, che «implica una trasformazione molto più radicale, in cui le vecchie certezze della società moderna vengono meno e nasce qualcosa di totalmente nuovo» (5). È un concetto descrittivo che non vuole sostituire la tipologia del cambiamento ma completarla con una finora inosservata, senza prospettare un qualche determinismo: né ottimista né pessimista, il concetto adottato lascia aperte tutte le possibilità. Con una precisazione. Non tutto ciò che capita è metamorfosi, bensì solo qualcosa di preciso: «La presenza simultanea, l'intrecciarsi del mondo, del cambiamento sociale e della riproduzione dell'ordine sociale e politico, con tutti i movimenti di assestamento che comporta» (21).

La teoria della metamorfosi va oltre la *teoria della società mondiale del rischio*, elaborata precedentemente da Beck in altri studi, perché non si occupa soltanto degli *effetti collaterali negativi dei beni* prodotti dalla modernità, ma anche degli *effetti collaterali positivi dei mali*, in quanto questi possono generare nuovi orizzonti normativi di beni comuni, entro e verso una visione cosmopolita. L'esempio più nitido è quello del rischio ecologico: la gravità della situazione può indurre a comportamenti positivi transnazionali e dunque universali. «Insomma, la metamorfosi non è cambiamento sociale, non è trasformazione, non è evoluzione, non è rivoluzione, non è crisi. È una modalità di

cambiamento della natura dell'esistenza umana. È l'era degli effetti collaterali. Chiama in causa il nostro modo di essere al mondo, di pensare il mondo, di immaginare e fare politica» (23).

Gli effetti della globalizzazione

Perché si dà questo tipo di cambiamento radicalmente nuovo? Perché la globalizzazione ha innervato il mondo di una rete di interdipendenza, da cui non è possibile sfuggire e che sopravanza la soluzione delle questioni che la politica gestisce ancora in termini ormai superati di nazione. Il mondo non gira più attorno alla nazione e la metamorfosi ci dice che la metafisica del mondo sta cambiando: con la rivoluzione digitale bisogna reinventare mondo e umanità. Oggi «nessuno sfugge alla dimensione globale» (11) e le stelle fisse delle certezze non ci sono più, sostituite dalla «svolta copernicana 2.0». Il rischio climatico indica la strada, per quanto non è detto che porti al successo.

La metamorfosi rende il mondo una terra ignota – e da scoprire. Beck si occupa soprattutto di quegli spazi che stanno cambiando di natura. Per la prima volta oggi esiste uno *spazio d'azione aperto a tutti* (come mostrano le migrazioni, forzate): «oggi siamo tutti, chi più chi meno, attori globali!» (18).

Non c'è nulla che viene risparmiato, anche ciò che sembra sfuggire perché inaccessibile o intoccabile. Lo mostra in particolare la trasformazione in atto della genitorialità, provocatoriamente studiata in un capitolo dal titolo *Giocare a essere Dio*. Le condizioni tecniche e legali la stanno rendendo anonima e fluida, fuori di ogni canone ricevuto. Questo microcosmo che sembra immune da grandi questioni, ne è uno specchio fedele, lasciando «intravedere un *paradosso della nuova immagine dell'umanità*: proprio là dove il desiderio di avere figli si fa tanto pressante e assoluto, nelle procedure tecniche e nella prassi si insinua un'indifferenza, o meglio ancora una irresponsabilità organizzata che finisce per diventare perfettamente 'naturale', sostituendosi al carattere incondizionato della responsabilità genitoriale»

capitolo verso la politica è iniziato nella *polis*. La città ha creato la democrazia. Ma per millenni le città, per produrre e riprodurre l'ordine sociale e politico, hanno fatto affidamento prima sulla monarchia e sull'impero, poi sugli Stati-nazione di fresca invenzione. Oggi, di fronte ai rischi globali, lo Stato-nazione sta fallendo. Nell'attuale mondo cosmopolitizzato delle minacce globali, le città – che storicamente sono state il terreno sociale dei movimenti di liberazione civile – potrebbero tornare a essere la speranza della democrazia» (194).

Il potere invisibile

Nello schema interpretativo della metamorfosi compare come nozione cardine quella di *potere invisibile*. È un nuovo concetto diagnostico che sostituisce quello di *rapporti di produzione*, centrali in una prospettiva di classi di ascendenza marxista; in una società esposta a rischi sempre più gravi i *rapporti di definizione (dei rischi)* sono i rapporti di potere fondamentali. Suo tramite è possibile studiare le altre sottostanti strutture del potere e le agenzie di definizione sociale del rischio nazionale e globale (a cui concorrono esperti, stati, industrie, organizzazioni, secondo lo standard di regole e capacità per definirlo). Per capire dove sta il potere e come si organizza occorre rispondere a queste domande: a chi tocca definire i rischi come “normali” o “globali”? Fino a che punto i rischi possono essere resi invisibili?

Stranamente sono proprio i rischi globali più grandi (clima, energia nucleare, finanza, OMG, nanotecnologia, medicina riproduttiva) ad essere contraddistinti dalla problematica dell'invisibilità, che è di due tipi, *naturale* (data) e *fabbricata* (politica). Il potere consiste nel far sì che quella fabbricata appaia naturale. Tutto ciò si rese palese a Černobyl': il disastro, opera solo dell'uomo, è apparso ed è stato presentato come una calamità naturale, dissolvendo gli interrogativi necessari sui fatti.

Per tale ordine di rischi siamo sprovvisti di qualcosa di elementare che ci renda capaci di avvertirli. «Nell'esperienza

individuale del rischio globale manca qualsiasi componente diretta, qualsiasi sensore semplice o indizio di senso comune» (104). Nella misura in cui i rischi di questa natura non sono riconosciuti, essi non esistono sul piano legale, medico, sociale e tecnologico. Allo stesso tempo introducono una duplice forte minaccia esistenziale rivolta «alla vita e alla sovranità dei cittadini, e in secondo luogo all'autorità e alla sovranità nazionale» (105).

Il potere di definizione resta ancora nelle mani delle istituzioni e la politica dell'invisibilità è un'importante strategia per stabilizzare l'autorità statale e la riproduzione dell'ordine sociale e politico. In questa situazione, però, far nulla è la politica che si rivela meno costosa. Le istituzioni di controllo falliscono, perché non mettono sull'avviso, e al tempo stesso funzionano, perché rendono invisibili i problemi. Per renderli invisibili si ricorre alla confusione tra *catastrofi* illimitate e *incidenti* circoscritti, o allo spostare l'attenzione dagli effetti sulla salute ai problemi economico-amministrativi.

Quanto più grandi, tanto più invisibili

Di fronte a tutto quanto sta avvenendo la prospettiva della metamorfosi ha limiti precisi: «non esiste una verità unica su cui fondare l'analisi estesa degli scenari del potere di definizione dei rischi» (106). Si entra così in una condizione contraddittoria. La conoscenza dei rischi è demandata alla scienza e agli esperti, ma la società del rischio li delegittima e ne erode il potere. «La coincidenza e coesistenza tra il non sapere e i rischi globali diventa il segno caratteristico dei momenti esistenziali di decisione non solo in campo politico o scientifico, ma anche nelle situazioni di vita quotidiana» (109). Con un effetto sorprendente: la natura viene trasformata in minaccia di civiltà, con una svalutazione senza precedenti del capitale naturale.

In un'epoca *dell'incertezza fabbricata*, il potere del rischio globale non è più principalmente dello stato ma delle culture epistemiche degli esperti. Ci sono due modelli di potere che

portano a due corrispondenti situazioni limite: *il dilemma dello scienziato nucleare* (non esiste alcuna separazione dei poteri di definizione: il controllato è il controllore) e *il paradosso del climatologo* («creare la visibilità globale del riscaldamento globale implica creare invisibilità a livello locale, nazionale e regionale» [119]).

Se per il nucleare e il clima qualche avvertenza si dà, nel caso del *rischio digitale* la percezione è quasi inesistente. Il mondo della metamorfosi mette *la libertà in pericolo*. Più la catastrofe si avvicina, meno si vede. La consapevolezza del rischio è fragile: «a differenza di altri rischi globali, il rischio digitale non si riassume, non ha origine e non ha riferimento in una catastrofe fisica e reale nello spazio e nel tempo» (149). Qui è lo stato a fallire. «Il rischio per la libertà rappresenta una minaccia immateriale». La vera catastrofe è quando diventa invisibile, «è allora che il controllo si avvicina alla perfezione» (150).

La metamorfosi digitale «indica gli effetti collaterali non intenzionali, spesso invisibili, che creano soggetti metamorfizzati...» (153). È una metamorfosi dei modi di esistere (prossimità sociale e geografica, finzione e realtà, controllabilità e incontrollabilità da parte dello stato). Massimamente invisibile, fa vacillare categorie tradizionali: status, identità sociale, collettività e individualizzazione; avviene in luoghi imprevisi. A motivo di tutto ciò le democrazie si stanno trasformando in regimi totalitari. Non sono scandali transeunti ma l'effetto collaterale della modernità digitale: le comunità epistemologiche sfidano lo stato e il cittadino in un nuovo nebuloso quadro di riferimento.

Che ne è di noi? Come vivere nella metamorfosi?

In questo scenario – è la tesi della teoria della metamorfosi – è possibile resistere con nuove forme di controllo transnazionale e allargato a proposito di nucleare, clima e difesa della privacy. In coerenza con la lettura data – né apocalittica né integrata – Beck cerca di individuare quali opportunità si aprano nella nuova

condizione che si sta delineando. Si deve però tener conto del cambio di generazione; per la nuova generazione la metamorfosi è ormai una seconda natura, per quella precedente una minaccia all'esistenza. Con la nuova ci sono spazi di intervento che si rendono disponibili e che incominciano ad essere frequentati e occupati. Ma non bisogna dimenticare che proprio questa nuova generazione è segnata profondamente dalla precarietà e dalla disparità tra formazione accumulata e possibilità di impiego.

La conclusione annota un ultimo rischio, tradizionale ma anche nuovo: la disuguaglianza, approfondita proprio dai rischi globali, nei confronti della quale le risorse di risposta sembrano meno agguerrite che negli altri casi. La distinzione in classi (rapporti di produzione) lasciata da parte per introdurre le categorie di rischio e di metamorfosi, ricompare obbligando a riprendere considerazioni che potrebbero apparire di altri tempi. Infatti in tutto questo nuovo c'è qualcosa di nuovo, anzi di antico, si potrebbe dire. Le grandi trasformazioni sembrano non incidere su una situazione che la modernità aveva cercato di sanare. Non solo: la disuguaglianza torna, ancora più grave e in forme inattese collegate alla stessa metamorfosi. «Il problema della disuguaglianza emerge oggi in un contesto di catastrofi cosiddette naturali, ma in realtà create dall'uomo, che si stagliano su un orizzonte in cui a tutti è stata promessa l'uguaglianza» (208).

Nella sua lucida analisi, la posizione di Beck è simile alla tradizionale congiunzione di pessimismo della ragione e ottimismo della volontà. Confida che, grazie a nuovi contatti e interazioni tra soggetti che operano oltre i confini abituali, qualcosa di nuovo si stia già costituendo: la società del rischio genera i propri anticorpi e nuove possibilità di resistenza e di vita.

Ciò che non sembra essere coinvolto nella metamorfosi è proprio la disuguaglianza. Cambia di pelle, non è la stessa del passato nelle sue forme, ma nella sua 'sostanza' sì.

Indietro tutta!

Le trasformazioni della società sono tali da spingere a guardare al futuro e capire ciò a cui andiamo incontro. Quasi in controtendenza, anche rispetto a quanto spesso ha scritto, Zygmunt Bauman, nel suo libro-testamento, volge lo sguardo all'indietro: non è l'utopia ciò che si sta realizzando ma un ritorno indietro, a modi di sentire e vivere pre-moderni. Per sostenere la sua tesi, egli non si concentra su ciò che sta cambiando dal punto di vista della tecnica ma sulle trasformazioni sociali indotte, molto simili a un ritorno al passato: retrotopia vs utopia.

Dall'utopia alla retrotopia

Se Beck volge lo sguardo al presente come futuro, Bauman lo vede come ritorno del passato. In questa diagnosi, una specie di testamento, esaminando gli atteggiamenti superficiali e profondi che si stanno manifestando con la crisi dello stato moderno, Bauman vede riemergere qualcosa di antico e lontano nel tempo: le tribù, la diseguaglianza, il desiderio del grembo materno. «La sensazione che abbiamo (anche se non riusciamo a darle un nome) è che il nostro mondo – il mondo in cui i legami umani si allentano, il mondo della deregolamentazione e atomizzazione delle strutture politiche, il mondo del divorzio fra potere e politica – sia tornato ad essere un teatro di guerra: di una guerra combattuta da tutti contro tutti, e quindi da – e contro – nessuno in particolare» (37).

La forza, e forse il limite, di questa lettura è indagare il lato umano – troppo umano – dei protagonisti di tutte le rivoluzioni che si stanno descrivendo. Non c'è solo il lato razionale, intellettuale, scientifico, informazionale. Gli uomini sono anche fatti di emozioni, di reazioni non del tutto consapevoli, di una irrazionalità che non solo si impone da sé ma può anche essere coltivata, in particolare dalla politica.

In una situazione di crisi il paradiso, dal futuro, ritenuto inaffidabile, si sposta al passato, che si carica di credito insolito. Come dice Svetlana Boyne: «Il ventesimo secolo, iniziato con un'utopia futurista, si è chiuso con la nostalgia» (XII). La nostalgia è all'opera, promette di ricostruire una casa ideale, ma confonde la casa vera con quella immaginaria.

Cinquecento anni fa Thomas More scriveva *Utopia* e dava inizio a un lungo sogno al futuro. Oggi invece, secondo Bauman, affiorano «retrotopie», che al futuro instabile e inaffidabile vogliono sostituire un passato apprezzato per la sua presunta stabilità e affidabilità. Gli effetti di questo cambiamento toccano tutti i livelli della convivenza sociale.

La mira è molto alta. «Fedele allo spirito dell'utopia, la retrotopia è spronata dalla speranza di riconciliare finalmente la *sicurezza* con la *libertà*: impresa mai tentata – e, in ogni caso, mai realizzata – né dalla visione originaria né dalla sua prima negazione» (XIX).

Non è un fenomeno del tutto nuovo, fa notare qualcuno. Alle rivoluzioni fa seguito sempre un ritorno della nostalgia – oggi sostenuto proprio dal Web. Sulla base del tramonto della prospettiva di una società che collegava il perfezionamento individuale a quello sociale. L'individuo è ormai costretto a cercare soluzioni individuali a problemi sociali. «L'obiettivo non è più una società migliore (non essendoci più speranze concrete di migliorarla), ma il miglioramento della propria posizione individuale nell'ambito di quella società sostanzialmente e sicuramente impossibile da correggere» (XXIII).

Bauman organizza la sua analisi attorno a quattro temi.

Prima dello stato, la guerra di tutti contro tutti

Il primo capitolo ci riporta all'inizio della modernità e ai problemi che aveva affrontato Thomas Hobbes nel proporre la sua filosofia politica, che ruota attorno al compito di trovare una soluzione all'aggressività umana, propria dell'*homo homini lupus*.

Perché un ritorno a così lontane origini? Bauman cita Henry Giroux: «Il neoliberismo inietta nelle nostre vite la violenza e nella nostra politica la paura» (cit. 10). Ciò avviene attraverso il processo di deterritorializzazione del potere innescato dalla globalizzazione. Lo stato sempre più spesso è incapace di tracciare la linea divisoria tra violenza legittima e illegittima, perdendo il monopolio che lo definiva in passato.

La conseguenza di queste trasformazioni «è che lo Stato ha abbandonato nella pratica il proprio ruolo di paladino e custode della sicurezza, per diventare uno (il più efficace, forse) dei tanti fattori che cooperano nell'elevare al rango di condizioni umane permanenti l'insicurezza, l'incertezza e il rischio per l'incolumità» (13). Infatti non è calata la produzione mondiale di armi, cui corrisponde l'estensione della convinzione che la maggior disponibilità di armi contribuisca a risolvere sul pianeta i problemi che sono creati dalla facilità di procurarsi e usare le armi.

Altre tendenze vanno registrate. La tensione tra 'noi' e 'io', tra socialità e individualità: «desiderio di essere parte e quello di rimanere in disparte» (18). Questa tensione ha una storia; Bauman ricorda che da tempo s'è data la separazione dell'opinione collettiva dalla vicinanza fisica dei suoi portatori e promotori. L'azione oggi è sempre più a distanza, con una risposta «concertata ma non coordinata». Già la televisione lo faceva, ora Internet lo rafforza.

In questo spazio sempre più individualizzato, si crea un luogo favorevole all'emulazione con atti insieme ripetitivi e innovativi – in particolare quello della violenza alla quale non manca il terreno fertile. La rabbia è molto diffusa e può esplodere su qualsiasi oggetto. «Scaricare la rabbia accumulata è un atto disinteressato, in quanto autotelico: motivo e fine di se stesso» (29). Forma di emulazione è anche il terrorismo suicida.

Dalla descrizione di questi fenomeni sociali Bauman ricava una sensazione che abbiamo ma che è senza nome, quella che: «il nostro mondo – il mondo in cui i legami umani si allentano, il mondo della deregolamentazione e atomizzazione delle strutture

politiche, il mondo del divorzio tra potere e politica – sia tornato a essere un teatro di guerra: di una guerra combattuta da tutti contro tutti, e quindi da – e contro – nessuno in particolare» (37). È simile allo stato naturale, prima della civilizzazione e pieno di minacce, come lo descriveva Hobbes: vivere è come «attraversare una campo minato di cui non esiste la mappa» (40). Non manca il Leviatano – il meccanismo dello stato teorizzato da Hobbes; anzi, ce ne sono molti, di varia grandezza, ma incapaci di assicurare la sicurezza generale e quindi nella condizione di trasformare in endemica la guerra di tutti contro tutti.

Il ritorno alle tribù

Se gli stati diventassero “staterelli”, osservava Michael Walzer, «si organizzerebbero per difendere la politica locale e la loro cultura dagli estranei» (42). Si instaura così un regime di tribalismo e il fine della tribù «è stabilire chi soccorrere e chi uccidere» (B. Rozenblit). Per principio si esclude di ascoltarsi reciprocamente e di discutere per davvero, si raccolgono solo conferme alle proprie convinzioni. A ciò si ispira la filosofia e la politica manageriale del momento.

Da un lato, l'identità diventa un motivo propulsore. George Lakoff osserva che la gente non vota necessariamente per il proprio interesse, «vota per la propria identità, per i propri valori, per la persona con cui si identifica» (61). Per contrasto, all'altro si riserva un unico ruolo, quello per il quale si riversano su di lui calunnie, diffamazione e denigrazione, spesso digitali, per placare la propria sete di superiorità. Anche se si ritiene che sia peggio essere chiamati razzisti che esserlo, osserva Lindy West. E alla rabbia (degli esclusi) si appellano i populistici, i quali preannunciano rifugio per 'noi' e odio per gli altri, per 'loro'. Il nazionalismo rinasce, perché non era mai morto, ma covava – con rabbia – sotto la cenere. Per affermarsi esige la contrapposizione con lo straniero – trattato come estraneo e nemico.

Questo ritorno alle tribù si mescola con due altri fenomeni

che lo accentuano e lo modificano. Innanzitutto le migrazioni di massa, fenomeno non nuovo, che si ripete, anche se ha invertito la direzione «da centrifugo si è fatto centripeto rispetto all'Europa» (73), con la previsione per i prossimi 40 anni di un miliardo di 'sfollati'. La globalizzazione arriva così ovunque, anche con i migranti. Tutto ciò avviene al tempo della rivoluzione culturale dell'informazione digitale. I media elettronici non sono affatto neutrali. Incoraggiano l'apertura quanto la chiusura totale.

Non resta che mettere in atto tanto il principio della responsabilità assoluta e incondizionata verso l'altro (E. Levinas) quanto processi di civilizzazione, per modificare le regole di un gioco antichissimo, del 'noi contro loro'.

Il ritorno alla disuguaglianza

Il "trentennio glorioso" dopo la seconda guerra mondiale ha fatto pensare che la forte disuguaglianza che divideva fino a quel momento la società fosse destinata finire. La soluzione consisteva «nell'offrire a tutti un lavoro con un salario adeguato per vivere» (83). Tale compito era attribuito ai governi: «La guerra alla povertà andava lanciata e condotta da organismi politici muniti di armi politiche» (84).

La luna di miele tra capitale e lavoro con la supervisione dello stato finì bruscamente ai tempi di Ronald Reagan e Margaret Thatcher. Perché? Molte sono state le spiegazioni; per Bauman la più accreditata è che la revoca della mutua dipendenza è una «decisione innescata dalla globalizzazione, ma prontamente spalleggiata, e addirittura incitata, dallo stato attraverso lo smantellamento sistematico sia dei limiti imposti all'avidità dei capitalisti, sia del quadro di riferimento e del tessuto connettivo che permetteva di tutelarne le vittime» (85).

Se le spiegazioni sono diverse, non ci sono controversie sulla constatazione dei fatti: la disuguaglianza aumenta in tutto il mondo, anche se c'è voluto tempo perché il fenomeno fosse percepito, rallentato dalle teorie economiche e sociologiche al

riguardo. La soluzione suggerita dai fatti, se non è imposta, è delineata: «Questa società è ormai assuefatta a ‘subappaltare’ e trasferire le attività politiche d’interesse collettivo nell’ambito della ‘politica della vita’ gestita individualmente» (95).

In questo contesto la solidarietà è moneta che non paga, da risorsa si è trasformata in onere. Di conseguenza la privazione e la sua percezione diventano permanenti e insanabili. I ricchi e gli altri vivono in due mondi non comunicanti, con linguaggi reciprocamente intraducibili.

La situazione si è aggravata per la diminuzione del lavoro a motivo dell’automazione. Una soluzione è indicata nel *reddito di base*, considerato come prima pietra della futura casa dell’uguaglianza. Bauman prende in considerazione i motivi a favore e le perplessità per questo progetto, per aderirvi, ritenendola una ‘utopia per realisti’, «un’arma straordinariamente potente nella lotta per invertire una tendenza tanto sinistra, pericolosa, potenzialmente catastrofica» (116).

Il ritorno al grembo: il narcisismo

L’ultimo capitolo è un’indagine di tipo psico-sociale. Il dato di partenza è quello già descritto: dalla solidarietà e dalla lotta in comune si è passati alla convinzione di doversi proteggere da soli – questa è l’oscillazione compiuta nella consapevolezza sociale di questi ultimi decenni, con un arretramento di due secoli. L’azione collettiva è percepita come sovversiva o ingenua. Siamo entrati nell’era dell’acquiescenza alla ricchezza e al potere organizzati. La speranza si è dissolta e ha lasciato posto al rancore.

A che tipo di uomo corrisponde questa trasformazione? Secondo Christopher Lasch l’“uomo economico” sta lasciando posto all’“uomo psicologico”, espressione della recente fase consumistico/narcisista. La conferma viene, ad esempio, dal successo internazionale dei libri di Ayn Rand, che legittima eticamente l’egoismo e lo rende razionale. Anche se poi si arriva alla contraddizione, qualora tutti la pensino allo stesso modo:

«come essere un narciso efficiente, e, d'altra parte, come privare un narciso della sua efficienza» (137)?

Diretta conseguenza del narcisismo sono da un lato la solitudine, sempre più diffusa, dall'altra la labilità della relazione (d'amore). All'origine, in epoca tardo-medievale, c'è il sogno del paese di Cuccagna, che ha dato origine all'avventura moderna fino ad oggi, portandoci al trilemma in cui siamo stretti: «da una parte l'autoidentificazione sostenibile, dall'altra la necessità di fare sempre nuove scelte per riparare ai danni delle scelte precedenti, dalla terza infine la necessità di utilizzare l'una e l'altra come materiale di costruzione per elaborare il senso (i sensi?) della vita. La visione di Cuccagna era un appello a mettersi in marcia, l'immagine del nirvana del grembo è una disperata richiesta di riposo» (146). Sono due utopie: una generata dalla penuria, l'altra dalla sovrabbondanza.

Guardare in avanti, di fronte all'alternativa

Il quadro delineato da Bauman è piuttosto oscuro. Ricorrendo all'idealità (illuminista) che ha contraddistinto la sua ricerca, nell'epilogo cerca di trovare motivi e mete per il pensiero e l'azione.

Siamo dentro una crisi permanente di strumenti per risolvere i problemi e di impotenza delle istituzioni. La distinzione tra "noi" e "loro" ha accompagnato tutta la storia umana fin dai primordi. La definizione di "loro" doveva precedere quella dell'identità del noi, e la rendeva possibile. Anche la storia dell'Europa moderna ne è attraversata. Alcune date accompagnano l'Europa del noi e di loro: sul versante religioso e politico i trattati di Augusta, 1555 e Vestfalia, 1648. Poi Lisbona con la sua triplice distruzione nel 1755, il nascondimento di Dio e la necessità di trovare leggi umane alle questioni. Infine il 1848 con il passaggio alla sovranità popolare, prima in Europa e poi altrove.

Oggi siamo di nuovo a una svolta. Ma come colmare l'abisso tra ciò che si *deve* fare e ciò che si *può* fare? Come ristabilire

«lo strettissimo legame fra la ridefinizione delle frontiere dell'integrazione e il riallineamento dei fronti della separazione» (161)?

La sfida è quella di una integrazione che non sia più basata sulla separazione. Come andare oltre lo «scontro di civiltà» teorizzato da Samuel P. Huntington? La sola risposta si basa sulla capacità di dialogo proposta da papa Francesco al Parlamento europeo il 6 maggio 2016. Le condizioni della sua attuazione sono il rispetto reciproco e il mutuo riconoscimento dell'uguaglianza.

Altrimenti non resta che un'alternativa: «possiamo scegliere se prenderci per mano o finire in una fossa comune» (169).

La lettura dell'ultimo Bauman è un po' straniante. La sua critica alla società non è mai stata leggera, ma in questo caso denuncia un ritorno al passato che non sembra contro tutte le evidenze. Rispetto a Beck, Bauman prende in considerazione gli umori, i sentimenti, i modi di sentire la realtà e non solo le innovazioni. Nell'uomo non tutto è futuro. Quando ritorna il passato (descritto illuministicamente quasi solo come oscuro) c'è una temibile inversione della freccia del tempo storico e sociale.

Nel tempo e nei luoghi della complessità

A conclusione di queste sei passeggiate restiamo ancora sempre nel bosco ma su una specie di torretta d'osservazione, da cui dare uno sguardo al bosco per coglierne la mappa. Lo facciamo ricorrendo all'uso di una nozione che si sta lentamente imponendo nel lessico comune e soprattutto scientifico. Con un'avvertenza: complesso non equivale a complicato né a completo. Esige un nuovo modo di collegare fatti e domande e di pensare.

Una lunga intervista di Walter Mariotti a Mauro Ceruti ci allena alla conoscenza e all'uso della nozione di *complessità*, che può essere una chiave importante per tutti i discorsi fin qui presentati e analizzati. Ceruti è un esperto di questo tema a livello internazionale, ne è un teorico. Nell'intervista, che non è un libro accademico, Ceruti è portato dall'intervistatore a svilupparne la natura e farne vedere la fecondità nello studio delle cose e nella vita, nessun campo escluso, secondo un piano accattivante. Si parte apparentemente da lontano, da questioni di storia e di politica, per approdare al tema propriamente epistemologico, per arrivare infine a questioni educative e etico-culturali. Il nocciolo è certamente nel cuore del libro, l'approfondimento della nozione di complessità, a cui però contribuiscono anche gli altri aspetti, politici e culturali, in interazione reciproca. Seguiamo lo svolgimento dato alla conversazione.

Una lunga storia alle spalle: le quattro globalizzazioni

Si inizia con l'elencare le tre globalizzazioni che hanno caratterizzato la storia dell'umanità: la prima, iniziata 150.000

anni, fa ha visto progredire in modo diasporico nei millenni la colonizzazione del pianeta da parte di *Homo sapiens*; la seconda risale alla rivoluzione agricola di 12.000 anni fa; la terza è quella inaugurata da Colombo con la 'scoperta' del Nuovo Mondo e l'avvio dell'unificazione del mondo. La quarta è quella di oggi (se ne parla nell'ultimo capitolo): è una nuova fase di globalizzazione, dalle dinamiche e dagli esiti imprevedibili, che richiede conoscenza dell'intera vicenda e coscienza anche morale delle implicazioni in atto.

L'idea di Europa: unità e diversità

In questo amplissimo quadro storico e antropologico è posta la storia ambigua dell'Europa moderna, caratterizzata da una pluralità di culture in ogni campo e sottoposta a un regime di progressiva e intensiva unificazione. All'idea e alla realtà di Europa è dedicata anche la seconda conversazione, che si ispira a un'intuizione del filosofo Edmund Husserl: l'Europa come un compito infinito.

Di questo continente si esamina soprattutto l'epoca moderna, l'epoca della sua frantumazione in tanti stati nazionali, in una situazione di perenne e endemica guerra. Lo studio è guidato da una convinzione: occorre «sviluppare la conoscenza e la coscienza dell'irriducibilità e della complessità degli intrecci fra *Stati, nazioni, etnie*» (65). Si deve non opporre ma relazionare e integrare unità e pluralità, identità e diversità. Questa è la storia profonda ma anche l'unico futuro dell'Europa. Come in epoca moderna, in particolare a partire dall'Ottocento, la concezione politica dello stato, concepito come territorio delimitato e presidiato da confini che esigevano il massimo di uniformità interna, ha influito sulla concezione del sapere, a sua volta suddiviso e compartimentato secondo rigide concezioni disciplinari, così pure la nuova concezione dell'integrazione europea può incentivare una comprensione della complessità e a sua volta esserne beneficamente influenzata.

Il conflitto non è scomparso, ha semplicemente mutato pelle: «è un conflitto tra chi ritiene che la diversità sia un valore indispensabile e irrinunciabile per costruire l'unità umana, e chi ritiene che la diversità sia un'impurità da eliminare attraverso la violenza» (68). Si presenta in modo nuovo e ovunque: «il conflitto non è tra territori, fra culture, fra nazioni, ma taglia trasversalmente ogni territorio, ogni cultura, ogni nazione» (71). Solo superandolo, si garantisce l'esistenza dell'Europa come una civiltà – «un pensiero che si interroga costantemente e che problematizza la natura, l'uomo, la ragione, la fede stessa» (73).

Nei rapporti da instaurare non basta la tolleranza, occorre l'incontro positivo con l'alterità. «Bisogna ribadire che l'altro, lo sguardo e l'ascolto dell'altro, è il motore e la precondizione del nostro stesso sviluppo» (81).

Alla ricerca della complessità

Il punto di partenza per la ricognizione della nozione di complessità è il modo di configurazione del sapere moderno. «Lo *spazio cognitivo* della modernità si propone come *unitario*: tutti i saperi dovrebbero accedere, almeno in linea di principio, allo stesso metodo e allo stesso punto di vista, e dovrebbero collaborare per esplorare ognuno una porzione differente di un *universo* vastissimo, ma comunque concepito come *unitario*» (91).

Entro questo quadro unitario l'ideale regolativo divenne l'onniscienza. «L'onniscienza divenne il punto di vista normativo rispetto al quale definire le direzioni di sviluppo delle singole scienze» (93). Il compito è stato quello di «filtrare l'infinito nel finito, ridurre l'eterogeneo all'omogeneo, identificare un nucleo ristretto di presupposti e di leggi, tramite i quali poter accedere alle molteplici scale spaziali e temporali del cosmo, non importa quanto lontane dalla collocazione dell'osservatore umano nella sua limitazione spaziotemporale. Si è andati alla ricerca di un invisibile semplice dietro la complessità dei fenomeni, giudicata

soltanto apparente, e talvolta ingannevole» (93).

Con questo impianto e con i suoi innegabili e importanti risultati si misura in modo alternativo il pensiero della complessità. Infatti la visione della scienza classica non esaurisce la visione scientifica del mondo. «Il caso, la contingenza, la singolarità, la località, la temporalità, il disordine non sono affatto indicatori del carattere provvisorio e limitato delle nostre teorie» (97-98).

Complessità non equivale a complicatezza, che consente sempre ad essere ridotta al semplice. «Un sistema complesso è un sistema reticolare, fatto di nodi (parti) e di linee che li connettono (interazioni)» (99).

Per esemplificare analiticamente questo paradigma la ricerca sull'evoluzione è determinante. «L'evoluzione è un processo storico e innovatore: il carattere complesso, non lineare delle sue dinamiche interattive rende *imprevedibili* le traiettorie future» (106).

In questo contesto le leggi assumono un significato nuovo: non sono *prescrittive* ma *proscrittive*, non sono necessità ma vincoli. «Sono a un tempo limiti del possibile e condizioni di possibilità» (113).

Scienza e tecnica

È stato comune pensare che la scienza costituisca l'aspetto teorico e la tecnica la sua applicazione. Probabilmente non è mai stato propriamente così; in ogni caso non è più così. Un importante paragrafo è dedicato da Ceruti a questo rapporto e alla sua nuova configurazione. «La tecnologia è oggi capace di superare, in modi imprevisi, limiti di pensiero e di azione che solo poco prima potevano sembrare invalicabili. Genera orizzonti inediti del possibile» (119). Con le tecnologie sappiamo ciò che sappiamo anche in modo diverso e muta pure il senso di ciò che sappiamo. Non solo: la tecnologia definisce o contribuisce a definire il senso della vita e dell'identità umana. Da essa dipende il nostro modo di osservare le cose e di guardare ai problemi

fondamentali; anzi obbliga a porre di nuovo le domande di senso fondamentali.

Per tutti questi motivi la condizione complessiva che si crea è molto delicata, anche per il momento storico in cui viene a porsi. «L'inedito potenziamento della capacità tecnologica umana si realizza proprio nel momento in cui la specie umana diventa consapevole della perdita della propria centralità evolutiva, e nel momento in cui vacilla la nozione di progresso evolutivo verso la massima perfezione, che sarebbe rappresentata da *Homo sapiens*» (124).

A questo punto è decisivo, e non solo aggiuntivo, il contributo dell'etica. «Dobbiamo elaborare ... un pensiero complesso che si muova nella consapevolezza (nel rispetto e nel valore) dell'irriducibile molteplicità di dimensioni interconnesse (complementari e talvolta anche fra loro antagoniste) da cui emerge l'universo umano, e in cui sono immerse l'etica, la politica, la tecnologia, la scienza» (124-5).

Tutto ciò incide sulla stessa immagine che ci facciamo di scienza, se qualcosa di statico o di dinamico. Essa non è più pensabile come un edificio dei saperi e come sviluppo cumulativo delle conoscenze. «La metafora del contesto è diventata più feconda della metafora dell'edificio. Ogni immagine statica, ogni visione panoramica del sapere si è rivelata impossibile e, comunque, sterile» (135). L'insieme dei saperi diventa anch'esso esplorativo. «L'enciclopedia è una ricognizione di percorsi e non già una sistemazione di risultati. ... Abbiamo bisogno di mappe cognitive flessibili, che possano essere ampliate, messe in discussione, ristrutturare» (136).

Prospettive

Le ultime due conversazioni si occupano di forme educative che corrispondano correttamente e creativamente al paradigma della complessità finora delineato. Tale educazione e i progetti connessi debbono avere una struttura duale, capace di coniugare

nella ricerca tempi brevi e tempi lunghi, efficienza e ridondanza. Soprattutto i soggetti che apprendono devono essere coinvolti in identità multiple e cittadinanze multiple, capaci di far uscire dai mondi ristretti, solo locali, e dai fondamentalismi di ogni genere, che scambiano la parte per il tutto. *Homo sapiens* ha oggi «la possibilità di riflettere sulla sua identità globale e sulla sua storia profonda» (185).

Solo grazie a questi processi l'umanità intera può incominciare a riconoscersi come una comunità di destino, incompiuta e generativa. «La *quarta umanità* è la prima umanità a essere *consapevole del tempo profondo*, ad avere una decisiva *responsabilità nei confronti della natura*, a dover *pensare insieme l'uno e il molteplice, l'identità e la diversità*, e ciò per la sua stessa sopravvivenza. ... Ha la necessità di ri-pensarsi non più attraverso le interminabili contese di piccoli gruppi, ma attraverso la moltiplicazione delle connessioni che dal singolo individuo portano a *un'unica totalità planetaria*, attraverso molteplici e disparate collettività. Ha la necessità di concepire *giochi a somma positiva*» (179).

Non è qualcosa di superfluo o di marginale. Infatti a suo proposito s'apre un'unica e drammatica alternativa, simile a quella stabilita da Bauman: o comunità di destino o autoannientamento.

Dopo queste passeggiate siamo ancora sempre nel bosco contemporaneo – forse in una selva oscura. Ceruti ci ha indicato che solo se pensiamo con il paradigma della complessità, potremo onorare il nostro compito di abitare il modo in modo corretto e consapevole. È questione di consapevolezza, conoscenza e decisioni. Per i credenti è la forma di amore del mondo.

Autonomia degli stili di vita e spiritualità

La percezione di un cambiamento profondo che investe il nostro mondo, come abbiamo visto, si arricchisce di molte descrizioni, riassumibili nella metafora proposta da Ulrich Beck: la metamorfosi del mondo. Qualche volta collimano persino nella numerazione scelta per indicare la fase del processo. Come Luciano Floridi, indagando i cambiamenti indotti dall'informatica con la creazione dell'infosfera, parla di quarta rivoluzione, così con altri riferimenti storici e analitici, rivolti alla dimensione esperienziale, Luigi Berzano esamina la mutazione che investe la dimensione religiosa e la definisce quarta secolarizzazione. È una lettura diversa rispetto a quelle proposte da Harari e Calasso.

Le prime tre secolarizzazioni

Berzano propone la sua analisi religiosa del presente in particolare con *Quarta secolarizzazione. Autonomia degli stili*, Mimesis, Milano-Udine 2017 e *Spiritualità. Moltiplicazione delle forme*, Editrice Bibliografica, Milano 2017.

Il presente, religioso e no, è studiato in prospettive di più lunga durata. Le mutazioni dei modi di sentire di solito richiedono tempi non brevi. Oggi qualcosa è finito, o quasi, e qualcosa di nuovo inizia o prosegue in modo inatteso nella scia di ciò che è stato chiamato la *rivoluzione silenziosa*, abbozzatasi a metà Novecento. In tutto ciò che cosa di inedito appare in riferimento alla religione, che qualche decennio fa sembrava essere solo più un residuo? Per dire quanto gli studiosi, in particolare i sociologi, stanno osservando e cercando di definire, Berzano osa parlare di *quarta secolarizzazione*, in consonanza con Charles Taylor (*a secular age*: un'età secolare) e a differenza di Peter L. Berger (*a pluralist age*: un'età pluralista).

La sequenza delle tre precedenti secolarizzazioni è individuata in questi passaggi epocali dislocati sulla lunga durata: il primo risale all'epoca assiale (tra 800-200 a.C., così definita da Karl Jaspers), nella quale in diversi luoghi e in differenti culture avvenne una rottura con il mondo sacrale precedente e si avviò una fase orientata da un nuovo pensiero e da nuovi orientamenti spirituali (la filosofia greca, i profeti ebrei, Confucio, ecc.). La seconda sarebbe stata indotta dal cristianesimo, che, insieme alla divinizzazione del cosmo, sostituì al divino anonimo del mondo greco-romano il principio del Logos, del Dio-uomo, della persona. La terza corrisponde alla modernità, così come l'ha intuita e descritta Max Weber e altri dopo di lui: la secolarizzazione è nata dalla differenziazione funzionale della società in sotto-sistemi e dalla relativa autonomia assunta dagli uni nei confronti degli altri; di conseguenza la religione, che aveva una funzione di fondamento e collegamento, ha perso di centralità e di rilevanza. Insieme, la scienza e poi l'industria, hanno realizzato il disincantamento del mondo: un mondo oggettivo per la conoscenza e per la tecnica.

La quarta secolarizzazione: l'autonomia degli stili di vita

A partire dagli anni Sessanta del Novecento ci sarebbe stato l'avvio di una nuova fase di questo processo moderno (Berzano preferisce, perché meno ambiguo, il termine *secolare* a quello talvolta in uso, dopo Jürgen Habermas, di *post-secolare*), caratterizzata dall'apparizione di una *società orizzontale*, nella quale i tradizionali modi verticali di trasmissione culturale e religiosa sono sostituiti da modalità orizzontali. Per comprendere questo fenomeno Berzano ricorre alla nozione di *stile di vita*, così descritta: «insieme di pratiche, a cui l'individuo assegna significati e un senso unitario, che si presenta come modello distintivo condiviso all'interno di una collettività, senza avere il suo elemento generativo né in un pre-esistente quadro cognitivo-valoriale né in una predeterminata condizione socio-culturale»

(16).

Se le società tradizionali proponevano *uno* stile di vita, ora se ne danno *molti*, non più per via verticale ma orizzontale, in uno scambio libero e non normato tra individui, che enfatizza la loro condizione di autonomia. Il tratto estetico che lo accompagna non è esornativo, è costitutivo dei nuovi atteggiamenti ed è determinante nella comunicazione: «l'estetica [è] percepita come un sistema di senso che rende plausibile per un individuo la propria biografia» (19). La vita quotidiana ne è pervasa, anche quella religiosa.

Che cosa connota questa quarta fase secolare? La nozione scelta per indicarla è *spiritualità* (al plurale), termine che si sta imponendo un po' ovunque per descrivere il comportamento e l'orientamento dei soggetti, che nella società orizzontale vivono in modalità di stile di vita la dimensione religiosa così come si sta modellando dopo l'uscita dalla terza fase, quella della modernità. Sono plurime, conferiscono individuazione e alimentano attese crescenti; hanno in comune «il fatto di non collocare più il loro baricentro in una religione istituita, dalla quale ricevere riconoscimento e validazione» (41).

Le linee direttrici

Nella quarta secolarizzazione Berzano individua tre direttrici. La prima è la *de-istituzionalizzazione* dello stile religioso, ricondotto alla sfera della soggettività. «La scelta e la costruzione di una propria spiritualità rientra oggi tra i vari progetti di vita da costruire individualmente, accanto a quelli formativo, lavorativo, familiare» (62). Tra le molte spiritualità ci sono anche quelle senza status religioso (Ronald Dworkin propone persino un "ateismo religioso"). La credenza assume i tratti della *personalizzazione*, attraverso una libera composizione degli elementi dello stile di vita stabile o in costruzione continua. Tutto ciò non esclude qualche forma di *socializzazione*, ma questa non sarà più verticale

bensì orizzontale.

L'elemento centrale della quarta secolarizzazione è, dunque, l'orizzontalità sociologica. Scaturisce dall'affermazione della libertà religiosa, dal venir meno del principio per cui esisterebbe una sola religione vera, perché incompatibile di fatto con il pluralismo religioso, dalla disgiunzione tra l'identità dell'appartenenza e il processo individuale di identificazione. La religione in cui si è nati non è più una eredità obbligatoria: la scelta personale è il nuovo imperativo.

È dunque la nozione di identità religiosa ad essere investita da questa mutazione: non più verticale ma orizzontale, si deve muovere in un contesto pluralistico senza pretendere all'esclusività e deve sostenere la tensione che si instaura tra l'identità (che esige il riferimento ad altri per differenziazione) e l'identificazione (che è il processo individuale con cui si realizza un'adesione). Il risultato è un'alta differenziazione tra i soggetti (individuali e collettivi) e un indebolimento dell'identificazione: *identità forte* e *identificazione debole* (cf. 71).

Le spiritualità

Nell'ultimo capitolo Berzano si interroga sul senso religioso nella società secolare, in forma di bilancio di quanto è finora avvenuto e di previsione del futuro. La secolarizzazione rende possibile il fenomeno delle spiritualità nel momento stesso in cui, per usare le categorie di Marcel Gauchet, si realizza l'uscita definitiva della politica dall'eteronomia della religione. La secolarizzazione degli stili di vita è un'ulteriore forma di esodo non dalla fede degli individui, ma da una religione modello strutturale della società. «Si potrebbe dire che la religione – nella prospettiva dell'uscita dall'eteronomia – si presenta ormai solo nelle forme della spiritualità, quali luogo di senso, di risposta alle questioni della vita buona e della salvezza» (85).

Condensando le caratteristiche di questo immenso e magmatico fenomeno, Berzano elenca le omologie che strutturano il religioso

futuro: l'indebolimento delle identità religiose etniche e ascritte; l'indipendenza tra esperienza religiosa e appartenenza religiosa; il vivere nel pluralismo religioso; il passaggio dalla religione alla spiritualità, quasi il ripristino di una nuova, globale epoca assiale. «La religione come spiritualità è il luogo del sostegno, del senso, delle risposte alla questione della vita buona» (92).

Passando a qualche nota di discussione, possiamo tralasciare di discutere se le due prime tappe prese in considerazione siano da considerare vere e proprie secolarizzazioni e se la quarta sia così distinta dalla terza o solo un suo momento; in ogni caso gli aspetti presi in esame si presentano come nuovi rispetto a ciò che ha coinvolto le società occidentali fino a qualche decennio fa e necessitano di una comprensione originale.

L'attuale trasformazione del mondo religioso come quarta secolarizzazione è un'interpretazione che contiene un azzardo teorico innegabile, discutibile, provocatoriamente utile. Il passaggio da una società verticale a una orizzontale appare come un dato di fatto e l'autonomia degli stili di vita, compresi quelli religiosi, ne è un aspetto importante. Sul piano euristico l'ipotesi è una proposta stimolante, anche perché si pone alla convergenza di studi spesso non in comunicazione tra di loro.

Berzano procede abitualmente in modo descrittivo e tipologico, secondo un modello classico della sociologia, e nel finale si espone a formulare la previsione della trasformazione della religione in spiritualità. Saranno i fatti a confermare o a smentire questa ipotesi predittiva; al presente i fatti sembrano avvalorare almeno la linea di tendenza.

Lo stile di analisi complessivamente osservativo non assume toni da scandaglio critico, anche se non mancano qua e là alcune

domande. L'individualizzazione dell'esperienza religiosa e/o spirituale portata all'estremo non rischia una situazione di anomia? A questa annotazione si può aggiungere: qual è la qualità intrinseca di un'esperienza che si autodesigna come spirituale? Quali sono i caratteri per distinguere un'esperienza spirituale autentica (come proponeva in una situazione analoga William James un secolo fa)? Il volume, in conclusione, segnala la possibilità dell'appiattimento della spiritualità sulla vita per quello che è, dove la salvezza e il benessere sono la stessa cosa. Se tutto diventa spiritualità o religione, fino ad includere lo stesso ateismo, nulla più è religione, anche se tutto può essere reso omogeneo in una specie di mercato unico disponibile (e acquietante) per chiunque.

Inoltre, se alla religione o ai suoi succedanei non spetta più il ruolo di coesione sociale, da che cosa o da chi viene svolto questo compito nel tempo della globalizzazione dal momento che riduce gli stessi spazi reali della politica tradizionale? L'autonomia degli stili di vita è reale o presunta? Il "rischio digitale" non coinvolge anche le spiritualità?

Questa nota di discussione si conclude prendendo in esame un principio-guida adottato da Berzano: "nulla di quanto si secolarizza scompare, bensì prende la forma di un elemento che si separa da un altro elemento" (82). Se applicato a tutto il percorso della religione nel suo trasformarsi, anche in occasione della secolarizzazione, resta da domandarsi che ne sia del sacro, ma anche del santo. La spiritualità così come si sta delineando ne può essere l'unica erede o anche soltanto l'unica interlocuzione? Una pretesa simile avanzava già l'antica gnosi nei confronti delle religioni tradizionali e dello stesso cristianesimo, presentandosi come la vera e superiore spiritualità capace di oltrepassare gli appesantimenti carnali e istituzionali delle chiese cristiane (messaggi simili risuonano oggi in variegati gruppi gnostici soprattutto americani). La spiritualità è il solo destino della fede cristiana? Come essere il sale della terra?

Le Edizioni Solidarietà intendono con le pubblicazioni mantenere viva l'attenzione e dare voce alle realtà del mondo del lavoro e alle persone che ne sono coinvolte.

La Gioventù Operaia Cristiana è un movimento di giovani del mondo operaio e popolare. Svolge un lavoro educativo e di evangelizzazione con i giovani lavoratori, iniziandoli alla presa di coscienza, alla militanza negli ambienti di vita e di lavoro, alla riflessione sulla vita e alla ricerca di Fede, in piccoli gruppi e attraverso la riflessione e l'azione, usando il metodo della Revisione di Vita (Vedere, Valutare, Agire).

Il Centro Studi Bruno Longo di Torino ha per scopo quello di promuovere attività culturali, di studio e di ricerca. Mette a disposizione un centro di documentazione costituito da una biblioteca, un'emeroteca e un archivio ragionato del materiale. I libri, le riviste e i documenti raccolti trattano principalmente i temi che concorrono nelle ricerche sulla condizione operaia e nell'analisi delle problematiche sociali ed ecclesiali del lavoro.