

IL CITTADINO GLOBALE

Tra comunicazione universale e cittadinanza particolare

Gianni Colzani

Con il termine «globalizzazione» si indica il profondo cambiamento intervenuto nella organizzazione del lavoro e nella comprensione della unità della famiglia umana e, quindi, nel modo di vivere la propria umanità e l'appartenenza alla famiglia umana e di rispondere di esse. A partire dagli anni '80, l'innovazione tecnologica ed i processi informatici hanno reso possibile una concezione planetaria del vivere che, nella interdipendenza dei suoi molteplici fattori, ha rappresentato una sfida per l'umanità. L'incidenza di questa sfida risulta evidente non appena si colga che non riguarda solo beni materiali ma anche informazioni e comunicazioni, prodotti del pensiero e opere d'arte ed, in genere, tutto ciò che può essere considerato capace di soddisfare bisogni o desideri culturali, sociali, spirituali ed anche religiosi. Ogni cosa é considerata un bene da mettere a disposizione di tutti: come scrive McLuhan, «la nuova indipendenza elettronica ricrea il mondo a immagine di un villaggio globale».¹

All'inizio si erano colti soprattutto i benefici di questo fenomeno: la globalizzazione illuminava l'universalità di uno spirito umano che, al di là dei particolarismi etnici e culturali, portava in sé l'esigenza di una comune esperienza di vita e di una responsabilità etica universale. Di fatto il possibile vantaggio di una migliore integrazione dell'umanità, di una effettiva crescita della comunione e della solidarietà, è naufragato di fronte al divario di mezzi, di conoscenze e di potere tra ricchi e poveri, tra Nord e Sud: anche la globalizzazione ha finito per evidenziare una obiettiva e drammatica frattura dell'umanità. A poco a poco la globalizzazione ha mostrato il suo volto mercantile: il mercato mondiale e il mimetismo del consumo, rinforzato dai *media*, hanno preso il posto di una reale solidarietà. L'appropriazione commerciale dell'altro – musica, vestiti,

¹ M. McLuhan, *Il medium e il messaggio*, Feltrinelli, Milano 1968, p. 67. Si veda, soprattutto, M. McLuhan, *The global village. Transformations in world life and media in the 21st century*, Oxford University Press, Oxford 1989.

cibo, ciondoli e altro – ha evidenziato una maniera di concepire le relazioni che rimane di stile coloniale: cercare un accrescimento di sé attraverso l'altro ma senza nessuna volontà di conoscenza o di dialogo con il suo mondo.²

Questo coinvolgimento del mondo culturale nelle relazioni globali disegnate dalla economia e dalla politica ha portato non pochi popoli a difendere la propria identità ed a far valere la propria originalità anche con la forza. Per questo non manca chi ritiene che la globalizzazione sia oggi un modello inadeguato per comprendere l'attuale temperie culturale e preferisce parlare di uno scontro di civiltà.³ L'espansione dell'Occidente deve fare i conti con la rivolta contro l'Occidente mentre il tradizionale scontro tra ideologie politiche viene sostituito da quello tra civiltà e religioni diverse. Lo sfondo problematico qui in gioco – quello del rapporto tra universale e particolare – ha certamente una valenza filosofica e teologica ma, nella misura in cui mette l'accento sulla governabilità del fenomeno, rimanda pure ad una problematica etica e politica.⁴

Queste trasformazioni hanno prodotto un profondo disagio antropologico; al di là di una solidarietà dovuta a situazioni di pesante marginalità, non si può fare a meno di interrogarsi sul significato dei valori e degli stili di vita ricevuti dalla tradizione, sulla loro possibilità e capacità di integrarsi nello sviluppo mondiale, sul comportamento da tenere verso forme di vita e di civiltà che hanno il sapore della "intrusione" e della violenza. Apertura e chiusura, dialogo e paure, integrazione e disgregazione accompagnano il cammino della società d'oggi. Di fatto il processo di globalizzazione, che di per sé comporta una omologazione planetaria, si intreccia con spinte diverse volte a riaffermare l'originalità e l'unicità di comportamenti a cui non si intende rinunciare.

Intuiamo così la forte rinascita di significato simbolico che il territorio va conoscendo. In una prospettiva globalizzante, il territorio avrebbe dovuto perdere valore, ridotto per lo più a semplice proprietà immobiliare o a rendita speculativa; oggi, invece, sta tornando a rivendicare un significato tribale di possesso e delimitazione dello spazio sociale di un gruppo. Il territorio è lo spazio socio-culturale da difendere o da conquistare.

² U. Fabietti, *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano 2000; R. Robertson, *Globalizzazione*, Asterios, Roma 1999; C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna 1999.

³ S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2001.

⁴ D. D'Andrea - E. Pulcini (edd.), *Filosofie della globalizzazione*, Edizioni ETS, Pisa 2001.

Sta qui una chiave di comprensione di fenomeni per altro tra loro diversi come la «lega lombarda», il progetto della «grande Serbia», lo scontro israelo-palestinese ed altro; sta qui la chiave di comprensione di una diffusa conflittualità sociale: sul proprio territorio non si vogliono industrie nocive, discariche o carceri così come non si vogliono extra-comunitari, spacciatori di droga e prostitute. Il popolo della notte, che fa rumore e baccano, ha contro coloro che, come gli anziani ed i lavoratori, vogliono riposare e via dicendo. Queste rivendicazioni non dipendono da bisogni ma da un particolarismo che non si assume più responsabilità coerenti con l'insieme sociale; interessa occupare o difendere spazi per imporre un uso favorevole alle proprie esigenze.

Una simile prospettiva da una parte esige di reinserire il territorio in quella storia che ha fissato i criteri ed i limiti del suo uso sociale ma dall'altra domanda di mantenerlo aperto ad un divenire che non é certo terminato. Privare un territorio del suo significato di possesso e di frontiera – del quartiere, della regione, della nazione, dell'Occidente – significa riconoscere i limiti di una cittadinanza che, insieme a diritti legittimi, cela interessi meno nobili e che, costituendosi in potere politico, obbliga chi ha interessi diversi a costituirsi a sua volta in potere contrapposto e conflittuale, per poter a sua volta contare qualcosa. Restituire il territorio alla sua storia vuol dire ritrovare il filo di una ragionevolezza che conosce priorità ma non esclusioni⁵ e che supera un positivismo ed una conflittualità assolute.⁶

Antropologia e globalizzazione: un rapporto complesso

L'interesse dell'antropologia per questi fenomeni é enorme. In un'età di passaggio dal pensiero unico ad una riflessione sensibile alla complessità ed alla diversità, in un momento in cui riemergono e si impongono l'etnico e l'emarginato, il poetico e l'estetico, il sacro ed il magico, il bisogno di nuove categorie interpretative cresce a dismisura ed é all'antropologia che le si domandano. L'antropologia é oggi attenzione e sensibilità per

⁵ Il nesso tra discendenza ed eredità che, antropologicamente parlando, ha dato al territorio il suo concreto volto va ampliato e riportato entro un quadro più vasto: quello dello sviluppo e del bene di tutti.

⁶ Il positivismo dei fatti non é assoluto: l'idea di frontiera ha il suo senso nel chiarire fin dove si può giungere ad esercitare il proprio potere mentre le guerre di conquista e di difesa del territorio, per quanto siano state forme di sviluppo della identità dei popoli, non possono venir assolutizzate come criterio in base al quale dirimere le questioni internazionali.

sfere trascurate della vita; é mediatrice di modi di pensare e di comportarsi nuovi che si vorrebbero più gioiosi e più liberi. Ritroviamo così l'attenzione per la solidarietà e il dono, per la danza e la musica, per il lavoro ed il cibo, per la vita sessuale e quella civile; l'attenzione al modo con cui tutto questo é vissuto e praticato presso altre culture apre un dibattito che sposta l'asse della vita dal possesso alla fruizione, dall'avere alla utilità ed all'uso.

La società occidentale, in effetti, ha costruito la sua visione della vita attorno alla proprietà privata ed al denaro, allo stato borghese ed alla economia industriale e commerciale; la delusione per gli esiti di una modernità che aveva promesso di universalizzare queste dinamiche ed, attraverso questo, di garantire a tutti dignità e felicità, ha portato ad accentuare disagi e frustrazioni in chi se ne sente escluso, timori e paure e violenza in chi teme di esserne privato in futuro. Per questo la conoscenza di altri mondi pone domande decisive: quale é il valore simbolico della proprietà? non é il caso di ritornare a forme economiche marginali – quali la solidarietà ed il dono – che, presenti in ambienti rurali o primitivi, sembrano salvaguardare meglio la dignità delle persone e la serenità del futuro sociale? quale il rapporto reale tra l'enorme paura di essere derubati ed il danno reale che se ne avrebbe? In un contesto di diminuzione di risorse, come l'attuale, si scatenano facilmente processi di colpevolizzazione che indicano negli immigrati, negli extracomunitari, negli stipendi dei calciatori o dei cantanti il punto attorno a cui coagulare dissensi e aggressività. Tutti parlano in nome di una morale solidale e umanistica che in realtà ben pochi vivono; l'altro non é tanto l'asettico consumatore ma il diverso ed il nemico. Il simbolico riemerge qui come collante in grado di ridefinire vicini e lontani, amici e nemici.

Su questo sfondo si apre un dibattito sulla stessa disciplina antropologica. Qual'é il suo compito? Si tratta, come negli ultimi due secoli, di rappresentare l'altro ed il suo mondo integrando nelle proprie convinzioni l'epistemologia che ne é alla base? per questa via l'interesse e l'apertura all'altro, il dialogo con lui e con il suo mondo diviene il punto critico indispensabile per formulare correttamente la propria verità ed il proprio sapere.⁷ O, al contrario, si tratta invece di cogliere i mutamenti in atto per concentrare l'attenzione sul

⁷ M. Kilhni, *Campo, narrazione, sapere nel discorso antropologico*, in U. Fabietti (ed.), *Il sapere dell'antropologia*, Mursia, Milano 1993, pp. 27-40.

proprio “sé”? se le diverse culture sono al contempo uguali e differenti, se lo straniero é interno a ciascuno di noi,⁸ sarà lecito risalire alla affermazione di se stessi anche servendosi di un materiale esoterico. Per questa via si può giungere sia ad una dissoluzione sia ad un mosaico di culture che però, non tematizzando il loro diverso potere, finisce per configurarsi come il loro abuso, secondo una consolidata logica storica. Il mondo occidentale é spesso ritenuto inaffidabile proprio per questo.

Un simile sfondo pone il problema di ridefinire, anche in termini cristiani e teologici, il ruolo del particolarismo culturale nell’universalismo umano; la cattolicità, a mio parere, sarebbe il tema attorno al quale qualificare il senso ed il valore del particolare. La pretesa che sia vantaggioso per l’uomo avere molte anime nel petto e molte tradizioni nella sua storia, avere molti dei e molti punti di orientamento,⁹ conduce ad una concezione debole della libertà; essa é pura relazione sociale,¹⁰ é cioè tanto forza creatrice ed autonoma quanto resistenza critica di fronte ad ogni forma di oppressione. Qui l’autodeterminazione appare l’unico valore e l’esclusivo criterio di ogni altra determinazione; il rifiuto di risalire oltre l’individuo, in un globale movimento della realtà verso Dio, mentre esalta la libertà come istitutrice di ogni valore, la espone al tempo stesso a tutti i condizionamenti sociali e politici. Questa ebbrezza di libertà rischi, di fatto, di concludersi in un suo miserevole eclissi.

La solitudine del cittadino globale

Il titolo di questo paragrafo é preso da un lavoro di Bauman,¹¹ un autore che si é occupato a lungo di queste tematiche chiarendo la ricaduta della globalizzazione nell’ambito soggettivo della vita individuale. A lui vanno affiancati altri autori tra i quali spiccano A. Giddens e U. Beck.¹² La parte più cospicua di questi lavori é la presentazione della società

⁸ J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

⁹ O. Marquard, *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991.

¹⁰ Z. Bauman, *La libertà*, Città aperta, Troina (EN) 2002.

¹¹ Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000. Di lui si vedano anche Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001; Id., *La libertà*, cit.

¹² A. Giddens, *Conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1993; Id., *Modernità ed identità di sé*, Il Mulino, Bologna 1995; Id., *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita*, Il Mulino, Bologna 2000. Per Beck si vedano U. Beck, *Che cos’è la*

post-moderna e globale come società della frammentazione e dell'incertezza: la fine di una concezione globale di ordine lascia emergere la paura dell'ignoto: ai criteri della sorveglianza, dell'addestramento e della regolamentazione, propri di una società ordinata, subentrano ormai l'incertezza ed il disorientamento nel capire, la mancanza di sicurezze e la conflittualità diffusa, il timore della inadeguatezza per quei compiti/impegni che la società continuamente propone ed esige. L'incertezza circa il senso globale diventa ansia personale di mancata o inadeguata realizzazione; questa ansia, poi, finisce facilmente per cedere ad un mercato considerato criterio indubbio di modernità e realizzazione: questo conformismo deresponsabilizzante si attua senza coercizione esteriore, come frutto di una liberazione dai tormenti della scelta e della decisione.

Si passa così dal lavoratore, creatore di beni e di servizi, al consumista; nella società post-moderna le esigenze ed i bisogni da consumare sono talmente ampi e variegati che il consumista si trasforma – a poco a poco – nel cercatore di sensazioni, nel collezionatore di piaceri. Lo stesso corpo è considerato come un ricettore di sensazioni che, stimolato in modo sapiente, si trasforma in strumento di piaceri. La normalità e la depressione si descrivono in base alla capacità di reazione agli stimoli o di indifferenza ad essi. In una simile concezione il rapporto con l'altro si misura sugli interessi e sui desideri dell'individuo: il rapporto con l'altro appartiene al mondo dell'io e vi appartiene come oggetto da assimilare e consumare. «Penetra nel mondo dell'ego come una probabile fonte di piacere e lascia quel mondo come un'aspettativa mancata o un piacere completamente consumato».¹³ La critica di Kierkegaard alla fase estetica del “don Giovanni”, prigioniero del suo godimento, e soprattutto lo sviluppo di una fase etica e l'introduzione del tema della fede sarebbero qui pertinentemente richiamati.

Questa solitudine si completa là dove queste dinamiche vengono a contatto con l'intensificazione delle relazioni sociali, oggi da pensare su scala mondiale. La facilità dei collegamenti modifica a tal punto l'esperienza dello spazio sociale da dover riconoscere che, ormai, non è più definito da una vicinanza territoriale ma dalle scelte personali, dalle mediazioni culturali e dalla funzionalità del sistema. La domanda del dottore della legge –

globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria, Carocci, Roma 1999; Id., *I rischi della libertà. L'individuo nell'epoca della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000.

¹³ Z. Bauman, *Un catalogo delle paure postmoderne*, in Id., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 122.

chi é il mio prossimo? – assume oggi una forza ed un significato del tutto nuovo. Il mutamento della nozione di spazio sociale trascina con sé il mutamento della esperienza del tempo; la distanza geografica non é equivalente ad una differenza temporale tra lo stimolo e la reazione che ne consegue: con il sistema delle comunicazioni e con lo sviluppo di *internet* vi é la possibilità di una comunicazione in tempo reale, di una partecipazione simultanea agli avvenimenti. Ne viene una immersione nel presente che si lascia alle spalle la esperienza stessa della durata: la vita si comprende come un insieme di istanti più che come un organico processo evolutivo dal passato al presente ed al futuro. La perdita della memoria storica ed il disinteresse per la vicinanza solo locale sono i risultati più evidenti di questi fenomeni.

In questa girandola di relazioni segnate da una nuova concezione dello spazio e del tempo, lo stesso “essere stranieri” cambia peso e significato; lo straniero non coincide con l’esotico con il quale non si entra che raramente o difficilmente in contatto: lo straniero si trasforma nel diverso.¹⁴ La riflessione su questi temi, a livello teologico, non é gran cosa. La stessa nozione di “unità della famiglia umana”,¹⁵ spesso utilizzata dal magistero e dalla teologia, non é molto approfondita: il superamento dello stato/nazione e la nascita di forme federative sta avvenendo senza una partecipe e adeguata riflessione teologica. Quello che é sotto i nostri occhi é una frammentazione che ha nel sincretismo il suo elemento decisivo: si tratta di un atteggiamento che riprende e fonde in un unico insieme religioni e tradizione esoteriche, parapsicologia e spiritismo, tecniche bioenergetiche o macrobiotiche e medicina olistica. Ne viene un bricolage di credenze e di pratiche che, sottratte al loro ambito originario, hanno perso gran parte del loro significato.

In realtà, questo sincretismo non é totalmente casuale ma sembra obbedire a due fondamentali criteri. Da una parte mette al centro l’autenticità dell’esperienza soggettiva, la realtà del benessere individuale, nel senso che tutti questi aspetti sono reinterpretati al

¹⁴ Si veda Z. Bauman, II. *La produzione e l’annullamento dello straniero*; III. *Lo straniero rivisitato e rivisitante*, in Id., *La società dell’incertezza*, cit., pp. 55-79. 81-98. La letteratura teologica, pur non tenendo conto di queste dinamiche, ha giustamente messo al centro la nozione di ospitalità: si veda G. Danesi – S. Garofalo, *Migrazioni e accoglienza nella sacra scrittura*, Messaggero, Padova 1987; J. Schreiner, *Il prossimo lo straniero il nemico*, Dehoniane, Roma 2001; C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull’ospitalità*, Città aperta, Troina (EN) 2002. In termini diversi si veda Th. Sundermeier, *Comprendere lo straniero. Una ermeneutica interculturale*, Queriniana, Brescia 1999.

¹⁵ Si vedano gli articoli di S. Dianich, “*Famiglia umana*”. *I problemi di un lemma apparentemente ovvio*, «*Vivens Homo*» 4(1993), 1, pp. 7-27 e di E. Chiavacci, *Umanità e famiglia umana. Una riflessione teologica*, ivi, pp. 53-71.

servizio della liberazione individuale; anche nelle forme di apparente reazione al mondo occidentale, questo sincretismo si attiene in realtà ai suoi canoni individualistici. Dall'altra va imponendosi quella forma di saggezza orientale che si esprime nell'*advaita*, nella non-dualità: corpo e anima, uomo e universo, cosmo e Dio, sé individuale e realtà ultima vengono pensati unitariamente. A mio parere, questo sincretismo è cosa ben diversa dalla sfida dialogica che le religioni asiatiche rivolgono al cristianesimo per un suo serio ripensamento; vi è qui una delusione per gli esiti individualistici e materialistici della cultura occidentale. In realtà si tratta di un patrimonio orientale che arriva in Europa attraverso la mediazione californiana e americana e attraverso il ripensamento di guru d'esportazione; incontrandosi poi con la sostanziale ignoranza della tradizione cristiana, finisce per sottrarre credibilità alle chiese senza riuscire a dare una credibile risposta alle esigenze dell'uomo europeo contemporaneo. Funziona più come spia di un disagio che come indicatore di soluzione.

Non vorrei però chiudere questo paragrafo con una totale negatività. Se è vero che il nostro è il tempo della solitudine e della indifferenza, della manipolazione e del conflitto, si può però ritenere che vi sia nelle tradizioni religiose ben più di quanto il passato ha saputo cogliere¹⁶ e che questa inadempienza apra uno spazio per un futuro diverso, per una convergenza pluralista che permetta di valorizzare gli apporti di tutti.¹⁷

Il cittadino globale e l'agire comunicativo

Recentemente Bettetini indicava nel superamento della monodirezionalità della comunicazione e nella interattività il dato fondamentale dei nuovi sistemi di comunicazione.¹⁸ Distinguendo tra "comunicazione" così come si ritrova nella posta elettronica e simili, tra "rappresentazione" o realtà virtuale quale compare nei *computers graphics* e "conoscenza" che si avvale delle banche dati e degli archivi elettronici, poneva l'accento sulla responsabilità: responsabilità individuale dei propri gesti e responsabilità collettiva per le scelte sociali. Vi è qui un nodo etico fondamentale; troppo spesso, infatti,

¹⁶ «V'è più senso di quanto tu non creda in ciò stesso che professi; il sovrappiù di senso è detto altrove che in te, da altri che da te» (P. Ricoeur, *La traduzione. Una sfida etica*, Morcelliana, Brescia 2001, p. 103).

¹⁷ M. De Certeau, *Mai senza l'altro*, Ed. Qiqajon, Bose (VC) 1993.

¹⁸ G. Bettetini - F. Colombo (edd.), *Le nuove tecnologie della comunicazione*, Bompiani, Milano 1993.

la responsabilità del comunicare é lasciata alla emittente, in parte per la natura stessa degli strumenti di comunicazione ed in parte per abitudine alla passività. I *media*, in effetti, più che introdurre novità rivoluzionarie, interagiscono con istanze già presenti nelle dinamiche sociali; per questo esigono un atteggiamento responsabile, alieno dalla esaltazione improvvida e dalla demonizzazione drammatica. Ne andrà sottolineata invece l'ambivalenza.

Sempre Bettetini, per esempio, aveva altrove indicato come fosse caratteristico del linguaggio radiotelevisivo la simulazione di una conversazione con il proprio destinatario.¹⁹ In realtà si tratta di una conversazione apparente che, mentre raggiunge molte persone, le lascia nella impossibilità di un *feed-back*, di una risposta che goda delle stesse caratteristiche e del medesimo potere; l'immagine televisiva, poi, va sempre più cancellando la dimensione di rappresentazione e rinvio alla realtà per accentuare il fascino dell'immagine in quanto tale. Ne viene una evidenza artificiale, una verosimiglianza che però maschera le ragioni ed il processo della sua costituzione.²⁰ Questi aspetti non possono non porre una serie di interrogativi sociali, politici ed anche etici; infatti, mentre nella comunicazione interpersonale l'obiettivo é quello costruttivo di entrare in relazione e comprendersi, di prendere reciprocamente posizione, il carattere unidirezionale dei mezzi radiotelevisivi ha come suo obiettivo l'audience. L'obiettivo é quello di catturare lo spettatore per influenzarlo mentre il vero, unico potere di cui il cittadino dispone é quello di spegnere il suo strumento di comunicazione.

Si può allora osservare che la famosa immagine del villaggio globale, con la quale McLuhan voleva indicare la possibilità della presenza e della partecipazione di tutti alle vicende dell'umanità, si é rivelata falsa: l'auspicata partecipazione é stata sostituita dalla simulazione informatica che ha sostituito alla realtà il suo simulacro.²¹ Solo dominando consapevolmente il carattere strumentale dei mezzi di comunicazione, il cittadino può utilmente servirsene per la sua crescita; in caso contrario, il simulacro svolgerà fino in fondo la sua forza operativa e, capovolgendo il rapporto tra realtà e apparenza, finirà per

¹⁹ G. Bettetini, *La conversazione audiovisiva*, Bompiani, Milano 1984.

²⁰ M. McLuhan, *Gli strumenti del comunicare*, Garzanti, Milano 1981.

²¹ Intendiamo per simulacro un'immagine vuota, che non rinvia a un oggetto o a un simbolo ma che é il frutto della possibilità tecnologica di creare infinite copie di qualcosa, dando così origine ad un segno indipendente dal suo referente originario e capace di avere una sua vita. Su questi problemi si veda M. Perniola, *La società dei simulacri*, Cappelli, Bologna 1980; J. Baudrillard, *Simulacri e impostura*, Cappelli, Bologna 1980.

dare forza a quest'ultima, più spettacolare e più accattivante. Attorno all'apparenza nasce la civiltà dello spettacolo che, se vogliamo, é una riedizione tecnologica e terrena del platonismo: l'esaltazione dell'apparenza é tale da acquisire una capacità operativa, da invitare a modificare nella sua direzione l'ordine reale delle cose. Abbiamo allora la fine del primato della realtà, ormai indistinguibile dal suo surrogato. Possiamo certo gridare allo scandalo ma il nostro tempo preferisce vedervi inedite possibilità di liberazione della persona, permettendole un approccio ludico e non ideologico alla realtà ed aiutandola ad acquisire una maggiore elasticità sociale.

Non si può non osservare che, là dove queste trasformazioni tecnologiche – di per sé strumentali – si incontrano con la crisi moderna della razionalità e dei valori, là la rinuncia ad affermazioni universali ed oggettive e l'esaltazione dell'apparenza e dell'effimero finiscono per decretare la morte del senso.²² É quanto ha fatto il pensiero debole che vede nell'incapacità della ragione di fondare fini e valori universali un fatto positivo: l'incapacità di attivare istanze complessive e normative di senso, in grado di orientare l'agire umano, lascia così spazio all'emergere di forme deboli e minoritarie, altrimenti destinate alla emarginazione.²³ Si giunge così a sostituire il linguaggio metafisico con quello poetico e analogico mentre l'approccio estetico e ludico soppianta la responsabilità etica. Nasce una società autoreferenziale che riduce il sistema sociale alla razionalità del suo funzionamento, una società che si auto-organizza in tutte le sue componenti secondo una funzionalità che si pretenderebbe neutrale ma che, in realtà, svuota ogni tensione che cerchi risposta altrove.

Senza aprire un dibattito, vorrei osservare che questi esiti non scaturiscono dalla evoluzione tecnologica e informatica ma sono il risultato di una lunga evoluzione dello spirito occidentale. Prendere sul serio l'epoca della multimedialità significa riconoscere che questo é un mondo non creato da noi ma dalla scienza ed interrogarsi sulla nostra

²² I temi della modernità e della sua crisi si incrociano così con la globalizzazione e, per quanto diversi, si intrecciano strettamente con essa. Su questa crisi della modernità si veda Aa. Vv., *Metamorfosi. Dalla verità al senso della verità*, Laterza, Bari 1986; G. Severino (ed.), *Forme della scissione. Individuo e società nel pensiero moderno*, Marietti, Casale Monferrato 1986; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987..

²³ G. Vattimo, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, Feltrinelli, Milano 1981; G. Vattimo – P.A. Rovatti (ed.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983; A. Dal Lago – P.A. Rovatti, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1989; G. Mari (ed.), *Moderno postmoderno. Soggetto tempo sapere nella società attuale*, Feltrinelli, Milano 1987.

capacità di abitarlo. Occorre chiedersi se siamo all'altezza dei problemi odierni: «chi può dirci qualcosa dell'uomo nel momento in cui l'azione umana è diventata più potente dell'uomo stesso? Le morali che avevano il loro fondamento nella natura? Le sociologie edificate sulla riproduzione di un costume abbastanza collaudato dalle tradizioni? Le psicologie che ancora ci parlano degli antichi miti per evitare all'uomo il terrore che può nascere dalla potenza ormai inscritta nelle sue mani?».²⁴

Queste domande fanno pensare; ci ricordano come le trasformazioni tecnologiche abbiano introdotto una tale discontinuità nella nostra storia da dover riconoscere che molta nostra morale è ormai inutile e da dover appellare, nell'affrontare il futuro, a qualcosa di nuovo. H. Jonas appellerà ad una centralità della responsabilità,²⁵ e non mancherà chi la spingerà al punto da chiedere di mantenere la tecnica al di qua delle sue immense possibilità, al di qua di una soglia di potenza altrimenti incontrollabile.²⁶ J. Habermas riprenderà l'analisi della modernità e ne rilancerà i valori; dopo aver criticato la filosofia dell'io, ne affiderà la realizzazione alla ragione comunicativa; il mondo della vita, dato sempre come un insieme, costituisce la base a cui attingere per poter considerare l'agire comunicativo come il "medio" che permette di far interagire persone, popoli e mondi diversi.²⁷ Là dove il mondo della vita prende il posto della coscienza riflessiva, là l'unità che si costruirà sarà una unità tra forme di vita, una unità di viventi. Altri faranno scelte ancora diverse ma l'importanza etica di uno spazio di comunicazione è del tutto ovvia.

Al di là di questo dibattito, i *media* si sono imposti come i grandi diffusori di una concezione ludica della vita, di una comprensione funzionale e sistemica della verità, di una forma debole di coesione sociale. Sarà utile rifiutarsi ad una loro totalizzazione: al di là del consumismo, va detto che questi *media* non esauriscono il comunicare umano e le sue complesse funzioni e, soprattutto, che non è possibile delegare loro le risposte basilari del vivere umano. La cultura, l'informazione, la partecipazione e l'autorealizzazione sono

²⁴ U. Galimberti, *La scienza è il nostro mondo*, in Aa. Vv., *Scienza e etica. Quali limiti?*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 63.

²⁵ H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

²⁶ D. Cerezuolle, *Réflexions sur l'autonomie de la technique*, in G. Hottois (ed.), *Evaluer la technique*, Vrin, Paris 1988, p. 113

²⁷ J. Habermas, *11. Un'altra via d'uscita dalla filosofia del soggetto. La ragione comunicativa contro la ragione soggettocentrica*, in Id., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 297-335; J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986; J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989.

sempre conquiste personali non raggiungibili attraverso quanto i *media* rendono disponibile senza sforzo; l'interiorizzazione di questi valori passa sempre attraverso l'impegno ed il sapersi mettere in questione.

Oltre la persona: quale società?

Le osservazioni sull'antropologia e sulla comunicazione delineano il costituirsi di uno spazio sociale sul quale si appuntano non pochi problemi. Da una parte é evidente il costituirsi di una fitta rete di relazioni interpersonali. Le persone hanno sempre più bisogno le une delle altre; gli individui dipendono in misura crescente dalla burocrazia e dallo stato mentre le famiglie, espropriate di molte loro competenze, non riescono nemmeno ad allevare i figli senza l'apporto di esperti qualificati. Dall'altra non può sfuggire il senso di vuoto interiore, di solitudine, di mancanza di autenticità che accompagna la vita di molte persone. Il culto delle persone celebri – sportivi, cantanti, uomini politici o di cultura o altro – sopperisce a questa banalizzazione della vita quotidiana ma ha fatto del nostro paese una nazione di *fans*, una nazione di spettatori che, nel sogno di una identificazione con i loro idoli, squalificano la loro appartenenza alla massa.

Questa prospettiva esige una riappropriazione del significato umano del proprio esistere personale. Si tratta di ripensare a fondo la vita quotidiana con il suo mondo di desideri e di bisogni, di linguaggi e di affettività, di tempo libero e di lavoro per cogliervi la radicalità di una aspirazione a pienezza.²⁸ É stato questo, a mio parere, il senso della svolta della metà degli anni settanta, gli anni del cosiddetto riflusso verso il privato; quella svolta esprimeva la convinzione che il radicalismo precedente, immergendosi nell'azione collettiva, non aveva affrontato la qualità della vita personale, nella illusione di poter rimandare le questioni private a cambiamento avvenuto. Noi partiamo dalla convinzione che la crescita e lo sviluppo della vita personale rappresenta la sostanza della vita sociale e politica e che non é mai rimandabile senza sconfessare, nel contempo, la stessa vita associata. Portare avanti una critica del mondo privato e personale come strutturalmente

²⁸ Sul tema della vita quotidiana si veda H. Lefebvre, *Critica della vita quotidiana*. 2 voll, Dedalo, Bari 1977; Id., *La vita quotidiana nel mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1978; R. De Luca, *Teorie della vita quotidiana*, Ed. Riuniti, Roma 1979. Sul tema si veda R. Mancini, *L'uomo quotidiano. Il problema della quotidianità nella filosofia marxista contemporanea*, Marietti, Torino 1985.

altro rispetto alla solidarietà ed all'impegno significa non cogliere che l'integrazione sociale si è spinta oggi avanti a tal punto da ridurre a ben poco la privacy o da metterla addirittura in questione. Il vero problema sta nella qualità della vita personale che si intende promuovere.

Dobbiamo prendere atto che porre questo problema – le persone al centro della società – è camminare in controtendenza rispetto a molti messaggi. Non mancano, infatti, coloro che hanno sviluppato la tesi della fine delle ideologie come l'inizio di una comprensione della società di stampo tecnico e amministrativo;²⁹ da una parte si pretende che i tecnici siano – appunto – solo tecnici e che per questo le loro decisioni siano sempre imparziali, dall'altra si ritiene che i problemi di cui questi si occupano con competenza siano praticamente incomprensibili ai profani. La vita sociale e politica, di conseguenza, rischia di configurarsi come l'ambito di alcuni pochi esperti, ai quali viene delegato il futuro delle società. Per questo la vita sociale è sempre meno offerta di ragioni e presentazione di motivazioni e sempre più appello alle emozioni; più che a favorire una comprensione ed una partecipazione, mira a mantenere una pressione emotiva che porti a schierarsi comunque, anche senza troppa convinzione. In una simile logica comunicativa, l'abusato appello ai "fatti" mira a mantenere un basso profilo di dibattito, rendendo sempre più difficile distinguere l'informazione dalla propaganda. Niente è oggi più difficile del conoscere realmente i fatti.

Su un simile sfondo, è facile intuire che la vita sociale sia tutt'altro che pacifica. La volgarizzazione della psicanalisi e la diffusione di pratiche di autocoscienza, l'aspirazione alla notorietà e la sensazione acuta di inadeguatezza personale, la volontà di primeggiare e la diffusa conflittualità, l'incertezza nel decidere e l'esperienza dei propri fallimenti rappresentano i tratti fondamentali del clima morale del nostro tempo. In un simile contesto si può parlare di bene comune come ideale a cui tendere o bisogna semplicemente considerarlo l'esito storico – il migliore possibile – di un conflitto di interessi, giunto spontaneamente ad una sua conclusione? la stessa giustizia sociale ha una valenza oggettiva e metafisica o è una modalità di estensione del contratto sociale nella forma

²⁹ L'appello ad un governo di tecnici, che ogni tanto risuona nel nostro paese, si iscrive in questo ordine di convinzioni.

tratteggiata da Rawls³⁰? D'altra parte l'interesse per la persona é reale o é soltanto una forma di rifugio e di tranquillità per una coscienza altrimenti inquieta? Queste contraddizioni non risolvono il nostro problema ma permettono di affermare che i nodi irrisolti della vita sociale scaturiscono dalla devastazione della vita personale o dalla ignoranza delle sue dinamiche.

Entrando nel merito del tema, Z. Bauman descrive questa società come società dell'incertezza.³¹ Lo sfondo della sua concezione é quello freudiano; nella sua analisi del disagio della civiltà,³² Freud lo riconduceva al fatto che l'ordine della vita civile impone dei limiti alle pulsioni della aggressività e della sessualità. Il principio del piacere é così drasticamente ridimensionato da un realismo sociale che impone la rinuncia a parte di una possibile felicità nel nome della sicurezza e dell'ordine civile. Questa dialettica tra ordine e libertà, tra sicurezza e sogni di possibile felicità é però del tutto capovolta nel nostro mondo; la libertà é il criterio e la misura di ogni altra cosa. La libertà é qui l'apertura della vita a molte, diverse possibilità: «essere liberi non significa non credere in nulla ma riporre la propria fiducia in molte cose[...]; significa essere consapevoli che vi sono troppe credenze e convinzioni ugualmente importanti e convincenti; [...]e che perciò scegliere non significa aver risolto il problema della scelta una volta per sempre e neppure il diritto a mettere a riposo la propria coscienza».³³

Se la voce responsabile della coscienza é percepibile solo nel suono discorde di molte proposte, tutte parzialmente legittime, é inevitabile concludere che il nostro mondo viva un tempo di inesorabile aumento di incertezza. Per questo il mondo degli uomini liberi può venir presentato indifferentemente come il mondo della piena autorealizzazione o come il mondo del tramonto degli ideali. Se si oppone libertà e verità, concretezza e assolutezza come l'acqua al fuoco, é evidente che il piacere della scelta sarà inseparabile

³⁰ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. L'autore ha riproposto le sue considerazioni aprendole ad una prospettiva più istituzionale con J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Ed. di Comunità, Torino 2001.

³¹ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit. In questo lavoro distingue tra incertezza e inadeguatezza. Sostanzialmente le stesse osservazioni ritornano in Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, cit., che, riprendendo Freud, distingue tra le minacce che provengono dal proprio corpo, dagli altri e dal mondo.

³² S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* [1929], Boringhieri, Torino 1971. La stessa analisi si ritrova in H. Marcuse, *Crisi della civiltà repressiva*, Feltrinelli, Milano 1968; Id., *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968.

³³ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, cit., p. 15. É evidente che da questo scaturisce una nozione di autorità ridotta a potere obbligante, un potere totalmente estraneo alla persona a cui si rivolge.

dal timore di non essere all'altezza della relazione in cui ci si introduce. L'esperienza della molteplicità garantisce e promuove la libertà mentre quella della unicità totalizzante la rende impraticabile. Teso tra il proprio potenziamento ed il bisogno di sicurezza e tranquillità, l'uomo postmoderno non prende nemmeno in considerazione quanto trascende i suoi bisogni immediati; il significato si esaurisce nella realizzazione dei propri bisogni emotivi. Sta qui il limite di ogni terapia psicologica: difficilmente può incoraggiare a subordinare il proprio equilibrio a qualcosa che stia oltre l'individuo stesso.

Una simile prospettiva porterà Ch. Lasch a parlare di fuga dal sociale:³⁴ ripiegato su di sé, l'individuo non ha occhi che per la realizzazione di quel potenziale umano che gli appartiene. Non vi è spazio per l'altro se non per il fatto che, nonostante l'illusione di onnipotenza, l'individuo si attende da chi lo circonda una conferma di ciò che è; il riconoscimento dell'altro ha il senso di una garanzia della propria autostima. L'altro non gli interessa in quanto tale ma per l'immagine che gli rimanda: la ricerca di approvazione e di ammirazione si traduce in una ricerca di un sostegno esterno a fantasie di onnipotenza o di eterna giovinezza.³⁵ Una personalità del genere, incapace di gioire dell'altro e per l'altro, incapace di legami profondi, è una povera personalità, è una personalità malata; più che soluzioni, troverà in *internet* una amplificazione dei suoi problemi. Nella costruzione di identità personali, capaci di avvalersi del potenziale di relazioni oggi disponibile, sta la sfida più alta del nostro tempo.

Solo la rifondazione di una persona vista nella ricchezza della sua vita e delle sue dimensioni, solo la costruzione su questa base di un nuovo patto sociale e di un nuovo patto con il cosmo possono lasciar sperare in una società migliore. Ma quel nuovo mondo e quel nuovo cittadino è ancora da costruire. Chi ha compreso il vecchio ordine come una promessa non mantenuta ma ha creduto con serietà in quella promessa, può oggi offrire senza timore il suo contributo; chi ha ritenuto tutto scontato e dovuto, non è purtroppo ancora pronto per le esigenze di questa epoca.

³⁴ Ch. Lasch, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.

³⁵ Queste caratteristiche non impediscono del tutto che una simile persona sia adeguata al suo ambiente, anche per quella forma accattivante di pseudo-introspezione; possono addirittura favorire un certo successo nelle istituzioni burocratiche dove conta positivamente la mancanza di relazioni autentiche e dove trova – specie nel contatto con il pubblico – quell'approvazione che gli è necessaria per rafforzare la sua stima.

Conclusioni

Si può dire, in conclusione, che viviamo in una situazione ricca di possibilità ma caratterizzata da grandi contraddizioni e da notevoli sfide. Immigrazioni massicce con la presenza di numerosi clandestini, aumento della disoccupazione e crisi delle istituzioni, inadeguatezza dei sistemi educativi e convivenza di culture diverse, esplosioni di nazionalismi repressi e rivendicazionismi locali documentano la solitudine del cittadino globale ed il suo disagio sociale. Di fatto ci si trova a gestire un pluralismo multi-etnico senza alcuna preparazione sociale, culturale o religiosa specifica. In una situazione in cui le persone si trovano a dover fronteggiare una situazione nuova senza altro sostegno che le loro convinzioni private, gli interrogativi sono sempre maggiori delle scarse risposte.

Bisognerà fare tutto il possibile per sostenere la capacità di una nuova responsabilità etica e di una diversa regolamentazione sociale. Non si può fare a meno di ritenere che molto sia dovuto al fraintendimento della unità e dell'universalità della famiglia umana: una concezione economica e consumista, individualista ed edonista della vita e della socialità non sembra disposta a riconoscere tutta l'ampiezza della dignità personale e comunitaria. Solo la ripresa di nuovi stili di vita, da individuare in un serrato dialogo con altre forme di umanità, può permettere di guardare al futuro con un certo ottimismo.

In questa trasformazione hanno un ruolo decisivo i *media*. La loro acclarata connotazione strumentale riporta però in primo piano sia la responsabilità della emittenza sia quella dell'utenza. Dipende dall'uso che ne facciamo se diventeranno strumenti di solidarietà e di partecipazione o si limiteranno a fornire ulteriori gratificazioni a individui in cerca della propria esclusiva affermazione. In un mondo bisognoso di unità, possono favorire una mentalità di comunione, di dialogo e di pace, possono favorire una coscienza ed una responsabilità planetaria ma possono anche mascherare le vere priorità. L'individualismo ed il nazionalismo, infatti, rischiano di stare alla base di istituzioni in grado di offrire buoni orientamenti dove non ci sono grandi problemi da affrontare ma incapaci di qualsiasi orientamento di fronte ai problemi della globalizzazione.

In questo contesto trovano spazio anche le religioni, oggi in una fase di espansione. Dopo il duro giudizio critico della fine dell'ottocento e dei primi decenni del novecento,

oggi la perdita del senso del mistero e la distruzione della dignità della persona hanno riaperto ampi spazi alla sensibilità religiosa; questa sensibilità però, almeno in Occidente, dovrà sempre fare i conti con la morte di Dio, quella drammatica ferita culturale che ha opposto Dio e l'uomo. Quella ferita non può essere saltata o affrontata alla leggera ma non deve impedire l'affronto dei nuovi compiti. Resta tuttavia da chiedersi se la nostra prassi cristiana non si sia fin troppo adattata a questa perdita del senso del mistero così da assumere vuoi un tono eccessivamente intellettuale, quasi rivaleggiando con la stessa ragione, vuoi – diffidandone – una dimensione popolare, attenta ai sentimenti ed al benessere personale. Attorno a queste osservazioni nascono infinite domande; è facile intuire che prefigurano il compito venturo di una chiesa chiamata a servire la verità sviluppando la libertà.