

L'INVOLONTARIETÀ DEL PENSARE NELLA SOCIETÀ TOTALMENTE AMMINISTRATA

Franco Ferrarotti

I. L'ascolto

Ora che sono un professore fuori ruolo e, anzi, a riposo, come una vecchia locomotiva abbandonata alla polvere e alla ruggine del deposito, e non sono più tenuto, ormai, a impartire lezioni accademiche formali, tre volte la settimana in giorni non consecutivi, come ho fatto con gioia per oltre mezzo secolo, mi giungono, più spesso del previsto, inviti a dibattere. Su che cosa? Si tratti di tavole rotonde televisive o di interviste radiofoniche o giornalistiche, sono invitato a dibattere su argomenti e temi di varia attualità. Un'attualità – così si assicura – presente, immediata o, come anche si dice con qualche concessione all'iperbole, 'palpitante'. Sono dunque inviti al dibattito, rivolti ad uno stagionato professore emerito, di dubbio merito, dell'università di Roma detta, piuttosto pomposamente, «La Sapienza». Ma per me, il più delle volte, anche se mi pesa ammetterlo, questi inviti suonano come partecipazioni funebri.

In verità, non so, nella maggioranza dei casi, che cosa mi si chieda. Certezze da dispensare non ne ho. Del resto, una certezza esibita è già percorsa da un tremito di insicurezza. Mi si chiede un atto filosofico? Ma allora, il solo atto filosofico di cui mi reputo capace, a questo punto, è un interrogativo, un dubbio; vale a dire, è la capacità di dubitare della propria capacità. Lo so. È un atteggiamento poco raccomandabile, certamente non destinato al successo in un'epoca in cui l'apparire conta più dell'essere, l'immagine vince agevolmente sulla sostanza, la notorietà sull'identità. Ma io sono rimasto, tecnicamente parlando, un tipico ritardato. Non digito. Non uso il computer. Non consulto Internet. Non clicco né Wikipedia né Facebook. Sono rimasto un uomo del libro. Ci dormo ancora insieme. Mio padre, questo inconsapevole discepolo del grande napoletano Giovan Battista Vico, aveva ragione, quando mi borbottava, con ovvia disapprovazione: «Sarai un uomo di carta». Gli ho dato sulla voce per anni. Oggi, invece, quasi quasi mi ravvedo. Ma è così facile e consolante dar ragione a chi è morto da tempo.

Del resto, nella cultura non solo europea, Hegeliani e post-hegeliani, di destra e di sinistra, lamentano da decenni la morte della filosofia e dell'arte, la fine della storia e le contraddizioni della tecnica. C'è solo da dire che si tratta, per me, di buone notizie. Per limitarmi alle cose importanti, non è forse vero che la filosofia altro non è che un esercizio di «preparazione alla morte», una *mélétē tou thanátou*? Mi si potrà domandare, legittimamente, perché tengo strettamente unite filosofia e arte. Rispondo: perché riconosco ad entrambe un'identica virtù conoscitiva, almeno nel momento che gli anglofoni chiamano il «context of discovery». Entrambe si sono offerte in sacrificio per rivelare a noi, ai contemporanei, la nostra crisi, la morte del significato – in altre parole, il deperimento della funzione ideativa originaria, la morte dell'invenzione nella ripetizione, della produzione nella riproduzione, dell'originale nella copia.

La filosofia, ad ogni buon conto, è morta da tempo in tutto l'Occidente. Nella tradizione filosofica della «Terra del tramonto» aveva trovato le sue origini e oggi ha la sua tomba. Filosofi, che amano giornalisteggiare e trattare di problemi eterni sulle pagine effimere dei quotidiani, parlano con una certa soddisfazione masochistica, piuttosto sinistra, di «suicidi della filosofia». Le radici di questa autoconsunzione andrebbero ricercate nelle nuove scienze

dette «cognitive», neurologiche e a fondamento biologico. In altre parole, sta tornando l'*Homme-machine* di de La Mettrie. È vero che la filosofia, caduto il nesso significativo con la società e il mondo degli uomini, è divenuta storia di se stessa, bellamente suddivisa in capitoli e paragrafi, marmorizzata come un sarcofago di lusso. Si è trasformata in una compunta auto-commemorazione. *Jam foetet*. Disponiamo di acute riflessioni filosofiche sulla filosofia, storie della filosofia, ricostruzioni del pensiero filosofico in abbondanza – cioè: abbiamo il commento alla cosa, ma la cosa sembra sfuggirci. Ricicliamo i classici. Campioni della virtù del lombrico, siamo, come sospettava Ephraim Lessing degli italiani a proposito dei romani antichi, laboriosi vermi dentro illustri carcasse.

Ma la filosofia è morta, essenzialmente, come disposizione mentale e atteggiamento esistenziale genuino, logicamente sprotegitto, aperto all'esperire. La filosofia è finita, almeno per l'uomo occidentale. E non certo a favore dell'azione. Non mi sembra accettabile e non accetto la contrapposizione fra vita attiva e vita contemplativa. Anni fa parlavo, riprendendolo dal mirabile frammento di Cicerone nel *De republica*, del *Somnium Scipionis*, dell'unione ideale fra *Bios theoreticós* greco e *gravitas* romana. Sintesi illusoria. Connessione puramente formale; più giustapposizione che unione effettiva. Quella dell'uomo occidentale non è *vita activa*, che già reca in sé e necessariamente implica uno scopo teoretico ed è comunque mossa da un ideale, per quanto implicito. Piuttosto, la si volesse a tutti i costi definire con una formula, bisognerebbe dire: *vita meccanica*, messa in moto dall'esterno, con un costante, a volte angosciato correre che trova in sé, contraddittoriamente, le ragioni della corsa con l'ansia di non far tardi rispetto alla scadenza, cioè alla «dead line», che è appunto, la «linea della morte». Il filosofare autentico sembra finito. Ci resta la citazione erudita. E ogni citazione, per quanto fondata, corretta e seria, è già di per sé seria. Citazione è sempre anche re-citazione. Ripetizione del copione. Caricatura: «come se...».

Filosofia non è un contenuto. Filosofia indica invece, nel senso letterale, «amore verso...», tensione, aspirazione «alla saggezza». Ma la sola saggezza che oggi mi appare necessaria è quella che ci insegna o convince o aiuta a vivere con il problema, a non cadere o illudersi di correre alla soluzione, magari in base a quella che un giorno ormai molto lontano chiamavo il «mito organizzativistico». Ne scrivevo nel mio *Il dilemma dei sindacati americani* (Milano, Comunità, 1954) e intendevo con questa formula la generosa, ma storicamente sprovveduta, tipicamente americana, idea che tutti i problemi sociali e politici potessero venir risolti in termini di efficienza organizzativa e di «ingegneria sociale». Vivere con il problema invece di starsene alla finestra e guardare nel vuoto, come nei film mediocri, accendere la sigaretta oppure afferrare il soprabito, uscire sbattendo la porta, camminare senza sapere per dove o buttarsi in auto e filare a cento all'ora senza mèta.

L'atto filosofico più importante che oggi si possa compiere è dato dal buon uso della crisi e dall'accettazione, pacata, del disagio. Non si tratta di contemplare, rassegnati. Non è in gioco la *Gelassenheit* heideggeriana e neppure il «surrender», la «resa» di Kurt H. Wolff.

Si tratta invece di un'attesa vigile. La crisi lacera, divide, squarcia, fa sanguinare. Ma la crisi ha anche una funzione epifanica: apre e rivela, costringe a guardare dentro, nel profondo. Non è la stasi dei mistici che prepara l'estasi trascendente. Non è il pianto di Pier Paolo Pasolini su una presunta «omologa-

zione», in cui l'eguaglianza sociale viene scambiata per conformismo generalizzato e pensiero unico, facendo ricorso a parole e a concetti di cui si ignora il significato proprio.

II. L'epifania della crisi

La crisi provoca un arresto. Obbliga a una pausa. Non consente più di spacciare la pura, caotica espansione per sviluppo ordinato e omogeneo. La crisi insegna ad ascoltare. È la pedagogia dell'ascolto, la diffida della frase fatta, il rigetto della certezza prefabbricata.

Ascoltare. Ma ascoltare, che cosa? Ascoltare l'ascolto, vale a dire, predisporre all'inedito e all'inaudito. La cultura occidentale non può accettare questa prova di umiltà. È utilitaria fin nel midollo. Ha bisogno di uno scopo, di un profitto, di una giustificazione. Subito. Qui e adesso. Non sa attendere senza sentirsi sconfitta.

Ma ascoltare la domanda significa in primo luogo diffidare della domanda. Non si può rispondere subito. Occorre tacere. Imparare il silenzio. Ciò che va ascoltato nella domanda è la domanda stessa, la richiesta di significato. Predisporre alla comunicazione: non «a» ma «con», a due vie, partecipata, aperta. In questo senso, la partecipazione piena, ossia la partecipazione dell'umano all'umano, comporta la mortificazione dell'io auto-referenziale e della sua solitudine. Al limite, implica:

- a) la ridefinizione del potere: da appannaggio personale egocentrico e autoreferenziale a servizio razionale collettivo;
- b) la scoperta, dietro e oltre la razionalità formale, della razionalità sostanziale;
- c) lo svelamento della società puramente funzionale, in senso tecnico, che confonde funzione e funzionalità, datità e valore, come società di de-funti.

L'osservazione partecipante del disagio sociale odierno aiuta a comprendere che i problemi dell'individuo vanno al di là dei loro termini puramente individuali.

La ragione ha abbandonato l'individuo per farsi caratteristica strutturale delle grandi organizzazioni burocratiche impersonali, meta-individuali.

Siamo forse in presenza di una trasformazione radicale dell'idea di uomo; con quell'ebbrezza che sogliono dare agli specialisti le attività sportive estreme, si parla ormai di un uomo *post-umano*. Dal *kalòs kai agathós*, depositario esclusivo dell'*areté*, e dal ciceroniano *vir probus dicendi peritus*, dall'*homo sapiens* socratico e dall'«uomo singolare» rinascimentale stiamo rapidamente passando, ma la transizione ha luogo sotto la pressione di tecnologie comunicative ancora misteriose quanto alle loro ricadute finali, all'*homo sentiens*, all'*homo videns*, all'*homo televisivus*, a questo strano, inedito tipo di nomade sedentario, alla «realtà virtuale» che lo illude e l'incanta, che è ovunque e in nessun luogo. Dalla cultura del libro – dai sacri rotoli e dalle sacre scritture – alla cultura del monitor, all'uso di massa del computer e di Internet. La logica della lettura è sfidata e sta per essere nettamente superata dalla logica dell'audiovisivo, la pagina scritta dall'immagine sintetica. La società detta post-industriale è entrata in una nuova fase. Ciò che importa ormai non è più la vendita della forza lavoro. Occorre spingersi oltre. È richiesto lo sgretolamento dell'individuo autonomo, in senso proprio 'autotelico'. È necessaria, come preconditione essenziale al dominio amministrativo sulle persone come se fossero cose, la proletarizzazione

dell'anima, la forma più raffinata di sfruttamento che coincide e consolida la schiavitù volontaria.

Non sono mancate ipotetiche previsioni né preoccupate premonizioni. Negli anni intorno al 1950, all'università di Chicago, mi accadeva abbastanza spesso di discutere con David Riesman del tipo di uomo «other-directed», ossia etero-diretto, manovrato, stimolato e orientato dall'esterno, tanto da farne l'onorabile e rispettabile membro della «folla solitaria» (*The Lonely Crowd*). Riesman riteneva che si trattava di un cambiamento del carattere nazionale americano; io mi limitavo ad osservare, sornionamente, quanto sia difficile, per una «nazione di nazioni», come gli Stati Uniti (la formula è del politologo Martin Seymour Lipset), parlare di un carattere nazionale consolidato e storicamente condiviso. Il cambiamento c'era, ma non riguardava solo gli Stati Uniti. Stava emergendo la «società artificiale» di Heinrich Popitz e nel profondo covavano, in attesa di esplodere, le «contraddizioni culturali del capitalismo», che preoccupavano Daniel Bell. Non era solo l'individuo «flessibile» e meno ancora quello «liquefatto». Piuttosto, emergeva un tipo di individuo che rinuncia al ragionare secondo le categorie logiche tradizionali, che vive nell'immediatezza della «conoscenza ordinaria» e che gode del predominio emotivo, legato all'audiovisivo, rispetto al principio di non contraddizione e alla *consecutio temporum*.

Sembra in effetti ormai accertato che la logica dell'audiovisivo e dell'immagine sintetica stia per sconfiggere la cultura del libro e della lettura, la «civiltà della *bookness*».

III. La paratassi vittoriosa

Dai Sacri rotoli all'*instant book*. Dai testi profetici al libro elettronico. Più semplicemente, oggi, dal libro al computer e a Internet, come dire: dalla pagina bianca allo schermo di vetro opaco. Ma già nella connessione sequenziale espressa da questa frase, si nasconde un pericolo: «da ... a ...». Successione diacronica, che presto si trasforma in giustificazione logica, in un *post hoc, propter hoc* che non sta in piedi. In realtà, viviamo sospesi fra mondi diversi, estranei, spesso nemici inconsapevoli, «separati in casa», emozioni centrifughe e bisogni frustrati nella stessa persona. Nessun dubbio che la logica della scrittura si differenzi radicalmente dalla logica dell'oralità e che la logica della lettura si contrapponga alla logica dell'audiovisivo. Ma giudizi definitivi, nonostante il loro carattere brillante e incongruamente esilarante, tanto da far pensare a una *wake*, o veglia funebre, irlandese, sono probabilmente da evitare. La storia non procede a compartimenti stagni. Così come non ha un libretto preciso (Atto primo, Atto secondo, ecc.) né, almeno per ora, esiste un Baedeker, una guida turistica ragionevolmente sicura, cui fare ricorso. A dispetto della *vis* polemica e delle impazienze dialettiche di commentatori che scambiano le fasi epocali dell'evoluzione umana con i loro effimeri umori, è consigliabile una certa dose di prudenza, l'accettazione di un interregno che si protrarrà a lungo, secondo la logica dei grandi istituti di comportamento che cominciano a vivere, come sopravvivenze culturali, proprio quando sono stati dichiarati morti.

Il libro è morto. Viva il libro. L'esito era stato ampiamente previsto. Da Marshall McLuhan, ma prima ancora, e meglio, dal suo maestro, Harold Adam Innis, già professore e direttore del Dipartimento di Economia politica nell'università di Toronto, genialmente portato ad analizzare i processi comu-

nicativi in termini di mezzi materiali (pietra, pergamena, argilla, papiro, carta) e di spazio fino a concludere che stampa e scrittura sono fattori determinanti con riguardo all'evoluzione delle forme civili di convivenza e delle tecniche e dei modi di esercizio del potere. Secondo osservatori frettolosi, la morte del libro è un fatto compiuto. È una morte più volte annunciata, ansiosamente attesa, da taluni pregustata. E tuttavia, paradossalmente, molti libri sono stati scritti e pubblicati per descrivere e spiegare la morte del libro. È un fatto che il libro resiste, viene a compromesso, si trasforma in tascabile, accetta la copertina plastificata di un cioccolatino a colori sgargianti, si fa cassetta, «instant book» e, da ultimo e.book, electronic book. Ma resiste. Forse, più che di morte, bisognerà parlare di una lunga, protratta agonia, o forse di morte apparente, se non di imprevista trasfigurazione. In concomitanza, anche il lettore si è sottoposto a una debita metamorfosi. Come già Alain sospettava e come poi è stato ripreso da Albert Thibaudet, ci sono *lecteurs* e *liseurs*, lettori nietzscheanamente «lenti» e lettori rapidi, annusanti, che sbocconcellano o divorano la pagina invece di centellinarla. Così come, del resto, secondo Jean-Paul Sartre e Roland Barthes, si danno scrittori che sono solo *écrivants* e altri, pochi, due o tre ogni secolo, che sono autentici *écrivains*.

La transizione, comunque, c'è, si sta verificando. E come tutti i grandi avvenimenti storici è ambigua, si presenta spesso sotto mentite spoglie. Occupandomene in *Cinque Scenari per il Duemila* (Laterza, 1985), notavo il carattere contraddittorio dei suoi effetti complessivi. Da una parte, indicavo aspetti per più versi positivi, come l'asciuttezza, la caduta della ciceroniana *concinntas*. Con il suo linguaggio *basic*, il computer può costringere alla sobrietà, a rinunciare a quella retorica bizantina cui sono portate lingue dall'antica tradizione aulica, legate a culture imperiali, ecclesiali, notarili, sacramentali. D'altro canto, questa meritoria semplificazione rischia di ridurre la verità a mera sequenza di fatti e fatterelli, degrada l'interpretazione complessiva, si contenta di quadrettini a bianco e nero, frammenta invece di collegare. Nello stesso tempo, il computer spettacolarizza e amplifica, collega pensieri e realtà che non hanno nulla in comune, esalta la preposizione congiuntiva «e ... e ...», sciorinando di seguito fenomeni che non hanno nulla in comune, fa cadere gli argini critici interni, li scotomizza fino ad esasperare l'eccitazione emotiva, l'aggressività, il cieco lasciarsi andare, la rinuncia al vincolo logico, la violazione della *consecutio temporum*.

Realtà deriva fundamentalmente da *res*, dalla «cosa», che è «cosa» e «causa» insieme. La cultura del monitor tende a de-realizzare la realtà, a creare quella che viene ormai comunemente chiamata la «realtà virtuale». La realtà virtuale è la realtà che esiste come pura possibilità, che esiste ma che non è ancora emersa o che è emersa in termini nuovi, «immateriali», tali da non impegnare l'osservatore, da renderlo partecipe senza toccarlo. In ciò uno strano fascino in cui non c'è più nulla di razionale. Appartiene al genere dell'incantamento. È un artificio della seduzione; assorbe; addormenta ed eccita insieme. Una suggestione emotiva tiene il posto della cosciente convergenza razionale che presiede all'adesione intima. Cade con la realtà virtuale la distinzione fra il «dentro» e il «fuori». Finisce il concetto e del resto anche la pratica dell'interiorità. La frase agostiniana dell'*in interiore homine stat veritas* non ha più senso. La quotidiana specillazione dell'*ego*, pur disinteressata come in Michel de Montaigne, è solo uno sguardo nel vuoto, un'attività inutile per chi viva di rendita. Fa il suo ingresso

nella storia *l'homo sentiens*, un essere umano che accetta di buon grado la sua frantumazione, scambiandola per un'identità molteplice e una logica itinerante, che ha per sempre rinunciato al principio di non contraddizione. Tutto ciò che è può essere e non essere nello stesso tempo, contrariamente alla massima aristotelica e tomistica: *nequit idem simul esse et non esse*.

In lavori recenti¹ ho cercato di delineare alcune caratteristiche costitutive di questo nuovo tipo umano. Non è possibile parlare di scoperte conclusive. Dobbiamo contentarci di osservazioni per definizione provvisorie. Il fenomeno si sta dispiegando ed evolvendo sotto i nostri occhi, ci accompagna in autobus, lo incontriamo al cinema, al caffè, in piazza e nelle aule universitarie. *L'homo sentiens* non legge o legge poco e male, si distrae, perde il filo. L'occhio sulla pagina, sui segni neri dei caratteri tipografici lo fa sentire in prigione. È terribile, gli sembra, dover ricordare il capoverso precedente, quello che si diceva nel primo capitolo. Gli sembra anche scandaloso. Lo sperimenta come una violazione della sua primordiale libertà di «uccello dell'aria, giglio del campo».

L'homo sentiens non legge, ma vede e ascolta. Non ragiona. Intuisce. Gli editori si stanno adeguando. Sforzano libri che non sono più libri. In molti casi, sono sceneggiature, pronte per la traduzione in tele-sceneggiati. L'individualità in senso classico, quella che si riteneva non più divisibile (*individuum*) si va sbriciolando. Non fa meraviglia che *l'homo sentiens* stia bene e si realizzi nel gruppo. Ha bisogno del gruppo, del suo fiato caldo, della vicinanza immediata. Ne segue la marcia, i segnali impersonali e potenti. La sola logica che gli sembra accettabile è la logica dell'armento, con il sollievo gratificante che deriva dal diluirsi della responsabilità personale. Una volta c'era il monologo, il tranquillo, umbratile parlottare fra sé e sé. Poi l'ego, l'identità individuale scopre d'aver bisogno dell'alterità, per vedere se stessa riflessa nella pupilla dell'altro da sé, per confermarsi, conoscersi e ri-conoscersi. Nasce allora il dialogo-rapporto diretto, scambio primo di mediazioni formali, a faccia a faccia, sanguigno, che riscatta la stessa violenza come un corpo a corpo in cui l'altro, anche quando si tratti del nemico mortale, è pur sempre riconosciuto come persona, come soggetto, e la violenza stessa può porsi anche come un abbraccio mal calcolato. È possibile, nelle condizioni odierne dei mass media, passare dal dialogo inter-personale a una forma di rapporto umano, significativo, che vada al di là della diade, così come un tempo si era passati dal monologo interiore al dialogo personale, allo scambio dialettico diretto, a viva voce, con la presenza del corpo, il sudore della fronte, l'espressione degli occhi? Come chiamerò questa transizione: dal monologo al dialogo all'«oclogolo»? Ossia al dialogo di folla, alla «televisione interattiva», alla nuova *agorà*?

IV. La reciprocità inammissibile e la fragilità della perfezione tecnica

Emerge, quale fattore cruciale, la comunicazione. La consuetudine non è più una garanzia sufficiente. Nelle antiche società paleo-tecniche e pre-industriali prevalevano le abitudini, individuali e sociali, che garantivano il controllo comunitario, dalla culla alla tomba. I vecchi erano venerandi, in quanto custodi dell'autorità dell'eterno ieri, signori della memoria. Oggi l'esperienza, a causa

¹ Si vedano specialmente i miei *Homo sentiens*, Liguori, Napoli 1995; *Rock, rap e l'immortalità dell'anima*, Liguori, Napoli 1996.

del rapido sviluppo tecnologico, si tramuta in pregiudizio – non un aiuto, ma un ostacolo potente. La memoria, d'altro canto, sta diventando rapidamente obsoleta. Non serve più. Ci sono i nastri magnetici, le registrazioni elettroniche. C'è il *file* del computer. C'è l'enciclopedia di Internet. I flussi comunicativi in tempo reale sono le nuove «autostrade» della mente. Così sono stati battezzati da commentatori alquanto superficiali. Non sembra che si siano accorti che le autostrade consentono grandi velocità, ma 'producono' tanti cadaveri quanti una sorta di guerra non dichiarata.

Nel momento in cui la comunicazione cessa di essere «personalizzata» e altamente significativa, non si parla d'altro. I corsi di «sociologia della comunicazione» sono letteralmente presi d'assalto. La comunicazione celebra il proprio trionfo quando non c'è quasi più nulla da comunicare. Bill Gates, il padrone della *Microsoft*, cerca disperatamente, ma ormai il problema è chiaramente superato, un accordo con la NBC (*National Broadcasting Company*) per dare contenuti alla sua rete mondiale. Dispone di una *World Wide Web* (rete su scala mondiale), ma al suo contenitore planetario mancano i contenuti, i drammi, gli sceneggiati, le *telenovelas*, quei *serials* così indefiniti da riuscire infiniti, una puntata dopo l'altra, come *Dallas* o *Dynasty* e che appunto nel loro carattere insignificante e agglutinante trovano la loro natura seducente, *addictive*, una sorta di droga che intacca la mente di tutti, giovani e anziani, casalinghe e disoccupati che sognano ad occhi aperti.

Secondo il futurologo ottimista e coerentemente tecnofilo Alvin Toffler, saranno gli stessi mezzi di comunicazione di massa, nei punti alti del loro sviluppo, ad andare oltre la società di massa. Consentiranno a ciascuno di ritagliarsi il suo programma, di «personalizzarsi» la sua televisione, e quindi di *demassificarsi*. Singolare cura omeopatica, che ha un solo ma grave inconveniente. Arriva tardi. Se agisce, agisce solo *praesente cadavere*. Il processo è irreversibile. Nel frattempo, la reciprocità fra emittente e destinatario ha cessato di essere un problema, è stata semplicemente dimenticata come una pretesa inammissibile.

Il libro è però duro a morire. Vi sono religioni del libro. Le grandi norme sono scolpite nel libro. Le Sacre Scritture sono comprese e indicate come il «libro» per eccellenza, *l'insieme dei libri*, la Bibbia. Il libro non è scomparso. Si adatta. Si annacqua. C'è *l'instant book*, da consumare in fretta, in treno o camminando o chiacchierando, come un panino, un hamburger. Il libro ha perduto la sua aureola di sacralità, non è più solo, non è più il re nel mondo della comunicazione. Deve pagare il suo pedaggio alla multi-medialità. In una ricerca da me condotta anni fa con un solido gruppo di ricercatori ho potuto dimostrare che il libro è oggi divenuto, a tutti gli effetti, un bene di consumo semi-durevole, legato al ciclo economico, con le case editrici che da imprese artigianali, consapevoli di trattare un prodotto sui generis, un prodotto che è necessariamente un proto-tipo, si vanno trasformando in imprese industriali e commerciali a grande raggio, con preoccupazioni tipiche della produzione in serie e 'autori' trasformati sempre più rapidamente e profondamente in impiegati o funzionari, se non proletari alla catena, con un rapporto fra editore e autore sempre più simile a quello che intercorre fra impresario e prima donna².

² Si veda in proposito Franco Ferrarotti et al., *La produzione del libro come bene di consumo*, Janua, Roma 1975.

Il libro oggi vive di vita grama. Ma vive. O sopravvive. La distribuzione strangola i piccoli e medi editori. Si lotta accanitamente per avere un posto in vetrina, una recensione nelle pagine della cultura dei quotidiani – recensioni, con poche eccezioni, sempre più arieggianti i complimenti in voga fra complici, secondo le regole non scritte, ma ferree, della *Mutual admiration society* («compagnia per l'ammirazione reciproca»). La situazione è stata debitamente registrata: «Per la prima volta, il libro e gli altri prodotti a stampa si trovano ad avere a che fare con un pubblico reale e potenziale che si nutre di altre esperienze informative e che ha acquisito altri processi di acculturazione, quali quelli mediatici audio-visivi [...] abituato a leggere messaggi in movimento ... (che) scrive e legge messaggi prodotti con procedimenti elettronici (computer, televideo, fax)»³.

Si può ragionevolmente rimpiangere il libro d'una volta e rifiutare, ma fino a quando?, di arrendersi all'immagine del video, alla cassetta registrata, alla informazione mormorata in cuffia, alla Tablet di Steve Jobs, all'informazione torrentizia di Internet o Wikipedia. Potrò ancora passeggiare e tenermi il libro sottobraccio, aprendolo di tanto in tanto per leggermi un capoverso, oppure leggere comodamente, anche distrattamente, mentre faccio il bagno, attento a non lasciarlo cadere nell'acqua saponosa, a non versarvi sopra il caffè che sto sorseggiando, le briciole della brioche che sto mangiando? L'immagine è sintetica e istantanea, non ha nulla della «chiarezza e distinzione» cartesiana che fu già la gloria di un'epoca oggi in declino, ma ha bisogno d'una strumentazione tecnica di supporto che è, a dir poco, ingombrante. Ha del miracoloso, come rapidità, ubiquità, universalità, ma è fragile. Basta che manchi la corrente elettrica o che la batteria sia scarica ed è assoluto black out. Il «miracolo» si rivela fragile, vulnerabile. Lo si potrà certamente miniaturizzare. Lo si sta già facendo, ma i grandi «produttori» non mancheranno di spremere a dovere il mercato, cioè i compratori, mediante continue modifiche, naturalmente presentate come straordinari miglioramenti, in omaggio al principio della *built-in obsolescence* nonché al bisogno di ammortizzare gli investimenti nel più breve tempo possibile.

V. L'illusorio miracolo tecnologico

Fioriscono intanto i neologismi collegati alle nuove forme dell'elettronica applicata. Si parla e si scrive di «superstrade dell'informazione», di tele-spazio, tele-lavoro, tele-scuola, tele-conferenze, tele-mercato, partecipazione virtuale, reti auto-regolanti, e così via. Ci si collega a *Internet* anche solo semplicemente via telefono. Le città saranno sempre più cablate. Gli individui, sempre più, alla lettera 'legati', quindi prigionieri, entro reti sempre più fitte, al limite, almeno tendenzialmente, coercitive. Già oggi, per *Internet*, mentre si promette di poterne fare un multi-uso che ha del prodigioso, dalle ricerche per tesi di laurea ad esperienze erotiche inedite, si teme il mega-collasso. È veramente un'autostrada della comunicazione o invece solo un modesto sentiero? Azzardo un'ipotesi: non sarà per caso una mulattiera? Una via di comunicazione così ardua e ricca da riuscire solo fagocitante? È già risuonata qualche voce d'allarme fra gli addetti ai lavori. Stando a Bob Metcalfe, fondatore della *3Com Corporation*,

³ Cfr. Armando Petrucci, in Guglielmo Cavallo, Roger Chartier (a cura di), *Storia della lettura*, Laterza, Roma-Bari 1995.

Internet rischia di crollare sotto il peso del suo successo. Un'enorme quantità di dati, di testi e di grafici, ma soprattutto di segnali audio e video, viaggia ogni giorno per il mondo grazie all'impressionante sviluppo che ha avuto la *World Wide Web*. Solo che la rete non era stata costruita per sopportare tutto questo. Non ne è in grado. E il momento della resa dei conti si fa sempre più vicino⁴.

Allarmismo preconcepito? Non proprio. La fonte, del resto, non è sospetta. Non è la voce di un vecchio umanista che non accetta per principio i nuovi mass-media. È uno del ramo. E non è il solo. I politici si sono naturalmente gettati sulla «nuova frontiera» della comunicazione con l'entusiasmo di chi sia sempre alla ricerca di nuove parole d'ordine. Liquefatti gli ideali della «giusta società» si può sempre contare sui «miracoli tecnologici» e su quel tanto di pragmatismo e praticismo tecnico che covano, fin dalle origini, alla base del «sogno americano». L'ex-vicepresidente e *Chief computer analyst* della società di ricerche *Dataquest* non esita ad affermare che «le autostrade dell'informazione profetizzate da Al Gore, già vice-presidente degli Stati Uniti, sono ancora di là da venire. Per ora *Internet* è solo un sentiero, sempre più intasato di traffico». Non manca chi prevede, a scadenza ravvicinata, un colossale «imbottigliamento». È già accaduto pochi mesi or sono che tutti gli utenti della compagnia telefonica *MCI* della California abbiamo dovuto subire un *black out* di due-tre ore. La ragione? Semplice: tutte le linee erano andate in tilt per eccesso di carico. Ma che questo «ingorgo» costituisca un serio ostacolo alla marcia trionfale di *Internet* su scala planetaria è solo un «wishful thinking», una pia illusione dei tecnicamente ritardati e computer-analfabeti.

Cosa dedurne? È troppo presto, e arrischiato, per lasciarsi andare a conclusioni che potrebbero essere smentite in un arco di tempo piuttosto breve. Solo il pomposo epistemologo Karl Popper si è lasciato andare a lanciare un anatema degno di una *fatwa* di Khomeini, contro la televisione, salvo poi ad ammettere candidamente di non capire nulla come, del resto, anni prima aveva denunciato Platone quale campione e fautore del totalitarismo senza rendersi conto che all'epoca di Platone il totalitarismo era tecnicamente impossibile, data la carenza di mezzi elettronici di informazione capillari adeguati: non si può controllare se non ciò che si conosce.

Il fatto resta: l'impressionante rete planetaria di *Internet* è fragilissima. È nata per compiti militari, come spesso è accaduto nel campo delle comunicazioni, e per esercitazioni accademiche, spesso finanziate, del resto, da organismi militari. Nel campo della utilizzazione pacifica, ossia civile, le speranze che ha suscitato non sembrano per ora confermate. In mano al mercato privato, *Internet* rischia lo sviluppo anarcoide e disordinato secondo un modello fin troppo noto. Non vi sono oggi industrie in grado di sostenere, da sole, lo sforzo finanziario richiesto per garantire un futuro efficiente a *Internet*. Si tratta di centinaia di milioni, se non di miliardi, di dollari. A quale scopo? Per garantire informazioni numerosissime, ma spesso di valore diseguale, erratiche, inutili, se non fuorvianti.

Il giudizio, per ora, va responsabilmente sospeso. Nessun dubbio che «mettersi in rete» potrà significare entrare in un ciclo di lavoro per gran parte,

⁴ Cfr. «Il Corriere della Sera», 25 maggio 1995.

se non per tutti, i professionisti futuri. Nuove dimensioni prenderanno corpo: trasversalità orizzontale, ossia democratica; impostazione multi-disciplinare; inter-culturalità. Questo è in essenza il modello del lavoro futuro, fondato su una rete di relazioni di base e animato da un nuovo tipo di «costruttivismo». Internet offre non soltanto relazioni, ma anche «un luogo dove incontrarsi». Non solo: garantisce l'autogestione. Viene meno il 'padrone', il vertice dominante, la struttura gerarchica del potere. Si entra e si esce *ad libitum*. Ma come 'coagulare' tutto questo in una rete?

La risposta più onesta, oggi, è che non lo sappiamo. Quello che sappiamo è che sarà possibile generare reti attraverso reti. Si avrà quindi una *cultura di rete*, basata sulla cooperazione, e aumenterà l'interesse verso gli altri, con la creazione di uno «spazio per l'espressione del raggruppamento tematico» nell'ambito del quale gli organizzatori-iniziatori del rapporto di rete si limiteranno a indicare il tema, in attesa che la gente mandi, o non mandi, messaggi, e dia corso a una sorta di conversazione che potrà durare settimane, mesi, e farsi dibattito, intessuto di micro-conversazioni, in grado di recuperare e far sentire le dimensioni della comunità nello stesso tempo in cui la sua estensione diventerà globale, planetaria, pur restando identica alla conversazione in una stanza.

Internet presuppone, dunque, una comunicazione di tipo diverso rispetto a quella che ha alle spalle una cultura nazionale, legata ai valori individuali classici. *Internet* rovescia questa idea di cultura; parte dall'individuo nel quadro di comunità interconnesse e di capacità professionali multivalenti in cui non si possono impartire ordini e l'unico imperativo è quello di tener viva la conversazione. Un nuovo 'spazio' sociale si è così aperto. È troppo pensare ad una nuova *agorà*? Per ora, certamente sì. Ma non è troppo cominciare a riflettere, in termini non tanto metafisici quanto antropologici e sociologici, che ci stiamo avvicinando ad una svolta epocale, dalla quale piaccia o non piaccia non ci sarà ritorno.

Nessun automatismo è dato di osservare nei grandi sviluppi storici. Anche gli storici della *longue durée* devono ammettere l'incidenza dello sforzo cumulativo delle volontà individuali e di gruppo. Come non si danno cure omeopatiche e indolori, così non sembra lecito attendersi la salvezza da un dio pietoso che intervenga nelle cose umane come «dio ignoto», quasi vergognandosi della sua bontà. Alcuni punti però sembrano fin da ora degni di attenta considerazione. La tecnica non risolverà le questioni sociali. Fermarsi a questo significherebbe cedere, ancora una volta, a quello che un tempo mi sembrò corretto indicare come il «mito organizzativistico»⁵. La tecnica ha certamente una sua giustezza, un suo rigore, ma è una regola che consente solo di accertare la correttezza interna delle proprie operazioni. Quanto alle finalità, la tecnica è una perfezione priva di scopo. Bisogna, dunque, considerare le situazioni sociali in termini sociali, sapendo che i problemi dell'individuo non si esauriscono nei termini di una questione individuale.

In primo luogo, la *solitudine* dell'uomo in cuffia o della persona sprofondata in poltrona davanti al suo video, quella che con poco rispetto e un pizzico di masochismo è stata chiamata negli Stati Uniti, culla della comunicazione elettronica, una *couch potato*, o «patata da sofà». Sarà possibile vincere, superare questo stato di ebetudine e di solitudine – solitudine vera, fisica, anche se po-

⁵ Si veda il mio *Il dilemma dei sindacati americani*, ed. Comunità, Milano 1954, *passim*.

polata di fantasmi? Sarà possibile creare una *agorà* televisiva? A questo interrogativo si ricollega, come possibile risposta, la questione del *tele-lavoro*. Il lavoratore non dovrà più andare in fabbrica o in ufficio; non sarà più costretto a lasciare casa sua; sarà il lavoro a venirlo a trovare a casa; su un piano tecnico di gran lunga superiore, rinascerà così il lavoro a domicilio, il tele-lavoro. La possibilità tecnica esiste e sembra praticabile anche su vasta scala. Problematiche appaiono le conseguenze psicologiche.

Una casa-ufficio è ancora una casa? Non è forse vero che per le mogli è un sollievo aver fuori di casa i mariti, almeno per le ore che passano in fabbrica o in ufficio? E che la famosa crisi dell'età della pensione dipende in primo luogo dal fatto che il pensionato ciondola tutto il giorno per casa? Si dice che, liberate dal traffico delle ore di punta, le quali corrispondono esattamente all'ora d'entrata e di uscita dagli uffici e dalle fabbriche, le strade della città si apriranno a nuova vita, che rinasceranno i quartieri. Si dice ancora che l'allarme è fuori luogo perché il capo-ufficio, tutto sommato, non scomparirà; ci saranno il telefono, la posta elettronica, la sua immagine trasmessa via computer. Naturalmente, ciascuno dovrà organizzarsi gli orari di lavoro, in un ambiente proprio, per conto proprio. Si citano esperienze nordamericane, generalmente di aziende attive nel campo delle comunicazioni, come, per esempio, la famosa azienda telefonica *ATT*, dove si calcola che, in tre anni, ben trentacinquemila dipendenti hanno optato per il tele-lavoro. Si assicura che metà del tempo, con il sistema tradizionale, si perde in comportamenti, conversazioni, riti del tutto inutili. Veramente? Ma non saranno questi «tempi morti», «inutili», quei tempi che nella solitudine del suo studio a casa il tele-lavoratore potrà agevolmente eliminare, proprio quei tempi delle piccole chiacchiere, delle confidenze fra colleghi, e così via, che costituiscono l'aspetto più umano, personale, del lavoro di gruppo?

Un secondo aspetto emerge qui come importante: la caduta del rapporto personale. È vero: il capo-ufficio può sempre, in ogni momento, profilarsi, accomodante o minaccioso, sul vetro del video. Manca però il contatto diretto; viene meno il rapporto tridimensionale. Il vecchio Goethe confidava al suo fido valletto Eckermann: «Non ho interesse per ciò che si limita ad informarmi». Io vedo l'immagine. Ma non tocco, non annuso, non assaporo. In certi casi, può essere un vantaggio. Ma l'esperienza umana ne esce sostanzialmente impoverita. *Non si vive di sole immagini*, per quanto nitide e in tempo reale. Così come – altro punto critico – non bastano le informazioni, per quanto abbondanti, ad alta definizione, di grande precisione. Non è il numero che in questo caso conta. È la pertinenza, la significatività. Si può, anzi, fin da ora affermare che l'abbondanza puramente quantitativa delle informazioni, dei *bit* e delle schede è inversamente proporzionale alla capacità di una loro gestione razionale.

È in ribasso specialmente presso i giovani di oggi, che sono i consumatori più avidi delle novità tecniche comunicative, la capacità di organizzare le informazioni ricevute secondo un ordine ragionato di priorità. Si nota un generale appiattimento e nei giovani un effetto di 'ingessamento' o 'imbambolamento', se non di vera e propria ipnosi, che sembrano indicare la perdita del senso del limite. Senza questo senso non pare che possa costituirsi una qualsiasi cultura, nel significato preciso di questo termine, per lo più usato alquanto corruvamente, ossia della cultura come «campo coltivato». Fra l'antica oralità e

l'odierna cultura del monitor c'è un nesso che legittima quest'ultima come neo-oralità. Con il libro era andato perduto il corpo. Questa perdita è, se possibile, perfezionata dalla «realità virtuale».

VI. L'atrofia della memoria e la dissoluzione dell'individuo

Accade - a me accade anche troppo spesso - che l'autore di un testo sia l'ultimo a capirci qualcosa, specialmente ad avvedersi delle sue conseguenze estreme. Avevano ragione gli antichi: *habent sua fata libelli*; e anche Michel de Montaigne, del resto, non esita a definire il libro come un messaggio in bottiglia lanciato in mare senza alcuna certezza che mai qualcuno lo leggerà.

Sta emergendo, specialmente fra i giovani, con il predominio dell'emotività sul ragionamento, un modo nuovo di pensare, che sembra richiesto e a priori giustificato dalle circostanze del XXI secolo. Temo che non sia né un semplice adeguamento né un aggiornamento e neppure una continuazione criticamente innovativa. Esso ammonta, a ben vedere, ad una autentica *coupure*, vale a dire implica un taglio, una rottura, una vera e propria conversione o *metánoia*. In altre parole, un rovesciamento del modo corrente e ormai tradizionalizzato di pensare, e quindi anche, in ultima istanza, di vivere.

L'etimologia è suggestiva e ingannevole nello stesso tempo. Secondo etimologisti accreditati, nelle lingue neo-latine - francese, italiano, spagnolo e portoghese - *pensare* sembra assodato che si leghi, etimologicamente, e abbia il senso di un rafforzativo del verbo latino medioevale «pesare», vale a dire «apprezzare», «calcolare», «misurare». Detto altrimenti, nelle lingue neo-latine il verbo «pensare», «penser», «pensar», e il sostantivo «pensiero», «pensée», o «pensata», «pensamiento» rimanda alla valutazione fattuale d'una realtà empirica misurabile, concettualmente dominabile e comprensibile, ossia, nel linguaggio comune, «afferrabile».

Per gli anglofoni, che cosa voglia dire «pensare», ossia «thinking», rimanda invece ad un'altra radice, per qualche aspetto filosoficamente più complessa. «Pensiero» e «pensare», per gli anglofoni «thought» e «thinking», in tedesco «denken», sembrano legarsi, retrospettivamente, ad un atteggiamento che è insieme un atto di rammemorazione e di ringraziamento. «Thinking», pensare, come «thanking», vale a dire «ringraziare» e, ringraziando, «ricordare». Socrate, nel *Fedro* platonico, è diffidente verso la scrittura. La pagina scritta, quando il figlio dello scultore Sofronisco la interroga, tace maestosamente. Questo silenzio turba profondamente Socrate, l'instancabile interrogante, il perditempo geniale, il *flâneur* che trova lo straordinario nel banale quotidiano, che nella domanda e nella meraviglia scopre la fonte della filosofia, l'inizio arcano del pensiero riflesso. Socrate teme in realtà che la scrittura cancelli la memoria. Con l'oralità, senza prendere nota o appunti, uno è costretto a ricordare, non può permettersi di dimenticare, pena la gratuità erratica del suo vivere. Curioso paradosso: con la neo-oralità del computer odierno la memoria, ancora una volta, è cancellata. Non si scrive più. Si digita. La memoria muore per atrofia. Diventa una facoltà obsoleta. È sostituita dal *file*. E anche la dimensione storica viene svalutata e dimenticata. La TV, il computer schiacciano tutto sul presente, cancellano l'antefatto.

In più luoghi sono tornato su questo tema cruciale.

La classicità greca ci viene in aiuto. Il poeta greco classico canta per sottrarre delle vite alla dissolvenza del tempo. Canta gli dèi, gli eroi e le regole ri-

tuali, strappandoli all'oblio e procurando loro l'ingresso nel «tempo senza tempo» della ierofania. È stato osservato con grande perspicuità: Dea titana, sorella di Krónos e Okeanòs, madre delle Muse, il cui coro essa guarda e con le quali talvolta si confonde, Memoria possiede i poeti rendendoli entusiasti. Platone dice che la vera conoscenza è *reminiscenza*, è memoria dell'origine divina. Conservando questa memoria, le anime fanno di non appartenere a questo mondo, e guardano alla loro immortalità come alla loro verità.

Nel *Fedro*, Platone deplora, per bocca di Socrate, l'invenzione della scrittura. Ma Socrate – è bene ricordarlo – non è solo logocentrico, non è soltanto lo «scopritore del concetto», e quindi il campione del discorso astratto e «l'uomo teoretico per eccellenza», che si colloca all'origine del pensiero filosofico occidentale e che ne rivela la sua natura dimidiata, privata o astratta rispetto alla corposità dell'esperienza effettiva, come polemicamente opinava, fra gli altri, Friedrich Nietzsche.

C'è anche il Socrate dei *Memorabili* di Senofonte, vale a dire il Socrate empirico-sociologico, colui che passeggiando nell'agorà o al Pireo parla con la fruttivendola, il falegname, il sacerdote, con chiunque gli capiti di incontrare. Dobbiamo ad Aristofane (in *Le nuvole*) l'atroce, ma istruttiva, caricatura di Socrate, ridotto a sofista acchiappa-nuvole, capace di sostenere, a parole, e provare qualunque tesi. La sua disponibilità viene scambiata per indifferenza morale, tanto da farne il campione del relativismo, sofisticato, anche nelle sue forme più smaccatamente opportunistiche. È invece provato che a Socrate interessava soprattutto il «mondo degli uomini». Non gli interessava la costituzione o il movimento degli astri o la corte degli dèi, ma solo tutto ciò che riguardava gli uomini e i loro problemi.

Di costoro (cioè dei filosofi-scienziati studiosi dell'astronomia) – scrive Senofonte – si chiedeva prima di tutto se mai impegnassero la loro mente in tali argomenti perché credevano di saperne già abbastanza delle cose umane, oppure pensavano di fare la cosa giusta, trascurando le cose umane per le divine⁶.

Ma Socrate, su questo punto, insisteva e giungeva ad affermare che, rispetto al resto della natura, gli uomini erano come dèi.

Non ti pare del tutto evidente – argomenta Socrate, secondo quanto ne scrive Senofonte – che a confronto degli altri esseri viventi gli uomini conducano un'esistenza da dèi, essendo i più dotati per natura nel corpo e nell'anima?⁷

Forse proprio a causa della sua pratica quotidiana del rapporto dialogico, Socrate nel *Fedro* deplora l'invenzione della scrittura. La scrittura contribuirebbe a svalutare la memoria. Deplorazione fuori luogo, almeno stando agli odierni studiosi del rapporto fra oralità e scrittura, da Eric Havelock a Walter Ong, a Bruno Gentili e a Giovanni Reale. È però ancora Henri Bergson, l'autore di *L'evoluzione créatrice*, a rassicurarci sulla capacità conservativa della

⁶ Cfr. Senofonte, *Memorabili*, Rizzoli, Milano 1989, p. 79.

⁷ Ivi, p. 131.

memoria e sui rischi dell'oblio. A suo giudizio, molti fatti sembrano indicare che il passato si conserva fin nei minimi particolari e che non c'è un vero e proprio oblio. Avete mai sentito parlare di annegati e impiccati che raccontano, una volta richiamati eventualmente in vita, la visione panoramica di tutto il loro passato? Si potrebbero citare altri esempi, poiché il fenomeno non è, come si è preteso, sintomo di asfissia. Tutto il nostro passato è sempre con noi, e per vederlo non dovremmo fare altro che voltarci.

Tutto il nostro passato è sempre con noi, assicura Henri Bergson. Ma – è lecito domandare – è sempre con noi come individui singoli, come gruppo o come popolo? Come facoltà considerata a sé, la memoria è certamente una facoltà individuale, ma l'apporto del contesto sociale, ai fini della stimolazione dei ricordi, è decisivo. L'individuo non vive e non si sviluppa nel deserto. Ha bisogno di un retroterra familiare, etnico, linguistico che lo precede, lo orienta, lo condiziona. In una parola, ha bisogno della storia.

A questo proposito può riuscire istruttiva la controversia tra Henri Bergson e Maurice Halbwachs, membro illustre della 'scuola' di Émile Durkheim, la cui lezione, per quanto a tratti filosoficamente debole, soprattutto a proposito del contesto sociale, non andrebbe sottovalutata. Per Bergson sono attive *due memorie*: l'una conserverebbe il ricordo di fatti che si sono manifestati una volta sola; l'altra garantirebbe invece la conservazione di atti e movimenti frequentemente ripetuti insieme con tutte le rappresentazioni abituali. In *I quadri sociali della memoria*, l'obiezione di Maurice Halbwachs è precisa e si basa su questo ragionamento: se queste due memorie ci fossero, e fossero a tal punto differenti, bisognerebbe poter concepire ricordi-puri, ossia ricordi che in tutte le loro parti fossero distinti da tutti gli altri, e nei quali non si mescolerebbe assolutamente nulla di ciò che Bergson chiama «memoria-abitudine». Se così fosse, le immagini di questi ricordi-puri sarebbero paragonabili a quelle dei sogni che, non essendo localizzate all'interno di tutte quelle strutture che ci accompagnano durante la veglia, sparirebbero nella stragrande maggioranza dei casi.

Obiezione temibile. Le immagini-ricordo di Bergson sono immagini-pure, del tutto simili al sogno. Ma ecco che per riprodursi, appunto come il sogno, dovrebbero cancellare il sentimento della propria identità, trascinando nel proprio nulla il sistema sociale globale della strutturazione spazio-temporale. Con il ricordo-puro, Bergson non si distacca dalla sua impostazione strettamente individualistica, ossia da una concezione del ricordo come immagine puramente intima, mentre in Halbwachs si stabilisce la continuità tra immagine e quadro sociale, si scopre e si valorizza la funzione del *contesto*. L'ipotesi di Bergson, secondo cui la localizzazione comporta uno sforzo dilatorio della memoria, allo scopo di far emergere la serie cronologica in cui il ricordo è compreso, sarebbe verosimile solo se la successione cronologica e la contiguità spaziale fossero i soli rapporti di collegamento fra i ricordi. In realtà, afferma Halbwachs, l'operazione della memoria consiste essenzialmente nel ritrovare mediante la riflessione, vale a dire ciò che Hegel chiamava la «rammemorazione interiore» e che Ernst Bloch ha messo magistralmente in luce, «un insieme sistematico di ricordi ben legati».

La semplice verità è che non siamo nulla in senso assoluto. Siamo solo ciò che siamo stati. Più precisamente: ciò che *ricordiamo* di essere stati. E il ricordo è nello stesso tempo nostalgia (*páthos*, ciò che Hegel definiva *Gedächtnis*) e ri-presentificazione del passato (si veda in proposito il mio *Il ricordo e la tempora-*

lità, Laterza, Roma-Bari 1987; *passim*). Questo processo, in sé difficile e tale da coinvolgere tutta la persona – ragione e sentimenti – è duramente investito, secondo una logica, che per ora mi sfugge, e viene letteralmente sconvolto, dal computer. I mezzi della comunicazione elettronicamente assistita schiacciano tutto sull'immediato. Non sono interessati all'antefatto. Quindi non sono in grado di riconoscere il sottile, meandrino processo in base al quale il passato ridiventa esperienza presente. Lo riducono a reperto archeologico, privo di aura e di valore emotivo. Lo impoveriscono tanto da ridurlo a un fantasma o simulacro, svuotato di ogni consistenza psicologica e di ogni valenza conoscitiva.

In questa situazione, che è ormai sempre più un'esperienza di dominio pubblico, sembra incredibile che computer e Internet e altri mezzi elettronici, dalle diapositive alle lavagne luminose, a Facebook, Youtube, Twitter, quasi fossero strumenti o 'giochi' per stimolare l'intelligenza, vengano adottati o comunque usati come sussidi didattici nelle scuole materne e in quelle elementari. È in atto, suppongo con le migliori intenzioni, un vero e proprio genocidio culturale di intere generazioni da parte di governanti e pedagoghi inconsapevoli, che forse un giorno andranno ritenuti responsabili in una sorta di tribunale per i 'crimini di pace' per l'avvento di un popolo di informatissimi, frenetici idioti, che fanno tutto e non capiscono niente, informati e nello stesso tempo fagocitati da dati eterogenei e torrentizi che ne soffocano la capacità di organizzare una loro personale tavola delle priorità, teoriche e operative, e quindi di dar corso a una selettività criticamente fondata. Sarà allora, inevitabilmente, destinato a trionfare il disordine teoretico, miscelaneo e gratuito, premessa del confusionarismo pratico e della caduta di ogni vincolo logico, dal principio di non contraddizione alla *consecutio temporum*. Non si tratta di plagio o 'brain washing', ma di bulimia informativa, di opaca obesità mentale e psicologica.

Come un consumato, callido truffatore, il computer, insieme con Internet, Youtube, Facebook, Twitter, si presenta e viene propagandato dalle ditte commerciali che lo producono come un arricchimento della memoria nello stesso momento in cui contribuisce efficacemente alla sua distruzione.

La memoria è sotto attacco, ma in modo insidioso. Viene sgretolata dall'interno mentre, in apparenza, si presume o si pretende di aiutarla. In realtà, la memoria viene dichiarata e ritenuta obsoleta. Non è più necessaria; è una fatica inutile, anacronistica, studiare a memoria. Nelle scuole elementari di oggi non è più studiata a memoria neppure la tavola pitagorica. A ricordare ci penserà il computer. Lo studio a memoria o, come dicono con un'espressione splendida, di cui sono inconsapevoli, gli anglofoni, lo studio «by heart», con il cuore, non è più apprezzato. Viene considerato inutilmente faticoso, tipico di un'età tramontata, anacronistico. Si pensa: perché studiare a memoria la tavola pitagorica quando ci sono i piccoli, maneggevoli, rapidissimi calcolatori?

Ma senza memoria l'essere umano si svuota; emergono gli uomini di paglia, gli uomini vuoti, gli «hollow men», che il poeta (T. S. Eliot) ha previsto oltre mezzo secolo fa, caracollanti, disorientati abitatori della «terra guasta», della «waste land». La memoria nasce infatti dall'incontro fra cielo e terra, e proprio la terra, *Gea*, - racconta la mitologia classica - giace per nove notti con Zeus e sono così procreate le nove Muse, di cui la memoria, Mnemosúne, è la primogenita. (Il numero nove mi ricorda la promessa quanto meno incauta di Catullo all'amata capricciosa Ipsitilla di «novem continuas fututiones»). La memoria non è dunque solo un ricordo nostalgico. Contiene anche un impeto

utopico, il progetto come un 'pro-iettarsi', che in qualche misterioso modo anticipa l'avvenire e lo vive ancor prima che sia presente e significativo e tragicamente irreversibile.

I giovani di oggi trovano questa operazione difficile; la rifiutano; la facilità stessa con cui possono passare da un tema all'altro, l'apparente simultaneità e scioltezza con cui possono sperimentare e ottenere informazioni e immagini con una varietà di mezzi tecnici, che funzionano senza sforzo e sempre in tempo reale comunicano a grande distanza, rendono desuete la scelta, l'attenzione e la concentrazione. La nostra mente non è più allenata a ricordare. La macchina ricorda per noi. Ma è un'illusione. Fra la macchina e l'uomo si instaura quel rapporto straordinariamente complesso che Hegel ha illustrato senza rendersi conto della sua effettiva portata, nella *Fenomenologia dello spirito*: il rovesciamento dialettico fra servo e padrone. La macchina, già serva e manufatto umano, prevale sull'uomo; fa valere sul suo 'creatore' un effetto di padronanza che finisce per servirlo e nello stesso tempo per *asservirlo*. In questa prospettiva, tenuto conto che la scienza non può criticarsi in termini scientifici nel suo significato complessivo, ma può solo crescere cumulativamente *step by step*, è lecita la domanda: e se tutta la nostra scienza,

non fosse altro che un'ulteriore 'maschera' della retorica, dell'istinto tecnico-retorico che caratterizza per essenza il modo d'essere dell'uomo?... Il domandare torna alle 'origini': che accade fra Esiodo e Platone? Quale *nómos* guidò la scelta di Prometeo?⁸.

VII. Un popolo di informatissimi idioti: sanno tutto ma non capiscono niente

Non mancano testimonianze recenti su questo processo, oggi in pieno sviluppo, dati anche i colossali interessi finanziari che lo sostengono e ne beneficiano. Il mio allarme risale a questo proposito ormai a qualche tempo fa, da *Mass media e società di massa* (Laterza, Roma-Bari 1992) a *La perfezione del nulla* (Laterza, Roma-Bari 1997) a *L'identità dialogica* (Edizioni ETS, Pisa 2007) e a *L'empatia creatrice* (Armando, Roma 2011). È stato puntualmente notato, finalmente, che

tempo, fatica, concentrazione: tutte cose che troppo spesso ci mancano. Siamo bombardati da informazioni e siamo diventati dei colabrodo che catturano solo minime particelle di quel che gli piove addosso, mentre il resto scorre via. Ogni giorno sembra che ci siano più blog da seguire, più riviste da leggere, libri da conoscere, informazioni che ci distruggono. Mentre il flusso di queste informazioni continua a crescere, diventa sempre più difficile essere adeguatamente informati⁹.

Foer approfondisce la sua analisi e giunge a conclusioni che possono sembrare scontate, ma che è bene riprendere:

⁸ Cfr. Carlo Sini, *Eracle al bivio*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 266.

⁹ Cfr. Joshua Foer, *Se il computer ci rovina la memoria*, «Corriere della Sera», 25 gennaio 2012, p.31.

L'incapacità cronica e diffusa di ricordare è una caratteristica della nostra cultura, ed è così radicata che la consideriamo un dato di fatto. ma non è sempre stato così. Una volta, molto tempo fa, la sola cosa che si poteva fare dei pensieri era ricordarli. Non c'era un alfabeto in cui trascriverli, carta su cui fissarli. Tutto quel che volevamo conservare doveva essere memorizzato, ogni storia che si voleva raccontare, ogni idea che si desiderava tramandare, informazione che si intendeva trasmettere, doveva anzitutto essere ricordata.

Oggi abbiamo le fotografie per registrare le immagini, i libri per immagazzinare la conoscenza, e recentemente, grazie a Internet, per accedere alla memoria collettiva dell'umanità ci basta tenere a mente gli opportuni termini di ricerca. Abbiamo rimpiazzato la memoria naturale con un'ampia sovrastruttura di puntelli tecnologici che ci hanno liberato dall'onere di immagazzinare le informazioni nel cervello. Queste tecnologie che esternalizzano la memoria e raccolgono la conoscenza al di fuori di noi hanno reso possibile il mondo moderno, ma hanno anche cambiato il modo in cui pensiamo e in cui usiamo il cervello. Abbiamo dato meno importanza alla nostra memoria interna. Non avendo quasi più bisogno di ricordare, a volte sembra che ci siamo dimenticati come si faccia. Vorrei soffermarmi un momento su come questa situazione si sia venuta a creare. Come siamo arrivati a salvare le nostre memorie ma a perdere la nostra memoria?

È strano che Foer non veda come è l'omissione, anzi, la semplice ignoranza dal contesto immediato, non solo storico, a impedire la comprensione critica della situazione di pericolo, culturalmente parlando, in cui versiamo. Le sue osservazioni sono fondate, ma insufficienti.

Vivendo in mezzo a un fiume di parole stampate (solo ieri, ad esempio, - 24 gennaio 2012 - sono usciti quasi 3000 nuovi libri), è difficile immaginare cosa fosse la lettura prima di Gutenberg, quando un libro era un oggetto scritto a mano, raro e costoso, che richiedeva a un amanuense mesi di lavoro. Oggi scriviamo per non dover ricordare, ma nel tardo Medioevo i libri non erano considerati solo sostituti, ma anche aiuti della memoria. Ancora nel Quindicesimo secolo potevano esserci solo poche decine di copie di un dato testo, e molto probabilmente erano incatenate a una scrivania o a un leggio in qualche biblioteca, che se conteneva un centinaio di altri libri sarebbe stata considerata assai ben fornita. Gli studiosi sapevano che dopo aver letto un libro molto probabilmente non lo avrebbero mai più visto, avevano quindi un forte incentivo a ricordare quel che leggevano con grande impegno. Sui testi si ruminava, masticandoli, rigurgitandoli e rimasticandoli, e si arrivava così a conoscerli intimamente e a farli propri.

In più luoghi, ma specialmente in *Libri, lettori, società* (Liguori, Napoli 1998) ho lungamente citato il caso del giovane Nietzsche, che, trovato per caso il libro di Arthur Schopenhauer, *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, non riesce più a distaccarsene, ci vive e ci dorme insieme per giorni e notti, e giura a se stesso che, di quell'autore, non avrebbe più smesso di leggere neppure una

riga. Non era solo bibliomania. Era autentica bibliofagia. Foer nota con grande esattezza che, invece,

oggi leggiamo libri 'estesamente', senza una profonda concentrazione e, a parte rare eccezioni, li leggiamo una volta sola. Nella lettura anteponiamo la quantità alla qualità. Non abbiamo scelta, se vogliamo mantenerci aggiornati. Anche nei settori più specializzati, è una fatica di Sisifo cercare di dominare la montagna di parole che si riversa ogni giorno sul mondo. E questo significa che è praticamente impossibile fare uno sforzo serio per memorizzare quel che leggiamo.

Si potrebbe sostenere che stiamo entrando in una nuova era nella quale avere una cultura profonda – possedere una mente ben coltivata e culturalmente attrezzata – non ha più l'importanza di una volta. Uno studio pubblicato all'inizio del 2012 sulla rivista *Science* ha dato molta soddisfazione agli esponenti di quell'intelligenza che, dall'altra parte dell'Atlantico, denuncia regolarmente gli effetti negativi che Internet ha sul nostro modo di pensare. Una serie di esperimenti condotti dai ricercatori della Columbia University ha dimostrato che quando impariamo delle nozioni che sappiamo essere anche immagazzinate nella memoria di un computer, il nostro rapporto con esse cambia. Quando sappiamo che qualcuno ricorda per noi, investiamo meno nell'atto del memorizzare. Per chi passa il tempo a navigare sul Web saltando da un argomento all'altro, facendo delle pause per controllare la posta e i risultati sportivi, questo è diventato il modo principale di acquisire informazioni. Leggiucchiamo, scorriamo pagine web, guardiamo qua e là distrattamente, senza grande impegno. E dimentichiamo.

VIII. Il pensare come meditare e rammemorare

«Google ci sta rendendo stupidi?», si è domandato, in un soprassalto di autoco-scienza, un giornalista televisivo. «Ci sta rovinando i ricordi?», ha domandato un altro. «E se così fosse, sarebbe poi tanto grave?».

È possibile che, senza esserne del tutto consapevoli, siamo già entrati nell'epoca grigia di un pensiero unico, relativamente standardizzato, garantito da una società totalmente amministrata, in cui la ragione ha abbandonato l'individuo per farsi caratteristica permanente e impersonale delle grandi strutture burocratiche. Deperiscono, in concomitanza, l'involontarietà del pensare non finalizzato e l'idea di prossimo come interlocutore significativo, non scontabile a priori. In effetti, in una economia di mercato sovrastante e dominante, a poco a poco, *sensim sine sensu*, la stessa società umana finisce per porsi come società di mercato, flagrante contraddizione *in terminis*, in cui non si danno più rapporti interpersonali che abbiano valore in sé e per sé, ma solo rapporti utilitari, transazioni mercificanti e mercificate. Non si comunica più «con», ma genericamente «a». Prevale il pensare come calcolo fra mezzi disponibili e scopi ritenuti desiderabili. Deperisce il pensare come meditare, contemplare, senza scopi prefissati, connettendo liberamente, al di là di ogni progetto o modello preconstituito, aspetti del reale in apparenza estranei e lontani – quell'imprevedibile moto associativo che è presente nel termine latino del «cogitare», vale a dire del *co-agitare*, quindi dell'interconnettere e dell'associare, con l'aiuto essenziale del rammemorare o richiamare. È qui la suggestività del con-

tributo cartesiano: «cogito ergo sum». Ma non basta. Occorre soggiungere: «cogito, ergo sum *cogitans*», ad evitare la miserabile solitudine del soggetto cartesiano e della sua auto-referenzialità solipsistica. Il «co-agitare» è il pensare sulla base della memoria del passato ri-presentificato, dell'esperire e dell'anticipato, per cui noi siamo dentro e fuori di noi, i problemi dell'individuo non sono solo individuali, il testo va oltre il testo, chiama il contesto, non può far coincidere il cogitare con l'essere senza rischiare di assorbire tutto l'esperire umano in uno schema intellettualistico autoreferenziale. Forse è vero, in questo senso, che la mucca nel prato, esempio preclaro di *ruminatio* filosofica, e Socrate come perditempo geniale, hanno qualche cosa di importante da insegnare – con il loro stile di vita – ai moderni e frenetici iperattivi: pensare significa perdere tempo, non essere finalizzati, riabituarsi a contemplare, a coltivare l'amicizia, l'idea del prossimo come consonanza interiore e legame non utilitario, ritrovare l'idea e la pratica di un dialogo come reciprocità, di un discorso con domande e risposte imprevedibili, non scontate.

Questo vorrà dire riscoprire che identità e alterità sono concetti correlativi e che la verità non è da tesaurizzarsi come puro capitale privato, poiché nasce e si accresce come verità intersoggettiva, patrimonio comune, in uno sviluppo storico che non è più diacronico, bensì sincronico, e nel quale pertanto tutte le culture, come strutture di significato e di valori, sono compresenti sullo stesso piano e non sono più gerarchizzabili, legate all'unica norma etica a portata universale: tutti gli esseri umani sono esseri umani e come tale vanno riconosciuti, accettati e trattati – l'uomo come fine mai come strumento: l'uomo come parte di un cosmo che lo trascende, al di là di ogni delirio antropocentrico e di onnipotenza tecnocratica, prometeica o faustiana che sia.

In questa prospettiva, sembra inevitabile l'uscita dalla tradizione filosofica occidentale. Impresa tutt'altro che facile o indolore. Non sono mancati presagi significativi e, naturalmente, completamente trascurati dal pensiero dominante. Nel 1784 Kant pubblicava, nel *Berlinische Monatschrift*, un breve articolo sotto il titolo, ardimentosamente programmatico, «Idee di una storia universale da un punto di vista cosmopolitico». Cito questo scritto, non proprio conosciuto, perché la sua tesi fondamentale, più enunciata che criticamente dimostrata, suona come la decisa, implicitamente polemica, uscita dall'idea del solitario soggetto cartesiano, più egolatrice forse che, come generalmente si ritiene, individualista, ancora oggi dominante, da Simone Weil a Jean-Paul Sartre e a Michel Foucault, nella cultura francese ed europea.

Kant sostiene, nel breve scritto, che «nell'uomo, che è l'unica creatura razionale sulla terra, le disposizioni naturali, intese all'uso della sua ragione, possono dirsi completamente sviluppate nella specie umana e non nei singoli individui». A giudizio di Kant, il concetto di ragione in Cartesio, come dote fondante dell'individuo, non è in grado di spiegare l'enorme complessità della mente umana. È necessario, secondo Kant, ipotizzare qualche altra risorsa a più ampio raggio, quale, per esempio, un sapere o capacità di conoscenza non dell'individuo, ma della specie. Nella sua attenta, ricca *Vita e dottrina di Kant* (tr. it. di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia editrice, Firenze 1977) Ernst Cassirer menziona anche un secondo articolo, pubblicato l'anno dopo, nel 1785, e osserva che

per il progresso interno dell'idealismo tedesco questi scritti hanno pertanto un'importanza non minore di quella della *Kritik der reinen Vernunft* nell'ambito dei problemi suoi... si connette un particolare di significato universale nella storia del pensiero: fu il primo scritto che Schiller lesse di Kant...» (p. 265).

Nella situazione odierna la prospettiva dello sviluppo umano è tutta fondata sulla capacità del singolo individuo di accedere e servirsi dei mezzi della comunicazione elettronicamente assistita. Il tono è addirittura trionfale. Il successo quantitativo – della produzione di mezzi e delle vendite – è considerato il segno inequivocabile di un miglioramento qualitativo. Si afferma perentoriamente che il digitale si fonde con il reale, senza intrattenere il minimo dubbio che il digitale, attraverso la confusione fra realtà 'reale' e realtà 'virtuale', non contribuisca invece ad affondare il reale nell'illusoria credenza che l'ubiquità di Internet, per esempio, potrà consentire tecnicamente di connettere ogni cosa, dalla casa ai pacemaker, indifferentemente, al di là di ogni vincolo logico o di semplice coerenza personale.

Il processo di smaterializzazione della realtà continua e, come conseguenza inevitabile, l'esperienza umana continua a impoverirsi. Realtà «reale» e realtà «virtuale» non stanno più semplicemente a indicare due realtà parallele, inter-faccia l'una dell'altra. Fino a tempi recenti la realtà «virtuale» era considerata, quanto meno implicitamente, una realtà fittizia, puramente potenziale, che poteva essere o anche non essere. La raggiunta identità fra le due realtà, consolidata tanto che, soprattutto gli adolescenti, non riescono più a distinguere l'una dall'altra, non poteva bastare ai potentati che dormivano che dominano il mondo delle comunicazioni e hanno in mano il futuro dell'umanità, senza peraltro assumere in proposito alcuna responsabilità di ordine etico. Google e Apple, i due massimi concorrenti si giocano la supremazia unicamente in termini di mercato. Siamo alla Fiera del bestiame di Verona. Google non perde tempo. Presenta sul mercato, a parte la «realtà virtuale», la realtà «aumentata». Si chiama «Project Glass» e costituisce la sfida a Apple. È infatti un nuovo «gadget», che ha le stesse funzioni di «tablet», ma che lascia le mani libere. Recano i giornali (aprile 2012) che il prototipo che Google ha reso pubblico mostra un paio di occhiali dotati di un display posizionato al di sopra dell'occhio. Le lenti sono connesse a una serie di applicazioni web che trasmettono dati e permettono all'utente di mandare e ricevere messaggi e interagire con le varie apparecchiature attraverso commenti vocali. C'è anche una camera incorporata in grado di fare foto, registrare video e trasmetterli come un flusso continuo in tempo reale.

L'idea di questo aggeggiato, chiamato «Glass», non è nuova; arriva da una lunga tradizione di ricerca che lavora per rendere la tecnologia trasparente e invisibile. L'aumento delle possibilità di interazione, consumo e produzione di contenuti digitali ha reso il rapporto con i nostri gadget quasi compulsivo. L'utente medio controlla il suo smartphone in media 150 volte al giorno, una volta ogni sei minuti e mezzo.

Per il momento il progetto di Google sembra essere solo un prototipo, anzi un video che descrive in modo narrativo una serie di potenziali usi dello strumento. È un concept ambizioso e ben disegnato. Ma dall'idea al prodotto

in vendita, il percorso è lungo e pieno di ostacoli. Integrare un alto numero di funzionalità in un solo gadget sarà difficile quanto inventare un nuovo iPhone.

In questo caso, la sfida è anche più complessa perchè l'interfaccia del gadget è invisibile, mentre l'iPhone può contare sullo schermo. Ci sono anche rischi estetici. E poi il pubblico potrebbe non essere pronto ad abbandonare lo schermo. Senza contare il problema dell'accesso ai dati, che sta già affossando gli operatori mobili, non ancora in grado di sostenere la domanda con le reti esistenti.

«Project Glass» sembra essere solo l'inizio di un percorso ambizioso, ma l'annuncio prematuro è anche un chiaro segnale a Facebook e Apple nella competizione per la costruzione del sistema integrato di comunicazione più versatile e pervasivo.

Massima è l'attenzione alle tecnologie comunicative e al loro perfezionamento costante, ma nello stesso tempo è assoluto il disinteresse per i contenuti. L'individuo è provvisto di un armamentario tecnico sempre più raffinato, ma viene meno il senso dello scopo. Si suppone che lo scopo toccherà all'individuo di sceglierlo e di giustificare la scelta, ma intanto l'individuo, tecnicamente armato di tutto punto, appare smarrito, conteso da una molteplicità di stimoli e da torrenti di informazioni che non è più in grado di padroneggiare. Appare lusingato, impotente e frustrato, interiormente svuotato e in balia di forze e strumenti che non è in grado di controllare.

IX. Gli «arconti dell'umanità» disoccupati

A questo proposito mi sono permesso da tempo di esprimere alcune considerazioni critiche e qualche dubbio. Si pensi a *La perfezione del nulla* (Laterza, Roma-Bari 1997). Ma fin dal 1987, e ancor prima, mi occupavo di questo nodo problematico, che ancora oggi ritengo importante non solo in termini filosofici e latamente culturali, ma in modo particolare per le scienze della formazione. La potenza degli interessi finanziari consolidati che stanno dietro e spingono gli odierni mass media è temibile.

È una potenza così enorme e pervasiva che persino uno studioso serio come Robert Darnton, il noto autore di *The Business of Enlightenment*, non esita ad affermare che, tutto sommato, il digitale potrebbe fare bene al libro, che dopo tutto, con la Rete, la cultura sarà più accessibile a tutti (cfr. *Corriere della sera*, 13 aprile 2011, p. 41). Naturalmente, non si specifica quale cultura. Speranze mal riposte, anche se, forse, ben pagate. Mi si consenta di rifarmi in proposito alle lunghe, affaticanti, ma feconde, discussioni a Venezia e a Toronto con Marshall McLuhan.

Parimenti a suo agio negli *status quaestionis* della *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, del nostro grande ciociaro, per così dire, come negli intricati meandri delle tecniche comunicative elettroniche, citando con la *nonchalance* di un consumato spadaccino Shakespeare e San Bonaventura da Bagnoregio o Sant'Anselmo d'Aosta, Marshall McLuhan giurava sui finali effetti positivi di quella che era, a suo giudizio, una protesi fondamentale dell'uomo. Solo da ultimo, poco prima di morire, ne presentiva effetti problematici, se non addirittura conseguenze sociali e psicologiche di sulfurea, imprevedibile diabolicità. La televisione scalzava il libro, smontava e sovrastava la logica della lettura, metteva in moto l'emisfero destro del cervello, apriva l'inedita stagione della calda, materna emotività dopo il lungo inverno cartesiano.

Ne discutemmo dapprima al *Trinity College* di Toronto, dove tenevo un seminario, e poi, per tre giorni e per tre notti nel 1970, ospiti di Vladimiro Dorigo a Venezia, nella sede di *Questitalia*, la rivista cattolica diretta da Dorigo, in costante odore di dissenso e sull'orlo dell'eresia. Anche McLuhan era cattolico, di un cattolicesimo minoritario, di trincea, come quello canadese, o quello polacco di Giovanni Paolo II, non troppo lontano dal cattolicesimo del gesuita Walter Ong, esimio linguista e acuto studioso delle cangianti tecnologie comunicative. Eravamo in disaccordo su quasi tutto, senza concederci niente, salvo l'onore delle armi. McLuhan era in forma strepitosa: alto, snello, segaligno, con baffetti neri e un polso pericolosamente libero e la stoccata rapida, che gli davano l'aria inquietante di un *hidalgo* dai riflessi pronti, se non di un indomabile moschettiere, degno di D'Artagnan.

Si danno incontri fortunati. Non sono sperati o progettati. Tanto meno pianificati o preparati. Sono regali della vita. Per tre giorni e per tre notti, dunque, nel 1970, ospiti a Venezia, Marshall McLuhan e io incrociammo il ferro, per così dire, a proposito dei nuovi mezzi di comunicazione di massa, in particolare della televisione, degli atteggiamenti degli intellettuali, specialmente europei, di che cosa ci si poteva attendere da un'informazione tanto capillarmente diffusa quanto casuale, disordinata, priva di logica e di disegno, in una società ormai destinata ad essere, più che di massa, *massificata*, in cui le grandi ideologie si andavano riducendo a lamentevoli megafoni dell'ufficialità e i gruppi politici si parlavano sempre di più fra loro, con formule gergali e strizzatine d'occhio, beatamente separati dalla popolazione sottostante che però li aveva eletti, con incauta generosità li aveva votati come rappresentanti.

Solo da ultimo, come ho più sopra notato, McLuhan avrebbe sospettato qualche cosa di diabolico circa gli effetti, ancora misteriosi, della comunicazione elettronicamente assistita. Anni dopo, in un ultimo incontro al *Trinity College* di Toronto, dove avevo accettato di tenere un corso con Abraham Rothstein sul concetto di razionalità in Marx e in Max Weber, il «profeta dell'elettricità», come McLuhan era stato da qualche tempo ribattezzato, m'era parso meno sicuro e meno tranciante, potato invece a riconoscere le vaste zone d'ombra e di indeterminazione, gli interrogativi, etici ma anche politici, che la televisione suscitava.

Anche prima delle fervide discussioni veneziane, non avevo tuttavia alcuna difficoltà a dargli atto che la comunicazione di massa avrebbe fatto esplodere le paratie stagne fra cultura «alta» e cultura «bassa» e che, anzi, avrebbe imposto una nuova definizione del ruolo dell'intellettuale in una società tecnicamente progredita. Ancora oggi, come mi era già capitato di osservare, mi sembra sterile e tutto sommato inutile schierarsi contro oppure a favore delle tesi di McLuhan. Credo che McLuhan vada invece razionalmente «utilizzato» per quanto di vivo e innovativo si trova nelle sue ricerche, anche quando, piuttosto corivamente, scorge nei «nuovi media» le protesi, o «estensioni dell'uomo»¹⁰.

Questo studioso, sulle prime, sembrava doversi dedicare alla critica letteraria e poi alla filosofia scolastica sulle orme del grande Tommaso d'Aquino e del suo aristotelismo. Ma il richiamo dell'attualità, filosofica ma anche scientifi-

¹⁰ Si pensi al titolo inglese di *Strumenti del comunicare*, come è stato reso in italiano, che invece suona, nell'originale, *Understanding Media: the extensions of man*, Signet Books, New York 1964.

ca, in senso applicativo, e quindi tecnica, doveva rivelarsi per lui irresistibile, tanta era la mobilità e la curiosità del suo intelletto – doti che l'avrebbero indotto a esplorare gli aspetti più complessi della comunicazione elettronicamente assistita. Conoscitore profondo della *Summa Theologica* dell'Aquinate, dei testi di Shakespeare e dell'uso delle fibre ottiche, McLuhan non può essere compreso, tanto meno racchiuso nelle categorie canoniche ancora in voga negli studi umanistici e in generale nell'accademia. Credo che vada utilizzato con la stessa spregiudicatezza di cui ci ha lasciato esempi preclari. Va utilizzato come i primi cristiani utilizzavano certi templi pagani per costruire le loro basiliche, incuranti se si trattasse di colonne doriche o di capitelli ionici o corinzi. Dobbiamo scavare ancora nel pensiero di McLuhan per ricavarne tutto quello che possiamo, *sine ira ac studio*, in una maniera forse ingrata, badando più alle necessità delle nuove costruzioni che alla devota riconoscenza verso il «maestro».

Il primo punto di forza di McLuhan, e glielo concedo di buon grado, è quello di aver distaccato il problema dei mass media dalla domanda circa gli effetti e l'uso buono o cattivo di essi. Ha avuto il merito di rovesciare il problema e dirci che tali interrogativi sono irrilevanti per una ragione piuttosto semplice: l'uso è intrinseco al mezzo.

Importante e attuale si presenta inoltre la distinzione di McLuhan fra cinema e televisione: il primo è proiettato sullo schermo; per la seconda, noi stessi diventiamo schermo, e quindi, inevitabilmente, condizionati, affaticati, «schiavi». E tuttavia, le discussioni sulla dipendenza dal video per lui non hanno senso. Ritiene infatti che la televisione eserciti un «massaggio» continuo sullo spettatore che costruisce attivamente l'immagine. Per questo, gli replicavo con decisione, incurante della sua insofferenza, non si può esagerare con la televisione. Non mi sembra dubbio che trattare la televisione come un videotape significa consegnarsi alle spire di un *boa constrictor*, giocare alquanto pericolosamente con i nostri nervi. Per McLuhan, invece, la televisione non solo non predispone alla passività, bensì obbliga alla partecipazione.

Con ciò, McLuhan insisteva, fino al parossismo, comincia una storia dal basso. Per McLuhan, ciò sta a significare che una grande stagione del pensiero europeo occidentale è giunta al termine. Si sta esaurendo il pensiero storicistico dei grandi intellettuali visti come i «custodi del tempio», gli «arconti dell'umanità», - così li definiva Edmund Husserl - gli interpreti ufficiali del testo, i guardiani della «legge». Si sta esaurendo, secondo McLuhan, tutta la scuola di Francoforte, ma anche Martin Heidegger, tutta una tradizione critica iperintellettualizzata che ha visto nel quotidiano del «Man sagt» (*si dice*), vale a dire negli uomini comuni, nient'altro che «una massa di dannazione», secondo la formula agostiniana (letteralmente «di fango»: *massa lutei*).

X. Intellettuali e società come «separati in casa»

Questi intellettuali, pensava McLuhan – e non riuscivo a nascondergli il mio sostanziale assenso – sono terrorizzati dalla contaminazione tra processi di conoscenza e discorso tecnico¹¹. Non sembrano capire ciò che sta accadendo: cioè che il termine di cultura inteso come concetto normativo (la *Paidéia* greca, la *Bildung* della tradizione humboldtiana), vieta di comprendere gli altri perché

¹¹ Sull'antimacchinismo come «mito borghese», cfr. il mio *Macchina e uomo nella società industriale*, ERI, Torino 1962, *passim*.

considera l'uomo di cultura come un individuo plutarchianamente solitario e sovrastante la massa dei comuni mortali, considerati uomini solo in senso grezzamente zoologico. Le critiche della società di massa di Adorno e Heidegger non riescono a nascondere la loro insospettata convergenza quando si tratta della presunta «banalità del quotidiano». Sono sempre a caccia del «grand individu», schiavi volontari e, anzi, apostoli autonominatisi di un elitarismo che nega i diritti umani per tutti nello stesso momento in cui, a parole, li proclama. Sono fermi alle idee, brillanti ma obsolete, di Ortega y Gasset circa «l'intellettuale e l'altro», per non scomodare il romanziere di successo, Hermann Hesse e il suo romantico «dupo della steppa» (der Steppenwolf) che troppo spesso fa invece pensare a un «pulcino nella stoppa».

La *vis* polemica di McLuhan lo esponeva però a impazienze che finivano per indebolire i suoi punti di forza e le sue istanze critiche più fondate. Occorreva tener presente, gli facevo notare, che non si tratta solo di rovesciare l'impostazione intellettualistica cartesiana, ancora dominante, per esempio, in Sartre e in Simone Weil, ma anche di comprendere ciò che implicava la caduta dell'intellettuale «generalista».

Sia pure con molte riserve da parte mia, sostanziali e di metodo, la nostra convergenza a proposito dell'intellettuale puro, o «puro asino», avrebbe detto Antonio Gramsci, era quasi totale. Per McLuhan, più di me da sempre estraneo alla tradizione vetero-umanistica e allo storicismo, sia di destra (neorealismo) che di sinistra (marxismo nelle sue varie scuole), l'intellettuale che usciva dalle nostre discussioni era una figura sociale ambigua, sostantivo e aggettivo nello stesso tempo, colui o colei che usa professionalmente del proprio intelletto, tendenzialmente portato a servirsene a seconda delle circostanze, e quindi ad autoprostituirsi quale servo in cerca del *dominus*, governo o chiesa o partito o azienda che sia, insicuro dei propri mezzi di sussistenza, fine dicitore su commissione, pronto a venderli sul mercato al miglior offerente, autonomo monopolista dei «valori nobili» a coprire servizi piuttosto bassi, ritenuto abitante della «torre d'avorio», in realtà aspirante inquilino della «torre di controllo»¹². Ci sono articoli di cronaca cui si getta al più uno sguardo distratto mentre si meriterebbero un'attenzione particolare. C'è un punto, per esempio, in un vecchio articolo «Sartre e dintorni» di Gian Carlo Ferretti (cfr. *Rinascita*, 27 novembre 1970, p. 19), che a mio giudizio va ripreso e approfondito tanto è importante per comprendere non solo il problema dell'intellettuale in quanto sempre e solo intellettuale – faccia o meno l'autocritica, sia o meno impegnato, scettico, militante – ma piuttosto per intendere quali problemi pone l'esistenza di un numero crescente di intellettuali alla possibilità di analisi e di trasformazione degli attuali rapporti sociali. Nel Sartre più recente, che si fa direttore de *La Cause du Peuple*, concede interviste a *L'Idiot international* e batte i marciapiedi di Parigi sperando inutilmente di venire arrestato, Ferretti rileva fra l'altro «il limite squisitamente individualistico del suo (di Sartre) discorso nel senso che viene considerato in sostanza il singolo intellettuale come categoria circoscritta e al suo fondo ancora tradizionale». È vero. Nonostante le intenzioni indubbiamente generose, sembra certo, di là dai pettegolezzi di un Aron, che Sartre

¹² Ho cercato di concentrare il succo delle nostre discussioni su questa figura alquanto sfuggente in altra sede; cfr. il mio contributo alla voce «intellettuale» nel *Dizionario di Sociologia*, a cura di Ilaria Riccioni, Gremese, Roma 2008, pp. 206-207.

non possa incarnare altro che la figura dell'intellettuale come letterato; contro ogni professione di fede nelle masse, egli resta un *grand individu*, persino nella sua ribellione è presente una personalità nota di individualistico distacco che lo rivela ancora fermo, «generazionalmente» bloccato da Ortega y Gasset, a quel saggio su «L'intellettuale e l'altro» che, se pur non nuova, rimane tuttavia come la più compiuta consacrazione dell'individualismo, solitario e nel fondo aristocratico, dell'intellettuale nei confronti delle masse in rivolta: «essere intellettuale non ha nulla a che vedere con l'io sociale dell'uomo. Non si è intellettuali per gli altri... Si è intellettuali per se stessi, malgrado se stessi, contro se stessi, irrimediabilmente».

Naturalmente, di ciò Sartre è ben consapevole. L'intellettuale di oggi sa che i valori universali cui monta la guardia servono in realtà da schermo a ben precisi interessi settoriali cui deve sacrificare ogni giorno la propria autonomia in cambio dei mezzi di sussistenza. Ferretti ha ragione: è ormai impossibile non prendere coscienza degli equivoci della vecchia autonomia. Ciò su cui vale la pena a questo punto richiamare l'attenzione, fatti saltare il mito dell'autonomia, e la presunta validità universale della mediazione intellettuale grazie anche alla contestazione giovanile e studentesca, è il tratto fondamentale degli intellettuali letterati come ceti separati, vale a dire la componente corporativa che li lega indipendentemente e al di là delle origini sociali e ne fa una subcultura ripiegata su se stessa. L'autocritica dell'intellettuale (per riprendere il titolo del volume recente di G. Ferretti, editore Marsilio, Padova 1970, su cui si dovrà tornare) anche la più severa, non trascende la corporazione. I critici più duri tradiscono in definitiva una preoccupazione dominante per la difesa della categoria, contengono le loro istanze in un ambito ristretto, ancora essenzialmente letterario.

Non vi è alcun bisogno di supporre che il disagio odierno dell'intellettuale-letterato italiano – e non solo italiano – non sia autentico. Ma è difficile pensare che se ne possa uscire baloccandosi con il dilemma sui «tempi brevi» e sui «tempi lunghi», se cioè, l'intellettuale debba impegnarsi subito, qui e adesso, e «suonare il piffero per la rivoluzione» o se invece debba, standosene appartato, attendere alle grandi opere, rivoluzionarie, forse, solo nel lungo periodo, scrivere il *Flaubert* cui Sartre non può fare a meno di pensare con nostalgia repressa mentre fa lo strillone per i giornali dei gruppi estremisti. Vedere in questi termini la questione significa continuare ad illudersi che la possibilità di scegliere il terreno di lotta e di decidere il tipo di azione sia ancora tutta nelle mani degli stessi intellettuali. È invece, oggi, fin troppo chiaro che i propositi suicidi di autodistruzione a favore dell'impegno immediato e la consapevolezza di essere tutti coinvolti in un sistema coercitivo servono come alibi, per un verso, a quegli intellettuali che hanno raggiunto all'interno del ceto posizioni dominanti di effettivo privilegio e nello stesso tempo hanno la mistificatoria funzione di far credere che si stiano verificando passi decisivi o gesti rivoluzionari mentre in realtà si limita ad arricchire l'antica propensione della categoria per la riduzione dei problemi politici ed etici ad atteggiamenti estetici, al bel canto di prime donne immortali.

Storicamente, la carriera dell'intellettuale si sa che è varia e complessa. La sua figura appare fortemente condizionata dalle condizioni strutturali dell'economia. Nell'antichità classica greco-romana, l'intellettuale si confonde con il *vir* o il *Kalòs kai agathòs*, l'uomo libero o il cittadino *pleno jure* che coltiva le

artes liberales e che non ha bisogno di lavorare materialmente per vivere perché gode dei frutti di un'economia che si regge sul lavoro degli schiavi.

A Roma però, sia repubblicana che imperiale, l'intellettuale è spesso il *libertus*, ossia lo schiavo emancipato, oppure l'immigrato dai paesi conquistati particolarmente dotato dal punto di vista culturale generale. È tipico in questo senso il caso dello storico Polibio alla corte della famiglia degli Scipioni. A questo prototipo dell'intellettuale al servizio dei potenti del momento va l'appellativo significativo, e lievemente spregiativo, di *graeculus*. Per tutto il Medioevo la dipendenza sociale dell'intellettuale – amanuense o scriba o studioso e traduttore delle Scritture – si accentua, specialmente nei confronti della Chiesa, suprema e unica datrice di lavoro e fornitrice della materia prima sotto forma di tradizioni orali da codificare e di codici salvati o recuperati dal naufragio dell'antichità a partire dalla caduta, nel 476 dell'Era volgare, dell'Impero romano d'Occidente.

È con il Rinascimento che l'intellettuale europeo si affranca relativamente dalla tutela della Chiesa per passare al servizio del Principe; e, più tardi, a quello dei nuovi principati economici, specialmente dell'Azienda. Un certo grado di autonomia operativa si apre per gli intellettuali con l'Illuminismo e l'incipiente società industriale, quando si fa strada il libero mercato e l'intellettuale si pone come libero agente che produce beni di consumo culturale – libri – dai quali trae, attraverso i diritti d'autore, almeno una parte dei suoi mezzi di sussistenza. La grande *Encyclopédie*, curata da Denis Diderot e da d'Alembert, costituisce forse il primo esempio storico di impresa culturale e commerciale nello stesso tempo, come gli studi di Robert Darnton¹³ hanno conclusivamente dimostrato.

Più tardi, con la concomitante specializzazione di compiti e delle mansioni, l'intellettuale come specialista delle idee generali e personaggio onnidimensionale entra necessariamente in crisi e si parla, con sempre maggiore insistenza, di «eclissi dell'intellettuale». In realtà, l'intellettuale resta invece come il tecnico della comunicazione, orale e scritta, e come il «fine dicitore», che ricorda la definizione ciceroniana *vir probus dicendi peritus*. La crescente specializzazione delle attività operative e la pragmatizzazione del pensiero, tipica di una società panlaborista e iperproduttiva, creano il disagio spirituale, o l'«anima infelice» (Hegel), dell'intellettuale che tende a estraniarsi dalla società e sente il venir meno del ceto intellettuale come ceto «separato» e privilegiato, essenzialmente «devitico» o sacerdotale, destinato a guidare le masse ignare, portando ad esse dal di fuori quella consapevolezza di cui si ritengono autonomamente incapaci. Non mancano analisti, per esempio von Mises, che scorgono nelle critiche e nel malessere degli intellettuali nel capitalismo una trasparente nostalgia per il loro passato medievale monastico, al riparo dalle imprevedibili fluttuazioni del libero mercato. In questo senso, si è anche potuto parlare di una «proletarizzazione degli intellettuali» che non trova però riscontro empirico, dato che gli intellettuali, nelle diverse situazioni politiche e istituzionali in cui si sono trovati a vivere, hanno sempre goduto di una posizione di relativo privilegio, soprattutto perché sono riusciti a sfuggire ai sistemi del «lavoro a cottimo» e al controllo dei loro gesti, movimenti e tempi di produzione.

¹³ R. Darnton, *Il Grande Affare dei Lumi*, Silvestre Bonnard, Paris 1998.

Rispetto al quadro sociale, economico e culturale in cui sono collocati, gli intellettuali si possono agevolmente distinguere in: a) critici; b) umanistici-reazionari; c) semi-critici; d) in pace e al servizio dello *status quo*; e) critici intermittenti, eclettici, pronti a mutare posizione secondo criteri di mero opportunismo, spesso giustificati come prova di flessibilità intellettuale e coerente moralismo. In ogni caso, gli intellettuali, indipendentemente dalle varie posizioni assunte, restano i veicoli delle idee generali, al di là e eventualmente contro il principio della divisione del lavoro e della conseguente specializzazione dei compiti.

Detto altrimenti, l'intellettuale è per sua natura dis-funzionale. Ciò che li mette a disagio in una società che tenda a razionalizzarsi, a porsi come società totalmente amministrata. Non si tratta di un disagio determinato dalla «società bloccata», come a suo tempo sostenuto da Michel Crozier, visto che tutte le società sono sempre in movimento, come documentano i bollettini delle «nascite e morti», e neppure della società «aperta» o «chiusa», secondo l'opinione di Karl Popper. È invece chiamata in causa la figura dell'intellettuale-tecnico quale *contradictio in adjecto*. In effetti, nella misura in cui l'intellettuale si fa e si accetta come professionista scade inevitabilmente a venditore dei propri servizi, o *Fach*, sul libero mercato al miglior acquirente, senza alcuna possibilità di controllo sull'uso dei dati e delle conoscenze messe in vendita. L'intellettuale-tecnico ha trovato solerti difensori.

Spesso si afferma – è stato osservato – che questa crescente utilizzazione dell'intellettuale in genere, e dell'artista in particolare, nuoce alla qualità delle loro produzioni... la molteplicità degli stimoli che derivano all'artista dalle sollecitazioni verso la vita pratica; piuttosto che nuocerli, lo arricchisce... »¹⁴.

È chiaro che l'attività intellettuale non si svolge nel vuoto sociale. È tuttavia provato che il professionismo, e quindi la subordinazione alle richieste del mercato, è inversamente proporzionale allo sviluppo dello spirito critico. Per valersi di un esempio grossolano: due avvocati, appartenenti ad uno studio legale ben avviato, escono sorridenti dal Palazzo di Giustizia; hanno vinto la causa; da ottimi professionisti, conoscitori dei codici e quindi perfetti tecnici della regola, hanno avuto successo e si apprestano a brindare, sognando una congrua parcella. E tuttavia, uno di essi, pur assaporando la gioia della vittoria in corte, si interroga sulla adeguatezza delle norme rispetto ai problemi effettivi della società, alla consapevolezza sociale media, all'esigenza etica non solo di amministrare, bensì di attuare, la giustizia. Dei due avvocati, questo, oltre che valido perfezionista, è anche, almeno potenzialmente, un intellettuale.

Era, questa, una considerazione che mandava McLuhan su tutte le furie. In parole povere, mi sembra di poter dire che McLuhan non abbia compreso che l'essenza dell'intellettuale consiste nel porsi come un anticipatore e un guastatore critico dei luoghi comuni e che i mass media non stabiliscono un ordine gerarchico di conoscenze, una tavola di priorità e che, quindi, avviene in essi la confusione mortale tra comunicazione sociale, come comunicazione col-

¹⁴ Cfr. Gian Paolo Prandstraller, *Intellettuali e democrazia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1963, p. 123.

lettiva impersonale, e comunicazione intenzionale, guidata da un fine che permette il riordinamento dei dati empirici. La sua morte ha impedito che proseguisse fra noi la polemica e l'eventuale chiarimento su questo punto. Posso solo dire che nella crisi dell'intellettuale di ascendenza umanistica tradizionale eravamo sostanzialmente d'accordo. Trovavo specialmente persuasive le mie osservazioni sugli intellettuali europei e italiani che, rispetto alla loro società, sono dei «separati in casa» e nello stesso tempo dei promotori e clienti di «séparés» o club privati esclusivi, portati a trasformarsi in «mutual admiration societies» o congreghe di ammirazione reciproca. Circoli che esercitano una sorta di dominio burocratico in ambienti culturali che dovrebbero essere aperti al merito e non all'omertà mafiosa, alla conoscenza e competenza dimostrate e non alle conoscenze e ai legami familiari, di amicizia, di gruppo e di «cricca». In altra sede ho osservato che, contrariamente a molte definizioni, più o meno faziose, non si può dire che gli intellettuali italiani siano i «cani da guardia del Sinai», di cui scriveva con una *verve* straordinaria e felice *vis* polemica Paul Nizan. Non hanno denti – gli hanno strappato i canini fin da piccoli. Abbaiano, certamente, ma solo alla luna. Forse non sono neppure gli zelanti maggiordomi del Palazzo, solerti servitori del potere quale che sia: un'attività che comunque richiede un minimo di sforzo e di attenzione agli orari. Tanto meno si potrà dire che gli intellettuali italiani abitino la mitica «torre d'avorio», come un tempo si favoleggiava e che nei loro più folli deliri sarebbe, semmai, una «torre di controllo». Naturalmente egocentrici, o egotisti, autoreferenziali al punto da sfiorare la nevrosi; vittime consenzienti di una persuasione elitaria che li induce a ritenersi membri a vita di una casta intoccabile, cui tutto è dovuto e che d'altro canto non mostra alcun senso di responsabilità verso la comunità, degli intellettuali italiani mi sembrano, semplicemente, dei separati in casa. Storicamente, si direbbe che, al contrario dei loro confratelli di altre culture, non siano riusciti, se non raramente e in circostanze eccezionali, a stabilire un rapporto positivo non necessariamente «organico», con la loro società.

A loro difesa si possono citare delle attenuanti. Nessun dubbio che sia difficile stabilire un rapporto positivo con una realtà che c'è e non c'è. In altre parole, è difficile riferirsi e legarsi a una società come quella italiana, che non esiste come società coesa e ragionevolmente dotata di una lucidità condivisa, almeno dalla caduta dell'Impero Romano d'Occidente nel 476 d.C. Giacomo Leopardi l'ha detto e dimostrato con osservazioni di un'attualità tuttora perdurante e nello stesso tempo piuttosto inquietante nel noto *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*. Anzi, a proposito degli italiani, secondo Leopardi, non si potrebbe parlare di costumi in senso proprio, ma solo di usanze. Politici e intellettuali, potentati economici e università, vertici sociali e popolo minuto, a dispetto di ogni paternalismo e familismo populistico, vivono in stanze separate, sostanzialmente estranei gli uni rispetto agli altri. Ho osservato in altra sede che la classe dirigente italiana, assumendo il termine nel suo significato più ampio, ossia come classe governate e classe influenzante, è ovunque e nello stesso tempo introvabile. La cosa è forse più buffa che stupefacente. Ma per gli italiani è rovinosa. L'Italia è l'unico Paese in cui abbia corso la frase «classe politica», una classe che giornalisti investigativi non esitano a chiamare «casta». Altrove si parla correntemente di *hommes politiques*, *politicians*, *policy-markers*, *men of power*, *Vertreter*. La parola «classe» in siffatto contesto vi è sconosciuta. D'altro canto, forse il solo contributo, universalmente riconosciuto, delle scienze socia-

li italiane è costituito dalla scuola elitistica, con i suoi nomi canonici: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Roberto Michels. A volerne determinare gli ascendenti c'è chi arriva a scomodare il «segretario fiorentino», Niccolò Machiavelli. Non è il caso. La brama di potere, in famiglia come nel partito, nelle istituzioni, pubbliche e private, come in piazza, in Italia è fenomeno diffuso, capillare. Sembra che tutti vogliano il potere, ma che nessuno sappia poi che farne, salvo a difendere e favorire i propri interessi immediati. Il termine «classe politica» è però significativo. Vi sono Paesi che hanno duramente lottato, talvolta per secoli, per separare la religione dallo Stato. In Italia si è andati più in là: si è riusciti a separare lo Stato dai cittadini, le istituzioni dalla società. La classe politica, ma in generale la classe dirigente come classe di potere, vive in una sua 'stanza separata', si parla addosso, litiga, fa pace, diverge e converge. Ma sembra del tutto indifferente a ciò che avviene fuori, nella società di tutti i giorni. Come mai?

In Italia tutti vogliono il potere, ma poi, impadronitisi di una fetta più o meno grossa di potere, non succede nulla. Quasi che tutta l'energia disponibile fosse stata spesa nella corsa al potere. Finita la corsa, ci si affloscia. Al più, si continua a far propaganda elettorale, discorsi, annunci, rallegramenti o condoglianze. Ma non si governa, non si sceglie, non si decide, non ci si sente praticamente responsabili, veri rappresentanti.

Sembra che si possa dire, almeno in via di ipotesi, che la classe dirigente italiana non sia interessata a dirigere, ma a durare, che il potere tutti lo vogliono, ma come un appannaggio privato personale, non come una funzione razionale collettiva; come privilegio e distinzione, non come servizio. È un potere che non agisce. Parla, ma non fa. Quasi che le cose si facciano come nella liturgia dei sacramenti, *ex opere operato*. È una classe dirigente, si direbbe, nata morta. Un potere inerte. La società è lontana. Ma c'è la società?

Bisogna tornare al già citato *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani* di Giacomo Leopardi:

Ciascuno italiano è presso a poco ugualmente onorato e disonorato. Voglio dir che non è né l'uno né l'altro, perchè non v'ha onore dove non v'ha società stretta, essendo esso totalmente una idea prodotta da questa, e che in questa e per questa sola può sussistere ed essere determinata. [...] Le classi superiori d'Italia sono le più ciniche di tutte le loro pari nelle altre nazioni. Il popolaccio italiano è il più cinico di tutti i popolacci. Quelli che credono superiore a tutte per cinismo la nazione francese, s'ingannano. Niuna vince né uguaglia in ciò l'italiana. Essa unisce la vivacità naturale (maggiore assai di quella de' francesi) all'indifferenza acquisita verso ogni cosa e al poco riguardo verso gli altri cagionato dalla mancanza di società [...] Ciascuno combattuto e offeso da ciascuno dee per necessità restringere e riconcentrare ogni suo affetto ed inclinazione verso se stesso [...].

Impietosa, l'analisi di Leopardi. Oggi ancora attuale, purtroppo. Spiega o quanto meno avvia la spiegazione del fatto conturbante che in Italia stentino a prendere corpo, nella vita di tutti i giorni, il senso della comunità e, insieme con esso, l'idea di un interesse pubblico come interesse generale. Non solo: spiega anche come mai in Italia si abbiano usanze, ma non veri e propri costumi. In linguaggio sociologico, *folkways*, ma non *mores*; da notare che i *mores*, co-

me valori e comportamenti condivisi e convissuti, sono alla radice della 'morale'. Jacob Burckhardt scorgeva nell'«uomo singolare» italiano del Rinascimento il primo esempio di uomo moderno. Può essere. Ma non bisogna affrettarsi a compiacersene. Una società moderna, per definizione complessa, ha bisogno di regole collettive certe, per distinguersi dalla giungla feroce e complessa e garantirsi come società mediamente civile.

A proposito della difficile transizione dalla prima alla seconda Repubblica, nel 1997 ho pubblicato per i tipi degli Editori Riuniti, *Il cadavere riluttante*. Temo che adesso dovrò prepararmi a scrivere «il cadavere redivivo». È la strana *Totentanz* cui ci sta abituando la scena politica italiana.

È stato a suo tempo notato che un discorso sulla cultura italiana in cui si voglia specialmente osservare le relazioni di questa con la società, non ha in pratica precedenti proprio perché il letterato italiano non ha mai avuto un notevole senso sociale – quell'impegno e interesse ai problemi della vita associata che per esempio è presente in modi diversi nella letteratura inglese e nella cultura americana. Un interrogativo come quello che si pone T. S. Eliot sulla «funzione sociale» della poesia sembra atto sacrilego.

In Italia ci sono naturalmente i testi del primo nazionalismo, che mostrano un senso unitario della civiltà e di cui forse le due figure più rappresentative restano Gioberti da una parte e Settembrini dall'altra, a parte i dubbi lirismi, sfruttati poi dal fascismo, di Alfredo Oriani in *Rivolta ideale*. Ma si tratta troppo spesso di documenti di malcostume culturale, di scrittori sempre pronti a far di ogni erba un fascio. L'unico tentativo rispettabile resta la *Storia della Letteratura Italiana* di Francesco De Sanctis, che pur nei suoi limiti di uomo del Risorgimento ci ha lasciato un notevole libro. Per un tentativo serio di intendere il significato della letteratura e cultura italiana, unico testo di ispirazione restano le osservazioni del Leopardi sul costume. Leopardi, partendo dall'analisi della cultura letteraria, ne cerca le caratteristiche e le giustificazioni non tanto nelle società, quanto nei fondamenti su cui la società stessa si sostiene: e li trova nelle «illusioni» per usare il suo linguaggio, nelle credenze e nelle passioni che creano gli entusiasmi e le azioni, in un elemento cioè pre-razionale più che irrazionale, emotivo, di fede e non di ragione. Si tratta di un impulso esistenziale che Leopardi molto spesso, nei suoi pensieri sulla storia dei popoli, non esita a identificare con l'elemento religioso e sociale, ma che bisogna ben guardarsi dal confondere con le espressioni storiche dell'esperienza religiosa, come per altra strada ha fatto T. S. Eliot nelle sue *Notes towards the definition of culture*, perché la religione o meglio le religioni storicamente prese sono solo una delle manifestazioni 'culturali' (in senso antropologico) dell'uomo.

Per Leopardi la civiltà moderna rappresenta un progressivo affievolirsi e spegnersi di queste fonti vitali. L'uomo moderno ha perduto ogni giustificazione delle credenze da cui germinano i principi morali e le virtù necessarie al vivere associato. In una parola, col Medioevo e lo sviluppo dell'età moderna, sono venuti a mancare i fondamenti metafisici della vita. Ma se la società non aveva più ragioni trascendenti né giustificazione all'esistenza, in che modo è sopravvissuta? La base di tutta la civiltà moderna – sostiene Leopardi – si trova in un principio immanente che determina attivamente il costume. La società stessa intesa non solo come «il convitto degli uomini per provvedere scambievolmente ai propri bisogni», ma come associazione di esseri che cercano qualcosa che «riempia la loro vita» oltre la stentata soddisfazione dei soliti bisogni,

costituisce la base della vita «sociale» moderna. Una delle principali «illusioni», o meglio «opinioni» che garantiscono il sopravvivere della società e creano i costumi, è per esempio il senso dell'onore.

Trascurando ulteriori dettagli della raffinata analisi di Leopardi, è doveroso notare che le sue osservazioni restano fondamentali per capire la vita italiana, la civiltà italica sin dal suo sorgere al tramonto del Medioevo. Questa civiltà italiana nasce caratterizzata dalla mancanza di una giustificazione della vita che non sia la vita stessa; intellettualmente parlando, da un più o meno inconscio stato di scetticismo.

Senza forzare al nostro scopo una zona della storia ancora assai inesplorata da un punto di vista sistematico, com'è l'età medioevale in Italia, si può dire con certezza che il Medioevo era pieno di elementi pagani, privati spesso dell'originale loro significato religioso, fattisi vita quotidiana, se non addirittura assorbiti dalla Chiesa.

Sarebbe tuttavia arduo, almeno con riguardo all'intellettuale italiano, circoscrivere e dare per risolta la questione in questi termini – come dire? – di meticcianti, se non contaminazione onirica. Non per cedere ai criteri esplicativi di un materialismo storico ingenuo, ma sembra chiaro che, dietro l'insicurezza cronica dell'intellettuale italiano e la sua affannosa ricerca di un padrone-protettore quale che sia, c'è la mancanza di cespiti autonomi, mezzi di sussistenza non munifici ma quanto meno congrui, una rendita finanziaria anche modesta ma ragionevolmente regolare. In altre culture e in altri paesi, ciò si è verificato. Chi ha mai potuto dimenticare, nei romanzi così raffinati e traboccanti di buoni sentimenti come, per esempio, *Sense and sensibility* di Jane Austen, l'attenzione su quante sterline l'anno uno può contare? Per non ricordare Stendhal, che sogna una rendita di tremila franchi l'anno per mettersi a scrivere tranquillo mentre invece deve fare il console nella noiosissima Civitavecchia. Forse è vero che, dietro la spregiudicata stranezza di certi intellettuali e scrittori inglesi, ci sono i proventi della Compagnia delle Indie nonché quelli, non dichiarati, delle «piraterie imperiali».

Dietro l'intellettuale italiano, non c'è nulla. C'è solo una vecchia conoscenza: la fame secolare, almeno dalla caduta dell'Impero romano d'Occidente nel 476 dell'era volgare, l'angustia del quotidiano, le risorse scarse che non arrivano alla fine del mese. I numerosi voltagabbana trovano qui le loro attenuanti. Non è questione di coerenza intellettuale. Si tratta di appetito, rate da pagare, l'angoscia della scadenza, vitto e alloggio, soldi. *Primum vivere, deinde philosophare*. Che uno passi da Marx all'affarista, finanziariamente e politicamente fortunato, non è questione di idee, ma di stipendio. Che uno, da laico arrabbiato, si faccia compunto baciapile, *idem*. L'intellettuale italiano, salvo rare, luminose eccezioni e qualche rogo ancora fumante, è a servizio; è la già ricordata «musa appigionata», come scriveva Vittorio Alfieri di Metastasio alla corte di Vienna, in vendita al miglior acquirente nel libero mercato. Vende il poco che ha: la sua chiacchiera, la bravura del fine dicitore, la penna che scrive sotto dettatura. Ma per lui è tutto. L'obbedienza cadaverica al padrone come mezzo di sussistenza.

Nessuna meraviglia che sia di bocca buona. Il giudizio etico, la coerenza morale sono lussi che non si può permettere. Per questo, forse, non c'è per lui problema etico che non si risolva in un atteggiamento estetico. Gli stessi problemi politici e i rapporti di potere evaporano e si risolvono in perorazione letterarie. Su tutto dominano la facciata, l'apparenza, il bel canto. Naturalmen-

te, oggi le cose stanno cambiando. Il *dominus*, che nell'antica Roma, uscendo la mattina dalla *domus* alla volta del Senato, lanciava una manciata di sesterzi ai *clientes* in attesa, oggi non ti fa solo la carità né ti trova solo un posto di lavoro. Per questo c'erano una volta i sindacati, gli uffici di collocamento. Ora c'è un *call center*, la fila dei disoccupati, ma su tutto e tutti plana la raccomandazione *ad personam*, quella che a Roma viene chiamata, con la solita truce bonomia, «la spintarella». C'è di più: il *dominus*, il satrapo che riunisce in sé il potere economico e quello politico, il fascino del sonante contante e il prestigio del decoro autorevole. Non ti dà solo un posto. Ti fa anche ricco. Ti fa eleggere senatore della Repubblica. Se sei telegenico, finisci ministro. Si perfezionano l'atmosfera curtense, il populismo paternalistico della democrazia procedurale acefala. «Chi vuole la democrazia deve contentarsene», sentenziano i politologi, specializzati nell'opposizione cooptata, e i professori di scienza politica, afflitti da una singolare deformazione professorale che nega in radice la scienza, incapaci come sono di intrattenere un sia pur minimo dubbio sui loro pensieri. Sono inguaribilmente malati di infallibilismo. Viviamo in un'epoca in cui i vizi tradizionali dell'intellettuale italiano sono coltivati come virtù salvifiche. Il satrapo 'democratico' lancia sorrisi irresistibili dal finestrino dell'auto in corsa, distribuisce favori e prebende ai più zelanti. Lo spirito critico, per così dire, dell'intellettuale italiano, oppresso da censure e più ancora da auto-censure, è appeso al libro-paga.

Questa insicurezza cronica degli intellettuali italiani ne mina, in primo luogo, la fedeltà agli ideali proclamati e ne rende fragile la coerenza. Le 'conversioni' sono numerose e inaspettate. Giovanni Papini, che si confessa «uomo finito», non tarda a scoprire nella fede cristiana e nel nazionalismo fascista una nuova ragione di vita. Il mangiapreti di ieri scrive la *Storia di Cristo e Italia mia*. Non mancano esempi di coerenza eroica, da Girolamo Savonarola a Giordano Bruno, da Giacomo Matteotti a Piero Gobetti, ma la frase di Lutero, *Ich stehe hier; ich kann nicht anders* («Io sto fermo qua; non posso fare altrimenti») è talmente eccezionale da non essere capita e da venir scambiata per pura cocciutaggine teutonica. *Le lettere luterane* di Pier Paolo Pasolini hanno ben poco di luterano. Sono lettere, appunto, e basta.

Una seconda conseguenza dell'insicurezza è la tendenza alla consorteria paramafiosa. Si formano piccoli gruppi, cricche, chiesuole chiuse in se stesse. C'è poco interscambio. Gli altri non sono citati, neppure a scopo polemico. Fenomeno universale? È vero. Ma qui, con poche occasioni, per emergere e farsi conoscere, in una situazione piuttosto statica, il potere di veto dei gruppi chiusi e di difficile accesso ha effetti negativi gravi, conferma lo stato di inerzia, crea «fame usurpate» e posizioni di rendita intellettuale parassitarie. Si pensi al mezzo secolo di egemonia culturale del neo-idealismo, indirettamente favorito dalle chiusure, anche culturali, dell'autarchia fascista. Ovunque si registrano gruppi e associazioni, ma sono più dinamiche, interagiscono, dialogano e si combattono a viso aperto. Qui vale invece la pura e semplice cancellazione dell'altro, la teologia dell'*odium nominis*.

Ci troviamo, dunque, di fronte a una sindrome mafiosa: gruppi e gruppuscoli chiusi, sentinelle dell'accesso a giornali e riviste con pagine culturali in cui manca la polemica aperta, spregiudicata e si recensiscono invece libri di amici e di amici di amici, secondo la logica delle cosche, cricche e combriccole. Circa la cultura in televisione il silenzio è un atto di misericordia.

Truman Capote sosteneva che la letteratura era tutta un pettegolezzo. Può darsi. Ovunque intellettuali, saggisti, letterati formano piccoli gruppi fondati sulle più varie affinità. Ma qui l'avversario o il rivale o comunque il 'non appartenente' non viene criticato; è semplicemente ignorato, come se non esistesse, qualunque posizione assuma o difenda. Inevitabile un certo impoverimento della vita intellettuale, intesa come libero, aperto scambio di idee. Questo individualismo, frammentario e autoreferenziale, impedisce al limite la sedimentazione di un sentire relativamente comune. Si blocca la comunicazione invece di scambiare idee. I gruppi si trasformano in confraternite, se non, come già detto, in una *mutual admiration society*.

Questo frammentarismo è poi aiutato dal 'provincialismo a rovescio'. Editori e recensori fanno a gara per accaparrarsi nomi e autori stranieri, lanciandoli come geni superiori anche quando si tratti di mediocri orecchianti o di teorici scopritori dell'acqua calda. Il nome straniero sembra sufficiente a garantire una dubbia eccellenza. Se si pensa alla filosofia italiana, soprattutto al dominante neo-idealismo, che per buona metà del secolo XX si è potuta considerare una mera provincia di quella tedesca, a parte i timidi tentativi di elaborare una riforma, in realtà una «controriforma», della dialettica hegeliana, non farà meraviglia che oggi l'egemonia filosofica tedesca sia stata sostituita dall'egemonia culturale nordamericana. Data questa situazione, non dovrebbe neppure meravigliare che gli intellettuali italiani, forse anche a scopi autoprotettivi, diano spesso luogo a circoli tendenzialmente chiusi e a legami di amicizia esclusivi, non insensibili ad una logica di «cosca» para-mafiosa. Si vedano in proposito le testimonianze di Paolo Volponi nel carteggio con Pier Paolo Pasolini (*Scrivo a te come guardandomi allo specchio. Lettere a Pasolini (1954-1975)*, Polistampa, Firenze 2009) oppure quelle, molto belle, (in «La Repubblica», 4 giugno 2009, p.47) di Eugenio Scalfari con riguardo al «sodalizio» fra Arrigo Benedetti e Mario Panunzio. È pur vero che in tutti i Paesi mediamente sviluppati e presso molte culture si nota lo stesso fenomeno. Ma di regola il ricambio dei gruppi intellettuali è più veloce e il loro orizzonte appare più ampio.

Per riassumere: abbiamo più sopra citato Truman Capote e la sua idea che tutta la letteratura non sia che un lungo, interminabile pettegolezzo. Può aver ragione. Ma nella situazione italiana c'è una complicazione ulteriore: la sindrome dinastica, la mentalità mafiosa e para-mafiosa per cui contano più l'appartenenza e la fedeltà ai gruppi e ai gruppuscoli che il merito effettivamente dimostrato e l'eccellenza personalmente acquisita.

Le pagine culturali dei quotidiani sembrano il luogo ideale per questa tendenza di adulazione reciproca che parrebbe corrispondere allo «struscio» domenicale, in certi paesi e città del Mezzogiorno, se si considera che «adulare», in francese *flatter*, è derivato da *frotter*. È l'attività di gruppi ristretti che si promuovono e congratulano ed esaltano tacendo sistematicamente o apertamente osteggiando tutti coloro che non appartengono all'«inner circle» preferendo restare *outsider* piuttosto che farsi servi volontari.

XI. L'homo televisivus

L'*homo televisivus*, che oggi abbiamo sotto gli occhi, e che, animatamente discutendo con McLuhan, non mi stancavo di richiamare alla sua attenzione, confesso con scarsi risultati, ha ben poco a che vedere con la «nuova consapevolezza planetaria», di cui lo studioso canadese lo prevedeva dotato e portatore.

Le caratteristiche dell'*homo televisivus*, sottospecie dell'*homo sapiens* sono interessanti e terribili a un tempo¹⁵:

- a) l'ubiquità che consente di essere ovunque e in nessun luogo;
- b) il nomadismo sedentario;
- c) la disincarnazione dell'esperienza attraverso la «realtà virtuale» e la «realtà aumentata»;
- d) la perdita di senso dell'appartenenza ovvero la disgregazione della comunità;
- e) la *mall* o isola pedonale o mercato-spazio riservato a venditori e compratori come «non luogo», riserva di caccia esclusiva;
- f) il venir meno della corporeità in senso fisico-sensoriale a vantaggio della realtà virtuale dei media, cyberspazio, rete di reti;
- g) l'emergere della «società artificiale»¹⁶ a scapito della percezione diretta della natura e dei suoi processi; la natura reinventata dai media e dalla loro logica, negata nei suoi ritmi e nella sua specificità empirica, ridotta o oggetto di puro sfruttamento, confondendo lo sviluppo con la mera indefinita espansione.

C'è ancora un'obiezione temibile nella sua disarmante linearità: sono sempre necessari nove mesi per procreare un uomo o una donna. Un dubbio continua ad aleggiare sul mondo creato dai media e sulle loro cangianti realtà virtuali: forse l'uomo non è stato concepito per vivere alla velocità della luce. L'uomo resiste, ancora oggi mosso dagli appetiti e dalle passioni di cui si occupavano i classici. Sembra evidente che il successo dei media su scala planetaria non sia spiegabile solo facendo ricorso ai grandi interessi materiali dei padroni dell'etere, da Rupert Murdoch a Ted Turner e a Leo Kirch, per tacere della legione di operazioni dell'emisfero sinistro, caratterizzato dalla fredda logica cartesiana e dominato dal sillogismo aristotelico. Di qui, la possibilità di recuperare un concetto di uomo «integrale», ragione e passione, intelligenza e emozione, norma e vita, sentimento e regola.

Ciò che agli inizi del secolo ventunesimo è dato di accertare è diverso. Siamo di fronte a una nuova «torre di Babele», al tentativo di dare una scalata al cielo, ridefinendo struttura e comportamenti degli esseri umani in termini universali, al di là delle particolarità della variabilità storica. L'informazione elettronica sembra avere il potere e la capacità di esercitare questo potere già oggi, di creare una lingua universale e una patria-terra priva di confini. Siamo in presenza di una versione laica, essenzialmente a-religiosa, del *Corpus mysticum*, in cui Dio, il *Pantocrator* bizantino, viene sostituito dall'ingegnere elettronico e l'idea di una provvidenza divina è agevolmente surrogata dal supermercato. Il nuovo profeta manda i suoi messaggi con il «telefonino».

È forse troppo presto per intonare il *gratias agamus*, l'inno di ringraziamento. Il criterio direttivo delle società odierne, la molla del loro moto evolutivo, caduti i valori tradizionali, sembra ridursi al fattore tecnico. Ma la tecnologia è una perfezione priva di scopo. Scorgere in essa la forza decisiva per la guida dell'umanità significa confondere lamentevolmente e scambiare un valore strumentale con un valore finale. Per la loro natura intemporale, indifferente ai «valori di mercato», i valori finali appaiono scarsamente efficaci e storicamente

¹⁵ Cfr. F. Ferrarotti, *La televisione – Cinquant'anni che hanno cambiato i costumi degli italiani*, Newton & Compton, Roma 2005.

¹⁶ Cfr. Heinrich Popitz, *Verso la società artificiale*, Editori Riuniti, Roma 2000.

irrilevanti. Vengono trascurati come acquisizioni scontate, se non inutili. In realtà, essi coinvolgono una razionalità sostanziale più ardua di quella tecnico-formale. Sono semi preziosi, che vanno gettati con cura nel terreno propizio. Hanno bisogno, per dare i loro frutti, di un'attesa paziente e vigile, rispettosa del silenzio, amica della solitudine. Ma proprio queste sono le condizioni negate dalle società tecnicamente progredite, iperproduttivistiche e cronofagiche. D'altro canto, sono le virtù di cui l'*homo sentiens* non sembra più capace o per le quali ha perso il gusto e non avverte più alcuna attrattiva.

Il reale ci sta sfuggendo di mano. Il senso del limite ci sta abbandonando. Ci aspetta l'abisso. L'euforia onirica si è addirittura impadronita, a tratti, degli operatori della borsa valori, dei supposti campioni del realismo – gente, si dice, con i piedi per terra (i piedi, forse. Ma la testa?). Sono coloro che comprano e vendono, guadagnano e perdono somme enormi nel giro di pochi secondi. Sono i *traders*. Improprio e inadeguato chiamarli speculatori. Sono la versione odierna degli antichi cavalieri alla ricerca del sacro Graal; sempre in lotta, indifferentemente, contro giganti o contro mulini a vento. Questo mi dava le vertigini; a McLuhan provocava scoppi di ilarità.

«Ricadute» anche più gravi della comunicazione elettronicamente assistita, su cui non ho avuto modo di intrattenermi con McLuhan ma che forse avrebbero trovato in lui l'ascolto serio e accorato di cui era talvolta capace, riguardano il discorso politico, attualmente svuotato e spesso reso insignificante dalla stessa quantità delle informazioni, non più logicamente padroneggiabili, bensì deformanti e fagocitanti, sostanzialmente manipolative e strumentalmente efficaci nel modellare atteggiamenti e comportamenti della «massa» dei telespettatori. Si sperava che la sovraesposizione avrebbe annientato i suoi promotori e beneficiari. Speranza fallace. La pubblicità martellante e la visibilità reiterata hanno un effetto ottundente su vasta scala. Bloccano la capacità di valutazione critica dell'individuo utente.

C'è una censura implicita nella mera quantità delle informazioni. E c'è lo schiacciamento sul presente, la prevalenza dominante dell'immediato, la perdita della prospettiva e l'offuscarsi, il venir meno della memoria. L'antefatto si contrae. Il precedente storico, anche quello di rilievo, acquista la funzione pittoresca della scoperta archeologica frammentaria. Diventa folklore. Interessante, forse, curioso, ma privo di significato per l'effettivo vissuto. Ombra del passato remoto. Anche le trasmissioni televisive di storia, anche quando proclamano «la storia siamo noi», sembrano parlare di altra cosa, suonano antiche, residuati. Si è spezzato il legame fra memoria, esperienza e vissuto. Il pubblico si fa massa.

È vero per molti aspetti potrà sembrare un progresso. Lasciar cadere il peso del passato storico, prossimo e remoto, potrà essere anche ritenuto ed esperito come una liberazione. Però: *later anguis in herba*. Che la comunicazione politica si riduca ad un'operazione di cosmesi per cui le questioni etiche si pongano sullo stesso piano delle apparenze estetiche, la morale si scambii con il morale, la coerenza con la prepotente testardaggine non dovrebbe granché meravigliare. Si dice che i bambini e gli adolescenti di oggi, perdutamente innamorati dello schermo e abilissimi nel cliccare *Internet*, siano più intelligenti, più informati di quelli di ieri. Può essere vero. Ma di quale intelligenza, di quali informazioni si tratta? Se non già oggi, quasi certamente domani, saremo probabilmente messi di fronte ad un popolo di informatissimi idioti, se è vera la de-

finizione dell'idiota come di colui *qui sait tout et ne comprend rien* e che, come tale, incarna il tipo dell'*idiot savant*.

Ma non è solo questo. C'è lo schiacciamento nell'immediato. L'ignoranza dell'antefatto. Si arriva così a una situazione paradossale. Ma forse mai come in questo caso, pur con tutta la sua strana «spaesatezza», o *dépayse-ment*, il paradosso contiene una verità notevole. La rappresentanza, democratica dal punto di vista formale, se ci si contenta della democrazia procedurale, è in- neccepibile. Ma, grazie anche al «politichese» (e al tenore di vita consentito ai parlamentari dai loro emolumenti) la rappresentanza non è più rappresentativa. Quando la rappresentanza non è più rappresentativa, ossia manca della rappre- sentatività, scade inevitabilmente a rappresentazione, teatro, linguaggio esoterico, gesti, allusioni. È «il teatrino della politica».

XII. Il potere sociale come potere di definire la realtà

È stato correttamente osservato che la condizione semipnotica in cui la mag- gioranza delle persone segue le trasmissioni televisive provoca spesso, oltre un senso di notevole fatica e ripugnanza quando si tratta di esprimere le proprie idee in modo coerente, anche una serie di disturbi dislessici veri e propri, in particolare l'incapacità di distinguere fra le parole scritte per intero e quelle ab- breviare, con conseguente tendenza a scrivere la prima parte dei vocaboli e ad avere difficoltà nella collocazione degli accenti. L'atrofia dell'immaginazione riduce pertanto progressivamente l'abitudine alla lettura, mentre aumenta in modo corrispondente l'appagamento indotto dalla contemplazione delle im- magini, e ancor meglio se non compaiono nemmeno più le parole, come av- viene ancora nel fumetto.

Siamo di fronte ad una nuova forma di analfabetismo che induce a pre- ferire l'acquisizione di conoscenze attraverso immagini. Il pubblico della televi- sione e la massa degli avidi consumatori di audio-visivi possono certamente ri- tenersi tecnicamente molto progrediti, ma è difficile non paragonarli, per certi aspetti importanti, alle processioni dei fedeli del Medioevo, destinatari degli af- freschi in cui nelle grandi basiliche e nelle cattedrali venivano illustrate le vite dei santi a scopo edificante, al di fuori di ogni parametro critico personale. Le conferme, anche statistiche, non mancano. Con riguardo agli Stati Uniti, le numerose classi di *remedial reading* per giovani sui vent'anni che sono pratica- mente analfabeti non sono più un lusso, ma una semplice necessità. In Italia si pubblicano ogni anno più di 20 mila libri, dei quali almeno tremila sono opere letterarie. Nelle biblioteche scolastiche si calcola che vi siano circa venticinque milioni di volumi. Eppure, con riguardo alle letture dei giovani, le prospettive sono pessimistiche. I giovani, ma in generale gli italiani, leggono poco. Soltanto il 47 per cento legge almeno un libro all'anno.

Una situazione culturale così depressa ha trovato tuttavia i suoi inge- gnosi apologeti.

La società italiana – è stato osservato – possiede un'antica tradizione di creatività e conoscenza per immagini, e questo sin dal Rinascimento. La civiltà rinascimentale, infatti, era in gran parte una civiltà visiva. Inoltre, diversamente da quanto si è verificato – ad esempio – in Germania, Francia e Gran Bretagna, in Italia l'alfabetizzazione di massa e la scola- rizzazione prolungata sono arrivate quando già i mezzi di informazione

non si limitavano più al libro e al giornale. L'incontro dell'italiano con la scuola e la lettura è in gran parte coinciso con l'arrivo di rotocalchi a grande tiratura, di raffinati settimanali e mensili 'per immagini', della televisione, e via dicendo. Insomma, una antica civiltà visiva si è mescolata ad un sistema di informazioni dominato dalla diffusione dell'immagine. Di qui appunto un diverso sistema di comunicazione che non può essere schematicamente confrontato con quello di altri paesi. È vero, leggiamo meno giornali, ma tutti – anche i giovani – leggono più settimanali, si informano diversamente, anche con la televisione. Per cui, alla fine, la somma di notizie che arrivano al consumatore, in Italia come altrove in Europa, è più o meno la stessa. Dunque, se in entrata i canali sono diversi, non sembra che alla fine, in uscita, la cultura e la preparazione degli italiani siano molto differenti da quelle degli altri paesi europei. Giornali e libri, rotocalchi e riviste mensili tipo *Selezione*, informatica e computer, televisione video-registratori, radio e fumetti 'culturali', sono un tutto unico e rovesciano su di noi una valanga di notizie: il tutto ci rende più simili di una volta¹⁷.

Questo davvero vuol dire essere di bocca buona e mettersi la coscienza a posto a buon mercato. Senonché la lingua stessa è una spia preziosa e impietosa: quelle notizie che scendono a valanga sul malcapitato lettore di fumetti o telespettatore o patito di audiovisivi non è ancora certo se servano a informare, a formare o a deformare oppure se abbiano semplicemente la funzione latente, ma non troppo, di preparare puntigliosamente una generazione dedita al voyeurismo passivo o un popolo di informatissimi idioti, che possono naturalmente discorrere di tutto ma senza formulare un giudizio critico personale su nulla. Si tocca qui un tema alquanto delicato, sul quale Innis ha già detto qualche cosa d'importante e che mi permetto di richiamare avendone ampiamente trattato altrove. È lasciata discretamente in ombra la fonte della «valanga di informazioni». Il rischio di una grezza impostazione cospiratoria è evidente, e questo rischio non sempre è stato evitato dalle generose, ma ingenuie analisi condotte dalle iniziative contestatrici della «contro-informazione». Ma la questione è affrontata nei suoi termini corretti da Innis:

Quando Innis parlava dei monopoli della conoscenza, i suoi esempi riguardavano spesso problemi che erano fisici e strutturali: velocità di movimento e accesso a informazioni immagazzinate. Però egli usava anche il termine nel suo senso più forte. *Egli riteneva che la forma fondamentale del potere sociale fosse il potere di definire che cosa è la realtà*. I monopoli della conoscenza nel senso culturale si riferiscono allora agli sforzi di certi gruppi di determinare la visione globale del mondo di un popolo: di produrre, in altre parole, una visione ufficiale della realtà che può costringere e controllare l'azione umana¹⁸.

¹⁷ Cfr. S. Acquaviva, *L'italiano incolto? Legge poco ma vede tanto*, in «Corriere della Sera», 3 ottobre 1985, p. 3.

¹⁸ Cfr. James W. Carey, *Canadian Communication Theory: Extensions and Interpretations of Harold Innis*, in G. J. Robinson e D. Theall (a cura di), *Studies in Canadian Communications*, McGill University Programme in Communication, Montreal 1975 (corsivo nel testo).

Questo punto è importante: il monopolio della conoscenza non viene neppure scalfito quando i suoi detentori si dicono pronti a offrire a chi ne faccia richiesta i nastri magnetici delle loro «banche di dati» e a garantire l'accesso a tutte le informazioni in loro possesso. Non si tratta di questo. Il problema vero consiste nel mettere in discussione, e quindi nell'accettare di sottomettere ad una rigorosa istanza scettica, la concezione che fa da fondamento alla produzione e all'archiviazione dei dati mediante i *computer* e le loro bande magnetiche. In altre parole, la questione riguarda la visione tecnocratica del mondo in base alla quale si decide che cosa è un fatto importante o un dato significativo e dalla quale dipende lo stesso concetto di verità, che qui è ridotta ad una sequenza di fatti slegati, perfettamente quantificabili e archiviabili, resi maneggevoli e intercambiabili sotto le vesti di comodi *items*. Non bisognerebbe confondere la conoscenza con una somma di informazioni. Qualsiasi conoscenza della realtà rimanda necessariamente ad un apparato teorico-concettuale che, come un'impalcatura invisibile ma determinante, fa da perno alla realtà del mondo nel momento stesso in cui questa viene esplorata e, per così dire, sistematicamente ordinata. Non si dà infatti nulla che sia immediatamente osservabile. Il monopolio della conoscenza non si riferisce tanto alle informazioni specifiche, più o meno frammentarie, quanto invece all'apparato teorico-concettuale sottostante e ai suoi inevitabili criteri selettivi. In questo modo si fa evidente che il monopolio della conoscenza non è da identificarsi grossolanamente come una sorta di diritto esclusivo su una certa quota di informazioni. Piuttosto, esso si realizza nel rapporto fra una data forma di comunicazione, nel suo doppio aspetto intellettuale e strutturale-tecnico, e la visione del mondo che questa forma veicola e sorregge, e rende quindi possibile e plausibile.

Da questo punto di vista, vale a dire ponendo come termine-chiave o criterio esplicativo fondamentale dell'evoluzione storica la forma della comunicazione a preferenza della fonte di energia o di qualche altro fattore determinante, è possibile a Innis distinguere quattro grandi fasi di trasformazione dell'organizzazione sociale nella storia dell'Occidente: l'unificazione imperiale dell'alto e del basso Nilo, basata essenzialmente sulla scrittura e sulla matematica, la disponibilità del papiro come forma leggera e a buon mercato di comunicazione, l'ingegneria e la navigazione del Nilo; la seconda fase, che coincide con l'Impero romano, ancora basata sulla scrittura e sul papiro, ma anche sulla costruzione di strade e la diffusione del cavallo e della biga; la terza fase, quella dei moderni imperi europei, legati alla stampa, alla navigazione in alto mare, alle miniere e più tardi al vapore (quella che Patrick Geddes chiamava la «civiltà paleotecnica»); infine, la quarta fase, quella odierna, dominata dai due sistemi imperiali tendenzialmente ecumenici, americano e sovietico, sostanzialmente legata all'uso su scala sempre più vasta dell'elettricità e dell'elettronica, del petrolio e degli apparecchi a reazione. È proprio di quest'ultima fase che Innis si è occupato di meno. D'altro canto, è difficile negare che il suo più noto allievo, Marshall McLuhan, lungi dallo sviluppare criticamente l'apporto di Innis, si è ben presto arenato in una sorta di inno ditirambico alla tecnologia, nello spirito e talvolta anche nella lettera di un trionfalistico «catalogo» alla Walt Whitman, vittima consenziente del mito tecnocratico, che scorge nella pura applicazione

tecnica dell'elettricità e dell'elettronica la soluzione indolore di tutti i problemi politici e sociali¹⁹.

XIII. La frantumazione e la scomparsa del «piccolo gruppo»

Assai più raffinata, per quanto tecnicamente obsoleta, appare al confronto l'apologia dei *mass media* elaborata da Paul F. Lazarsfeld. È curioso come questo ex-socialista viennese, trapiantatosi negli Stati Uniti, si sia poi con tanta dedizione adoprato per la difesa dei *mass media*. A voler scoprire la radice pratica dell'errore teoretico, ciò potrebbe ascrivere all'esigenza di salvaguardare il *Bureau of Applied Social Research*, da lui fondato e diretto nel quadro istituzionale della Columbia University di New York. Ma scoperte siffatte non sono mai sufficienti né tanto meno risultano esaurienti. L'argomentazione di Lazarsfeld va fronteggiata in termini intellettuali poiché è in questi termini che si presenta. Lazarsfeld, insieme con i suoi collaboratori, rifiuta innanzi tutto la visione dicotomica che vede, da una parte, l'onnipotente mezzo di comunicazione di massa e, dall'altra, l'individuo atomizzato, indifeso, e quindi *ad libitum* manipolabile, parte indistinta di una massa informe. Secondo Lazarsfeld, fra il «mezzo» e la «massa» c'è il piccolo gruppo, con tutta la sua rete informale, ma realissima, di canali di informazione, la sua struttura, la trama delle relazioni interpersonali non facilmente esplorabili scientificamente, ma determinanti. La potenza dei *mass media* va dunque decisamente ridimensionata. La società d'altro canto non è un'astrazione. È fatta da individui che hanno casa, famiglia, vicini, colleghi. I messaggi dei *mass media* non passano direttamente all'individuo, non lo bombardano sulla pelle viva. Devono passare attraverso il filtro opaco del «piccolo gruppo informale»; devono fare i conti con la sua influenza, elusiva, ma reale. Di qui, dal punto di vista sia teorico che empirico, il bisogno di collegare l'esplorazione e la valutazione degli effetti dei *mass media* allo studio del piccolo gruppo informale; di qui, inoltre, l'ipotesi di un flusso comunicativo che passa attraverso due fasi (*Two-Step Flow of Communication*) e l'esigenza euristica di apprestare strumenti capaci di misurarne l'impatto²⁰. Se infatti il piccolo gruppo primario, all'interno del quale si sviluppa la vita quotidiana concreta dell'individuo, svolge una funzione determinante con riguardo all'accettazione o al rifiuto o all'indifferenza rispetto ai messaggi dei mezzi di comunicazione di massa, è evidente che diviene cruciale stabilire in base a quali criteri selettivi i messaggi vengono trascelti, a vantaggio di chi, per quali scopi, privilegiando o censurando quali contenuti.

Senza entrare nei particolari tecnici della ricerca di Lazarsfeld, va osservato che il solo fatto di ipotizzare l'esistenza di un filtro critico fra messaggio dei *mass media* e destinatario della loro azione è stato sufficiente a sospendere un dubbio sulla visione apocalittica della «società di massa» così come era stata delineata da una serie di critici, variamente orientati dal punto di vista politico e ideologico ma tutti univocamente propensi a scorgere nella società di massa la fine della cultura umanistica classica, ossia della sola vera cultura.

¹⁹ Cfr. in proposito J. W. Carey, *Harold Adams Innis and Marshall McLuhan*, «Antioch Review», vol. 67, n. 1, 1967, pp. 5-31; J. W. Carey e J. J. Quirk, *The Myths of the Electronic Revolution*, «The American Scholar», vol. 39, nn. 2 e 3, 1970, pp. 219-241, 395-424.

²⁰ Si veda specialmente Elihu Katz, Paul F. Lazarsfeld, *Personal Influence*, Free Press, Glencoe 1955.

Ma dove è finito il piccolo gruppo? La 'scoperta' di Lazarsfeld è veramente una scoperta oppure è solo l'inconscia nostalgia dell'emigrante viennese, il ricordo dell'intimo tepore d'una società organizzata e statica, come quella austriaca, l'eco e insieme la romantica memoria, gelosamente riposta e custodita nelle pieghe profonde dell'anima, di una perduta *Gemeinschaft* di toennesiana ascendenza? In altre parole, esiste veramente, ed esercita un peso reale anche nelle condizioni metropolitane odierne, il piccolo gruppo primario informale? Si è mai sentito a New York, a Manhattan, qualcuno chiamare, da una finestra all'altra, i vicini come in certi rioni di Napoli? Non è forse la stessa architettura a impedirlo? Sono ancora vive e attive quelle che furono definite le «società all'angolo di strada»? E si può veramente, e non solo metaforicamente, parlare di *urban villagers*, ossia di abitanti di villaggio che sono nello stesso tempo abitanti di metropoli, unificando le due prospettive elaborate tanto sottilmente da Robert Musil (ne *L'uomo senza qualità*) o superando la divaricazione fra i due stili di vita così eloquentemente disegnati da Georg Simmel?

La legge del mercato, e la mercificazione che ne deriva, si sono imposte e stanno, a ogni buon conto, guadagnando terreno su scala mondiale. L'utilità immediata e la massimizzazione del profitto stanno bruciando tutti i margini non direttamente utilitari che la tradizione, il costume, la convivialità, il puro gusto dello stare insieme avevano un tempo alimentato. Lazarsfeld deve avere dimenticato quel saggio di Gabriel Tarde su *La conversation* che lui stesso peraltro cita nei suoi scritti metodologici. No; è inutile farsi illusioni. La conversazione è stata interrotta. Il filo del racconto interpersonale diretto si è spezzato. E a spezzarlo è stata proprio la regina dei *mass media*, l'onnipresente televisione, con il suo grande occhio ciclopico aperto giorno e notte, novello totem che veglia sulla casa ormai muta dove il dialogo si è spento, assorbito e surrogato dalla sua ciarlieria, ripetitiva volgarità.

Ho già osservato che siamo così tornati alla contraddizione di fondo, quella che sottende la geniale costruzione individualistico-atomistica di Gabriel Tarde e che nello stesso tempo rivela l'intento apologetico, nei riguardi dei *mass media* e del loro ruolo sociale, di Paul Lazarsfeld: l'immagine, il messaggio iconico, pur supponendo che sia filtrato dal piccolo gruppo che si collocherebbe fra i *media* e la massa, nel momento in cui offre la massima «fruizione» con la minima spesa, ci defrauda in verità di una conoscenza e di una partecipazione umana reale, cioè imprevedibile e drammatica. La vita ci sfiora, ma per interposta persona; è una vita di riflesso che non vive, vita *imitata*, ombra di un'ombra. È in definitiva una vita di riporto. L'essere spettatore dispone alla partecipazione passiva, alla fruizione vicaria. È l'anticamera della passività mentale e dell'inerzia politica, la necessaria premessa ad una manipolazione che diviene, nel caso di società tecnicamente progredite, sufficientemente depersonalizzate e dinamiche, una sorta di colonizzazione interiore e di proletarizzazione dell'anima – ossia, risoluzione e sussunzione dell'individuo nello schema produzione-consumo-produzione. Nessuno più vive. Si viene impersonalmente vissuti. Da punto di partenza e punto di arrivo, l'individuo si è semplicemente indebolito, appiattito e omogeneizzato fino a dissolversi.