

Il tutto nel clic. Com'è e dove va il mondo virtuale

Mario Pollo

Le tecnologie elettroniche, o meglio, post elettroniche, stanno modificando profondamente le culture umane e, di conseguenza, sia l'habitat naturale e sociale sia i modi del pensare e del relazionarsi degli uomini tra di loro.

Questa relazione per i limiti temporali entro cui si svolge toccherà solo alcune di queste trasformazioni, quelle che appaiono più rilevanti per gli effetti che hanno sul fondamento umano e, quindi, sulla vita delle persone:

- La trasformazione dello spazio-tempo nello spazio-velocità;
- La crisi della temporalità noetica e la conseguente crisi della progettualità umana sostituita dalla sceneggiatura attraverso le immagini mediatiche della vita personale;
- L'alterità/identità virtuale e l'impoverimento relazionale;
- La deterritorializzazione con la connessa crisi delle comunità territoriali e la nascita delle comunità di destino/sentimento;
- L'affermazione del pensiero breve, la crisi della lingua, della dialettica e della dialogicità;
- La crisi dell'immagine;

L'uso ripetuto della parola crisi, utilizzata in ben quattro delle sei trasformazioni elencate, è fatto rispettando il suo significato più antico e cioè la crisi come ciò che separa un modo d'essere, o una serie di fenomeni, da un altro differente. La crisi indica perciò semplicemente che qualcosa sta cessando di essere in un certo modo perché sta divenendo qualcosa di diverso.

La connotazione negativa che il linguaggio comune dà alla parola crisi ha alla sua radice l'ansia che l'abbandono di una condizione nota per entrare in un'altra ignota fa nascere nelle persone che vivono questa esperienza.

La trasformazione dello spazio-tempo nello spazio-velocità

L'uomo per millenni ha abitato esclusivamente lo spazio-tempo ma da alcuni decenni il suo habitat è mutato e ciò fa sì che egli viva, in modo anfibio, sia nello spazio-tempo sia nello spazio-velocità.

Per comprendere quest'affermazione è necessario riandare agli studi di Paul Virilio¹ che ha definito "spazio-velocità" lo spazio disegnato dai media elettronici. Com'è noto, questi *media* trasmettono i loro messaggi a una velocità prossima a quella della luce.

Secondo la fisica relativistica, alla velocità della luce il tempo tende a zero, cioè non scorre e rimane fissato nell'istante atemporale simile a quello delle radiazioni elettromagnetiche preesistenti al big bang. Questo significa che i media elettronici disegnano uno spazio al cui interno il tempo non scorre, o scorre quasi impercettibilmente, e in cui domina la realtà dell'istantaneo.

L'emersione della "velocità limite" nella comunicazione umana, grazie alle scoperte dell'elettronica, ha fatto sì che non solo si modificasse l'esperienza umana del tempo ma che anche lo spazio smarrisse la sua dimensione costitutiva: la distanza. La comunicazione elettronica, infatti, ha abolito la distanza e, quindi, la faticosità del percorrerla, perché attraverso il computer, il telefono, la televisione e la radio è possibile raggiungere persone e luoghi situati all'altro capo del mondo pressoché istantaneamente e senza alcuno sforzo fisico.

Lo spazio dello spazio-velocità appare quindi come uno spazio paradossale privo della distanza e in cui non è più presente lo scorrere del tempo della storia. Questo spazio è quanto di più lontano esista dallo spazio della natura in cui l'uomo ha sempre abitato, almeno sino all'avvento della società industriale.

Occorre però dire che l'uomo contemporaneo non abita ancora completamente lo spazio-velocità perché trascorre una parte consistente del suo tempo all'interno del "vecchio" spazio-tempo, che, anche se non è più uno spazio-tempo naturale, perché permeato dalla tecnica, non è ancora pienamente uno spazio-velocità. Un'esperienza di questo spazio-tempo si fa quando si attende un autobus o si è in coda in qualche ufficio pubblico.

Questo abitare sia lo spazio-tempo sia lo spazio-velocità rende l'uomo anfibio e differenzia notevolmente chi abita con una certa continuità, durata e intensità lo spazio-velocità da chi lo abita saltuariamente o non lo abita per niente. Occorre però fare attenzione a non identificare gli abitanti dello spazio-velocità esclusivamente con gli utilizzatori di internet, perché anche chi non utilizza questo medium di solito guarda per molte ore al giorno la televisione e usa il telefono fisso e/o quello portatile. Non solo. Queste persone, magari per mezzo di mediatori professionali, usano dei terminali connessi in rete per accedere a un'ampia gamma di servizi necessari alla loro vita quotidiana.

Coloro che non abitano per nulla lo spazio-velocità sono oramai una piccola minoranza, un vero e proprio resto di Israele.

L'esperienza anfibia di abitare contemporaneamente lo spazio-velocità e lo spazio-tempo ha dei profondi riflessi non solo sui modi di vivere ma anche sulla forma e sulla qualità dell'essere.

Tra l'altro lo spazio-velocità offre ai suoi abitanti l'illusione di sottrarsi al dominio del tempo. Infatti, il tempo, che esiste di là di ogni possibilità di controllo umano, è sostituito da un prodotto dell'ingegno tecnico umano: la velocità, su cui l'uomo esercita un controllo.

Nello spazio-velocità si realizza perciò, illusoriamente, il desiderio umano dell'amortalità attraverso il raggiungimento del limite della velocità, dove il tempo è nullificato. Come si è visto, lo spazio-velocità non è solo il luogo privo di temporalità ma anche il luogo, dove vi è,

1 J. ARMITAGE (a cura di), *Virilio Live: Selected Interviews*, Sage, London, 2001, pp. 71, 84.

paradossalmente, uno spazio privo di distanza e, quindi, di estensione. Lo spazio-velocità, disegnato dalla tecnica colloca l'uomo in un mondo artificiale in cui non vi sono più relazioni "naturali" perché tutte sono mediate da strumenti tecnici.

La crisi della temporalità noetica e la conseguente crisi della progettualità umana sostituita dalla sceneggiatura attraverso le immagini mediatiche della vita personale

In questo nuovo mondo la storia è smarrita perché vi è solo un eterno presente in cui ogni istante si aggiunge, su una sorta di lavagna atemporale, agli altri che sono comparsi prima o che compariranno dopo. Ciò, senza che si stabilisca alcun legame che apparenti l'istante che precede con quello che segue e, quindi, senza un qualche nesso causale, tra l'uno e l'altro. Si è qui alla presenza di un tempo che, in assenza di spazio, si fa, paradossalmente, esso stesso spazio. Il tempo spazializzato individuato da Bergson si manifesta qui in tutta la sua evidenza.

In questo tempo, ridotto a spazio, l'essere umano perde la capacità di tessere la propria vita come storia di un soggetto unitario, dotata di un senso che si manifesta nell'intrecciarsi degli eventi che la segnano dalla nascita sino alla morte.

Questa incapacità è quella che, preconizzata dai *médecins philosophe*, fonda la concezione di un essere umano in cui convivono una pluralità di io e in cui ognuno di essi non è legato a quelli che temporalmente lo hanno preceduto e che lo seguiranno. Ogni io esiste in una relazione orizzontale, storica con gli altri io che può essere caratterizzata sia dalla cooperazione sia dalla competizione, sia dall'egemonia sia della sudditanza.

Con altre parole, si può dire che il tempo spazializzato è la negazione del tempo noetico, del tempo che è sempre stato ritenuto tipico e caratteristico dell'uomo, quello che gli consente di legare i vari presenti della sua vita, attraverso una trama, in una storia e, quindi, di percepirsi come portatore di un unico io, pur con le mutazioni che la vita provoca in esso.

È interessante osservare come l'uomo sia emerso alla nootemporalità quando è divenuto consapevole della propria mortalità, quando cioè è passato, come direbbe Heidegger, dal «si muore» all'«io muoio», mentre, come con l'emergere dell'illusione dell'amortalità, questa temporalità sia andata in crisi sostituita dal tempo spazializzato.

Crisi della progettualità e degli impegni di lunga durata

Questa trasformazione della temporalità manifesta degli effetti profondi sull'identità delle persone, sulla loro coscienza e sulla possibilità di dare un senso alla propria esistenza.

Non è casuale che oggi il percorso di conquista dell'identità che le nuove generazioni devono percorrere sia frammentato, accidentato e che spesso conduca a quelle forme che sono definite "deboli". Allo stesso modo la vita priva del tessuto del progetto e della storia appare sempre di più come un caotico susseguirsi di opportunità a volte positive e a volte negative, piacevoli o spiacevoli ma in cui comunque il paradigma del consumo si manifesta come dominante. La coscienza della propria responsabilità personale e sociale è indebolita e la persona sembra avere responsabilità, spesso illusoria, solo verso se stessa e le persone che le sono spazialmente e affettivamente prossime.

Il risultato è una persona che vive senza un'etica che non sia quella dell'utilità personale e dell'adattamento alla realtà sociale e alla sua cultura.

Occorre poi rilevare che tutto il processo di omogeneizzazione del tempo e, quindi, dei modi di vita delle persone è finalizzato all'aumento della produttività del lavoro umano e a migliorare la qualità della vita delle persone. Tuttavia, proprio perché sradica le persone dalla temporalità noetica essa produce esattamente il contrario di ciò che si propone: un abbassamento della qualità della vita delle persone e una perdita della loro capacità di governare e di dare senso alla propria vita.

Questa incapacità delle persone di governare la propria vita lungo l'asse storico del tempo si manifesta in una concezione di vita a-progettuale, di una vita cioè che si costruisce attraverso la capacità di cogliere, con un atteggiamento pragmatico e utilitaristico, le occasioni e le opportunità che la vita quotidiana offre loro, senza la necessità di porsi domande se queste occasioni sono coerenti o meno con il proprio progetto di vita, in altre parole se sono compatibili con i propri sogni di futuro e con la propria storia, individuale e sociale.

La conseguenza è una persona che non sa assumere impegni a medio e a lungo termine, che non sa sacrificarsi e rinunciare alle gratificazioni che il presente offre in nome della coerenza a un impegno di costruzione di un futuro personale e sociale.

La sceneggiatura come simulacro della progettazione della propria vita

La progettualità nella vita di molte persone è stata surrogata da un suo simulacro: la sceneggiatura. Questo è accaduto perché l'immaginazione nel mondo post elettronico ha abbandonato i territori tipici in cui ha sempre abitato, come, ad esempio, quelli dell'arte, del mito e del rito, per entrare a far parte del lavoro quotidiano della gente comune in molte società.

Infatti, nella vita sociale attuale, l'immaginazione ha assunto un ruolo inedito che la vede non più come un'opera della fantasia, una forma di evasione, un passatempo per élite colte, ma come forma di azione individuale e sociale.

In questo contesto i media elettronici sono divenuti per le persone delle risorse per la sperimentazione di costruzioni di sé. Infatti:

Esse consentono di intrecciare sceneggiature di vite potenziali con il fascino delle star dello schermo e di trame cinematografiche fantastiche, ma consentono anche a quelle vite di agganciarsi alla plausibilità degli spettacoli di informazione, dei documentari, e di altre forme in bianco e nero di tele-mediazione e di testi a stampa. Solo per via della molteplicità delle forme in cui appaiono (cinema, televisione, computer e telefoni) e a causa della rapidità con cui si muovono attraverso le ordinarie attività quotidiane, i media elettronici forniscono risorse l'immaginazione del sé come un progetto sociale quotidiano².

E interessante notare come l'adattamento delle persone immigrate, e la loro stessa decisione di partire, sia spesso profondamente influenzato dall'immaginario mass mediatico.

Questo fa sì che la vita delle persone sia sempre più immersa nella «finzione», nel mondo cioè delle immagini prodotto dai mass media elettronici e che essa si collochi al bordo tra l'immaginario mediatico, il mondo virtuale disegnato dai mediorami, e la vita quotidiana con le sue richieste, spesso poco compatibili con quelle della sceneggiatura fantasticata. A questo proposito si può osservare che la sceneggiatura è più simile alla fantasticheria che al sogno o alla fantasia autentica. Per comprendere questa distinzione è utile ricordare che nel pensiero dell'occidente, in particolare in quello filosofico, l'immaginazione è stata spesso ritenuta essere una “maestra di errori”. Questo è accaduto perché sovente l'immaginazione è stata scambiata con la fantasticheria, che è obiettivamente la “pazza della casa”. Infatti, la fantasticheria non è null'altro che la proiezione dei propri desideri, delle compensazioni delle proprie frustrazioni e insoddisfazioni all'interno di fantasie “consolatorie”, in cui i propri desideri sono appagati, le proprie frustrazioni vendicate e le proprie insoddisfazioni soddisfatte.

Il fantasticare introduce l'esperienza della follia perché non aiuta ad affrontare in modo costruttivo ed evolutivo né il proprio mondo interiore né quello esteriore ma conduce la persona in un mondo fantasmatico irreali. La vicinanza tra le immagini con cui le persone tessono le proprie sceneggiature di vita e le fantasticherie è dovuta al fatto che le immagini prodotte e trasmesse dai mediorami, sono molto diverse da quelle che erano incluse nel territorio dell'arte del mito e del rito, come si vedrà quando si parlerà della crisi dell'immagine.

² Appadurai A., *Modernità in polvere*, cit.

L'alterità/identità virtuale e l'impoverimento relazionale

L'immersione della vita delle persone nel mondo della finzione creato dai media elettronici sembra aver dilatato enormemente le conoscenze di cui sono in possesso, mentre in realtà ha solo reso astratti gli oggetti del loro conoscere. Infatti, sempre più oggi si è convinti di conoscere, quando in realtà si è in grado solo di riconoscere.

Solo perché una cosa si è vista, si pensa di conoscerla, come ad esempio accade nei confronti dei personaggi televisivi che la gente crede di conoscere ma che in realtà riconosce solamente, perché vedere non significa necessariamente osservare, comprendere e interpretare.

Questa immersione nel regime della finzione mass mediatica fa sì che si produca un indebolimento della capacità di rapportarsi all'altro, che è visto ma che, contemporaneamente, è privato della sua realtà complessa e astratto in un'immagine, in un simulacro.

L'aver sostituito i media alle mediazioni simboliche ha, infatti, prodotto un'interruzione o un rallentamento della dialettica identità/alterità minando la possibilità delle persone di stabilire un contatto reale con l'altro, offrendo in cambio possibilità di un contatto esteso con il simulacro dell'altro. Se l'alterità è simulacro anche l'identità diviene un simulacro. Perdere il contatto con l'altro significa perdere il contatto con se stessi.

Questa crisi della capacità di alterità mette in crisi anche l'identità delle persone che, come è noto, si nutre della dialettica identità/alterità. Alcuni studiosi osservano, sulla scia della lezione di Durkheim, nell'indebolimento della dialettica tra alterità e identità un fattore di produzione della violenza.

Questo fenomeno della riduzione dell'altro a simulacro, anche nelle relazioni interpersonali faccia a faccia, è tra i fattori più importanti alla base della preferenza manifestata da molte persone nei confronti delle relazioni virtuali rispetto a quelle fisicamente reali. In questo tipo di relazioni, infatti, le persone possono manifestare più facilmente la propria maschera identitaria appropriata al tipo di relazione. In altre parole possono, da un lato, nascondere meglio le parti di sé che sanno non essere gradite al proprio interlocutore e, dall'altro lato, enfatizzare, o addirittura inventare, una parte di sé che presumono offrire un aspetto più favorevole alla propria immagine.

È questo, ad esempio, il motivo per cui molte persone alla telefonata preferiscono lo sms o la mail o un post, o un tweet, ecc.. Infatti, in questo tipo di relazione la metacomunicazione è ridotta ai minimi termini. Com'è noto, nelle relazioni interpersonali la metacomunicazione rappresenta circa i quattro quinti del messaggio che viene comunicato. Non solo, avendo essa le sue radici nella dimensione emotivo – affettiva, è molto meno manipolabile e controllabile dai comunicanti e, quindi, può più facilmente rivelare il loro vissuto emozionale. In altre parole, la ridottissima metacomunicazione presente in questo tipo di relazione evita ai comunicanti la fatica dell'incontro con la diversità, le frustrazioni derivanti dalla percezione della non piena accettazione di se stessi da parte degli altri, così come lo sforzo dell'accettazione degli aspetti graditi, antipatici, dell'altro e, infine, il confronto con l'immagine di se stessi che gli altri rimandano.

La costruzione di una relazione interpersonale autentica richiede un impegno faticoso e duraturo nel tempo, mentre la costruzione di una relazione virtuale è molto più facile, immediata e coinvolgente solo in modo superficiale.

Non è forse un caso perciò che le primavere, cioè le rivoluzioni nate nei social network, quando si sono incarnate nel mondo delle relazioni sociali reali siano spesso fallite o profondamente trasformate.

La deterritorializzazione

Come si è prima visto lo spazio che appartiene allo spazio-velocità è, paradossalmente, privo di distanza ed evoca per qualche verso lo spazio puntiforme, immerso nell'atemporalità, in cui era l'universo prima dell'esplosione originaria. Naturalmente questa similitudine è illusoria, perché lo spazio-velocità è, come già accennato, dematerializzato, privo cioè di quella consistenza materiale che ha sempre caratterizzato lo spazio sperimentato dall'uomo nella sua vita quotidiana. La stessa esperienza del vuoto, tra cui quella dello spazio cosmico, ha sempre evocato nell'uomo, attraverso la sua assenza, la concretezza della materia.

Lo spazio per eccellenza dell'uomo, quello che ha sempre vissuto e sperimentato, è il territorio. Infatti, è in questo spazio che era ed è (?) inscritta la comunità/società in cui egli viveva e vive.

Nella storia umana allo spazio dello spazio-tempo tradizionale hanno sempre corrisposto delle comunità che erano caratterizzate, oltre che dal legame solidale tra i loro membri, anche da quello, altrettanto solidale, con lo spazio fisico in cui erano insediate. Al contrario, allo spazio dello spazio-velocità corrispondono comunità prive di un qualsivoglia legame con lo spazio fisico.

Il passaggio da comunità localizzate in uno spazio fisico a comunità prive di riferimenti a un luogo è stato chiamato da alcuni antropologi "deterritorializzazione"³.

I luoghi in cui abitano le persone, soprattutto per quanto riguarda le loro radici simboliche, sembrano essere oggi per molti versi in crisi. Questa crisi è prodotta dall'emersione nello spazio-velocità di alcune disgiunzioni prodotte dagli stessi media elettronici che sono alla base della nascita dello spazio-velocità.

La deterritorializzazione, come prima accennato, è un fenomeno che tende a dissolvere il rapporto biunivoco tra lo spazio fisico e la cultura della società che in esso è insediata. È una rottura della relazione profonda delle persone con il territorio in cui vivono e che è sperimentata in modo particolare dalle grandi masse di persone che emigrano dal loro luogo di origine alla ricerca di lavoro o fuggendo da carestie e guerre.

Questo fenomeno sarebbe il risultato di cinque disgiunzioni tra economia, cultura e politica che si possono osservare, di cinque manifestazioni aut panorami dello spazio-velocità denominate: etnorami, mediorami, tecnorami, finanziarismi e ideorami⁴.

L'**etnorama** è il panorama disegnato dal movimento delle persone nel pianeta per motivi di lavoro, di turismo o di emigrazione. In ogni istante nel mondo ci sono centinaia di milioni di persone in movimento e questo fenomeno sembra in grado influenzare in modo inedito la politica delle nazioni. Questo non significa, come osserva Appadurai:

Che non ci siano comunità relativamente stabili e reti di parentela, amicizia, lavoro e tempo libero, così come la nascita, la residenza e altre forme di affiliazione. Ma significa che la trama di queste stabilità è percorsa ovunque dall'ordito del movimento umano, quanto più persone e gruppi affrontano la realtà di doversi muovere o la voglia di volerlo fare⁵.

Oltre alle persone, in movimento nel mondo ci sono anche le immagini mediatiche. Mentre nel passato vi erano le persone in movimento ma non le immagini, oggi, invece, accanto alle persone in movimento vi sono anche le immagini.

Il panorama delle immagini in movimento è il **mediorama**, che è la distribuzione delle capacità dei media elettronici di produrre e diffondere immagini e informazioni⁶. In altre parole, la

3 A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.

4 Ivi, pp. 52-53.

5 Ivi, p. 53.

6 Ivi, p. 53.

televisione, i video, ecc., forniscono agli spettatori di tutto il mondo un insieme variegato di immagini in cui i confini tra ciò che è realtà e ciò che è fiction sono estremamente labili, soprattutto per le persone che vivono lontano dalle realtà che sono rappresentate dalle immagini. Queste narrazioni mediatiche:

Offrono a coloro che li utilizzano o modificano una serie di elementi (come personaggi, trame e forme testuali) con i quali è possibile dar forma a sceneggiature di vite immaginate, vite degli spettatori stessi ma anche vite di altri che vivono altrove. Queste sceneggiature possono essere disaggregate (e di fatto lo sono) in insiemi complessi di metafore per mezzo di cui la gente vive⁷ e aiutano a costruire narrazioni dell'Altro e narrazioni di vite possibili, fantasie che potrebbero diventare premesse al desiderio di acquisizione e movimento⁸.

Il **finanziorama**, invece, è costituito dal movimento dei capitali finanziari che si spostano continuamente e molto velocemente da un capo all'altro del pianeta, alla ricerca del mercato finanziario che può offrire loro le maggiori opportunità di guadagno momento per momento, anche se si tratta di piccoli scarti percentuali.

L'**ideorama**, così come il mediorama, è formato da concatenazioni di immagini, con la differenza che si tratta di immagini politiche legate a ideologie, contro-ideologie e movimenti politici.

Secondo Appadurai gli ideorami: «si compongono di elementi della versione mondiale dell'Illuminismo che consiste in una serie di idee, termini ed immagini, tra cui *libertà, benessere, diritti, sovranità, rappresentanza* e il termine principe, *democrazia*»⁹.

Queste idee circolano e si insediano in culture sociali con tradizioni radicalmente diverse, perdendo la loro coerenza interna e manifestandosi spesso in rozze traduzioni.

Infine, il **tecnorama** è costituito dal movimento delle tecnologie e non solo per quanto riguarda la loro diffusione e vendita in ogni parte del mondo, ma anche per l'insediamento di centri di produzione delle tecnologie in luoghi in cui sino a quel momento era assente qualsiasi tradizione produttiva o di ricerca in ambito scientifico/tecnologico.

Questo perché:

L'iniqua distribuzione della tecnologia, e quindi la peculiarità di questi tecnorami, sono sempre più dovute non a qualche ovvia economia di scala, o al controllo politico o alla razionalità del mercato, ma a relazioni sempre più complesse tra flussi di denaro, possibilità politiche e disponibilità di forza lavoro altamente specializzata e comune¹⁰.

Questi cinque panorami dello spazio-velocità costituiscono i fattori più importanti alla base della rottura del legame delle persone con la loro terra che nel passato era considerata madre. Tra l'altro, questi flussi hanno fatto e fanno sì che nello stesso spazio fisico vivano persone che abitano spazi-velocità diversi, ossia culture diverse e ciò crea una pluralità di identità culturali che insistono nello stesso territorio.

L'esempio più evidente di questo fenomeno è dato dagli immigrati che attraverso i media elettronici possono restare in contatto con la cultura e l'immaginario del proprio paese. Il tassista pakistano che nel suo taxi a New York ascolta la cassetta dell'omelia del mullah del suo villaggio natale, speditagli dai suoi parenti rimasti in Pakistan. O, ancora, l'immigrato turco che in Germania ogni sera vede i programmi televisivi del suo paese di origine. Per non parlare delle possibilità offerte da internet, non solo di contatti in tempo reale con i propri connazionali, ma anche, più semplicemente, di leggere i quotidiani appena editati dei propri paesi di origine.

7 G. LAKOFF E M. JOHNSON, *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano, 1998.

8 A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit. p. 56.

9 Ivi, p. 56.

10 Ivi, p. 54.

Questo fa sì che mentre nel passato era sufficiente una generazione per sviluppare un profondo sentimento di appartenenza al territorio e, quindi, alla cultura del paese di emigrazione, oggi in molte realtà non siano sufficienti tre generazioni.

Il fenomeno della de-territorializzazione, tuttavia, non riguarda solo gli immigrati ma anche i nativi che non vivono più il territorio come luogo in cui si manifesta la loro cultura e la maternità della terra, ma semplicemente come uno spazio familiare funzionale alle loro attività personali e pubbliche. Non solo, in quello spazio la loro vita segue, oltre a quelli culturali tradizionali, modelli di tipo tecnico scientifico universalistico, che sono cioè simili in ogni parte del mondo. Infatti, una delle caratteristiche delle società complesse contemporanee è quella dell'aver reciso parte delle proprie radici storiche culturali e di averle sostituite con alcune derivazioni del modello culturale, definito a suo tempo da Paul Ricoeur "universalismo tecnico scientifico".

Questa espressione indica quell'insieme culturale generato, da un lato, dall'applicazione alla vita quotidiana dei modelli veicolati dall'industrialismo e prodotti dalla cosiddetta razionalità tecnico-scientifica e, dall'altro lato, dall'espansione dei consumi universali, di beni cioè uguali in ogni parte del mondo, con la conseguente omogeneizzazione degli stili di vita.

Si può dire che i media elettronici, e la televisione in particolare, creando lo spazio-velocità, hanno anche dato un notevole contributo alla rottura del legame che univa determinati comportamenti, atteggiamenti e stili di vita a specifici spazi fisici e simbolici aut territori.

Questo legame era costituito, da un lato, dalle convenzioni situazionali che fissavano per i vari luoghi i comportamenti appropriati e, dall'altro lato, dal fatto che chi stava nello stesso luogo condivideva delle informazioni e dei valori particolari. Informazioni che potevano essere conosciute solo all'interno di quel particolare territorio e non altrove.

Alcuni studiosi hanno rilevato come la televisione, rompendo questo legame tra collocazione fisica e cultura sociale, abbia confuso identità di gruppo che un tempo erano separate. Questo è avvenuto perché gli individui, attraverso i media elettronici, sono sfuggiti, dal punto di vista informativo, ai gruppi ancorati in un territorio definito e nello stesso tempo hanno invaso altri territori cui erano estranei, peraltro senza neppure entrarci¹¹. Ciò ha profondamente messo in crisi l'identità di gruppo che, com'è noto, si fonda sulla condivisione di sistemi simbolici particolari. Di conseguenza, sia la diffusione agli "estranei" dei contenuti del sistema simbolico legato al proprio territorio, sia il venire a conoscenza dei sistemi simbolici presenti in altri territori ha, di fatto, prodotto un'omogeneizzazione dei territori, che è il primo passo verso la deterritorializzazione.

All'interno della deterritorializzazione è in corso anche una rapida e per ora irreversibile espansione, prodotta sempre dallo sviluppo dello spazio-velocità, di quegli spazi particolari che Marc Augé ha chiamato nonluoghi. Occorre tenere presente che per quest'antropologo il luogo è uno spazio umanizzato che assolve tre funzioni: identitaria, relazionale e storica. Infatti, i luoghi offrono a chi appartiene a essi un'identità, rendendolo riconoscibile sia a chi è all'interno sia a chi è all'esterno del luogo, lo inseriscono in un sistema di relazioni particolari tipiche di quel luogo e, infine, gli offrono una memoria e una tradizione che lo fanno sentire parte di una storia. Seppur letto da una prospettiva concettuale diversa, il luogo è nient'altro che un modo diverso di declinare, ad esempio, la città.

I nonluoghi, sono spazi umanizzati che a differenza dei luoghi non offrono alcuna identità, non inseriscono le persone che sono presenti in essi in sistemi relazionali particolari e in una storia. Concretamente, essi sono tanto le installazioni necessarie per la circolazione accelerata delle persone e dei beni, quanto i mezzi di trasporto stessi, o i grandi centri commerciali o, a livello micro, i bancomat e i distributori automatici di bevande.

11 J. MEYROWITZ, *Oltre il Senso del Luogo*, Baskerville, Bologna 1993.

La vita delle persone nelle aree urbane si svolge in una sorta di pendolarismo tra lo spazio deterritorializzato e i nonluoghi.

Questo produce un ulteriore indebolimento dell'identità storico culturale degli individui, un loro inserimento in sistemi relazionali anonimi e massificati, in cui i sistemi simbolici non offrono più chiavi significative e particolari di interpretazione dello spazio e del tempo in cui gli stessi individui abitano.

La crisi delle comunità territoriali e la nascita delle comunità di destino e di sentimento.

Da quanto detto sinora appare evidente che nella storia umana il territorio è strettamente intrecciato con la comunità, cioè, con quel gruppo di uomini che, nello stesso spazio-tempo, condividono scopi comuni e i cui progetti di vita individuali sono reciprocamente legati da un vincolo di solidarietà.

In un passato anche recente comunità e territorio erano, di fatto, due elementi complementari del mondo umano, in cui l'uno non poteva dirsi senza l'altro.

Come si è appena detto definendola, la comunità, nelle sue varie forme e manifestazioni culturali, è sempre stata il luogo in cui le persone potevano inscrivere il proprio progetto personale di vita all'interno di un progetto collettivo e, quindi, dividerlo attraverso i vincoli di solidarietà e altruismo. Oggi, in questa fase storica, si assiste, invece, all'attribuzione all'individuo di una centralità assoluta che gli assegna, in modo esclusivo, l'onere di tessere l'ordito della sua vita e la responsabilità totale del successo o del fallimento, che cade principalmente sulle sue spalle. In altre parole, è in atto, come sostiene Bauman, la liquefazione dei legami comunitari e ciò fa sì che le comunità assumano sempre di più la funzione di semplici contenitori di progetti individuali.

La liquefazione dei legami comunitari tocca anche quella particolare comunità che è la famiglia, che perde la sua caratteristica di luogo di un progetto condiviso per divenire, in molte situazioni, il luogo della convivenza, all'interno di una relazione d'intimità, di progetti individuali reciprocamente impermeabili.

In queste comunità, nessun membro è disponibile a rinunciare a una parte del proprio progetto personale per sostenere quello dell'altro o la costruzione di un progetto che realizzi il bene comune della comunità.

Tuttavia, accanto alla liquefazione dei legami nelle comunità territoriali si sta assistendo, grazie alla rete di comunicazione disegnata dai media elettronici, alla nascita di tipi di comunità che Appadurai definisce "comunità di sentimento" e che sono formate da persone che immaginano e sentono collettivamente. Infatti, «la fruizione collettiva dei mass media, soprattutto, film e video, può creare sodalizi di culto e carisma»¹². Questi sodalizi «sono comunità in sé, ma sempre potenzialmente comunità per sé, in grado di muoversi dall'immaginazione condivisa all'azione condivisa»¹³.

Questo indica chiaramente che alla crisi del territorio definita de-territorializzazione, corrisponde la crisi delle comunità localizzate al suo interno e la nascita di comunità de-territorializzate, in cui il legame di prossimità fisica è sostituito da quello di prossimità virtuale.

Sono comunità che abitano quasi esclusivamente lo spazio-velocità.

L'uomo contemporaneo, divenuto anfibio perché abita contemporaneamente lo spazio-tempo e lo spazio-velocità, può vivere alcuni momenti della sua vita all'interno di comunità tradizionali e altri momenti all'interno di comunità di destino o di sentimento. Questi ultimi tipi di comunità

12 A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, cit. p.22.

13 Ivi, p. 23.

sono in grado di esercitare sulle persone che le abitano la stessa, se non maggiore, influenza delle comunità tradizionali. Quelle in cui questa influenza è molto più forte sono definite, non casualmente, comunità di destino.

Tra l'altro, oggi alcune associazioni terroristiche sono configurate come comunità di destino. La più famosa è senz'altro Al Qaeda. Essa, infatti, è una comunità non allocata in un territorio particolare e i legami tra i suoi membri sono prevalentemente costituiti dalla rete di internet, dalla circolazione di video e di altri media.

L'affermazione del pensiero breve, la crisi della lingua, della dialettica e della dialogicità.

Le tecnologie post elettroniche hanno reso possibile per ogni essere umano una conoscenza globalizzata, troppo grande per poter essere memorizzata e, quindi, fatta propria dai singoli individui. Per fronteggiare questo compito impossibile, l'uomo ha delegato a questi stessi strumenti tecnici il compito di immagazzinare le conoscenze e di restituirle al momento opportuno. Questa mediazione che nel passato era svolta in modo certamente meno potente ed efficiente dalla scrittura influenza profondamente le funzioni cerebrali dell'essere umano e le modifica.

Si deve ricordare a questo proposito che l'essere umano è l'unico mammifero che continua lo sviluppo dei suoi organi interni dopo la nascita, quando è già con gli occhi spalancati sul mondo. In particolare il cervello continua a svilupparsi in modo sequenziale sino ai 15/16 anni. E certamente questo sviluppo è influenzato dagli stili di vita e dagli strumenti che la persona utilizza in questo periodo.

Occorre anche tenere a mente che queste tecnologie non si limitano a svolgere una funzione sociale di vestali del sapere, ma costringono a usare chiavi di accesso adeguate al linguaggio della macchina e nello stesso tempo pretendono una sintonia funzionale. Ciò significa un modo di pensare, di organizzare il sapere funzionale alle esigenze della macchina, che pretende semplificazione, chiarezza, univocità e soprattutto non richiede né astrazioni né concettualizzazioni.

Paradossalmente, abbiamo inventato la logica binaria per far funzionare i computer e ora quella stessa logica nella sua meccanicità ci istruisce e ci governa.

L'uomo contemporaneo pensa di essere più evoluto degli uomini del passato ma nello stesso tempo delega alle nuove tecnologie lo svolgimento di funzioni superiori che un tempo erano un compito esclusivo della sua mente e ciò fa sì che egli, invece di adattare le tecnologie alla sua mente, lasci che le tecnologie cambino la sua mente.

Un altro paradosso prodotto dalle tecnologie riguarda l'inversione di una tendenza che accompagnato l'essere umano dall'età preistorica sino ai tempi recenti, quella che ha condotto l'uomo a sviluppare progressivamente la complessità del suo pensiero. Infatti, oggi, si cerca di regredire dalla complessità e di andare verso forme di pensiero semplici perché, di fatto, la macchina restringe il potenziale cognitivo delle persone.

Per comprendere quest'affermazione è necessario ricordare che la scrittura:

Impone al cervello una metodologia analitica, lo impegna a misurare e a riflettere sulla sequenzialità e la logica dei concetti. Invece la comunicazione digitale perde di vista il suo obiettivo e diventa un modello usato oltre le sue funzioni originarie, finendo per inibire il pensiero logico. Per ridurlo nella sua complessità, sacrificarlo entro i limiti angusti di una sintesi forzata, dove si perde la potenzialità del discorso. Il pensiero si fa breve, contenuto, impoverito. Prende il posto del pensiero debole: paradigma di un modello cognitivo in cui la mente si adagia per comodità e pigrizia. Ci serviamo di conoscenze immediate, utili, di servizio; apprese disordinatamente e che si dimostrano frammentarie. «Il nostro modo di conoscenza parcellizzato – dice Morin – produce ignoranze globali»¹⁴

14 C. Bordoni, *Ostaggi del pensiero breve*,

Sembra che le tecnologie elettroniche stiano conducendo l'uomo contemporaneo al compimento della profezia di Nietzsche circa l'involuzione del pensiero e la sua riduzione a strumento pratico.

Un riverbero di questa trasformazione indotta dalle tecnologie si manifesta nella crisi che investe la lingua e in particolare la parola.

La crisi della parola

Per comprendere questa crisi è necessario ricordare che un segno linguistico deriva il suo significato tanto dal suo opporsi e distinguersi dagli altri segni del sistema linguistico, quanto dalla sua relazione con l'oggetto mentale e/o fisico cui rimanda. Nelle culture delle società in cui è in atto la polverizzazione della modernità la parola è andata sempre di più autonomizzandosi dall'oggetto per manifestare il suo significato quasi esclusivo in relazione con le altre parole. In conseguenza di ciò la parola si è fatta astratta perdendo la sua cosalità.

La parola greca "logos" ha prevalso sulla parola ebraica "davar".

Sergio Quinzio interpretava questo fenomeno affermando che in ebraico *davar* oltre che parola significa cosa, mentre in greco *logos* oltre che parola significa pensiero, concetto, idea astratta.

Questo differente modo di intendere e di usare la parola si manifesta nei differenti modelli culturali del mondo greco e di quello ebraico. Infatti, mentre nella tradizione ebraica la parola è lo strumento che l'uomo ha a disposizione per dominare la realtà del mondo storico che abita e la verità è la fedeltà dell'uomo nella vita quotidiana all'alleanza con Dio e delle parole a ciò per cui in qualche modo stanno, nel mondo greco, invece, la parola rimanda all'essenza della realtà, ai concetti astratti o ideali che la realtà nasconde o maschera e la verità, conseguentemente, consiste nel portare alla luce, nello svelare queste essenze nascoste.

Non è un caso che si assista nella Bibbia a cambiamenti di nome da parte di alcuni personaggi quando essi cambiano il loro ruolo, «perché il nome non soltanto designa, ma partecipa della realtà nominata»¹⁵.

Nell'orizzonte ebraico la parola dà immediatamente la cosa che nomina, nell'orizzonte greco, invece, la parola media il rapporto dell'uomo con la cosa. La forza del rapporto tra parola e cosa nominata è evidente nella Genesi, dove ogni atto di creazione è preceduto dalle parole: "Dio disse", perché Dio crea con la parola. È significativo poi, nel secondo racconto della creazione in Genesi, l'episodio in cui:

L'Eterno, il Signore, aveva formato dal suolo ogni genere di animale selvatico e ogni uccello dei cieli e li condusse dall'uomo per vedere che nome gli avrebbe assegnato; comunque l'uomo avesse chiamato ogni creatura vivente, quello sarebbe [rimasto per sempre] il suo nome¹⁶.

Il Signore Dio affida all'uomo il dominio del creato chiedendogli di nominare le cose da Lui create. È la parola che dà all'uomo il dominio sulla creazione. Quest'antica concezione del rapporto tra parola e cosa è presente in tempi moderni in alcuni pensatori radicati nell'ebraismo e nella tradizione chassidica. Non è un caso che il fondatore del chassidismo, Israel Ben Eliezer, sia chiamato *Baal Shem Tov*, Maestro del Santo Nome di Dio.

Egli deve questo soprannome alla sua capacità di guarire miracolosamente pronunciando o scrivendo le lettere dei nomi di Dio.

All'interno della concezione ebraica del rapporto tra nome e cosa spicca in modo particolare la riflessione di Walter Benjamin per il quale: «L'uomo comunica la propria essenza spirituale nella sua lingua. Ma la lingua dell'uomo parla in parole. L'uomo comunica quindi la sua propria essenza

15 S. QUINZIO, *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano, 1990, p. 48.

16 GENESI, 2, 19.

spirituale nominando tutte le altre cose»¹⁷. È il nome che consente all'uomo di conoscere l'essenza delle cose e facendo questo coopera alla creazione divina perché: «La creazione di Dio si completa quando le cose ricevono il loro nome dall'uomo»¹⁸. Il nome delle cose per Benjamin non è il prodotto del caso e di una convenzione, perché Dio compie la creazione della natura secondo il ritmo: sia (*fiat*) – fece (creò) – nominò.

In questo *fiat* e nel «nominò» all'inizio e alla fine degli atti appare ogni volta la profonda e chiara relazione dell'atto della creazione alla lingua. esso ha inizio con l'onnipotenza creatrice della lingua, e alla fine la lingua si incorpora, per così dire, l'oggetto creato, lo nomina. Essa è quindi ciò che crea e ciò che compie, è il verbo è il nome. In Dio il nome è creatore perché è verbo, e il verbo di Dio è conoscente perché è nome¹⁹.

E più avanti:

Mediante la parola l'uomo è unito con la lingua delle cose. La parola umana è il nome delle cose. Così non può sorgere l'idea, corrispondente alla concezione borghese della lingua, che la parola si rapporti alla cosa casualmente, che essa sia un segno delle cose (o della loro conoscenza) posto mercé una qualche convenzione. La lingua non dà mai puri segni²⁰.

La concezione di Benjamin è compendiata nella conclusione del suo saggio sulla lingua laddove scrive:

La lingua di un essere è il medio in cui si comunica il suo essere spirituale. Il fiume ininterrotto di questa comunicazione scorre attraverso tutta la natura, dall'infimo esistente fino all'uomo e dall'uomo a Dio. L'uomo si comunica a Dio mediante il nome che dà alla natura e ai suoi simili (nel nome proprio), e alla natura dà il nome secondo la comunicazione che ne riceve, poiché anche l'intera natura è traversata da una lingua muta e senza nome, residuo del verbo creatore di Dio, che si è conservato nell'uomo come nome conoscente e – sopra l'uomo – come sentenza giudicante. La lingua della natura si può paragonare a una parola d'ordine segreta che ogni posto trasmette all'altro nella sua propria lingua, ma il contenuto del motto è la lingua del posto stesso. Ogni lingua superiore è traduzione dell'inferiore, finché si dispiega, nell'ultima chiarezza, la parola di Dio, che è l'unità di questo movimento linguistico²¹.

Un grande amico di Benjamin, Gershom Scholem, sostiene, assumendo il punto di vista della Kabbalah, che «il nome di Dio è il “nome essenziale” che è all'origine di ogni linguaggio [...] conferendogli, almeno potenzialmente, un'intelligenza incommensurabile e infinitamente ricca delle cose»²². Aggiunge però che a causa della crisi del linguaggio che attraversa l'epoca contemporanea, noi non siamo più in grado di scorgere il segreto che lo abitava quando era «concepito come un assoluto» e l'uomo «credeva in un mistero che nel linguaggio si può intendere»²³.

Come si è prima detto, in conseguenza di questa diversa concezione della parola compare nelle due culture, greca e giudaica, anche un diverso modo di intendere la verità. Infatti, nel mondo greco la verità consiste nel portare alla luce, nello svelare le essenze nascoste attraverso il passaggio dall'illusione dell'apparenza alla realtà delle idee, mentre in quello ebraico la verità è semplicemente la fedeltà nella vita quotidiana all'alleanza da parte sia di Dio sia dell'uomo.

Questo spostamento della parola verso l'astratto e il suo mondo: l'immaginario, rompe quell'equilibrio tra *davar* e *logos* che ha caratterizzato dopo l'avvento del cristianesimo la cultura dell'occidente.

17 W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua degli uomini*, in *Angelus Novus*, Einaudi, Torino, 1962, p. 56.

18 Ivi, p.57.

19 Ivi, p. 61.

20 Ivi, p. 63.

21 Ivi, p. 70.

22 G. SCHOLEM, *Il Nome di Dio e la teoria qabbalistica del linguaggio*, Adelphi, Milano, 1998, p. ?.

23 Ivi, p. ?

Questa trasformazione profonda della parola, insieme a quella convergente promossa dallo sviluppo delle comunicazioni digitali, ha facilitato lo sradicamento delle persone dalla realtà che occupa una porzione dello spazio-tempo e la loro emigrazione nella iperrealità del mondo immaginario che abita lo spazio-velocità.

Una seconda trasformazione rilevante riguarda la dimensione sintattica della lingua. Essa, infatti, sta perdendo la sua struttura logica lineare consequenziale per assumere quella di una struttura d'insieme.

Ciò è stato prodotto sia dalla sostituzione della logica della lingua con quella tipica della comunicazione visiva sia dall'avvento del tempo spazializzato. I risultati devastanti di questa trasformazione sono evidenti sia nell'uso della lingua parlata sia in quello della lingua scritta e riguardano tanto la sua efficacia comunicativa quanto l'incapacità delle persone che la usano di strutturare gli eventi in una logica temporale di tipo storico. Una logica in cui esiste un nesso, una trama, che lega ciò accade prima con ciò che accade dopo e, quindi, l'attribuzione a essi di un significato che trascende quello contingente dei singoli eventi e che è prodotto dalla loro sequenza, da loro intreccio. La logica lineare consequenziale della lingua appartiene alla nootemporalità mentre quella d'insieme delle immagini appartiene all'atemporalità del tempo spazializzato.

L'effetto pratico di questo è che quando, ad esempio, le persone su cui agisce questa trasformazione logica devono raccontare un'esperienza lo fanno con una sequenza di flash, con una sequenza cioè di micro episodi che vengono raccontati senza rispettare l'ordine temporale in cui sono stati vissuti e senza l'indicazione degli eventuali nessi causali che li legano. Di solito l'ascoltatore fa una certa fatica a comprendere l'esperienza narrata da queste persone, salvo che non registri i loro racconti e poi li trascriva collocando tutti i flash ben separati tra di loro su un grande cartellone. La lettura del cartellone avverrà utilizzando la sintassi dell'immagine, collegando cioè i vari flash in una sorta di mappa concettuale. A questo punto il racconto sarà molto più chiaro perché esso è stato restituito alla sua struttura logica originaria: quella dell'immagine. Infatti, chi racconta in questo modo, di fatto, costruisce un'immagine sonora e non una storia nel senso tradizionale.

Come già detto prima, il risultato di questa trasformazione della sintassi della lingua è la formulazione di discorsi in cui i vari frammenti non si legano tra di loro in una trama, perché stanno semplicemente l'uno accanto all'altro in un insieme atemporale.

In altre parole, ogni frammento del discorso entra in relazione con gli altri solo attraverso una prossimità spaziale e senza perciò dare vita a una storia, quindi senza legarsi agli altri attraverso quei nessi causali che fanno sì che ciò che accade prima anche se non lo causa è perlomeno presente in ciò che segue.

Se la prima trasformazione contribuisce a indebolire il legame dell'uomo con le cose e, quindi, con la loro spiritualità, la seconda separa l'uomo dalla storia, intesa come il legame che rende solidali le vite delle persone che abitano tempi diversi e la stessa vita che ogni persona ha vissuto nell'arco di tempo che congiunge la sua nascita con la sua morte.

La crisi dell'immagine

Le immagini, differentemente dalle fantasticherie, sono strettamente intrecciate con il simbolo, perché, come ricorda Eliade, «il simbolo non funziona su oggetti, ma su immagini» e, come rimarca Vidal, noi:

Cominciamo ad aprire gli spazi dell'esistenza simbolica quando le realtà che ci circondano o quelle che ci abitano cessano di essere oggetti e diventano immagini. Si ha un passaggio dall'oggetto all'immagine, dal momento in cui si accenna l'esperienza simbolica²⁴.

24 J. VIDAL, *Sacro, simbolo e creatività*, Jaca Book, Milano 1992, p. 45.

Il passaggio dall'oggetto all'immagine fa sì che la realtà, una volta trasformata in immagine, divenga più duttile e dinamica, mentre l'oggetto che la origina divenga un principio di unità e di totalità. L'immagine conduce oltre l'oggetto attraverso due movimenti. Il primo è quello che consente alla persona l'unità con se stessa o, con altro linguaggio, l'essere se stessa, mentre il secondo è quello che la conduce verso l'appartenenza alla totalità, a essere altro da se stessa.

Come afferma Vidal questo è possibile perché l'immagine respira:

Essa ha un "inspiro", quando ricorda questa unità, ed un "espiro" quando rimanda alla totalità. Vivere un'immagine è respirare sia l'universo sia l'uomo. È un al di là della respirazione fisica del nostro corpo, ma un al di là legato dinamicamente. Si ha una correlazione, a condizione che l'immagine viva veramente e che viva come simbolo.

Così potremo già, se volete, illustrare e forse capire meglio questo proposito dell'apostolo Paolo: «La creazione attende la rivelazione dei figli di Dio» (Rm 8, 19). Questa liberazione inizia nella misura in cui la realtà che ci circondano non sono più oggetti come nella logica razionale. Cominciamo allora a fare correlativamente di questi oggetti delle immagini e a scoprire che queste immagini respirano come respira il corpo umano²⁵.

Non solo. Quando le immagini producono il processo dinamico di unità e di totalità, riescono a risvegliare la coscienza, a collegare il mondo esteriore con quello interiore e, quindi, a liberare la creatività umana.

A questo punto è però necessario precisare che cosa s'intende con la parola "immagine" utilizzando la definizione di Mircea Eliade. Per questo autore l'immagine è una rappresentazione, l'imitazione di un modello esemplare che viene continuamente riattualizzato attraverso l'immaginazione, e cioè attraverso la facoltà di rappresentare le cose non date attualmente alla sensazione. Tra l'altro, Eliade sottolinea come l'aver immaginazione sia segno di ricchezza interiore, perché è il flusso ininterrotto e spontaneo di immagini che consente di vedere il mondo nella sua totalità. Infatti, la missione e il potere delle immagini è quello di mostrare tutto ciò che rimane refrattario al concetto.

«Sul piano etimologico "immaginazione è solidale con *imago*, "rappresentazione, imitazione" e con *imitor*, "imitare, riprodurre"»²⁶.

Di solito poi l'immagine non è portatrice di un solo significato, ma di un fascio di significati reciprocamente interdipendenti anche se appartenenti a piani diversi. L'immagine appartiene allo stesso piano conoscitivo del mito, anche se ne differisce profondamente, perché l'uno è discorso e l'altra rappresentazione. Tuttavia l'immagine è anch'essa una forma di pensiero complementare a quello razionale-scientifico.

Un esempio di immagine è costituito da quello della «madre» che ha in sé il «ricordo di una esistenza beatifica già vissuta dall'umanità, anche solo come promessa».

L'immagine della madre non è traducibile, ad esempio, in «discorso» perché si rischia di banalizzarla, di degradarla evidenziando solo alcuni aspetti ed escludendone altri. Basta vedere a questo proposito la fine che ha fatto questa immagine tra le mani di Freud all'interno del cosiddetto complesso edipico.

Come prima detto parlando della sceneggiatura della vita, le immagini prodotte e diffuse dai mediocri sono più simili alla fantasticherie, e sono nient'altro che la consolazione offerta da una fuga dalla realtà verso un mondo o una situazione immaginaria, in cui la persona vive in modo simulato ciò che non può vivere concretamente nella sua vita quotidiana.

Questa fuga offre certamente una consolazione, ma rende la persona ancora più incapace di diventare protagonista del cambiamento della realtà in cui vive.

25 J. VIDAL, *Sacro, simbolo e creatività*, cit., p. 47.

26 M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano, 1980, p.22.

Mentre l'autentica immaginazione radica le persone nel reale, anzi ne svela l'essenza intima, quella che è originata dai mediorami le sradica e dematerializza il loro mondo.

Si è qui in presenza di un vero e proprio paradosso perché l'immaginazione autentica, attraverso la trasformazione degli oggetti del mondo in immagini, fa entrare la persona in un contatto profondo con la realtà, mentre l'immaginazione mediatica con la rappresentazione di oggetti "reali" conduce la persona in un mondo virtuale, dematerializzato.

Infatti, l'immaginario mediatico sembra aver dilatato enormemente le conoscenze di cui le persone sono in possesso, mentre in realtà ha solo reso astratti gli oggetti del loro conoscere²⁷.

L'immagine come rappresentazione ha decretato la morte dell'immagine autentica e, conseguentemente, dell'immaginazione ridotta spesso a pura rappresentazione. Questo imprigiona sempre di più l'uomo nell'immanenza perché l'immaginazione simbolica è la via che consente all'uomo di cogliere nell'immanente i segni del trascendente, dell'invisibile nel visibile.

Con una battuta si potrebbe affermare che l'immaterialità del virtuale ha scacciato l'uomo dall'immaterialità dello spirituale, che era però aperta alla realtà materiale aut spazio-temporale attraverso le ierofanie.

Concludendo

In questa relazione ho cercato di evidenziare esclusivamente gli aspetti problematici della rivoluzione digitale post elettronica, dando per scontati tutti i vantaggi e gli aspetti positivi che essa ha generato. Quest'approccio, per qualcuno forse eccessivamente critico, è motivato dalla preoccupazione della difesa dell'umano che alcuni aspetti di questa rivoluzione rischiano di distruggere o snaturare.

Infatti, le tecnologie, come ricordava McLuhan, sono armi a doppio taglio perché manifestano sempre, da un lato, un potenziale evolutivo, liberatorio e, dall'altro lato, un altro regressivo della condizione umana.

Sta a chi si prende cura dell'umano operare per creare gli opportuni antidoti necessari a far sì che ogni progresso tecnologico sia il più possibile esente dagli aspetti regressivi o che comunque questi siano controllati.

Affinché il controllo degli aspetti regressivi della rivoluzione digitale avvenga in modo efficace, è necessario operare sulla cultura sociale e sull'educazione affinché l'utilizzo di queste tecnologie sia complementare e non sostitutivo delle qualità e dei processi che caratterizzano l'umano.

In altre parole, occorre educare le persone a reimparare a "contare i giorni", a riscoprire la propria vita come una storia, a percepire il passato e il futuro nel loro presente, a ritessere relazioni comunitarie in cui la cura per la diversità e l'unicità dell'altro diviene cura per la diversità e l'unicità del proprio io, a rappropriarsi della lingua e della fedeltà delle parole alle cose che indicano, a riscoprire le vie alla trascendenza che le immagini e i simboli svelano e, infine, all'esercizio, nella solitudine e nel silenzio, del pensiero complesso.

Tra l'altro, è solo quando il frastuono della comunicazione che proviene dall'esterno cessa che la persona può udire la voce del Signore. L'esperienza di Elia continua a insegnarci molto a questo proposito.

Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l'udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. (1 Re, 11-13)

27 M. AUGÈ, *Nonluoghi*, Eleuthera, Milano, 1993.

Concludendo, è opportuno ricordare che per consentire all'umano di svelarsi e svilupparsi nella sua pienezza in questo tempo digitale non è sufficiente il solo appropriarsi degli strumenti tecnologici e la realizzazione di un loro uso alternativo, ma è necessario creare i limiti culturali e, quindi, le forme entro cui declinarne l'uso. E queste forme sono prodotte dalla cultura e dalla voce interiore che nutre la coscienza, che altro non è, come ricordava Agostino, che il dialogo dell'anima con se stessa.