

SAGGI – ESSAYS

LA STATUA DI GLAUCO.
RIFLESSIONI SULLA NATURA UMANA
DURANTE LA PANDEMIA

THE STATUE OF GLAUCO.
REFLECTIONS ON HUMAN NATURE
DURING THE PANDEMIC

di Laura Marchetti (Università Mediterranea di Reggio Calabria)

La statua di Glauco che il mare e le tempeste hanno sfigurato sì da rendere il suo aspetto più simile ad una bestia feroce che a un dio, è la celebre immagine con cui Jean Jacques Rousseau, nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, si interroga sulla Natura Umana, in una riflessione che avrà il suo fine sia nel progetto politico del *Contratto*, sia nel progetto pedagogico dell'*Emilio*. L'immagine serve infatti a ribadire che quel deterioramento, quella bruttezza, è solo esteriore e che la statua (l'uomo) è rimasto nel suo profondo bello e buono, dato che in lui permane immutato il sentimento della pietà, della sua e dell'altrui dignità e la vocazione alla libertà. Se così non fosse, nessuna possibilità ci sarebbe per la democrazia politica e per un'educazione democratica. Le crescenti diseguaglianze sociali, l'artificializzazione dei sentimenti e delle relazioni a causa della tecnologia, nonché il diffondersi, dopo la pandemia, di una sorta di "claustrofilia" di massa, un amore per il chiuso, per il proprio, con il conseguente rifiuto di tutto ciò che viene da "fuori", che è differente, straniero o nuovo, sembra invece dar credito alla tesi di Hobbes, ovvero che la Natura Umana è violenta e aggressiva e che l'uomo è sempre lupo per l'altro uomo. Sarà però compito delle arti, delle scienze e, soprattutto, dell'educazione, dimostrare che, sotto i detriti lasciati dal sale, Glauco è rimasto buono e che può ritrovare la sua vera essenza, la bellezza della sua originaria sostanza.

The statue of Glauco that the sea and the storms have disfigured so as to make its appearance more like a ferocious beast than a god, is the famous image with which Jean Jacques Rousseau, in the *Discourse on the origin of inequality*, questions himself on Human Nature, in a reflection that will have its purpose both in the political project of the *Contract* and in the pedagogical project of the *Emilio*. The image serves in fact to reiterate that that deterioration, that ugliness, is only external and that the statue (the man) has remained in its depths beautiful and good, since in him the feeling of piety, of his own and of his remains unchanged. dignity and the vocation to freedom of others. If this were not the case, there would be no possibility for political democracy and democratic education. The growing social inequalities, the artificialization of feelings and relationships due to technology, as well as the spread, after the pandemic, of a sort of mass “claustrophilia”, a love for the closed, for one’s own, with the consequent rejection of everything that comes from “outside”, which is different, foreign or new, seems instead to give credit to Hobbes’s thesis, namely that Human Nature is violent and aggressive and that man is always a wolf for the other man. However, it will be the task of the arts, sciences and, above all, of education, to demonstrate that, under the debris left by the salt, Glauco has remained good and that he can rediscover his true essence, the beauty of his original substance.

1. Bellezza sperata o innata?

La crisi ecologica planetaria, l’insorgere delle guerre in varie parti del mondo, le crescenti diseguaglianze, la fame e la povertà che attanagliano milioni di persone, non fanno sperare in magnifiche sorti e progressive per l’umanità, né fanno sperare che quell’ideale di bellezza antico – in cui il *kalós* (καλός), il bello, si coniugava all’*agathós* (ἀγαθός), il buono – possa continuare ad ispirare il presente e le future generazioni. Soprattutto la crisi sanitaria in corso, l’immane pestilenza mondiale di cui gli effetti nefasti

sono ancora tutti da vedere, rischia di mettere in scacco quella che Giambattista Vico, nel Libro secondo de *La Scienza Nova*, chiamava «la bellezza civile», ovvero la bellezza creata culturalmente dalle Nazioni per raggiungere l'armonia, la giustizia sociale, l'equilibrio naturale, i legami di comunità. La pandemia mette infatti la nostra civiltà di fronte ad un bivio: da una parte può scegliere nuovi e più forti impegni di cura e compassione che potrebbero unire in un'unica Terra-Patria tutti i popoli del mondo; dall'altra potrebbero invece scegliere, come sembra oggi accadere, di accentuare l'individualismo, scatenare i peggiori istinti, restringere il territorio nella chiusura di un muro, un recinto o un confine. La pandemia, come dimostra la storia, non è propensa alla bellezza: ingenera paura e quindi bruttezza, violenza, mancanza di pubbliche virtù e soprattutto, "claustrofilia", un amore ossessivo per il chiuso, per il proprio, con il conseguente rifiuto di tutto ciò che viene da "fuori", o che è "comune". Come scrive assai bene Roberto Esposito «la ricerca dell'immunità, che avviene dopo la pandemia, è il contrario della ricerca della comunità». L'immunità, parola della scienza medica traslata nella scienza giuridica, indica la protezione nei confronti di una malattia infettiva, ma anche una sorta di intoccabilità di fronte alla legge. L'immunità risulta, così, il contrario, il rovescio, della comunità. Entrambi i termini poi derivano dal latino *munus* – che veicola il significato di "dono" o "ufficio", "obbligo" – ma l'uno, la *communitas*, in senso affermativo, mentre l'*immunitas*, in senso negativo.

E dunque se i membri della comunità sono caratterizzati da quest'obbligo donativo, l'immunità implica invece l'esenzione o la deroga da tale condizione (Esposito, 2018).

L'educazione però non può arrendersi al fatto che non accada più un'affermazione civica di bellezza e una richiesta gratuita di bene comune. Per chi ha fede, Dio è la Bellezza e quindi rinunciare alla bellezza significa rinunciar alla salvezza (Mancuso, 2018).

Per chi ha scienza, la bellezza è l'ordine che regge tutte le cose, è il principio dell'evoluzione, ciò che fa stare insieme «il granchio e l'aragosta, l'orchidea con la primula e tutti e quattro con me» (Bateson, 1984, p. 54).

Per chi segue le Muse, la bellezza è in ogni loro movenza, è nell'arte, nella poesia, nella danza, nella musica, perfino nella storia intesa come progressiva umanizzazione (Vernant, 1989).

Per chi, semplicemente, ha amato la madre, la bellezza è nel suo latte, nelle sue braccia, nella sua voce.

Perciò, anche quando tutto sembra perduto, l'educazione non può rinunciare a trovare germi o scricgni di bellezza; anzi deve saper continuamente rilanciare una sfida in nome della bellezza, una sfida politica, etica, che chiami a raccolta non solo i professionisti della bellezza (artisti, architetti, archeologi), ma tutti, perché la forgino come un "abito" su cui ricostruire armonia interiore, equilibrio naturale, una "giusta" forma di convivenza sociale.

Il punto che qui si pone in discussione è, però, se questa sfida debba poggiare sulla speranza, che già basterebbe dato che l'utopia molte volte ha cambiato concretamente il corso della storia. Oppure se possa avere un suggello anche nella biologia, se cioè esista una sorta di predisposizione innata della mente individuale e della specie che porta a costruire bellezza, nonostante tutto.

In questo senso qui ci si interroga sulla "natura umana": un termine che serve a definire un nucleo "*idem*" della persona che permane uguale, eterno, universale, a prescindere dai cambiamenti storici e dalle differenze culturali. Un termine che oggi porta scandalo – a Foucault, per esempio, che intende invece l'essere umano come una mera costruzione biopolitica (Chomsky & Foucault, 2005). E che invece piace all'antropologia e all'ecologia in quanto sta ad indicare una unità trascendentale del genere umano che, nonostante le differenze, si sente di appartenere ad un'unica Terra-Patria comune (Levi-Strauss, 2009; Morin, 1996).

2. Il più tremendo delle cose tremende

Molte le cose
tremende, ma di tutte
più tremendo (*deinòs*) è l'uomo [...]
la Terra Suprema,
instancabile logora [...]

la specie degli uccelli,
 cattura, e le stirpi
 delle bestie selvatiche e
 le forme viventi del mare [...]
 fraudolento, l'uomo, doma [...]
 A sé stesso insegnò
 la parola e il pensiero
 simile al vento, e le civili consuetudini [...]
 Capisce, inventa, ha sulle arti dominio
 oltre l'attesa e, ora
 al bene, ora al male, serpeggiando volge [...].

Questo straordinario testo, il famoso Coro dell'*Antigone* di Sofocle (1966, vv. 420-465), fu rappresentato nel 442 a.C. ad Atene, in un momento in cui la città, ancora scossa dal conflitto con Sparta e da una crudele pestilenza, viveva un crollo di fiducia nel sistema politico, nei valori, così come nel futuro. La pestilenza, aveva intuito Sofocle già nell'*Edipo*, influisce profondamente sulla psicologia delle masse: carica gli uomini di senso di colpa, li rende sospettosi gli uni verso gli altri, spinge la comunità alla ricerca di un untore, un "capro espiatorio" purchessia. In questa condizione, a Tebe come ad Atene, è impossibile agire nella bellezza, come si vede nel pessimismo del Coro (ovvero la voce della città) che carica di inquietudine l'analisi della "natura umana". L'uomo, dicono i versi, è tremendo – uno dei significati di *deinòs* – anzi è il più tremendo fra le cose tremende, perché con la sua azione profanatrice viola l'ordine cosmico e aggredisce i regni della Natura. Però l'uomo è anche straordinario (un altro significato di *deinòs*) nella sua capacità di pensiero e di linguaggio e nella sua facoltà di costruire belle e buone consuetudini. L'uomo quindi "è" la sua stessa serpeggiante ambiguità in quanto basta poco per farlo propendere verso il bene o verso il male, verso il bello o verso il brutto.

Posto che si capisca cosa è bene e cosa è male: un tema su cui si interroga tutto il resto della tragedia che, come è noto, da una parte vede schierarsi le ragioni di Creonte, il Tiranno garante della Legge della città, che condanna il ribelle Polinice a rimanere insepolto, fuori dalle mura, con il corpo esposto agli animali; dall'altra

la giovane Antigone, «un cuore ardente anche di fronte a cose che raggelano» (v. 88), che, pur di seppellire il corpo del fratello Polinice, disobbedisce a Creonte e alle Leggi della città. La città effettivamente ha ragione: Polinice ha tradito, è un trasgressore, un ribelle. Ma anche la fanciulla ha ragione: agisce secondo leggi non scritte, le leggi antichissime della pietà e dell'amore che impongono che la vita non sia nuda vita e che il corpo non diventi materia bruta, preda degli animali. Ella rivendica un diritto/dovere di sepoltura, come hanno fatto poi, con la lamentazione, generazione di donne meridionali e come non abbiamo potuto fare noi durante questa attuale pandemia, perché la sepoltura è l'anticamera dell'umanità (parola che viene appunto da "inumare"). Senza sepoltura non c'è bellezza: solo la "bella morte" (*Kalos thanatos*), cioè la morte pianta, raccontata, mitizzata, è quella che consente al morto di sapere che la sua vita ha avuto un senso e al vivo di stabilire un filo fra le generazioni, e quindi di costruire ricordi comuni, una memoria culturale, una tradizione (Vernant, 1989).

Antigone, la disobbediente, ci restituisce quindi oggi il più alto valore della bellezza civile, il primo da dover insegnare (reinsegnare). Il dovere dell'inumare, del piangere insieme, del raccontare la vita che muore per farla durare. Antigone, la disobbediente, dice anche che bisogna educare ai "diritti umani", oltre che ai diritti politici. In nome di Antigone si potette infatti celebrare il processo di Norimberga ai criminali nazisti che avevano obbedito alle leggi positive. In nome di Antigone e di una superiore giustizia, i ragazzi che non vollero partire per il Vietnam, stracciarono le loro cartoline di precetto militare. In nome di Antigone, i giovani possono infine essere educati alla bellezza della libertà e dell'autonomia del pensiero rispetto al potere. Del resto lo dice Sofocle: «artefice delle tue leggi, *autonomos*, scenderai nell'Ade» (vv. 1020-21).

3. Ma Glauco rimane bello

Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare e le procelle avevano talmente sfigurato, che somigliava meno a un dio che a una bestia feroce, l'anima umana, alterata in seno alla società da mille cause senza posa rinascenti, dall'acquisto di una moltitudine di conoscenze e di errori, dai cambiamenti sopravvenuti nella costituzione dei corpi, e dall'urto continuo delle passioni, ha, per così dire, mutato d'aspetto, fino al punto d'esser quasi irriconoscibile; e non vi si ritrova più, in luogo d'un essere operante sempre secondo principi certi e invariabili, in luogo di quella celeste e maestosa semplicità che il suo autore vi aveva impressa, se non il deforme contrasto della passione che crede ragionare e dell'intelletto delirante (Rousseau, 1972, p. 39).

La statua di Glauco che il mare e le tempeste hanno sfigurato sì da rendere il suo aspetto più simile ad una bestia feroce che ad un dio, è la celebre immagine con cui Jean Jacques Rousseau, nel *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*, si interroga sulla "natura umana", in una riflessione che avrà il suo fine sia nel progetto politico del *Contratto*, sia nel progetto pedagogico dell'*Emilio*. L'immagine serve infatti a ribadire che quel deterioramento, quella bruttezza, è solo esteriore e che la statua (l'uomo) è rimasto nel suo profondo bello e buono, dato che in lui permane immutato il sentimento della pietà, della sua e dell'altrui dignità e la vocazione alla libertà. Se così non fosse, nessuna possibilità ci sarebbe per la democrazia politica e per un'educazione democratica.

Anche la riflessione di Rousseau, del 1755, si colloca in un momento di crisi radicale e di pericolo. Non c'è stata una pandemia, ma quel grande terremoto di Lisbona che aveva provocato il dibattito sull'uomo fra Leibniz e Voltaire. Inoltre le menti più illuminate stavano mettendo in discussione i fondamenti del potere assoluto, smascherandone la feroce antropologia. Vincente fino ad allora, per tutto il Seicento, era stata la concezione dell'uomo e del potere proposta da Hobbes, sul carattere bestiale attribuito ad entrambi. L'uomo per Hobbes, nascendo nella paura, cresce sviluppando l'istinto aggressivo, l'orgoglio, la vanità e la disposizione innata al combattimento e alla prevaricazione. La sua natura di

fondo è quella di «un lupo famelico di fame, che supera in rapacità e crudeltà orsi e serpenti» (Hobbes, 1970, p. 111). Di fronte a lui altri uomini, ovvero altri lupi, altrettanto famelici, altrettanto nemici, antagonisti, rivali. La guerra è la loro società, guerra fra eguali in cui ciascuno può uccidere e può essere ucciso. Nessuna cultura, nessuna educazione, può arginare questa innata violenza. Unico rimedio per l'autoconservazione non può che essere lo Stato Assoluto, ovvero l'alienazione del lupo individuale in un Lupo collettivo, un animale ancora più feroce del lupo, un coccodrillo, un Leviatano terribile, «di cui hanno paura anche i forti, che per il terrore restano smarriti» (Hobbes, 1976, p. 13). Esso, lo Stato, sarà il Feroce re delle bestie “feroci” e «abolirà la guerra di tutti contro tutti, lasciando tutti nel timore»: una condizione di continua eccezione che piacerà a tutti i teorici del totalitarismo, da Hegel a Schmitt, il giurista del nazismo.

Contro l'idea hobbesiana – e quindi contro tutte le successive categorie autoritarie del politico – si erge Rousseau a dire che Glauco non è lupo, che Glauco è nato buono e può rimanere buono (bello). Se diventa lupo la colpa non è sua, non è sua la responsabilità del male, ma della società: una società che esalta il “proprio”, ovvero la proprietà privata, l'uso privato della natura e anche l'individualismo proprietario. Ma basta poco, basta che la politica o l'educazione «smascherino colui che, per primo, vide un campo e disse “questo è mio!”» (p. 59), che le cose possono ritornare a posto, per far ritrovare all'uomo i suoi caratteri originali che sono quelli ispirati dalla pietà, ossia quella innata ripugnanza a vedere soffrire gli altri esseri sensibili, «un sentimento naturale che temperando in ogni individuo l'attività dell'egoismo concorre alla mutua conservazione della specie» (p. 63).

Tale pietà, essendo innata, parla nel cuore di tutti, con una voce dolce, materna, la voce che sentivamo fra le braccia della madre e che ancora sentiamo quando ci abbandoniamo alla magia della Natura. Dovremmo di nuovo farla sentire ai giovani, far sentire i suoi spazi, i suoi tempi, la musica delle foglie, il grido di dolore degli animali, il gemito d'amore del vento e del mare, la poesia delle stelle. Come fa Emilio, il bambino selvaggio che vive

e si educa nella foresta, sua grande maestra. «Lì egli – precorritore di quella che oggi si chiama *outdoor education* – a contatto con l'aria, con l'acqua, con la terra e la luce, rafforzerà le sue capacità di apprendimento» (Rousseau, p.47), «potenzierà tutti i suoi sensi, i quali sono assai protesi all'imitazione della bellezza» (p. 175), e svilupperà la meraviglia e l'immaginazione, matrici di bellezza. La quale, essendo naturale, è universale. Non solo la trova Emilio, *enfant sauvage* occidentale e metropolitano, ma tutti i selvaggi del mondo, “buoni”, cioè belli, i quali non hanno soffocato questa predisposizione, ormai perdute per l'uomo civilizzato, a vedere negli altri uomini, negli esseri viventi, nelle cose, non quantità, numeri, risorse, ma anime, respiri, magiche qualità.

4. *Caducità*

Non molto tempo fa ero in compagnia di un amico poeta [...] ammirava la bellezza della natura intorno a noi ma non ne traeva gioia. Lo turbava il pensiero che tutta quella bellezza era destinata a perire, come del resto ogni bellezza umana, come tutto ciò che di bello e di nobile gli uomini hanno creato e potranno creare. Tutto ciò gli sembrava svilito dalla caducità a cui era destinato [...]. Io contestai però al poeta che la caducità implichi uno svilimento [...] al contrario ne aumenta il valore, un valore di rarità nel tempo [...] la bellezza della natura ritorna, dopo la distruzione dell'inverno, nell'anno nuovo [...] e potrà venire un tempo in cui i quadri e le statue che ammiriamo, saranno cadute a pezzi [...] ma il valore di tutta quella bellezza [...] è eterno [...] indipendente dalla durata temporale assoluta (Freud, 1976, p. 174).

Caducità è un saggio di Freud del 1915 che gronda di pessimismo sulla “natura umana”. Parla della bellezza e della sua fugacità, ma parla anche dell'approssimarsi di una guerra che avrebbe distrutto «tutto ciò che di bello e nobile gli uomini hanno creato e potranno creare la bellezza dei luoghi delle opere d'arte delle cose della nostra civiltà e del pensiero che avevamo tanto amate e che consideravamo durevoli» (Freud, 1976, p. 175). Cosa che infatti avvenne quando la guerra scoppiò, nello scatenamento più brutta-

le «di quegli spiriti malvagi che albergano in noi e che credevamo di aver debellato per sempre grazie all'educazione che i nostri spiriti più eletti ci hanno impartito nel corso dei secoli» (Freud, 1976, p. 175). La guerra cioè, dice Freud nella edizione successiva del saggio, riportò in luce quel tratto bestiale della “natura umana” che la cultura e le conquiste della civiltà credevano di aver addomesticato, un tratto che non esitò a distruggere vite e spargere sangue e che inoltre si rivelò del tutto immemore di ciò che di «nobile e grande» il passato aveva lasciato al presente in eredità: le belle città, i monumenti imponenti, i siti archeologici, i paesaggi struggenti, e i libri, i quadri, le statue. Essi sembravano eterni e invece mostrarono tutta la loro fragilità, la “caducità”.

E però, dice ancora Freud aprendosi alla speranza, c'è sempre una bellezza collaterale: la guerra finirà e allora risorgerà la parte buona della “natura umana”, allora

una volta superato il lutto, si scoprirà che la nostra alta considerazione dei beni della civiltà non ha sofferto per l'esperienza della loro precarietà. Torneremo a ricostruire tutto ciò che la guerra ha distrutto, forse su un fondamento più solido e duraturo di prima (Freud, 1976, p. 175).

E se anche saremo di fronte al possibile «imbruttimento di tutte le meraviglie dell'arte e della natura», se «i quadri e le statue che oggi ammiriamo saranno caduti in pezzi, o una razza umana dopo di noi non comprenderà più le opere dei nostri poeti e dei nostri pensatori», comunque le Muse riprenderanno a cantare e «il valore di tutta quella bellezza non perderà di significato» (Freud, 1976, pp. 175-176).

Il pessimismo di Freud sembra qui superato: nonostante tutto l'umanità ricostruirà la bellezza più di prima perché ciò è connesso ad una specie che vuole resistere alla fugacità del tempo e che magari vuole conservarsi per l'eternità. Essa può farlo perché ha un patrimonio culturale che mai perderà di significato (un valore che ricordare più spesso ai nostri giovani). Purtroppo però non solo la guerra non finì, dato che la stessa pace non fu che la preparazione di una nuova guerra. Ma anche la morte si riprese la scena nel primo dopoguerra, con una terribile pestilenza che cau-

sò in Europa 50 milioni di morti. Freud percepì come sarebbe stato fatale per l'umanità questo intreccio fra la guerra e la morte in una serie di saggi (*Perché la guerra, Noi e la morte, Considerazioni sulla guerra e la morte*), i quali culminarono nel suo saggio più complesso, *Al di là del principio del piacere*, del 1919, in cui il grande medico torna ad interrogarsi sulla "natura umana" a partire da una scoperta: che il desiderio di morte o di dare morte, non è casuale, definito dalle circostanze, ma innato, strutturale. Esiste infatti nella psiche umana una pulsione, la "pulsione di morte", che «mira a ripristinare uno stato precedente» e che, come suo massimo piacere, vuole il Nirvana, l'annullamento, la quiete. Tale pulsione, frutto di una «coazione a ripetere» (Freud, 1977, p. 209) cosmica che spinge l'organico verso il non vivente, è la fonte di tutte le azioni di distruzione e di autodistruzione. Condurrebbe dunque l'uomo inesorabilmente verso il precipizio se, dentro di lei, contro di lei, non albergasse nella "natura umana", anche un'altra pulsione, una "guardiana della vita": la pulsione d'amore, una pulsione sessuale che intende l'*eros* alla maniera greca, come apertura al corpo e alla carne e anche come apertura verso sempre nuove mete, unioni, relazione, sublimazioni. L'arte e tutta la bellezza del mondo ne sono la massima espressione.

Combattere contro la guerra, consolare dal senso di morte, smantellare la bruttezza, per Freud (e anche per noi) significa dunque attivare, contro la "pulsione di morte", la pulsione di amore, quell'*eros* che, come dirà in un'altra opera straordinaria, mira a raccogliere in una grande unità il genere umano e si oppone alla natura aggressiva dell'uomo, all'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno (Freud, 1989). Dovrebbe tenerlo bene a mente l'educazione. Purtroppo però, come ha denunciato Riccardo Massa, quell'*eros* per l'educazione è ancora la peste.

5. Una Ragnatela intorno al mondo

Il *Disagio della civiltà*, del 1929, è un testo profetico. Analizza il disagio che l'educazione e la civilizzazione procurano all'essere

umano a partire sia dalla rimozione dell'*eros*, sia dall'affermarsi nella società di un principio spropositato di prestazione e di competizione, sia dal dominio assoluto della tecnologia che «sembra aver realizzato tutti i desideri delle fiabe», ma che non rende certo l'uomo più buono, più bello e più felice e non migliora la sua “natura”. Una profezia che oggi, a settant'anni dalla riflessione di Freud, sembra concretizzarsi.

Oggi si è aperto un nuovo dibattito sulla “natura umana”. Ne sono protagonisti i sostenitori della tecnologia digitale e di quella “ragnatela” che si estende ormai in tutto il mondo (*World Wide Web*), incidendo profondamente sulla mente e sui comportamenti umani. Fra i sostenitori, soprattutto di area nordamericana, si ritiene, senza alcun dubbio, che la frequentazione quotidiana di *Internet* e anche dei *social network* che in qualche modo ne sono collegati, produrrà una vera e propria mutazione antropologica, introducendo una nuova variante evolutiva della specie che supererà l'*Homo sapiens* (l'ultima forma di vita sostanzialmente immutata negli ultimi 200 mila anni), accentuando e accelerando le magnifiche sorti e progressive del cammino umano. Ne è convinto Thierry Geerts, direttore generale di *Google*, che parla esplicitamente di un *Homo digitalis* che ha messo in già soffitta l'*Homo Sapiens* e che, in quanto “nativo” del *Web*, potrà usare la digitalizzazione per liberare il tempo dal lavoro, per migliorare l'ambiente e la salute e, infine, ultimo non ultimo, per rendere tutti più intelligenti e più sapienti (Geertz, 2021).

Qualche dubbio in più sul fatto che il digitale quotidiano abbia modificato in meglio la “natura umana” si ha in ambito europeo. Manfred Spitzer, per esempio, psichiatra e Direttore del Centro per le neuroscienze dell'università di Ulm, sostiene invece che i “nativi digitali” sarebbero i nuovi dementi e che l'uso quotidiano di *Internet*, videogiochi, *smartphone*, *tablet*, porterebbe, soprattutto in età evolutiva, ad un generale declino delle capacità di pensiero e di apprendimento (Spitzer, 2019). Sulla stessa scia va il filosofo e linguista italiano Raffaele Simone, che sottolinea come la mente ai tempi del *web*, non venga potenziata e liberata ma catturata. Aumentano cioè le sue abilità (per esempio la velocità), ma si

perdono alcune operazioni di profondità come la memoria, l'attenzione, l'ascolto, la capacità di costruire immagini mentali originali, la sensibilità/sensorialità, la comunicazione elegante, espressiva di lunghi pensieri e, soprattutto, la complessità delle emozioni (Simone, 2012).

Le emozioni, che già in Hume erano il primo tassello della “natura umana”, vengono oltremodo semplificate, particolarmente nei *social* (*Facebook*, *Instagram*, *Tik Tok* ecc.). Se espresse in forma scritta diventano “*emoticon*”, chiamate in italiano “faccine”, le quali pretendono di dire ciò che si prova senza ammettere sfumature. Non puoi essere insieme triste e gioire, non puoi essere malinconico o in estasi perché le icone rappresentano i sentimenti in maniera gestuale e primordiale: strabuzzano gli occhi per la sorpresa, alzano le mani per lo spavento o storcono il naso per il dispiacere. Purtroppo, se piacciono tanto ai giovani, è perché ne sanno esprimere la sotterranea aggressività. La fenomenologia della natura umana che emerge nel digitale quotidiano è infatti sostanzialmente hobbesiana. Emblematico *Facebook*, il “libro delle facce” entro cui i “profili” si affrontano con uno spirito che sarebbe poco definire militare. Ciò che è in gioco è infatti, come dice bene Patriarca, il narcisismo, ovvero «l'accedere immediatamente all'altro, l'andare a caccia di un riverbero di somiglianza del sé nell'altro» (Patriarca, 2018, p. 100).

Il narcisismo è la molla di frequentazione dei *social* anche per Giuseppe Riva, un “narcisismo digitale” carico di fragilità che prevale a scapito dell'empatia e della comunicazione affettiva fra le persone. Ne sono dimostrazione le migliaia di foto che affollano un “profilo”, foto di tipo nuovo, *selfies* scattati da sé stessi a sé stessi, in pose spesso aggressive postate in tutti i momenti della giornata, anche i più insignificanti. Ciò al fine di ottenere un “riconoscimento” attraverso le conferme di tanti “*follower*” e di tanti “*likes*” (Riva, 2017): un riconoscimento che, come aveva già intuito Hegel, è una costante ed estenuante lotta per accaparrarsi non l'altro, ma il desiderio dell'altro, del nemico/rivale in agguato. Del resto se il riconoscimento non arriva, puoi sempre cancellarlo da-

gli “amici” di *Facebook*, recintare il territorio, come fa l’animale quando si vuole difendere dall’attacco nemico.

Ovviamente, in questa lotta mortale, dove entrambi si sfiniscono così incollati, non c’è più comunità. Il narcisismo del digitale quotidiano compromette inevitabilmente la relazione e il senso della socialità. Quando le relazioni si emancipano dagli spazi e dai contesti dialoganti, quando il “*face to face*” non è la piazza o il luogo di lavoro o il vicinato ma una comunità virtuale, famiglia, gruppi di quartiere, comitive di amici, tutto viene annullato e le “connessioni di rete” prendono il posto delle “connessioni di vita”.

6. Memoria per le vittime

Se è vera l’analisi di Freud, ovvero che la “natura umana” in fondo è semplice, costituita da quelle due pulsioni elementari che già i Greci avevano individuato nelle forze divine di *Eros* e *Thanatos*, il digitale quotidiano è proprio queste due forze che vuole addomesticare e magari cancellare. Il primo movimento è più evidente, meno il secondo. La «dissoluzione della sessualità umana» nell’era del digitale, è stata ampiamente documentata in uno studio di Cipolla e Canestrini (2018). Le passioni erotiche provate nell’era digitale sono “disincarnate”. Il corpo, la pelle, i sensi, la sensibilità, si sublimano misticamente nell’assenza di una vera interazione. Nella solitudine digitale del “*touch*”, quando i confini tra vita online e vita offline si disintegrano, le persone tendono a vivere in maniera virtuale anche la relazione. Ciò accade soprattutto nella relazione sessuale potenzialmente più difficile che è proprio la relazione d’amore. Mentre infatti l’amicizia può essere vissuta come una forma di prolungamento del sé, come un recinto rassicurante, l’amore è necessariamente confronto con l’altro, con il corpo dell’altro, attraverso la sessualità che riconduce sempre alla differenza.

Meno evidente è invece la perdita del rapporto con la morte o meglio la sua de-naturizzazione. La morte è dovunque, nel mondo reale e su *Facebook*. La morte – ciò che è indicibile o che co-

munque richiede lutto, pianto, silenzio – nella Rete non scompare, anzi viene moltiplicata e “ricordata”, ma allo stesso modo della festa di laurea o della torta che ti è venuta bene. *Facebook*, come scrive Davide Sisto, è diventato il più grande cimitero del mondo, un cimitero dove però il rito funebre e il processo del cordoglio, durano un attimo, un “*post*” più o meno condiviso (Sisto, 2019). Il dispositivo tecnologico colma immediatamente il vuoto dell’assenza. Così non solo il senso della vita del morto si consuma in un attimo, ma non ci sarà più costruzione di valore intorno a quella vita. La comunità virtuale cioè non riesce a far entrare la vita singola e la sua memoria individuale nelle memorie del gruppo, della comunità, di una più ampia collettività.

La perdita della memoria collettiva è infatti l’altra costante dell’epoca digitale. C’è oggi una memoria pubblica, visivamente pubblicizzata, ma non una memoria collettiva. E quindi non c’è pietà per le vittime. Il tema della “memoria collettiva” fu sollevato infatti proprio da una vittima, Maurice Halbwachs (1987), poco prima di essere deportato a Buchenwald nel 1944. La sua idea riguardava il carattere sociale anche della memoria individuale, che viene continuamente intessuta in quella della sua famiglia, del suo gruppo, della comunità o del mondo di riferimento. Perdere la memoria collettiva significa dunque perdere insieme l’identità e la comunità, diventare nulla. Cosa che può avvenire facilmente nel quotidiano digitale e nella memoria pubblica elettronica, dato che non c’è nessun gruppo, nessuna comunità, che decide cosa conservare o trasmettere, ma solo il singolo avviluppato ad un misterioso algoritmo. Il che può essere un segno di nuova libertà, perché se non c’è una memoria collettiva non c’è nemmeno chi la condiziona. Ma può essere invece un segno di nuova disumanità perché dove non si ricorda insieme, non si ripara insieme, dove trionfa l’oblio, non ci può essere resurrezione e nemmeno perdono (Ricoeur, 2003).

Ma soprattutto, dove non c’è memoria collettiva, non c’è bellezza civile. La bellezza civile nasce dalla memoria culturale. Anche qui lo indicano i Greci con un mito: le Muse, ovvero le divinità di tutte le arti, della poesia, della danza, della storia, del teatro,

sono tutte e nove figlie di *Mnemosyne*, la memoria intesa non come il ricordo individuale ma come memoria collettiva e memoria culturale. Invece, nel digitale quotidiano, le Muse rischieranno di non cantare più se, in qualche modo, l'educazione non saprà dare un governo all'imperialismo digitale. E questo sarà un danno non solo per la sopravvivenza della bellezza ma della felicità. Tutti i migliori frutti della "memoria culturale", dice Jan Assmann, hanno come filo rosso la speranza: speranza in un luogo migliore, in una vita migliore, in un mondo migliore, o anche solo in una tavola imbandita e in una foresta senza il lupo. Tutti i "classici" della cultura, tutti i miti, i riti, le fiabe, i romanzi, le statue, le musiche, tutto ciò che le Muse hanno protetto e partorito nascono dall'incrocio fra esperienze personali ed esperienze collettive legate da un filo di speranza. Anche il passato, il presente e il futuro, sono collegati da questa "corrente calda" che tuttavia, come sottolinea Ernst Bloch, sebbene sia utopica, è una "utopia concreta" che può orientare i popoli verso un lieto fine di giustizia e di salvezza. Ed è questa la più alta bellezza.

Bibliografia

- Bateson G. (1984). *Mente e natura. Un'unità necessaria*. Milano: Adelphi.
- Cipolla C., & Canestrini E. (2018) (a cura di). *La dissoluzione della sessualità umana nell'era digitale*. Milano: FrancoAngeli.
- Chomsky N., & Foucault M. (2003). *Della natura umana, Invariante biologico e potere politico*. Roma: DeriveApprodi.
- Esposito R. (2018). *Comunità, immunità, biopolitica*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Freud S. (1976). Caducità, in Id. *Opere*. vol. VIII. Torino: Boringhieri.
- Freud S. (1977). Al di là del principio del piacere, in Id. *Opere*. vol. IX. Torino: Boringhieri.
- Geertz T. (2021). *Homo Digitalis: Comment la digitalisation nous rend plus humains*. Paris: Racine.
- Halbwachs M. (1987). *La memoria collettiva*. Milano: Unicopli.
- Hobbes T. (1970a). *De Homine*. Bari: Laterza.
- Hobbes T. (1976b). *Il Leviatano*. Firenze: La Nuova Italia.
- Levi-Strauss C. (2009). *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.

- Mancuso V. (2018). *La via della bellezza*. Milano: Garzanti.
- Marchetti L. (2020). Educare alla bellezza. In G. D'Aprila, & R.C. Strongoli, *Lo stato in luogo dell'educazione. Ambienti, spazi, contesti* (a cura di). Lecce: Pensa Multimedia.
- Patriarca S. (2008). *Il digitale quotidiano. Come si modifica l'essere umano*. Roma: Castelvecchi.
- Ricoeur P. (2003). *La memoria, la storia, l'oblio*. Milano: Raffaello Cortina.
- Riva G. (2017). *I social network*. Bologna: Il Mulino.
- Rousseau J.J. (1972a). Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza. in Id., *Opere*, Firenze: Sansoni.
- Rousseau J.J. (1997b). *Emilio o dell'educazione*. Milano: Mondadori.
- Simone R. (2012). *Presi nella rete. La mente ai tempi del web*. Milano: Garzanti.
- Sisto D. (2019). *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto al tempo del digitale*. Torino: Boringhieri.
- Sofocle (1966). *Antigone*. Torino: Einaudi.
- Spitzer M. (2013). *Demenza digitale. Come la tecnologia ci rende stupidi*. Milano: Corbaccio.
- Vernant J.P. (1989). *L'individuo, la morte, l'amore*. Milano: Raffaello Cortina.