

Educare nel villaggio globale. Democrazia, umanesimo e narrativa nel digitale

Angela Arsena *

Riassunto

La società della rete, nella quale siamo immersi e lungo la quale, come nuova infrastruttura comunicativa ed esistenziale, ha luogo e si manifesta gran parte della fenomenologia della nostra relazionalità e della nostra interlocuzione con gli altri e con il mondo, è nota come villaggio globale da una celebre espressione, invero datata ma estremamente attuale, che sta ad indicare la perenne connessione tra il vicino e il lontano in quella che si può chiamare dimensione globale. L'articolo, dopo aver interpellato alcuni esponenti della tradizione letteraria e umanistica, nonché dopo aver interrogato le istanze critiche dell'antropologia filosofica e pedagogica, discute sulle caratteristiche relazionali che caratterizzano la convivenza nel villaggio globale chiedendosi se esso sia espressione di uno spirito democratico inteso come spirito detribalizzato e soprattutto chiedendosi se e come edificare pedagogicamente una polis globale.

Parole-chiave: web; tribù digitale; social connections; cyberbullismo; personalismo; teatro.

Educate within the global village. Digital democracy, humanism, and narrativity

Abstract

The networked society, in which we are immersed and that acts as the new communicative and existential infrastructure, where the phenomenology of our relations takes place and becomes manifest, is known as the global village, following an expression, not recent any more but still extremely current, that identifies the perpetual connection between the close and the far within what may be called the global dimension. This paper, after surveying the thought of some figures representative of the literary and humanistic tradition, and after having examined the critical instances of the philosophic and pedagogic anthropology, debates on the relational characteristics shaping the cohabitation within the global village, asking if that is an expression of a democratic spirit intended as a detribalized spirit, and, more importantly, asking if and how to build a global polis.

Keywords: web; digital tribe; social connections; cyberbullying; personalism; theatre.

* Università degli Studi di Foggia.

I. FENOMENOLOGIA DEL VILLAGGIO TRIBALE

Nell'era delle relazioni *on-line* la rete è diventata luogo educativo e comunicativo privilegiato eppure essa sembra riprodurre le dinamiche ancestrali dell'omologazione: si cercherà qui di dimostrare quanto sia necessario rileggere le interazioni tra gli esseri umani in questo *locus* relazionale, assimilabile al “corridoio comunicativo” di cui parlava William James (1907: 32), alla luce della filosofia dell'educazione e della pedagogia della persona che, inseriti in un orizzonte anche letterario, potrebbero essere utili, ancora oggi, soprattutto oggi, affinché l'uomo contemporaneo, in fuga da un rinnovato primitivismo digitale (*hate speech*, ad esempio), possa riscattarsi dalla sudditanza nei confronti di nuove fatali superstizioni e di nuovi idoli che, ancorché digitali, impongono che ci si genufletta ad essi acriticamente.

La riflessione filosofica e morale recente si è soffermata infatti a lungo sulla relazione tra la dimensione umana e la macchina (o l'algoritmo) curvando il pensiero sino ad ipotizzare la possibilità non remota e plausibile di un'algoretica (Benanti, 2018) e/o di un fondamento filosofico dell'etica informatica (Floridi, 2009: 25-41). Ma esiste ed è cogente una problematica che riguarda l'interazione tra gli esseri umani e la loro convivenza mediata e supportata mediaticamente dalla infrastruttura digitale come se quest'ultima fosse una strada, o un'autostrada, che fornisce, porge e permette l'interazione: in questo caso la riflessione non coinvolge necessariamente e solo la relazionalità artificiale, laddove ad esempio i programmi automatici di *spam* o il mero algoritmo intervengono e pretendono di esaurire la conoscenza dell'umano (Talia, 2021), ma si tratta di porgere una *quaestio* che interroga la possibilità ermeneutica, filosofica, pedagogica ed esistenziale dell'uomo *zippato*, compresso in rete, al pari di un qualsiasi programma o sistema informazionale, e che interroga le condizioni di vivibilità tra gli esseri umani nella rete (laddove non è un programma a innescare le dinamiche del *cyberbullismo*, ad esempio, ma è la precipua volontà e intenzionalità umana a condurre verso forme di rifiuto e di violenza nei confronti del prossimo, del vicino, del diverso o dell'estraneo). Il problema della tecnica, infatti, non si risolve con la tecnica (Heidegger, 1978: 5): per questo c'è spazio e c'è modo per porci con sguardo pedagogico al crocevia delle dinamiche relazionali tecno-digitali e nei gangli della metamorfosi della comunità in *community*, per analizzare e discutere non tanto la loro struttura tecnica o tecnicistica quanto le condizioni esistenziali e “dell' *esserci* dell'uomo” (*Ibidem*) in esse.

Se la posizione dell'essere umano all'interno della comunità nella quale è inserito è, secondo James (*Ibid.*: 36), la stessa posizione di una “stella in una costellazione”; e se la grandezza dell'uomo sta nel suo essere “desituato” perché, come scriveva Max Scheler (2000: 67) “distinto dall'animale che dice sempre sì alla realtà effettiva, anche quando l'aborrisce e fugge, l'uomo mai è pago della realtà circostante e dei limiti del suo essere ora-qui-così” e dunque se l'essere umano è capace di svincolare con la sua intelligenza dalla pressione della vita di gruppo, soprattutto quando essa

schiaccia la dimensione identitaria del soggetto; e se infine esiste un'urgenza pedagogica, sociale e politica che annovera tra le sue responsabilità precipue la costruzione della *polis* contemporanea anche in nome di esigenze riconducibili ad una nuova cittadinanza digitale, alla democrazia e a un nuovo umanesimo, allora c'è ancora molto spazio nella riflessione teoretica pedagogica, in ragione delle sue ragioni pratiche qui intese alla maniera kantiana e dunque etiche, per un approccio consapevole ed educativo all'ipotesi di una infinita ermeneutica della persona nelle dinamiche della rete, che coinvolga i nativi digitali¹, e mostri ad essi adeguatamente le conseguenze dell'attuale, globale e virtuale convivenza nel web o nel villaggio globale, anche a partire dalla struttura storica e antropologica che informa e preforma la relazionalità digitale e contemporanea.

È noto come una delle espressioni più note, convincenti e longeve che descrivono la società e la socialità contemporanea sia stata coniata negli Anni Sessanta da Marshall McLuhan (1964: 24) in *Understanding Media*, laddove il sociologo canadese, con una lungimiranza quasi profetica, definiva la *società elettrica*, che allora era ai suoi primi, robusti e sonori vagiti, proprio come un *villaggio globale*: "l'elettricità ha ridotto il globo a poco più di un villaggio". Non è stato difficile mutuare questa efficace intuizione all'attuale società della rete che di lì a qualche decennio si sarebbe presentata come la naturale evoluzione dell'era elettrica.

Il "villaggio globale" che McLuhan indicava, percorreva e attraversava, presagendone le sorti future e progressive, era luogo di novità semantiche, cognitive nonché comunicative: dalla nota coincidenza tra *medium* e messaggio all'altrettanto nota, e indubitabile considerazione dell'artefatto tecnico-elettronico come prolungamento, appendice del corpo umano, inteso come supporto che avrebbe, da allora in poi, accompagnato, sostenuto, e anche confortato, ogni gesto, ogni azione dell'uomo (Ibid.: 25-32) cambiandone i gesti e le posture.

La letteratura scientifica riconducibile anche e soprattutto agli ambiti della sociologia, delle teorie della comunicazione, della filosofia dell'educazione e della pedagogia, si è giustamente soffermata sull'espressione villaggio globale, analizzato di volta in volta nelle sue forme a-individuali e collettive o nelle sue dinamiche stranianti e portatrici di contraddizioni, nuovo isolamento e nuova solitudine (Bauman, 2000a), nelle sue modalità e nelle sue capacità di instaurare, contenere e trasmettere azioni comunicative ed educative (Gamaleri, 2004), nelle sue infinite variazioni ed applicazioni, entusiasmandosi soprattutto per l'attributo "globale", inteso come l'inequivocabile palesarsi di una società della globalizzazione che, criticata o apprezzata, si è imposta comunque come un dato di fatto, e dimenticando talvolta il sostantivo "villaggio".

In McLuhan (1964: 34, 93, 343) non leggiamo città globale, ma appunto "villaggio globale" (*global village*). Cosa significa villaggio? Nell'e-

1 L'espressione "nativi digitali" è usata per la prima volta da Prensky (2001).

voluzione sociale, etica, politica, antropologica, persino urbanistica ma, in particolare, educativa e relazionale dell'uomo, cosa è stato il villaggio?

Potremmo dire che il villaggio ha rappresentato nella storia la prima forma stabile di insediamento umano, immediatamente successiva al nomadismo preistorico (Gamble, 2007). Le prime forme di comunità umane si realizzano e si riconducono alla forma del villaggio, ove convivevano poche decine di famiglie allargate, all'inizio matriarcali e successivamente patriarcali (Bachofen, 1981), che prendevano il nome di tribù o clan e ove si sperimentavano le prime forme di convivenza sociale.

Le caratteristiche fondamentali del villaggio sono state ricostruite in modo attendibile dalla moderna antropologia culturale e sociale (Childe, 1952: 169) che ha proceduto sia attraverso il metodo dell'analisi comparativa, cogliendo analogie con le superstiti forme di villaggio in remote realtà australi o africane, sia attraverso l'analisi di reperti riconducibili a queste prime forme di insediamento dell'umano (Malinowski, 1944): in ogni caso, i tratti caratteristici del villaggio sono risultati essere molteplici sebbene riassumibili in quadro d'insieme abbastanza certo dove osserviamo come il villaggio sia stato sostanzialmente una realtà sociale primitiva, chiusa, profondamente autoritaria, caratterizzata dalla presenza di figure stereotipate di riferimento come il capo-tribù e lo sciamano, popolata da totem intoccabili (Lévi-Strauss, 1964).

Insomma, sebbene “sia azzardato parlare di un modo tribale di vita standardizzato” (Popper, 1945: 87) tuttavia, almeno secondo Karl Popper, sembra sia possibile ricostruire e circoscrivere alcune caratteristiche riscontrabili nella maggior parte, se non addirittura in tutte, le società che chiamiamo tribali (Ibid.: 89-99). Questi tratti comuni riconducibili al villaggio e alle società chiuse vedono l'individuo esposto ad una condizione esistenziale completamente incuneata in una continua dinamica corale, animata dal *consensus* sociale che scandiva e determinava la vita del soggetto all'interno del gruppo: tutto nel villaggio si svolge sotto gli occhi di tutti, in un'incessante e ininterrotta esposizione e spettacolarizzazione dell'esistenza. Il gruppo infatti assisteva e interveniva prepotentemente in ogni aspetto e in ogni momento del percorso soggettivo e nulla era lasciato nella dimensione del privato: la nascita, la prossimità della morte o della malattia costituivano eventi corali. In questa dinamica collettiva indifferenziata che fagocitava l'individuo e la sua singolarità in nome di una convivenza rigorosamente collettiva e pubblica, non poteva realizzarsi alcuna condizione riconducibile all'intimità e a un'esistenza autentica. Inoltre, il tribalismo e il primitivismo del villaggio, ancora privo di forme di diritto ampie, generali e astratte (in un certo senso laiche), si manifestava in atteggiamenti riconducibili ad alcuni archetipi fondamentali dell'umano, primo tra tutti la ricerca e la persecuzione del capro espiatorio (Girard, 1986): questi era nient'altro che un membro della comunità ritenuto responsabile o causa efficiente dei mali e delle calamità che potevano abbattersi sul villaggio. Per questo, una volta additato dalla comunità come contenitore e incubatore dei malefici, delle paure ancestrali, dei dolori e delle malattie

della collettività, veniva da quest'ultima inseguito, allontanato, spesso soppresso ed eliminato.

Scrive Lévi-Strauss (1964: 189):

da quel momento in poi, la comunità si ritrae: tutti si allontanano dal maledetto, si comportano nei suoi confronti come se fosse, non solo già morto, ma fonte di pericolo per quelli che lo circondano; in ogni occasione e con tutti i suoi comportamenti, il corpo sociale suggerisce la morte alla sventurata vittima, che non pretende più di fuggire a quel che considera il suo ineluttabile destino [...] Dapprima brutalmente reciso da tutti i suoi legami familiari e sociali, ed escluso da tutte le funzioni e attività attraverso cui l'individuo acquista coscienza di se stesso [...] lo stregato cede all'azione combinata del terrore intenso che prova.

In altri termini, l'integrità fisica del soggetto non aveva modo di resistere, anzi essa soccombeva dinanzi alla dissoluzione della propria persona e dinanzi all'isolamento: la privazione del riconoscimento sociale diventava fredda anticamera della privazione della vita e “un individuo oggetto di un maleficio è intimamente persuaso, dalle più solenni tradizioni del suo gruppo, di essere condannato” (*Ibidem*) proprio perché i membri della tribù e l'intera rete familiare e relazionale condividevano tale certezza:

i persecutori finiscono sempre per convincersi che un piccolo numero di individui, persino uno solo, possa rendersi estremamente nocivo all'intera società, malgrado la sua debolezza relativa. È l'accusa stereotipata che legittima e facilita questa credenza giocando, con ogni evidenza, un ruolo mediatore (Girard, 1986: 11).

La violenza collettiva che si riversava e veniva incanalata nel sacrificio rituale della vittima prescelta (sia essa animale o, spesso, umana ma caratterizzata dallo stigma della diversità) rappresentava, nelle claustrofobiche dinamiche di gruppo, una forma simbolica ma fondamentale per la stabilità emotiva e sociale del villaggio, per il controllo e il mantenimento dei ruoli. Nello scollamento tra la piccolezza relativa della vittima prescelta (rinchiusa in un isolamento che diventava paradossalmente e al contempo causa e sintomo della stessa colpa) e l'enormità del corpo sociale che, turbato da eventi che non riusciva a controllare o a spiegare (un'epidemia, una carestia, un'eclissi), si rasserenava e si placava solo nel momento in cui poteva esercitare una qualche forma di violenza contro la vittima prescelta e selezionata proprio per la sua debolezza e per l'incapacità di restituire il colpo, si sviluppava la dinamica della persecuzione tribale che dava vita ad un “linciaggio perfetto” (*Ibidem*).

In una società tribale e chiusa come quella del villaggio non era possibile dunque l'instaurarsi di dinamiche sociali riconducibili a una qualsivoglia forma democratica o egualitaria di convivenza perché le rivalità e le spinte autoritarie della tribù impedivano una, seppur primitiva, forma di convivenza tra pari.

Ebbene, perché si instaurino queste prime, rudimentali forme di civiltà avulse dal tribalismo e dal primitivismo della società chiusa del villaggio occorre che, nell'evoluzione storico-geografica dell'uomo, si eliminino i confini angusti del villaggio, avventurandosi fuori da esso, e si instaurino forme diverse di rapporti socio-economici: questo è quanto afferma Karl Popper (1945) secondo il quale il commercio e la nascita di prime attività di libero mercato hanno rappresentato per gli uomini il primo passo verso una nuova forma non tanto e non solo di nomadismo fisico (che rimane ancora espressione del primitivo) bensì un'inedita forma di nomadismo concettuale.

Si tratta di un passaggio fondamentale nella storia dell'uomo in termini di rivoluzione culturale.

Il movimento, la relazione e il confronto anche di natura economica hanno costruito dunque le condizioni di un fertile scambio etico, sociale e culturale che ebbe come esito la rottura dell'isolamento in cui vivevano le comunità, dando vita alle prime forme di realtà umana stanziale ma aperta.

Per Karl Popper (1945: 250) esiste infatti una profonda relazione tra lo sviluppo delle comunicazioni marittime e del commercio e la dissoluzione della società chiusa:

Il commercio, l'iniziativa commerciale, risulta essere una delle poche forme in cui può affermarsi l'iniziativa e l'indipendenza individuale, anche in una società nella quale prevale il tribalismo.

Saranno proprio queste aperture a costituire il nucleo fondante delle prime città nella forma di *polis* greca. La caratteristica socio culturale della *polis* è riconducibile a quella che l'epistemologo austriaco chiamerà la *detrinizzazione*, ovvero la fuoriuscita da dinamiche socio-culturali tribali e l'ingresso in dinamiche socio-culturali quantomeno disponibili all'apertura e al confronto con altre realtà.

In esse prende luogo e forma la democrazia, che negli angusti spazi culturali e sociali del villaggio non poteva in nessun modo svilupparsi:

Quando diciamo che la nostra civiltà occidentale deriva dai Greci, dobbiamo renderci conto esattamente di che cosa ciò significa. Significa che i Greci cominciarono per noi quella grande rivoluzione che, a quanto pare, è ancora ai suoi inizi: il passaggio dalla società chiusa alla società aperta (Ibid.: 147).

2. VILLAGGIO E POLIS: DIFFERENZE E SVILUPPI TEORETICI ED EDUCATIVI

Nella *polis* greca troveranno sepoltura molte pratiche rituali del tribalismo ancestrale, come l'uccisione fisica e violenta, per mano della collettività, del capro espiatorio, perché essa verrà relegata nella catarsi

del teatro greco e nel simbolismo dei suoi miti ed eroi: “l’eroe tragico è un capro espiatorio” (Kott, 1987: 223). Questo sembra vero culturalmente ed etimologicamente: gli antichi, ferini, appellativi di Dioniso, dio della tragedia: lo definiscono infatti come *Ériphos*, ovvero capretto, che del resto veniva sacrificato in suo onore (Kerényi, 1966: 227). Inoltre, indagando sul nome stesso di tragedia (*trag-oidía*, canto del capro), è stato portato alla luce il cordone ombelicale che collega l’attore tragico (*tragoidos*) sia a colui che canta per ottenere in premio un capro e sia a colui che canta durante il sacrificio rituale del capro (Vernant & Vidal-Naquet, 1972: 7).

L’attore tragico, allora, è egli stesso il capro espiatorio, “caratterizzato dall’isolamento” (Lacan, 2008: 342) ma con uno slittamento fondamentale: il sacrificio avviene e si compie sempre, sebbene da quel momento in poi nel contesto rigoroso e circoscritto della metafora narrativa e della *fictio*. Nella *polis*, distinta dal villaggio, matura dunque questa esperienza simbolica importante per lo sviluppo della convivenza non tribale che collocava nel teatro, proprio al centro dell’orchestra, e proprio là dove si muoveva il coro, il nuovo altare sul quale l’antico sacrificio del capro espiatorio veniva sì celebrato, ma nelle forme e nei modi figurati della rappresentazione tragica. Attraverso la liturgia sacra della rappresentazione teatrale la città viveva il suo rituale e periodico momento di purificazione e il sacrificio, consumato soltanto sulla scena, esauriva, assorbiva e incanalava tutta l’euforia e l’isteria collettiva, mostrando così anche la sua funzione catartica e salvifica.

La democrazia si nutrirà di teatro e il teatro riprodurrà e rappresenterà il luogo elettivo delle prime dinamiche, dei primi riti e delle prime ritualità democratiche dove troveranno posto gli spettatori sugli spalti e dove sulla scena troverà posto il coro che Hans Jonas (1979) porrà come epigrafe e testimonianza di un principio di responsabilità nelle pieghe della costruzione della città degli uomini: il principio di responsabilità sta nella prima costruzione etico/politica di opinione pubblica chiamata a vagliare le argomentazioni di Creonte e di Antigone, di Elettra e di Clitemnestra, di Alcesti e financo le ragioni di Medea, trovando così paradigmi di uno stare al mondo dell’uomo². Attraverso gli scontri dialettici ed esistenziali che si consumano sul palcoscenico il pubblico greco perverrà a un’istanza fondamentale del pensiero, ovvero perverrà alla consapevolezza che molti interrogativi circa l’umano vivere rimangono privi di risposte univoche e rimangono saturi invece di zone d’ombra, spazi angusti e ambigui nei quali la ragione deve insinuarsi e muoversi senza dover pretendere di poter porre la verità su un unico piatto della bilancia: consapevole che ci si potrebbe congedare dalla scena e dalla vita senza aver trovato risposte adeguate o soddisfacenti alla domanda *quid est veritas?*

La tragedia, infatti, mettendo in scena l’errore tragico (Nussbaum, 1986), metteva in scena nient’altro che la miopia o la presbiopia dell’intel-

2 Per un approfondimento della funzione educativa del teatro: D’Ambrosio (2019).

ligenza umana quando si pone alla ricerca delle leggi migliori per governare o quando intraprende il cammino alla scoperta delle origini della propria identità o del meglio per sé: potremmo dunque dire che apparteneva alla tragedia il compito di educare alla finitudine, alla provvisorietà delle risposte e all'ineluttabilità di dover ritornare sempre, anche quando cala il sipario, sulle domande ineludibili, lasciando spazio e tempo alla possibilità di ulteriori soluzioni per un mondo perfettibile.

Il teatro della *polis* non è stato dunque solo il luogo dell'immaginario poetico o della rilettura del mito, ma ambiente eletto, sacro e laico, educativo e filosofico, dove la dimensione pubblica e privata si incontravano su un medesimo livello sociale e in una medesima realtà umana, realizzando quelle condizioni di uguaglianza impraticabili nel villaggio.

Il teatro diventava luogo di edificazione di una prima coscienza umana e civile mediata proprio da quell'appello a giudicare che gli stessi tragediografi (oltremodo attenti, quando mutavano i propri registri linguistici, sia alla composizione sociale degli spettatori sia alle loro reazioni) rivolgevano implicitamente ed esplicitamente al numeroso pubblico che, per intere giornate, assisteva alla rappresentazione, entrando così gradualmente in possesso di una prima, fondamentale coscienza politica, ovvero la consapevolezza che il primo gesto della cittadinanza consiste innanzi tutto nella capacità e nella possibilità di formulare giudizi intorno alla norma, alle leggi e intorno alle scelte del sovrano:

Sono gli stessi uomini che agiscono, giudicano e decidono: anche il più grande dei tiranni, che non comunica a nessuno le sue ragioni, e non chiede consiglio a chicchessia, ha delle ragioni per le sue azioni, ed è un uomo (e non un dio o un semidio). In tal modo il destino di una qualsivoglia comunità organizzata viene riconosciuto e svelato come un destino comune edificato da uomini: è nata la politica. E il suo luogo di nascita è il teatro (Krippendorff, 2003: 33).

Il testo teatrale si rivela testo filosofico, politico ed educativo, oltre che poetico, sia quando si spalanca all'azione giudicante degli abitanti della *polis* sia quando mostra le estreme, tragiche conseguenze della rigidità di posizioni monolitiche e unilaterali.

In questo nuovo scenario etico e teoretico affonderà le sue radici la forma di governo democratico ateniese, che trarrà *humus* proprio nello scetticismo religioso e politico e che troverà un'inedita rappresentazione in una particolarissima forma di spettacolo, che si accompagna al teatro tragico (Gigon, 1947):

il dialogo socratico, il *sokratikòs logos*, o teatro del *logos*, mostra infatti le diverse posizioni filosofiche che diventano sì maschere, *prosopa*, ma indossate dai cittadini-attori i quali, interpellati in maniera diretta, si muovono nel palcoscenico pubblico dell'*agorà* (Woolf, 2017: 7-14).

3. IL VILLAGGIO GLOBALE È UN VILLAGGIO TRIBALE?

Ebbene, se il villaggio è il luogo del primitivo e del tribale, e se la *polis*, con il ripudio delle antiche forme di stereotipi rituali, è primo contenitore della nascita e dello sviluppo di un pensiero razionale, scettico, moderno, democratico e inclusivo, occorre allora chiedersi quanto il villaggio globale, nel quale siamo immersi nella nostra convivenza digitale, rappresenti il ritorno ad un nuovo tribalismo, oppure costituisca una negazione delle dinamiche della convivenza civile e democratica.

Siamo sicuri che il web, che qui per semplificare stiamo riconducendo come caso di scuola soltanto alle forme di interlocuzione sociale e relazionale, pur consentendo connessioni planetarie sia una forma di società aperta e non piuttosto un'ennesima riproduzione di società chiusa che, sebbene globale e dai confini mondiali, si ponga come un villaggio (tribale) elevato all'ennesima potenza? Il villaggio globale potrebbe essere in ultima analisi una realtà dai confini ampi, sconfinati, ma irrimediabilmente caratterizzato da una claustrofobia culturale e primitiva, dove ritornano, si moltiplicano e rimbalzano stereotipi, totem, cannibalismo sociale?

Se si assume momentaneamente questa ipotesi come ipotesi plausibile, andando oltre le intenzioni di McLuhan ma prendendo alla lettera il sostantivo villaggio e ponendo l'accento critico sul significato antropologico, culturale, sociale e pedagogico del termine poc'anzi discusso, forse si può trovare una chiave di interpretazione per questa nuova, inaspettata riproposizione di un tribalismo nelle dinamiche della relazione e dell'interlocuzione digitale che si evince dal ricorso, pressoché quotidiano, ad un glossario e a una terminologia dalle antiche origini tribali come, ad esempio, *linciaggio* che, ancorché mediatico e virtuale, richiama l'esperienza del sacrificio rituale del capro espiatorio, intorno al quale si manifestano e si consumano forme di intolleranza e di violenza collettiva e cieca.

Nella comunicazione che si sgomitola all'interno di quelle realtà della rete che chiamiamo *social connections* (Facebook, Twitter, Instagram... che per una strana forma di sineddoche, la parte per il tutto, consideriamo ormai, erroneamente e pigramente, la totalità della rete), si verificano quasi quotidianamente episodi ed esperienze di un rinnovato primitivismo, dove le parole sono clave e pietre scagliate con violenza ancestrale.

Tentando di riassumere brevemente le caratteristiche semantiche e antropologiche di un web ricondotto alle sole connessioni di tipo sociale, infatti, viene fuori un contenitore di linguaggio disarticolato e tribale che fa ricorso a nuove forme di geroglifici emotivi tipici di una civiltà prealfabetica, vicina forse a quella che Italo Calvino avrebbe chiamato una nuova *antilingua*³.

3 Lo scrittore parla di *antilingua* in un articolo sul quotidiano *Il Giorno* il 3 Febbraio 1965.

E viene fuori plasticamente e linguisticamente un ambiente che, talvolta povero di significati significanti, stimola il ritorno ad un pensiero non pienamente elaborato bensì vuoto e ripetitivo nella sua frettolosità e nei suoi altrettanto frettolosi rimandi ridondanti. Un pensiero che impone persino una *brevitas* la quale tuttavia, lungi dall'essere accurato ed efficace espediente retorico e dialettico (propedeutico alla democrazia⁴) alla maniera di Lisia, oratore siracusano chiamato ad Atene da Pericle e famoso per la capacità di schivare l'ornamento inutile nei discorsi, o lungi dall'essere capacità di sintesi poetica alla maniera di Callimaco, "poeta dai brevi versi, come un ragazzo" (Perrotta, 1993: 340), si rivela piuttosto o una fuga dall'argomentazione critica e lenta oppure una sorta di *imperatoria brevitatis*, valida piuttosto negli ambienti militari come espressione di comando: le opinioni degli interlocutori di Socrate e le opinioni di Socrate stesso, che scandivano i tempi e i modi di quel dialogo filosofico oltremodo fecondo per la democrazia, esigevano di fatto più di 140 caratteri di un cinguettio su *twitter*, ad esempio, per poter essere opportunamente giustificate ed argomentate e rifuggivano dalle formule imperiose e imperative.

Non è azzardato vedere nel riduzionismo a cui è sottoposto e sottomesso il linguaggio nelle connessioni *social* un ritorno a una realtà linguistica semplicistica, povera, disarticolata.

Il linguista Tullio De Mauro (2014) riteneva non azzardata una relazione tra la povertà linguistica e l'insignificanza sociale e, riprendendo la lezione di don Lorenzo Milani per il quale anche e soprattutto la lingua "ci fa uguali e liberi" (Bencivinni, 2004: 60), ha insistito per anni sull'adeguata risposta da dare ai bisogni linguistici intesi come eminentemente educativi delle nuove generazioni, attraverso un modello di "educazione linguistica democratica" (De Mauro, 2018), perché non prevalgano i modi e gli atteggiamenti di una società impersonale ed afasica che, incapace di esprimere sentimenti ed emozioni più articolate di un omologante assenso ricondotto ad un *like*, si ritrovi imbottigliata in un imbuto emotivo, in una nuova povertà antropologica che non ha parole per essere espressa, per essere pensata ed elaborata.

Il legame tra povertà di mezzi espressivi e marginalità sociale e culturale può diventare una prospettiva dalla quale osservare quella nuova forma di violenza che si moltiplica nel *cyber-spazio* e che chiamiamo *cyber-bullismo* e che può essere inteso e spiegato partendo proprio da un *deficit* di umanesimo inteso come arresto linguistico, semantico e antropologico.

Chi è incapace di riscattarsi dall'impulso, infatti, non elabora l'evento dell'emozione (Fabbri, 2018) che, come ogni evento psichico, ha bisogno di essere appreso, elaborato, financo narrato (Goleman, 1995) perché la *physis* fornisce impulsi riconducibili, come loro espressione primaria, soltanto al gesto e non alla parola⁵: nella *polis* greca il racconto del mito,

4 Per una disamina: Bearzot (2007); Corradini *et al.* (1988); Dewey (1916); Urbinati (2009).

5 Per un approfondimento sull'educazione alle emozioni: Cambi (a cura di) (1998).

in tutte le sue forme e in tutti i suoi modi, anche e soprattutto nelle sue rappresentazioni teatrali e tragiche, assicurava non solo e non tanto la funzione di collante religioso ma soprattutto esercitava lo scopo universale di educare alle emozioni e ai sentimenti, educando così alla convivenza, come vedremo più avanti.

In altri termini, nell'esercizio delle emozioni e delle passioni, che l'uomo possiede e gestisce come eredità culturale e non in quanto specie ed individuo ovvero come dote naturale, ci si esercita infatti alla democrazia.

4. LA VIOLENZA NEL VILLAGGIO DIGITALE: IL CYBERBULLISMO

La tribalizzazione del villaggio globale ha dato vita a rinnovate forme, concrete e reali, di violenza che, ancorché virtuali, condizionano e danneggiano o compromettono ogni costruzione autonoma dell'identità e della personalità dell'individuo e il *cyberbullismo* appartiene a questa dimensione.

Le sue potenzialità nocive sono spesso analizzate riconducendo il fenomeno ad una variante del bullismo tradizionale.

Eppure, il ritorno alla dimensione primitiva del villaggio globale, che sembra appartenere in maniera precipua alla nostra epoca, si traduce piuttosto in una forma di tribalizzazione più complessa di quella antica, se non altro perché ha avuto modo di interiorizzare le dinamiche violente del passato. Esse si ripropongono dunque con forza subdola, tanto da aver colto, in più occasioni, la comunità degli adulti e degli educatori, se non impreparata, quanto meno di sorpresa, e pertanto impongono una riflessione che vada al di là di un'immediata continuità o sovrapposizione tra questa nuova manifestazione di bullismo e il cosiddetto bullismo tradizionale⁶.

Infatti quest'ultimo ha la caratteristica di manifestarsi in un qui ed ora ben definito e circoscritto: l'aula scolastica, il gruppo amicale, il gruppo sportivo, e i gesti educativi e pedagogici, in parte o in tutto risolutivi, che si contrappongono ad esso, tengono ben in conto la precisa geolocalizzazione degli episodi riconducibili al bullismo. L'appartenenza del fenomeno a circoscritte coordinate spazio-temporali, il suo essere ben localizzabile nel grafico delle dinamiche di gruppo e di quel preciso gruppo, il suo essere ben identificabile e riconoscibile in atteggiamenti che hanno una curva visibile in situazioni di fatto, reali e anche realmente inserite in uno spazio fisico individuabile, il suo essere insomma ancorato a dei confini, comporta infatti la possibilità di intervenire chirurgicamente sul fenomeno e di limitarlo o di estinguerlo nei modi e nelle forme adeguate di una comunità educante (Buccoliero & Maggi, 2017).

Non solo: la ben precisa localizzazione del fenomeno permette al soggetto vittima di bullismo di trovare un'uscita, una fuga dalla violenza, delocalizzandosi, desituandosi dal luogo ove essa si annida. L'adolescente vittima di bullismo in classe, ad esempio, può momentaneamente estraniarsi dalla

6 Per una disamina del bullismo si cita qui *ex multis*: Gallina (a cura di) (2009).

violenza quando rientra a casa o frequenta altri contesti sociali. Senz'altro questa possibilità non ridimensiona la portata angosciante e drammatica dell'esperienza emotiva vissuta e tuttavia, nel momentaneo allontanamento dal luogo fisico dove la sua dignità viene quotidianamente compromessa e calpestata, potrebbe insinuarsi la pur remota possibilità di trovare la formula e il modo di ricostruire la propria autostima. In un 'altrove' rappresentato dalla famiglia o da un altro gruppo amicale, gli adolescenti o i più piccoli vittime di bullismo possono relazionarsi con altri interlocutori o possono vivere una seppur momentanea tregua. Oppure, e infine, possono trovare un osservatorio dal quale guardare a distanza la violenza subita recuperando, attraverso nuove risorse psichiche e relazionali, la forza per raccontarla, per denunciarla e per affrontarla, in modo da non soccombere completamente al dramma nel quale il bullismo scaraventa l'individuo. In un contesto diverso dal luogo fisico dove si subisce l'umiliazione, in altri termini, si può tentare di costruire, seppur faticosamente, le fondamenta di una ancorché fragile consapevolezza di sé che, si spera, nessuna violenza dovrebbe avere il potere di mettere in discussione. Non è molto, ma in alcuni casi potrebbe rivelarsi salvifico, come potrebbe rivelarsi salvifica una camera di decompressione.

Ebbene, il *cyberbullismo* oltrepassa questa ben precisa localizzazione, perché si muove in uno spazio diverso che rende il fenomeno ancor più drammatico del bullismo tradizionale in quanto esso si muove nel *cyber-spazio*, e dunque in un contesto liquido, smisuratamente ampio e non definibile, dove non è possibile prevedere e anticipare i suoi rimbalzi.

Ma non basta: la sua carica violenta e devastante non risiede soltanto nella sua estensione virtuale e dunque potenzialmente globale ma coinvolge, paradossalmente, una dimensione ancor più concreta e radicata nella fisicità e nella corporeità rispetto al bullismo tradizionale.

Una dimensione che occorre analizzare attentamente con sguardo pedagogico, partendo da quanto intuito da McLuhan (1964: 60) per il quale l'artefatto tecnico o elettrico altro non è che "un prolungamento del corpo dell'uomo". Questa constatazione, quasi visionaria negli anni Sessanta ed oggi più che mai puntuale, può fornire una chiave di lettura: il *cyberbullismo* (o la sua omologa versione del *cyber-mobbing*) non manifesta il suo volto nell'etere, bensì in un supporto tecnico (il cellulare, il tablet, ecc.) che si configura ormai come prolungamento, come estensione e come appendice vitale, ovvero come parte integrante del corpo di ciascuno.

E dal corpo non si può fuggire, non ci si può momentaneamente allontanare, cercando un rifugio o una distanza che possa mettere al riparo.

Se l'artefatto tecnico infatti è diventato espansione del nostro corpo ed esso ci segue ovunque, ancor più il soggetto vittima di *cyberbullismo* porta inevitabilmente con sé, in ogni momento, in ogni luogo ed in ogni movimento della sua giornata e in ogni movimento del suo pensiero, non solo il proprio corpo ma porta sui prolungamenti di quel corpo le parole e le immagini dell'ingiuria, dell'umiliazione e di una violenza che viaggia sui quei prolungamenti, e si trasmette e si muove sui quei prolungamenti. Pertanto essa è molto più insinuante e persecutoria, proprio perché annidatasi su una parte di sé ormai non

più amputabile. “Per far posto all’artefatto elettrico”, scrive infatti McLuhan (Ibid.: 59), “molti si sono già autoamputati” ovvero hanno già modificato irreversibilmente il proprio rapporto con il corpo e con il mondo. Questo significa che, così come non ci si può separare da un supporto (tecnico, tecnologico e digitale) ormai vitale, nello stesso modo non ci si può separare dalle angherie che, benché provenienti dall’esterno, proprio su questa appendice fisica e personale trovano luogo e mostrano il proprio volto.

L’approccio educativo al problema richiede una riflessione teoretica e ontologica molto seria: così come non è possibile procedere ad uno strappo, ad una lacerazione del corpo, perché dal corpo procede l’edificazione di quell’impalcatura che sorreggerà la successiva architettura psichica dei più piccoli e degli adolescenti, i quali procedono faticosamente e lentamente verso quell’equilibrio tra interiorità ed esteriorità, allo stesso modo le soluzioni educative draconiane che imporrebbero una limitazione o una sottrazione degli stessi artefatti elettronici (e dunque di una parte necessaria e imprescindibile del corpo e della relazionalità) potrebbero rivelarsi, oltre che inutili, anche maldestre. Se il nostro corpo è la condizione essenziale per ogni relazione con il mondo e se, come vuole la fenomenologia, siamo corpi immersi nel rapporto con altri corpi (Husserl, 1996: 55), fenomeno tra fenomeni, non si può allora negare la presenza (e i benefici) ai quali il nostro corpo perviene oggi proprio grazie a quei prolungamenti digitali che lo arricchiscono, lo aumentano in termini di potenzialità, permettendogli di esperire più velocemente quel mondo di relazioni nel quale è immerso.

Ora, il *cyberbullismo* si annida nei prolungamenti del corpo e dell’esteriorità, ed essa contribuisce in maniera determinante alla formazione dell’interiorità, e dunque il *cyberbullismo* compromette irrimediabilmente, a colpi di successive e ripetute umiliazioni, l’immagine che il sé, riflettendosi nel corpo, ottiene di rimando. Per questo il *cyberbullismo* assume le caratteristiche di fenomeno nuovo e subdolo dagli esiti spesso drammatici e soprattutto repentini: esso innesca purtroppo un precipitare degli eventi difficilmente arginabile e difficilmente prevedibile perché chi ne è vittima vive la condizione dell’uomo braccato, inseguito e impossibilitato ad un riparo o ad un’uscita.

Ovvero vive sulla propria pelle la condizione di capro espiatorio e vittima sacrificale nel nuovo villaggio tribale e digitale, perseguitato e percosso dalla sua stessa immagine moltiplicatasi su migliaia di artefatti tecnici che lo perseguitano a partire dal proprio corpo, dai suoi prolungamenti digitali che lì continuano a perpetrarsi infinitamente e indefinitamente.

5. PER UN NUOVO PERSONALISMO (DIGITALE). PROPOSTE PEDAGOGICHE E SUGGERZIONI NARRATIVE

Dunque il web, inteso come ambiente relazionale e collettivo, non è solo spazio aperto della socialità, ma talvolta è un luogo dove si celebra il rito della nuova violenza collettiva e tribale.

Non solo: esso può essere luogo della privazione di ogni privato, di ogni intimità e di ogni pudore, riproponendo le stesse dinamiche di un totalitarismo che governa non solo la sfera sociale e pubblica ma si infila anche e soprattutto in quella personale: come scrive il padre del browser Tim Berners-Lee (2010: 80-85), “nell’era del *social network* la rete (che doveva essere l’equivalente dei mercanti che si connettono tra i vari villaggi) diventa sempre più villaggio singolo e totalizzante e frapponne estreme barriere all’uscita per chi è dentro di esso”.

Dinanzi a queste forme e a queste modalità di convivenza delle comunità virtuali, simili ai modelli di ogni distopia e di ogni utopia, allora forse l’ipotesi che il villaggio globale, proprio perché villaggio tribale, possa essere attualmente ben lontano dalle dinamiche democratiche e de-tribalizzate di una *polis* globale, rischia di apparire ipotesi plausibile che impone l’esigenza di fondare una *polis* digitale ma democratica, con un nuovo piano regolatore urbanistico, ovvero un nuovo piano filosofico, politico, antropologico e, soprattutto, educativo.

Quando si parla di piano regolatore urbanistico, educativo e teoretico ci si vuole riferire a delle condizioni ben precise: il villaggio antico o preistorico, antecedente alla *polis*, non aveva infatti un’*agorà* come luogo di discussione pubblica distinta dal tribunale. E ancora: esso era privo anche dello spazio del tribunale dove l’esercizio della giustizia da sempre si esplica nelle forme e nei modi della prudenza (della *fronesis*) e della razionalità umana, e mai nei modi e nelle forme dell’indignazione collettiva che, come folla manzoniana, si rivela fatalmente acefala e vendicativa. Inoltre il tribalismo e il primitivismo del villaggio si fondavano su un diritto di famiglia o del clan che ancora non aveva maturato forme di diritto più ampie, generali e astratte e valide *erga omnes*, in un certo senso leggi laiche: non a caso la tragedia sofoclea Antigone metterà in scena il conflitto insanabile tra legge dello stato e legge religiosa e *ad familiam*. Infine il villaggio non aveva un *oikos*, ovvero una dimora privata dell’uomo, che celava al proprio interno il sacro talamo, luogo di intimità inaccessibile agli uomini e agli dei. Ma soprattutto, come già sottolineato, il villaggio non aveva un teatro dove il capro espiatorio veniva sacrificato nelle forme e nei modi simbolici della narrazione.

Ora, non avendo dunque maturato le strutture comunicative, relazionali ed educative del teatro, il villaggio si presentava come una realtà impossibilitata ontologicamente a mettere in scena la sana distinzione tra *fictio* e realtà, tra vero e verosimile, tra sacro e profano, e si rivelava incapace di dirigere la catarsi collettiva e sociale verso una dimensione di fatto inoffensiva. Nel villaggio infatti tutto era pubblico e al contempo privato e dunque tutto è osceno, (*o-schenos*, fuori dalla scena⁷) nel significato di osceno inteso da Jean Baudrillard (1987: 63) quando ci ricorda che nulla è osceno quando sta nella sua scena, nel suo luogo naturale diremmo: “la politica

7 La derivazione di osceno dal greco *o-schenos*, fuori dalla scena, forse un falso etimo, è di Carmelo Bene (1978).

non è oscena quando sta nella politica, l'amore non è osceno quando sta nell'amore, il sociale non è osceno quando sta nel sociale”.

Lo sguardo altrui che nel villaggio appare perennemente vigile e aperto, spalancato, come Argo dai cento occhi, crea una condizione alienante, totalitaria, che si nutre di un controllo capillare sin nelle stanze del privato, intrappolando l'individuo nell'esperienza, elevata all'ennesima potenza, dell'inquisizione senza controllo, senza difesa, senza consapevolezza, come in un infinito processo indiziario, senza prove ma celebrato quotidianamente. Lo sguardo dell'altro su di sé, secondo Francois Jullien (2014), calpesta tutte le regole, uccide l'intimità, sottrae la sacralità del quotidiano, tutto invade e tutto attraversa, trasformando il corpo in una gabbia: “tu mi guardi e necessariamente”, dice Sartre (2002: 314), “io mi sento inadeguato, impotente, imprigionato in uno spazio, il mio corpo, al quale non posso sottrarmi: occupo uno spazio e non posso evadere dallo spazio in cui sono senza difesa”. In colui che si sente osservato si verifica necessariamente un adeguamento del proprio modo di vivere alla tattica dell'altro, come un principio di indeterminazione di Heisenberg che dalla fisica transita verso la psicologia. Non si riflette mai abbastanza, da educatori⁸ e nel momento in cui porgiamo il gesto pedagogico nella comunità/*community*, sulla possibilità orwelliana, insita nelle piattaforme *social*, nelle quali oggi si vive, si transita e si comunica, di guardare il profilo di un altro, senza che questi sappia di essere stato visitato: lo spazio che si occupa, ancorché spazio virtuale, corrisponde a quello spazio dal quale non si può evadere. Poter essere visti e visitati continuamente dall'altro, senza averne immediata contezza, senza avere la possibilità di stabilire la reciprocità io-tu, per usare la formula di Buber (2004), comporta la percezione, a tratti angosciosa, di possedere spessore, spazialità, pesantezza (altro che fluidità e virtualità), e dunque la percezione di essere spiati, esposti, indifesi, vulnerabili, in pericolo: “essere guardati”, scrive ancora Sartre (2002: 315), “significa sentirsi oggetto sconosciuto di apprezzamenti inconoscibili”.

L'uomo in Rete, gettato nella Rete, è l'uomo sottoposto al rischio continuo dell'equivoco, del fraintendimento, della necessità della spiegazione, della rettifica del sé.

Se è vero questo allora il villaggio globale, vissuto ed esperito anch'esso come realtà collettiva dove si mescolano e si confondono spazi pubblici e spazi privati, spettatori e attori, in modalità liquida (Bauman, 2000b), e dove

8 Corre l'obbligo di una precisazione: è chiaro che qui e altrove nel testo con l'espressione educatore si fa riferimento non alla professionalità codificata ma alla dimensione precipuamente agostiniana, incarnata da Sant'Agostino e teorizzata dallo stesso e la cui postura e altezza di educatore sta nel suo essere nel mezzo, mediatore tra la cultura classica e la cultura cristiana laddove il vescovo di Ippona, riconoscendo la bontà dei paradigmi educativi e culturali del mondo classico fece in modo, con la costruzione teoretica della sua pedagogia esistenziale e personalistica, che essi potessero essere curvati sul pensiero cristiano diventando fonte e risorsa e permettendo il passaggio ermeneutico e filosofico dall'uomo vecchio all'uomo nuovo secondo un modello pedagogico cristiano. Per una disamina: Avanzini (2003); Howie (1969).

vengono meno le condizioni per la distinzione tra falsità e menzogna, tra palcoscenico e vita reale, probabilmente non può definirsi una *polis* globale.

Ebbene, uscire dal villaggio globale per edificare una *polis* globale può significare dunque realizzare un'evoluzione antropologica, sociale, teoretica ma soprattutto un'evoluzione pedagogica dell'umano, a dispetto dell'involuzione nella quale si è stati repentinamente gettati.

Ma come pensare un percorso educativo che possa, nella contemporaneità digitale, riproporre l'edificazione democratica di una nuova *polis* che, ancorché digitale, sappia recuperare questi ambienti teoretici e pedagogici (il teatro, l'*agorà*, l'*oikos*) dove fare sani esercizi di democrazia?

Forse, ma è un'ipotesi, recuperando quella memoria storica e letteraria che ha già mostrato, registrato, indagato e descritto, nei modi e nei tempi e nei termini più disparati, i rischi della condizione totalizzante ed ipnotizzante del luogo chiuso: se volgiamo infatti lo sguardo alla tradizione classica alla ricerca di un paradigma, osserviamo come per l'antichità le divinità e gli eroi rappresentavano l'incarnazione plastica, vivente, di sentimenti umani (ad Afrodite l'amore, ad Efesto la gelosia, a Prometeo la tracotanza, ad Aiace la follia). Ebbene, il teatro greco, ricondotto a teatro delle passioni umane, riscattava dall'analfabetismo emotivo, educava alle emozioni perché nominare le passioni, in maniera puntuale, pertinente, precisa ed articolata, faceva in modo che esse diventassero riconoscibili e dominabili.

La sfera dell'umana convivenza digitale sembra invece essere ripiombata nel villaggio tribale le cui dinamiche ci lasciano oggi attoniti, eppure buona parte della tradizione letteraria si è da sempre posta in atteggiamento, oltre che profetico, anche eminentemente educativo nel momento in cui ha saputo descrivere i limiti, morali ed etici, delle forme e dei modi di una convivenza umana culturalmente chiusa.

Forse da questa esperienza letteraria dovremmo oggi ripartire: se proviamo infatti rapidamente a percorrere antichi scenari narrativi e culturali potremmo trovare, da educatori, oltre a una esatta e spesso lungimirante descrizione della nostra realtà attuale, anche e soprattutto delle ben precise indicazioni operative e pragmatiche, valide ancora nella contemporaneità, per un recupero di un nuovo umanesimo che possa traghettarci verso un altrettanto nuovo personalismo digitale.

Ad esempio, Virgilio nel Libro Quarto dell'*Eneide* disegnava il ritratto inquietante della *Fama* come un mostro che mai riposa, dotato di ali e di centinaia di occhi, che attraversa i luoghi e si gonfia, “messaggera ostinata di turpi invenzioni e del vero” e che si amplifica “godendo e narrando fatti accaduti e mai avvenuti” umiliando chiunque finisca nelle sue fauci e vituperandolo nella diffusione indiscriminata e di dominio pubblico delle sue azioni, anche se mai compiute, proprio come nelle modalità oggi derubricate a *fake news*:

allora [la Fama] esultando riempiva di molti discorsi
le genti e annunciava ugualmente il reale e il fittizio:
[raccontava] che era giunto Enea nato da sangue troiano,

a cui la bella Didone non disdegnava di unirsi
ora passavano tutto l'inverno in reciproche mollezze,
immemori dei loro regni, presi da turpe passione (Canali, 2017: 127-129).

Nel *Gattopardo* il principe Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1958: 243) fa dire al protagonista come la verità non possa esistere se soffocata dalla claustrofobia del paese:

il fatto è avvenuto da cinque minuti e di già il suo nocciolo genuino è scomparso, abbellito, sfigurato, oppresso, annientato dalla fantasia e dagli interessi; il pudore, la paura la generosità, il malanimo, l'opportunismo, la carità, tutte le passioni buone si precipitano sul fatto e lo fanno a brani; in breve, esso è scomparso.

Insomma, la letteratura è stata a lungo cassa di risonanza del bisogno, o del sogno, dell'uomo di sfuggire, di allontanarsi dalle dinamiche anguste del villaggio: la fuga, non tanto e non solo fisica ma intellettuale, morale e culturale, è stata spesso rifugio di salvezza nel momento in cui ha consentito l'immersione in dinamiche relazionali che hanno sottratto l'uomo allo sguardo perennemente giudicante della comunità nella quale si è ritrovato a nascere e a vivere per immergersi di contro in dinamiche liberatorie e liberanti proprie di un vasto mondo. Proprie, diremmo, del naufragio nell'infinito, nell'universo o negli infiniti mondi.

Gli abitanti del villaggio globale, soprattutto i nativi digitali, come pesci nati in un acquario, pare non abbiano mai elaborato e mai pare abbiano riflettuto su quell'antica insofferenza letteraria e filosofica che si è concretizzata nei secoli come una vera e propria fuga dal villaggio e dal piccolo villaggio tribale dove tutti i gesti, seppur insignificanti, anzi proprio perché insignificanti, assumono valore di fatto di cronaca locale o di storia.

Anzi: la quotidianità assurta a fatto storico porta al rimbalzo (ieri nel villaggio primitivo e oggi nella rete) di fatti reputati memorabili e degni di essere osservati, monitorati, diffusi, commentati, talvolta derisi e sempre giudicati dalla *community*/comunità, creando una cappa di oppressione claustrofobica che impedisce ogni spontaneità dell'individuo, sempre timoroso di essere perseguitato per le stimmate della sua vergogna, come in un processo kafkiano dove il senso di colpa e di colpevolezza viene istillato semplicemente da un eterno, immutabile sguardo inquisitore.

Nell'odierno villaggio globale gli abitanti trasformano ogni fatto di cronaca locale e infinitesimale (o infima) in cronaca globale che viaggia tra gli utenti con la grottesca autorità di un evento storico: il villaggio globale racconta una storia perenne di piccoli gesti assurdi a valore epico (cenare in un ristorante, andare in spiaggia, indossare un vestito nuovo) e senza che i protagonisti mostrino alcuna esigenza di fuga (quand'anche fosse possibile fuggire) dalla perenne, ininterrotta connessione, dove la costruzione della propria identità, proprio come nel villaggio primitivo, passa soltanto dal riconoscimento del gruppo e non dalla propria autostima cercata e interiorizzata.

L'identità fagocitata dal gruppo impedisce la manifestazione e la narrazione autentica del sé e getta l'individuo nella condizione di dover recitare il ruolo assegnatogli nella grande interpretazione che la comunità sta tessendo in quel momento. È come se la comunità dicesse al soggetto le stesse parole che Eduardo De Filippo pronuncia in seno ad una famiglia che non accoglie ma annulla le personalità soggettive e dove si ripeteva come un'antifona e senza sosta l'eterna litania: "io sono, tu sei solo se lo vorrò io, egli è, se mi farà comodo" (De Filippo, 1973: 395).

Se dunque oggi la comunità virtuale, al pari della comunità primitiva, riconosce e accoglie l'individuo, quest'ultimo è salvo perché ricondotto nel disegno storico e umano in auge in quel momento. Altrimenti viene bandito, messo al margine, ridicolizzato, lapidato, bannato.

Nell'era delle relazioni virtuali "le persone si svestono e si rivestono continuamente non più di abiti firmati ma di eventi filmati che raccontano emozioni ed esperienze. Un processo che ha reso la rete digitale un approdo di appartenenza culturale" (Guglielminetti, 2015: 14).

La *community*, giudicante, affamata e bulimica, come un Minotauro nel suo labirinto, desiderosa di fatti da commentare e fagocitare, non sempre infatti presenta il volto della comunità in senso greco e cristiano: dove l'individuale libertà e intelligenza mai sarebbe stata sacrificata sull'altare del sociale e del collettivo.

6. LA FAMIGLIA DIGITALE E GLI SPAZI DI RELAZIONALITÀ

Come educatori dovremmo forse insegnare ai nostri figli e ai nostri giovani nativi digitali a percorrere, attraversare e abitare una *polis* globale dove riscattare un'identità oggi invece completamente appiattita sulla sola forma e sulla sola modalità fenomenica dell'identità virtuale, per ricondurre e ridimensionare quest'ultima solo a ciò che essa è o dovrebbe essere: un segmento della persona, un'appendice della sua fenomenologia, e non la più vitale.

Abitare la *polis* globale vuol dire soprattutto recuperare la dimensione dell'umano a dispetto della macchina e dell' algoritmo, ossia quella dimensione dell'umano come imitazione dell'eterno e come luogo del qui e adesso, come contenitore dell'intelligenza e della volontà, come coordinata entro la quale si colloca la posizione della persona che, nel suo essere intrinsecamente irriducibile, trova fuori dal contesto meramente meccanico la dimensione dell'autenticità dell'esserci (Ducci, 1979).

Come educatori nel villaggio globale che aspira a diventare *polis* globale dovremmo forse condurre i giovani verso una nuova dimensione di cittadinanza digitale e virtuale che, supportata dalle istanze pedagogiche e filosofiche di quello che volentieri qui chiameremmo nuovo personalismo digitale, non estrometta mai l'irriducibilità della persona, la sua volontà, la sua intenzionalità: mille fotografie ben accastellate, secondo Mounier (1964: 8), non fanno un uomo che pensa, che cammina e che vuole.

I nuovi cittadini, interpellati dalla quotidiana, ormai imprescindibile interlocuzione della nostra relazionalità virtuale, ovvero interpellati dalla domanda “sei su Facebook?” come unico stato in luogo figurato e come unico modo d’essere e di comunicare, dovrebbero rispondere, in prima istanza e in prima persona, con nuova consapevolezza etica ed ermeneutica: “No. Sono qui. Sono qui ed ora e sono qui di fronte a te. Sono qui con la mia irriducibilità e la mia finitudine”, e non perché non si possa o non si debba ‘stare’ su Facebook, ma perché da abitanti della città e non del villaggio, da abitanti della globalità e della finitudine, e da abitanti della poliedricità incommensurabile ovvero di quella dimensione umana paragonabile ad un “abisso sterminato” come voleva Pascal, come voleva Leopardi, dovremmo tutti essere consci, orgogliosamente e responsabilmente consci, che quello ‘stare su Facebook’ non è e non potrà mai essere l’unico modo di stare al mondo.

La dimensione esistenziale che caratterizza l’uomo è infatti riconducibile alla sapienza primaria e originaria di stare e di essere in un tempo e in uno spazio: la prima domanda che Dio rivolge all’uomo non è la domanda circa la sorte dell’altro da sé. La prima, ineludibile domanda che Dio rivolge all’uomo, che aveva appena scoperto la propria nudità, la propria umanità, la propria fallibilità e la propria finitudine, è *dove sei?* (Gen. 3,9).

Dove sei tu? è una domanda che, prima ancora di scomodare una dimensione etica, interpella una dimensione teoretica, ovvero la consapevolezza dell’uomo, distinto dall’automa e dall’algoritmo, di riconoscere e riconoscersi nella contingenza, nel tempo e nello spazio che è dato di vivere.

La condizione dell’uomo parte da questa presa di coscienza: sono qui e sono qui adesso e sono qui con tutto me stesso⁹. E dunque la dimensione esistenziale chiede di stare al mondo interamente, prima ancora che integralmente, ovvero chiede di stare nel tempo o nel frammento di tempo della nostra esistenza e di esserne innanzi tutto consci.

Se dividessimo il tempo della giornata nei variegati segmenti della nostra identità e dedicassimo ad ogni segmento l’attenzione o la presenza anche d’animo necessaria per viverlo interamente e autenticamente, vedremmo come il segmento temporale vissuto per esercitare e vivere ed aggiornare un’identità virtuale, che è solo una delle infinite identità, si ridimensionerebbe e diventerebbe un frammento di tempo analogo (o inferiore) per estensione e valore a tutti gli altri frammenti di tempo durante i quali si esercitano le diverse forme identitarie del nostro *esserci*.

Ora, nel villaggio globale e tribale l’identità virtuale non è più una delle infinite identità: essa coincide con l’intero dell’identità.

Ed ecco perché fagocita ed erode il tempo, s’insinua come un tarlo negli altri segmenti e non lascia spazio e non lascia scampo e chiede continua attenzione.

9 Per una disamina dell’*esserci* come realtà filosofica si veda Heidegger (1927: 241); come realtà pedagogica Agazzi (1975); Malavasi (2015).

L'identità virtuale s'impone come ladra di tempo, una sorta di catena a cui l'uomo si lega dalla testa ai piedi e, come diceva Gadamer a proposito delle schiavitù imposte dai nuovi media: chi ha le chiavi di questa catena è una nuova élite che "esiste solo per schiavizzare l'umanità con le immagini" e con la sua "frusta elettronica" (Gadamer, 1977; si veda anche Limone, 2007).

Che le immagini siano le proprie o siano le immagini di coloro che conosciamo e che cerchiamo nella rete virtuale delle relazioni, poco importa: si sta sempre come prigionieri nella caverna platonica, condannati alla fruizione di un'eterna *fictio*.

Si tratta di una questione teoretica, antropologica, emotiva ma soprattutto e precipuamente educativa.

Se la dimensione esistenziale coincide innanzi tutto con uno stare e poi uno stare consapevoli, la dimensione totalitaria del villaggio globale richiede la stessa attenzione ed interezza.

Ed allora, inevitabilmente, nel villaggio virtuale il tempo sembra puntare verso un un unico punto di fuga prospettico: accade che, infatti, mentre si sta nel tempo lavorativo, si sovrappone ad esso e si impone su di esso il tempo della connessione *social*; oppure, mentre si sta nel tempo della genitorialità, contemporaneamente si cerca di stare e di presenziare nel tempo scandito dalle ininterrotte interlocuzioni della rete relazionale; e infine, mentre si sta a teatro, o ad una conferenza, o attorno a una tavolata si insegue, con il timore di perderne i rintocchi, il tempo assoluto del pendolo totemico del villaggio globale che, come *Cronos*, divora i suoi figli, e non potrebbe essere diversamente, perché l'identità virtuale pretende di essere totalizzante. Il tempo della connessione non si interrompe mai, infatti, e tutta la relazionalità (genitoriale, amicale, affettiva, lavorativa, sociale) viene curvata sulla connessione e viene adeguata ai tempi della connessione alla quale deve dare la precedenza e lasciare spazio.

Non solo: l'identità virtuale assurda ad assoluto totemico, ad unico luogo deputato alla presentazione e alla narrazione di sé, ha detronizzato la famiglia dal ruolo di depositaria della memoria e dal racconto di questa memoria. Quest'ultima si erige e si solidifica negli anni con i racconti narrati e ripetuti e poi raccontati di nuovo, come se fossero favole e miti personalissimi. La genitorialità manifesta così una delle sue funzioni primarie, ovvero la funzione narrativa e di una narrativa del sé che conferisce uno statuto acronico e sempre valido alle strutture profonde della propria esistenza: 'ti dico chi sei, ti racconto perché porti questo nome e non un altro nome, ti dico come eravamo prima che tu nascessi, ti narro come siamo arrivati sin qui'. A partire dal lessico familiare è possibile quella che Ricoeur (1984: 129) chiama "un'esperienza immaginaria del tempo", fondamentale per attraversare lo spazio, per attraversare il mondo e muoversi in esso. La famiglia frammentata nella rete sociale, inghiottita dal villaggio globale, spesso dimentica proprio il gesto della narratività che ha bisogno di tempi lunghi, densi, dilatati e piegati sulla curvatura dell'intimità.

Per questo la famiglia contemporanea e digitale sembra essere contemporaneamente e paradossalmente afasica e logorroica perché sottomessa alla

dittatura di un'esposizione perenne ma senza alcuna memoria storica del sé. Essa sembra sottomessa alla dittatura di un eterno, opprimente e implacabile presente da aggiornare e da raccontare ma a beneficio di altri, così trasformandosi in famiglia inconsistente nel senso di povera e priva di significati fondamentali o degni di essere custoditi e tramandati: famiglia aerea, leggera, fragile, vaporizzata, impotente (Corsi & Stramaglia, 2013) e totalmente estranea ai suoi stessi componenti perché privata di un gesto fondativo e fondante, ovvero il gesto eminentemente educativo del racconto privato, intimo, inudibile, fatto di immagini e soprattutto di un lessico familiare privatissimo e singolare che, incastonato tra un prima e un poi, smette di scorrere lungo la linea del tempo e si ferma e si sedimenta in un posto preciso dell'essere.

Nella rete *social* il bisogno umano del racconto che si annoda e si riallaccia e si slega per poi annodarsi di nuovo non si è completamente smarrito come fatto antropologico ma di esso rimane un'eco remota nelle ossessive forme di una frettolosa ricorsività alle quali la narritività viene ricondotta e mutilata, ovvero in quel rimbalzare infinito e continuo, in quel ininterrotto rinvio, da un *tablet* all'altro, sempre dello stesso video, della stessa foto, dello stesso motto di spirito, preceduti ogni volta implacabilmente da un campanello che produce immediata salivazione, come accadeva al cane di Pavlov.

Frammenti di un discorso interrotto, pensati e programmati per occupare semmai spazi di memoria su un supporto, ma non spazi d'interiorità.

Neppure in circostanze assolutamente irripetibili, come la nascita o la morte, si interrompe la connessione, la relazione e l'identificazione con l'identità virtuale che, in maniera assoluta, distrae e s'impone totalmente ed assolutamente, spodestando l'uomo dalla consapevolezza intima del suo stare nel tempo dell'esistenza finché, intersecandosi su quello stare, lacerandolo e soffocandolo, fa uscire il tempo fuori dai cardini, avrebbe detto Amleto, e mette l'intimità in mostra e rende tutto osceno, fuori dalla scena, diseducando alle emozioni e all'autenticità.

Ecco, forse ritornare all'esperienza letteraria e plasticamente umana, umanistica in senso vero (Cacciari, 2019) e non figurato, delle *humanae litterae*, e porgere questa esperienza come gesto educativo e come atto pedagogico nella contemporaneità, potrebbe costituire in prima istanza un fondamento teoretico e pratico/etico per la costruzione di un autentico e nuovo umanesimo (Ciliberto, 2017).

BIBLIOGRAFIA

- Agazzi, A. (1975), *Il discorso pedagogico*, Milano: Vita e Pensiero.
 Avanzini, A. (2003), *Apologia della pedagogia*, Milano: FrancoAngeli.
 Bachofen, J.J. (1981), *Il Matriarcato*, Torino: Einaudi.
 Bauman, Z. (2000a), *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli.
 Id. (2000b), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
 Barners-Lee, T. (2010), "Long Live the Web", in *Scientific American*, n.1, pp. 80-85.
 Baudrillard, J. (1987), *L'altro visto da sé*, Genova: Costa & Nolan.

- Bearzot, C. (2007), “Diritto e Retorica nella Democrazia Ateniese”, in *Etica & Politica*, vol. 9, n.1, pp. 113-134.
- Benanti, P. (2018), *Oracoli. Tra algoretica e algocrazia*, Roma: Luca Sossella Editore.
- Bencivinni, A. (2004), *Don Milani. Esperienza educativa, lingua, cultura e politica*, Roma: Armando.
- Bene, C. (1978), *Sovrapposizioni*, Milano: Feltrinelli.
- Buber, M. (2004), *Il principio dialogico e altri saggi*, Cinisello: San Paolo Edizioni.
- Buccoliero, R. & Maggi, M. (2017), *Contrastare il bullismo, il cyberbullismo e i pericoli della rete*, Milano: FrancoAngeli.
- Cacciari, M. (2019), *La mente inquieta*, Torino: Einaudi.
- Cambi, F. (a cura di) (1998), *Nel conflitto delle emozioni*, Roma: Armando.
- Canali, L. (a cura di) (1978), *Eneide*, Milano: Mondadori.
- Childe, V.G. (1952), *Man makes Himself*, London: Watts & C.
- Ciliberto, M. (2017), *Il nuovo umanesimo*, Roma-Bari: Laterza.
- Corradini, L., Pieretti, A. & Serio, G. (1988), *Educazione e Democrazia tra crisi e innovazione*, Cosenza: Pellegrini.
- Corsi, M. & Stramaglia, M. (2013), *Dentro la famiglia*, Roma: Armando.
- D’Ambrosio, M. (2019), *Teatro come pratica pedagogica*, Lecce: Pensa MultiMedia.
- De Filippo, E. (1973), *Mia Famiglia*, Torino: Einaudi.
- De Mauro, T. (2014), *Storia linguistica dell’Italia repubblicana*, Bari-Roma: Laterza.
- Id. (2018), *L’educazione linguistica democratica*, Bari-Roma: Laterza.
- Dewey, J. (1916), *Democracy and Education*, New York: MacMillan.
- Ducci, E. (1979), *L’uomo umano*, Roma: Anicia.
- Fabbri, L. (2018), *Educare gli affetti*, Roma: Armando.
- Floridi, L. (2009), *Etica e filosofia nell’età dell’informazione*, Torino: Giappichelli.
- Gadamer, H.G. (1977), *Die Aktualität des Schönen*, Stuttgart: Reclam.
- Gamaleri, G. (2004), *La galassia McLuhan: il mondo plasmato dai media*, Roma: Armando.
- Gamble, C. (2007), *Origins and Revolutions. Human Identity in Earliest Prehistory*, Cambridge: University Press.
- Gallina, M.A. (2009) (a cura di), *Dentro il bullismo*, Milano: FrancoAngeli.
- Gigon, O. (1947), *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna: A. Francke Verlag.
- Girard, R. (1986), *Le Bouc émissaire*, Paris: Bernard Grasset.
- Goleman, D. (1995), *Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books.
- Guglielminetti, M. (2015), *Le comunità in movimento*, Roma: Carocci.
- Howie, G. (1969), *Educational Theory and Practice in St. Augustine*, New York: Teachers College Press, Columbia University.
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Id. (1978), *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen: Neske.
- Husserl, E. (1996), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Leipzig: Meiner Felix Verlag.
- James, W. (1907), *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York: Longmans, Green & Co.

- Jullien, F. (2014), *Sull'intimità*, Milano: Cortina.
- Jonas, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Kerényi, K. (1966), *Die Mythologie der Griechen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kott, J. (1987), *The Eating of the Gods*, Evanston: Northwestern University Press.
- Krippendorff, E. (2003), *L'arte di non essere governati. Politica etica da Socrate a Mozart*, tr.it., Roma: Fazi Editore.
- Lacan, J. (2008), *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino: Einaudi
- Lévi-Strauss, C. (1964), *Anthropologie structurale*, Paris: Librairie Plon.
- Limone, P. (2007), *L'accoglienza del bambino nella città globale*, Roma: Armando.
- Malinowski, B. (1944), *A scientific theory of culture and other essays*, North Carolina: University Press.
- Malavasi, P. (2015), *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, Milano: EDUCatt.
- McLuhan, M. (1964), *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York: New American Library.
- Mounier, E. (1964), *Il Personalismo*, Roma: AVE.
- Nussbaum, M.C. (1986), *The Fragility of Goodness*, Chicago: Cambridge University Press.
- Perrotta, G. (1993), *Disegno storico della letteratura greca*, Milano: Principato.
- Popper, K. (1945), *The open Society and Its Enemies. The Spell of Plato*, London: Routledge.
- Prensky, M. (2001), "Digital Natives, Digital Immigrants", in *On The Horizon*, vol. 9, n.5, pp. 1-6.
- Ricoeur, P. (1984), *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris: Seuil.
- Scheler, M. (2000), *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Milano: FrancoAngeli.
- Sartre, J.P. (2002), *L'essere e il nulla*, Milano: Il Saggiatore.
- Talia, D. (2021), *L'impero dell'algoritmo*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Tomasi di Lampedusa, G. (1958), *Il Gattopardo*, Milano: Feltrinelli.
- Urbinati, N. (2009), *Democrazia rappresentativa*, Roma: Donzelli.
- Vernant, J.P., Vidal-Naquet P. (1972), *Mythe et tragédie, II*, Paris: Editions de la Découverte.
- Woolf, V. (2017), *Non sapere il greco*, Milano: Garzanti.