

Tecnologia, etica, fede: una vita trasformata dal Covid

■ Antonella Sciarrone Alibrandi, Laura Boella, Chiara Giaccardi

Nel giro di poche settimane tutti ci siamo tuffati nel mondo digitale. Per questo occorre una tecnologia resiliente. Ma la condivisione di un comune destino ci deve spingere a non guardare più all'altro con paura. E il cristiano prenda ad esempio il Cireneo.

Il primo vero dibattito tecnologico di Antonella Sciarrone Alibrandi

L'irrompere nella società contemporanea della pandemia Covid-19 ha provocato, sia a livello globale sia a livello individuale, cambiamenti intensi e radicali ai quali non eravamo preparati. Fra questi uno dei più rilevanti concerne senz'altro il rapporto con la dimensione del "digitale", all'improvviso percepita – e, in effetti, divenuta – "necessaria" per tutti e per tutto. Nel giro di poche settimane, la prospettiva, ancora in un passato recente considerata nell'opinione comune "futuristica", di una vita in prevalenza digitale si è venuta a concretizzare tramite il forzato trasferimento sulla rete di gran parte delle attività economiche, lavorative, relazionali e finanche educative (solo per fare qualche esempio si pensi all'home-working, alla didattica digitale, all'infodemia veicolata dai canali social, ai pagamenti online e alle campagne di raccolta fondi mediante piattaforme di crowdfunding).

Più in generale, in conseguenza delle esigenze di distanziamento sociale e grazie alle cosiddette "tecnologie abilitanti" (espressione di sintesi con la quale ci si riferisce a una serie di soluzioni a elevata intensità di conoscenza – fra cui l'intelligenza artificiale, la blockchain, il cloud – in grado di "abilitare" l'uomo a svolgere attività e processi

Antonella Sciarrone Alibrandi è prorettore vicario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove è professore ordinario di Diritto dell'economia presso la Facoltà di Scienze bancarie, finanziarie e assicurative.

nuovi o con modalità in passato inimmaginabili), le infrastrutture tecnologiche hanno assunto un ruolo fondamentale nel mantenimento delle funzioni essenziali della società e della “socialità”. Per certi versi, può dirsi avvenuta una sorta di “invasione” del mondo reale analogico nel mondo virtuale digitale, invasione che è venuta rapidamente a modificare il senso del rapporto fra i due mondi, provocando il superamento della dialettica stereotipata e banalizzante tra tecnofili e tecnofobi, sino a pochi mesi fa molto presente nella narrazione collettiva.

La trasformazione del digitale nel pressoché unico spazio possibile di relazione (umana, educativa, commerciale e così via) e di condivisione in tempo reale ha prodotto però, in fase di lockdown, un ulteriore, significativo mutamento su cui vale la pena soffermarsi. Alcune questioni centrali relative al digitale e alla tecnologia che solo fino a pochi mesi fa venivano percepite come puramente teoriche e lasciate a esclusivo appannaggio degli esperti del settore hanno oggi acquistato concretezza (a volte in modo anche drammatico) e sono entrate nel dibattito corrente, rompendo la fitta cortina di tecnicismi e di linguaggio iniziatico dentro cui erano avvolte e svelandosi all’opinione pubblica in tutta la loro importanza e attualità.

Si pensi alla generale attitudine delle tecnologie abilitanti e della società delle informazioni a mettere in discussione il soggetto “uomo” e il naturale svolgersi delle relazioni umane all’interno del tessuto sociale ed economico. Ciò accade, in via di sintesi, lungo tre grandi linee portanti che vengono fra loro a intersecarsi di continuo: *a)* l’intelligenza artificiale, che trova il suo ambiente ideale in quello che oggi viene comunemente descritto come “ecosistema informazionale”, o “infosfera”, in cui un numero crescente di informazioni riferite agli esseri umani sono condivise con altri “agenti informazionali”, naturali e artificiali; *b)* la rete come sistema di condivisione comunicativa attraverso nodi, sia pure attraverso la sua recente evoluzione verso la cosiddetta “era delle piattaforme” che sembra porre in discussione sotto molteplici punti di vista le utopie egualitarie e collaborative del primo web ideato da Tim Berners Lee; *c)* la robotizzazione, ossia l’integrazione del lavoro fisico umano con una macchina (robot o *automat* in ceco), portata progressivamente verso una sostituzione multipla di funzioni, sia fisiche sia immateriali.

In tale scenario, è avvertita oggi in modo diffuso come particolarmente urgente la questione dell’incardinamento all’interno dello spa-

zio digitale delle regole politiche e delle norme giuridiche proprie di una democrazia, unico presidio di contrasto efficace alla creazione di nuovi centri di potere con tratti monopolistici, non soltanto da un punto di vista economico ma anche per quanto riguarda le capacità di raccolta e trattamento dei dati.

Inoltre, anche rispetto alla tecnologia, così come con riguardo a molti altri temi, il cambiamento in atto provocato dal Coronavirus ha prodotto una sorta di effetto deflagrante di problemi connessi al modello di sviluppo che possiamo definire “pre-pandemico”. Si pensi al tema degli strumenti di accesso alla tecnologia, anch’essi fortemente condizionati dal vincolo della scarsità di risorse, con tutto ciò che ne consegue in termini di esclusione/inclusione tecnologica e, in via riflessa, di esclusione/inclusione finanziaria (sono, del resto, già in sensibile incremento le frodi informatiche a danno di categorie deboli quali anziani e persone di scarsa cultura). Oppure si pensi alla tecnologia come fattore generatore di nuove disuguaglianze, esito dello sfruttamento solo da parte di taluni delle possibilità di accelerazione offerte dalle condizioni emergenziali (non è certo un caso se i nuovi winner sono proprio i grandi player del settore tecnologico e delle biotech).

Con la consapevolezza che problemi di tal fatta necessitano ora più che mai di risposte tanto lungimiranti quanto urgenti, la Consulta scientifica del «Cortile dei Gentili» – fondata dal cardinale Gianfranco Ravasi e presieduta da Giuliano Amato – si è cimentata in questi mesi in un’analisi multidisciplinare della situazione sociale ed economica determinatasi a seguito della diffusione del Coronavirus. All’esito di un intenso dialogo svoltosi – per l’appunto – su piattaforme digitali, sono state elaborate una serie di proposte per il futuro oggi racchiuse in un volume dal titolo *Pandemia e resilienza. Persona, comunità e modelli di sviluppo dopo il Covid-19*. Si tratta di una riflessione lunga e articolata nella quale trovano spazio sia considerazioni generali sui modelli di sviluppo da cambiare alla luce della grande fragilità che in modo inaspettato hanno dimostrato le nostre società davanti alla presenza e agli effetti del virus, sia proposte rivolte ad affrontare tematiche più specifiche (fra cui la tecnologia di cui mi sono occupata assieme a fra’ Paolo Benanti e a Jean-Pierre Darnis). In ogni caso, si è proposto un approccio multidisciplinare, orientato alla salvaguardia della dignità umana e teso a consentire il superamento di questo dif-

ficile momento storico, guardando con speranza al futuro. Anche con riguardo alla tecnologia, così come un po' in tutti gli ambiti toccati dal documento della Consulta, di fronte al problema della scarsità di risorse che amplifica le vulnerabilità e le disuguaglianze e con esse le distanze negli esiti e nelle opportunità, ci si è interrogati in modo pressante su come essa debba evolversi nel prossimo futuro per rendersi resiliente e trasformativa.

Il contesto attuale impone, infatti, una prospettiva di lettura del rapporto fra resilienza e tecnologia molto differente e ben più profonda di quella di cui si discorreva solo qualche mese fa, quando – l'osservazione è banale – il termine *cyber-resilience* veniva impiegato esclusivamente nel senso di una resilienza tecnologica rispetto a cyber rischi di frodi, di furti di identità, eccetera. Oggi è divenuto, invece, ineludibile interrogarsi su come rendere la tecnologia resiliente, nel senso di una resilienza non soltanto “tecnologica” bensì “umana” o meglio ancora “umanista”. La cifra nuova è quella di vedere nella tecnologia uno strumento grazie al quale immaginare un raccordo tra esigenze di libertà individuali e istanze comunitarie e, ancora, immaginare soluzioni al problema della scarsità delle risorse e delle disuguaglianze.

Qualche rilievo più concreto può aiutare a comprendere meglio la portata del discorso. Se, in questi mesi, la relazionalità umana e la socialità hanno mostrato di poter godere di forme di resilienza grazie alla digitalizzazione delle connessioni e a una certa surrogazione digitale dei rapporti interpersonali e sociali, il concreto atteggiarsi della situazione in essere ha reso a tutti evidenti due grandi rischi o limiti di tale fenomeno. In primo luogo, per quanto sia potente e duttile, la digitalizzazione non è mai una piena sostituzione della relazionalità umana, anche se ha la capacità di sembrare molto simile: il limite della “relazione digitale” appartiene cioè strutturalmente al mezzo in questione. Inoltre, la digitalizzazione delle relazioni segue e spesso accentua l'andamento delle disuguaglianze sociali: basti pensare a come la surrogazione dell'ufficio e della scuola con strumenti digitali sia stata maggiore e più semplice per gli appartenenti a classi sociali avvantaggiate.

Sotto un altro ma non meno importante profilo, la crisi provocata dal Covid-19 ha causato un'accelerazione nella volontà di adottare strumenti digitali in grado di facilitare la gestione dell'emergenza sanitaria. In primavera, si è verificata una vera e propria corsa a definire e adottare app di tracciamento in grado di controllare la diffusione dei

contagi e tale corsa ha provocato una sorta di entropia fra vari Paesi e aziende. Nel contesto europeo si è assistito a un primo tentativo di definizione di standard comuni, che è stato poi in qualche modo sminuito dalle divergenze nazionali sulla raccolta e il trattamento dei dati. Quantomeno nel nostro Paese non si può dire che i risultati siano stati fino a questo momento eccellenti ma, a ogni modo, la ricerca di una tecnologia “avvisata” in ambito Covid-19 ha innescato ovunque un movimento inedito di scrutinio della tecnologia medesima, con indagini dal punto di vista della privacy, della sicurezza e del controllo, ma anche una veloce crescita del livello di consapevolezza generale riguardo ai problemi connessi all’adozione di strumenti digitali come perno di funzioni sociali fondamentali.

L'emergenza provocata dalla pandemia può quindi essere vista come il primo grande momento di dibattito “tecnologico”, con un notevole rovesciamento di prospettiva rispetto a un passato anche recente in cui la nostra società, soprattutto a livello politico-legislativo, sembrava limitarsi a correre dietro allo sviluppo delle varie tecnologie abilitanti man mano che si diffondevano sul mercato (si pensi, ad esempio, alla ambiziosa agenda digitale europea, annunciata prima della pandemia e basata su un modello di sviluppo centrato su cluster paneuropei di dati).

La crisi provocata dal Covid-19 ha mostrato invece che, se si vuole rendere la tecnologia uno strumento di resilienza trasformativa, occorre riflettere in modo adeguato sulla governance dell’innovazione tecnologica. Ed è evidente, per la natura stessa di tale innovazione, che una governance sarà efficace solo se si riuscirà a configurare come momento di dialogo e confronto tra le diverse competenze fornite dalle scienze empiriche, dalla filosofia, dalle analisi moral-teologiche e da ogni altra forma di sapere umano coinvolto nei fenomeni descritti. Occorre, inoltre, che i diversi attori implicati in tale processo (e, in particolare, il mondo istituzionale, il mondo accademico e le aziende tecnologiche) siano capaci di confrontarsi in una logica costruttiva e coordinata, volta a realizzare appieno le grandi opportunità offerte dai nuovi strumenti sapendone però governare i rischi.

In particolare, il ruolo della riflessione etica in questo processo di governance, come emerso nelle considerazioni fatte sin qui, sta non tanto nell’individuare direttamente soluzioni tecniche ai vari problemi, ma nel rendere presente nel dibattito la domanda critica sul senso

dell'umano che l'innovazione tecnologica porta con sé e sulle modalità che possano garantire uno sviluppo autentico. Da questo livello deve partire una serie di domande che interrogano gli attori coinvolti al fine di disegnare un quadro giuridico adeguato a esprimere i principi e i valori come fondanti la società democratica. Solo se sapremo porre queste domande al centro del dibattito e sapremo definire priorità e criteri sulla cui base fondare il processo di costruzione della governance dell'innovazione tecnologica, potremo riuscire a trasformare il progresso della capacità tecnica in autentico sviluppo che tenga l'uomo al centro della riflessione e lo consideri il fine ultimo cui l'innovazione deve tendere.

Ritrovare l'empatia per un contagio di libertà di Laura Boella

Un ospite non invitato si è seduto da alcuni mesi alla nostra tavola. Insieme al virus che tiene tutti in allerta, si è improvvisamente spalancata nelle nostre vite private, nelle emozioni, nei legami e nei pensieri più intimi la dimensione del *noi*, dell'interdipendenza e connessione che ci lega in un comune destino di vulnerabilità. Nemmeno le denunce infiammate, le previsioni apocalittiche relative al riscaldamento globale sono riuscite a farci provare con la stessa forza, con la paura e l'angoscia per la vita nostra e dei nostri cari, un rischio imminente sull'intera umanità.

Laura Boella è professore ordinario di Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università Statale di Milano.

«Nessuno si salva da solo», «Siamo tutti sulla stessa barca», «Proteggi te stesso e proteggerai anche gli altri», «Il pianeta siamo noi» sono frasi diventate comuni. Il *noi* è improvvisamente esploso nelle nostre esistenze frastornate da messaggi individualistici e di protezione di gruppo (sii l'imprenditore di te stesso, non nel mio cortile) e dal loro rovescio, gli slogan che condannano all'impotenza (la globalizzazione che ci passa sopra la testa, il *deep state* delle multinazionali e delle logiche geopolitiche incontrollabile dagli Stati nazionali).

Alla tavola degli ebrei il sabato viene apparecchiato un posto in più per il Messia, ospite atteso che potrebbe arrivare in qualsiasi momento. Il poeta René Char ricorda che a tutti i pasti consumati insieme dai partigiani francesi durante la Resistenza era invitata la libertà: «Il posto rimane vuoto ma il piatto resta in tavola» (*Fogli d'Ipnos* 1943-1944).

Due modi diversi di estendere l'orizzonte oltre i confini dell'esistenza individuale: quello della promessa della redenzione che dà senso alla storia umana e quello della lotta per la liberazione da ogni potere totalitario. Probabilmente a causa della sua irruzione insieme alla pandemia, l'intreccio inesorabile dei nostri destini, il *noi* che ci è entrato sotto la pelle e si è annidato nella nostra mente e nel nostro cuore resta un ospite non invitato, inquietante. Eppure il vuoto sociale, la limitazione degli spazi e delle possibilità di vita comune (lo stare a casa), è stato accettato sulla base della convinzione che l'appartenenza a un mondo plurale, abitato da altri esseri umani, sia l'unica possibilità di salvezza.

È ora di chiederci chi o che cosa sia il *noi*, poiché da esso non dipende solo la nostra sopravvivenza, ma la possibilità di imparare dalle esperienze che stiamo vivendo, di ampliare l'orizzonte oltre il buco nero che ci fa sentire tristi, arrabbiati, impotenti.

Siamo di fronte a un nemico, a un estraneo che si è introdotto di soppiatto nella nostra vita oppure a una sveglia che ha interrotto bruscamente i nostri sogni di onnipotenza e ci ha riportati alla realtà? L'ospite inquietante in verità non ha bussato alla porta perché era già un abitante della nostra casa, ma lo trattavamo in maniera distratta e casuale.

Più o meno consapevolmente, l'esperienza dell'interconnessione e condivisione di destino è stata vissuta in molti modi. Essa ha significato il riemergere nel momento del pericolo di qualcosa di remoto e poco percepibile in una società complessa come quella contemporanea, l'appartenenza alla specie umana, un *noi* biologico esposto a una minaccia senza uguali per la sua sopravvivenza. Il tema della "sicurezza", tuttora dominante nella lotta per il contenimento del virus, potrebbe essere una conferma della forza di un istinto di autoconservazione le cui origini affondano nell'evoluzione della specie. Ma che cosa vuol dire istinto di autoconservazione? Rebecca Solnit (*Un Paradiso all'inferno*, Roma, Fandango, 2009) ha sostenuto che uno dei clichés più diffusi riguardanti catastrofi "naturali" come i terremoti, gli uragani e le pandemie concerne l'idea che esse rivelino la civiltà come uno strato molto sottile, dietro il quale c'è la brutale natura umana. Nei momenti di improvvisa interruzione delle regole della vita quotidiana, di sconvolgimento del modo abituale di comprendere il mondo e gli altri, gli esseri umani riscoprirebbero gli impulsi atavici, l'egoismo, l'istinto crudele di sopraffazione del più debole da parte del più for-

te. Comportamenti violenti e aggressivi sono ovviamente riscontrabili, ma gli studi dei disastri storici mostrano che le persone si comportano in maniera generosa e creativa, organizzandosi dal basso, creando reti di mutuo soccorso per sopperire ai bisogni concreti degli altri.

È interessante l'osservazione che il *noi* viene messo in atto nella forma dell'altruismo e della solidarietà nel "tempo ora", nell'istante in cui si vive sulla propria pelle l'aprirsi di una crepa nello scorrere abituale degli eventi. In quell'attimo ci si sente chiamati in causa, strappati dai propri confortevoli e protettivi mondi privati e ci si sintonizza sulle esigenze degli altri. Sono noti i casi di sacrificio della propria vita da parte del personale medico per curare i malati e non si contano le iniziative di aiuto nei confronti dei propri vicini, delle persone più fragili.

Il "tempo ora" della generosità che sconfigge l'egoismo porta tuttavia a interrogarsi sulla durata, su cosa succede nel momento in cui l'emergenza diventa quotidiana e s'instaurano forme di convivenza che sono un misto di *stop and go*, di paura e precauzione e di ostinata volontà di vivere, di lavorare, di stare con gli altri, di non abbassare il prezzo dei propri desideri e progetti. Questa è la condizione in cui ci troviamo oggi, condizione ibrida e confusa, piena di spinte contrastanti, in cui l'esperienza del *noi* appare più complicata. Sono infatti diventate visibili le contraddizioni derivanti dalla distribuzione diseguale delle sofferenze e delle limitazioni alla libertà personale causate dalla pandemia (avere una casa, un lavoro, un pc che consenta a piccoli e grandi di continuare le proprie attività e non il rischio di essere licenziati, di perdere le opportunità formative offerte da una scuola funzionante) e della conseguente accentuazione di disuguaglianze economiche e sociali preesistenti. Prendere atto che tutto è connesso (nessuno si salva da solo) vuol dire oggi prendere atto non solo di una generica vulnerabilità fisica, bensì di una vulnerabilità sociale, economica, culturale, ecologica che si è manifestata negli ospedali e insieme nell'apartheid degli anziani e dei malati cronici, nell'assenza di protezione degli immigrati clandestini, nella precarietà di quelli che campano con i "lavoretti", per non parlare dell'impossibilità delle popolazioni africane o degli abitanti degli *slum* latino-americani anche solo di lavarsi le mani. Una vulnerabilità che frantuma il "comune destino" in comunità e gruppi divisi da tutto, collocazione geografica, secolari abbandoni e sfruttamenti, discriminazioni etniche e religiose.

La comunità di destino non può essere esclusivamente una comunità di vittime affidate alla buona volontà delle persone compassionevoli o all'arbitrio dei potenti di turno. Dovremmo sapere (senza bisogno di ricorrere agli esperimenti del "carrello", diventati celebri nelle neuroscienze, e alla loro logica costo-beneficio) che l'essere "tutti sulla stessa barca" non esclude che, prima o poi, qualche passeggero si riveli di troppo per il "bene del maggior numero" o non venga nemmeno preso a bordo. I dilemmi morali che hanno lacerato molti medici in occasione del *triage* dei malati di Covid a causa della scarsità di apparecchi respiratori e che l'Accademia svizzera delle Scienze mediche ha proposto recentemente di risolvere introducendo il parametro dell'età come condizione di accesso alle terapie intensive, sono purtroppo una realtà.

La condivisione di un comune destino non significa dunque automaticamente solidarietà e giustizia, non è effetto di un istinto naturale che spinge a stringersi ai propri simili, e ancor meno di obblighi istituiti da decreti di emergenza o di slogan diffusi mediante accorte campagne pubblicitarie. Il *noi* fa parte della nostra esperienza, ma non deve essere inteso nella logica binaria: io vs noi, tutti o nessuno, che chiede il sacrificio, l'oblio di sé oppure l'affermazione proterva del proprio privilegio. Al contrario, la consapevolezza dell'interdipendenza dei nostri destini ha bisogno dell'iniziativa individuale, dell'impegno personale e della scelta, si potrebbe persino dire dell'esercizio della libertà all'interno della necessità. Siamo spinti spontaneamente verso gli altri, le relazioni sono parte integrante della nostra identità (e ciò è provato dal controllo che dobbiamo esercitare dopo mesi di mascherina e distanziamento fisico per non stringere la mano a una persona), ma abbiamo un bisogno altrettanto forte di non essere solo numeri o classi di una statistica, di essere chiamati per nome, riconosciuti per quello che siamo, per il tono della nostra voce, per le sfumature dei nostri comportamenti, e non solo come "compagni di sofferenza". Nelle relazioni c'è condivisione emotiva, ma anche esercizio di una libertà che non è sovranità individuale («io penso», «io voglio»), ma nel momento in cui si pratica viene donata all'altro, per esempio scambiando un'opinione, comunicando un proprio stato d'animo per avere il giudizio dell'altro. Un comune destino non vuol dire uniformare il nostro mondo a esperienze (presunte) simili, ma un impegno a non «desertare il mondo dell'altro», secondo l'espressione di Eugenio

Borgna, soprattutto quando l'altro ci riporta alla realtà difficile, incerta, minacciosa di fronte alla quale vorremmo chiudere gli occhi.

I dispositivi digitali ci hanno offerto la possibilità di far diventare lo spazio privato e personale della casa uno spazio sociale multifunzionale, ufficio, scuola, luogo di relazioni umane virtuali. Dobbiamo però rifiutare l'idea (peraltro ampiamente sponsorizzata dai miliardari della Silicon Valley) che la lotta al Covid sia un laboratorio vivente per un futuro *contactless*, ossia fondamentalmente senza contatti umani.

La tecnologia è stata essenziale e continuerà a esserlo per permetterci di continuare le nostre attività in sicurezza. Ma una cosa è investire nella tecnologia, un'altra nei rapporti umani. E ciò significa innescare un movimento dall'io all'altro, dal privato al pubblico, da ciò che ci riguarda e ci colpisce come singoli individui a ciò che coinvolge altre persone, note e ignote, appartenenti a culture, fedi, tradizioni diverse. Abbiamo bisogno di una risorsa all'altezza dei tempi difficili che stiamo vivendo e della solidarietà richiesta da un mondo interconnesso. Tale risorsa è l'empatia, la capacità di cui tutti siamo dotati, come mostrano gli studi di biologia dell'evoluzione e il funzionamento di aree cerebrali dedicate, di riconoscere un altro, un'altra come abitante del nostro stesso mondo che pensa, agisce, ha desideri ed emozioni in una prospettiva diversa dalla nostra.

L'empatia è un'esperienza complessa e richiede impegno e fatica tanto più oggi che gli scambi sensibili ed emotivi tra le persone sono complicati dai rischi di contagio. In un tempo in cui la grammatica delle relazioni va in parte riscritta nell'orizzonte della distanza fisica e sociale, la componente dell'empatia, comunemente chiamata "mettersi nei panni degli altri" diventa fondamentale. Pensiamo a una persona che non ha avuto problemi economici e prova ad assumere la prospettiva di chi ha perso i mezzi necessari per il sostentamento della sua famiglia. In questo caso, mettersi nei panni dell'altro corrisponde a esplorare un mondo diverso, difficile da cogliere nei suoi aspetti più intimi e che può anche mettere di fronte a dissensi e conflitti di valori. Ne può derivare una comprensione più ampia di ciò che sta accadendo, ma anche uno spiazzamento, un confronto con una situazione estranea che non si sa o non si vuole gestire. Malgrado (o in virtù?) dei suoi differenti esiti, "mettersi nei panni dell'altro" rappresenta il vero riconoscimento dell'altro come "altro", e quindi dell'appartenenza a un mondo plurale in cui siamo costantemente coinvolti nella vita degli

altri. Cercare di sintonizzarsi con il modo in cui un'altra persona vive un dolore, una gioia, che è sua, non mia, vuol dire fare l'esperienza concreta del coinvolgimento in una vita che non è la mia, ma che proprio per questo dà alla mia vita la dimensione del *noi*. A questa risorsa dobbiamo ricorrere oggi e in futuro per gestire i problemi del mondo che toccano tutti, pur con gradi e modalità differenti.

L'interdipendenza non può essere data per scontata, ma va scoperta ogni giorno, in ogni cosa che facciamo e negli infiniti modi e occasioni in cui *scopriamo l'altro* (anche solo aprendo una finestra), sottraendo alla casualità e alle paure le relazioni e le responsabilità comuni, e insieme non accontentandoci di affermazioni generali. L'empatia ci consente di tornare a fare il passaggio dal privato al pubblico che l'emergenza ha dolorosamente semplificato, riducendolo a un puro valore di sopravvivenza. In un mondo caotico e incerto dobbiamo recuperare la fiducia nella nostra capacità di vedere e sentire ciò che non minaccia solo noi e la nostra cerchia più stretta, ma anche gli altri. Andare incontro all'altro, anche inventando nuovi modi di entrare in contatto, interrompe la deriva della paura e dell'angoscia, della frustrazione e del senso di abbandono. Si tratta di uno sforzo oggi sicuramente scomodo, perché ci chiede di muoverci nella distanza e nella lontananza, ma che può diventare un benefico contagio di libertà.

Una Chiesa "impotente" può farsi voce profetica di Chiara Giaccardi

C'è una frase del grande poeta e mistico persiano Rumi che dice più o meno così: quando la vita ti mette in ginocchio, sei nella posizione giusta per cominciare a pregare.

Mai come in questo momento l'invito appare appropriato. Anche, e soprattutto, per la Chiesa. Già in affanno prima della pandemia, tra secolarizzazione, *nonnes*, *neet*, matrimoni in calo ovunque (con quelli civili che superano ormai di gran lunga quelli religiosi, almeno al Nord), battesimi non ne parliamo... In chiesa alle funzioni domenicali quasi solo teste canute e fuggi fuggi dei più giovani subito dopo la cresima (per quelli che ancora la chiedono). Gli oratori, un pilastro dell'educazione di tante generazioni, in gran parte deserti. Come scrive Michel de Certeau, una «lunga emorragia vuota in

Chiara Giaccardi è professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, dove insegna Sociologia e Antropologia dei media.

silenzio strutture lasciate intatte ma esangui, conchiglie abbandonate sulla strada» (*La debolezza del credere*, Milano, Vita e Pensiero, 2020). Insomma, una situazione già molto critica, di quelle che avrebbero dovuto sollecitare delle riflessioni: un po' lente ad arrivare, invero.

Una Chiesa che viaggia a due velocità. Da una parte un clero che fatica ad «ascoltare i segni dei tempi» e dunque a parlare a questo tempo in modo autorevole, ad accompagnare le persone con le loro fatiche di oggi. Dall'altra il Papa più criticato della storia da un pezzo della sua stessa Chiesa (che si permette espressioni che mai sarebbero state tollerate rispetto ai predecessori), eppure sereno nell'avanzare in quel movimento di "uscita" che non si è limitato a enunciare (e fin qui andava bene), ma che si è permesso di iniziare davvero, con non poco sconcerto prima e rifiuto poi, da parte di molti. Eppure, il Papa più "cattolico"; più capace, con la parola del Vangelo, di toccare il cuore di tutti: non solo dei cristiani, non solo dei credenti. D'altra parte, scriveva ancora de Certeau, «là dove Dio è rivoluzionario, il diavolo appare fissista». E certe prese di posizione, tanto quelle esplicite quanto quelle subdole di chi fa finta di appoggiare il Papa e preoccuparsi per lui e in realtà lo scredita e agita lo spettro di scismi imminenti sembrano davvero confermare questa "diabolicità" serpeggiante.

A una situazione già critica si è aggiunta la pandemia. La Chiesa si è trovata completamente spogliata: abbiamo trascorso la prima Settimana santa della nostra vita senza funzioni, la prima Pasqua senza veglia. Chiese chiuse, e nemmeno le esequie per i tanti morti. Tutto sospeso: catechismo, percorsi di preparazione al matrimonio, pastorale familiare, incontri per i giovani... La struttura stessa dell'anno liturgico, oltre che ogni routine, rasa al suolo: uno spaesamento totale. Però, almeno potenzialmente, anche salutare. Un punto di fragilità estrema, con la morte come presenza quotidiana e impossibile da rimuovere: un grande scandalo nella società che promette la sostituzione delle parti danneggiate o difettose, che rivendica il diritto a fabbricare tutto – compresa la vita, e alla fine, in un futuro forse nemmeno troppo remoto, magari l'immortalità.

Un momento di angoscia, davvero apocalittico nel senso letterale del termine: un tempo di rivelazione. Un'occasione per interrogare il senso della vita, riconoscere ciò che conta davvero, dare spazio a "ciò che inferno non è". Un tempo propizio, per dirla con Jankélévitch, per passare da una vita mortifera a una morte vitale. Perché, oggi ce

ne rendiamo conto, prima della pandemia non eravamo poi forse così vivi. Lo dice bene Romano Guardini: «La vita è circondata dalla morte da entrambi i lati: dall'eccesso, dall'affermazione di sé che distrugge le tensioni vitali. E dall'interno: da quel punto dove la vita vorrebbe pareggiarsi e riposare in se stessa, dall'equilibrio paralizzante». Invece, «la vita può restare viva se resta sempre misurata e mossa; un passaggio senza sosta nella rinuncia a ogni equilibrio permanente, a ogni presente duraturo» (*L'opposizione polare*, Brescia, Morcelliana, 1997).

Quale migliore congiuntura, allora, della presenza costante della morte per aiutare la Chiesa a essere viva, e per consentirle di aiutare il mondo non solo a cercare di sopravvivere, ma anche a imparare a vivere meglio? Una grande occasione di profondità e anche di libertà. In una società che riduce la questione della pandemia alla sola dimensione “sanitaria”, per la Chiesa una chiamata a farsi voce profetica. A parlare dall'unico luogo di enunciazione credibile: quello della povertà, della spoliazione. Come ha scritto Bonhoeffer, «Dio in Cristo non ci salva in virtù della sua onnipotenza, ma in forza della sua impotenza».

Una impotenza potenzialmente salvifica: in un mondo sopraffatto dall'emergenza, snaturato nella sua socialità, esasperato dalle procedure e schiacciato sull'obiettivo minimalista della sopravvivenza biologica, alla Chiesa spetta una parola sulla “salvezza” piuttosto che sulla “sicurezza”. Sulla vita piena, che vince sulla morte e che è per tutti, piuttosto che sulla conservazione della incolumità fisica individuale. Su quella “combattuta fiducia” che è la fede più che sulle granitiche certezze. Sulla capacità di sostare in silenzio di fronte al mistero piuttosto che sulla frenesia di cercare spiegazioni, risposte, parole rassicuranti. E invece, a parte quella di papa Francesco (i temi sollevati nelle sue messe quotidiane a Santa Marta trasmesse in streaming nel periodo del lockdown erano regolarmente ripresi nei servizi del telegiornale nazionale) e di pochi altri pastori, la voce della Chiesa ha sofferto di colpevole insignificanza.

Con un singolare paradosso, a mio avviso: quella stessa parte di Chiesa che troppo spesso ha scambiato l'astrazione con lo spirito («Spirito non è concetto, astrazione: lo spirito è realtà nel senso più forte e concreto» scrive Guardini) intellettualizzando la liturgia, moltiplicando discorsi, documenti, convegni e lasciato in secondo piano la prossimità con il popolo, specialmente con i più fragili, si è poi rammaricata nel lockdown della impossibilità di vivere la “carne” della fede. Le lamentazioni sulle chiese chiuse e l'impossibilità di vivere

l'eucaristia sono suonate a tanti di noi un po' stonate: come se senza il tempio non si potesse vivere la fede; come se i sacerdoti non avessero la possibilità, adeguatamente protetti, di portare l'eucarestia nelle case delle persone che lo desiderassero, specie quelle più anziane, sole, bisognose di conforto. Qualcuno lo ha fatto, molti si sono semplicemente lamentati che non potevano fare più le cose come prima.

Così, in qualche momento anche la Chiesa, come la politica, è stata presa dalla tentazione di non considerare la pandemia come un *kairos* per rinascere, ma come una parentesi da chiudere il più presto possibile per poter “tornare alla normalità”, magari con qualche protocollo di sicurezza in più.

Invece che cogliere questa spoliazione per poter finalmente “uscire”, ormai alleggerita di tutto, ha in molti casi ceduto alla tentazione di volersi ancor più “installare”, accusando altri di impedirle di svolgere il proprio ruolo. Magari riuscendo a fare capolino nello spazio pubblico, ma finendo per presentarsi come una lobby tra le tante che rivendicavano il diritto a svolgere le proprie attività. Al prezzo di quale umiliante equivalenza! A me pare che quando la Chiesa assume toni rivendicativi e difensivi non faccia che contribuire al processo di secolarizzazione – anche nelle sue forme “post”, dove la religione magari torna sulla scena pubblica, ma come una ideologia tra le tante.

Che cosa può imparare invece la Chiesa da questo tempo? Come può trasformarlo in una occasione di rinascita? Due cose almeno mi vengono in mente, avendo ascoltato alcuni di quei sacerdoti che si sono trovati nel cuore della pandemia e hanno saputo vederla come un'apocalissi rivelatrice della verità del Vangelo, trasformando la calamità in un tempo di rigenerazione.

La prima è quella di accettare lo spaesamento, l'esilio dai luoghi e dai tempi che garantivano un esserci senza smentita. Come scrive de Certeau, «un'esperienza tellurica si sostituisce alle protezioni offerte dal “corpo di senso” che garantiva un “universo senza smentita”» (*La debolezza del credere*). Questo terremoto può essere causa di un rigurgito fondamentalista, ma anche – auspicabilmente – di un cammino di conversione e rinascita. Si può trasformare il senso di impotenza e di disorientamento nell'occasione per rigenerarsi nella fede e rimettersi in viaggio: «Anche il vuoto intimo può essere “fede” davanti a Dio, deserto che chiama. Noi abbiamo questa fede? La prendiamo sul serio? Abbiamo il coraggio di contrapporla con la sua certezza cui si

intrecciano interrogativi, con la sua “combattuta fiducia”, con i suoi criteri, in apparenza, estranei al mondo, alle tangibili sicurezze della vita, della scienza, della filosofia; di contrapporla come assolutamente reale, come definitivamente valida?» (Guardini, *La visione cattolica del mondo*, Brescia, Morcelliana, 1994).

Non si risponde al nichilismo con un recupero nostalgico dei valori, che esibiti nelle rivendicazioni identitarie rischiano di diventare «parole svuotate che nascondono il cadavere di ciò che designavano» (de Certeau, *La debolezza del credere*).

Nel momento in cui non si fa più la verità (*Gv 3,21*), non si “camminano” più le parole, la credenza si muta in ideologia, disponibile a ogni fine. Se la verità è una persona, e se la “via” viene prima della “verità” e ne diventa condizione (*Lumen fidei 9*), la Chiesa è chiamata sempre a “uscire” (e il Covid paradossalmente aiuta) e a rimettersi in cammino: «Al di là delle certezze di un tempo, sembra che un lavoro debba essere proseguito allo scoperto, senza la protezione di una ideologia garantita da una istituzione, nella forma di un viaggio» (de Certeau, *La debolezza del credere*).

La profezia, nel mezzo della desolazione, è quella del coraggio, del prendere un rischio: «Nessuna ortodossia garantisce il rischio che ci si deve assumere come cristiani», scrive ancora de Certeau. Il rischio ha la forma di un viaggio “abramitico”, su sentieri non già tracciati: non comincia forse da qui la ricristianizzazione dell’Europa alla quale ci ha instancabilmente invitato Benedetto XVI? A partire da questo luogo “accanto”, esposto, in cammino gli effetti rifluiscono sul linguaggio e vi si imprimono, rendendolo capace di comunicare davvero. Perché solo un linguaggio segnato dalla mancanza è aperto a Dio; solo nella precarietà si può pregare – come l’etimologia insegna.

La seconda viene da un richiamo ascoltato da un giovane sacerdote di uno dei Paesi più colpiti dalla prima ondata di Covid: prendere sul serio la dinamica pasquale della morte e resurrezione, troppo spesso data per scontata. Il Cireneo che solleva la croce per Gesù non ne impedisce la morte, ma gli dà sollievo e testimonia uno scarto, un agire altrimenti, un’eccedenza e un debordamento dall’inerzia e dalla rassegnazione, che si fa segno di speranza e anticipazione di vita nuova, piena e salva. In questo tempo di tribolazione, rispetto a quel Cristo sofferente che è l’umanità infragilita, la Chiesa può essere davvero il Cireneo che porta la croce del mondo e si fa segno di una salvezza possibile per tutti.